

Volumen 8, número 2, 2018

MUNDO AMAZÓNICO

ISSN 2145-5074

Instituto Amazónico de Investigaciones,
Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social,
Universidade Federal do Amazonas PPGAS/UFAM

Leticia, Amazonas, Colombia | Julio - diciembre 2017

MUNDO AMAZÓNICO

Volumen 8, número 2, 2017

Mundo Amazónico es una revista semestral de libre acceso, con carácter transnacional y multidisciplinario. Acepta contribuciones originales e inéditas en español, inglés o portugués de autores de cualquier nacionalidad. Se dirige al público académico de investigadores y estudiosos, y busca también llegar a tomadores de decisiones, profesionales y comunidades locales. *Mundo Amazónico* es editada por dos instituciones académicas ubicadas en la cuenca amazónica que buscan crear lazos de comunicación de alcance regional: el Instituto Amazónico de Investigaciones Imani de la Sede Amazonia de la Universidad Nacional de Colombia y el Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social de la Universidade Federal do Amazonas PPGAS/UFAM.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Ignacio Mantilla Prada
Rector

Jhon Charles Donato
Director Sede Amazonia

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS

Sylvio Mário Puga Ferreira
Reitor

Sérgio Augusto Freire de Souza
Diretor da EDUA

EQUIPO EDITORIAL

Editor

Juan Alvaro Echeverri
Universidad Nacional de Colombia

Comité editorial

Carlos Machado Dias Jr.
Universidade Federal do Amazonas,
Brasil

Carlos Rodríguez
Fundación TROPENBOS, Colombia
Germán Palacio
Universidad Nacional de Colombia,
Sede Amazonia

Gilton Mendes dos Santos,
Universidade Federal do Amazonas,
Brasil

Luisa Elvira Belaunde
Universidade Federal de Rio de
Janeiro, Brasil

Comité técnico

Gestora editorial

Ingri Gisela Camacho Triana

Corrección de estilo (español)

Felipe Chavarro

Corrección de estilo (portugués)

Sérgio Augusto Freire de Souza
UFAM

Corrección de estilo (inglés)

Stephen McNabb
Fulbright English Teaching Assistant
Fellow

Comité científico

Carlos David Londoño
University of Regina, Canadá

Cástor Guisandé González
Universidad de Vigo, España

Christian Gros
Institut des Hautes Etudes de
l'Amérique latine IHEAL, Francia

Elsa Gomez-Imbert
CNRS, Francia

Guillermo Rueda
Universidad Jorge Tadeo Lozano,
Colombia

Javier Lobón-Cerviá
Museo Nacional de Ciencias
Naturales, España

Jean Pierre Chaumeil
CNRS/IFEA, Francia

João Pacheco de Oliveira
Museu Nacional, Universidade
Federal de Rio de Janeiro, Brasil

John Charles Donato Rondón
Universidad Nacional de Colombia

Jon Landaburu
CNRS, Francia/Colombia

Jorge Gasché
Instituto de Investigaciones de la
Amazonia Peruana IIAP, Perú

Ligia Stela Urrego
Universidad Nacional de Colombia,
Sede Medellín

Margarita Chaves
Instituto Colombiano de
Antropología e Historia Icanh

María Clara van der Hammen
Universidad Externado de Colombia

María Emilia Montes

Universidad Nacional de Colombia-
Sede Bogotá

Mauricio Sánchez

Universidad Nacional de Colombia-
Sede Medellín

Norbert Fenzl

Universidade Federal do Para, Brasil

Renato Monteiro Athias

Universidade de Pernambuco, Brasil

Roberto Pineda Camacho

Universidad Nacional de Colombia,
Sede Bogotá

Santiago Mora

St. Thomas University, Canadá

Stephen Hugh-Jones

Kings College, Cambridge, Reino
Unido

Suely Aparecida do Nascimento
Mascarenhas

Universidade Federal do Amazonas,
Brasil

Editor de reseñas

Germán Palacio

Universidad Nacional de Colombia,
Sede Amazonia

ÍNDICES, BASES DE DATOS Y DIRECTORIOS

Emerging Sources Citation Index
de Web of Science, Google Scholar,
Red Iberoamericana de Innovación
y Conocimiento Científico REDIB,
Academic Journals Data Base,
Academic Research Premier (EBSCO),
PROQUEST, Sucupira-CAPES,
Directory of Open Access Journal
DOAJ, Latindex, Sherpa Romeo
(verde), WorldCat.

Evaluadores pares del presente número

El Comité Editorial agradece a los evaluadores pares que contribuyeron en este número:

Gislene Santos

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

Rodrigo Reis

Universidade Federal do Amazonas, Brasil

Eduardo Soares Nunes

Universidade Federal do Oeste do Pará, Brasil

Orlando Calheiros

Pontificia Universidade Católica de Rio de Janeiro, Brasil

Carlos Del Carpio Penagos

Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil

Germán Palacio

Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia

Germán Ochoa

Universidad Nacional de Colombia, Sede Amazonia

Jeffer Chaparro Mendivelso

Universidad Nacional de Colombia, Sede Bogotá

ISSN 2145-5074 (impreso) | ISSN 2145-5082 (en línea)

Anual: 2010-2014 – Semestral: desde 2015 – Coeditada por Imani y PPGAS/UFAM: desde 2017

Dirección para correspondencia: Kilómetro 2 Vía Tarapacá, Leticia, Amazonas, Colombia.

Teléfono: +57-8-592-7996.

Correo electrónico: mundoamaz_let@unal.edu.co

Página web: <https://revistas.unal.edu.co/index.php/imanimundo/index>

Diseño y diagramación: Solmi Angarita

Impresión: Impresol Ediciones, Calle 78 N. 29B-44

PBX: +57-1-250 82 44, Bogotá - Colombia. Impresa en papel Earth Pact 70 g., 300 ejemplares.

Publicación financiada por el Instituto Amazónico de Investigaciones IMANI, con apoyo de la Editorial da Universidade do Amazonas EDUA.

 Se publica en los términos de una licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 internacional.

Contenido

Editorial

7 Los retos actuales de las ciudades fronterizas amazónicas

Artículos de investigación

- 11 | ALEX SANDRO NASCIMENTO DE SOUZA, JOSÉ ALDEMIR DE OLIVEIRA
Islândia: o florescimento da ilha peruana na fronteira
Islandia: the blossoming of the Peruvian island at the border
Islandia: el florecimiento de la isla peruana en la frontera
- 27 | ALEX BUTEL-RIBEIRO, TATIANA SCHOR
Turismo, megaeventos esportivos e a Copa do Mundo de 2014: um olhar na/da tríplice fronteira amazônica Brasil-Peru-Colômbia
Turism, mega sporting events and 2014 World Cup: a view at/ from the Amazonian tri-border Brazil-Peru-Colombia
Turismo, megaeventos deportivos y la Copa del Mundo de 2014: una mirada a/desde la triple frontera amazónica - Brasil-Perú-Colombia
- 49 | CAMILA BEVILAQUA
A Aldeia Vertical: mistura indígena na cidade do Rio de Janeiro
The Vertical Village: indigenous mixture in Rio de Janeiro city
La Aldea Vertical: mezcla indígena en la ciudad de Río de Janeiro
- 71 | GERMÁN GRISALES
El discreto encanto de los cementerios
The discreet charm of cemeteries
O discreto encanto dos cemitérios

- 85 | ELIÉCER MORENO “SIKA”, ELÍAS MORENO, VIRGELINA GÓMEZ,
EVELIO MORENO, SONIA RODRÍGUEZ, MARGARITA GÓMEZ, ESTEBAN
MORENO, JAIR MORENO, KATHY MORENO, BLASINEY MORENO
“NENA”, DIDIER MORENO, NUBIA ANÍBAL, GUILLERMO ALFONSO
VIASÚS QUINTERO, ISABEL VICTORIA ROMERO CRUZ Y JUAN
ALVARO ECHEVERRI

Un nuevo capítulo en la recuperación de la lengua nonuya:
testimonio de una experiencia reciente

*A new chapter in the revival process of the Nonuya language:
testimony of a recent experience*

*Um novo capítulo na recuperação da língua nonuya:
testemunho de uma experiência recente*

Testimonio

- 107 | JIMMY WEISKOPF
Ari's Burger: Vignettes of Iquitos

Entrevista

- 119 | ÁNGELA PATRICIA LÓPEZ URREGO
Sobre la Gente de Tabaco y Coca en la ciudad de Leticia
About the People of Tobacco and Coca in Leticia
Sobre a Gente de Tabaco e Coca na cidade de Letícia

Reseñas bibliográficas

- 133 | GERMÁN I. OCHOA
Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê (Geraldo
Andrello, 2006)
- 135 | GUILHERME HENRIQUES SOARES
A vida secreta das árvores (Peter Wohlleben, 2017)
- 139 | GERMÁN PALACIO
*The scramble for the Amazon and the “Lost paradise” of Euclides Da
Cunha* (Sussana Hetch, 2013)

Editorial: Los retos actuales de las ciudades fronterizas amazónicas

En Latinoamérica, y especialmente en Colombia y Ecuador, se han llevado a cabo en los últimos tres años importantes reuniones académicas y políticas de nivel no solo regional sino global relacionadas con las ciudades y los hábitats urbanos. Entre estas se destacan varios eventos preparatorios de los foros mundiales, en Medellín en 2014 y en Quito en 2016¹, así como foros alternativos y múltiples eventos asociados a ellos. En todos estos eventos se han presentado debates y discusiones sobre los graves problemas que aquejan a los diferentes hábitats urbanos en el mundo actual y a sus pobladores, cuando la conciencia mundial sobre el cambio climático y las devastadoras consecuencias ambientales del modelo económico global parecía tender hacia un consenso. Sin embargo, este ha sido eclipsado por la regresiva política ambiental actual de los Estados Unidos.

Por supuesto, los temas de debate no se referían solo a las consecuencias del cambio climático sobre la población que habita los ámbitos urbanos, en términos de la afectación ambiental a diferentes escalas, sino también a los problemas asociados al desmesurado y descontrolado crecimiento de las grandes urbes mundiales y en general de los entornos urbanos, incluidos los problemas y los retos de la “governabilidad”, entendida como la respuesta de los gobiernos y Estados a los procesos de urbanización recientes, la importancia de la participación de la sociedad en ellos y, además, las experiencias en los ámbitos locales. En general, estos eventos cubren una gran variedad de temas y algunos de ellos intentan abarcar las problemáticas de los distintos tipos de asentamientos que se consideran hoy urbanos. Fue el caso del foro internacional “El derecho a la ciudad”, llevado a cabo por el Instituto de Estudios Urbanos de la Universidad Nacional de Colombia en asocio con otras universidades de Colombia y Latinoamérica, en agosto de 2016, preparatorio de la reunión HÁBITAT III de Quito.

La participación nuestra (los editores de este dossier) en algunos de estos eventos permitió constatar, entre otras cosas, que la realidad y la condición urbana de regiones como la amazónica continúa siendo desconocida, marginal y en el mejor de los casos distorsionada, siendo poco menos que inexistente para la mayor parte de las sociedades nacionales y adicionalmente muy poco analizada por las universidades y los institutos en el campo académico. Aún prevalecen los imaginarios de la Amazonia como un espacio vacío donde habitan unas cuantas tribus, dispersas en la inmensidad de una selva exuberante e impenetrable. Un estudio reciente desmiente esa visión al mostrar que además de los aproximadamente un millón seiscientos mil indígenas que se reconocen como tal, viven en la Panamazonia y, generalmente, en entornos urbanos, “más de treinta millones de pobladores no indígenas, incluyen[do]

riberños y caboclos, campesinos, cocaleros, comerciantes, urbanitas y funcionarios del Estado y del capital” (Aragón & Staevie 2016).

En este contexto, la situación de desconocimiento es aún más grave si hablamos de las ciudades que se encuentran en los extramuros de los países de la extensa Amazonia, es decir las ciudades fronterizas, muchas de ellas llamadas “ciudades pares” por encontrarse a lado y lado de las líneas demarcatorias nacionales. Estas ciudades, a pesar de tener alguna importancia en los procesos que dieron forma a los actuales Estados nación, hoy continúan literalmente al margen de nuestras sociedades nacionales en casi todo sentido.

La inquietud generada por esta situación y la oportunidad que representaron los eventos que se mencionan al comienzo de esta introducción, que nos recuerdan de paso que estamos ubicados en un espacio urbano y fronterizo, nos motivó a emprender algunas acciones, sobre todo desde el último campo mencionado, el académico, para entender y ayudar a enmendar dicho desconocimiento e invisibilización. Así, se propuso la realización del seminario “Los retos actuales de las ciudades fronterizas amazónicas”², a finales del mes de noviembre de 2016, parte de cuyo material es el origen del presente dossier.

Para este caso, la reflexión comienza por abordar la problemática actual de las ciudades fronterizas amazónicas, específicamente las de la triple frontera Brasil-Colombia-Perú. Partimos de entender que los hábitats y los territorios fronterizos amazónicos, no solo los de esta frontera, se refieren a los espacios tradicionalmente concebidos como marginales, periféricos y aislados, carentes de los servicios básicos a los que tiene acceso cualquier sociedad nacional consolidada y, en ese sentido, con una presencia precaria del Estado, donde el pleno ejercicio de los derechos de ciudadanía y el respeto de los derechos humanos fundamentales siguen siendo deseos o prácticas aún difíciles de cumplir de manera adecuada; donde la ausencia o ineficiencia estatal ha propiciado por una parte la exclusión y por otra la emergencia y el predominio soterrado o abierto de poderes alternos o contrapoderes, que se nutren de los circuitos y redes de la informalidad y la ilegalidad; donde la población que los habita, o al menos parte de ella, ha sido impelida a participar en la ilegalidad o bien victimizada y, de paso, también criminalizada (esta caracterización fue tomada de Centro de Pensamiento en Hábitat, Ciudad y Territorio 2016). No es muy difícil ver que estas condiciones son las que marcan el trasfondo de la vida y la cotidianidad en los pequeños y medianos asentamientos urbanos fronterizos en la Amazonia.

Los artículos que siguen, al igual que el propósito de este dossier, lejos de ser completos o exhaustivos, presentan una pequeña muestra de algunos de los problemas que aquejan a las actuales ciudades fronterizas amazónicas y, como podrá verse, enfatizan en la situación de la triple frontera de Brasil, Colombia y Perú, en razón, en parte, a que allí se concentra gran parte de

la investigación y las instituciones que tienen la oportunidad de estudiar los procesos urbanos fronterizos de la región, pero igualmente porque es allí donde estos se presentan y despliegan con mayor claridad y representatividad (cfr. Zárate, Aponte & Victorino 2017).

No obstante el carácter (digamos) exploratorio en el tratamiento del tema, aspiramos que este dossier pueda sumarse a los incipientes esfuerzos por reconocer y visibilizar el mundo urbano de las ciudades fronterizas amazónicas. En esta perspectiva, no es un dato menor el hecho de que los mismos días en que se realizó el evento que dio origen al presente trabajo editorial, se llevó a cabo, en las ciudades de Tulcán e Ipiales en la frontera colombo-ecuatoriana, la Asamblea Constitutiva de la Organización Latinoamericana de Ciudades Fronterizas (Olacif), por iniciativa de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso Ecuador) y bajo el auspicio del Instituto para la Investigación para el Desarrollo IRD de Francia. Tanto las ciudades de Leticia y Tabatinga a través de sus gobiernos, como las entidades académicas (el Grupo de Estudios Transfronterizos y el Imani, por ejemplo) han sido invitadas a participar de esta organización.

Así, el dossier de este número de Mundo Amazónico presenta cuatro artículos en su sección central, además de una entrevista. El artículo de Alex Sandro Nascimento de Souza y José Aldemir de Oliveira está dedicado a Islandia, una pequeña isla urbana circundada por los ríos Amazonas (Solimões) y Yavarí (Javari), localizada en la frontera entre Brasil y Perú, y describe las formas urbanas y aspectos de la vivencia cotidiana, así como las transformaciones en los equipamientos urbanos y su relación con la política de ocupación de las fronteras por parte del gobierno peruano. El segundo artículo es sobre turismo, deporte y megaeventos; fue elaborado por Alex Butel Ribeiro y Tatiana Schor y se refiere al impacto que el Mundial de Fútbol y los Juegos Olímpicos realizados en Brasil en años pasados tuvieron en las ciudades fronterizas de Tabatinga y Leticia, como sitios de paso de muchos de los turistas que llegaron procedentes de diferentes países de la región. El artículo siguiente “Aldea vertical” de Camila Bevilacqua, si bien no se refiere específicamente a una ciudad fronteriza, recrea algunos de sus rasgos principales y posibilita su comparación, al abordar la experiencia de ser indígena en la ciudad y, por tanto, la manera como se constituye la indigenidad en un contexto urbano. Finalmente, un tema poco común aparece en el sugerente artículo de Germán Grisales, dedicado a los cementerios de la frontera; aquí se analiza cómo estos pueden reproducir pautas urbanísticas, así como jerarquías y comportamientos sociales que han marcado a las sociedades urbanas. En la entrevista se rescatan, a través de la memoria de un abuelo y líder indígena muina-múruí que vive cerca de Leticia, las representaciones de las territorialidades indígenas acerca de la ciudad, las cuales a su vez muestran formas especiales de apropiación de este espacio urbano.

Notas

¹ Foro Urbano Mundial realizado en Medellín en 2014 y el encuentro de ONU, Hábitat III realizado en Quito en octubre 17 al 20 de 2016.

² El evento fue organizado por el Grupo de Estudios Transfronterizos (GET) del Instituto Amazónico de Investigaciones (Imani) de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia, y se llevó a cabo los días 29 y 30 de noviembre de 2016.

Referencias

ARAGÓN, L.E. & STAEVIE, P. (orgs). (2016). Desenvolvimento, integração e conservação da Pan-Amazônia. Belém: UFPA, NAEA.

CENTRO DE PENSAMIENTO HÁBITAT, CIUDAD Y TERRITORIO (2016). Paz y posacuerdo. Documento preparatorio del CPH.

ZÁRATE, C., APONTE, J. & VICTORINO, N. (2017). Perfil de una región transfronteriza en la Amazonia. La posibilidad de integración de las políticas de frontera de Brasil, Colombia y Perú. Leticia: Universidad Nacional de Colombia.

Islândia: o florescimento da ilha peruana na fronteira

Islandia: the blossoming of the Peruvian island at the border

Islandia: el florecimiento de la isla peruana en la frontera

Alex Sandro Nascimento de Souza, José Aldemir de Oliveira

Dossier: Retos actuales de las ciudades fronterizas amazónicas

Artigo de pesquisa. Editores: Nohora Carvajal, Carlos Zárate **Recebido:** 2017-04-29. **Devolvido para revisões:** 2017-06-26. **Aceitado:** 2017-07-26 **Como citar este artigo:** De Souza, A.S. Nascimento & De Oliveira, J.A. (2017). Islândia: o florescimento da ilha peruana na fronteira. *Mundo Amazónico*, 8(2): 11-26.
<http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n2.64514>

Resumo

A partir de uma perspectiva pautada na análise do cotidiano nas cidades de fronteira, apresenta-se breve estudo e reflexões sobre Islândia no Peru. Localizada precisamente às margens do rio Javari no lado oposto a Benjamin Constant (Brasil), essa cidade amazônica vem apresentando proeminência urbanística na destacada fronteira. Nos últimos dez anos a expressão “fronteiras vivas”, oriunda de uma política de ocupação das fronteiras do governo peruano, no sentido de povoar como direito efetivo da posse do território, se concretiza na cidade acima citada com implemento de obras urbanísticas, como feira municipal, área comercial, escolas de tempo integral e internato, ginásio esportivo e novas passarelas de concreto. No que tange à engenharia de várzea e o direito a cidade, Islândia se sobressai nos últimos anos às demais cidades da fronteira.

Palavras chave: fronteira; urbanismo; Amazônia; engenharia; várzea.

Alex Sandro Nascimento de Souza. Mestre em Geografia da Universidade Federal do Amazonas; doutorando pelo curso de Pós-Graduação Sociedade e Cultura na Amazônia da Universidade Federal do Amazonas; Licenciatura Plena em Geografia pela Universidade do Estado do Amazonas em Tabatinga (UEA/CSTB). alexgeobc@hotmail.com
José Aldemir de Oliveira. Docente do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal do Amazonas. j-aldemir@uol.com.br

Abstract

This paper focuses upon a place called the Vertical Village, a building in the center of Rio de Janeiro inhabited exclusively by indigenous peoples from different ethnic groups belonging to different parts of the country. In this paper, we discuss questions related to the experience of being indigenous in a city, the construction of a residential space as a village, and the constitution of indigenous identity in the urban context. Following the paths of three inhabitants of the building, the questions considered emerge from their transiting between cities and villages, frontiers either real or imaginary, prejudices and expectations of indigenous identity.

Keywords: frontier; urbanism; Amazon; engineering; floodplain.

Resumen

Desde una perspectiva guiada por el análisis diario en las ciudades fronterizas, se presenta un breve estudio y reflexiones sobre Islândia, en Perú. Situada a orillas del río Yavarí, frente a Benjamin Constant (Brasil), esta ciudad amazónica ha adquirido protagonismo urbano en esta zona fronteriza. Durante la última década la expresión “fronteras vivas”, procedente de una política de ocupación de las fronteras del gobierno peruano como un derecho efectivo de posesión del territorio de las personas, se concretiza en la mencionada ciudad con la implementación de obras urbanísticas como el mercado municipal, escuelas de tiempo integral e internado, centro de deportes y nuevas vías de concreto. En cuanto a la ingeniería de la várzea y el derecho a la ciudad, Islândia destaca en los últimos años frente a otras ciudades fronterizas.

Palabras clave: frontera; urbanismo; Amazonia; ingeniería; várzea.

Introdução

O presente artigo é um desdobramento de pesquisas iniciadas com dissertação de mestrado e tese de doutoramento em um contexto de estudos sobre cidades, rede urbana, comércio e fronteira. Nesse aspecto da aproximação do entendimento da dinâmica de cidades localizadas em áreas de fronteiras, vislumbra-se descrição das formas e equipamentos urbanos com base em registros visuais, fotografias da cidade peruana. Dividiu-se o artigo em dois momentos: na primeira parte, com o subtítulo “Islândia e o cotidiano amazônico na fronteira”, a partir de informações coletadas entre 2012 e 2014, tratamos de descrever as formas urbanas e aspectos da vivência cotidiana na cidade em destaque; já na segunda parte, com o subtítulo “Islândia: florescimento urbanístico na fronteira Amazônica”, a partir de informações coletadas entre 2015 e início de 2017, se realiza descrição de mudanças e transformações nas formas e nos equipamentos urbanos de Islândia e seu possível destaque regional.

Islândia, como o nome já denota, é uma pequena ilha peruana localizada na fronteira Brasil-Peru, cercada pelas águas do rio Javari. Um sítio urbano que se estabelece em um terreno de várzea. Toda a área em que se assenta a cidade fica completamente submersa nos longos períodos de enchente amazônica. Tal peculiaridade na região lhe confere o pseudônimo de “Veneza peruana” ou “Veneza do Javari”.

Essa cidade não apresenta tanto *glamour* quanto a cidade europeia, entretanto transborda de especificidades amazônicas, habitada por uma

população que resiste ao tempo e às adversidades econômicas, sociais e ambientais. Com uma engenharia de várzea, em determinados momentos tortuosas, vem se adaptando e resistindo às intempéries da floresta, da geografia e da hidrografia amazônica.

Enquanto suas pares de fronteira nos últimos anos se agonizam em caos urbanístico de ruas esburacadas e degradação de espaços públicos, vinculadas a engodos políticos que geralmente se referem às dificuldades de implemento de obras devido às constantes chuvas e enchentes, Islândia destoa da aparente inércia parálitica na fronteira. Nos últimos anos, essa cidade tem demonstrado que é possível ir além, que a vida depende do rio, mas este não a comanda, que é possível se livrar do cativo da terra, de que se pode vencer os obstáculos ouvindo as vozes e conhecimentos da Amazônia.

Islândia apesar de se localizar na periferia geográfica de um Estado-Nação, de se situar em um ambiente de fronteira que envolve controle e disputas territoriais que transcendem os poderes do Estado, em um ambiente de migrações e de vidas voláteis, é um lugar cheio de vida, de culturas e modos de vidas específicas, que cultivam esperança no direito a dignidade, a um presente e futuro social possível.

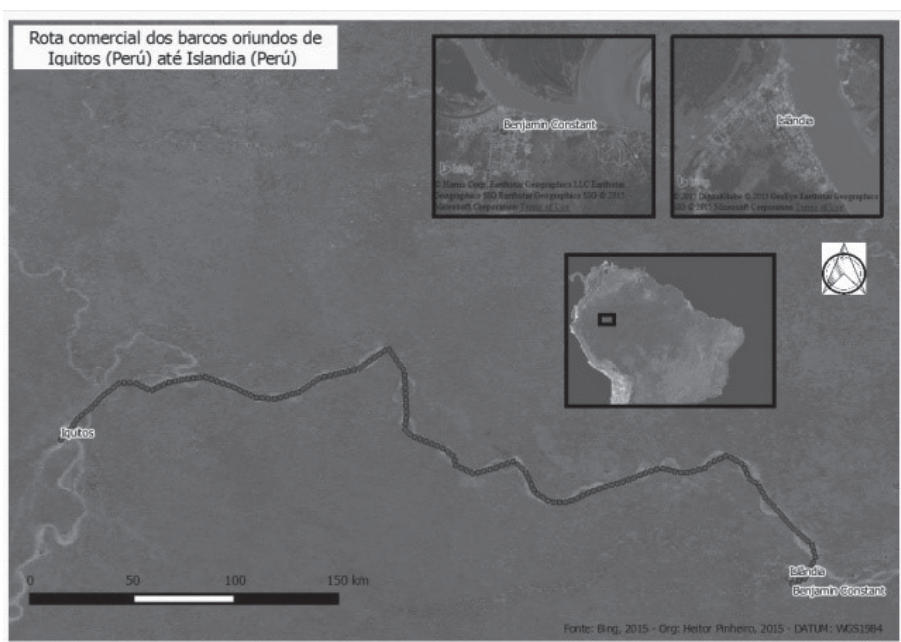


Figura 1. Localização da cidade de Islândia (Peru) e Benjamin Constant (Brasil).
Fonte: Souza (2015: 114).

Islândia e o cotidiano amazônico na fronteira

Como diria Bertha Becker (2013) em “A urbe amazônida”, os núcleos urbanos foram as pontas de lança para a ocupação do território, pequenos aglomerados com poder mais simbólico do que efetivo, mas que garantiram sua posse. Esses aglomerados, como salienta a autora, viveram “surto econômico”, mas não promoveram o desenvolvimento regional. O município de Islândia se localiza no extremo sudeste do Peru, na zona distrital de Loreto, se enquadra nesse cenário de fronteira vinculado à perspectiva de ocupação, no caso inicial ao surto econômico da borracha amazônica, porém, como as demais cidades viveram longos períodos de esquecimento político e agonia econômica.

Como o próprio nome sugere, sua configuração geográfica é de ilha, circundada pelos rios Solimões e Javari, na fronteira com o Brasil. Possui aproximadamente três mil habitantes, de acordo com informações cedidas pela prefeitura municipal de Islândia.

Em linhas gerais, a literatura, com seus debates e refutações, dimensiona as cidades localizadas em áreas de fronteira como cidades gêmeas, cidades pares ou cidades vizinhas, cidades onde se materializa o ilegal social e econômico, o mundo de periferia, o tráfico de drogas e o ócio (Aponte 2012; Zárate 2008). Considera-se para esse estudo essas cidades como pares ou cidades vizinhas, pois apresentam peculiaridades em suas formações históricas, obedecem a lógicas globais econômicas, porém atingidas em diferentes proporções por suas respectivas políticas de governo e seus agentes internos de produção do espaço, mas que vão além de percepções e de agendas políticas, pois apresentam também outras dimensões e formas de resistência de vidas amazônicas (Martins 2012; Calvino 1990).

De forma sucinta podemos visualizar o cenário da ilha turística peruana por meio de um fragmento de texto cedido pela prefeitura de Islândia:

Islândia, localizada a menos de 500 metros em linha reta de Benjamin Constant, de feito é uma *cunha* peruana que a temos cravada no nariz brasileiro. Visitar Islândia nem que seja por breves horas, significa comprovar e ser uma vez mais conscientes que a peruanidade deve ser cultivada com mais veemência. Que os esforços que se estão fazendo para apoiar aos peruanos que decidiram viver nesta população, localizada mais distante da região de Loreto, merecem muito mais do que foi feito até agora. Devemos apreciar em sua exata dimensão a valiosa decisão daqueles peruanos que vivem em Islândia, decisão que trazem consigo uma série de problemas e necessidades que não são fáceis de solucionar, além do mais de estar fora grandemente da metrópole regional, os serviços públicos, a saúde e a educação são deficitárias, a comunicação rápida quase inexistente e a permanência de profissionais que colaborem com o desenvolvimento desta zona é praticamente zero. E a isso lhe agregamos que do outro lado do rio está Benjamin Constant, população brasileira que conta com todos os serviços públicos, incluindo uma antena parabólica em cada uma das casas, devemos admirar a todos aqueles que, todavia, seguem vivendo em Islândia e não se tem migrado definitivamente

ao outro lado do rio. Porém a vida deve seguir seu curso, apesar do abandono governamental, que, todavia, não há chegado a se por de acordo a atuar com presteza, naqueles lugares denominados “fronteiras vivas”. (Souza 2015:45)

Nesse fragmento de texto cedido pela prefeitura de Islândia percebemos claramente imbuído o sentimento patriótico de representar a nação, apesar das dificuldades com relação aos serviços públicos (saúde, educação, comunicação, falta de profissionais), a distância da metrópole e a visão contrastante dos equipamentos urbanos com relação a Benjamin Constant. Na figura 1 denota-se a ligação econômica regional com Iquitos, de forma concisa explicita parcialmente o circuito comercial dos equipamentos e produtos que abastecem Islândia, bem como Benjamin Constant.

O acesso brasileiro ao município ocorre via fluvial. O trajeto de Benjamin Constant a Islândia realiza-se por meio de pequenas embarcações denominadas de “catraias” ou “canoão”, grandes canoas com motor de popa de baixa potência (o rabeta), cobertas com lona de plástico, palha ou zinco, com capacidade “segura” para aproximadamente onze passageiros, sem coletes salva-vidas.

Apesar de ser uma área de fronteira, nessa trajetória as fiscalizações são esporádicas, quase inexistentes. Porém isso não significa que a travessia seja realizada sem regras. Existem acordos locais quanto ao transporte de passageiros, que são realizados pelas associações de “catraieiros” (os senhores que pilotam as catraias) de ambos os países. Os acordos estipulam normas e restrições, como por exemplo, as canoas devem ser sinalizadas com bandeiras de ambos os países, os catraieiros só podem efetivar a travessia comercial entre as cidades se estiverem associados a uma das duas associações existentes nos respectivos países, e com a permissão de somente levarem os passageiros até o país de destino. O retorno do passageiro só pode ser realizado por outra catraia do país em que o passageiro se encontrar, salvo nas exceções de frete. A passagem de uma viagem custa hodierno (janeiro de 2017), no valor da moeda fronteiriça, a média de R\$ 4,00 (quatro reais). Atualmente existem aproximadamente vinte catraieiros associados em Benjamin Constant, que fazem uma média diária de quinze viagens com passageiros, o que caracteriza a paisagem entre as cidades em um vai e vem contínuo de pequenas embarcações.

Com a marcha lenta da catraia e o som característico que elas produzem, o que se visualiza de dentro delas é uma paisagem com balsas e flutuantes (comerciais e residenciais) que vão delineando a margem do rio. Ressalta-se que são nessas balsas e flutuantes de origem peruana, que se disponibilizam produtos de preço acessível de grande relevância no abastecimento econômico da cidade de Benjamin Constant, os materiais de construção (zinco, ferro, cimento), no transporte (gasolina, motocicletas, motocarros), os materiais de pesca (linhas de pesca, malhadeiras, rabetas), bebidas em geral (refrigerantes, cervejas) e materiais de panificação (trigo, fermento).



Figura 2. Estabelecimentos comerciais flutuantes peruanos em frente a Benjamin Constant. Fonte: Souza (2015: 49).

No período da vazante dos rios Javari e Solimões, temos a impressão que existe uma continuidade de casas flutuantes que se interligam de ambos os lados (Brasil e Peru). Porém, com um olhar mais aproximado, percebemos que existe uma descontinuidade e desproporcionalidade de casas comerciais flutuantes, ou seja, o rio Javari promove a cisão entre os dois territórios. No período inicial da pesquisa (2012-2013), contabilizou-se aproximadamente cinquenta e sete casas flutuantes comerciais do lado peruano e apenas quatro casas flutuantes comerciais do lado brasileiro.

Na figura acima, se observa no canto direito inferior a cidade Benjamin Constant (Brasil). Acima, no canto esquerdo, uma serraria de Islândia e no centro da imagem, na confluência dos rios Javari e Solimões, situam-se as casas flutuantes comerciais de origem peruana. Somente nesse perímetro concentram-se aproximadamente trinta e duas casas comerciais flutuantes. Quanto maior a proximidade da cidade de Benjamin Constant, maior a quantidade de casas flutuantes peruanas. Isso porque a demanda de consumo, dos objetos, utensílios, produtos e equipamentos disponibilizados nas referidas casas comerciais flutuantes é oriunda predominantemente da cidade de Benjamin Constant.

Em Benjamin Constant (Brasil), a maior parte das mercadorias de origem não brasileiras é adquirida principalmente nas casas comerciais flutuantes que se localizam ao longo do rio Javari nas imediações de Islândia (Peru), as quais são abastecidas por grandes embarcações que fazem periodicamente

o eixo fluvial Iquitos/Islândia. Nesse mesmo âmbito, existe também uma parcela significativa de comerciantes que mantêm contatos com parentes ou fornecedores empresários que adquirem essas mercadorias em Iquitos e mandam por meio das referidas embarcações.

Os comerciantes trabalham no limiar da (i)legalidade, pois se deve ter cautela na forma como as mercadorias entram definitivamente em Benjamin Constant. Apesar da fiscalização não ser permanente, já houve muitos casos de apreensão de mercadorias, principalmente quando se trata de grandes volumes de cargas em materiais de construção e gasolina, o que significa grandes prejuízos considerando as pequenas dimensões econômicas desses comerciantes.

A manobra realizada pelos comerciantes peruanos, brasileiros e população em geral mantêm um padrão. As mercadorias são adquiridas nas casas comerciais flutuantes e transportadas nos denominados “canoões” ou “rabeta” de Islândia até Benjamin Constant (10-15 min. de navegação). Eles atracam nas margens do rio e as mercadorias rapidamente são desembarcadas. Simultaneamente as mercadorias são desembarcadas e embarcadas nos denominados “motocarros”, motocicletas que possuem uma carroça acoplada na traseira. Esses veículos também são adquiridos nas casas flutuantes de Islândia a preço acessível aproximadamente R\$ 5.000,00 (cinco mil reais), preço bem inferior se adquirido em Manaus que custa em média R\$ 8.000,00 (oito mil reais), no período da referida pesquisa (2012-2013). Salienta-se que os motoristas que dirigem esses veículos são em suma da própria cidade e fazem parte de associação organizada com presidente, vice-presidente, tesoureiro, secretário. Trabalham com tabela de preços para transportar mercadorias em área urbana, área rural e ou intraurbana (de Benjamin Constant a Atalaia do Norte).

Ao longo da margem do rio nas proximidades de Islândia, nos interstícios da floresta surgem serrarias e movelarias ativas, com centenas de metros cúbicos de madeira *in natura* amarradas dentro do rio ou empilhadas nas grandes balsas. Salienta-se que a mão de obra empregada nessas madeireiras de Islândia é em suma oriunda da cidade de Benjamin Constant.

Lentamente a cidade de Islândia vai surgindo relevando uma paisagem com palafitas, casas suspensas de madeira, igreja, torre de telefonia, rádio, e hotel, formas predominantes em cidades amazônicas ou “cidades na selva” (Oliveira 2000). *A priori* imagina-se que sejam somente as estruturas da orla de Islândia que apresentam essa característica de suspensão. Entretanto, quanto mais o visitante se aproxima do local, a surpresa se torna maior. Seja nas margens do rio ou adentrando o perímetro urbano todas as casas, ruas (passarelas) e instituições foram construídas acima do nível das enchentes do rio.

A sazonalidade do rio em certa intensidade molda a vida do cidadão de Islândia, o cotidiano que se realiza de acordo com a enchente e a vazante dos rios Solimões e Javari. Percebe-se um estilo de vida que se adapta e modifica as condições das intempéries amazônicas, pode-se encontrar na cidade tanto

um pequeno cassino de jogos de azar como vendedores de peixe seco e comidas típicas, bem como homens e mulheres do grupo religioso israelita com suas vestimentas diferenciadas.

Na estrutura das construções, percebe-se claramente a preocupação com a enchente do rio, todas apresentam praticamente o mesmo nível de altura, aproximadamente quatro a cinco metros acima do nível do terreno de várzea. O que predomina na cidade são residências feitas de madeira, palafitas bem alongadas, em contraste com as instituições municipais construídas de alvenaria. As residências são construídas de acordo com as passarelas, as quais são sensivelmente mais altas do que as residências, em virtude das últimas enchentes extrapolarem os níveis anteriores. As passarelas são feitas de alvenaria, e ou madeira com largura de aproximadamente dois metros e meio, com corrimão em ambos os lados, sem grade de proteção.

O diferencial está no fato das passarelas corresponderem às ruas de uma cidade típica atual. As passarelas de alvenaria delineiam as áreas próximas ao rio, ou seja, são as ruas centrais que recebem os visitantes. Ao longo dessas passarelas vão se anexando pequenas pontes que saem das casas ou algumas residências se constituem uma espécie de alongamento de ligação com as mesmas. Nas áreas relativamente mais afastadas da orla predominam passarelas de madeira, com início de construção de alvenaria. De acordo com a prefeitura, há um projeto em andamento para se alongarem as passarelas de alvenaria para todas as áreas da cidade.

No período de 2012 a 2014 a referida cidade conta com as seguintes instituições: prefeitura, hospital, uma escola, uma delegacia, empresa de telecomunicação, uma termelétrica, duas igrejas, cassino e pequena área comercial. Salienta-se que já existem obras em construção que futuramente constituirão banco internacional, escola municipal, e área de atendimento ao turista.

A prefeitura composta por prefeito e vereadores é o centro distrital de cinquenta e oito comunidades distribuídas ao longo do rio Javari e Solimões. As instituições atendem a população da área urbana e das comunidades próximas, assim como peruanos que residem em Benjamin Constant. Entretanto, brasileiros que busquem auxílio no hospital local pagam pelos serviços prestados.

A igreja que se localiza na passarela de frente da cidade é de origem católica. Porém, adentrando a cidade podemos encontrar também a igreja do grupo religioso israelita, que é construída em madeira. Não há registro de outras igrejas. Na área comercial, a passarela ganha contornos improvisados, se alongando com complemento de madeira até a porta dos comércios. Nesses estabelecimentos encontram-se produtos diversos, em geral importados, brinquedos, roupas, calçados, perfumes, entre outros artigos do lar. Esses estabelecimentos têm características similares aos estabelecimentos peruanos

que se encontram em Benjamin Constant, se fixam na área portuária e utilizam qualquer espaço como vitrine comercial. Salienta-se que dificilmente se encontram brasileiros vendendo nessas áreas comerciais. Existe também um pequeno cassino que contém de oito a dez máquinas caça-níquel, que são uma alternativa de diversão e lazer na região.

Em área relativamente afastada, encontra-se a termelétrica da cidade, que tem potencial insuficiente para atender a demanda e só dispõe dos serviços em horários preestabelecidos pela prefeitura. De acordo com informações dos moradores, funciona no turno matutino das 06:00 às 10:00 horas e no noturno das 19:00 às 24:00 horas. Entretanto, alguns estabelecimentos comerciais possuem geradores próprios. Ressalta-se que existe um projeto ou acordo em andamento entre as prefeituras para que a cidade de Benjamin Constant forneça eletricidade à cidade de Islândia (Souza 2015).

Nesse contexto, os produtos congelados como frangos, carnes, linguiças e outros não podem ser armazenados na referida cidade por muito tempo e são adquiridos periodicamente na cidade de Benjamin Constant.

No ir e vir das pessoas em Islândia é comum encontrar crianças, jovens, adultos, principalmente de origens Tikuna. São pescadores, agricultores, comerciantes, israelitas, estrangeiros (brasileiros, colombianos, estadunidenses, canadenses). No período da vazante, podem-se encontrar jovens que jogam futebol no final de tarde com a camisa da seleção brasileira e agora também da seleção argentina.

Nos pequenos restaurantes encontram-se uma variedade de comidas típicas como: *ceviche*, *lomo saltado*, *arroz chaufa*, *chicharrón*, entre outros. Encontram-se à noite com facilidade bancas de churrasco com predominância do frango e peixe, se encontra também comidas típicas como o *fañi* (frango ou carne com arroz, condimentos, enrolados em palha e cozidos em fogo a lenha). Essas bancas de churrasco se situam concentradas principalmente nas passarelas imediatas ao rio, mas também são encontradas algumas mais adentro da cidade. Vale ressaltar que essa culinária rica em ingredientes amazônicos e exógenos são um atrativo para a população daquela região, bem como de forasteiros de outras nacionalidades, como descrito anteriormente.

Naquela cidade de fronteira também é comum a presença de pessoas oriundas de Tabatinga, Benjamin Constant e Atalaia do Norte (cidades brasileiras). Essas pessoas que buscam lazer aos finais de semana e feriados, uma espécie de turismo pendular que aprecia o cardápio variado na culinária e bebidas peruanas.

Islândia, uma cidade de várzea com peculiaridades amazônicas em desenvolvimento vem se preparando para novas realidades políticas e econômicas, desponta nas práticas comerciais da região, visualiza uma demanda turística fronteira e serve como entreposto de mercadorias destinadas a Benjamin Constant.

Islândia: florescimento urbanístico na fronteira amazônica



Figura 3. Novas passarelas em Islândia.
Fonte: Souza (pesquisa de campo, janeiro de 2017).

A partir de pesquisas de campo realizadas nos períodos de 2012 a 2014, e recentemente nos anos de 2016 e 2017, se percebem visualmente mudanças significativas no cenário urbanístico da cidade peruana. Essas mudanças que envolvem uma engenharia de várzea surpreendente se sobressaem na área de fronteira Brasil-Peru. Atualmente Islândia concretiza planos urbanísticos como a substituição total das passarelas principais de madeira pelas de alvenaria, além do prolongamento e ajuste das mesmas para área mais distantes, promovendo o aumento do perímetro urbano da cidade.

Outro detalhe no prolongamento e substituição das passarelas está na adaptação das mesmas ao nível máximo que as últimas enchentes atingiram. Note que na imagem acima, a passarela que desvia à direita da principal, eleva-se quase que um metro. Com melhor detalhe na figura abaixo, que também representa o ginásio escolar desportivo.

Há que se considerar as dimensões do ginásio que é poliesportivo: voleibol, futsal, handbol e basquetebol. Com telas de proteção por todos os lados para evitar que a bola saia do perímetro e possivelmente caia nas águas do rio. Outro detalhe, além da boa fundação, se verifica o sistema de esgoto e o

armazenamento da água, que é um problema geral na cidade suspensa. As novas instituições já apresentam essa preocupação com a fragilidade local e oferecem melhores condições de tratamento de esgoto e abastecimento da água, utilizando-se também da água da chuva.

Na figura acima se identificam à direita a casa dos professores, ao centro duas caixas de armazenamento de água, à esquerda a escola para o Ensino Médio e ao fundo esquerdo o Internato. De acordo com moradores da cidade, essas escolas visam ao atendimento prioritário da população de crianças peruanas que residem nas comunidades peruanas e de crianças peruanas que residem em Benjamin Constant. As escolas e internato contam com dormitórios para as crianças e também para os professores que são majoritariamente de Caballococha e Iquitos.



Figura 4. Novas passarelas em Islândia e ginásio esportivo.
Fonte: Souza, pesquisa de campo (janeiro de 2017).



Figura 5. Escola de tempo integral e internato em Islândia.
Fonte: Souza, pesquisa de campo (janeiro de 2017).

De acordo com uma professora que se apresentava no local, a escola funciona de seis em seis meses e atende os níveis equivalentes no Brasil de Ensino Fundamental e Médio com implemento recente ao Ensino Médio, que não havia anteriormente na cidade, ou seja, os jovens que desejavam avançar nos estudos tinham que ir para Benjamin Constant ou Tabatinga. Geralmente os mais adultos se direcionavam para estas cidades devido à questão de atividade no comércio.

Outro âmbito a destacar no que tange ao urbanismo é exatamente a construção de áreas comerciais de melhor organização. Identificaram-se atualmente os denominados Mercado Municipal de Islândia, que atende aos produtores agrícolas, e o Centro Comercial de Islândia, uma área de comércio de produtos industrializados.

Situada na rua imediata à passarela que delinea a margem do rio, precisamente no lado esquerdo da igreja católica, o mercado municipal foi construído de madeira, apresenta tons improvisados, subdividido espacialmente por pequeno boxe comercial, por bancas de madeira envelhecidas, bem como por produtos agrícolas expostos ao chão da feira. Encontram-se frutas e verduras produzidas localmente, peixes e carnes (frescos e secos na salmoura). Ressalte-se que no período de 2012 a 2014 identificamos que não havia esse local específico de comercialização, e que frutas, verduras, carnes e peixes eram expostos em qualquer lugar, rua, esquina de Islândia.



*Figura 6. Mercado municipal de Islândia
Fonte: Souza (pesquisa de campo, janeiro de 2017).*

Verificou-se também a nova área comercial de produtos industrializados, com perímetro construído em alvenaria, subdividido em aproximadamente quinze boxes comerciais de produtos importados adquiridos em geral em Iquitos. Apresenta organização espacial padrão no interior das lojas, com aproveitamento de todo espaço como vitrine de exposição, equipamentos organizados em prateleira, dependurados em paredes, teto, ou organizados ao longo do chão do estabelecimento.

De acordo com moradores locais e representantes da prefeitura há outros projetos de melhorias urbanísticas de Islândia, como por exemplo construção de uma praça em frente à prefeitura, local que atualmente é utilizado como campo de futebol nos períodos em que as águas fluviais permitem.

Para além da descrição do visível de aparatos urbanos de uma cidade localizada na fronteira é possível sentir e viver outras dimensões que se metamorfoseiam no tempo e no espaço. De acordo com Martins: “[...] nesse conflito, a fronteira é essencialmente o lugar da alteridade [e como ele mesmo salienta], é isso que faz dela uma realidade singular” (2012: 133), na qual se verificam conflitos e tolerância com o outro, num espaço relativo que você também se insere como o outro simultaneamente, pois na faixa de fronteira estudada é frequente estar aqui e estar lá, ou estar lá e estar aqui sejam espacialmente ou temporalmente.



Figura 7. Centro comercial de Islândia.
Fonte: Souza pesquisa de campo (janeiro de 2017).

As relações multiculturais e as multiterritorialidades inferidas por Costa (2010) se dinamizam em um espaço poroso. Nesse sentido podemos evidenciá-las na cultura, nos costumes alimentares e no idioma. Nessas cidades fronteiriças em que se realizou a presente pesquisa é comum crianças, jovens e adultos arriscarem um portunhol (mistura de português com espanhol). O contato frequente entre comerciantes, políticos, médicos, pedreiros, carpinteiros, borracheiros e outras atividades permite e contribui para esse conhecimento. De forma bem generalizada a população local na culinária tem como ingrediente principal em suas receitas a utilização da banana, que, aliás, não é a “pacovão”, como na capital do estado do Amazonas, que é conhecida na região como “banana peruana”. Também há como costume o consumo no café da manhã do *patacón* ou patacão (expressão adaptada pelos moradores), rodela de bananas peruanas amassadas e fritas. No Dicionário Amazonês de Sérgio Freire (2011), que seleciona expressões e termos usados no Amazonas, encontramos a palavra *curite*, que significa dindim ou sacolé em outras regiões do Brasil. Esse termo adaptado do idioma peruano é usado na região do Alto Solimões: sucos de fruta congelados em pequenas sacolas de plástico são conhecidos como *curite*. O consumo e o preparo de *ceviche*, *lomo saltado*, *chicharrón*, comidas típicas peruanas que envolvem os ingredientes peixes e carnes se tornaram comum em Benjamin Constant e nas demais cidades fronteiriças. Também fazem parte da prática nas cidades de fronteira o consumo destes alimentos e a influência musical dos *vallenatos*, ritmos dançantes peruanos e colombianos que está presente nos bares, boates e lares da cidade na fronteira. Além, do consumo de bebidas como o pisco, a cerveja *Cusqueña*, a *Pilsen* (origem peruana), *Brahma*, *Itaipava* (Brasil) e *Águila* (Colômbia), um consumo transfronteiriço.

No contexto das práticas realizadas no cotidiano em festividades relacionadas ao nacional peruano, uma parcela significativa de peruanos residentes em Benjamin Constant se dirige à Islândia, em que temos como principais atividades festivas a Independência Peruana e a municipalidade distrital de Islândia. Nesses momentos ocorrem programações esportivas que também envolvem atletas de Benjamin Constant e outras cidades brasileiras, bem como desfiles e queima de fogos. Nessas festividades o clima é de tolerância e de convivência pacífica, um clima que vai além de leis e normas de seus respectivos Estados-Nação. E assim a vida segue na fronteira com dilemas, frustrações, litígios, alteridades e resistências.

Considerações finais

É comum nos embates teóricos salientar que as cidades localizadas em áreas de fronteiras são o locus do litígio e da tensão. Porém nesses lugares também se encontram em mesma proporção a alteridade e a tolerância com o diferente, com o imigrante, pois dadas as devidas proporções, nas cidades de fronteira a vida é preme de multidimensionalidades e multiterritorialidades, onde o ir e vir é constante e a fronteira é a razão de ser e de resistir destas cidades.

Basta observar o cotidiano da beira de rio dessas cidades, em que o tráfego de embarcações pendularmente é constante, ou fazer uma busca nas árvores genealógicas das famílias que compõem esta sociedade de fronteira. Teremos então uma mistura de peruanos e brasileiros, uma miscigenação tribal que é anterior a constituição de Estados-Nação e perpassa pelo surto econômico da borracha (seringueiros e seringalistas), chegando até os dias atuais.

A partir de uma perspectiva pautada na descrição de formas e equipamentos urbanos, tentamos caminhar em linhas gerais no cotidiano de uma cidade na fronteira, cidade esta que apresenta regionalmente um forte comércio, com casas flutuantes comerciais que abastecem as cidades próximas como Benjamin Constant, Tabatinga e Atalaia do Norte, também se prepara para o desenvolvimento com inovações urbanísticas.

Islândia se assemelha a tantas outras cidades amazônicas em meio à floresta, com seu aspecto rústico e caótico é a materialização da periferia de um Estado-Nação. Carrega em seu bojo a carga incongruente e amarga de uma cidade fronteira, cidades consideradas de forma geral como o *locus* da irregularidade, da ilegalidade, do fim de mundo, do tráfico de drogas, da ineficiência das instituições, de cidades sem lei impróprias para a vida.

Todavia, nos últimos anos esta cidade tem demonstrado que é possível ir além, que a vida depende do rio, mas o rio não a comanda. Que é possível se livrar do cativo da terra, de que podemos vencer os obstáculos ouvindo as vozes e conhecimentos da Amazônia.

Islândia, apesar de se localizar em um ambiente de fronteira que envolve controle e disputas territoriais, resiste e demonstra que é possível transcender e gozar do direito à cidade e reforçar a esperança no direito à dignidade e a um presente social possível. Nesse sentido, não se trata de atingir o *glamour* urbano das grandes cidades, mas de ter o mínimo de condições dignas de sobrevivência.

A vida na fronteira em suas múltiplas dimensões resiste e insiste em sonhar com um presente e um futuro possível com dignidade, respeito e salubridade. Islândia, nos últimos tempos, demonstra que é possível o direito à cidade, apesar das intempéries locais e das crises mundiais.

Reconhecimentos

Pronex (Programa de Apoio a Núcleos de Excelência) financiado pela Fapeam – Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas e pelo CNPq; Bolsista Capes.

Referencias

- APONTE MOTA, J. (2012). Comercio y ocio en la transformación del espacio urbano fronterizo de Leticia y Tabatinga. Em: Zárata Botía, C.G. *Espacios urbanos y sociedades transfronterizas en la Amazonia*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Amazónico de Investigaciones – Imani.
- BECKER, B.K. (2013). *A urbe amazônica: a floresta e a cidade*. Rio de Janeiro: Garamond.
- CALVINO, Í. (1990). *As cidades invisíveis*. São Paulo: Companhia das Letras.
- COSTA, R. Haesbaert da. (2010). *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. 5ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- FREIRE, S. (2011). *Amazonês: expressões e termos usados no Amazonas*. Manaus: Valer.
- MARTINS, J. de Souza. (2012). *Fronteira: a degradação do Outro nos confins do humano*. 2ª ed. São Paulo: Contexto
- OLIVEIRA, J.A. de. (2000). *Cidades na selva*. Manaus: Editora Valer.
- SOUZA, A.S. Nascimento de. (2015). *Cidades amazônicas na fronteira Brasil – Peru*. Manaus: EDUA.
- ZÁRATE BOTÍA, C.G. (2008). *Silvícolas, siringueros y agentes estatales: el surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia, 1880-1932*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia, Instituto Amazónico de Investigaciones – Imani.

Turismo, megaeventos esportivos e a Copa do Mundo de 2014: um olhar na/da tríplice fronteira amazônica Brasil-Peru-Colômbia

Turism, mega sporting events and 2014 World Cup: a view at/from the Amazonian tri-border Brazil-Peru-Colombia

Turismo, megaeventos deportivos y la Copa del Mundo de 2014: una mirada a/ desde la triple frontera amazónica - Brasil-Perú-Colombia

Alex Butel-Ribeiro, Tatiana Schor

Dossier: Retos actuales de las ciudades fronterizas amazónicas

Artigo de pesquisa. Editores: Nohora Carvajal, Carlos Zárate **Recebido:** 2017-04- 27. **Devolvido para revisões:** 2017-08-31 **Aceito:** 2017-11-15 **Como citar este artigo:** Butel-Ribeiro, A. & Schor, T. (2017). Turismo, megaeventos esportivos e a Copa do Mundo de 2014: Um olhar na/da tríplice fronteira amazônica Brasil-Peru-Colômbia. *Mundo Amazônico*, 8(2): 27-48.
doi: <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n2.64472>

Resumo

Pela segunda vez na história, o Brasil foi palco do mais importante torneio de futebol do planeta: a Copa do Mundo da FIFA. Na edição realizada em 2014, a região amazônica participou diretamente do processo, tendo a cidade de Manaus como uma das doze sub-sedes eleitas. O presente artigo surge a partir de reflexões sobre esse megaevento esportivo e seus impactos na Pan-Amazônia. Busca-se compreender os legados e impactos da Copa do Mundo de 2014 como megaevento esportivo na região da tríplice fronteira amazônica Brasil-Peru-Colômbia, com enfoque nas cidades de Tabatinga (BR) e Leticia (CO). Considerando que estas cidades não foram cidades-sede do mundial, reconhecemos a sua importância como de entrada dos torcedores ao território brasileiro para assistir aos jogos em Manaus e em outras cidades brasileiras. Pouca ênfase foi dada as cidades fora do circuito do megaevento em questão deixando de lado a análise das reconfigurações espaciais e territoriais vinculadas a esta atividade de cunho global no território nacional. A partir de extensos trabalhos de campo em ambas as cidades no período anterior ao evento (2013), durante o ano e época do evento (2014) e

Alex Butel Ribeiro. Geógrafo, Mestre em Geografia. Pesquisador do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Cidades na Amazônia – Nepecab. alexbutel@gmail.com
Tatiana Schor. Professora Associada do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Amazonas, Manaus. Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Cidades na Amazônia – Nepecab. Cátedra Ruth Cardoso, Columbia University NYC 2016-2017, Fulbright-Capes, Pesquisadora PQ/CNPq. tschor@ufam.edu.br

posterior (2015), reconhecemos algumas transformações infraestruturais na rede hoteleira de Letícia e impactos de curta duração no sistema de transporte de Tabatinga. Apesar de pontuais e relativamente simplórias, as mobilizações que ocorreram nas duas cidades se mostraram relevantes, e deixam claro não apenas o “pouco” que foi feito, mas especialmente o “muito” que poderia ter sido feito e não foi. Este “muito” não diz respeito apenas às infraestruturas urbanas, hotelaria, comunicação e transporte, que não foram melhoradas. Refere-se principalmente à oportunidade perdida por parte do poder público e da iniciativa privada tri-nacional de unirem forças para consolidar ainda mais a importante rede urbana pan-amazônica que a região da tríplice fronteira Brasil-Peru-Colômbia estabelece.

Palavras-chave: Copa do Mundo; tríplice fronteira; Tabatinga; Letícia; Amazônia.

Abstract

For the second time in history, Brazil hosted the most important football tournament on the planet: the FIFA World Cup. In the edition held in 2014, the Amazon region participated directly in the process, with the city of Manaus as one of the 12 subsections elected. This article is based on considerations on this mega-sport event and its impacts on Pan-Amazonia. In order to understand the legacies and impacts of the 2014 World Cup as a mega-sport event in the Amazonian region of the Brazil-Peru-Colombia the cities of Tabatinga (BR) and Letícia (CO) were analysed. Considering that these cities were not host cities of the world championship, we recognize their importance as entry to the Brazilian territory to watch the games in Manaus and other Brazilian cities. Not much emphasis was given to cities outside the mega-event circuit in question, leaving aside the analysis of spatial and territorial reconfigurations linked to this global activity in the national territory. From extensive fieldwork in both cities in the period prior to the event (2013), during the year and season of the event (2014) and later (2015) we recognize some infrastructural transformations in the Letícia hotel chain and short-term impacts on the system of transportation in Tabatinga. Although relatively brief and relatively simple, the mobilizations that took place in the two cities proved to be relevant, making clear not only the “little” that was done, but especially the “much” that could have been done and was not. This “much” does not only concern urban infrastructures, hotels, communication and transport, which have not been improved. It refers mainly to the missed opportunity on the part of the public power and the tri-national private initiative to join forces to further consolidate the important pan-Amazonian urban network that the region of the Brazil-Peru-Colombia Triple Border establish.

Keywords: World Cup; tri-border; Tabatinga; Letícia; Amazonia.

Resumen

Por segunda vez en la historia, Brasil fue escenario del más importante torneo de fútbol del planeta: la Copa Mundial de la FIFA. En la edición realizada en 2014, la región amazónica participó directamente del proceso, teniendo la ciudad de Manaus como una de las doce subseles elegidas. El presente artículo surge a partir de reflexiones sobre ese megaevento deportivo y sus impactos en la Pan-Amazonia. Se busca comprender los legados e impactos de la Copa del Mundo de 2014 como megaevento deportivo en la región de la triple frontera amazónica Brasil-Perú-Colombia con enfoque en las ciudades de Tabatinga (BR) y Letícia (CO). Considerando que estas ciudades no fueron ciudades sede del mundial, reconocemos su importancia de entrada al territorio brasileño para asistir a los partidos en Manaus y en otras ciudades brasileñas. Poco énfasis se dio a las ciudades fuera del circuito del megaevento en cuestión dejando de lado el análisis de las reconfiguraciones espaciales y territoriales vinculadas a esta actividad global en el territorio nacional. A partir de extensos trabajos de campo en ambas ciudades en el período anterior al evento (2013), durante el año y la época del evento (2014) y posteriormente (2015), reconocemos algunas transformaciones infraestructurales en la red hoteleira de Letícia e impactos de corta duración en el sistema de transporte de Tabatinga. A pesar de puntuales y relativamente simplistas, las movilizaciones que ocurrieron en las dos ciudades se mostraron relevantes y dejan claro no solo lo “poco” que se hizo, sino especialmente lo “mucho” que podría haber sido hecho y no fue. Este “mucho” no se refiere solo a las infraestructuras urbanas, hotelaría, comunicación y transporte, que no se han mejorado. Se refiere principalmente a la oportunidad perdida por parte del poder público y de la iniciativa privada trinacional de unir fuerzas para consolidar aún más la importante red urbana panamazónica que la región de la triple frontera Brasil-Perú-Colombia establece.

Palabras clave: Copa del Mundo; triple frontera; Tabatinga; Letícia; Amazonas.

O debate sobre os megaeventos esportivos

A Copa do Mundo enquanto megaevento esportivo é um dos principais espetáculos do planeta. Um acontecimento ímpar que transcende campo esportivo e midiático e sua realização afeta distintas esferas da vida social e cultural (Proni & Silva 2012). Afloram sentimentos de nacionalismo, orgulho, idolatria, esperança pelo título e confiança em sua seleção.

O futebol faz parte do mercado que se estabeleceu com a transformação desse esporte em um negócio global que movimentou bilhões nas principais moedas mundiais todos os anos (Raeder 2010; Proni & Silva 2012), instituindo uma “nova economia do esporte” (Mascarenhas 2011b: 19).

Não só o futebol e seu principal evento, a Copa do Mundo, mas os grandes eventos esportivos como as Olimpíadas, adquiriram nas últimas décadas magnitudes antes inconcebíveis, fruto do extraordinário crescimento no volume de investimentos que atraem a cada edição e complexas estratégias de marketing. Os megaeventos esportivos tornam-se “sem parâmetro de comparação com nenhum outro fenômeno social” (Mascarenhas 2011b: 17). Esse fato pode ser exemplificado com a intensa relação que o futebol mundial passou a ter com a iniciativa privada de patrocínios, com a mídia publicitária e de marketing, além da criação no Brasil do Ministério do Esporte em 2003, que modificou o status do mundo esportivo de nosso país (Filgueira 2008).

A união do esporte com o mundo econômico e político abriu portas para novas discussões, o que modificou as abordagens teóricas dos megaeventos esportivos e da Copa do Mundo (Villano & Terra 2008: 103). Sob essa ótica, refletir sobre tal evento perpassa esse modo de presenciá-lo a partir do ponto de vista esportivo e cultural, agora simplórios. Por conta da magnitude do processo, passou a ser importante refletir sobre os custos, os formatos organizativos e os possíveis efeitos na sociedade, no território (Mascarenhas 2011a; 2011b) e no ambiente.

Existe na literatura uma “abordagem crítica das estruturas e dos processos sociais, políticos e econômicos que envolvem a ascensão desses eventos” (Mascarenhas 2011b: 18). Constrói-se uma visão crítica da mercantilização do esporte e dos discursos midiáticos e contraditórios, elaborados para a promoção dos eventos, plantando a esperança de desenvolvimento econômico e social e ao mesmo tempo tem-se a expectativa de possíveis legados e impactos (positivos) que os eventos podem trazer para o país-sede.

Estudos econômicos, políticos, sociais e infraestruturais dos megaeventos publicados com maior frequência (principalmente por conta da “onda” de megaeventos esportivos que o Brasil vem sediando e ainda irá sediar nesse começo de século XXI: Jogos Pan-Americanos em 2007, Copa do Mundo em

2014 e Jogos Olímpicos e Paraolímpicos em 2016), possibilitam a formulação de hipóteses específicas, além do entendimento de conceitos e metodologias sobre o tema. Assim, permite-nos conceituar e caracterizar os megaeventos esportivos e consequentemente a Copa do Mundo enquanto parte desse processo.

Os megaeventos esportivos são eventos de curta e preestabelecida duração, apresentando grandiosidade em termos de público, mercado alvo, nível de envolvimento financeiro, do setor público, efeitos políticos, extensão de cobertura televisiva, construção de instalações e impacto sobre o sistema econômico e social da comunidade anfitriã.

Villano et al. (2008) referem-se a megaeventos esportivos como um acontecimento de abrangência global, com grande destaque em termos de mídia internacional, envolvimento financeiro do governo e efeitos políticos. O Estado e a iniciativa privada percebem tais eventos como instrumentos privilegiados para o exercício do *city marketing* no contexto atual da “guerra dos lugares”. Nesse sentido, passaram a ver a Copa do Mundo como caminho para o desenvolvimento de determinadas infraestruturas e políticas que antes não teriam justificativas políticas para realizá-las. E estão corretos.

De fato, os megaeventos esportivos geram oportunidades para acelerar o crescimento e o desenvolvimento das cidades-sede, dão visibilidade internacional ao país, estimulam novos empreendimentos e movimentam a economia (Estender et al. 2011: 3). Além disso, implicam em grandes obras, impulsionam melhoria da infraestrutura e dos transportes urbanos, deixando um legado às comunidades locais e à população.

Desse modo, são vistos especialmente como oportunidades para as cidades obterem benefícios (Araujo et al. 2008). Consequentemente, as cidades sedes são inseridas em um contexto internacional de cidades, cujos legados deixados pelos eventos esportivos torná-las-iam conhecidas.

Ao sediarem um evento desse porte, tornam-se centros midiáticos globais, ganham a qualidade de cidades disciplinadas, competitivas, saudáveis, vigorosas e empreendedoras, prontas para competirem com outros centros urbanos mundiais (Mascarenhas 2011b). É nesse ponto de vista que a Copa de 2014 configurou-se entre os megaeventos mais almejados pelos empreendedores urbanos brasileiros.

Nesse contexto, sua caracterização deve ser realizada tendo em vista: (a) os discursos desenvolvimentistas; (b) a promoção de legados e; (c) os impactos do evento nas diversas escalas. Tríade caracterizada pela contradição, uma vez que o que parece mais atraente é a promessa de um ótimo retorno econômico (sobretudo para grupos hegemônicos) que se sobressai frente aos outros possíveis benefícios (coletivos) que o megaevento pode trazer (Estender et al. 2011).

Como de fato se dá este processo quando se pensa o território nacional como um todo e se avalia locais fora das cidades-sedes? Este artigo busca compreender quais foram os legados e os impactos da Copa do Mundo de 2014 como megaevento esportivo em regiões distantes, porém conectadas as cidades-sedes como é o caso da região da tríplice fronteira amazônica Brasil-Peru-Colômbia, as cidades de Tabatinga (BR) e Letícia (CO), conectadas por via fluvial e aérea a Manaus (cidade-sede) e desta as outras cidades-sedes brasileiras.

Apesar destas cidades não serem cidades-sede do Mundial, reconhecemos a sua importância como ponto de entrada dos torcedores no território nacional para assistir aos jogos em Manaus e depois em outras cidades brasileiras. Consideramos também o fato de que poucos estudos foram realizados nas cidades além do grande circuito do megaevento em questão deixando de lado a análise de importantes reconfigurações espaciais e territoriais vinculados a esta atividade de cunho global. Desta discussão pretende-se mostrar como os megaeventos esportivos vinculam lugares distantes aos fluxos globalizados que eventos deste porte têm e que por isso deveriam fazer parte dos processos decisório nacional referentes aos impactos e legados da Copa do Mundo de 2014.

A Copa do Mundo de 2014 e o cenário amazônico

Em uma disputa regional, Manaus vence Belém e se torna a responsável por sediar quatro jogos do Mundial em 2014. De fato, não houve uma justificativa clara sobre a escolha da capital amazonense como sub-sede regional. Talvez pela maior visibilidade que atualmente Manaus possui comparado à capital paraense, ou por questões de poder político-econômico. De qualquer maneira, a Copa do Mundo chegava à Amazônia.

Por um lado, a escolha de uma cidade amazônica enquanto sede da Copa mostrou a importância econômica e ambiental da região no âmbito nacional e internacional. Mas por outro, nota-se que foi baseada sobretudo em preceitos superficiais e noções ausentes de conhecimento da realidade regional. A cidade de Manaus (como grande parte das sedes brasileiras) não estava preparada estruturalmente para um evento desse porte, apesar de tê-lo realizado. Para se adequar às condições impostas pelo órgão supremo (FIFA), as cidades, e Manaus em particular, precisavam modificar boa parte de sua infraestrutura urbana. O mais simbólico seria o local dos jogos: os estádios que viraram arenas. Em segundo plano, as estruturas portuárias fluviais e aéreas, bem como o sistema de mobilidade urbana. Finalmente, as estruturas turísticas.

A Arena da Amazônia substituiu o antigo Estádio Vivaldo Lima (Vivaldão), projetado pelo importante arquiteto Severiano Porto; o projeto ganhou o prêmio Nacional de Arquitetura e foi inaugurado em 1970. Foi o maior estádio de futebol do Amazonas com capacidade de 43.000 pessoas. Por conta da pouca expressão do futebol amazonense no cenário nacional, o Vivaldão era utilizado

principalmente para a realização de jogos do Campeonato Amazonense e do maior campeonato de “pelada” do Brasil, o Campeonato de Peladas do Amazonas, o Peladão.

De fato, a construção do novo estádio foi a única infraestrutura urbana que se realizou. As demais infraestruturas planejadas não saíram do papel. Na parte de infraestrutura turística não houve uma política pública significativa, os investimentos que ocorreram foram por parte da iniciativa privada. Por fim os jogos aconteceram e a Arena permanece (vazia).

Tríplice fronteira amazônica

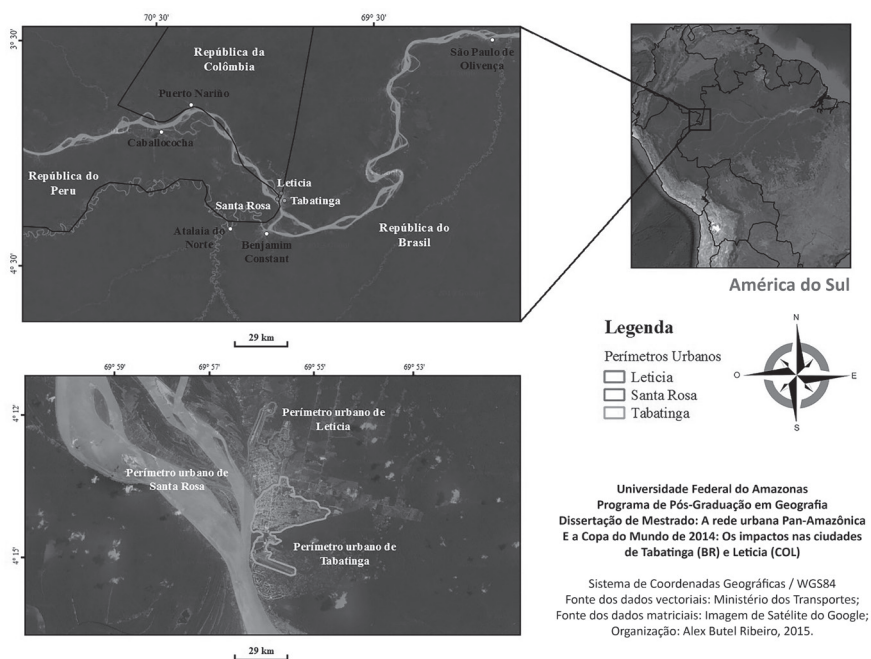


Figura 1. Mapa tríplice fronteira amazônica. Fonte: Butel-Ribeiro (2015).

A Copa do Mundo e as cidades da tríplice fronteira amazônica

A região denominada de tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru está localizada no extremo oeste do estado do Amazonas, no Brasil, ou no extremo sul do departamento de Amazonas colombiano ou no extremo leste do distrito de Loreto no Peru. Depende do ponto de vista. O que a caracteriza é a influência tanto hidrológica quanto socioecológica do rio Amazonas (para o Peru e Colômbia) quanto o rio Solimões, nome dado ao lado brasileiro do mesmo sistema hidrológico.

Em termos de rede urbana considera-se como região de influência os extremos de Iquitos no Peru e Manaus no Brasil (Machado & Nogueira 2016). Existe uma complexa rede urbana estruturada por cidades e vilas e ligadas por diversos meios de transporte nos três países. O transporte fluvial tanto de mercadorias (de todos os tipos) quanto de pessoas (de todos os países) é estruturante na dinâmica da rede (Butel-Ribeiro 2016a).

O foco da análise deste estudo foram as cidades fronteiriças de Tabatinga (Brasil) e Letícia (Colômbia), mas incluiu também as cidades peruanas de Santa Rosa e Caballococha (Peru) além de Benjamin Constant (Brasil) e Puerto Nariño (Colômbia). A figura 1 abaixo ilustra a região.

Devido à quase inexistência de rodovias na região da tríplice fronteira amazônica, fluxos rodoviários são escassos e ocorrem quase que exclusivamente entre as cidades de Tabatinga e Letícia. Os fluxos que ocorrem entre as cidades de Tabatinga e Letícia estão organizados em um “eixo estruturante contínuo compreendido por uma avenida de duas vias, cada uma com duas pistas e um canteiro central. Esta via atravessa Tabatinga e Letícia no sentido norte-sul somando uma extensão de aproximadamente 6 km” (Euzébio 2011: 103). Esse eixo de circulação que viabiliza as relações trata-se da Avenida da Amizade em Tabatinga, nomeada Avenida Internacional em Letícia.

A motocicleta é o principal modal de transporte urbano nas cidades da Amazônia. Em Tabatinga e Letícia essa realidade não é diferente. Em Tabatinga, o serviço de mototáxi é formalmente organizado. A cidade brasileira conta com seis associações desses motociclistas (Butel-Ribeiro 2016a). Os moto-carros leticianos em 2014 não estavam formalmente organizados em associações ou sindicatos.

A cidade brasileira não conta com serviço de transporte coletivo público. O transporte coletivo existente é privado, onde “cerca de 50 coletivos cobrem as rotas entre Tabatinga-Letícia e outras localidades periféricas. [...] são em sua maior parte do tipo furgões (vans) e kombis de 8 a 18 lugares” (Euzébio 2011: 104).

É claro que a rede urbana que se estabelece com a forte circulação de pessoas entre as cidades relaciona-se com a comercialização de mercadorias. Nesse sentido, Tabatinga atua especialmente na venda de produtos alimentícios industrializados provenientes de Manaus e de outras regiões do Brasil (Schor et al. 2015). Os produtos peruanos das redes informais do transporte fluvial entram no circuito (Souza 2015). Letícia por sua vez chama atenção dos brasileiros por seus produtos importados a partir do transporte aéreo, originais e isentos de impostos, portanto, mais baratos. Idas e vindas entre as áreas comerciais das duas cidades são intensas, a movimentação de motos e moto-carros e o barulho são constantes.

Os fluxos aéreos de voos regulares são o meio de integração da distante região da tríplice fronteira com grandes centros regionais e nacionais de Brasil (Manaus), Peru (Iquitos) e Colômbia (Bogotá). O fluxo entre as cidades colombianas de Letícia e Bogotá ganha destaque uma vez que além do objetivo de integração, possui também o intuito de abastecimento comercial (sentido Bogotá-Letícia). A cidade de Letícia ainda estabelece conexões aéreas com os municípios mais próximos no âmbito da Amazônia colombiana: La Chorrera, La Pedrera, Tarapacá, e com a cidade peruana de Iquitos.

O transporte fluvial surge como principal formador de redes urbanas complexas que definem esta região. Essas redes podem ser locais, regionais e internacionais, formais e informais, legais e ilegais. A cidade de Tabatinga, a partir de sua região portuária, tem um papel importante na articulação das cidades fronteiriças. Nesse sentido, a região portuária de Tabatinga é um ponto fixo que emite e recebe fluxos locais, regionais e internacionais, tornando a cidade o principal nó na rede urbana fluvial da tríplice fronteira amazônica.

A cidade de Santa Rosa e outros pequenos núcleos peruanos também merecem destaque enquanto importantes entrepostos de dinamização das redes que se estabelecem na tríplice fronteira. A circulação de pessoas e mercadorias é realizada principalmente no trecho Santa Rosa-Tabatinga. Porém não é apenas Santa Rosa que tem essa relação direta com a cidade brasileira. As articulações se estendem a outras cidades, como Iquitos e Caballococha e até mesmo a pequenas localidades rurais.

É neste contexto urbano de fronteira que, por meio de um extenso trabalho de campo nas cidades de Tabatinga (BR) e Letícia (CO) no período anterior ao evento (2013), durante o ano e época do evento (2014) e posterior (2015) que buscou-se acompanhar os efeitos da realização da Copa do Mundo de 2014 no Brasil na região da tríplice fronteira.

Os impactos do Mundial nas cidades gêmeas

Para a compreensão dos impactos do megaevento esportivo nas cidades gêmeas foram delineadas algumas questões orientadoras e elaborados alguns procedimentos metodológicos de pesquisa de campo. As questões: Quais os impactos da Copa do Mundo de 2014 em cidades que não são sede de jogos? Como avaliar possíveis impactos do Mundial em cidades amazônicas que passaram por um processo de urbanização diferenciado? Como avaliar impactos em cidades estratégicas, propensas a fazerem parte do circuito turístico ou *hub* de transporte na Amazônia? Quais são os impactos do evento global em uma realidade local/regional? O que esperar da fronteira entre o Brasil e a Colômbia, dois países com forte tradição futebolística? Quais são os impactos da Copa do Mundo em Tabatinga e Letícia?

Os procedimentos metodológicos perpassaram pelo levantamento e leitura de referenciais bibliográficos sobre os temas específicos e aquisição de dados secundários em sites oficiais dos dois países. As idas a campo (março de 2013, setembro de 2013, junho de 2014, outubro 2014 e abril de 2015) nortearam o desenvolvimento da pesquisa. As visitas às cidades de Tabatinga e Letícia ocorreram antes, durante e após a Copa do Mundo e foram baseadas em dois procedimentos principais: observação da dinâmica urbana e entrevistas. As observações foram subsidiadas com o registro fotográfico e filmagens.

As entrevistas foram divididas em entrevistas abertas e fechadas. As entrevistas abertas ocorreram com um roteiro simples de questões, buscando maiores informações sobre o tema analisado. Já as entrevistas fechadas foram elaboradas com um roteiro de questões mais complexo e mediante a aprovação de oficiais institucionais, objetivando a obtenção de dados primários, sigilosos e que não estão plenamente disponíveis para a população de modo geral. Ocorreram com representantes da hotelaria e de instituições públicas e privadas que disponibilizaram os dados primários utilizados na pesquisa. Os dois últimos campos, após o evento, limitaram-se a observar os pontos de interesse e conversar com os donos de hotéis que foram entrevistados antes do evento.

A pesquisa campo de setembro de 2013, que incluiu entrevistas aos funcionários municipais de Tabatinga, aos principais empresários hoteleiros e aos principais empresários do ramo de alimentação em ambas as cidades, abriu um leque de análise e foi possível criar um cenário de como seria a Copa do Mundo nas duas principais cidades fronteiriças (Butel-Ribeiro 2015). O cenário construído foi o de que em Tabatinga pouquíssimo seria feito, tanto pela iniciativa privada quanto pelo poder público. Em Letícia havia indicações que a iniciativa privada, principalmente a hotelaria, teria certa mobilização, pois perceberam que a região era uma peculiar porta de entrada ao Brasil.

A partir deste cenário propusemos analisar os possíveis impactos da Copa do Mundo no âmbito das infraestruturas urbanas, redes de transporte e hoteleira das cidades. Destacaremos aqui os impactos ocorridos. Em sua maioria, podem ser caracterizados como impactos pontuais e que certamente não influenciaram a dinâmica urbana das duas cidades. A única exceção para Tabatinga foram os impactos nas redes de transporte e Letícia teve seus fluxos turísticos intensificados, como já era esperado.

O caminho mais fácil para adquirirmos informações a respeito da mobilização do poder público municipal em Tabatinga, em se tratando do quesito infraestrutura urbana, certamente seria a Secretaria Municipal de Turismo. A Secretaria em questão estava funcionando no Centro de Atendimento ao Turista. Realizou-se a primeira visita a instituição em setembro de 2013.

Nessa visita, ficou claro que no âmbito da Secretaria Municipal de Turismo pouco estava sendo planejado em relação à Copa do Mundo. Não havia nenhum planejamento de atividades para o período do evento. Ao retornarmos em

junho de 2014, percebemos que apesar da ausência de um planejamento em um primeiro momento, algumas ações foram realizadas na cidade. Essas ações realizadas pela prefeitura não podem ser caracterizadas de outra maneira a não ser como pífias, pontuais e superficiais, ratificando o descaso.

Trata-se apenas de: (a) alocação de placas de boas vindas ao Brasil (o que remete ao conhecimento de que a cidade é uma porta de entrada estrangeira para Amazônia e para o país); (b) enfeite e pintura da Avenida da Amizade (prática típica de qualquer outra cidade brasileira); e (c) asfaltamento de algumas ruas (não se sabe se essa ação foi destinada à Copa ou esteve relacionada às eleições governamentais de outubro de 2014).

Concomitantemente, a nova sede do Centro de Atendimento ao Turismo estava em reforma, o que poderia indicar uma preparação para recepção de turistas. Entretanto, a própria representante da Secretaria de Turismo nos informou que a obra não era voltada para a realização da Copa do Mundo, uma vez que havia sido iniciada há poucos meses e sua previsão de término era para os meses finais de 2014, após o evento esportivo.

A prefeitura de Letícia também enfeitou a cidade. Algumas placas de boas vindas foram alocadas na avenida que liga ao aeroporto Alfredo Vásquez Cobo. Bares e restaurantes igualmente entravam no clima da Copa do Mundo.

Em ambas as cidades percebe-se que o investimento das municipalidades se restringiu a pintura de ruas no caso de Tabatinga e placas de boas vindas em ambas as cidades. Esta mobilização por parte do poder público, apesar de insignificante em termos de impactos urbanos, mostra que em ambas as cidades havia um entendimento de que turistas com destino aos eventos da Copa do Mundo no Brasil passariam por esta fronteira.

Em Tabatinga e em Letícia foram realizadas entrevistas com empresários do ramo hoteleiro. O roteiro das entrevistas foi organizado nos seguintes pontos: (a) o número de quartos e funcionários do estabelecimento, bem como se os mesmos falavam outro idioma além do espanhol ou português; (b) se o estabelecimento estaria planejando algo para o Mundial, como modificações estruturais, pacotes de serviços e parcerias com empresas de transporte e alimentação; (c) se o estabelecimento possuía internet e piscina; e (d) o número médio de hospedagens nos últimos três meses e a origem dos mesmos (relativos ao momento das entrevistas: setembro de 2013).

As respostas obtidas em Tabatinga eram simples e diretas: não serão realizados investimentos para o período da Copa do Mundo. Decisão tomada em face de não se acreditar que realmente a cidade seria uma porta de entrada ao país e, mesmo que se apresentasse como tal, tinha-se a ideia de que certamente os viajantes prefeririam se hospedar em Letícia, cidade com um fluxo de turismo interno colombiano mais consolidado e por isso com

uma rede de hotelaria mais ampla e de melhor qualidade quando comparada com o lado brasileiro.

Para análise da hotelaria em Letícia escolheram-se os cinco maiores hotéis tanto em termos de tamanho quanto relativo ao número de turistas estrangeiros hospedados. De forma aleatória foram visitados dois hotéis menores. Consideramos a amostragem significativa, pois podem-se tirar interessantes informações. A quantidade de hospedagens dos principais hotéis das cidades chama atenção. Principalmente com relação aos hóspedes estrangeiros. Todos os hotéis mencionaram o recebimento de hóspedes europeus, mas principalmente de outras regiões da Colômbia. Nota-se que todos os hotéis possuem serviço de telefonia e internet e a maioria possui piscina. Todos possuem funcionários que compreendem bem e falam razoavelmente o português. Alguns possuem funcionários que dominam razoavelmente o inglês.

Naquele momento, as possíveis ações visando a Copa do Mundo, os planos e opiniões dividiam-se. O hotel Anaconda, por exemplo, informou que já possui reservas para o período do Mundial e que até tal período, talvez fechasse pacotes de serviços para os interessados. O representante do hotel Decamerón, unidade de uma importante rede de hotéis na região do Caribe, informou que aguardava a proximidade do evento para tomar decisões. O hotel Yuruparí informou que já buscava firmar parcerias e a formulação de pacotes de serviços com empresas aéreas, de alimentação e hotéis no Brasil para o período da Copa. Por outro lado, o gerente do hotel Waira confirmou que não haveria nenhuma ação no estabelecimento visando a Copa do Mundo. Ele acreditava que não haveria jogos em Manaus, por conta dos atrasos na construção da Arena da Amazônia. Eram opiniões divergentes.

Ao retornarmos à cidade já no período do mundial, novamente conversamos com os representantes da hotelaria de Letícia. Não foi passado um dado exato sobre a quantidade de turistas que os hotéis ou a cidade receberam por conta da Copa do Mundo. Estimava-se que cerca de 30.000 turistas chegariam à fronteira às vésperas do Mundial, o que praticamente equivale ao fluxo anual de turistas da cidade.

Dessa forma, foi relatado que uma considerável quantidade de turistas chegou à cidade semanas antes do início da Copa. Mas longe do número que se esperava. Esses turistas movimentaram a economia de forma pontual, uma vez que as hospedagens voltaram-se apenas para uma diária ou duas no máximo, e consumo (alimentação e acessórios, por exemplo) basicamente se fez nesses dois ou três dias de estadia na fronteira. Esse fato já era esperado.

Segundo relatos colhidos em campo, em normalidade, cerca de 2.500 turistas chegam à Letícia mensalmente, principalmente de fluxos oriundos de outras regiões da Colômbia. Estrangeiros também perfazem número

considerável. Desse total, em média cerca de 1.500 vão a Polícia Federal de Tabatinga para legalizarem sua entrada no Brasil. Com base nos dados disponibilizados pela unidade da Polícia Federal tabatinguense que serão apresentados adiante, estima-se que entre 6.500 e 7.000 turistas chegaram à fronteira entre maio e junho, onde pouco mais de 4.200 entraram no Brasil.

A forma que foi realizada a venda de ingressos para os jogos que ocorreriam na Arena da Amazônia, assim como dos outros estádios, certamente foi um empecilho para a concretização de pacotes de serviços e parcerias como havia sido relatado anteriormente.

A FIFA realizou a venda através de sorteios e em fases pela internet, dificultando a aquisição das entradas pelos altíssimos preços, ausência de meia-entrada e possibilidade de aquisição de apenas um ingresso por Cadastro de Pessoa Física – CPF, mediante um cadastro burocrático. Tudo para evitar a venda informal dos bilhetes. A iniciativa privada pouco pode fazer quanto a isso. Em lugares com acesso precário à internet, como Tabatinga, Letícia e Iquitos, a venda ficou certamente prejudicada.

Os impactos nos setores comerciais e de serviços hoteleiros, bem como o infraestrutural foram extremamente pontuais. Assim, indiscutivelmente, os principais impactos ocorridos nas cidades de Tabatinga e Letícia oriundos da Copa do Mundo de 2014 se apresentaram no âmbito das redes de transportes.

No transporte intraurbano/interurbano

Em setembro de 2013 surgiu a informação de que o Sebrae, em parceria com a prefeitura de Tabatinga, realizaria cursos de capacitação de idiomas aos moto-taxistas da cidade, visando o recebimento de turistas para a Copa e um bom atendimento a esse público. Porém o projeto não veio a termos.

Certamente esse fato foi uma das grandes decepções ou desperdício de oportunidade por parte da cidade de Tabatinga. Era a oportunidade perfeita para que os mototaxistas tabatinguenses realizassem algum tipo de qualificação profissional comprovada, podendo usufruir futuramente até mesmo fora de seu campo profissional. E pior, ficou muito claro que no âmbito dos deslocamentos por transporte terrestre entre as cidades os grandes beneficiados foram os moto-carros colombianos, principal forma de deslocamento dos turistas que chegavam à fronteira.

Esse transporte acabou adquirindo o destaque, pois os turistas que chegaram à fronteira, o fizeram através de Letícia. E devido às maiores e melhores possibilidades hoteleiras, se hospedaram principalmente na cidade colombiana, mas precisavam ir a Polícia Federal no Brasil para legalizar sua entrada no país e o meio de transporte mais fácil e barato são os moto-carros leticianos.

Em termos de transporte da tríplice fronteira para as arenas de jogos existem duas alternativas: aéreo e fluvial. Existem treze navios-a-motor (os Recreios), embarcações grandes que realizam viagens até Manaus. O preço da passagem no trecho Tabatinga-Manaus é de R\$ 200,00 (aprox. US\$90,00), com um tempo de percurso de três dias (Butel-Ribeiro 2015). Já as lanchas expressos, Crystal e Glória de Deus, o valor da passagem é de R\$ 430,00 (aprox. US\$195,00) e apesar de ser mais que o dobro da passagem dos navios-a-motor o passageiro chega ao seu destino mais rapidamente, uma vez que a viagem até Manaus dura em média trinta horas.

A região portuária de Tabatinga conta com a presença de três portos distintos: o Terminal Hidroviário de Tabatinga, o Porto do Voyager e a Beira, na qual os dois primeiros ganham destaque nos deslocamentos realizados até Manaus pois não há ancoragem de grandes barcos que fazem o trajeto até Manaus a partir da Beira (Butel-Ribeiro 2016a).

É importante ressaltar que essa divisão influenciou a aquisição de dados de fluxos de passageiros no período da Copa. De um lado, temos o Terminal Hidroviário de Tabatinga: as passagens compradas são sistematizadas em ambiente computadorizado em poder do Ministério dos Transportes, através da Ahimoc/Venturelli. Logo, a aquisição de dados sobre o fluxo de passageiros foi facilitada. Porém das treze embarcações de grande porte do tipo Recreio, que partem de Tabatinga para Manaus, apenas cinco saem do terminal hidroviário.

Por outro lado, no Porto do Voyager a lista de passageiros é manualmente escrita em papel avulso sendo entregue ao comando da embarcação, o que torna o acesso aos dados extremamente complicado. Felizmente, uma segunda via do mesmo documento é obrigatoriamente entregue a unidade tabatinguense da Agência Nacional de Vigilância Sanitária – Anvisa. Foi a partir desse segundo caminho que tivemos acesso aos dados de passageiros do Porto Voyager. Entretanto, os dados repassados carecem de informações específicas por embarcação pois estão apresentados como a somatória de todas as embarcações.

Na pesquisa obtivemos os dados da quantidade de passageiros que realizaram deslocamentos até Manaus a partir do transporte do tipo Recreio, no período do início do Mundial. Dessa forma, foram contabilizados os dados obtidos no Terminal Hidroviário de Tabatinga e feita uma estimativa da quantidade de passageiros no Porto do Voyager a partir das listas obtidas pela Anvisa. As estimativas mostraram os seguintes dados, que possivelmente estão bem próximos à realidade: (a) oito viagens de maio: 376 brasileiros e 136 estrangeiros; (b) sete viagens de junho: 518 brasileiros; 336 estrangeiros.

Sobre os deslocamentos realizados pelo transporte do tipo Lancha Expresso, as informações são semelhantes, principalmente no que se refere ao número

de estrangeiros se deslocando até Manaus. Entretanto, enquanto os Recreios mantiveram suas passagens no preço original, as Lanchas decidiram reajustar o valor das passagens até Manaus.

Segundo a responsável pela venda de passagens, as duas empresas decidiram que em primeiro de junho, pelo fato da grande procura por passagens para Manaus, por conta da Copa do Mundo, o valor do deslocamento sofreria um aumento de R\$ 90,00, passando a R\$ 520,00 (aprox. US\$ 240,00). Apesar da considerável capacidade dessas lanchas no que se refere ao transporte de passageiros, normalmente elas partem de Tabatinga distantes de sua lotação. Isso ocorre por dois motivos: primeiro porque não há uma intensa busca de passagens para Manaus considerando o preço e o tempo de deslocamento; em muitas vezes a passagem aérea (considerando só o trecho Tabatinga-Manaus) tem um valor mais baixo ou equivalente à passagem de lancha por volta de R\$ 430,00 (aprox. US\$ 195,00). Em segundo lugar, as passagens dessas mesmas lanchas também são vendidas em outras cidades da calha do Rio Solimões. Assim sendo, a lancha não pode sair da cidade de Tabatinga desconsiderando as passagens que foram compradas nos outros municípios. Por meio da rede telefônica e de celular, sabe-se quantas passagens foram vendidas nos demais pontos de parada.

Na prática, a Lancha Glória de Deus possui capacidade para transportar noventa e seis passageiros; já a Crystal, cento e cinquenta. A descrição feita acima pode ser exemplificada pelos dados a seguir, referentes ao deslocamento Tabatinga-Manaus realizado pelas duas lanchas nos meses de maio e junho de 2014.

Nos dados de ambas lanchas expressos certamente o que mais chama atenção são os deslocamentos realizados justamente às vésperas do início da Copa e também na primeira semana do evento. Especialmente entre o seis e o treze de junho de 2014. Três viagens de destaque ocorreram, sendo duas do expresso Crystal e uma do expresso Glória de Deus. Nesses três deslocamentos, o número de passageiros que partiram de Tabatinga para Manaus duplicou e triplicou, considerando que a média de saída de passageiros está entre vinte e cinco e trinta pessoas. Para além, foram os únicos deslocamentos em que o número de estrangeiros viajando foi maior que o número de brasileiros.

O número de passageiros que partiram de Tabatinga com destino a Manaus a partir da Lancha não subiu exorbitantemente como se esperava. O alto valor das passagens pode ter sido um empecilho, uma vez que as passagens aéreas não sofreram reajuste, o que tornou mais viável e prático deslocar-se por aeronave do que por lancha. No tocante ao modal de transporte aéreo, no que se refere ao deslocamento regular até Manaus, a única empresa que o realiza é a Azul Linhas Aéreas. No momento inicial da pesquisa surgiram boatos que a empresa aérea Avianca estabeleceria um escritório na cidade de Letícia visando à disponibilização de voos diretos da cidade colombiana até Manaus, para o período da Copa.

A passagem aérea no Trecho Tabatinga–Manaus manteve-se durante o período do evento. Os valores em julho de 2014 estavam em uma faixa entre R\$ 600,00 (aprox. US\$ 270) e R\$ 1.200,00 (aprox. US\$ 540), ida e volta. Em alguns dias já nas proximidades do início do Mundial chegou a ocorrer promoções nas quais os preços baixaram consideravelmente, ficando praticamente no mesmo patamar das Lanchas Expressos que sofreram reajuste.

Dessa maneira, o transporte aéreo apresentou vantagem frente ao transporte fluvial. Mediante solicitação documental e formal, a Infraero – Unidade de Tabatinga nos disponibilizou dados sobre os embarques regulares ocorridos no período do Mundial, onde fica clara a importância desse modal de transporte na conexão com a cidade de Manaus.

Um fato curioso chama atenção: ao solicitarmos à instituição os dados quantitativos de passageiros que embarcaram nos voos regulares da Azul, bem como a nacionalidade dos estrangeiros, o responsável pela disponibilização de dados nos informou que não há um controle sistematizado dessa última informação. Em outras palavras, a Infraero só possui o quantitativo de passageiros, mas não sua origem. Apenas a companhia aérea teria acesso à informação. Fato que mostra o descaso da agência de controle com relação a entrada de estrangeiros no país.

Para então estimar o número de passageiros estrangeiros cruzaram-se os dados quantitativos de embarque da Infraero com os dados de entrada de estrangeiros no país disponibilizados pela unidade tabatinguense da Polícia Federal. Cruzando tais dados, foi possível estimar com certa precisão a quantidade de estrangeiros que entraram no país pela tríplice fronteira amazônica no período da Copa do Mundo.

Segundo os dados da Infraero, em abril de 2014, 2.163 pessoas embarcaram nos 29 voos realizados pela Azul com destino à Manaus, incluindo brasileiros e estrangeiros (lembrando que não há distinção de nacionalidade). Isso significa dizer que a média de embarque diária desse mês foi de 74,5 passageiros. Em maio, 2.309 pessoas embarcaram em 32 voos realizados pela companhia aérea. O quantitativo elevou-se da mesma maneira que a quantidade de voos. Dessa forma, a média de embarque diária do mês foi de 74,4 passageiros. Nesses dois meses, o número de desembarques superou o número de embarques.

Já em junho, mês da Copa do Mundo, o cenário começa a mudar. Até o dia 23 de junho o total de embarque de passageiros com destino à cidade de Manaus era de 2.234 pessoas, para 22 decolagens realizadas, totalizando uma média diária de 97,1 passageiros. Se considerarmos essa média, a última semana de junho ainda contaria com o embarque de quase 700 passageiros, totalizando aproximadamente 3.000 embarques no mês da Copa. Nesse mês, os embarques superaram os desembarques.

Com foi dito anteriormente, buscamos relacionar os quantitativos apresentados com os dados de estrangeiros que deram entrada no posto da Polícia Federal de Tabatinga, objetivando adentrarem legalmente no país. Segundo esses dados, no mês de maio, 1.473 estrangeiros carimbaram sua entrada no Brasil e até o dia vinte e três de junho, 2.727 estrangeiros tinham realizado o processo. Para completar essa relação, adicionamos a variável do transporte fluvial, quantitativo apresentados nos quadros e discutidos anteriormente.

Ao cruzar os dados para o mês de junho (até o dia 23), tem-se: 2.727 estrangeiros dando entrada no posto da Polícia Federal, no qual 997 (36,5%) seguiram viagem por meio do transporte fluvial. Assim, 1.730 estrangeiros (63,5%) adentraram ao Brasil através do transporte aéreo. Considerando que até o dia 23 de junho, 2.234 embarques tinham sido contabilizados pela Infraero é possível estimar o considerável percentual de 77,4% como sendo estrangeiros.

Dessa forma, apenas em termos relativos o transporte fluvial figurou como principal modal de transporte no deslocamento de estrangeiros até Manaus. Essa conclusão pode ser tirada com base nos dados acima, pois em maio de 2014 apenas 31,8% dos estrangeiros seguiram viagem para Manaus pelo transporte fluvial, 68,2% optaram pelo transporte aéreo. Já no mês da Copa, estima-se que 36,5% dos estrangeiros escolheram o fluvial (crescimento de 4,7%) e 63,5% o transporte aéreo.

É claro que em termos absolutos, o transporte aéreo foi o principal modal de transporte de passageiros estrangeiros da tríplice fronteira até a capital amazonense, no período da Copa do Mundo. Em junho, 1.730 passageiros contra apenas 997 do transporte fluvial. Se adicionarmos as estimativas de brasileiros, ainda assim o transporte aéreo leva vantagem frente à outra modalidade.

Com um expressivo número de estrangeiros adentrando ao Brasil, conseqüentemente, o transporte aéreo colombiano também ganhou destaque. Sabe-se que a principal origem dos estrangeiros e colombianos que chegaram à fronteira no período da Copa foi a partir de Bogotá. Certamente, a cidade foi o primeiro fixo no recebimento de turistas estrangeiros, e ponto inicial de muitos colombianos, tendo importância fundamental no processo de articulação com a Amazônia colombiana.

Partiram para Letícia, principalmente estado-unidenses, britânicos, franceses, alemães, suíços, mexicanos, argentinos, irlandeses e australianos. A cidade acabou polarizando importantes fluxos da rede urbana aérea colombiana. Foi possível chegar a essa conclusão com base nos dados disponibilizados pela Delegacia de Polícia Federal de Tabatinga, sobre a nacionalidade dos estrangeiros que carimbaram sua entrada no Brasil na instituição.

Um grande número de peruanos também entrou no Brasil pela fronteira. Mas logicamente que esses fluxos se diferem dos demais citados. Os peruanos têm muita facilidade no acesso a Tabatinga. Dessa forma, acredita-se que aqueles que partiram para Manaus no período da Copa, são da própria região.

Em um determinado momento (final de maio e início de junho de 2014, até especificamente o dezanove de junho) não havia possibilidade de compra de passagens para Letícia uma vez que todos os voos que partiriam de Bogotá estavam esgotados. Normalmente, são cobrados 304.000,00 pesos colombianos – ida e volta (cerca de R\$ 366,00 no câmbio da fronteira). Com as taxas de embarque o valor sobe para 357.000,00 pesos colombianos (R\$ 430,00). As empresas aéreas que realizam tal deslocamento reajustaram o valor das passagens no período do mundial: cerca de 537.000,00 pesos – ida e volta.

Origem dos estrangeiros que entraram no Brasil pela tríplice fronteira amazônica no período da Copa do Mundo de 2014

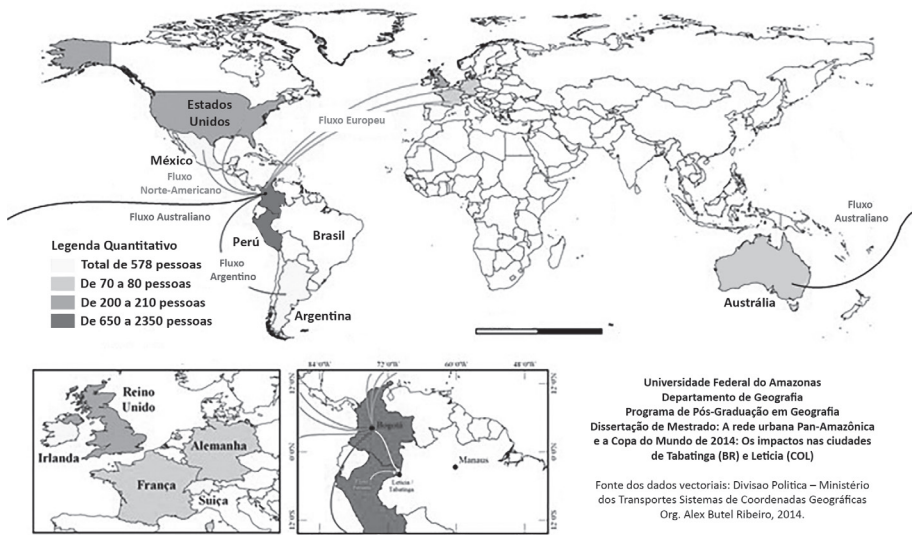


Figura 2. Origem dos estrangeiros que entraram no Brasil pela tríplice fronteira amazônica no período da Copa do Mundo de 2014. Fonte: Butel-Ribeiro (2015).

Segurança pública

O aumento da segurança foi outro impacto evidente que ocorreu na tríplice fronteira amazônica com a realização da Copa do Mundo. O início dessas ações deu-se em maio de 2013, quando a prefeitura realizou atividades de segurança pública na cidade de Tabatinga. As ações envolviam a fiscalização de motocicletas e visitas a estabelecimentos comerciais e feiras, com o intuito

de buscar produtos ilegais, como por exemplo a carne de caça. Já a Polícia Federal desenvolvia ações no campo do transporte fluvial, por meio de fiscalizações voltadas para o narcotráfico.

Essas operações, segundo os relatores, foram vistas pela população como “ensaios” para o período da Copa do Mundo e que voltariam a ocorrer periodicamente até a realização do evento. E ao longo do tempo até as vésperas do Mundial, voltaram a acontecer. Já no período de realização da Copa, as ações voltaram-se muito mais para o controle das comemorações tanto do lado brasileiro quanto do colombiano (Butel-Ribeiro, 2016b).

Enquanto as ações de fiscalização ocorriam, as forças policiais tanto brasileiras quanto colombianas mantinham a ordem do que talvez tenha sido o grande destaque da Copa nas duas cidades fronteiriças: as carreatas. Mais de quinze mil pessoas reuniam-se em motocicletas e carros e desfilavam comemorando a vitória de suas seleções na fase de grupos, tanto em Letícia quanto em Tabatinga. O carro da polícia ia à frente da carreata, organizando a comemoração.

O problema foi que as duas seleções se encontrariam no dia 4 de julho de 2014, pela terceira fase do torneio e uma seleção seria eliminada. Uma carreata da seleção vitoriosa adentrando o país vizinho poderia ser um desastre. Nesse sentido, enquanto medida preventiva, no dia 1º de julho ocorreu uma reunião entre as autoridades policiais dos dois países, com o objetivo de reforçar o policiamento na fronteira durante o jogo entre Brasil e Colômbia.

Nessa reunião, decidiu-se que a fronteira seria fechada para garantir a ordem pública e evitar possíveis incidentes. O fechamento da fronteira ocorreu entre as 13 e as 22 horas do dia da partida, e em tal período os policiais permitiram apenas a travessia de pessoas em casos de necessidades e após apresentação de documentos comprobatórios. Torcedores que estavam usando camisas das seleções adversárias não puderam de forma alguma cruzar a fronteira.

Para auxiliar as operações de segurança, cerca de trezentos policiais militares dos dois países atuaram nas cidades, além de homens do exército colombiano, Polícia Federal e Força Nacional do Brasil. Vale ressaltar que um reforço de quarenta policiais da Força Policial Exclusiva foi enviado de Bogotá para a cidade de Letícia, enquanto que vinte e cinco policiais militares oriundos de Manaus foram enviados à Tabatinga.

Ficou claro que os impactos da Copa do Mundo nas cidades estudadas foram pontuais. Por outro lado, não há dúvidas que a Copa foi uma oportunidade perfeita para a realização de uma grande festa em ambas as cidades, fato que se concretizou. É importante destacar como um lugar pouco lembrado pelos organizadores do evento, tanto em nível governamental quanto privado, acabou sofrendo impactos nas redes de transporte, comércio

e segurança. A região analisada deveria ter sido incluída no planejamento pré-Copa, enquanto uma importante porta de entrada ao Brasil. A ausência desse planejamento mostra o quanto a região amazônica ainda está distante da plena gestão territorial do Estado.

Considerações finais

Certamente, os megaeventos possuem o poder de transformação sobre os espaços onde são realizados. Essas transformações ocorrem especialmente nas cidades sedes que os realizam, mas o espetáculo consegue se projetar em outras espacialidades, que podem ou não ter suas dinâmicas urbanas igualmente alteradas.

Tabatinga e Letícia ainda fazem parte de um circuito tradicional de produção e de consumo urbanos uma vez que estão vinculadas às inversões internas e exercem demanda sobre as produções regionais. Por outro lado, também se inserem em um circuito moderno de produção (para algumas mercadorias específicas) e consumo urbanos, já que concomitantemente, se apoiam em uma economia internacional. Economia baseada em tratados econômicos que trazem capitais e técnicas exógenas, mantendo ainda relações socioeconômicas com centros de grande expressão no Brasil (Manaus), na Colômbia (Bogotá) e no Peru (Iquitos). Dessa forma, dialeticamente as cidades desvinculam-se da região em que estão alocadas, mas por meio delas inserem-se de forma contundente na rede urbana pan-amazônica.

A análise aponta para um cenário de certa complexidade na rede urbana se posicionando contrário às noções de simplicidade dessa rede. A circulação de mercadorias é intensa e quando se adiciona a análise as variáveis “fluidez informal” e “comunidade rurais” a rede se torna mais ainda densa.

Foi por conta dessa rede urbana que a tríplice fronteira sofreu impactos com a Copa do Mundo. Sua localização estratégica enquanto porta de entrada ao Brasil foi o outro fator determinante. Nas cidades de Tabatinga e Letícia, a Copa do Mundo de 2014 foi uma grande festa. Mas pouco se investiu na organização dessa festa. De certa maneira, fato esperado. No que se refere às questões relacionadas ao Mundial de 2014, é possível afirmar que as duas cidades estudadas deixaram a desejar com possíveis investimentos voltados ao mundial. Como foi visto, foram ações pontuais, que não influenciaram diretamente na dinâmica urbana das cidades.

Os impactos nos setores comerciais e de serviços hoteleiros, bem como o infraestrutural foram extremamente escassos. Lembra-se que a forma que foi realizada a venda de ingressos para os jogos que ocorreriam na Arena da Amazônia (cadastro *on-line* e sorteio), assim como dos outros estádios, certamente foi um empecilho para a concretização de pacotes de serviços e parcerias por parte da rede hoteleira.

Por outro lado, os impactos nas redes de transporte apresentaram certo destaque. Letícia teve seus fluxos turísticos intensificados, como já era esperado. Entre 6.500 e 7.000 turistas chegaram à fronteira entre maio e junho de 2014, superando a média de 2.500 turistas mensais. A principal origem dos estrangeiros e colombianos que chegaram à fronteira no período da Copa foi Bogotá.

No lado brasileiro, coube à Tabatinga fazer essa interligação com Manaus. Em termos absolutos, o transporte aéreo foi o principal modal de transporte de passageiros estrangeiros da tríplice fronteira até a capital amazonense, no período da Copa do Mundo.

Conclusivamente, a cidade de Letícia sempre se manteve a frente de Tabatinga, pois conseguiu visualizar que poderia tirar alguma vantagem de tal acontecimento em seu setor turístico. E o fez. Apesar de não contar com o fluxo esperado de turistas, se beneficiou recebendo ao final de maio e principalmente em junho, o equivalente a três meses de visitantes.

De outro lado, a cidade de Tabatinga, a principal cidade brasileira da fronteira, pouquíssimo fez. O fato do grande evento contar com jogos em uma cidade de relativa proximidade, não influenciou planejamentos e ações de investimento na cidade. Tabatinga manteve-se distante da discussão e das previsões que se esperavam com a realização da Copa do Mundo no Brasil. Parece não ter havido uma visão (não apenas da iniciativa privada e do poder público, mas da população como um todo) de que poderiam ocorrer impactos concretos na cidade com a realização da Copa, por ser uma zona de fronteira e de intenso fluxo de turistas, portanto, uma porta de entrada à Manaus e ao Brasil. Suas pífias ações ratificaram o famoso “jeitinho brasileiro”, com realizações desorganizadas, improvisadas e em cima da hora.

Apesar de pontuais e relativamente simplórias, as mobilizações que ocorreram nas duas cidades se mostraram relevantes para a pesquisa, e deixam claro não apenas o “pouco” que foi feito, mas especialmente o “muito” que poderia ter sido feito e não foi. Este “muito” não diz respeito apenas às infraestruturas urbanas, hotelaria, comunicação e transporte, que não foram melhoradas. Refere-se principalmente à oportunidade perdida por parte do poder público e da iniciativa privada tri-nacional de unirem forças para consolidar ainda mais a importante rede urbana pan-amazônica que a região da tríplice fronteira Brasil-Peru-Colômbia estabeleceu.

Notas

¹ A Copa contou exatamente com 64 partidas. Os primeiros 48 jogos relacionaram-se à fase inicial do torneio, intitulada Fase de Grupos. Todas as subdesdes participaram dessa fase. Ao mesmo tempo, algumas encerraram sua participação no evento ao final

da mesma. Manaus foi uma dessas, sediando quatro jogos da “Fase de Grupos” e encerrando sua participação enquanto subsede do mundial. Contou com as seguintes partidas: Inglaterra x Itália; Croácia x Camarões; Honduras x Suíça e finalmente, Portugal x Estados Unidos.

²Vale ressaltar que no âmbito da fronteira, existe ainda a possibilidade de transporte terrestre entre as cidades de Benjamin Constant e Atalaia do Norte, localizadas no Rio Javari.

Referências

- ARAUJO, S. et al. (2008). Impactos dos XV Jogos Pan-Americanos de 2007 na Barra da Tijuca e Baixada de Jacarepaguá, Cidade do Rio de Janeiro. Anais do 7º Seminário Internacional Espaço Sustentável: Inovações em Edifícios e Cidades. São Paulo. www.usp.br/nutau/CD/112.pdf
- BUTEL-RIBEIRO, A. (2015). *A rede urbana pan-amazônica e a copa do mundo de 2014: os impactos nas cidades de Tabatinga (br) e Letícia (co)*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Geografia, Universidade Federal do Amazonas.
- BUTEL-RIBEIRO, A. (2016a). A dinâmica do transporte pan-amazônico: as redes urbanas estabelecidas na tríplice fronteira Brasil-Colômbia-Peru. Em: Schor, T. (org). *Dinâmica urbana na Amazônia brasileira: geografias e cidades na tríplice fronteira Brasil-Peru-Colômbia* (pp. 69-96). Manaus: EDUA.
- BUTEL-RIBEIRO, A. (2016b). Caderno de Campo: a Copa do Mundo na fronteira. Em: Schor, T. (org). *Dinâmica urbana na Amazônia brasileira: geografias e cidades na tríplice fronteira Brasil-Peru-Colômbia* (pp. 249-260). Manaus: EDUA.
- ESTENDER, A. et al. (2011). O legado da Copa do Mundo em 2014. Anais do SIMPOI.
- EUZÉBIO, E.F. (2011). *Fronteira e horizontalidade na Amazônia: as cidades gêmeas de Tabatinga (Brasil) e Letícia (Colômbia)*. (Dissertação de Mestrado). Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, Universidade de São Paulo.
- FILGUEIRA, J.C.M. (2008). Importância dos legados de megaeventos esportivos para a política nacional do esporte: cidade, cidadania e direitos dos cidadãos. Em: Brasil, Ministério do Esporte. *Legados de megaeventos esportivos*. Brasília: Ministério do Esporte.
- MACHADO, B.C. & NOGUEIRA, A.R.B. (2016). A configuração de uma rede de localidades centrais no espaço transnacional da tríplice fronteira. Em: Schor, T. (org.). *Dinâmica urbana na Amazônia brasileira: geografias e cidades na tríplice fronteira Brasil-Peru-Colômbia* (pp. 35-68). Manaus: EDUA.
- MASCARENHAS, G. (2011a). Desenvolvimento urbano e grandes eventos esportivos: o legado olímpico nas cidades. Em: Mascarenhas, G., Bienenstein, G. & Sánchez, F. (orgs.). *O jogo continua: megaeventos esportivos e cidades*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ.
- MASCARENHAS, G. (2011b). Inventando a “cidade esportiva” (futura cidade olímpica): grandes eventos e modernidade no Rio de Janeiro. Em: Mascarenhas,

G., Bienenstein, G. & Sánchez, F. (orgs.). *O jogo continua: megaeventos esportivos e cidades*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ.

PRONI, M.W. & SILVA, L.O. (2012). Impactos econômicos da Copa do Mundo de 2014: projeções superestimadas. *Textos para Discussão*, 211.

RAEDER, S.T.O. (2010). Planejamento Urbano em Sedes de Megaeventos Esportivos. Em: IV Congresso Luso-Brasileiro para o Planejamento Urbano, Regional, Integrado, Sustentável, Faro.

SCHOR, T., TAVARES-PINTO, M.A., AVELINO, F.C.C. & RIBEIRO, M.L. (2015). Do peixe com farinha à macarronada com frango: uma análise das transformações na rede urbana no Alto Solimões pela perspectiva dos padrões alimentares. *Confins* [em linha], 24. <http://journals.openedition.org/confins/10254>. doi: <https://doi.org/10.4000/confins.10254>

SOUZA, A.S.N. (2015). *Cidades amazônicas na fronteira Brasil-Peru*. Manaus: EDUA.

VILLANO, B. et al. (2008). Seminário “Gestão de Legados de Megaeventos esportivos”: Pontos de convergência. Em: Brasil, Ministério do Esporte. *Legados de megaeventos esportivos*. Brasília: Ministério do Esporte.

VILLANO, B. & TERRA, R. (2008). Definindo a temática de legados de megaeventos esportivos. Em: Brasil, Ministério do Esporte. *Legados de megaeventos esportivos*. Brasília: Ministério do Esporte.

A Aldeia Vertical: mistura indígena na cidade do Rio de Janeiro

The Vertical Village: indigenous mixture in Rio de Janeiro city
La Aldea Vertical: mezcla indígena en la ciudad de Río de Janeiro

Camila Bevilaqua

Dossier: Retos actuales de las ciudades fronterizas amazónicas

Artigo de pesquisa. Editores: Nohora Carvajal, Carlos Zárate

Recebido: 2017-04-28. **Devolvido para revisões:** 2017-07-10. **Fecha de aceptación:** 2017-08-09

Como citar este artigo: Bevilaqua, C. (2017). A Aldeia Vertical: mistura indígena na cidade do Rio de Janeiro. *Mundo Amazónico*, 8(2): 49-70. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n2.64491>

Resumo

Esse trabalho trata de um lugar chamado Aldeia Vertical, um prédio em um conjunto habitacional do governo habitado somente por indígenas de diversas etnias no centro do Rio de Janeiro. São apresentadas questões da experiência de ser indígena na cidade, da construção de um espaço enquanto aldeia, e como essas pessoas pensam sobre a constituição da sua indianidade nesse contexto. Acompanhando três moradores específicos do prédio, são levantadas questões trazidas pela circulação entre cidades e aldeias, fronteiras reais e imaginárias, de preconceitos e expectativas da indianidade.

Palavras-chave: indígenas na cidade; mestiçagem; educação indígena; Rio de Janeiro indígena; Aldeia Vertical.

Camila Bevilaqua. Doutoranda em Antropologia Social pelo Museu Nacional (Universidade Federal do Rio de Janeiro). Possui interesse no tema da circulação e habitação de indígenas em centros urbanos. Parque Quinta da Boa Vista. Mangueira. 20940040. Rio de Janeiro – RJ. Fax: (511) 6262815. mila.bevi@gmail.com

Abstract

This paper focuses upon a place called the Vertical Village, a building in the center of Rio de Janeiro inhabited exclusively by indigenous peoples from different ethnic groups belonging to different parts of the country. In this paper, we discuss questions related to the experience of being indigenous in a city, the construction of a residential space as a village, and the constitution of indigenous identity in the urban context. Following the paths of three inhabitants of the building, the questions considered emerge from their transiting between cities and villages, frontiers either real or imaginary, prejudices and expectations of indigenous identity.

Keywords: indigenous people in the city; indigenous mixture; indigenous education; indigenous Rio de Janeiro; Vertical Village.

Resumen

Este trabajo trata de un lugar llamado Aldea Vertical, un predio en un conjunto habitacional del gobierno habitado solamente por indígenas de diversas etnias ubicado en el centro de Río de Janeiro. Se presentan aspectos de la experiencia de ser indígena en la ciudad, de la construcción de un espacio como aldea y de qué piensan esas personas sobre la constitución de su indigenidad en ese contexto. Acompañando a tres habitantes específicos del predio, se plantean cuestiones relativas a la circulación entre ciudades y aldeas, a las fronteras reales e imaginarias y a preconceptos y expectativas de indigenidad.

Palabras clave: indígenas en la ciudad; mestizaje; educación indígena; Río de Janeiro indígena; Aldea Vertical.

Introdução

Dizia Awasa'i, o mais velho dos cantores aikewara, que na aurora desta terra — existira outra, antes — os povos indígenas do mundo, todos eles, viviam juntos em uma “cidade”, onde havia tão somente um único “prédio”.

Orlando Calheiros.

A Aldeia Vertical é um coletivo multiétnico, localizado em um prédio no centro do Rio de Janeiro. Habitam ali indígenas de diferentes povos, que se relacionam entre si e com os não-indígenas. O artigo busca explicar como se configura o espaço e as relações atualmente, e a história de como esse se formou ao longo do tempo, tendo sua origem na Aldeia Maracanã, uma outra aldeia urbana no Rio de Janeiro.

São enfocadas principalmente as concepções nativas de indianidade e de aldeia, que tem novas formulações suscitadas pelo ambiente urbano. Busco seguir as reflexões que meus principais interlocutores, três moradores da Aldeia Vertical, me apresentaram. São esses Niara do Sol, filha de índios Fulni-ô e Cariri, Iracema Pankararu e Dauá Puri. Tendo a oportunidade de conviver continuamente com eles ao longo de um ano, pude ouvir e tentar compreender, a partir de situações práticas que se apresentavam, como eles se pensam enquanto índios, os desafios de habitar a cidade e os esforços pela construção de um convívio em um espaço multiétnico.

Assim, o artigo busca, principalmente, uma apresentação etnográfica da Aldeia Vertical e as vivências desses seus moradores, visando contribuir com os crescentes estudos sobre indígenas na cidade. São também tecidas relações com a bibliografia já existente sobre índios na cidade e exploradas algumas aproximações com as teorias recentes referentes a mistura, como a contramestiçagem (Goldman 2014).

A Aldeia Vertical

A Aldeia Vertical fica no prédio 15 do condomínio Zé Kéti do programa governamental *Minha Casa, Minha Vida*, situado na Rua Frei Caneca, no Bairro do Estácio, no Centro do Rio de Janeiro. O *Minha Casa, Minha Vida* é um programa do governo que subsidia a compra, por pessoas de baixa renda, de moradias populares construídas por empreiteiras privadas. Algumas críticas já foram feitas por urbanistas e arquitetos que dizem que o programa se preocupa mais em atingir metas numéricas de habitação do que com a qualidade dos locais construídos e o acesso a outras regiões da cidade (Rolnik et al. 2015).

O conjunto habitacional é dividido em dois condomínios que levam o nome de sambistas ligados à história do bairro. Além de Zé Kéti, o condomínio que fica em frente se chama Ismael Silva. O conjunto foi construído em 2014, depois que o presídio que ficava ali, o maior do Brasil, foi demolido em 2010. Entrando pelo arco do presídio, que é tombado e continua lá, uma praça circular divide os dois condomínios, um de cada lado. Antes, a praça era um grande gramado onde crianças brincavam e às vezes aconteciam eventos e missas evangélicas. Em 2016, ao longo do meu trabalho de campo, começou a ser construída e foi inaugurada ali uma Clínica da Família da Prefeitura.

Os dois condomínios espelham um ao outro. Os prédios são todos iguais. Cada um tem cinco andares, com quatro apartamentos por andar, totalizando vinte apartamentos por prédio. Por fora são brancos, pintados até a metade de um amarelo meio apagado. Não é permitido pintar ou fazer qualquer interferência na aparência externa dos prédios, o que torna todos os quarenta e três prédios do conjunto exatamente idênticos e beges. Cada apartamento mede 44 m² em média. Tem dois quartos, um banheiro e uma sala com ligação sem porta para uma cozinha pequena.

Assim, o prédio chamado de Aldeia Vertical tem cinco andares e vinte apartamentos, todos eles habitados por pessoas que se autoconsideram índios.¹ Há grande rotatividade no prédio, pois a população dos apartamentos é flutuante e diversa, contando com pessoas de todas as faixas etárias, homens e mulheres. Apartamentos vagos são em geral alugados para outros indígenas, incluindo alguns colombianos que estavam lá enquanto eu fazia trabalho de campo. Quando são realizados eventos indígenas na cidade, ou em datas comemorativas como o Dia do Índio, muitos indígenas vêm de suas aldeias

para se hospedar na Aldeia Vertical. Por conta do movimento intenso, não foi possível fazer um levantamento preciso de todos os moradores. Os que eu conheci e os de quem ouvi falar durante o meu trabalho de campo eram das etnias Pankararu, Fulni-ô, Guajajara, Pataxó, Tupinambá, Puri, Tukano, Ashaninka, Guarani, Kaingang, Karajás, Satere-Mawé, Tabajara.

Durante meu trabalho de campo, eu me aproximei principalmente de três moradores da Aldeia, Niara, Iracema Pankararu e Dauá. Essas três pessoas elaboram muito sobre o fato de serem índios, circularem e viverem na cidade, com todas as interações e preconceitos que isso implica. Niara, Iracema e Dauá são pessoas com experiências de vida diversas e muitas reflexões sobre assuntos complexos. Cada uma tem uma vivência diferente da sua indianidade. Ser índio em um grande centro urbano, apesar das estatísticas que mostram ser uma situação cada vez mais comum,² ainda gera um estranhamento frente à imagem romântica da paisagem associada aos índios e faz com que eles enfrentem muitos preconceitos.

Quando fui lá pela primeira vez, Niara contou que cada apartamento era uma oca. De fato, algumas pessoas colocam imagens e placas na porta dos seus apartamentos referentes às suas etnias. Alguns comunicados oficiais e matérias de jornal ficam pregados em um quadro de cortiça no hall de entrada. Um outro adesivo é o da Rádio Yandê, web rádio indígena fundada e comandada por Anapuáka Tupinambá, morador do quinto andar do prédio, junto de outros dois indígenas não moradores do prédio, Denilson Baniwa e Renata Tupinambá. A Rádio Yandê é um coletivo de etnomídia, sendo a primeira web rádio indígena brasileira, inteiramente conduzida por indígenas. Eles têm como objetivo difundir a cultura indígena por meio do seu próprio ponto de vista, ao mesmo tempo em que se aproveitam das possibilidades tecnológicas das novas mídias digitais. A rádio tem como foco a integração da comunicação não só entre povos indígenas e aldeias, como também entre esses e os não indígenas, contribuindo para uma melhor informação da população sobre a situação dos indígenas brasileiros e para a desconstrução de preconceitos.³

História: da Aldeia Maracanã à Aldeia Vertical

A Aldeia Vertical tem sua origem na Aldeia Maracanã, uma outra aldeia urbana no Rio de Janeiro. É preciso voltar um pouco na história e fazer uma reconstituição cronológica dos fatos. Em 1953, um casarão na região do Maracanã se tornou a sede do Museu do Índio, liderado por Darcy Ribeiro, dentro do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). O prédio localizado na Rua Mata Machado, número 126, pertencia ao Senhor Duque de Saxe e já havia servido também em 1910 de sede para o SPI (Costa 2011: 9).

Em 1978, o Museu do Índio mudou de endereço para a Rua das Palmeiras, e o prédio ficou abandonado até 2006, quando foi ocupado por um grupo que se autodenominou Movimento Tamoio⁴ dos Povos Originários. Como contam em sua página oficial:

Em outubro de 2006, um grupo de indígenas de 17 etnias, indigenistas e apoiadores da causa indígena reuniu-se num seminário no auditório da UERJ a fim de discutir o melhor caminho para dar maior visibilidade a luta pelos direitos indígenas no Rio de Janeiro e decidiu pela criação de um movimento indígena unificado que aglutinasse indígenas de várias etnias e que resultou na fundação do Movimento Tamoio dos Povos Originários.

Foi de lá que esse grupo pioneiro de ativistas indígenas iniciou uma caminhada para ocupar o prédio do antigo Museu do Índio que, desde a mudança do museu para um casarão em Botafogo em 1977, estava há 30 anos abandonado pelo Governo. Ali passaram a desenvolver diversas atividades culturais indígenas para a população do Rio de Janeiro num movimento de resistência cultural que tornou-se mundialmente conhecido como Aldeia Maracanã. (Associação Indígena Aldeia Maracanã 2015)

O local tornou-se um espaço de moradia e recepção de indígenas, que organizavam diferentes atividades culturais e políticas. Por exemplo, Niara tinha uma oca no quintal, onde oferecia tratamentos, e Dauá já organizava eventos de contação de histórias. O intuito era ser um espaço não só de resistência cultural dos indígenas, como também de promoção da sua cultura para os não indígenas.

O Movimento dos Tamoios se caracterizava por um intuito de divulgar a cultura indígena, bem como de “encontrar os parentes perdidos na cidade” e se opor à imagem do índio de arquivo. Por índio de arquivo, se referem à representação do índio sempre no passado ou salvaguardado no museu, mas nunca vivo e produtivo. O Movimento dos Tamoios pretendia também ser uma universidade e se contrapor ao Museu do Índio da Rua das Palmeiras, que eles julgam ser um espaço que trata do índio no passado, arquivado para ser apresentado aos brancos. Em oposição, a Aldeia Maracanã seria o espaço para o índio atual (Costa 2011).

Em março de 2013, à época da realização dos jogos da Copa do Mundo de Futebol na cidade do Rio de Janeiro, houve uma tentativa de expulsar dali seus moradores e demolir o prédio. Por ser próximo ao Estádio Jornalista Mário Filho (Estádio Maracanã), se pretendia demolir o prédio histórico e construir ali um estacionamento. Os moradores resistiram à desocupação e atraíram apoiadores. O caso teve repercussão na mídia, e Niara diz que foi a partir dos jornalistas que o local passou a ser conhecido como Aldeia Maracanã.

Ao fim, os moradores foram retirados pela polícia de maneira violenta no dia 22 de março de 2013 (BBC 2013). Os planos de demolir o prédio

foram interrompidos pela pressão de ativistas e em batalhas jurídicas que discutiam o tombamento do prédio. O local, no entanto, continua vazio e policiado, para impedir uma reocupação. Em dezembro, a Secretaria de Cultura Estadual, em negociação com lideranças indígenas, garantiu que o prédio fosse destinado à criação do Centro de Referência da Cultura Viva dos Povos Indígenas (Redação Yandê 2013). O projeto foi oficialmente aprovado pelo Decreto N° 44.525 de 16 de dezembro de 2013 e publicado no Diário Oficial no dia 17 de dezembro de 2013 (Estado do Rio de Janeiro 2013), mas desde então o projeto não saiu do papel. Dentre os moradores que foram retirados à força, somente uma parte aceitou ser realocada pela Prefeitura. Foram primeiramente levados para Jacarepaguá, na Zona Oeste da cidade, onde moraram por um ano em containers (RioOnWatch 2016) — lugar que Iracema chamava de Aldeia Container. Os containers esquentavam quando fazia sol e inundavam quando chovia.

Em 2015, eles receberam apartamentos no *Minha Casa, Minha Vida* da Rua Frei Caneca, lugar que passaram a chamar de Aldeia Vertical. Como já dito, ali funciona a sede do que se fundou institucionalmente como a Associação Indígena Aldeia Maracanã (AIAM)⁵, registrada oficialmente em 21 de janeiro de 2015.

Na Aldeia Vertical existem divisões de grupos, amizades e inimizades provenientes de questões que remontam à época do Movimento dos Tamoios. Há também um outro grupo de indígenas que foi desocupado do antigo Museu do Índio e que não aceitou ser realocado pela Prefeitura, ainda buscando a reocupação do espaço.

Conceito de Aldeia

Niara uma vez me disse que o antigo prédio do Movimento dos Tamoios não era mais uma aldeia porque não havia mais nenhum índio lá. Em outro momento, a vi chamando à atenção alguns jovens Fulni-ôs vindos da aldeia que se hospedavam na sua casa, dizendo-lhes que deveriam obedecê-la. Ela disse que o prédio no MNMV também era uma aldeia, mesmo que vertical e portanto, cabia aos mais jovens obedecer aos mais velhos, da mesma maneira como eles faziam na sua aldeia. Essas declarações indicam uma noção de que o que constitui uma aldeia são as pessoas, suas relações e as suas formas de uso do espaço. A Aldeia Vertical não é um prédio físico em si, mas um tecido relacional e, particularmente, as relações de respeito e aprendizado entre as gerações que, segundo Niara, caracterizam a vida em aldeia.

A Aldeia Vertical tem como fato distintivo ser um coletivo multiétnico e estar localizada em um grande centro urbano, o que apresenta desafios específicos. No entanto, reivindicam a denominação de aldeia tanto quanto

aquelas que recebem essa qualificação tradicionalmente. O fazem afinando a definição para ir além da simples delimitação espacial, buscando dar atenção as suas relações constitutivas, também presentes em aldeias rurais.

Essa concepção de aldeia vai de encontro, por exemplo, à que foi veiculada por uma revista de grande circulação à época da desocupação do Movimento dos Tamoios do prédio do Museu do Índio. Em um artigo publicado poucas semanas antes da desocupação do prédio, cita-se o desembargador Marcus Abraham, que autorizou a sua demolição: “Abraham também ressalta a não existência de crianças, de unidades familiares e de unidade tribal. ‘Os índios lá presentes são de diferentes etnias, originários de diversas tribos, com as quais mantêm permanente contato’, afirma. Ou seja: não é uma aldeia, nem uma tribo” (Ritto & Prado 2013).

A matéria também ironiza o fato de os indígenas moradores do local utilizarem tênis Nike e celulares. Segundo eles, “Atualmente, quem quer ver índio sem tênis e celular vai à Rua das Palmeiras, em Botafogo, onde funciona o novo Museu do Índio”. Referem-se ainda ao que chamam de milagre da multiplicação dos índios, para questionar a declaração de quantos seriam os habitantes do prédio.

O artigo, com sua abundância de preconceitos e discriminações simplistas, funciona como exemplo de diversos pontos que apresentam dificuldades encontradas pelos indígenas na cidade. Primeiramente, existe a contraposição entre os indígenas com e sem tênis e celular. Aqueles que possuem objetos industrializados são apontados como os ocupantes ilegais do prédio e também como índios menos legítimos do que aqueles representados nas exposições do Museu do Índio da Rua das Palmeiras.

Além disso, os comentários que funcionam como questionamento da indianidade e como insinuação de aculturação também tocam na questão de quem teria o direito de se chamar de índio. A ironia quanto ao milagre da multiplicação dos índios é um estranhamento da possibilidade de que índios poderiam reaparecer e crescer em número, e não só desaparecer condenados pela inevitável marcha do desenvolvimento e do progresso.

Por último, há a conclusão cabal de que aquilo não é uma aldeia ou mesmo uma tribo, baseada nas misteriosas definições do que seriam “unidades familiares” e “unidades tribais”. Enquanto, para Niara, é o tecido relacional que torna qualquer espaço uma aldeia, independente do fato de as pessoas serem pertencentes a um mesmo grupo étnico ou vários, para o procurador e os jornalistas é inaceitável que pessoas que sejam de diferentes etnias possam reivindicar esse espaço. A constituição multiétnica da Aldeia Vertical, certamente apresenta desafios específicos, alguns dos quais serão tratados ao longo deste artigo, como decisões rituais.

O xamã asteca e a pizza de frango com catupiry

Após algumas visitas à Aldeia Vertical recebi uma mensagem SMS de Niara dizendo que iria receber um xamã asteca para o almoço e que eu estava convidada também. O almoço foi na casa da Niara, que fica no primeiro andar do prédio. Muitas outras pessoas do prédio foram, levando cada uma um prato de comida, mas tendo sido a maior parte do almoço feita por Niara. O almoço preparado por Niara consistia em peixe ensopado com caldo de castanha-do-pará, peixe assado em folha de bananeira, broa de milho, molho de gengibre, coentro e pimenta, batata doce assada, quibe vegetariano de abóbora e pudim de milho verde.

O xamã asteca era o artista e guia espiritual mexicano Óscar Márquez Montoya, que chegou até lá acompanhando a escritora e ativista indígena Eliane Potiguara, amiga dos moradores. Óscar Márquez é alto, de ombros largos, pele morena, cabelos lisos e pretos em uma trança fina que desce até a metade das costas. Durante o almoço todos conversaram, principalmente sobre a questão indígena.

Uma das primeiras coisas que ouvi foi Iracema falando que a cidade era um lugar muito perigoso. Exemplificando, ela disse que, quando chegou ao Rio de Janeiro, logo ficou viciada em pizza frango com catupiry. Esse vício se constituiu verdadeiramente em um problema, uma vez que ela contraiu uma dívida de milhares de reais de tanto ir à pizzaria e pagar a conta dos amigos e do namorado. Só quando questionada sobre como lidou com a dívida, ela explicou que pagou com o dinheiro que havia recebido de indenização da empresa de terceirizados que empregava o segurança que a havia estuprado durante um evento em que ela se apresentou. Na ocasião, em uma festa, ela estava embriagada, e o segurança havia dito que, sendo ela índia, queria descobrir se ela era “mulher de verdade”.

Nota-se que, ao falar sobre o perigo da cidade, Iracema tenha falado primeiro da pizza de frango com catupiry e só depois, quando questionada, contou o caso do seu estupro. Vi muitas vezes depois Iracema falando sobre esse caso e Niara sempre a reprimia por falar do assunto, principalmente em público. Por conta do trauma, Iracema ficou deprimida e ainda lida com problemas psicológicos.

Durante o almoço, outros indígenas também falaram das dificuldades e preconceitos que sofriam. Algumas pessoas lamentavam sofrer preconceito tanto na aldeia quanto na cidade. Falavam que na aldeia muitas pessoas incentivam a ida para a cidade, principalmente para estudar. Uma vez lá, ouvem os brancos reclamar que os índios voltem para a aldeia. Ficando muito tempo na cidade ou nascendo lá, podem também sofrer preconceito dos índios nas aldeias que acham que os cidadãos são menos indígenas.

Durante o almoço, observei-os refletir conjuntamente sobre a ambiguidade de ser índio na cidade. Alguém chegou a falar que era índio e não era ao mesmo tempo, por estar na cidade, e assim sofria pelos dois lados. Todos, no entanto, frisavam a importância da educação, apresentada como a principal causa da ida para a cidade. Essa seria importante para que os indígenas pudessem conseguir autorrepresentação política.

Os termos diferenciais que vi sendo usados pelos moradores da Aldeia Vertical eram aqueles empregados para distinguir as condições de moradia entre os indígenas, a saber, “aldeado” e “desaldeado”. “Desaldeados” seriam aqueles que não têm uma aldeia para onde voltar e não simplesmente os que estão na cidade. Indígenas morando na cidade e tendo uma aldeia são considerados “aldeados”, assim como os que estão na aldeia.

Todos os presentes no almoço, “aldeados” e “desaldeados”⁶, falavam da importância da educação em geral, mas principalmente no sentido formal. A importância de reconhecimento e representatividade no nível institucional, seja esse governamental ou de ONG, foi levantada diversas vezes. Eles faziam críticas a outros participantes do movimento indígena que eles diziam que “só reclamam e choram”. Essa atitude era reprovada por eles que enfatizavam a importância de buscar reconhecimento por meio de realizações culturais e das artes. Falaram muito sobre a importância de se inscrever em editais e se inserir em eventos culturais. Niara inclusive comparou, como a vi fazer outras vezes, os eventos indígenas aos eventos afro-brasileiros. Segundo ela, muitos editais abrangem projetos relativos a ambas as culturas indígena e afro-brasileira. No entanto, a maioria dos aprovados é de projetos afro-brasileiros. Niara diz que os indígenas precisam aprender com eles para poder ter projetos aprovados também. Em outras ocasiões, ela também fez essa comparação, admirando os eventos afros por serem mais bem organizados e terem uma programação diversa que conta com palestras, filmes, dança, música, artesanato. Os eventos indígenas, ela diz, muitas vezes consistem somente na venda de artesanato.

Em algum momento do almoço, Niara gritou pela janela para que um morador Tupinambá do quinto andar viesse comer ou a comida iria esfriar. Eliane Potiguara nesse momento riu e disse: “Todo mundo tem whatsapp e fica gritando pela janela. É realmente uma aldeia”. Durante todo esse tempo, o xamã asteca estava calado e comendo, inclusive diante de interjeições de Iracema que reclamava “que o homem não tá entendendo nada, não fala nada”. Niara reprimiu Iracema pela grosseria, mas eu também tinha a impressão de que o homem não estava entendendo nada, e certamente não tinha falado nada. Depois de todos comerem e conversarem bastante, Niara pediu silêncio e pediu para ouvir o asteca. Para surpresa minha e de Iracema, o homem, com uma voz grave e firme, iniciou um verdadeiro discurso em portunhol. Comparou a situação do movimento indígena no México e no

Brasil e convocou uma maior união dos povos autóctones de todos os países latinos, provando que ele tinha entendido e acompanhado tudo o que tinha sido dito ali.

Preconceito na cidade

O movimento indígena urbano conta com diversas especificidades, entre elas incluir pessoas que buscam se reconectar com sua ascendência indígena perdida. Não é composto assim, somente de indígenas que migraram de aldeias em áreas rurais para centros urbanos. Muitos já são nascidos na cidade e inclusive reclamam da vinda de índios aldeados, que buscam roubar o protagonismo dos desaldeados nos eventos urbanos.

Sobre a questão específica da ascendência indígena, Niara sempre a explicou por uma regra: a de que se alguém tem um indígena na família, dentro de cinco gerações para trás, essa pessoa também poderia se considerar indígena. Cinco gerações é bastante coisa e abre espaço, assim, para que muitas pessoas potencialmente sejam indígenas. Durante todo meu trabalho de campo, nunca vi afirmarem categoricamente que alguém não era indígena. O que poderia acontecer, eram ser feitas ressalvas quanto à maneira como as pessoas trabalhavam a sua indianidade, se não haviam estudado o suficiente, se não sabiam falar a língua, ou caso propunham-se a fazer coisas das quais não tinham conhecimento adequado, como rituais xamânicos.

A Aldeia Maracanã, antes de muitas dissensões que se seguiram mesmo anteriormente ao despejo, inicialmente tinha como projeto “encontrar os parentes perdidos na cidade”, como meus interlocutores me informaram. Esse projeto inclui encontrar índios que estivessem dispersos e também lembrar muitas pessoas que elas poderiam se afirmar como indígenas também. O movimento pretendia, assim, transformar a indianidade em uma possibilidade atraente. Devido ao preconceito, muitos poderiam escolher renegar uma ancestralidade indígena. Eles buscavam contornar isso, exaltando os aspectos positivos dessa identificação. Seria importante também apresentar a indianidade como uma possibilidade atual e não algo no passado e em museus. A indianidade é assim uma virtualidade, que pode ser atualizada. Não uma qualidade inata, mas algo que pode ser acessado. É um virar, que indica uma mudança de posição, um voltar-se no caminho para determinada direção. Nesse processo, é sempre reforçada a importância do estudo. É preciso buscar adquirir os conhecimentos adequadas, pesquisar sobre sua ancestralidade, ouvir dos mais velhos.

Como eu pude observar, nem todos os moradores do prédio andam diariamente com pinturas corporais e adereços, mas muitos fazem isso, principalmente em dia de eventos. A questão dos enfeites e da aparência corporal é instrumental na percepção de quem é indígena e quem não é

tanto para os habitantes do prédio quanto para as pessoas de fora. Uma outra estudante que fazia pesquisa em outros prédios do conjunto habitacional me disse uma vez já ter ouvido outras pessoas do MCMV se referirem aos moradores da Aldeia Vertical como pessoas estranhas, que “acham que são índios e ficam andando cheias de penas, sem falar direito com os outros”.

O preconceito dos adultos também afeta as crianças. Por exemplo, Niara dizia que algumas crianças do conjunto eram proibidas pelos pais de se aproximar do prédio da Aldeia Vertical. Ela atraía especial curiosidade das crianças por andar sempre toda de branco com roupas que ela mesmo fazia e usando colares indígenas. Conseguiu eventualmente se aproximar das crianças principalmente para evitar que elas arrancassem as plantas do seu jardim e hoje já mantém uma boa relação com várias, inclusive um menino de dez anos que adora jardinagem e sempre lhe pede mudas. Niara é chamada pelas crianças de “Tia Índia” e aproveita a oportunidade para levantar a possibilidade de que elas também possam ser indígenas, perguntando de onde são suas famílias e incentivando que elas pesquisem sobre o assunto. Para Niara a aparência física não-indígena pode encobrir uma ancestralidade indígena que pode ser redescoberta e atualizada.

Por causa das dificuldades econômicas, ouvi pessoas chamarem o lugar de “Minha Casa, Minha Dívida” — expressão demonstrativa da sua capacidade de usar a ironia para comentar as dificuldades da sua própria condição. Ao mesmo tempo, revoltavam-se contra boatos de que teriam recebido os apartamentos da Prefeitura e morariam ali sem pagar aluguel ou até recebendo auxílios do governo. Essas são as acusações dos que dizem que eles teriam “se vendido” para o governo. Na verdade, todos pagam um aluguel de preço social (baixo), mas que ainda é alto para aqueles que não têm emprego fixo. Os móveis das casas precisaram ser todos comprados de novo, pois os antigos foram perdidos no despejo da Aldeia Maracanã e nunca recuperados. A Prefeitura inclusive deve uma indenização para pessoas que perderam seus bens durante o despejo. Algumas coisas, no entanto, não podem ser ressarcidas. Niara lamenta a perda de sua coleção de fitas de vídeos indígenas e Iracema, da sua coleção pessoal de bonecas de porcelana.

O uso do humor, em comentários irônicos, é muitas vezes assinalado nas suas narrativas sobre as discriminações e dificuldades durante o “trabalho com a cultura indígena”, realizados regularmente pelos moradores do prédio, uma vez que a AIAM já é uma organização conhecida e conta com muitos convites para participar de eventos. Os moradores participam de feiras de artesanato, apresentações de histórias, oficinas de pintura corporal e outros eventos desse tipo. De vez em quando, os moradores são chamados também para participar de gravações de televisão. Tanto Iracema e Niara quanto Dauá já participaram de gravações de novelas e comerciais. Contaram-me que, nas gravações, muitas vezes interpretam indígenas de outras etnias e às vezes só

indígenas genéricos, caracterizados de maneira extremamente estereotipada, como os de um comercial de uma marca de isqueiro em que assavam um homem branco em uma fogueira.

Relato aqui dois incidentes exemplares que aconteceram durante o trabalho de campo, que demonstram as dificuldades dos não-indígenas em aceitar a presença indígena na cidade, seu uso de objetos que julgam típicos e até questionamentos sobre a autenticidade de sua indianidade. No bairro do Jardim Botânico, na Zona Sul do Rio de Janeiro, ocorreu uma feira indígena para marcar o Dia do Índio. Nessa ocasião, havia barracas que vendiam artesanato e apresentações de grupos indígenas. Niara estava com uma barraca de tapioca, perto de uma oca onde aconteciam apresentações. Quando seus parentes Fulni-ô, que estavam ficando no seu apartamento, começaram a apresentar cantos e danças na oca, ela foi assistir e eu fiquei cuidando da barraca. Um casal não-indígena de meia idade se aproximou e puxou conversa. Reclamaram que os Fulni-ô mesmo com o corpo pintado de grafismos, usavam shorts de nylon e tênis de marca, assim como eles. Estavam decepcionados e questionavam se na aldeia as coisas também eram assim. Quando relatei os comentários para Niara, ela indicou como um caso exemplar da ignorância em relação aos povos indígenas brasileiros.

Em outra feira, em que eu não estava, Iracema também teve um problema que me relatou depois. Enquanto participava de uma feira cultural afro, em que haviam aberto espaço para ela vender seu artesanato indígena, uma mulher negra questionou se ela seria índia de verdade. Iracema respondeu com ironia, por sua vez, questionando se a mulher era negra de verdade, deixando a mulher muito sem graça. Iracema me explicou que não tolerava esse tipo de pergunta, a não ser que viesse de crianças. Continuou reclamando que quando se é negro, não é preciso provar nada além da cor da pele, já ela só poderia ter uma prova concreta se fizesse um teste de DNA, tendo que tirar seu sangue para provar que é índia. Relatou que isso acontecia na cidade com frequência, e que também haviam muita implicância com quando ela estava usando telefone celular.

Índios na cidade

Há uma multiplicidade de abordagens à questão da crescente presença indígena nas cidades do Brasil⁷. São relevantes os trabalhos de Andrello (2006) e Lasmar (2005) sobre a migração de indígenas para a cidade no Alto Rio Negro e Nunes (2012) que explora uma aldeia Karajá rodeada pela cidade de Burundina. Outros trabalhos foram desenvolvidos pelo Grupo de Etnologia Urbana (GEU) do Núcleo de Antropologia Urbana (NAU) da USP, que buscam explorar a aplicação de conceitos da antropologia urbana — *pedaço, mancha, trajeto, pórtico e circuito* — para a etnologia em relação a presença indígena urbana, principalmente na cidade de Manaus (Magnani 2013; Andrade, 2012).

Alguns trabalhos exploram também a relação dos xamãs e rituais indígenas em centros urbanos, como os trabalhos de Magnani (2005) e Coutinho (2013). De maneira mais complexa, Cesarino (2008) demonstra como a cidade é pensada pelos Marubo a partir da cosmologia desse grupo, a partir da experiência já adquirida dos xamãs de se deslocar por outros mundos, efetuando traduções entre muitos coletivos.

Os estudos citados, buscam entender a relação da cidade a partir da cosmologia dos grupos indígenas citados, se alinhando a uma linha de estudos da etnologia clássica. Do ponto de vista dos estudos da etnicidade, são relevantes os estudos de Oliveira (1968). O Projeto Índios Citadinos coordenado por Alcida Ramos na década de 80 e mais recentemente, o livro de Almeida e Santos (2009).

A própria denominação é uma denominação chave, levantada por lideranças e intelectuais indígenas. Por exemplo, Daniel Munduruku, um conhecido escritor e ativista indígena, diz que não é índio, é Munduruku. No livro *Coisas de Índio* (nota de rodapé, versão infantil), Daniel Munduruku diz:

É bom que a gente saiba que tratar alguém de índio pode parecer uma ofensa grave nos nossos dias. Por que não tratar quem pertence a uma etnia diferente da nossa pelo nome do seu povo? *Por exemplo: eu sou Munduruku, não sou só índio. As pessoas deveriam se acostumar a tratar-me desse jeito, porque assim elas estarão me valorizando, valorizando a minha gente e não rebaixando-me a um termo que está ligado a coisas pejorativas, conforme eu expliquei no começo.* (Munduruku 2003: 9)

Daniel Munduruku explica como a palavra índio está associada a diversos estereótipos, que levaram a preconceitos que ele sofreu na infância, como os pressupostos de que índios são necessariamente habitantes da floresta, além de serem preguiçosos, traiçoeiros e canibais. O autor, que prefere ser identificado pelo nome do seu grupo específico, diz que esse é um ato de valorização, por reconhecer a especificidade e evitar os preconceitos e a generalização da palavra “índio”.

Na Aldeia Vertical, pelo que pude perceber, pela pluralidade de etnias e pela intenção das pessoas ali envolvidas no movimento político e cultural, tanto “índio” como “indígena” pareciam ser categorias bastante aceitas e usadas para autoidentificação comum entre eles, tanto coletiva como pessoal. Durante as falas, eram apontadas especificidades da experiência pessoal de cada um a partir de sua etnia, sua pertença familiar e suas experiências pessoais, mas isso não impedia uma elaboração coletiva sobre o que é ser índio, de maneira mais ampla. Os termos “índio” e “indígena” eram ambos usados, até onde pude perceber, de maneira intercambiável.

Uso nesse artigo o termo *indianidade* como um instrumento metodológico aberto que me permite explorar os diferentes sentidos por eles dados a “ser índio”, “ser indígena”, “se tornar índio”, “voltar a ser índio”, “virar índio”,

expressões essas usadas no cotidiano, que eu busco compreender de uma maneira processual, evitando assim um determinismo de uma identidade estável e fechada. Opto por usar o termo por ele permitir trabalhar com uma ideia mais abrangente do “ser indígena”, que não indica necessariamente um estado estabilizado, mas como veremos está mais ligado a um processo contínuo de tornar-se.

Esse processo está em confluência com a noção de pessoa ameríndia, em que a criação de novas pessoas e do parentesco é um processo paulatino de construção de corpos e não um dado biológico, como apontados pelo clássico artigo de Seeger, Da Matta e Viveiros de Castro (1979). Os moradores da Aldeia Vertical constantemente apontavam para a centralidade de aprendizados corporais e práticos para a construção da indianidade. Diversos autores que trabalharam com povos indígenas da Amazônia Ocidental (Gow 1991, McCallum 2001; Belaunde 2001; Lagrou 2007), analisam as formas de organização do trabalho diário e ritual entre gêneros e gerações que sustentam as práticas de comensalidade e cuidado e ensino das crianças, que formam corpos a partir de ensinamentos, alimentos e afetos. A lógica de tornar-se indígena no ambiente urbano, segue, portanto, a linha da concepção ameríndia de pessoa.

A encruzilhada carioca

Roger Bastide diz que os encontros não se dão entre civilizações, mas entre as pessoas que pertencem a elas, que se influenciam mutuamente (Bastide 1970: 216). Na Aldeia Vertical esse parece ser o caso. O encontro entre etnias se dá entre pessoas específicas, cada uma com sua trajetória de vida e experiência da sua indianidade. Recupero nessa sessão teorias que buscam lidar com a mistura e a identidade de maneira que parece mais próxima daquela como os meus interlocutores conversavam comigo. Seguindo a possibilidade levantada por uma aproximação afroindígena, exploro aqui principalmente as ideias de encruzilhada e contramestiçagem.

O historiador Luiz Antônio Simas diz que o bairro do Estácio, onde fica a Aldeia Vertical, é a encruzilhada carioca por excelência (Simas 2016). Isso porque o bairro seria caracterizado, desde a época do Império, como um espaço de cruzamento de fluxos, de encontros entre escravos, judeus, imigrantes, prostitutas, ciganos, rufiões, estivadores do cais do porto. Ainda também por sua localização na cidade, de difícil definição e delimitação, entre Centro, Tijuca, Cidade Nova, Catumbi, Praça Onze, Morro do São Carlos.

Simas conta a história sobre como a encruzilhada se fundou segundo a tradição do Ifá cubano. Exu desafiou dois grupos que competiam a acertar a cor do seu gorro enquanto ele corria por uma encruzilhada. O que acertasse seria o dono da verdade. Um grupo diz que o gorro é preto e o outro diz que é vermelho. Pela discordância, todos se matam e ao final Exu revela

que o gorro é preto e vermelho, pois a encruzilhada é justamente o espaço de possibilidades, “de encontro entre perspectivas de diferença” (Simas 2016). A história mostra como o *trickster* da mitologia afro revela uma dupla capacidade de ser, em que duas qualidades podem existir simultaneamente, sem se excluir ou misturar.

A encruzilhada é desenvolvida de maneira mais geral, como conceito da cosmopolítica afro-brasileira, por José Carlos dos Anjos em seu estudo sobre o movimento negro e terreiros de candomblé em um bairro de Porto Alegre. Para o autor, a encruzilhada se caracterizaria como um espaço onde se encontram diferentes caminhos que seguem sem se fundir (Anjos 2006: 21). Anjos enfatiza a possibilidade da religiosidade afro-brasileira de pensar a diferença de maneira rizomática, fugindo da tendência arborescente do pensamento ocidental e do pensamento sobre a mestiçagem que parte da, ou leva à, ideia de fusão. O grande ganho da cosmopolítica afro-brasileira seria o fato de não obedecer ao princípio da identidade e da não contradição (Bastide apud Anjos 2006: 22).

A Aldeia Vertical também pode ser pensada como esse espaço de cruzamentos de muitos fluxos. A Aldeia Maracanã funcionava como um *hub*, uma porta de entrada para indígenas chegando ao Rio de Janeiro ou ao movimento indígena, e a Aldeia Vertical, com uma estrutura um pouco mais rígida por sua disposição predial, dividida em apartamentos, ainda tenta manter essa função. Deslocam-se por ali moradores com distintas trajetórias pessoais e pertencças étnicas, que convivem e interagem enquanto mantêm e até cultivam essas diferenças.

Uma vez, em um evento, um não-indígena conversando com Niara disse que gostava de comida de índio. Niara estendeu um convite para que ele fosse até a Aldeia Vertical. Parando para refletir, ela disse que na verdade no prédio cada um tinha uma comida diferente, por causa das diferentes etnias. Comentou como era estranho reparar nos diferentes gostos e maneiras de preparo da comida das pessoas de cada etnia e disse que ela própria às vezes não gostava tanto da comida preparada por alguns de seus vizinhos.

A mesma diversidade se dá com os rituais realizados no prédio. Falando sobre as restrições do conjunto habitacional às performances rituais, um morador comentou comigo intrigado que mesmo que fosse permitido, não saberia qual ritual seria feito, considerando a pluralidade de pessoas de diferentes etnias ali. Ele me disse que achava que o ideal seria talvez criar um novo ritual que contemplasse a todos, enquanto outra moradora disse que o certo seria cada um ter um espaço para suas práticas separadamente.

A ideia de encruzilhada, o cruzamento de fluxos que não se fundem, tem ressonância com autores que exploraram recentemente a literatura sobre mestiçagem de um ponto de vista etnográfico. As teorias sobre contramestiçagem (Goldman 2015) surgem de estudos de casos em que coletivos e povos pensam na mistura não como uma fusão que leva à síntese de um novo elemento, mas

a partir da possibilidade de coexistências e alternâncias.⁸ Dessa maneira, o que por muitos pode ser visto como aculturação pela diluição de práticas tradicionais em elementos exógenos é visto do ponto de vista da contramestiçagem como o aprendizado de uma nova socialidade, que pode ser acessada quando necessário, sem necessariamente afetar a anterior.

Como já dito, a maneira como meus interlocutores pensam a indianidade, parece se aproximar mais de um processo de tornar-se, que pode ser retomado, interrompido ou resgatado, do que como uma qualidade estável e fixa. A indianidade não se dilui através do sangue ou dos costumes. Podem indicar um gradiente de indianidade, ao dizer que certa pessoa não estudou o suficiente ou não detém determinados conhecimentos, mas esses podem ser recuperados ou fortalecidos. Se aproximam, assim, mais de uma maneira de pensar na mistura de modo analógico, onde o resultado nunca é dado. Com a vivência na cidade, e casamentos com brancos, a indianidade não é perdida, diluída, ou ainda anulada frente a criação de uma nova identidade. Parecem operar assim, por uma lógica da contramestiçagem, e não pela noção clássica da mestiçagem como a fusão de elementos para a criação de um novo.

A trajetória de Niara é um exemplo disso. Foi criada por pais e avós indígenas em uma cidade de maioria branca, onde frequentou escolas católicas e aulas de etiqueta. Costuma dizer que teve que aprender a sua cultura e a dos brancos, e as duas muito bem, para não sofrer discriminação. Se orgulha, por exemplo, de saber andar de salto alto muito bem. Adquiriu a socialidade indígena e a branca paralelamente, e é capaz de alternar entre elas quando necessário, e usar ambas sem problemas. Assim, nas falas de Niara parece haver uma lógica da contramestiçagem, quando esta se pensa como completamente indígena apesar de se orgulhar de dominar muito bem os hábitos dos brancos. Iracema também foi criada na cidade sem que isso interfira na sua identificação como indígena. Dauá recuperou sua indianidade por meio do movimento Puri apesar de ter passado anos se identificando como branco.

O ambiente urbano e a consequente aquisição de uma socialidade própria desse, que inclui comportamentos e vestimentas adequados etc., não é colocado como impedimento da sua indianidade. O fato de não terem nascido na aldeia, não terem todos os parentes indígenas ou se relacionarem com não-indígenas também não diminui sua indianidade. Assim, a indianidade é um elemento que não se dissolve em outros, não se mistura, se mantendo através de gerações e lugares, dependendo, é claro, do interesse das pessoas em mantê-lo.

Conclusão

A comparação entre os índios da aldeia e os índios da cidade, no entanto, parecia inescapável, sendo a diferença apontada pelos próprios moradores da Aldeia Vertical por meio dos termos “aldeado” e “desaldeado”. Acabei pensando sobre a diferença com o auxílio justamente de um texto da etnologia clássica.

Na clássica série das *Mitológicas* de Lévi-Strauss (2004), o autor apresenta uma análise de diversos mitos coletados entre populações ameríndias. São analisados ao todo 528 mitos nos três primeiros volumes. A intenção da obra é procurar entender como os ameríndios pensam a passagem da Natureza para a Cultura, a partir de como essa é apresentada nos mitos. A mitologia é vista como uma grande rede, em que todo mito é uma transformação de outros. A análise que prossegue em espiral, sem um centro, pode ser aproximada de um rizoma. Não existe um ponto principal, e o mito que inicia a análise, M1, poderia ter sido outro. Ele é o mito inicial da análise, por sua relação específica com outros mitos do sistema em que está inserido, mas não tem em si uma qualidade fundamental. Ele não é mais importante do que outros mitos. A estrutura rizomática dos mitos se dá porque eles são sempre transformações de outros mitos. Nenhum mito é original, todos são sempre versões. Também não existe uma definição específica de mito, instrumentalmente definido para avançar a análise.

Nesse sentido, tentei me inspirar na análise estrutural dos mitos — obviamente sem pretensões tão grandiosas — para pensar na vida dessas pessoas que estão também sempre em perpétuo desequilíbrio, entre aldeias e cidades, entre indígenas e não-indígenas. Argumento, assim, que os índios na cidade não são uma versão mais fraca dos índios da aldeia, como é muitas vezes apreendido pelo senso comum, mas sim variações fortes, no sentido estrutural. A diferença entre índios aldeados e índios na cidade pode ser admitida sem que seja preciso assumir um deles como o “original”. Apesar de muitas vezes ser o caso de que o movimento espacial se dê da aldeia para a cidade, como foi visto, existem muitas outras possibilidades. Não se deve, assim, pensar a aldeia como lugar de origem da legitimidade da indianidade, mesmo que em muitos casos específicos ela seja o local de origem do deslocamento em direção à cidade. As pessoas da Aldeia Vertical parecem buscar justamente desmentir uma ideia de gradiente de indianidade, onde o ponto mais forte estaria na aldeia e o mais fraco, aculturado, na cidade. Não existe ponto de origem, somente variações. E, da mesma maneira como a passagem da Natureza para a Cultura não é unidirecional e irreversível, também não é a passagem da aldeia para a cidade. É possível encontrar os parentes perdidos na cidade, e muitos desses, no processo de se reencontrar, voltam à aldeia. Afinal, aldeia e cidade não são polos opostos porque não são excludentes, como prova o caso da Aldeia Vertical e da antiga Aldeia Maracanã, aldeias na cidade.

A maioria das análises de casos etnográficos de indígenas na cidade ressalta a capacidade dos indígenas de se recriar na cidade, de se adaptar, de incorporar seus modos a um novo contexto (por exemplo, Andrello 2006; Lasmar 2005; Andrade 2012). Esses estudos buscam atribuir-lhes a justa agência indígena, mas o fazem sempre desenhando linhas de continuidade entre aldeia e cidade. Minha pesquisa se focou somente em um desses polos. Não busco, assim, traçar laços de continuidade entre aldeia e cidade, pois só conheço meus interlocutores no segundo. Disso advém uma consequência relevante que é ressaltada pelos meus interlocutores: a de que a indianidade não precisa ser legitimada necessariamente pelo tempo-espço da aldeia. É possível ser índio na cidade, nascido na cidade. É possível ser índio que se descobre enquanto tal na cidade. Na minha pesquisa, tive acesso às aldeias somente pela fala de Niara, Dauá e Iracema, pessoas que também não mobilizam o espaço da aldeia como característica legitimadora da indianidade, mas, pelo contrário, reclamam o reconhecimento de sua condição de indígenas na cidade, e em qualquer espaço que seja. Ao mesmo tempo, suas falas e atitudes me permitiram acessar suas críticas à cidade, às dificuldades que enfrentam e a maneira como lidam com os preconceitos diários.

No estudo da sociocosmologia Tupi-Guarani, Calheiros (2014) aponta que, na mitologia Aikewara, a cidade, inicialmente indígena, é o lugar da convivência desarmônica entre diferentes povos e pessoas, que por suas diferenças inconciliáveis estavam constantemente guerreando. Os Aikewara se definem pela fuga desse estado de guerra, ao qual toda a comunidade corre o risco de recair por meio de brigas e guerras.

[...] afinal, a cidade não nasceu cidade. No princípio, era tão somente uma comunidade, uma aldeia onde existia apenas uma pequena maloca, habitada por um único homem, com suas duas mulheres e seus filhos. Tudo no momento que um “irmão derramou o sangue do outro” e a guerra se instaurou entre aqueles que deviam viver juntos sob o mesmo teto. (Calheiros 2014: 4)

Os Aikewara fogem assim do seu próprio potencial destrutivo, que reconhecem realizado nos outros, citadinos, capitalistas. A Aldeia Vertical é uma versão atual de uma situação mítica onde pessoas de diferentes povos, com diversas línguas, não fogem mas buscam conviver e ao mesmo tempo, manter suas diferenças, com todos os desafios que essa empreitada acarreta.

Notas

Reconhecimentos: Esse trabalho se baseia em um trabalho de campo desenvolvido durante o ano de 2016 no âmbito do desenvolvimento de pós-graduação no Museu Nacional – UFRJ. Boa parte do trabalho de campo foi desenvolvido frequentando o prédio, mas principalmente acompanhando Niara, Iracema e Dauá em uma horta comunitária na qual estavam desenvolvidos, no Complexo do São Carlos.

¹ Além disso, existe um indígena que mora sozinho em um apartamento em outro prédio, mas que é considerado parte da Aldeia Vertical.

² Segundo o censo do IBGE de 2010, 36,2% dos indígenas brasileiros moram em centros urbanos.

³ Dados retirados da página oficial de Facebook e do site da Rádio Yandê, assim como de falas pessoais de Anapuaka: <https://www.facebook.com/pg/radioyande/>

⁴ Segundo Niara e Iracema, existe uma confusão em relação à palavra Tamoio. Segundo elas, o termo se refere aos mais velhos da aldeia e teria sido entendido erroneamente pelos portugueses como uma identificação étnica de todo um grupo.

⁵ É importante distinguir entre a Aldeia Maracanã como local no antigo casarão do Museu do Índio, como movimento (que originalmente se chamava Movimento Tamoio dos Povos Originários) e como a AIAM, associação que hoje tem sede na Aldeia Vertical.

⁶ Nesse caso os “desaldeados” seriam aqueles que não pertencem a uma aldeia, além da Aldeia Vertical.

⁷ Sobre a questão de índios na cidade na América Latina, foi publicado em 2015 um dossiê do *The Journal of Latin American and Caribbean Anthropology* sobre o tema.

⁸ São exemplos desses casos etnográficos: o coletivo afro-indígena estudado por Cecília Mello (2003) em Caravelas no Sul da Bahia, o estudo de Costa e Santos (2010) sobre os Xakriabá, de São João das Missões em Minas Gerais, a análise de Luiza Flores (2016) sobre a tribo carnavalesca Os Comanches, de Porto Alegre, o caso estudado por Sauma (2014) sobre o coletivo Filhos do Erepecuru no Pará. Também casos de estudo de outros autores em que é possível apontar essa lógica da contramestiçagem, como denominada por Goldman, ou antimestiçagem, como chamada por Kelly, são: os Tupinambás da Serra do Padeiro estudados por Helen Übinger (2012) e Daniela Alarcon (2013), os Yanomamis nos estudos de Kelly (2016), os Wari nos estudos de Vilaça (2000) e os Tzeltal (Pitarch 2010).

Referências

ALARCON, D. Fernandes. (2013). *O Retorno da Terra. As Retomadas na Aldeia Tupinambá da Serra do Padeiro, Sul da Bahia*. (Dissertação de Mestrado). Universidade de Brasília.

ALMEIDA, A.W. Berno de & SANTOS, G. Sales dos (orgs.). (2009). *Estigmatização e território: mapeamento situacional dos indígenas em Manaus*. Manaus: Universidade Federal do Amazonas.

ANDRADE, J.A. (2012). *Indigenização da cidade: Etnografia do circuito Sateré-Mawé em Manaus-AM e arredores*. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

ANDRELLO, G. (2006). *Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaratê*. São Paulo: UNESP, ISA; Rio de Janeiro: NUTI. <https://doi.org/10.7476/9788539302895>

- ANJOS, J.C. Gomes dos. (2006). *No território da linha cruzada: A cosmopolítica afro-brasileira*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- ASSOCIAÇÃO INDÍGENA ALDEIA MARACANÃ. (2015). Origens do coletivo 'Movimento dos Tamoios' e da 'Aldeia Maracanã'. <https://aldeiamaracana.com/2015/04/09/origens-do-coletivo-movimento-dos-tamoios-e-da-aldeia-maracana/>
- BASTIDE, R. (1970). *El prójimo y el extraño*. Buenos Aires: Éditions Cujas.
- BBC. (2013). Tumulto marca retirada de índios da Aldeia Maracanã. http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2013/03/130322_aldeia_cq_atualiza
- BELAUNDE, L.E. (2001). *Viviendo bien: género y fertilidad entre los airo-pai de la Amazonia peruana*. Lima: CAAAP.
- CALHEIROS, O. (2014). *Aikewara. Esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani*. (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- CESARINO, P. (2008). Babel da floresta, cidade dos brancos? Um povo indígena no trânsito entre dois mundos. *Revista Novos Estudos*, 2(1): 1-23.
- COSTA, D. Ferreira Da. (2011). *Quando os índios vêm para a cidade: magia e narrative no Instituto Tamoio dos Povos Originários*. (Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais). Pontifícia Faculdade Católica do Rio de Janeiro.
- COSTA E Santos, R. Barbi. (2010). *A cultura, o segredo e o índio. Diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/MG*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Minas Gerais.
- COUTINHO, T.C. (2014). Curando através de imagens: notas sobre os mecanismos terapêuticos de um rito urbano de consumo de ayahuasca. *Ponto Urbe*, 7: 32-50. <https://doi.org/10.4000/pontourbe.652>
- ESTADO DO RIO DE JANEIRO. (2013). Diário Oficial. 17 de dezembro de 2013. Ano XXXIX. Nº 235. http://www.ioerj.com.br/portal/modules/conteudoonline/mostra_pdf.
- FLORES, L.D. (2016). A guerra e o processo criativo afroindígena. *Novos Debates - Fórum de Debates em Antropologia*, 2: 14-19.
- GOLDMAN, M. (2015). "Quinhentos anos de contato": por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem. *Revista Mana. Estudos de Antropologia Social*, 21(3): 641-659. <https://doi.org/10.1590/0104-93132015v21n3p641>
- GOLDMAN, M. (2014). A relação afroindígena. *Cadernos de Campo*, 23: 213-222.
- GOW, P. (1991). *Of mixed blood: Kinship and history in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- KELLY, J.A. (2016). Sobre a *antimestiçagem*. Curitiba: Cultura e Barbárie.
- LAGROU, E. (2007). Rir do poder e o poder do riso nas narrativas e performances Kaxinawa. *Revista de Antropologia*, 49(1): 55-90. <https://doi.org/10.1590/S0034-77012006000100003>

- LASMAR, C. (2005). *De volta ao lago de leite: gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP; ISA; Rio de Janeiro: NUTI. <https://doi.org/10.7476/9788539302956>
- LÉVI-STRAUSS, C. (2004). *O cru e o cozido. Mitológicas 1*. São Paulo: Cosac Naify.
- MAGNANI, J.G. Cantor. (2005). Xamãs na cidade. *Revista da UPS*, 67(set-nov): 218-227. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9036.v0i67p218-227>
- MAGNANI, J.G. Cantor. (2013). Uma experiência de etnologia urbana: a presença indígena em cidades da Amazônia. Em: Amoroso, M. & Mendes dos Santos, G. *Paisagens ameríndias: lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia* (pp. 45-74). São Paulo: Terceiro Nome.
- MELLO, C. Campello do Amaral. (2003). *Obras de arte e conceitos: cultura e antropologia do ponto de vista de um grupo afro-indígena do sul da Bahia*. (Dissertação de Mestrado). PPGAS – Museu Nacional.
- MUNDURUKU, D. (2003). *Coisas de índio*. São Paulo: Editora Callis.
- MCCALLUM, C. (2001). *Gender and sociality in Amazônia. How real people are made*. Oxford/New York: Berg.
- NUNES, E. Soares. (2012). *No asfalto não se pesca. Parentesco, mistura e transformações entre os Karajá de Buridina (Aruaná-GO)*. (Dissertação de Mestrado em Antropologia Social). Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília.
- OLIVEIRA, R. Cardoso De. (1968). *Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terêna numa sociedade de classes*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- PITARCH, P. (2010). *The jaguar and the priest: na ethnography of Tzeltal souls*. Austin: University of Texas Press.
- REDAÇÃO YANDÊ. (2013). Lideranças indígenas do Brasil firmam apoio ao Centro de Referência da Cultura dos Povos Indígenas no Rio. http://radioyande.com/default.php?pagina=blog.php&site_id=975&pagina_id=21862&tipo=post&post_id=32
- RIOONWATCH. (2016). Aldeia Maracanã fights for indigenous museum next to Olympics opening ceremony. <http://www.rioonwatch.org/?p=31291>
- RITTO, C. & PRADO, TH. (2013). No Maracanã, o milagre da multiplicação dos índios. *Veja*, 15 de janeiro. <http://veja.abril.com.br/brasil/no-maracana-o-milagre-da-multiplicacao-dos-indios/#>
- ROLNIK, R. et al. (2015). O programa Minha Casa Minha Vida nas regiões metropolitanas de São Paulo e Campinas: aspectos socioespaciais e segregação. *Cadernos Metrópole*, 17(33): 127-154.
- SAUMA, J.F. (2014). Entrosar-se, uma reflexão etnográfica afroindígena. *Cadernos de Campo*, 23: 258-270. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v23i23p257-270>
- SEEGER, A., DA MATTA, R. & VIVEIROS DE CASTRO, E. (1979). A construção da pessoa nas sociedades indígenas brasileiras. *Boletim do Museu Nacional* 32: 2-19.

SIMAS, L.A. (2016). Conversa sobre o Estácio. (Comunicação oral). Rio de Janeiro: Casa Comum.

ÜBINGER, H.C. (2012). *Os Tupinambá da Serra do Padeiro: religiosidade e territorialidade na luta pela terra indígena*. (Dissertação de Mestrado). Universidad Federal de Bahía.

VILAÇA, A. (2000). O que significa tornar-se outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 15(44): 56-72. <https://doi.org/10.1590/S0102-69092000000300003>

El discreto encanto de los cementerios

The discreet charm of cemeteries

O discreto encanto dos cemitérios

Germán Grisales

Dossier: Retos actuales de las ciudades fronterizas amazónicas

Artículo de investigación. Editores: Carlos Zárate, Juan A. Echeverri

Fecha de envío: 2017-05-08. **Devuelto para revisiones:** 2017-08-31. **Aceptado:** 2017-09-14

Cómo citar este artículo: Grisales, G. (2017). El discreto encanto de los cementerios. *Mundo Amazónico*, 8(2): 71-84. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n2.64711>

Resumen

¿Reproducen los cementerios las pautas urbanísticas, las jerarquías y los comportamientos sociales que en vida han marcado a las sociedades urbanas donde han aparecido? A partir de casos ilustrativos de algunas fronteras, de algunas islas y de otras regiones visitadas por el autor, este trabajo pretende demostrar la variedad de situaciones cuya lectura enriquece los estudios urbanos.

Palabras clave: cementerios; fronteras; antropología de la muerte.

Abstract

Do urban cemeteries reproduce the urbanistic guidelines, hierarchies and social behaviors that marked the urban societies in which they appear? Starting from illustrative cases of some borders, islands, and other regions that the author had visited, this work hopes to show the variety of situations and that this reading will enrich urban studies.

Keywords: cemeteries; borders; dead anthropology.

Resumo

Os cemitérios urbanos reproduzem as diretrizes urbanísticas, as hierarquias e os comportamentos sociais que em vida têm marcado às sociedades urbanas onde eles têm aparecido? Partindo de casos ilustrativos de algumas fronteiras, de algumas ilhas e de outras regiões visitadas pelo autor, este trabalho pretende demonstrar a variedade de situações cuja leitura enriquecerá os estudos urbanos.

Palavras chave: cemitérios; fronteiras; antropologia da morte.

Germán Grisales. Doctor en Antropología Social y Etnología, EHEES, París. Doctor en Estudios Amazónicos, Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. germangermang@yahoo.es

*A la memoria del Coronel brasileño Ivonilo
Días Rocha, demarcador enterrado en la
frontera colombo-brasilera.*

Introducción

A partir de la remembranza de Ivonilo Días Rocha, quisiera reflexionar sucintamente sobre los camposantos como espejos deformados de la vida social citadina, las características particulares de ciertos cementerios de frontera, de las islas del Caribe y de otros lugares que he visitado; sobre el rico aporte que los cementerios como objetos de investigación le ofrecen a los estudios urbanos enfocados desde tres disciplinas esenciales; y, finalmente, sobre la muerte como base deontológica de la vida social a través de una historia sintética de las necrópolis en el mundo urbano de América Latina.

La lección de Ivonilo Días Rocha

“Donde comienza el Brasil, yace un guardián de la frontera” —escribió sobre su tumba un grupo de soldados del Comando de Fronteras Solimões—. Quiero comenzar por hacer un homenaje al probablemente más ilustre de los habitantes del Cementerio de San Lázaro, ubicado en el barrio Santa Rosa, de Tabatinga: el Coronel Ivonilo Días Rocha, muerto en 1994. Se trata de un demarcador brasileño, enterrado en la frontera; había pedido que en su epitafio colocaran estas palabras que lo harían merecedor de un recuerdo público a lado y lado de aquella. Su vida había transcurrido entre muchas operaciones de densificación en la frontera y caminatas por la selva con el fin de clarificar por dónde iba el límite colombo-brasilero, teniendo en sus manos aquellos inventos crecientemente precisos que proporcionaba la vida moderna, tales como el GPS. Y a lo largo de su existencia había aprendido justamente la importancia de su oficio que resumió en tales palabras: “demarcar es aproximar”.

Los espacios fronterizos se encuentran cargados de vida social, son los puntos más sensibles de la soberanía de cada Estado, guardan el último rezago de la “mixturación” y en ellos podría repararse en “separar”, pero Ivonilo fijó su mirada, en cambio, en otra función que a lo largo de los años noventa había sido subrayada por la concepción de una frontera de *cooperación*: la de unir y clarificar la ubicación de los hitos, para evitar confusiones. Igual que había hecho Orlando Fals Borda respecto a los ríos¹, Ivonilo había descubierto que la frontera podía eventualmente separar pero también unir, que demarcar la frontera era muy importante para evitar malos entendidos entre Estados cuando se trataba de acciones sobre su territorio nacional y, así, garantizar la base real de una convivencia tranquila Y, con esa convicción, prefirió ser enterrado en su cementerio fronterizo.

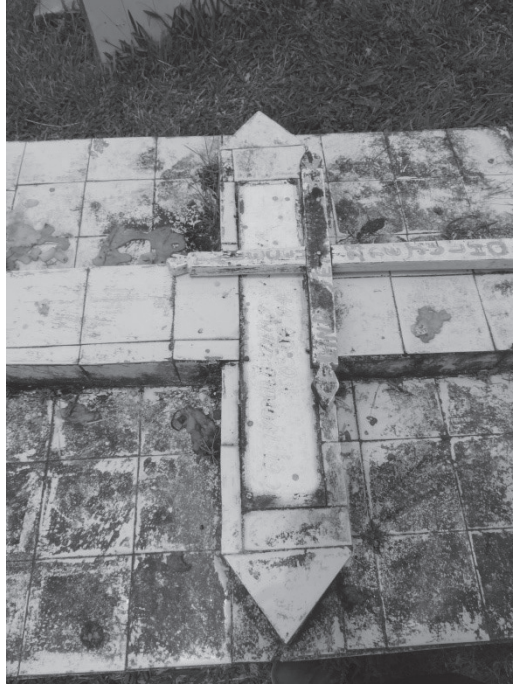


Figura 1. Tumba de Ivonilo Días Rocha. Cementerio San Lázaro de Tabatinga. Fotografía de G. Grisales.

Los cementerios fronterizos y urbanos han sido poco estudiados. La frontera urbana entre Colombia y Brasil tiene varios cementerios principales² : Leticia cuenta con uno, Tabatinga, con tres.

El cementerio de Leticia es un cementerio “mixturado”; allí se ve de manera evidente el paso de los colonos que vinieron por quince días y fueron alcanzados por la muerte después de veinte años; del mismo modo, la presencia de los indígenas migrantes que dejaron allí sus apellidos porque no pudieron regresar al territorio de origen de manera definitiva: Huaniri, Ahuanari, Candre, Estrella, Miraña, Chuña y muchos más. Es relativamente reciente, como lo es Leticia frente a Tabatinga. Comparte con otros cementerios de frontera el rastro de los muertos que hasta en la tumba dejaron la muestra de su afición por los equipos de fútbol más conocidos como el América o el Nacional; asimismo, las esquelas poéticas prefabricadas: “Como brisa fresca recorres nuestras vidas”, señala una de tantas tumbas adornada con gran ternura, en homenaje a una madre; y, eventualmente, podemos contemplar y escuchar la manera descomplicada en que las nuevas generaciones le llevan a la abuela una serenata con la canción de Luis Fonsi, *Despacito*, para que baile en el más allá. Del mismo modo, en él podemos encontrar, igual que en los demás, lo sagrado de la religiosidad al lado de lo profano, como en la pared

de la morgue en construcción ya desmantelada por los ladrones, donde un graffiti pregunta: “¿Qué miras?, sapo...”.

En Tabatinga el primer cementerio fue el Imperial, fundado en 1766. No se encuentra activo desde 1920 debido a la erosión de los barrancos sobre el río Amazonas, que fue destruyéndolo. Puede ser hallado entre la maleza, cerca de la pista de *motocross*. Allí fueron enterrados los restos del famoso Capitán Raimundo Veríssimo Nina (1844) y los del Coronel Vicente Ferrer (1845), fusilados por amotinamiento en un cuartel. Igualmente, los del Juez Manuel Joaquín de Freitas, funcionario de Tefé, muerto en Tabatinga en 1852, en tiempos de la Revuelta de la Cabanagem.

El segundo cementerio es el de San Sebastián de La Comara. Se puso en marcha desde 1920, al servicio de los tikunas por iniciativa del antiguo patrón cauchero José Méndes, que se autodenominaba propietario de Umariçu. Hoy en día este grupo étnico, que solía dejar sobre las tumbas alimentos como fariña, carne asada o pescados, conforme a la tradición, tiene su propio cementerio. Este cementerio no funciona desde 1983 y solo se permite el entierro de los moradores de La Comara.

El cementerio de San Lázaro nació en 1953, en el fundo de otro antiguo cauchero, Valdemiro Idelfonso da Silva, conocido como “El Taita”, después de que su hija sufrió un aborto involuntario y a la criatura hubo que enterrarla en medio del cultivo. Desde entonces, infante que moría era enterrado allí; con el tiempo también fue morada final para los adultos. Al convertirse Tabatinga en municipio, en 1983, el vereador Luiz Ataide presentó un proyecto que le asignó el nombre oficial de Cementerio Municipal São Lázaro³.



Figura 2. Sepulturas del Cementerio Imperial. Fotografía proporcionada por Luiz Ataide.



Figura 3. Cementerio São Sebastião – Barrio La Comara.
Fotografía proporcionada por Luiz Ataide.



Figura 4. Sepulturas del Cementerio São Lázaro.
Fotografía proporcionada por Luiz Ataide.

El cementerio como espacio social creado a imagen y semejanza de las ciudades

Un cementerio como espacio tiene color, muestra la carga de muchas emociones, algunos encierran una sección infantil plena de juguetes que han colocado los padres fijando allí sus sentimientos (como el de Popayán); otros contienen el escudo de su equipo de fútbol preferido (entre ellos el de Leticia y los de Cali); a una necrópolis subyace el misterio del más allá y se encuentra llena de recuerdos; un cementerio de frontera, a su vez, es el último lugar donde buscar las huellas de aquellos migrantes que pasaron por allí y fueron sorprendidos por la muerte llevando su cultura y sus creencias a cuestas. La calidad de sus sepulcros puede enseñar la estructura social de las élites y el lugar de los desclasados. He conocido ciudades socialmente divididas como Ciénaga (Magdalena), dotada de dos cementerios igualmente separados, el de los ricos —cerca del mar— y el de los pobres —a orilla de la carretera—, por el cual pasan los camioneros medio borrachos tirando salivones al aire y haciendo ruido.



*Figura 5. Cementerio Metropolitano del Sur, Cali.
Fotografía de G. Grisales.*

Un cementerio cuenta con monumentos ligados a la memoria colectiva que sirven para fortalecer la identidad de una ciudad (Nascimento, 2011); con obeliscos, santos, figuras de Cristo, estatuas de ángeles y querubines en mármol compitiendo con las hojas secas del tiempo; puede ser convertido en un museo tanto por la calidad de la vida de sus difuntos como por los eventos en que se vieron involucrados, usualmente venerados a través de monumentos.

M. Evany do Nascimento expresa que el espacio circundante, al cambiar permanentemente, impacta negativamente sobre la razón de ser de los monumentos: “Los monumentos que se encuentran en el área urbana, en los lugares públicos, se tornaron invisibles, están perdiendo la referencia espacial delante de las constantes modificaciones que el espacio y ellos mismos vienen sufriendo a lo largo de los años [...] pierden su esencia que es hacer recordar, rememorar un acontecimiento” (Nascimento 2011: 98).

Un camposanto usualmente es una urbe poblada de muertos, dotada de su propia geografía del poder. Cuenta con su propio urbanismo y podría ayudarnos a comprender la escala gráfica de la dominación local entre las familias adineradas de cada época o localidad. Ayudaría mucho en la recuperación de la historia urbana, el que la actividad previa al enterramiento incluyera la publicación del palmarés del muerto, con su vida laboral sintetizada, el lugar donde nació (muchas veces ausente), los sucesos en que estuvo involucrado, los logros atribuidos por la sociedad de su tiempo —como sucede en Jamaica— o el apodo con que el muerto fue conocido en vida (como en algunas tumbas de Tabatinga y Curazao).

Cementerios fronterizos, panorama variopinto y muertos paradigmáticos

Uno puede encontrar de todo entre los cementerios, para aprender lecciones de vida. Varios de los cementerios fronterizos con vocación para recordar son el de Tulcán (Ecuador) que, en realidad, es una escultura en verde y que transformó al ciprés en símbolo del luto local; igualmente, los cementerios y las costumbres funéreas indígenas del Valle del Chota o la región de Esmeraldas; asimismo, el de Machala (Ecuador), por la calidad de un fallecido célebre cuya vida fuera de lo común voy a relatar: el notario Cabrera.

Machala (Ecuador) se encuentra cerca de la frontera con Perú. Su cementerio es inusual por contener a uno de los muertos más polémicos de América del Sur, conocido como “el notario Cabrera”, quizás el pionero de las “pirámides” o captadoras de dinero ilegal en los países andinos y tal vez quien ostenta la más larga duración de una de tales captadoras: más de quince años. Hombre circunspecto de unos ochenta años, falleció feliz en la cama de una jovencita, en el momento menos oportuno. Demostró que un negocio de esta naturaleza podía ser longevo. Había comenzado su labor con el advenimiento de la década de los noventa. Y su negocio duró hasta el 2005, fecha de su muerte, cuando David Murcia Guzmán, el legendario mago de las finanzas culebreras de Colombia, recién comenzaba su negocio en el Putumayo fronterizo. Era tan honesto el famoso notario, que el único día en que no pagó fue justamente el día en que se murió. Medio Ecuador perdió, entonces, la compostura al saber la noticia, porque había invertido en su

negocio. Más de treinta y tres mil personas resultaron involucradas. Desde agentes policiales y soldados hasta miembros de los diferentes órganos del poder judicial hicieron evidente su enojo porque aquel funcionario hubiera escogido un momento tan inadecuado para tomar la decisión arbitraria de morirse. Un grupo de gendarmes, en un operativo cinematográfico, asaltó la notaría. Pero lo pilló la televisión. Y hasta su tumba fue abierta por los acreedores para averiguar si no se trataba de otra treta del astuto funcionario del Ecuador que daba fe, irónicamente, de los actos públicos. Algunos incluso movieron de un lado a otro su cabeza dentro del ataúd con un palo, tratando de averiguar si no se había muerto con una sonrisa de burla en sus labios (Grisales 2012). Las fronteras están repletas de personajes como estos, cuyas historias de vida no han sido recogidas del todo.

Nunca faltan en algunos cementerios los monumentos dedicados al soldado caído, como en la ciudad fronteriza de Ipiales, pero la memoria oficial no da cuenta de guerrilleros caídos. Tampoco están ausentes los epitafios inquietantes, como el de Pablo Escobar en Medellín: “Si ves a un hombre bueno, imítalo; si ves a un hombre malo, examínate a ti mismo”. En Curazao se coloca en el obituario el nombre de quien era el compadre del muerto. En Jamaica, en la noticia del periódico se coloca el nombre de la esposa, el nombre y número de hijos, nietos, bisnietos y tataranietos, y se da un compás de espera de casi un mes para el entierro, con el fin de que lleguen del exterior los deudos. Todos recuerdan que Jamaica cuenta con más pobladores en la diáspora que en la isla misma. Y la *Urbanidad* de Carreño, de mediados del siglo XIX, aconsejaba a las viudas llevar el luto, primero, el medio luto, después, hasta morir o hasta casarse de nuevo. Situaciones interesantes de gente común o fuera de lo común que nos enseña toda clase de valores, desde sus lugares en el cementerio.

En algunos pueblos de Otavalo, cerca de la frontera entre Ecuador y Colombia, cuando se trata de un viejo que fallece, lo bañan y lo visten con ropa limpia; en Esmeraldas, la familia de un niño muerto lo despide con chigualos, música alegre de marimba, cununos y maracas; y los indígenas chachis, de Quinindé, entierran a los muertos en casas-tumbas de madera (Grisales 2012).

Pero si en Ecuador existe lo diverso, también en las fronteras de Colombia está presente lo específico. Entre los wayúus de la Costa Atlántica de Colombia un ser humano es enterrado varias veces. Para él son practicados dos entierros. El coyuntural, que puede producirse en el lugar donde la persona ha fallecido, y el segundo entierro, que se realiza muchos años después del primero, en el territorio wayúu. Es este el que cuenta con una dinámica social más profunda. Y, a partir de ello, el *aa'in*⁴ emprende la marcha definitiva por el camino de los indios muertos (Perrin 1976; 1986).



Figura 6. Sección infantil de un cementerio de Pasto. Fotografía de G. Grisales.

Los cementerios: útiles para el abordaje desde la antropología urbana, el urbanismo y la antropología de la muerte

Un cementerio es como un espejo de la sociedad que lo crea. Procurando un abordaje integral, varias disciplinas son útiles para descubrir el embrujo, el encanto y el misterio de los cementerios: la antropología de la muerte nos ayuda a percibir el detalle de las historias (de vida y muerte) de difuntos a través del testimonio de los deudos, los significados atribuidos a sus rituales, las circunstancias en las que murió cada personaje, la fecha en que un personaje se transformó en famoso por un día justamente por haber fallecido, los niveles de impunidad que se manejaban en su época (como en la de la bonanza de la coca, en la frontera brasilero-colombo-peruana), que quedaron registrados por su impacto social en la conciencia de quienes quedaron vivos. Así, dos muertes entre tantas son recordadas por su crudeza en las tres ciudades de dicha región: la muerte de Candamil, enterrado en el cementerio San Lázaro de Tabatinga, al cual le robaron la cabeza poco después del sepelio para demostrar que presuntamente el crimen ya había sido cometido, y la del “Siete Pintas” enterrado en el cementerio de Leticia, ultimado desde un árbol al momento de salir a comprar velas, porque alguien —presunto cómplice— había ocasionado un apagón en la ciudad; desde entonces, ya no podría cambiarse de camisa, ni en la mañana, ni en la tarde, ni en la noche.

La antropología de la muerte construye un discurso sobre la muerte sin haber estado (el antropólogo) muerto, sin haber realizado trabajo de campo

en el estado de la muerte, sin penetrar ni cohabitar con los difuntos en su sociedad silenciosa, conociendo poco de ella y sin poder acompañar al objeto de estudio en su transitar cuando ya ha exhalado el último suspiro; recoge, a su vez, los pasos perdidos de los muertos a través de las emociones de otros, reconoce y valora esa gran soledad desprendida por el fallecimiento.

La antropología urbana, a su vez, construye cada vez más objetos por investigar en el seno de ese territorio definido como lo urbano, y subraya que casi todos los cementerios cristianos en la actualidad constituyen ciudades llenas de sentidos, símbolos, geografías y texturas. El cementerio le recuerda a la antropología urbana que la definición de lo urbano nunca termina de expandirse, menos aún en una región fronteriza binacional o trinacionalmente construida.

También el urbanismo coloca su impronta allí, porque la mayoría de los cementerios constituyen pequeñas ciudadelas dotadas de paramentos, ordenamientos territoriales y reglas relacionadas con el uso de la propiedad. Cada cementerio permanece sujeto al régimen de propiedad horizontal: los lotes cuentan con unas dimensiones reguladas; los cúmulos mortuorios solo pueden elevarse a una altura determinada, sin rascacielos; debe respetarse el orden territorial; los familiares del muerto se comprometen a no superar el tope máximo de residentes dentro de la unidad residencial (conformada por bóvedas y nichos); los deudos se obligan a pagar por su adquisición un anticipo y a entregar el resto en módicas cuotas mensuales. Por todo ello, la estructura de un cementerio en poco se diferencia de un complejo residencial para los seres vivos. En él, quienes quedan atrás presumen, de alguna manera, que la “existencia” de los muertos transcurre con las mismas pautas de los vivos, con sus reglas, riesgos, jerarquías y convenciones sociales. La mayoría de nuestras necrópolis de frontera fueron constituidas así: a partir de grandes avenidas, calles, carreras, vecindades, barrios, manzanas y lotes (para vivienda) como acontece en cualquier urbe y sin derecho al hacinamiento. Así, han permanecido reglamentadas por el urbanismo de los vivos, incluidas Leticia y Tabatinga, aunque con diferente grado de éxito.

Finalmente, la antropología urbana —como la sociología urbana— ha ido expandiendo el volumen de temas y problemas entendidos como urbanos, por fuera de asuntos clásicos como la migración campo-ciudad o el origen y composición de clases en el escenario citadino; gradualmente los investigadores se han interesado por las redes, los movimientos sociales, la naturaleza, la presión inmobiliaria, los servicios de salud, y en ese transcurrir han descubierto los espacios funéreos y su función social: el morir como área de investigación transdisciplinaria, y hasta el tránsito de los despojos mortales que exigen como los migrantes el derecho humano a la reintegración familiar, asunto cada vez más evidente en las relaciones internacionales.

La muerte como centro de la vida social

En realidad, la muerte y el temor al arribo de ella en casi todas las sociedades latinoamericanas constituyen la referencia que define la “correcta” manera de vivir. Por eso es importante la paz, la sanidad pública, la equidad, la preservación de los derechos humanos y tantos otros conceptos que se transforman en objetivos de vida, para preservar a la gente en un buen vivir, eludiendo un mal y más rápido morir. Es a partir de aquella que se construye la reflexión sobre el sentido de la vida, la normatividad que organiza las pautas de conducta encaminadas a eludirla o a prepararse para su advenimiento sin traumas, entendiéndola como un viaje que finalmente reúne a toda la familia en la eternidad (Grisales 2012), es decir ejerciendo ese otro tipo de derecho humano, el de la reintegración familiar.

La historia de los cementerios de América Latina⁵

Antaño los seres humanos eran enterrados en los templos europeos. Desde los siglos XVIII y XIX el espacio funéreo se separó del gran templo cristiano en América Latina. Y varias causas parecen haber sido sustanciales para eso: la relativa desacralización de la vida de los hombres durante el tiempo de la Ilustración y su impacto en este subcontinente; los descubrimientos de la ciencia sobre las mejores maneras de preservar la sanidad pública; el crecimiento de las ciudades vinculado a los procesos gradualmente desencadenados por la Revolución Industrial y, finalmente, la influencia del urbanismo en la vida de la gente.

La reflexión científica desde el Siglo de las Luces tendió a centralizarse en el ser humano y en su capacidad para definir el destino propio; la naturaleza se entendió como susceptible de ser controlada por el hombre; el derecho de ser mejor o peor enterrado comenzó a ser disputado entre familias con grandes recursos económicos e involucradas gradualmente en las revoluciones independentistas; el cementerio se trasladó a las zonas periféricas de las ciudades y siguió concebido como una *ciudad de los muertos* que copiaba todas las costumbres territoriales de los seres humanos aún con vida. Y, luego, irrumpieron los nuevos reglamentos republicanos, cuando las revoluciones triunfaron.

El siglo XIX derrocharía expresiones escultóricas que marcarían los cementerios de América Latina y les darían una gran fuente de trabajo a los escultores funerarios europeos en estos cementerios. Con ello, serían estimulados los trabajos de los artesanos, la construcción de lápidas prefabricadas con mensajes utilizando mármol o diversas clases de granito, con placas de bronce o de plata, los negocios de las flores, las funerarias especializadas que facilitaban a los deudos, en un espacio ajeno a la casa, el poder llorar hasta volverse flácidos. Y todos aquellos artesanos nativos de estas tierras siguieron innovando paralelamente al avance de las revoluciones tecno-industriales.

El miedo al desamparo contribuyó a que en cada cementerio existiera una capilla, ya que la Iglesia no dejó de tener una buena porción de poder. En muchas de ellas se enterraba a cristianos en criptas, como en la Iglesia de San Diego, de Quito. Influida por el Iluminismo, Bolívar prohibió en 1827 el enterramiento de ciudadanos en los templos y así le restó poder a la Iglesia. El siglo XX permitió la diversidad de técnicas y el despliegue de potencialidades que ha producido el arribo de mayor volumen de tecnología, hasta el uso del mosaico impreso del día de hoy y el auxilio digital en algunas actividades. La obra de un cantante muerto en un web a disposición de sus seguidores, por ejemplo.

En el monopolio administrativo de los cementerios, gradualmente la Iglesia se enfrentó con la competencia de las alcaldías y de las empresas privadas. En Leticia, tierra de frontera, la alcaldía ganó la administración de pautas, pero la empresa es la que usualmente construye. Supongo que el cementerio de La Comara, en Tabatinga, con uso del paisaje de jardín, probablemente fue pionero.

Los parques cementerios son más usuales en América Latina desde la Segunda Guerra Mundial, cuando los camposantos de las parroquias inglesas se hacen muy populares en Europa. Estos, además del uso de la naturaleza en el paisaje urbanístico, se encontraban caracterizados por la necesidad de enterrar a tantos soldados fallecidos, ante quienes los ejércitos privilegiaban proyectar el espíritu de cuerpo y no la creatividad individualizada; ello se trasladaría a muchos de los cementerios latinoamericanos, como el Monteolivo de Quito y el de Jardines del Recuerdo en el norte de Bogotá. Permanecería desde entonces vigente la imagen del cementerio convertido en un jardín primaveral especializado en recordar, un jardín de la memoria local.

Algo de todo ello ha sido heredado por ciertos cementerios fronterizos (como el de Tulcán), que le han sumado a la vivencia urbana la marca de las soberanías en competencia o en cooperación, los procesos de mestizaje, las huellas de los migrantes o de los indígenas y el sello de aquellos forasteros a quienes el destino obligó a morir lejos de su territorio de origen.

Conclusiones

Los cementerios son fuentes de conocimiento de las sociedades que han depositado en ellos sus recuerdos y despojos físicos más apreciados. Constituyen un área de investigación digna de explorar en los estudios urbanos. Nos recuerdan que en 1983 hubo una tragedia aérea en Leticia y que todavía no ha sido aprendida la lección, porque falta un acuerdo para que los bomberos y la Aeronáutica Civil que operan en Leticia y en Tabatinga puedan operar con mayor eficacia, seguridad y sin trabas.

Caraballo Perichi (2001) piensa que la persistencia del morir ha sido el más sólido indicador del fracaso de la modernidad; la ciencia no ha podido conquistar a la muerte, ni siquiera detenerla. Los cementerios nos lo recuerdan.

Pero al mismo tiempo ellos constituyen la fuente para la mayor recolección de indicios referentes al rito funerario, de acuerdo con los significados, sentidos e ilusiones individuales de los deudos, así como las convicciones de cada grupo social particular o cada cultura.

Entre los demás, los cementerios de frontera recuerdan los impactos de las soberanías en conflicto, las sociedades en cooperación, los circuitos humanos formados por la necesidad, las familiaridades transfronterizas, los movimientos sociales convulsos, los procesos de poblamiento multinacionales, como sucede en los barrios que rodean al cementerio de San Lázaro en Tabatinga. Ellos imponen su huella hasta en la tumba.

La antropología, la sociología, el urbanismo pueden ayudar a entenderlos. Los cementerios son construidos como si se tratara de una ciudad, pero también de una casa, de un hogar y en las lápidas esta es la unidad formal que se destaca. Sea este artículo una invitación a la investigación transdisciplinaria de los cementerios de esta frontera que nos tocó en suerte vivir, especialmente de los que no se trata aquí: los cementerios indígenas.

Los cementerios han variado con los cambios del arte y de las técnicas. Han incorporado los nuevos imaginarios de la sociedad actual. Hay hasta cementerios “sostenibles” e “insostenibles”. Constituyen lugares a través de los cuales el recuerdo del fenecido permanece atado a signos materiales, que le impiden al muerto y a la familia bajar de estatus. El tratamiento funerario ha variado también con la globalización y su impacto en la vida del ser humano. Cambia cíclicamente con cada temporada, cuando cumple años el muerto, en época de Navidad, cuando gana el campeonato su equipo favorito. Puede ser el escenario del llorar por encargo, como en Santa Marta, o de la repartición de tinto mientras se cuentan chistes para que el muerto no se aburra, como en la Costa Atlántica de Colombia. Y como cada vez se viaja más, es usual que la muerte sorprenda a un individuo en un lugar diferente al de su nacimiento, encontrándose en movimiento. De esta manera es más aceptable comprimir el cadáver hasta la forma de cenizas y remitirlo a otro país, a un relativo bajo precio, excepto cuando lo impide la fe.

Los cementerios ofrecen una gran lección de lo que una sociedad crecientemente urbana piensa sobre sí misma y construye en su nombre. Un cementerio constituye, siempre, un laboratorio popular, donde cada quien, en la medida de su padecimiento o de su desamparo, edifica cosas que tienen valor y significado para él y que en su conjunto enseñan mucho más que la dinámica de un simple acto fúnebre.

Como hemos visto, un cementerio es un complejo de obras de arte, significaciones, simbolismos, coreografías, estrategias, misterios, prácticas y seres humanos que de consuno y sin saberlo actúan creando un mundo espectacular más digno de admiración y de asombro que de temor. En todo

cementerio la creatividad se encuentra a flor de piel. Inspira, de cuando en cuando, inclusive los “memes” irónicos del mundo virtual: como el epitafio que dice: “Aquí yace Juan Pérez: buen amante, buen padre, mal electricista casero” o empuja a crear aquel letrero colocado por el marido sobreviviente de una relación tempestuosa: “Que Dios te dé en el más allá el triple de lo que me deseabas a mí en el más acá”.

La gente hoy suele terminar en enterramientos más diversos y creativos que en el pasado: bajo el suelo, en una tumba común; en osarios de propiedad horizontal; en un mausoleo, bajo tierra, en el espacio sideral; en un condominio de hasta quince familiares, cuando no viviendo yerta en medio del hacinamiento; en un columbario parecido a un apartado postal, si fue cremada; debajo de un árbol con el riesgo de que se la orinen los perros; o convertida en cenizas y sacudida en el aire antes de ser depositada como polvo en cualquier río; y, si uno tiene “suerte”, finaliza empotrado en un panteón nacional, precisamente cuando ya no importa satisfacer ningún tipo de vanidad.

Notas

Agradecimientos: Agradezco el aporte sustancial del historiador de Tabatinga Luiz Ataíde respecto de los cementerios brasileiros.

¹ Orlando Fals Borda demostró en su trabajo sobre Mompo y Loba (Fals Borda 1979) que el río, en lugar de separar a las poblaciones, las unía y que por ello la construcción de los departamentos colombianos, divididos por los ríos, era más artificial que la construcción de provincias.

² Aquí no se tratarán los lugares de enterramientos indígenas.

³ Reconstrucción realizada por el historiador de Tabatinga, Luiz Ataíde (com. pers. 2017).

⁴ La esencia que fluye del cuerpo, al morir.

⁵ Inspirado en el trabajo de Germán Grisales (2012).

Referencias

CARABALLO PERICHI, C. (2001). Cementerios y otros espacios funéreos: Latinoamérica en cinco siglos. IV Conferencia Internacional Alpar. Miami.

FALS-BORDA, O. (1979). *Historia doble de la Costa. I. Mompo y Loba*. Bogotá: Carlos Valencia Editores.

GRISALES, G. (2012). *Del buen al mal morir*. Bogotá: Cátedra Editores.

NASCIMENTO, M.E. do. (2011). Memória e patrimônio nos espaços públicos da cidade: monumentos escultóricos do centro históricos de Manaus. En: Oliveira, J.A. de. *Espços urbanos na Amazônia* (pp. 91-112). Manaus: Valher.

PERRIN, M. (1976). *Le chemin des indiens morts*. París: Payot.

PERRIN, M. (1986). *Les praticiens du rêve*. París: PUF.

Un nuevo capítulo en la recuperación de la lengua nonuya: testimonio de una experiencia reciente

A new chapter in the revival process of the Nonuya language: testimony of a recent experience

Um novo capítulo na recuperação da língua nonuya: testemunho de uma experiência recente

Eliécer Moreno “Sika”, Elías Moreno, Virgelina Gómez, Evelio Moreno, Sonia Rodríguez, Margarita Gómez, Esteban Moreno, Jair Moreno, Kathy Moreno, Blasiney Moreno “Nena”, Didier Moreno, Nubia Aníbal, Guillermo Alfonso Viasús Quintero, Isabel Victoria Romero Cruz y Juan Alvaro Echeverri

Dossier: Testimonios. **Editores:** Juan A. Echeverri **Fecha de envío:** 2017-08-18. **Fecha de aceptación:** 2017-08-28. **Cómo citar este artículo:** Moreno, E., Moreno, E., Gómez, V., Moreno, E., Rodríguez, S., Gómez, M. (...) Echeverri, J.A. (2017). Un nuevo capítulo en la recuperación de la lengua nonuya: testimonio de una experiencia reciente. *Mundo Amazónico*, 8(2): 85-105. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n2.67156>

Resumen

La lengua nonuya, propia de la Amazonia colombiana y perteneciente a la familia lingüística Uitoto, se encuentra actualmente en peligro crítico de extinción debido, entre otros factores, a la drástica reducción demográfica durante la bonanza cauchera y la posterior dispersión de sobrevivientes, así como a la ausencia de transmisión intergeneracional y el consecuente desplazamiento del nonuya por lenguas tales como muinane y castellano. Sin embargo, en el contexto en el cual habitan los nonuya actuales, la lengua nativa sigue siendo un marcador fundamental de la identidad étnica, además de ser un eslabón casi perdido de su historia y de su cosmovisión. En tal contexto, y desde la interacción de la academia con este grupo, específicamente con miembros del clan Mata de Achioté, surge la experiencia de reactivación del uso de la lengua nonuya llevada a cabo en la Comunidad Nonuya de Peña Roja (Puerto Santander, Amazonas). En el presente artículo recogemos entonces aspectos tanto teóricos como metodológicos que guiaron la experiencia; describimos las actividades realizadas, permitiéndonos evaluar su alcance e impacto; reflexionamos en torno a la revitalización lingüística a partir de este caso particular y proponemos algunas futuras intervenciones que podrían fortalecer el empoderamiento de los nonuya en la recuperación de su lengua ancestral.

Palabras clave: lengua nonuya; muerte de lenguas; revitalización lingüística; empoderamiento.

Eliécer Moreno “Sika”, Elías Moreno, Virgelina Gómez, Evelio Moreno, Sonia Rodríguez, Margarita Gómez, Esteban Moreno, Jair Moreno, Kathy Moreno, Blasiney Moreno “Nena”, Didier Moreno, Nubia Aníbal: miembros del equipo de trabajo y de la Comunidad Nonuya de Peña Roja que participaron y aportaron en el desarrollo del proyecto de extensión solidaria de la Universidad Nacional de Colombia, versión 2014. Guillermo Alfonso Viasús Quintero, ahora lingüista, cumplió el rol de estudiante auxiliar de pregrado (gaviasusq@unal.edu.co); Isabel Victoria Romero Cruz, Magíster en Lingüística, fue la profesional de apoyo a la coordinación (ivromeroc@unal.edu.co) y Juan Alvaro Echeverri Restrepo, Ph.D., profesor titular de la Universidad Nacional de Colombia, sede Amazonia y actual director del Instituto Amazónico de investigaciones – Imani, coordinó este proyecto.

Abstract

Nonuya is a native language of the Colombian Amazon. This language belongs to the Witotoan family and its vitality is nowadays qualified as “critically endangered” due to several facts, as the drastic demographic reduction of the Nonuya people during the so called Rubber Boom in the amazon region during the mid-twentieth century. Also, the later dispersion of surviving elders, the absence of the inter-generational transmission of the language and the shift to another languages as Muinane and Spanish. However, in the actual context in which the contemporary Nonuya community inhabits, the native language is still a fundamental marker of ethnical identity and also a missing link of their history and the people’s world view. In this context, and as a result of the collaborative work between the academy and this community (specifically with the members of the clan Mata de Achioté) we have assorted in the experience of reactivation of language usage that took place in the Peña Roja Nonuya community (Puerto Santander, Amazonas). This paper presents some theoretical facts, and methodological aspects that have guided this experience. We describe the activities that took place in the community, their impact and scopes. We also present some reflections on linguistic revitalization based on this particular case and some future interventions that could strengthen the empowerment of the Nonuya people on the recovering of their ancestral language.

Keywords: Nonuya language; language death; linguistic revitalization; empowerment.

Resumo

A língua nonuya, própria da Amazônia colombiana e pertencente à família linguística Uitoto, encontra-se atualmente em perigo crítico de extinção devido, entre outros fatores, à drástica redução demográfica durante a bonança da borracha e a posterior dispersão de sobreviventes, assim como à ausência de transmissão inter-geracional e o conseqüente deslocamento do nonuya por línguas tais como muinane e espanhol. Embora, no contexto no qual habitam os Nonuya atuais, a língua nativa segue sendo um marcador fundamental da identidade étnica, além de ser um elo quase perdido da sua história e da sua cosmovisão. Nesse contexto, e desde a interação da academia com este grupo, especificamente com membros do clã Mata de Achioté (Planta de Urucu), surge a experiência de reativação do uso da língua nonuya levada a cabo na Comunidade Nonuya de Peña Roja (Puerto Santander – Amazonas). No presente artigo recolhemos então aspectos tanto teóricos como metodológicos que guiaram a experiência; descrevemos as atividades realizadas, permitindo-nos avaliar seu alcance e impacto; reflexionamos sobre a revitalização linguística a partir deste caso particular e propomos algumas futuras intervenções que poderão fortalecer o empoderamento dos Nonuya na recuperação da sua língua ancestral.

Palavras-chave: língua nonuya; morte das línguas; revitalização linguística; empoderamento.

Introducción

—*Júño, bañaike jo'é jofá jobái* ‘Mamá, me voy a pescar’.

—*Nóni ofá obá jotóko?* ‘¿A dónde va hijo?’.

—*Bocaduchena jofá jobái* ‘Voy para el Bocaduché’.

—*Jómo, fajotína yéñi?* ‘Papá, ¿tiene anzuelos?’.

—*Jí, yéñi* ‘Sí, tengo’...

A sí inicia un diálogo en torno al tema de pesca, creado e interpretado por estudiantes de la escuela Cefoin (Centro de Formación Integral Indígena Nonuya) de la Comunidad Nonuya de Peña Roja (figura 1), quienes dentro de la experiencia actual de recuperación de su lengua ancestral están aportando a la activación de esta, tanto en la escuela como en diferentes contextos cotidianos. Están aprendiendo y creando nuevas expresiones en nonuya a partir de sus vivencias diarias. A pesar de su temor y nerviosismo frente a la cámara que registra sus intervenciones, de olvidar o confundir su parlamento, entre otras dificultades típicas de las labores académicas

(que podrían resultar artificiales en comparación con el variado abanico de situaciones comunicativas en las cuales se usan lenguas plenamente vitales), promueven la creación a partir de conocimientos básicos en la lengua, así como de la retroalimentación de lo aprendido y trabajado en la escuela, siendo un ámbito que permea los demás contextos en los que pudiera usarse el nonuya.



Figura 1. Comunidad académica en Cefoin. Fotografía de Isabel V. Romero.

Si bien es cierto que la escuela es un contexto fundamental para trabajar la enseñanza y aprendizaje de cualquier contenido, incluidas las lenguas, no es el único lugar en que intervienen los nonuya participantes de esta iniciativa de recuperación lingüística. Dado que la cotidianidad en Peña Roja suele desenvolverse en lugares y actividades como el trabajo de chagra¹, el monte y la caza, el río y la pesca, el mambeadero² y la palabra de consejo, el fogón, la huerta, el cuidado de los más pequeños, entre otros, marcados por una fuerte división de roles y labores según la disposición fisiológica (hombre o mujer) de quienes las realizan, la reactivación del uso de la lengua surge de la particularidad de las actividades cotidianas y de las expresiones lingüísticas para referirse a ellas por cada miembro del grupo. Se alimentan de la indagación constante en cada actividad, buscando ampliar el conocimiento personal sobre léxico de la lengua, los conocimientos tradicionales sobre el entorno y las prácticas propias de la vida en este lugar.

El nonuya (código ISO NOJ) es un idioma propio de la Amazonia colombiana, perteneciente a la familia lingüística Uitoto, junto con el ocaina y el uitoto (que cuenta con cinco variantes dialectales: múrui, bue, nipode, mika y minika). Según la Unesco y su *Atlas de las lenguas del mundo en peligro*, el nonuya es una lengua en peligro crítico de extinción (Moseley 2010). Los criterios establecidos

por dicha organización para determinar la vitalidad de las lenguas del mundo incluyen: (1) transmisión intergeneracional, (2) número absoluto de hablantes, (3) proporción de hablantes entre la población total, (4) tendencias en los campos de la lengua ya existentes, (5) respuesta a nuevos medios y dominios, (6) materiales y literatura para educación en dicha lengua, (7) actitudes y políticas gubernamentales e institucionales, incluyendo la categoría y uso oficial, (8) actitudes de los miembros de la comunidad hacia su propia lengua y (9) cantidad y calidad de la documentación (Grenoble 2011).

De acuerdo con lo anterior, así como con el poco conocimiento que aún tenemos de la estructura de la lengua nonuya, en la literatura referente a las lenguas indígenas de Colombia su presencia es casi nula, por lo que se le solía referenciar como una lengua muerta, es decir, una lengua que ha caído en desuso, que ya no es usada con fines comunicativos (Crystal 2000), que dejó de transmitirse de una generación a otra (Seifart 2000) y que ya no implica ningún beneficio para quienes solían hablarla (Siguan 2001)³.

A pesar de que efectivamente la lengua nonuya no cuenta con hablantes nativos en la actualidad, de que ha habido varios intentos previos de recuperación lingüística y cultural que no han dado los frutos esperados y de que el castellano ha logrado conquistar casi todos los contextos de uso de las lenguas nativas en la región en la que se encuentran asentados (Resguardo Nonuya de Villa Azul, corregimiento de Puerto Santander, Amazonas colombiano), ha venido creciendo el interés entre los nonuya actuales por retomar las banderas de la recuperación de los conocimientos ancestrales, dentro de los cuales han identificado la lengua como eje fundamental. De esa necesidad e interés surge esta iniciativa de reactivación lingüística por parte de algunos miembros del clan Mata de Achioté.

La terminología propuesta por diferentes autores para referirse tanto a los procesos de desplazamiento como de reversión del cambio lingüístico (Fishman 1991) varían de uno a otro, pero tienden a resumirse en: recuperación, reversión y revitalización lingüística. Para Paulston (1994), estos procesos hacen parte de la “regénesis” o renacimiento de las lenguas en peligro, e incluyen: la recuperación (*language revival*), que consiste en dar vida nuevamente a una lengua, volviendo a ser el medio de comunicación del grupo; la reversión lingüística (*language reversal*), que consiste en la alteración de las tendencias que van en detrimento de la lengua nativa; y, finalmente, la revitalización lingüística, que se basa en la ampliación de los contextos de uso de la lengua en peligro.

En el caso particular de la experiencia nonuya los participantes, especialmente el líder del proyecto en la comunidad o líder *in situ*, han propuesto denominarlo como “reactivación” lingüística, puesto que todos los miembros del grupo tienen algún conocimiento sobre la lengua nativa. La clave está en motivar el interés, aprendizaje y uso de esta, recurriendo tanto a

los materiales de documentación existentes (Echeverri 2009a; 2009b) como a la generación de nuevos acervos con los aportes de las recientes generaciones. Según esto, esa reactivación solo será posible mediante el empoderamiento de los miembros del grupo como agentes de cambio de la situación de su lengua ancestral, aspecto que ha sido identificado como fundamental por diversos autores en la modificación o reversión de situaciones de cambio y muerte de lenguas (Crystal 2000; Grenoble & Whaley 2006; Pretty et al. 2009).

El presente artículo es entonces el testimonio de un grupo de personas que, a pesar de las adversidades, de las diferencias internas, de las difíciles condiciones de acceso y comunicación, entre otras, están iniciando un nuevo recorrido por la senda de la recuperación de su lengua ancestral, impulsados en este primer momento por el proyecto de extensión solidaria “Recuperación de la lengua nonuya en la Comunidad Nonuya de Peña Roja,” apoyado por la Universidad Nacional de Colombia. Este artículo se alimenta de las experiencias y visiones de todos los participantes, por tanto consideramos adecuado categorizarlo como un producto de coautoría, resultado de un intento por sincronizar las agendas de académicos-investigadores con la comunidad interesada (Flores Farfán 2011).

En este texto acudimos inicialmente a presentar las metodologías y métodos que inspiraron esta experiencia, caracterizamos a los participantes y ofrecemos una contextualización más específica de este proceso. Enseguida, describimos las actividades realizadas a través de diferentes perspectivas: líder del proyecto en la comunidad, participantes nonuya, académicos, describiendo también *grosso modo* los productos generados y los resultados obtenidos, sobre todo en la comunidad, que servirán de simiente para futuras iniciativas en diferentes temas. Luego proponemos una discusión “desde adentro” en torno a la recuperación, revitalización o reactivación lingüística desde los contextos implicados: comunidad de habla y academia.

¿Quiénes y cómo? Una construcción desde adentro

A pesar de que en el campo de la lingüística se ha avanzado ampliamente en la cantidad de aproximaciones a las situaciones de desplazamiento lingüístico y en los criterios usados para determinar e incluso predecir la posible muerte de una lengua, son aún inciertos los pasos hacia la revitalización, mantenimiento y reversión del desplazamiento de una lengua cuya vitalidad está en riesgo. No hay una receta secreta ni un camino recorrido que garantice la efectividad en todos los casos. No obstante, esta iniciativa puede servir de ejemplo a otros grupos con situaciones similares y que pretendan llevar a cabo procesos endógenos de recuperación lingüística.

Tanto la investigación acción participativa (IAP) (Fals Borda 2007) como el Proyecto de revitalización, mantenimiento y desarrollo lingüístico y cultural

(PRMDLC) desarrollado por Flores Farfán (2011) y su equipo en México inspiraron las acciones de este proyecto. Ambas metodologías se inscriben en el ámbito de las ciencias humanas y la “sociolingüística comprometida” (Flores Farfán 2011), a través de las cuales se propende por conciliar las agendas —a veces en extremo divergentes— de los hablantes de lenguas minoritarias y de los profesionales de la lingüística. Sobre este punto, Flores Farfán (2006) argumenta que su posición no es señalar a la lingüística documental o promover que se deje de lado, sino que parte de la necesidad de

[tender] puentes entre la lingüística formal, documental y descriptiva, por un lado, y la lingüística preventiva, terapéutica, de mantenimiento o de intervención, por el otro. Después de todo, toda investigación implica cierta intervención, mientras que la mayoría del trabajo aplicado debería sustentarse en investigaciones largas y bien documentadas si es que pretende ser una investigación exitosa, por ejemplo, en el campo de la RLS (reversión del desplazamiento lingüístico) [...] de este modo, la documentación y la revitalización de las lenguas amenazadas no deben oponerse, más bien deben complementarse. El reto consiste en encontrar formas de hacer compatibles ambas tareas, encontrando formas de integrar las llamadas investigación “básica” e investigación “aplicada”. (Farfán 2006: 33)

Estas relaciones son mediadas por procesos de “investigación-intervención” cuyo objetivo principal es “abiertamente salvar la distancia entre investigación e intervención, elevando el estatus de las lenguas amenazadas que de otra manera permanecerían excluidas y altamente estigmatizadas” (Flores Farfán 2006: 32), procesos en construcción que se originan de las necesidades e intereses del grupo mismo (endogénesis) (Fals Borda 2007).

Desde el PRMDLC se propone construir conjuntamente, con el grupo involucrado, un corpus revitalizador a partir del cual sea posible promover acciones de enseñanza, aprendizaje y estudio de la lengua nativa, que sea fuente para la creación de materiales, especialmente audiovisuales, que fortalezcan el prestigio y la actitud de los miembros del grupo, hablen o no la lengua (Flores Farfán 2006; 2011). Los participantes aportan también sus talentos: dibujantes, traductores, cantores, recolectores de información, entre otros. La participación siempre es voluntaria. Finalmente, los productos creados a partir de coautorías buscan asentarse en la sociedad mayoritaria para dar a conocer la situación de las lenguas e incentivar una visión distinta tanto desde adentro del grupo respecto a la situación de la lengua en peligro como desde afuera, propiciando una actitud distinta hacia las lenguas nativas, no oficiales y en peligro (Flores Farfán 2006).

Desde el momento de concepción de este proyecto, en la maloca del clan Mata de Achioté (v. figura 2), la nueva etapa en la recuperación de la lengua se propuso como objetivo general promover la recuperación de esta lengua nativa. Como objetivos específicos se propusieron: activar el uso de los materiales existentes de y sobre la lengua (archivos de audio y transcripciones)

para el aprendizaje colectivo; ampliar los contextos de uso de la lengua (casa, mambeadero, chagra, bailes, labores diarias, etc.); crear espacios para la enseñanza y aprendizaje de la lengua; propiciar la formulación de nuevos proyectos que puedan darle continuidad a esta iniciativa; y sentar las bases para el diseño de materiales para la enseñanza-aprendizaje del nonuya.



Figura 2. Maloca nonuya, clan Mata de Achioté. Fotografía de Isabel V. Romero.

El lugar sería entonces la Comunidad Nonuya de Peña Roja, ubicada en el corregimiento de Puerto Santander, departamento de Amazonas. Del grupo de participantes harían parte, inicialmente, miembros del clan Mata de Achioté, de la etnia nonuya, entre los seis meses y los setenta años de edad. Dado que la pertenencia étnica se hereda por línea paterna y que los hijos varones y sus respectivas familias suelen permanecer cerca del padre, se incluyeron a las esposas de los herederos del clan, quienes además de realizar labores congruentes con su rol de mujeres dentro del grupo tienen la responsabilidad de criar a sus hijos, de cuidar de los niños y, en general, del grupo mediante la preparación de la comida, la siembra y la cosecha de yuca, entre otras responsabilidades.

Inicialmente se propusieron sesiones de trabajo diarias de entre una y dos horas, en las que se reuniera todo el grupo de participantes y en las que, según el día de la semana, se realizaran actividades tales como escucha de archivos de audio para la práctica y definición de la pronunciación de los términos estudiados; escritura de frases relacionadas con las labores realizadas durante el día; socialización de términos y expresiones aprendidas en diferentes contextos, a partir de la indagación y el registro sistemático; así como evaluaciones de lo aprendido, que permitieran ir verificando el avance y compromiso de los participantes. Para ello se usarían estrategias mnemotécnicas o herramientas para registrar información de la tradición escrita, tales como el cuaderno y el lápiz.

El líder del proyecto en la comunidad, Eliécer Moreno “Sika”, tendría el rol más importante dentro de la experiencia, ya que crearía e incentivaría los vínculos entre los diferentes miembros del grupo de trabajo: entre los participantes locales y los asesores de la universidad; entre los participantes y demás miembros del grupo de trabajo con los demás habitantes de la comunidad, así como con el resto del pueblo nonuya. Además, debería motivar y encaminar la participación y la producción tanto de manera oral como escrita en la lengua nativa, y registrar las actividades planeadas mediante informes, así como audiovisualmente. De hecho, el líder de la comunidad fue el autor de la primera versión de este proyecto.

Inspirados en otras experiencias

La muerte de las lenguas ha sido un fenómeno producto del cambio lingüístico, es decir, del hecho de que las lenguas no son estáticas y cambian según las condiciones de su entorno. Cuando decimos que muere una lengua, no nos referimos a que el grupo que solía hablarla quede incomunicado, sino que más bien ha ocurrido un fenómeno de desplazamiento. Un código lingüístico ha sido reemplazado por otro que, en términos generales, proporciona mayores facilidades para comunicarse y relacionarse con otros grupos; normalmente tiene mayor prestigio y genera algún beneficio (social, económico, etc.) para quienes lo usen (Seifart 2000; Siguan 2001).

En este contexto, los lingüistas y las comunidades hablantes de lenguas minoritarias se han puesto a la tarea de trabajar en conjunto desde diversos frentes para el mantenimiento, así como en torno a la prevención y reversión del desplazamiento lingüístico. Sobre este asunto, Fishman (1991) propone una serie de nueve pasos que pueden ser tomados como referencia para poder evaluar el estado de vitalidad de las lenguas en peligro de extinción, y algunas acciones para trabajar, no solo sobre la lengua en sí misma, sino en los espacios sociales y políticos que pueden sustentar y fortalecer este tipo de proyectos.

Para el caso de las lenguas dormidas⁴ se proponen unos primeros pasos de trabajo en los que se indaga por los recursos disponibles en la lengua, las actitudes de las personas sobre los proyectos de revitalización y las metas reales que pueden proponerse de acuerdo con los materiales disponibles de la lengua sobre los que puede hacerse investigación lingüística y generar propuestas de material pedagógico para su enseñanza. El hecho de que las condiciones sociales, culturales, económicas y políticas de los pueblos que hablan lenguas en peligro de extinción sean tan variables, diversas y complejas permite que exista un margen en el que cada comunidad debe decidir qué herramientas y qué metodologías de trabajo son las más apropiadas para su caso específico.

A lo anterior se suma la necesidad de que la comunidad misma se convierta en el principal agente investigador y promotor de las acciones necesarias para revertir el desplazamiento lingüístico, lo que plantea, además, un reto para los investigadores externos en la medida en que empiezan a perder la centralidad que otrora tenían durante el trabajo en campo. Es por ello que recientemente se han planteado críticas a las iniciativas de documentación lingüística que, a pesar de haber encontrado un buen apoyo en los actuales desarrollos tecnológicos en materia de equipos de grabación y almacenamiento, continúan pensándose como herramientas que brindan suministros para que personas investigadoras de diferentes disciplinas tengan la posibilidad de usarlos en sus investigaciones (Himmelmann 2006) antes que como herramientas útiles para el empoderamiento de las comunidades, con el potencial de permitir la implementación de nuevas metodologías y pedagogías de enseñanza de las lenguas (Flores Farfán 2013). Por otra parte, las relaciones de investigador-investigado no se rompen⁵ y las lenguas continúan viéndose como objetos abstraídos de la realidad social, o lo que Flores (2013) denomina “objetos de museo”.

En el caso particular del pueblo nonuya, desde finales de la década de los setenta se han producido intentos propios de reunificación y recuperación cultural: para la década de los ochenta la búsqueda de hablantes nativos da frutos⁶ y posteriormente, con apoyo de los investigadores J.A. Echeverri y J. Landaburu se logra un proceso de documentación de la lengua hacia los años noventa (cf. Echeverri & Landaburu 1995; Echeverri 2009a; 2009b). Este tipo de experiencia ha sido denominado por la literatura especializada como experiencia de trabajo “de abajo hacia arriba” (Flores Farfán 2011; Hornberger 2009) y dentro de sus potencialidades se destaca el hecho de que permite que la comunidad se empodere de sus propios procesos y tenga la posibilidad de promover y gestionar reivindicaciones con respecto a su lengua, además de generar exigencias para los niveles de administración central (los ministerios, las secretarías de educación, etc.).

Casos como el de la revitalización de las lenguas hawai’i (McCarty 2003) y maorí (King 2001) dejan ver las potencialidades de los programas de revitalización que surgen desde el interior de las comunidades y no llegan a los territorios como imposiciones de agentes externos a las mismas; permiten evidenciar cómo estas experiencias locales han logrado crecer hasta el punto de poder intervenir en los espacios de decisión y planificación de las lenguas en el nivel político y de administración estatal.

En el caso de Peña Roja, el material que se había documentado previamente se constituyó en gran parte del *corpus revitalizador* (Flores 2011), es decir, el inventario lingüístico a partir del cual se realizarían las actividades; sin embargo, dicho corpus sería alimentado con las nuevas creaciones en la lengua, que fueran surgiendo de este proyecto, por lo que los adultos hombres se darían a la tarea de comenzar a realizar trabajos de normalización de la lengua, que describiremos más adelante.

El líder del proyecto de reactivación en la comunidad comenzó a grabar las sesiones de normalización de la lengua y nuevas letras de cantos que se iban creando por el camino, así como algunos diálogos que se situaban en contextos específicos (el mambeadero, la chagra, el monte, etc.) y que tenían la función de activar el uso de palabras y expresiones de diferentes campos semánticos. A la manera de Quatra (2011), Sika empezó a explorar las potencialidades de la autodocumentación de audio y video, y el equipo de investigadores se hizo cargo de compartir y discutir con él sobre otras experiencias de trabajo con lenguas minoritarias que hacían uso de las canciones, los videos y materiales similares para promover en los niños y las niñas (y en los adultos) nuevas actitudes en torno al aprendizaje y la enseñanza de la lengua. Posterior a esto, tanto con el apoyo del docente de la escuela de la comunidad como con el apoyo de los niños y las niñas que a ella asisten, se crearon diálogos inspirados en situaciones cotidianas. De ellos, algunos de los más elaborados fueron registrados en video (ver introducción de este artículo).



*Figura 3. Sesión de trabajo en el mambeadero.
Fotografía de Isabel V. Romero.*

Bitácora de la experiencia y algunos resultados

La iniciativa de reactivación de la lengua nonuya se llevó a cabo entre febrero y octubre de 2015. Inicialmente, las sesiones de trabajo se centraron en las charlas de mambeadero: un entorno masculino, predominantemente adulto y de discusión nocturna (v. fotografía 3). Este contexto se activa al terminar la jornada diaria, posterior a la cena, cuando mujeres y niños se disponen a dormir. Por tal razón, en un primer momento, las actividades se centraron en sesiones de un entorno masculino. En estas se escuchaban los audios y se definían términos, oraciones simples, entre otras, del nonuya documentado con los abuelos Mamerto Ríos, Rafael Grande y Humberto Ayarce (ya fallecidos), quienes son reconocidos como los últimos hablantes nativos de la lengua.



Figura 4. En la chagra, hombres sacando hoja de coca para elaborar el mambe⁷. Fotografía de Isabel V. Romero.

Posteriormente, los participantes y el líder del proyecto en la comunidad se dieron cuenta de que no se estaba incluyendo a todas las personas que se había pretendido desde el comienzo; las mujeres y los niños no estaban participando de las actividades. Entonces, entre los participantes (adultos y hombres) acordaron subdividirse el trabajo para que, en primer lugar, lo que se acordara en esas sesiones en el mambadero fuera socializado con los más jóvenes (niñas y niños, principalmente) en la escuela de la comunidad; tuviera eco en la cotidianidad de las mujeres que, aunque perteneciendo a otras etnias, se habían comprometido a apoyar la reactivación del nonuya, también como aprendices y replicadoras con los más pequeños. A su vez, fue necesario que los jóvenes tuvieran un canal específico a través del cual intercambiaran intereses y visiones respecto a la lengua nativa.

Los participantes debían trabajar en cinco espacios: monte, río, mambadero, chagra y casa. La idea principal era que los jóvenes pudieran aprender sobre los tiempos de caza, los nombres de las especies, los nombres de las plantas, tiempos de construcción, historias, y formación como persona (lo que se denomina “cuidado” en la cosmovisión nonuya, es decir, el respeto y el trato de y con la naturaleza). De acuerdo con cada tiempo y tema que se iba a tratar, los jóvenes se encargarían de hacer las representaciones gráficas (tarea que también se definió para el grupo de los niños).

Los adultos tenían como tarea principal realizar un diagnóstico de sus conocimientos sobre la lengua para exponer con los demás participantes y para que a partir de ellos se pudieran realizar las definiciones de palabras y frases en lengua. Esta actividad se realizaría principalmente en el espacio del mambadero. Por otro lado, el propósito del trabajo con los niños era promover que recibieran el conocimiento en lengua transmitido por los

adultos y que reconocieran palabras de uso cotidiano en nonuya. Finalmente, el grupo de las mujeres debía enfocarse en trabajar en los espacios de la chagra (v. figura 4) y en *to'damo* “nuestro fogón”: el espacio del fogón donde la mujer se encarga de transmitir el conocimiento sobre cuidado, respeto, educación y palabras en lengua de ese espacio.

Incursión en las nuevas tecnologías: hacia el activismo digital

El trabajo con archivos virtuales y bases de datos alojadas en red supone una serie de cuestiones técnicas y nuevos retos, tanto para las comunidades como para los investigadores que hacen uso de los recursos electrónicos actuales en proyectos de documentación y revitalización lingüística. En el caso de Peña Roja, la comunidad tiene copias de todo el acervo digital de documentación lingüística que se grabó a mediados de los ochenta, además de las transcripciones y archivos de anotación lingüística. Este mismo acervo es resguardado en la base de datos conocida como DoBeS (Dokumentation Bedrohter Sprachen ‘Documentación de lenguas en peligro’)⁸, apoyada por la Fundación Volkswagen. El acceso en línea a estos recursos supone una cuestión técnica que en muchos lugares de nuestro país es todavía un problema, incluida Peña Roja: el acceso a internet es prácticamente imposible.

A pesar de que hay políticas específicas del Ministerio de las Tecnologías de la Información y las Comunicaciones para promover la conectividad en las zonas rurales del país, aún en lugares como Peña Roja y comunidades aledañas el acceso a internet es todavía una idea por implementar. Son territorios donde el servicio de energía eléctrica está sujeto a la posibilidad de acceder a plantas eléctricas (y a los inestables precios de la gasolina para ponerlas en funcionamiento) o paneles solares que cubren funciones específicas, como cargar bombillos para iluminar en la noche. Este hecho hizo de este un proyecto complejo, debido a la constante necesidad de utilizar los archivos de audio y las transcripciones para las actividades planeadas.

Sin embargo, paralelo a las actividades desarrolladas *in situ*, desde el equipo de asesores se realizó una búsqueda teórica y conceptual y se creó un primer espacio virtual (blog digital <https://goo.gl/BAz1Kp>) en el cual concentrar la información verídica y autorizada por los nonuya actuales sobre su proceso de recuperación o reactivación lingüística y cultural. Para ello, y siguiendo a Buzzard-Welcher (2008), era necesario contestar a unas preguntas básicas que darían pistas de la forma en que se presentaría la información en internet: ¿quién crea sitios web sobre lenguas amenazadas?, ¿por qué se crean?, ¿quién los usa?; además: ¿qué nuevos asuntos hay que poner en cuestión sobre el uso de esta herramienta para el proyecto de reactivación de la lengua? Sobre la primera cuestión, desde el equipo asesor se buscaba crear un sitio en el que las personas interesadas en la lengua o en sus procesos actuales encontrarán

información reciente y verídica⁹ al respecto, además de que se vinculara con otras redes de información y bases de datos donde se han publicado varios trabajos sobre la lengua y el pueblo nonuya. Con respecto a la segunda pregunta, se tenía la intención de brindar a la comunidad una plataforma que pudieran utilizar los mismos nonuya, de acuerdo con sus necesidades específicas, a través de la cual pudieran continuar buscando apoyo de diversas fuentes para su proyecto de reactivación lingüística. Una de las cuestiones clave en los proyectos de revitalización lingüística que no funcionan con apoyos estatales, de instituciones académicas o de organizaciones no gubernamentales (ONG), es la forma de apoyar económicamente el desarrollo de las actividades, el pago de incentivos a los docentes de las escuelas y el constante suministro de materiales, entre otros, que son necesarios para mantener el proyecto a través del tiempo.

Por otra parte, se analizó con el líder *in situ* del proyecto la posibilidad de usar la web como un espacio de interacción con otros líderes locales que estén llevando a cabo procesos similares en otros territorios. Respecto de las preguntas tres y cuatro, se decidió que el blog fuera un espacio de libre difusión y consulta, con el doble propósito de visibilizar los aciertos y desafíos del trabajo de la comunidad, así como sensibilizar a la comunidad nacional sobre el valor cultural y simbólico de las lenguas indígenas del país. Este tipo de herramientas también generan en la comunidad espacios de discusión sobre los contenidos y lo que puede ser mostrado y lo que no, además de generar interrogantes como el de la creación de interfaces en lengua nonuya o la adaptación del teclado de entrada para que incluya símbolos de la lengua que por lo general están excluidos (p. ej.: ì) lo que podría derivar en una mejor valoración de la lengua por parte de la comunidad y, por tanto, en un incremento del valor simbólico y del estatus de la misma.

El uso de internet también supone el reto de pensar qué contenidos se podrían generar y cuáles serían sus utilidades en el marco del proyecto de revitalización, y si podrían motivar a las nuevas generaciones para que, a través de programas específicos, puedan acercarse al aprendizaje de la lengua en la escuela, antes que convertir a internet en un nuevo archivo aislado de la historia cotidiana del grupo, donde la lengua vuelve a presentarse como exótica para la sociedad mayoritaria en materiales que terminan siendo ajenos a las personas de la comunidad que requieren hacer uso de ellos.

Reflexiones en torno a la experiencia de reactivación del nonuya

En todo proceso de reversión del cambio de lenguas resulta fundamental la motivación del grupo y de los participantes respecto al proceso (Grenoble & Whaley 2006). En esta experiencia se partió de un grupo pequeño: los miembros de un clan, quienes con su constancia y trabajo van demostrando que es posible cambiar la realidad —poco a poco, al ritmo propio, enfrentando las

dificultades— y que esa permanencia es la que va incitando a más miembros del pueblo nonuya a participar. Así, miembros de otros clanes, especialmente Mochilero, decidieron vincularse a las actividades en el transcurso del proyecto, postulándose incluso como líderes de grupos de trabajo —como en el caso del grupo de jóvenes—.

En cuanto a aspectos técnicos, el difícil acceso, la pobre infraestructura de comunicaciones, así como las decisiones inesperadas de la única aerolínea comercial que llega a la zona, complicaron y retrasaron algunas actividades, por ejemplo: el seguimiento y las visitas del equipo de la Universidad Nacional de Colombia al equipo de trabajo. Peña Roja es una comunidad pequeña, conformada por unas cien personas entre infantes y adultos, que está ubicada a 37 km de los centros urbanos más cercanos: Araracuara (departamento de Caquetá) y Puerto Santander (departamento de Amazonas); estos se encuentran uno frente al otro, en las riberas del río Caquetá, por donde se debe navegar para llegar a la comunidad.

La metodología de trabajo establecida nos conducía a que, como equipo, aportáramos desde nuestros saberes y contextos particulares, apoyando el emprendimiento social local, la autogestión y el autogobierno. Sin embargo, es posible que de haber permanecido periodos de tiempo más largos en la comunidad se hubiera podido acompañar más de cerca los procesos; motivar aún más a los participantes; capacitar mejor al líder *in situ* en el manejo de herramientas tecnológicas y hacer parte del grupo de participantes, así como conciliar de mejor manera las diferentes dinámicas: la propia del pueblo nonuya, con sus diferencias internas, y la de la sociedad mayoritaria a través de la institución patrocinadora, así como las evidentes diferencias internas que pudieron obstaculizar el desarrollo de algunas actividades.

Dado que el Centro de Formación Integral (Cefoin) solo ofrece hasta el grado quinto de primaria, quienes quieran continuar su formación académica deben desplazarse a los internados ubicados en Araracuara o Puerto Santander, y permanecer allí durante largos periodos de tiempo, regresando a Peña Roja solo para época de vacaciones. Esta situación condujo a que jóvenes interesados en aprender, y que de hecho se destacan por saber gran cantidad de palabras, no hayan podido participar permanentemente de esta intervención.

Siendo una necesidad propia, la revitalización del nonuya se alimenta de la motivación de los mismos integrantes del pueblo; de quienes se identifican como nonuya, herederos y responsables de la lengua y todo el conocimiento que le atañe. Al formular como parte de las actividades a realizar la propuesta nuevos proyectos que permitieran tanto darle continuidad a esta iniciativa como inspirar otros trabajos que necesita la comunidad, fue posible que los líderes (de los clanes Mata de Achiote y Mochilero y el líder del proyecto) reflexionaran en torno a los ámbitos permeados por la lengua.

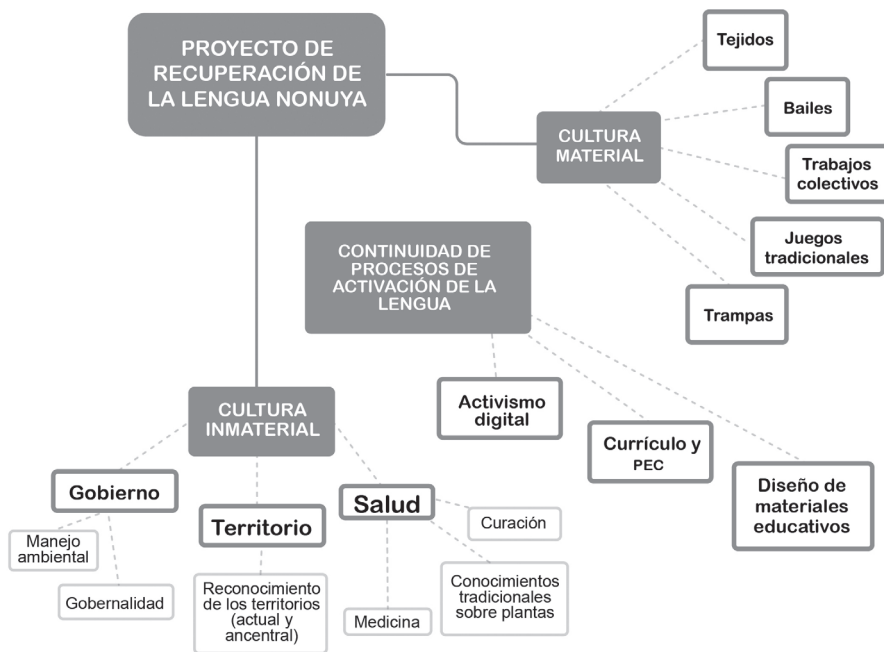


Figura 5. Continuidad del Proyecto de recuperación de la lengua nonuya. Elaboración del equipo de trabajo.

Los nonuya de la Comunidad Nonuya de Peña Roja, específicamente quienes participaron de la iniciativa bajo el liderazgo de Sika, identificaron que del trabajo de recuperación de la lengua se desprenden tres aspectos fundamentales del ser nonuya: cultura material, cultura inmaterial y continuidad en los procesos de activación de la lengua. Cada uno de ellos correspondería a un foco o área de interés para los proyectos a futuro. Así, dentro de cultura material, podrían desarrollarse proyectos relacionados con la recuperación de bailes, tejidos, trampas, trabajos colectivos y juegos tradicionales. Dentro de cultura inmaterial se destacan: salud, territorio y gobierno. Finalmente, trabajar en la continuidad de procesos de recuperación de la lengua incluiría continuar y ampliar la presencia y relación con el activismo digital (en el cual se ha incursionado con la creación del blog), diseño y actualización del currículo y el proyecto educativo comunitario (PEC) y diseño de materiales educativos, no solo cartillas, sino materiales audiovisuales. Todo esto se expresa de manera gráfica en la figura 5.

La escuela: terreno fértil para el cambio

En este contexto la escuela cobra gran importancia, por un lado, al perfilarse como un lugar potencial a futuro que articule las acciones en torno al proyecto de reactivación de la lengua, y por otro, debido a la posibilidad de que sea este un espacio que responda a la diversidad lingüística y cultural del territorio, en donde es pertinente propender por el diseño de actividades concretas de curricularización, que busquen incluir y potenciar los saberes locales de los pueblos que viven tanto en Peña Roja como a su alrededor, pese a que históricamente han sido relegados del espacio escolar.

Lo anterior se sustenta en el PEC de la escuela, que busca “orientar la implementación de la estrategia institucional de la escuela en todos los campos de la educación comunitaria que estimule la práctica y aplicación de pedagogías propias incorporando la riqueza conceptual de los idiomas maternos, particularmente el nonuya” (Centro de Formación Integral Indígena Nonuya – Cefoin 2011: 2).

Este documento, además, explicita saberes que rescatan las formas de enseñanza de la cultura nonuya y que son aprendidos en la cotidianidad y durante los ciclos de la vida; por ello se rescata el valor de las palabras *fágoje* y *cábaje* “palabras provenientes del pensamiento de los abuelos espirituales materializados en el Tabaco, la Coca y la Manicuera” (Cefoin 2011: 5), tradiciones ambas que recogen los saberes, conocimientos, consejos, procedimientos sobre diferentes campos de la vida (por ejemplo, gobierno, salud, educación) y resolución de conflictos. De la misma manera se contemplan las dietas, los tiempos del calendario y lo estratégico de aprender ciertas habilidades durante algunas épocas del año (por ejemplo, reforzar el conocimiento matemático durante las épocas de friaje): “Igualmente el PEC tiene en cuenta medidas culturales para la crianza y la formación de los niños y niñas y garantizar su desarrollo físico, mental, espiritual, moral y social, de manera libre, integral y armónica y potenciar en todo momento sus capacidades educativas y de aprendizaje, y procurarles el bienestar físico psicológico y social” (Cefoin 2011: 101).

El reto de la escuela está también en resignificar los valores y los contenidos de la educación occidental tradicional, buscando una articulación de saberes propios con los saberes que se prescriben a nivel departamental y nacional. Abrir la escuela: se hace necesaria la concepción de estrategias de diseño de programas y materiales pedagógicos pertinentes para la enseñanza, como la inclusión y participación activa de los abuelos y sabedores del territorio en el proyecto educativo para evitar que, como sucede en muchas escuelas indígenas del país, la lengua y los saberes culturales se conviertan en conocimientos que se enseñan como un curso más en determinadas clases durante la semana. Cefoin es, además, un espacio de gran potencialidad para

explorar diseños pedagógicos y curriculares que partan de un proceso de planificación lingüística consensuado entre las diferentes etnias (muinane, yucuna, andoque) que habitan la zona y cuyos niños y niñas asisten también a la escuela nonuya.

Comentarios finales

En los últimos años, en diversas partes del mundo y desde el seno de las mismas comunidades, se han venido realizando diferentes tipos de acciones con el fin de revertir los fenómenos de desplazamiento lingüístico: desde nidos de lengua, pasando por la enseñanza de las lenguas nativas en la escuela, hasta la promoción de estas en el ámbito digital. La muerte de las lenguas no es solamente una metáfora con fines académicos, sino una amenaza real a la cual los mismos hablantes han decidido hacer frente.

En el caso de la lengua nonuya y sus miembros actuales, con el liderazgo del clan Mata de Achiote, se ha propuesto partir de la cotidianidad en busca de reactivar su uso en la mayor cantidad de contextos. El alcance de este principio de acción en el proceso particular aún es limitado, como lo es la competencia de los participantes, pero busca que a partir de la indagación y la construcción, tanto individual como colectiva, se vayan incrementando las competencias lingüística y comunicativa en la lengua nativa.

Para el clan Mata de Achiote este proceso significa también una serie de trabajos materiales, espirituales y, aunque suene paradójico, incluso rupturas con algunas tradiciones culturales. Por ejemplo: el hecho de que la herencia étnica se transmite por vía patrilineal, ya que el proyecto de reactivación de la lengua supone que expandan estas ideas e incluyan a las mujeres de otras etnias que han ido llegando por medio de matrimonios virilocales para establecerse en Peña Roja, así como promover en ellas una actitud positiva frente a esta lengua para que tengan la oportunidad de convertirse en parte activa de la reactivación. Este ha sido un aspecto complicado y difícil de enfrentar claramente, ya que, como se ha mencionado, socialmente se da prevalencia a la figura masculina en roles de participación, mando y toma de decisiones, además de la poquísima presencia de mujeres nonuya (aún jóvenes no casaderas) y de que ninguna de ellas evidencie un conocimiento sobresaliente de la lengua ni se haya destacado por su liderazgo.

Contextos como el de Peña Roja permiten a los investigadores replantear sus papeles al interior de los procesos locales de los que comienzan a hacer parte, para evitar romperlos o disgregar los esfuerzos comunitarios a través de evaluaciones de los mismos o comentarios negativos sobre los resultados o los impactos que estos tienen en las mismas comunidades. El empoderamiento de los pueblos sobre sus realidades y las acciones que llevarán a cabo para intervenir en sus cotidianidades tiene que ver también con sus intereses

sociales, culturales, económicos y políticos específicos, los cuales muchas veces tienden a chocar con las agendas de los investigadores, por lo que es necesaria cierta sensibilidad para el trabajo tanto en campo como a distancia con estos pueblos en específicos.

Para terminar, quisiéramos destacar y agradecer el apoyo de la Universidad Nacional de Colombia, a través de su programa de extensión solidaria, una iniciativa que busca aportar desde la academia a la solución problemas de comunidades reales; es decir, llevar la universidad a actuar y participar activamente en la construcción de nación. También agradecer al equipo de trabajo del proyecto, por su persistencia a pesar de las dificultades, las distancias, las diferencias. Esperamos que los nonuya puedan seguir dando forma a sus iniciativas y proyectos, aprovechando el creciente interés por participar en proyectos como este por parte de miembros hasta hace poco reticentes, pues su historia e identidad étnicas tienen que ver en gran parte con el uso de la lengua nativa, hecho innegable en eventos sociales, culturales e incluso educativos en los que pertenecer a un grupo está dado por la lengua y la evidencia que de su conocimiento se tenga.

Notas

Reconocimientos: Este artículo es producto de la experiencia de investigación denominada Recuperación de la lengua nonuya en la Comunidad Nonuya de Peña Roja, que contó con el apoyo de la Convocatoria Nacional de Extensión Solidaria para el Fortalecimiento de la Innovación Social en la Universidad Nacional de Colombia 2014 (Proyecto 25198). Isabel Victoria Romero también agradece el apoyo del Instituto Caro y Cuervo, por medio de una Beca estímulo de investigación en lenguas indígenas, criollas y romanés de Colombia del Ministerio de Cultura que, en el año 2013, dio origen al aporte titulado Elementos para la normativización de la lengua nonuya.

¹ Chagra: Lugar de cultivo, donde las familias suelen sembrar su alimento físico (yuca, frutas, etc.) y espiritual (coca, tabaco, etc.). El trabajo de la chagra está marcado por la época del año.

² Mambadero: Lugar dentro de la maloca destinado al manejo espiritual y a la toma de decisiones. En este espacio suele prepararse y consumirse el mambe, así como producirse diálogos entre el dueño o jefe de maloca y otros hombres del grupo.

³ En Echeverri (2009a) se puede encontrar una lista de trabajos sobre la lengua nonuya. Adicionales a los allí citados, otros trabajos recientes incluyen: Echeverri y Romero (2015), Romero (2015a; 2015b).

⁴ Con “lenguas dormidas”, Leanne Hinton (2008) hace referencia a las lenguas que están dejando de ser transmitidas por los padres a sus hijos. El uso de esta terminología busca resaltar el hecho de que una “lengua muerta” es una lengua que nadie habla y de la que no quedó alguna documentación (oral o escrita).

⁵ Otras investigadoras como Colette Grinevald (2003; 2005; 2007) y Mosel (2012) han aportado a la discusión sobre los retos que tienen los investigadores a la hora de realizar trabajo de campo con comunidades hablantes de lenguas en peligro de extinción.

⁶ Don José Moreno, líder del clan Mochilero, es reconocido como quien retomó esas banderas de recuperación lingüística y cultural entre las décadas de los ochenta y los noventa. Fue él quien consiguió los recursos para emprender el viaje en el que encontraría a un par de sabedores, que luego estuvieron viviendo en Peña Roja, y cuya habla también logró documentarse (Echeverri & Landaburu 1995).

⁷ Mambe: Preparación resultante de la mezcla de hojas de coca, tostadas y piladas, con hojas secas de yarumo quemadas. Luego se cierne la mezcla.

⁸ Los archivos de la lengua nonuya pueden ser consultados en el archivo DoBes: <https://goo.gl/gjqR3X>

⁹ Hay bastantes sitios web a los que dirigen las búsquedas sobre las lenguas indígenas de Colombia; sin embargo, no es posible verificar la confiabilidad de las fuentes, pues el manejo de la información tiende a ser muy disperso, generalmente perpetúa una representación de los pueblos indígenas como comunidades exóticas atrapadas en un tiempo anterior y en prácticas culturales folclorizantes.

Referencias

- BUZZARD-WELCHER, L. (2008). Can the web save my language? En: Hinton, L. & Hale, K. (eds.). *The green book of language revitalization in practice* (pp. 331-344). San Diego, California: Academic Press.
- CENTRO DE Formación Integral Indígena Nonuya – Cefoin. (2011). *Lineamientos básicos del proyecto etnoeducativo comunitario PEC de la escuela propia indígena nonuya*. Peña Roja, Puerto Santander (Amazonas): E. Sarmiento Meneses, ed.
- CRYSTAL, D. (2000). *Language death*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139106856>
- ECHEVERRI, J.A. (2009a). Lengua nonuya: Estado de la documentación de la lengua y transcripción y traducción de grabaciones de cuatro hablantes de la lengua. En: Seifart, F., Fagua, D., Gasché, J. & Echeverri, J.A. (eds.). *A multimedia documentation of the languages of the People of the Center. Online publication of transcribed and translated Bora, Ocaina, Nonuya, Resígaro, and Witoto audio and video recordings with linguistic and ethnographic annotations and descriptions*. Nijmegen: DoBeS-MPI. <http://goo.gl/m7OWsG>
- ECHEVERRI, J.A. (2009b). Nonuya documentation. En: Seifart, F., Fagua, D., Gasché, J. & Echeverri, J.A. (eds.), *A multimedia documentation of the languages of the People of the Center. Online publication of transcribed and translated Bora, Ocaina, Nonuya, Resígaro, and Witoto audio and video recordings with linguistic and ethnographic annotations and descriptions*. Nijmegen: DoBeS-MPI. <http://goo.gl/mrhwKR>

- ECHEVERRI, J.A. & Landaburu, J. (1995). Los nonuya del Putumayo y su lengua: huellas de su historia y circunstancias de un resurgir. En Pabón Triana, M. (ed.). *Lenguas aborígenes de Colombia. Simposio de recuperación de lenguas nativas como búsqueda de identidad étnica*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- ECHEVERRI, J.A. & Romero, I.V. (2015). Agonía y revitalización de una lengua y un pueblo: los nonuya del Amazonas. *Forma y Función* 29(1). 135-156. <https://doi.org/10.15446/fyf.v29n2.60192>
- FALS BORDA, O. (2007). Investigación acción participativa: donde las aguas se juntan para dar forma a la vida. Entrevista con Orlando Fals Borda. *Revista Internacional Magisterio*, 26: 10-14.
- FISHMAN, J.A. (1991). *Reversing language shift: Theoretical and empirical foundations of assistance to threatened languages*. Clevedon: Multilingual Matters.
- FLORES FARFÁN, J.A. (2006). Who studies whom and who benefits from sociolinguistic research? *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 27(1): 79-86. <https://doi.org/10.1080/17447140608668539>
- FLORES FARFÁN, J.A. (2011). El proyecto de revitalización, mantenimiento y desarrollo lingüístico y cultural: resultados y desafíos. *Estudios de Lingüística Aplicada*, 29(53): 117-138.
- FLORES FARFÁN, J.A. (2013). El potencial de las artes y los medios audiovisuales en la revitalización lingüística. *Revista de Lingüística Teórica y Aplicada*, 51(1): 33-52. <https://doi.org/10.4067/S0718-48832013000100003>
- GRENOBLE, L.A. (2011). Language ecology and endangerment. En: Austin, P.K. & Sallabank, J. (eds.). *The Cambridge handbook of endangered languages* (pp. 27-44). New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511975981.002>
- GRENOBLE, L.A., & Whaley, L.J. (2006). *Saving languages. An introduction to language revitalization*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRINEVALD, C. (2003). Speakers and documentation of endangered languages. En: Austin, P.K. (ed.). *Language documentation and description* (vol. 1, pp. 52-72). Londres: SOAS.
- GRINEVALD, C. (2005). Documentación de lenguas en peligro: el caso de las lenguas amerindias. En i Vidal-Folch, A.L. & Corte Caballero, G.D. (eds.). *Llengües ameríndies: manteniment, promoció i pervivència. III Fòrum de les Llengües Ameríndies*. Barcelona: Casa d'Amèrica.
- GRINEVALD, C. (2007). Linguistic fieldwork among speakers of endangered languages. En: Miyaoka, O., Sakiyama, O. & Krauss, M. (eds.). *The vanishing languages of the Pacific rim* (pp. 35-76). Oxford: Oxford University Press.
- HIMMELMANN, N.P. (2006). Language documentation: What is it and what is it good for? En: Gippert, J., Himmelmann, N.P. & Mosel, U. (eds.). *Essentials of language documentation*. Berlin: Mouton de Gruyter.

- HINTON, L. (2008). Audio-video documentation. En Hinton, L. & Hale, K. (eds.). *The green book of language revitalization in practice* (pp. 265-271). San Diego, California: Academic Press.
- HORNBERGER, N. (2009). La educación multilingüe, política y práctica. Diez certezas. *Revista Guatemalteca de Educación*, 1(1): 95-138.
- KING, J. (2001). Te Kōhanga Reo: Māori language revitalization. En Hinton, L. & Hale, K. (eds.). *The green book of language revitalization in practice* (pp. 119-128). San Diego: Academic Press. https://doi.org/10.1163/9789004261723_012
- MCCARTY, T. (2003). Revitalising indigenous languages in homogenising times. *Comparative Education*, 39(2): 147-163. <https://doi.org/10.1080/03050060302556>
- MOSEL, U. (2012). Creating educational materials in language documentation projects - creating innovative resources for linguistic research. En Seifart, F., Haig, G., Himmelmann, N.P., Jung, D., Margetts, A. & Trilsbeek, P. (eds.). *Potentials of language documentation: methods, analyses, and utilization* (pp. 112-117). Hawai'i: University of Hawai'i Press.
- MOSELEY, C. (ed.). (2010). Atlas of the world's languages in danger. 3ra ed. Paris: Unesco Publishing. <http://www.unesco.org/languages-atlas/>
- PAULSTON, C.B. (1994). *Linguistic minorities in multilingual settings: implications for language policies*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Co. <https://doi.org/10.1075/sibil.4>
- PRETTY, J., Adams, B., Berkes, F., Ferreira de Athayde, S., Dudley, N., Hunn, E., Pilgrim, S. et al. (2009). The intersections of biological diversity and cultural diversity: towards integration. *Conservation and Society*, 7(2): 100-112. <https://doi.org/10.4103/0972-4923.58642>
- QUATRA, M.M. (2011). 'Auto-documentación lingüística': La experiencia de una comunidad Jodí en la Guayana Venezolana. *Language Documentation & Conservation*, 5: 134-156.
- ROMERO, I.V. (2015a). *Acompañamiento al proceso de revitalización de la lengua nonuya: un caso de lucha por la supervivencia lingüística*. (Tesis de Maestría en Lingüística). Universidad Nacional de Colombia sede Bogotá.
- ROMERO, I.V. (2015b). Lengua nonuya y conservación lingüística: algunas reflexiones. *Mundo Amazónico*, 6(2): 49-65. <https://doi.org/10.15446/ma.v6n2.52401>
- SEIFART, F. (2000). Motivos para la documentación de lenguas en vías de extinción. *Forma y Función*, 13: 101-115.
- SIGUAN, M. (2001). *Bilingüismo y lenguas en contacto*. Madrid: Alianza Editorial.

Ari's Burger: Vignettes of Iquitos

Parte 1

Jimmy Weiskopf

Testimonio **Editor:** Juan A. Echeverri **Received:** 2017-09-20. **Accepted:** 2017-10-03

Citation: Weiskopf, Jimmy. (2017). Ari's Burger: Vignettes of Iquitos. *Mundo Amazónico* 8(2): 107-117
<http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n2.67867>

Abstract

This is the first of a three-part account of a visit to Iquitos at the time of the New Millennium by the narrator, who lives in Colombia, has been drinking yajé (ayahuasca) with its indigenous shamans and for a book he is writing about the subject, decides to investigate the rituals in Peru. It is in the form of a travelogue divided into vignettes: his voyage upriver from Leticia to Iquitos, his impressions of a city which revolves around eco-tourism and his encounter with his host, Zappa, an American expatriate who exports shamanic plants and runs ayahuasca ceremonies but lacks the due rigor and respect for indigenous traditions, the narrator believes, who measures what Zappa does against the relatively unspoiled source of Native-American healing he experienced in the Putumayo. Despite Iquitos's lack of authenticity, he is charmed by its local color, friendliness and reminiscences of the age of the rubber boom, but does not ignore the poverty, provincialism and backwardness of a big city which, like any other in the Amazon, is losing its original environment and indigenous customs, nor the absurd division of what he regards as a single nation of the Amazon into three countries which equally exploit its jungles. But he makes those points in a humorous rather than propagandistic way as he ruefully relates his hassles at the border control, sights of a useless military presence and other "folkloric" incidents.

Keywords: Ayahuasca; Iquitos.

Jimmy Weiskopf was born in New York, educated at Columbia College and Cambridge University, England. He has lived in Colombia for the past forty years and is a naturalized Colombian citizen. He works as a journalist and translator and is the author of *Yajé: the New Purgatory*, the definitive book about ayahuasca practices in Colombia and winner of a Latino Book Award, and *Ayahuasca Weaving Destinies*, a fictional account of his initiation in ayahuasca at a time when the Putumayo was plagued by the production of cocaine and a war between guerrilla and paramilitary armies.

The ass, approaching next, confess'd
.....
One fault he hath, is sorry for't,
His ears are half a foot too short;
Which could he to the standard bring,
He'd show his face before the King:
Then for his voice, there's none disputes
That he's the nightingale of brutes.
(Swift, *The Beasts' Confession*, 1738).

One

The taxi-driver, I give it to him, did keep his word to pick me up at four in the morning to catch the boat to Iquitos. I suppose I should have been more trusting: my daughter, who lived in Leticia, had recommended him. But I hadn't been to the jungle for some time and being suddenly dropped from the sky into this sensually-richer dimension disoriented me at first. How to register, for example, the frog that mysteriously appeared in the bathroom of the hotel as I was having my pre-dawn shower? It was nearly the size of a chicken.

I clambered onto the launch in the dark in Tabatinga, in Brazil, and we crossed the river to Santa Rosa, the island on the Peruvian side, for the immigration control. There were about thirty people on the boat, Colombians, Peruvians and a few from Brazil. The woman in charge, who worked in a shack with no electricity and had to inspect our papers with a flashlight, let them through with that satisfying thump of the rubber stamp, saying "*Bienvenido a Perú*" to everyone.

When she opened my Colombian passport, however, she snarled.

"You are definitely not a Colombian".

"Look, *Doctora*," I replied, with a false smile, "there is my name and photo".

"You can't be".

"*Doctora*", I went on, my tone betraying my annoyance. "As you know, it is one thing to be a citizen of a country because you were *born* there, and another if you are *naturalized*, like those Peruvians who settle in the United States".

It was grotesque to stand under a tin roof in the dark, arguing about papers, when I was supposedly on an adventure in the Amazon. Finally, I got stamped, but there was no "Welcome to Peru".

It was all one country, with the same horizons of leaf and furious daily rainstorms that quickly evaporated like a gray mood into that deep blue around the unmoving clouds and left you feeling so free of worry in the

sun as you splashed through the mud and were intoxicated by the smell of hummingbird nectar, baby puke and the vapors of sex.

After the launches in the Putumayo, where you were low in the water and close to the banks and the kids fishing a little way out in those fragile canoes, the boat was a disappointment. It was more like a floating bus, with a long row of double seats separated by a passageway and covered by a hard roof, and the pilot in front, managing a steering wheel. The twin engines in the stern caused a tremendous shudder.

The river was no more than a broad sheet of water, lined by trees and undergrowth, and broken in places by cattle fields and small settlements which, after the first hour, belonged to Peru and were situated on little hills along the banks. They rose up from shabby riverside stores to the barracks, the school and, at the highest ridge, the church. What the crop-headed recruits dressed in black t-shirts were defending was not clear.

Every now and again we had a distant view of one of those three-decked, long-distance passenger ferries, Mississippi river boats painfully crawling along the river, with rows of hammocks showing through their open sides and little figures leaning against the rails at the top.

Around five in the afternoon, there was an increasing density of occupied bank, then we rounded a bend and saw before the bows a pile of wood, tar, metal and cement, looking like a ruined monument from a distance – it gave no idea of the city behind it. A climb up a steep flight of steps brought me, disconcertingly, onto a crowded downtown street. I hailed a taxi and told him to take me to “Ari’s Burger”. In no time at all we were there, a bright cafeteria at the heart of the district where all the tourists congregated, the Plaza de Armas.

It lay on a corner, the front facing the Plaza, the side a street that ran down to the river. I ordered a coffee, served by a waitress in a miniskirt with a red Santa cap. But I was in no mood to linger. I needed to call my host, Balaam Zappa, my only contact in Iquitos. As I searched among the unfamiliar coins I needed for the public phone, it struck me that I didn’t even know what he looked like. But when he turned up half an hour later, we easily recognized each other. I was the only foreigner of a certain age sitting there with his luggage, while he was an American on a motorbike.

The Harley wound through the center of town and then followed a long straight thoroughfare that brought us to a turning just short of the airport. On a dirt road, we entered the kind of “suburban” district you see on the outskirts of big towns in the Amazon – a mix of wooden shanties on stilts and villas of exaggerated concrete, separated by lots of spiky grass littered with garbage.

An iron gate opened onto the long driveway of his house, a modern white-brick bungalow with a roofed-over patio in front. A big garden paralleled the

drive and extended some way behind the house. It had a tropical lawn, dotted with palma de *Cristo*, that *platanillo* with a bushy coil of red flowers and lots of fruit trees – *pomarrosa*¹, lemon, plantain, guava.

As we sat down on rockers, I noticed a cluster of *aguaje*² palms on the facing property. Their fronds worked a silvery shuffle of light that was oddly familiar and I realized that we were practically in the jungle.

Two

My first job was to check out the market of Belén, where they sold all sorts of exotic medicinal plants.

That done, it only took a day or two to establish a routine of going to Iquitos around eleven and returning around three in the afternoon. It was the same language and essentially the same way of life as Colombia, at least in the hot-climate towns.

Among the minor differences, one was especially genial – the moto-taxi, a motorbike that hauled a three-seat rickshaw with a canvas top. They caught the breeze, ran in scores along every road and the ride took less than half an hour. There were more of those superfluous army bases, indigenous settlements of thatched roofs on the narrowest wasteland, cement blocks housing stalls selling handicrafts, roadside vendors of sunglasses, lottery tickets and dusty fruit, *colegios* of peeling stucco, a university of prefabs on a little campus, barrios of jerry-built cubes, and, every now and again, a patch of forest. The jungle was eating the city and the city the jungle, with unkempt extensions of land in suspension.

The colors of the manmade were lime, cream and rose but everything was marked by damp and the effluents of third-hand technology. Buses were many but cars were few, as though Iquitos had jumped into the age of internal combustion without bothering about the automobile. The moto-taxi was king.

My first stop was usually Belén, which was congested and very dirty, with narrow lanes stinking of garbage, rotting fish and stagnant water, because this was the season of the year when the whole lower section of wooden houses raised high on stilts was flooded by the river. To prove that I had nothing to fear from the natives, I'd deliberately eat at the filthiest street stalls.

From there, another moto-taxi would take me through a sector of raised sidewalks where squat broad-leaved trees gave shade to simple but well-built wood-plank houses that harked back to the days when the city lived primitively but well, in sleepy isolation from the world, and then into a more modern part of chicken grills, hotels, discount stores and banks. Just before this broad road ended in the Plaza de Armas, you passed a Casement-era building,

prefabricated in Europe of wrought iron, with a projecting balcony of railings that cornered the street. Like the descendants of the Chinese immigrants who ran the hardware stores in Belén, it was a reminder of the odd way a modest city deep in the then remote Amazon had been connected with the rest of the world, especially thanks to its direct link with Liverpool and Hamburg by steamer in the late 19th and early 20th century. This and similar relics of the rubber-baron age around the Plaza de Armas were occupied by coffee shops, stores selling Indian wares and internet cafes. It was clear that Iquitos lived off tourism and military installations.

And from every store and stall between Belén and Ari's Burger, a single sound filled the air, the wail of a heartbroken woman singing:

Ayayay me duele el corazón
Ayayay me duele por tu amor
Ayayay me duele el corazón
Ayayay me duele por tu amor
Ayayay, me duele por tu amor

There was little to distinguish this song from the rest of the demented (but loveable) *tecno-cumbias* you heard in Iquitos. The rage was provoked by the singer, the first *indiecita* from the jungles ever to top the charts. Her very name was an enchantment – Rossy War. It was the perfect national anthem for the slums of Amazonia, places that had no history, no depth, no subtlety beyond the senses. You lived and you died. You loved and were betrayed. It hurt, as indigestion does, and the only relief was to chant your heartburn over and over again.

Three

Some of the customers at Ari's were regulars – that stratum of office workers, small businessmen and pensioners that pass for a middle class in these provincial cities, sitting at the same tables saying the same things year after year. The other locals – families bingeing on sundaes, army officers and touts of every kind – were complemented by foreigners: pale northerners benumbed by the heat, kids wandering around South America on ten dollars a day and idealistic first-world gals in search of ethnic chic.

Then there was Zappa's circle, expats who had washed up in Iquitos and seemed to have nowhere else to go. A caricature of the Raj, they despised the Peruvians at the same time that they bitched about things at home.

From the corner where they sat you saw the only skyscraper, of a sort, in Iquitos, abandoned when it was half built and then fired in the riots against

Fujimori. Cracked plaques over voids, strands of rebar like tortured fingers, weeds hanging from the dusty fissures, a gouache of decay over the looming walls. It rotted before your very eyes, like the lives of those exiles.

One, supposedly, was a contract killer for the CIA., who had got out of hand, been awarded a fat pension on the condition that he would never go back and now ran a snake-breeding farm. There was a Swede with a scheme for processing cassava leaves into a miracle drug. His claim to be an expert on tropical agriculture may have been plausible, because he had, in fact, once worked for the U.N. The local paper – a smudgy rag – later exposed him as a fugitive from a financial fraud.

The only one I liked was Jeff, a jungle guide who at least preferred to be out in the bush than sit in a café. But when he told me that the Peruvian general staff had commissioned him to film the assault on the Japanese embassy – with the soldiers, from the inside – I began wondering. It didn't square with the fact that he was in trouble because he lacked a license to be a guide.

What was Zappa doing with these fantasists and remittance men? That he needed to link up with the tourists, that was business. But why were these misfits his *friends*? If you were on the path of ayahuasca (and had a Peruvian wife and children) your values had to be different, as they were when we were alone. But when he roared out of the gate on his bike, he was compelled to put on that don't- take-any-shit-from-the-natives attitude.

True, nice as they were, the Peruvians were a little *servile*. Oh, I knew that behind the smiling front they were playing a double game but there was too much scraping before the dollar. On the TV Zappa's wife, Marina, watched all day long, you saw an advert, in cartoon format, sponsored by the Peruvian tourist board. In a landscape of green fields, blue skies and gum-drop flowers, a family of tall clean-cut backpackers walked through an Andean village where cuddly little peasants were outdoing themselves to be hospitable to them. "Be nice to the tourist," it said, against a sound track of *quena* and *charango*, "he is your friend. He brings employment to our smiling land of Peru".

Loving the tourist spilled into more intimate areas. There was a sexy shallowness to the *iquiteñas* of the swampland class that went with their bare brown skin, graceful posture and remarkable poise on the broiling streets. I gradually discovered that a good many were open to certain arrangements. The market was favorable to gringos, provided they were young, not too ugly and had some money to spend. Whenever I wandered round the Plaza de Armas, I'd see one or another in the hot clutch of a slinky teenager, though it was more of a temporary marriage of convenience than vulgar prostitution. Like a boyfriend, the kid would go to the movies with her, spend time with her family and hang out with her friends, with exclusive rights until his visa ran out. While there was no particular name for them, Iquitos was rife with *jineteras*.³

A few days after my arrival, I was sitting in front of Zappa's house, struggling to fill in my diary on a sleepy, hot afternoon, when a convoy of moto-taxis drew up and someone shouted: "Don Baa-laam, open the gate, we have your plants". They entered with a heavy cargo of cardboard boxes full of ayahuasca vines – rods and poles, green and brown, twisted or smooth – which formed a veritable woodpile on the patio. I had never seen so much *yajé*⁴ in my life. There were likewise sacks and sacks of *chacruna*⁵ leaves, which were now spread on the cement floor of a thatched kiosk that Zappa had just built in the garden for his rituals. "Now we can cook and drink," Zappa told me. "I was waiting for some fresh vines and this *chacruna* is a special variety that gives fantastic visions".

When I woke up the next day, three men were scraping the bark off the vines in the front yard and in the little hut there was a gang of teenagers dealing with the leaves: two were Marina's little brothers. Because of the phyto-sanitary regulations, each leaf – and there were thousands of them – had to be wiped with a rag to get rid of dust and bugs. They were then threaded with a needle to form long festoons that hung from the rafters of the place. At the garage in back of the house Zappa had installed an air conditioner and there the bark-less vines and deloused leaves were stored until they were ready to be packed and sent by air to his clients overseas. The paperwork was complicated, but Zappa employed a man who handled that. The price to the final consumer was ridiculously high, by Colombians standards, 200 to 300 dollars for a kilo of vine that would have cost 20 or 30 in the Putumayo (assuming an indigenous healer would sell you some).

In the kiosk, the next morning, Zappa took me, step by step, through the process of cooking ayahuasca: the right way, as opposed to what I had learnt from the *taitas*⁶ in the Putumayo, but what I observed was a horror. Granted, intercalating the layers of leaf and vine, while novel to me, looked valid. Likewise, his steady reduction of the original amount of water to a more concentrated brew than that of the *taitas*. But you didn't have to be an expert to know that using a *pressure cooker* (on the gas fire) was not the way to prepare a shamanic potion, not to speak of the granulated vitamin C he mixed into it (supposedly to take away the bitter taste). The final straw was an incident that, when I told it to my *yajecero*⁷ friends in Colombia, was simply not believed: a menstruating bitch wandered into the hut and literally shed her doggy blood on the floor while the brew was cooking.

Trying to be tactful – I was a guest, after all – I told him that any contact with menstrual blood was the taboo of taboos for the indigenous school of ayahuasca in Colombia, backed by what I thought were credible stories about the horrible experiences drinkers had when it was violated. Granting a certain exaggeration, I nevertheless thought the general principle was sound, namely, an avoidance of alien influences at a time when the remedy makes

you vulnerable to all sorts of invisible energies, both good and bad. To a lesser extent, the same was true of a pressure cooker and vitamin C: a respect for what the *taitas* called the “delicacy” of the drinker wasn’t the same as superstition.

He looked at me as though I were a beginner. “Well, that just goes to show you how ignorant they are. They mechanically repeat the practices handed down to them by their ancestors for hundreds of years and talk about ‘the sacred’, when it’s only mumbo-jumbo. Like when they shit all over the place and they blame their epidemics on witchcraft”.

Zappa sensed my unease and softened his tone, but it wasn’t that he’d hurt my feelings. I was worried about what would happen when we drank the stuff that night.

With the cooker, the job was done by midday and we rode into town on his bike. Halfway along we were stopped by some traffic cops, hoping to find a minor violation they could use to mulct money out of a gringo. In a Spanish that wasn’t great, he told them not to hassle foreigners who were putting money into the pockets of Peruvians, waving his American passport in the air, as though a square of green cardboard made him a superior being. He thought I was mad to have taken out Colombian citizenship.

When I got to Ari’s lunch he spoke to a young man from Pennsylvania called Jamie. He had been working as a volunteer in the clinic of an American missionary group, but was fed up with Peru and about to return to the States. “Well, you can’t go back without trying ayahuasca. Come round to my house tonight”.

Zappa had narrowly escaped being sent to jail for running ayahuasca ceremonies. Law and order being what it is in Peru, on the other hand, he reckoned he could still get away with it so long as kept his clientele small and selective, but I knew, if he didn’t, that gringos were more likely to freak out on ayahuasca than Latinos, especially when, like Jamie, they were lonely, young, depressed and at odds with the country.

And also that, if they had a bad trip, they might easily denounce him to the police. So, after Jamie left, I asked Zappa how long he had known him. “Never saw him before in my life”.

That night, I strung up my hammock in the kiosk before the others arrived. If you ignored the streetlights, it was a good setting: peaceful and sheltered by the garden. After a while Zappa came by with the man who did the paperwork for the exports, who was with his wife: the prototype of the bluff middlemen who grease the wheels of an unbelievable bureaucracy, then Marina arrived, in a long Hindu dress. Zappa had already put the bottle of ayahuasca, some cups and a big leaf-fan on a table there, when we heard a motor-taxi at the gate. It was Jamie.

He doused the one light bulb, put a beaded headband on and did a little whistling song into the open top of the bottle, blowing the smoke of a cigarette into it at the same time. Then he handed round the cups. The sweet gassy taste of the granulated vitamin C was vile, but didn't disguise the underlying bitterness.

For a moment, when the nausea came on, I wondered whether I had been too opinionated. The brew had the "body" of ayahuasca. But my initial intuition was confirmed: it wasn't alive with spirits like the real thing and I knew it would not make me vomit and bring visions.

Still, Jamie staggered outside, heaved with a full throat, came back and went out again. Meanwhile, Zappa, leaning back in his webbed chair, sang a falsetto song that went up a note, reached another, fell down again and then repeated itself. Jamie still hadn't returned to the kiosk and I went out to the edge of the garden, where he was bent over his vomit, looking very pale. When I asked him if he was o.k., he didn't respond, indeed he was virtually paralyzed. I called out to Zappa and we had to drag him inside. On him at least the *purga*⁸ was doing its work.

The others were calm, probably, I suspected, because the medicine hadn't affected them either. A while later, I went into the house, had a shit and returned to the hammock. Several times, in the flat lay of the moonlight which brought the outlines of the shrubs into high relief, I sensed a presence, but the voices choked in the act of speaking. It was a relief to see that the bitch blood wasn't going to cause a memorable bad trip. Instead, the spirits, evil or not, did not take any interest in the matter. There was no *pinta*,⁹ only an intermittent contact with the shadows of the trees and the diminishing illusion that something would come. Zappa's employee just sat there, unaltered, and drew Zappa aside to talk shop.

Later it rained and one side of the kiosk started to leak. Zappa cursed and said it was typical of the Peruvians. At times there was a resentful sloppiness to their work but it also had to do with the way you treated them. The dollars Zappa had gave him an edge and he knew it, and that lord of the manor pose provoked their indigenous malice even more.

Marina went to bed, prompting Zappa's employee and his wife to leave as well. With Jaime asleep, the session was now only Zappa and myself, and though it was only around one a.m., he yawned and went to bed, a sharp contrast with the ceremonies in the Putumayo, where the indigenous healers kept relatively still for the first few hours and then, when everyone was purged, irrupted into a frenzy of chanting to rouse the visions of all, chiding any of their followers who fell asleep. If I wasn't particularly exalted (and Zappa not much of a shaman either), I was at least receptive to a visit from the spirits, but that was impossible without the stimulus of a guide. So, as the medicine kept me awake without putting me in touch with the supra-world, I

fell into one of those dull, endless early-hours voids which, as I later learned, were typical of the denaturalized rituals in and around Iquitos.

Four

After a day of rest, it was Christmas Eve and Zappa invited me to his customary visit to the family of Marina. In the early evening, not nearing midnight (as most did), we squeezed into a moto-taxi and rode to a low, dimly-lit district tucked into the center, a recently-invaded land of shade-less boxes made of concrete blocks instead of the neat wood with arbors of the older neighborhoods. The only landmark was the soccer stadium, threadbare as the rest.

It was a little store made up of one stifling hall opening straight onto the street, the front part partitioned off by dusty shelves, the back holding some furniture and a sewing machine and TV, with a tiny bedroom on the side. There was no tree (thank God) and the only refreshments were cakes washed down with the beer Zappa had bought. No father either, he had gone long ago. You might have expected the mother to treat Zappa as a savior but she was more bewildered than grateful that he had rescued her daughter from poverty. Zappa tried to get things going but the atmosphere was too sullen – you could hardly breathe – and we left after an hour, with a feeling of relief. Marina did not seem to mind that the party, if that was the idea, had been a failure. She did not expect more of Christmas, it seemed. She loved Zappa and all that, but I had the idea that he was just a big, over-enthusiastic kid for her. Ayahuasca, the website, the exports, the expats at Ari's, the guided tours he did as a sideline – all of his passions made little sense to her, except that they paid the bills. Despite her veneer of New Age sophistication, with its optimism about a spiritual rebirth of mankind, she was as free of illusions as her mother, the stamp of the swampland class of Loreto.

(To be continued)

Notes

¹ *Pomarroza*: the *Syzygium jambos* Is native to Southeast Asia but it has been sown in the Amazon and many other tropical regions as an ornamental and fruit tree.

² *Aguaje*: *Mauritia flexuosa*, a palm tree also known as *moriche* (Colombia, Venezuela), *buriti* (Brazil), *canangucho* (Colombia), or *aguaje* (Peru). It grows in and near swamps and other wet areas in tropical South America.

³ *Jinetera*: woman who prostitutes herself with foreigners.

⁴ *Yajé* (*yagé*): name given in Colombia to the *Banisteriopsis caapi* vine (also known as ayahuasca).

⁵ *Chacruna*: *Psychotria viridis* is a perennial shrub of the Rubiaceae family. In the Quechua language it is called *chacruna* or *chacrona*, which derives from the Quechua verb chaqruy 'to mix'. In the Amazon, its leaves are commonly used as an admixture to the *Banisteriopsis caapi* vine in the preparation of the Ayahuasca brew.

⁶ *Taita* (lit. 'father'): name given in the Putumayo region of Colombia to the healers and masters in the preparation of the ayahuasca brew.

⁷ *Yajecero*: person who drinks *yajé* or *ayahuasca* (*Banisteriopsis caapi*).

⁸ *Purga*: to purge.

⁹ *Pinta* ('painting'): visions induced by the ingestion of the ayahuasca brew.

Sobre la Gente de Tabaco y Coca en la ciudad de Leticia

About the People of Tobacco and Coca in Leticia
Sobre a Gente de Tabaco e Coca na cidade de Letícia

Ángela Patricia López Urrego

Entrevista. **Editor:** Juan A. Echeverri

Fecha de envío: 2017-03-15 **Fecha de aceptación:** 2017-05-29 **Cómo citar esta entrevista:** López Urrego, A.P. (2017). Sobre la Gente de Tabaco y Coca en la ciudad de Leticia. *Mundo Amazónico* 8(2): 119-131.
<http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n2.63351>

Resumen

El escrito que se presenta a continuación es una entrevista realizada al anciano Kaimeramuy del grupo indígena muina. Desde su perspectiva y vivencia personal, Kaimeramuy cuenta la historia de los indígenas en Leticia y el proceso de organización social que llevó a la construcción de la maloca urbana y a la conformación del Cabildo de los Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (Capiul). El conocimiento de estas vivencias permite comprender cómo han surgido y se han materializado ideas y pensamientos sobre la construcción de espacios urbanos en la Amazonia, así como formas de apropiación territorial de los grupos indígenas en el contexto urbano.

Palabras clave: maloca urbana; Capiul; indígenas-contexto urbano; Leticia-Amazonas; historia oral.

Abstract

This paper is an interview to the elder Kaimeramuy of the indigenous group muina. From his perspective and personal experience, Kaimeramuy tells the story of the Indians in Leticia and the process of social organization that led to the construction of the urban maloca and the conformation of the Cabildo de los Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (Cabildo of the United Indigenous Peoples

Angela López. Leticiana. Doctoranda en Estudios Amazónicos en la Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. Integrante del Grupo de Estudios Transfronterizos – GET. Becaria de la Fundación Ceiba-Amazonas. Magíster en Tecnologías para el Desarrollo Humano y la Cooperación. Especialista en Gerencia. Ingeniera Catastral y Geodesta. aplopezu@unal.edu.co

of Leticia) (Capiul). The knowledge of these experiences allows us to understand how ideas and thoughts about the construction of urban spaces in the Amazon as well as forms of territorial appropriation of indigenous groups in the urban context have emerged and materialized

Keywords: urban maloca; Capiul; indigenous people-urban context; Leticia-Amazonas; oral story.

Resumo

O texto que se apresenta a seguir é uma entrevista realizada com o velho Kaimeramuy do grupo indígena Muina. A partir de sua perspectiva e experiência pessoal, Kaimeramuy conta a história dos indígenas em Leticia e o processo de organização social que levou à construção da maloca urbana e a formação do Cabildo de los Pueblos Indígenas Unidos de Leticia (Capiul). O conhecimento dessas experiências permite compreender como surgiram e se materializaram ideias e pensamentos sobre a construção de espaços urbanos na Amazônia, assim como formas de apropriação territorial pelos grupos indígenas no contexto urbano.

Palavras chave: maloca urbana; Capiul; indígenas-contexto urbano; Leticia-Amazonas; história oral.

Introducción

Esta entrevista hace parte de la búsqueda de referencias que me lleven a reinterpretar la ciudad de Leticia, y así representar otros pensamientos y relaciones espaciales que tejen este territorio y lo unen a otros espacios, en términos de coexistencia. Es un mapa producto de la memoria de mi padre Gilberto López Ruiz – Kaimeramuy, y a su vez, la de mis abuelos indígenas, que me orienta en la investigación doctoral que adelanto sobre las representaciones de las territorialidades indígenas que involucran a la ciudad y asimismo hacen parte de la apropiación de este espacio urbano. Es un ejercicio que también lleva a pensar en la misma definición de espacio (humano-social), el territorio y territorialidades.

Leticia, la polifacética Leticia, el lugar al que siempre regreso, el principal espacio de mi historia, mi territorio de origen. Muchos hemos visto las transformaciones de la pequeña ciudad, los nuevos rostros que la habitan, los nuevos lugares que la conforman y lo que sigue allí, lo que resiste a irse porque es más fuerte el vínculo que ha establecido con ella que las fuerzas que han intentado separarlos. La ciudad es parte de la existencia de sus habitantes y de la experiencia de sus caminantes.

Edward Soja, geógrafo posmoderno, sostiene que los estudios epistemológicos modernos han privilegiado la historicidad y sociabilidad de la vida humana por encima de la espacialidad. Sin minimizar la importancia de la historia y la sociedad inherentes a la vida, señala que se ha dejado de lado el análisis de los atributos, relaciones, pensamientos y prácticas individuales y colectivas de los habitantes en el espacio urbano. Desde su fundación por los peruanos, en 1867, a Leticia han llegado personas de países vecinos y de diversas partes del mundo. También, a través de ellas, este espacio se relaciona con otros espacios.

Aunque el origen de Leticia se asocia a un proceso de fronterización estatal, no se niega la existencia previa de una población nativa en la zona, de lo cual puede interpretarse que la ciudad es uno de los resultados del ejercicio de apropiación de un espacio del territorio ancestral de los tikunas y omagua.

Para los leticianos o leticianados, la ascendencia indígena del casco urbano no tiene mayor trascendencia que ser mencionada como un dato o hecho histórico. Sin embargo, para algunos indígenas de esta zona o de los que llegaron a la (ahora) ciudad de Leticia, es una realidad que sigue presente en la esencia de ser parte de este espacio y en la memoria de las relaciones que construyen este territorio. Es un indicador hacia la lectura de otros rostros de las ciudades amazónicas, de los pensamientos, intereses, ideales, necesidades, propósitos, palabras y acciones, que han dejado huellas en esta región.

[Mi papá] llegó acá consiguió un pedazo de terreno y se ubicó con la familia, se reprodujo él y de ahí yo salí. Una vez unos hermanos de él vinieron de La Chorrera, le dijeron que se regresara a La Chorrera. Y él, en su sana interpretación, dijo: “No, aquí ya sembré mis cultivos, tengo mis hijos y ya no puedo regresar para allá, porque aquí yo canto, aquí yo me baño, lo que la tierra me da aquí, yo vivo alegre aquí, ya es mi territorio, en este pedacito de tierra está todo lo que yo quiero”. Antes de radicarse en ese sector, él ya había consultado con los tikunas para él vivir allí. En términos generales el territorio significa uno mismo relacionarse con ella misma. En ese lugar es que hacemos todas las cosas de nosotros, en ese lugar enseñamos, en ese lugar cantamos, en ese lugar curamos las enfermedades y muchas cosas más. (Kaimeramuy en Monifue Kai Komuya Uai 2013: 24)

A continuación, la entrevista realizada a mi padre, Gilberto López Ruiz – Kaimeramuy, indígena muina del clan Yoriai o Gente de Ortiga Ponzosa, el 18 de febrero de 2017.

Son las tres de la tarde. Llego a la finca de mi padre, la que era de mis abuelos en el sector del cabildo de la comunidad del kilómetro 11 del Resguardo Indígena Tikuna Uitoto. Él camina hacia la entrada, me saluda alegremente. En su paso recoge un copuazú, fruto de su trabajo y me exclama “Jum, hay bastante copuazú, pero te gusta más la piña”. Sonríe, recuerdo la última que me regaló.

Entramos a su pequeña casa y nos sentamos frente a frente. Lo noto cansado y pensativo. Mi padre es el asesor tradicional de la comunidad Nimaira Naimeki Ibiri ubicada en el kilómetro 11 de la carretera Leticia-Tarapacá. Acababa de llegar de una reunión con líderes de todos los resguardos de Leticia. Me dice que no pudo comer. Noto su preocupación.

Después de unos minutos en silencio, me pregunta “¿qué vamos a hablar hoy?”. Le comento que recientemente alguien me dijo: “la gente coincide que tu papá fue uno de los fundadores de la maloca de Capiul (Cabildo de los Pueblos Indígenas Unidos de Leticia)”, que me gustaría saber algo más de esa historia y su opinión acerca de los problemas que han tenido los indígenas urbanos.

Sonríe, se acomoda en su pequeño banquillo, se asegura de tener mambe en la boca y comienza.

KAHMERAMUY: La reflexión sobre los indígenas de Leticia sale desde el pensamiento del Resguardo Tikuna-Uitoto, en la maloca del kilómetro 11, en la maloca del abuelo Cayetano, en la maloca del pueblo makuna, en la maloca del kilómetro 7 del abuelo Jitoma. Hablando de la cultura, de tradición, escuchando, noto que la realidad de esos abuelos no coincidía con la realidad de aquí porque esos abuelos no son originarios, nacidos en esta parte, en esta tierra, en este resguardo. No es la tierra de origen de esos abuelos mayores. Dentro de su experiencia no dicen: “aquí fue nuestro principio, este fue nuestro camino”, ellos no lo planteaban de esa manera.

ÁNGELA LÓPEZ: ¿Hace cuánto comenzaste con esta reflexión?

KAHMERAMUY: A la edad de ocho años. Mis padres, quienes me dieron la vida, me hicieron reflexionar sobre el trato que les daba la sociedad en ese tiempo. Viendo los documentos, mi folio de bautismo es del año 1950, pero el papel de la notaría registra mi nacimiento en 1952. Eso me hizo entender que mis padres, castellanamente, no entendían de fechas, tiempos y nombres. Comencé a ver cómo el sistema del blanco acomodaba nuestro saber, nuestra inocencia, la de nuestros padres, desde muchos años atrás. A través de la Iglesia y los documentos occidentales, nos enrumbaron a perder los nombres tradicionales, nuestra identidad, lengua y cultura.

[Mi padre toma aliento y me dice:]

KAHMERAMUY: Ellos, mis padres, sacaron esos documentos, quizás, para que yo pudiera estudiar. Con la Constitución de 1991, se fortalece la legalidad de los pueblos indígenas, otra vez dan valor a su existencia, a sus autoridades, sus saberes, sus dones, sus derechos, su dignidad, sus argumentos, sus historias, sus lenguas, sus razones de existir, el interaccionar entre culturas de diferentes pueblos. Pero el sistema de gobierno no los reconocía y todavía no los reconoce plenamente.

Pensando sobre todo esto y el nuevo valor que se da a la cultura y tradición de los pueblos indígenas, a través de tabaco y coca, comienzo a dialogar con los mayores existentes para renovar la historia sobre los primeros indígenas que llegaron a Leticia. Yo me enfoco en el pueblo muina-múruí, el origen, de donde yo nací.

ÁNGELA LÓPEZ: ¿Cómo y cuándo llegaron mis abuelos a Leticia?

KAHMERAMUY: Escuchando la historia que ellos contaban... mi finada mamá, sus padres, sus abuelos fueron llevados como esclavos, desde el Predio Putumayo hacia el Perú. Ella nace en el Perú, pero instruida de volver otra vez a Colombia. Entre 1940 y 1950, indígenas muina-múruí bajaron por río en canoa hasta llegar a Leticia. Mi papá llegó en el año de 1945, siguiendo ese trayecto, escapado del colegio y del régimen de la educación contratada por

la Iglesia. En ese momento, él no sabía más que simplemente firmar, porque allá eran castigados por hablar lengua, les tapaban la boca, los torturaban. No les era permitido enseñar lengua a la nueva generación. Por eso, muchos de los indígenas nacidos acá no tenemos esa práctica continua del manejo de lengua.

ÁNGELA LÓPEZ: ¿A qué lugar llegaron y cómo era?

KAIMERAMUY: Los primeros indígenas que llegaron a Leticia se asentaron a la orilla del pueblo, lejos del centro, era zona rural, hoy es parte de la ciudad. Eran del pueblo múrui-muina y los acompañaban los pueblos miraña y bora, ellos venían a la sombra, al calor del pueblo múrui-muina. Sus casitas eran de uso típico, normal. Tenían la tarea, la costumbre de hacer chagra, de cultivar y de vivir en ese ambiente, por naturaleza, dada por el Creador. Del Perú trajeron su palito de yuca, su plantica de coca y demás ingredientes de semilla de uso alimentario. Ese tiempo era de hermandad, no se miraba si existían fronteras.

Por costumbre, los indígenas siempre buscan las quebradas. En ese tiempo, encontraron la quebrada del Urumutú, queda en el Inca. Allí se repartieron la tierra, hicieron sus chagras, no sabían que eso era del otro lado, del Brasil. Allá se construyó, tradicionalmente, la primera maloca en cabeza de un indígena múrui del clan del Pájaro Mochilero, *Fayagena* en nombre propio. Era del finado Lorenzo Soto. Yo tenía como siete u ocho años, andaba desnudo, no teníamos ropa en ese barro, éramos alegres cuando había una fiesta en esa maloca.

Allá se sacaban los alimentos para sostenimiento. Había mucha comida. La fauna estaba completa, había muchos animales comestibles de tipo silvestre, mucha carne. Había riqueza, bastante en ese tiempo. Había paujil, cerrillo, danta, tigre, borugo, guara, armadillo, cusumbo, todo había en ese tiempo. Pescado, era lleno de pescado, en ese tiempo era totalmente sano. En la quebrada había caracoles, camarones. Había alimento para diferentes dietas. Todos los días no se comía carne, otros días se comía hojas, otros días se comía camarón. Agradezco a mi finado papá, como hijo mayor, él me instruyó, me preparó sobre qué alimentos debía comer en la cultura nuestra, en la tradición nuestra, para crecer sano, fuerte y saber recoger toda la esencia de la palabra de la cultura tradicional.

En ese tiempo no se aguantaba hambre, se comía moderadamente, había mucho alimento. Entonces, viendo eso y sobre la base de la cultura de los pueblos indígenas muina-múrui, bora y miraña, se hizo un acuerdo. Ellos trabajaban en unidad, contentos, mataban carne y vendían para comprar otras cosas que no producía la finca, la sal, el azúcar, y para comprar lápices, cuadernos para los niños. A veces ni alcanzaban los centavos.

[Abro mi bolso y comienzo a buscar mi ambil, se lo ofrezco, lo lame, saborea y continúa:]

KAIMERAMUY: Viendo todo eso, pensando, hice ese recorrido para buscar nuevamente y saber por qué en el resguardo hay fallas en el manejo de cultura, es la debilidad que tenemos acá.

Llevé ese mensaje para ser analizado con los abuelos mayores existentes y ver quién de los que vienen de tierra de origen, tierra de principios, historia de principio, encontraba y nos daba, a los que nacimos aquí, orientación, guía, direccionamiento para el manejo ambiental, cultural, físico, lengua, forma de hablar, forma de cantar. Aún no lo hemos encontrado en el resguardo.

En mi propia claridad, allá, donde se sentaron y hablaron los primeros mayores limpios, quedó la palabra, el espíritu de la tradición antigua de esos pueblos que llegaron a Leticia. Por eso bajaba, a consultar, a encontrar cómo son y cómo habla el miraña, el múruí, el muina, el bora. Buscaba hacer esa comparación entre los que venían del Predio Putumayo, los que llegaron primero y los que vivían acá.

Me puse a pensar, a esculcar en Leticia, mediante el diálogo, sencillo, buscando cómo fortalecer nuestra forma de ser, por dónde empezar, el cómo íbamos a renovar esto. Fueron cerca de veinte años de proceso. Nos reuníamos en lugares donde había una familia indígena de diferente cultura. Buscábamos historias sobre la fundación de Leticia, cómo eran las quebradas dentro del casco urbano y que hoy están tapadas por el pavimento, por eso hay calles que se inundan. Todo eso ha afectado el mal manejo que se ha dado a Leticia. Los indígenas son los que, verdaderamente, recibieron ese choque.

ÁNGELA LÓPEZ: ¿Cómo fueron los primeros diálogos?

KAIMERAMUY: A todos nos llega la idea de prepararnos en conocimientos. A la medida de nuestra capacidad, de preparar un espacio grande, con el apoyo de las instituciones. Todavía no tocábamos, solo pensábamos quién nos podría apoyar en esa parte. Era esencial escuchar narraciones de cada pueblo, saber cómo se reunían, cómo y con qué palabra se construía en sus lugares de origen. Teníamos muchos pueblos de diferentes culturas. No podíamos tomar decisiones individuales. Estábamos en hermandad, buscando el consenso sobre quién es la verdadera persona que podría direccionar una línea dentro de lo tradicional, en salud, en enseñanza. Pensando en el lugar de la práctica tradicional, podía ser una casa grande, llámese maloca. En eso estábamos, en discusión.

Al lado de nosotros había muchos jóvenes líderes, escuchando con nosotros, eso causó mucha emoción. Pensando en el nombre de la maloca, y en encontrar a la persona que manejara ese primer estantillo, comenzamos a buscar un ejemplo, un modelo, para saber encontrar a quién le corresponde el manejo de una maloca, según sus principios de origen dados por el Creador.

Eso nos llevó a pensar en las malocas del resguardo. Conclusión: ninguno de los que construyeron maloca en el resguardo cumple ese requisito,

simplemente porque la hicieron a gusto personal, no son gente de manejo de maloca, no son pueblos de manejo de maloca, no tienen tierra para decir: “Esta es mi tierra aquí, voy a hacer esto”. Este es un resguardo dado, manejado por el cabildo, tenemos que pedir al cabildo y estructurar cómo la vamos a conseguir. Como había desorden en el resguardo, se planteó construirla en Leticia. Allá está la cuna de las primeras palabras de los primeros que llegaron acá, en plena sanidad.

Esa es la razón que yo planteaba, la cultura no está en el resguardo, la cultura no sale del resguardo, la cultura llega a Leticia y luego se lleva al resguardo. Los indígenas fueron desplazados para cumplir un programa de colonización cuando Brasil empezó a reconocer sus límites. Todos los indígenas, en ese tiempo, estaban manejados por la Iglesia. Las monjas vicentinas eran muy amigas de las mujeres y el padre muy cariñoso con todos, ellos te convencían. Por esa razón, los indígenas les obedecieron.

Ya había carretera. Acá nadie era dueño de esta carretera, de este espacio, de este lugar. Entonces, empieza a conformarse la comunidad del kilómetro 6. Recuerdo que sor Teresa trajo una familia tikuna de la comunidad de La Milagrosa y los asentó ahí. Además de indígenas, trajeron colonos. Como esto era colonización, no un asentamiento tikuna, estaban probando a los indígenas como colonos. Ahí se asentó la primera vereda del kilómetro 6, con el nombre de San José, bautizado así porque la Iglesia maneja santos. Y a los indígenas uitoto, llamados muina-múrui hoy, los acomodaron en el kilómetro 11.

ÁNGELA LÓPEZ: ¿Eso fue, más o menos, en qué año? ¿Estaba constituido el resguardo?

KAIMERAMUY: Eso fue en el año '68, por ahí. No, no había resguardo todavía. En ese tiempo, sobre la carretera Leticia-Tarapacá empezó la colonización. La carretera llegaba hasta el kilómetro 11. En ese punto se da el asentamiento de los pueblos indígenas que hicieron su primera chagra en el Urumutú y los trasladaron para acá. Antes de esos indígenas había otros que habían hecho chagra acá. Entonces ellos dijeron: “no, pero acá ya estamos cerca de mi chagra”. La Digidec (Dirección General de Integración y Desarrollo de la Comunidad) era quien estaba manejando ese asentamiento, ellos nos dijeron: “ustedes no se preocupen, nosotros vamos a construir su maloca, para que ustedes la tengan ahí, hagan sus bailes, sus reuniones”. Entonces se construyó esa maloca, que ahora está así, como lo dejó la primera idea. Esa es, más o menos, la historia de cómo se asentaron los primeros indígenas acá.

ÁNGELA LÓPEZ: ¿Cuáles son los pueblos de manejo de maloca?

KAIMERAMUY: Hay que buscar, dentro del diálogo con los mayores, a qué pueblo indígena, a quién el Creador le dio esa potestad y cómo es su instrucción.

En las caucherías perdimos conocimientos sobre quién es dueño de maloca, cómo es que se prepara al maloquero, la palabra para encontrar el pueblo que maneja la maloca, quién da esa preparación. Ahora, los mayores que vienen de los corregimientos no dan esa formación. Ellos mismos se autoconstruyen, ellos mismos direccionan, pero no instruyen, hacen baile pero no instruyen. Ese es el vacío que tienen las malocas de aquí. Las consecuencias no son para nosotros sino para la generación de nuestra identidad.

La razón de la maloca es en parte para armonizar todos los programas que hay. Para llegar a eso, hay que primero estructurar unos principios de origen, con su historia, su lengua. Los jefes son los que, verdaderamente, tienen la semilla de la estructura de gobierno indígena. Hay muchos jefes, nadie quiere ser menos, todos son jefes en este tiempo. Los que verdaderamente saben de historia se quedan calladitos porque es un problema, porque todos asumen ser jefes y no es así. Entonces por ahí está la razón, como dicen, las debilidades nuestras en la parte tradicional y por el mal uso del mambe, porque se ha transgredido la ley de origen. Eso es muy delicado.

Hay historias sobre quién maneja maloca, qué clase de maloca se construye, y qué clase de baile es dado a él. Aquí no tenemos quién maneje el baile de la fruta, el baile de la carne, el baile del bautismo, el baile de la música del manguaré, y no tenemos quién maneje el baile máximo, el más sagrado, el baile del yadiko o del tablón.

Esa parte es de los jefes celestiales, pero se les da la potestad a los jefes terrenales, quienes toman el carácter de Buinamas humanos, para que manejen. Ellos tienen que cumplir unos reglamentos muy estrictos. Hoy muchos mayores no pueden cumplir, asumen solo de nombre “yo soy Buinaima” para aparentar, pero su corazón arde, quema. El que maneja maloca debe tener un corazón muy dulce, muy sencillito, muy humilde, muy práctico, y no tanto de conocimiento, sino que a través del tabaco, saber si está preparado, en todo sentido. Nunca es, como se dice, gran sabedor. Él está cumpliendo la ley de origen, pero nadie sabe eso, y encontrar un mayor de esos no es fácil, tiene uno que saber su historia, su origen, porque muchos pueden engañar, se hacen pasar por la línea de uno.

Esa es la debilidad que tiene la maloca de Capiul, no está terminado el diálogo. Se puede terminar pero como ya nació, ya se construyó, ya está puesto, ya no se puede meter la palabra más. La palabra era nacer, hacer brotar, y en esa brotada ya se materializa con el Creador y con la naturaleza. Todo se queda acá y luego se devuelve. Y ese recurso que entró no se ha sanado, entonces los mayores se quedan pensando.

ÁNGELA LÓPEZ: ¿Dónde fueron las primeras reuniones en el casco urbano?

KAHERAMUY: La primera reunión fue en la casa de nosotros, en el Iane.

Allá llegó mucha gente, en ese tiempo estaba mi finado papá, él traía mambe, una paisana nos hacía la cahuana. Busqué también otros puntos, casas de familias indígenas. Yo estudiaba su cultura, les consultaba si tenían esto o esto, si nos podíamos reunir allí. Uno decía sí, el otro sí. Entonces, empezamos la rotación de casa en casa, no adentro, sino en los patios. Nos reuníamos en la casa de Pedro Kuyoteka. También en la casa del finado Alberto Olaya en el barrio El Piñal, allá nos atendían con la práctica, así como debe ser una reunión de carácter indígena, con coca, tabaco, comida, cahuana y casabe fresquito.

ÁNGELA LÓPEZ: ¿Esos lugares eran mambeaderos o solo de reunión?

KAIMERAMUY: No, no eran mambeaderos, pero ahí sí hacíamos nuestro mambecito y cahuana. Yo llevaba mambe de acá y ellos conseguían de lo que tenían por allá. Allí planteábamos cómo íbamos vamos a buscar, a encontrarnos, para verdaderamente afianzarnos en este lugar, para asentarnos oficialmente. Para esas reuniones contábamos con gente y abuelos de los pueblos muinane, bora, miraña, okaina, yukuna, muina-múrui, andoque, todos ellos son tabaco y coca. Inclusive, de los pueblos cocama y tikuna con asentamiento aquí, nos iban a escuchar, ya que vivían en el casco urbano. Eso fue creciendo, fue creciendo, la idea fue creciendo. A través de los años, otros mayores sanos, de los territorios del Predio Putumayo, venían a darnos consejo, a fortalecer nuestra idea tras escuchar nuestro sufrimiento, la historia de acá, de los hijos de acá, de las mujeres de acá. Muchos traían buenos mensajes. Ellos no viven aquí, no se asentaron aquí, venían de visita, pero nos dejaban buena información sobre cómo debemos buscar lo que verdaderamente estamos queriendo encontrar.

ÁNGELA LÓPEZ: ¿Cómo pensaban construir una maloca?

KAIMERAMUY: Primero pensamos construir un mambeadero tipo maloquita en la casa del finado Alberto porque él cedió un pedazo de su tierra. Nos sentábamos a pensar cómo la íbamos a sostener. Eso nos hizo pensar en grande y buscar un espacio más grande. Se planteó si había posibilidades de crear una casa grande. Nos dijimos: “sí, se puede hacer”. Estábamos en eso cuando un familiar de Alberto se enfermó. Entonces buscamos otro lugar porque esto afecta cuando no hay buenas propuestas. Nos salimos de ahí.

Desde ese momento, empezamos a ir hacia esa palabra mayor. Pero no se llegó, se nos adelantó. Hablamos sobre el terreno para la maloca, escuchábamos cómo debía ser según cada pueblo, para asentar, en buen uso de tabaco y coca, la palabra de vida y ver quién lo iba a cuidar. Eso faltaba. Los jóvenes escucharon eso, se fueron a la gobernación y pidieron terreno. Pero eso no se asentó, no se llevó donde los mayores. En vez de decir: “abuelos, nosotros hicimos esta gestión. Escuchándolos, encontramos este pedacito de tierra para eso”. No lo dijeron.

Cuando salió la plata ellos ya tenían el terreno. Adelantaron trabajos que no tocaba, comenzaron a hacer proyectos inconsultos, apoyados inclusive por la Iglesia, echando cosas buenas pero sin consultar a los mayores. Se crearon recursos, con el afán de coger esos recursos construyen esa maloca, también sin propiedad. Pero todavía no se había asentado la palabra. Construyeron por construir. Así nace la maloca de Capiul, entonces quedó sin direccionamiento. Después nace el cabildo para manejar la maloca. Esas son las razones de la existencia de la maloca, que es del cabildo.



Figura 1. Maloca urbana del Cabildo de los Pueblos Indígenas de Leticia – Capiul. Fotografía de Ángela López (2013).

ÁNGELA LÓPEZ: ¿Quiénes eran los mayores?

KAÏMERAMUY: Entre esos mayores estaban, están todavía: Pedro Kuyoteka, el finado Alberto Olaya, Alfonso Patiño, Anastasio Rivera de los muinane, Gilberto López, Fernando Nejeteye de los miraña, el abuelo Edilberto Estela. Atrás, estaban las mujeres, las hijas, escuchando todo eso cuando ellas hacían cahuana y lo que es de tomar para el asentadero.

ÁNGELA LÓPEZ: ¿Qué dijeron los mayores ante la construcción de la maloca de Capiul?

KAÏMERAMUY: Los mayores quedaron quietos, algunos dijeron: “ya salió la semilla sin abonar, pues toca dejarla que crezca”. Hay mayores que se quedaron calladitos, otros preguntaban: “¿y ahora que hacemos? No sabemos quién es responsable de esa construcción”.

Fue un joven, él no supo cómo defenderse, pues para él la idea era buena. Dentro de la razón tradicional, la maloca tiene que salir en un conjuro, en un ritual, para colocar la palabra, quién va a ser responsable del manejo espiritual y con qué baile se va a empezar dentro de la carrera para eso. Si no había, pues se tenía que asumir en rotación. Íbamos en ese diálogo, cuando sale el proyecto de construcción de la maloca, ahí quedamos todos quieticos. Ellos no consultaron.

Los mayores decían: “¿y ahora?”. Simplemente quedó dicho: “que lo hagan. ¿Cómo es que vamos a direccionar esto?”. Yo les dije: “ya nació así, simplemente acompañen”. Por eso la situación de la maloca quedo así. La mayoría no discute porque en la palabra de coca nunca hay contradicción, nunca hay “así no es”, sino “así quedó ya”.

Ese tiempo no era todavía para hablar de maloca, sino de direccionamiento espiritual para convertirlo en físico. Nos preguntábamos “¿cómo va a ser la casa aquí?, ¿a nombre de quién?”. Cuando apareció la maloca no pudimos hacer nada porque ya estaba el proyecto, ya estaba aprobado. Entonces, pensábamos “ahora cómo vamos a cuidar esa maloca”.

ÁNGELA LÓPEZ: ¿Por qué pensaron en crear el cabildo?

KAIMERAMUY: Ellos, dentro de su locura, construyeron, inauguraron. Para crear esa maloca hicieron un baile en el coliseo, llamaron a unos abuelos, uno de ellos falleció, el abuelo Félix Faridekudo, por entrar donde no debía entrar. Junto a él, llamaron a otros maloqueros para que direccionaran eso, pero no acompañaron, simplemente fueron a cumplir su invitación y dejaron a los líderes y los abuelos de eso solos. Ahora están acompañando otros abuelos, de otros grupos que llegaron de los territorios de origen y que ya viven en Leticia, los yukuna, los makuna, los tikuna también, los cocama, pero después de hecha la estructura física.

Buscando el acomodo crean el cabildo, para que asuma la responsabilidad de sostener esa maloca, pero no a los mayores, esa debió ser la primera parte. No se habló de gobierno, el cómo se maneja esa maloca, no se llegó. Los cabildos no han dado en esa parte todavía. El cabildo tampoco tiene claro qué pueblo asume esa responsabilidad.

En el contexto urbano, una falla es el sostenimiento, ¿cómo lo vamos a asentar aquí? ¿Cómo lo vamos a asentar teniendo esa figura de maloca? Ese es ahorita el gran debate.

ÁNGELA LÓPEZ: ¿Cuál ha sido el papel de los abuelos que han estado encargados de la maloca?

KAIMERAMUY: Simplemente dar calor a la maloca, libremente, darle calor a la maloca, humanamente. No está dada la palabra a cada palo, entonces

no hay compromiso. Humanamente, hablan lo de ellos pero no toca nada de maloca, como no tiene dueño, ni sabe cómo se puso, cómo va hablar. Cada dueño de su maloca sabe por qué puso este palo, por qué este palo, por qué este lugar, por qué allá, cada uno acomoda según la cultura tradicional.

Ya está armada la maloca, quizás algún día se direcciona bien y asuma algún mayor dentro de su sencillez y tenga con qué sostener. Ahora en lo urbanístico es un poquito complejo, pero no tan difícil, simplemente buscar en el buen sanamiento, en el buen entendimiento, y el Creador da. Pero hay que tener una seguridad absoluta de que sí se va a hacer. Las buenas relaciones con todo, primeramente con los más cercanos. Todos decían “yo no tengo chagra”. Ellos voltearon su trabajo, y ahora dicen “es mi chagra”. Pero no hay una organización administrativa que diga “abuelos, para esto yo les conseguí esto, lo que ustedes dijeron mayores, se fue cumpliendo”. Pero hoy no cumplen las personas, se adelantan a la palabra.

ÁNGELA LÓPEZ: ¿Qué es voltear?

KAIMERAMUY: Voltear es que el mal no entre, o sea ponerle como una defensa. Para que se voltee bienamente, se deben apartar todos los malos pensamientos, que se tenga esa armonía en la palabra.

ÁNGELA LÓPEZ: ¿Por qué crees que se alejó la gente que estaba acompañando el proceso al comienzo?

KAIMERAMUY: Por eso mismo, porque encontraron esa debilidad de hablar, no se entendió la razón de la estructuración intercultural entre pueblos. Algunos se pegaban de esa palabra: “que yo fui el que dije primero, que yo fui que conseguí, que yo tengo más derecho”. Eso debilitó a los que estaban escuchando, y se apartaron. Había mucha gente.

ÁNGELA LÓPEZ: ¿Cómo fue el acompañamiento de los abuelos del resguardo?

KAIMERAMUY: Muchos abuelos se negaron, asumieron la responsabilidad de que fueron los primeros, porque ellos no sabían la historia de los primeros indígenas de acá. Ellos decían: “aquí somos los primeros, aquí está todo”, y eso no es cierto. Por esa razón, yo fui por la verdadera historia de los primeros indígenas. La cultura está asentada en Leticia, allá está la estructura de la palabra para conformar la verdadera maloca. El manejo de la maloca no es responsabilidad de los cabildos, sino de la estructura de tabaco y coca de los pueblos tradicionales en eso, llámese miraña, bora, muina-múrui, ocaina, muinane.

ÁNGELA LÓPEZ: ¿Y las mujeres?

KAIMERAMUY: Pues las mujeres son la herramienta básica. No se les dijo: “mujeres, hay esto, encontramos esto”, esa es su alegría, todas esperaban eso. Lo que se encontró lo cogieron solamente algunos líderes, desconocieron otras mismas mujeres y hasta a los mismos abuelos. Cayeron en ese egocentrismo en el ámbito intercultural.

[Han pasado dos horas. Me dice:]

KAIMERAMUY: Hija, esa es más o menos la historia, sentado con otros se puede mejorar. Hay unas cosas interesantísimas. Esto es no más por encima. Después, cuando se vuelva a leer, va a llegar la esencia, la esencia tiene que salir, la cuestión de ver dónde está lo real nuestro. Sepa hablar o no sepa hablar, eso se debe entender y debe entrar en el razonamiento humano. Eso no viene rapidito, simplemente hay que buscar, por aquí y por acá, hasta que vaya entrando ese espíritu de tabaco y coca, en los niños, en la familia, en todos dentro del contexto urbano.

Yo daba ejemplo de aquí. Es en el casco urbano donde está asentada la palabra de los primeros mayores originarios de sufrimiento. Quedó allá en Leticia, en el resguardo no hay nada. Está allá vivo. Yo sé dónde se sentaron los abuelos antes, dónde se asentaron, el otro mayor, el otro mayor, aquí, en Leticia. Hay que visitar esos lugares, invocar al espíritu y dueño de esa cultura para que nos dé esa iluminación a esos nietos. Esta allá, aquí no hay, aquí es como fantasía. Porque la cultura de tabaco y coca entró por Leticia, no entró en el resguardo, primeramente, de allá fue. El gobierno fue el que se metió, pero los indígenas que llegaron en su razonamiento propio, puro, sufrido, se asentaron en Leticia, ahí trabajaron, ahí vivieron y ahí nacimos nosotros. Los que vinieron ya después, ya es usufructuar de lo que se ganó, este resguardo, la carretera, eso ya es usufructuar. Esa es la razón central de todo esto.



Figura 2. Mi padre y yo en la finca de mis abuelos, en la comunidad Moniya Amena, Resguardo Indígena Tikuna-Uitoto. Fotografía de Christian Heinbockel (2016).

Referencias

- MONIFUE KAI KOMUYA UAI. (2013). *Construcción de la maloca del Plan Salvaguarda de los Hijos de Tabaco, Coca, Yuca Dulce y Yagé*. Leticia: Asociación Plan Salvaguarda Monifue Kai Komuya Uai.

Reseñas

Geraldo Andrello. 2006. *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP – ISA; Rio de Janeiro: NUTI. 447 pp. ISBN: 8571396590

<http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n2.64158>

GERMÁN I. OCHOA, Profesor Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. Miembro del Grupo de Investigación en Desarrollo Regional en la Amazonia. giochoaz@unal.edu.co

¿Una ciudad construida por y para indígenas en la Amazonia?

En ocasiones, al mirar un libro por primera vez, muchos lectores lo hojean en busca de las imágenes o fotos, “lo más llamativo”, dirían algunos. Otros, los que tienen más contacto con la lectura, leen la reseña en la contracarátula y pasan a la tabla de contenidos. Interesado por los aportes al tema urbano en la Amazonia que podría encontrar, y luego de haber leído varios capítulos del libro *Cidade do índio* de Geraldo Andrello, lo volví a abrir, esta vez buscando principalmente las imágenes. Quería tener otro punto de referencia que complementara mi primera percepción, en la cual había concluido que se podría clasificar como un trabajo clásico de etnografía. Cuando se incluyen imágenes en un libro, en este caso fotografías del lugar, estas dan cuenta de lo que el autor quiere mostrar, aunque no siempre se logra el cometido. Sobre esto volveremos más adelante.

En su libro, Andrello describe cómo una serie de asentamientos indígenas dispersos sobre la ribera de un río se va consolidando, va evolucionando en una figura, un patrón de asentamiento externo, el urbano: Iauaretê, poblado con características urbanas, ubicado en la frontera amazónica entre Brasil y Colombia y en donde varios pueblos indígenas conceptualizan su identidad.

El libro se compone de seis capítulos. Los tres primeros relatan, en su orden, la trayectoria del investigador en el área y la presentación de la situación a analizar; la historia de la región y la historia del Uaupés (Vaupés en castellano), destacando la colonización del Río Negro —llama la atención la multiplicidad de grupos que hacen presencia en Iauaretê: arpasso, cubeo, desana, hupda, pira-tapuia, tariano, tukano, tuyuka, wanano—; y la formulación del interrogante de investigación, que es interesante porque aborda, no obstante el matiz etnográfico clásico del texto, el tema del desarrollo y la creciente preocupación de la antropología por su comprensión. En este punto se tiene en cuenta, además, la participación de las misiones evangelizadoras que, como han sugerido otros autores, han jugado un papel definitivo en la concentración de la población y su posterior urbanización.

Se podría decir, siguiendo a Gasché y Echeverri (2004), que los habitantes de esta ciudad son bosquesinos en la medida en que el contacto con los recursos del bosque es la base de la vida social. Algunas ceremonias tradicionales realizadas en un espacio público abierto (p. ej. la ceremonia de un dabucurí en la cancha de fútbol, v. imagen 9, p. 185) demuestran una relación estrecha con los recursos del medio.

Dadas las expectativas de ver las implicaciones de lo urbano prometidas en el título del libro, esta parte es un poco difícil puesto que detalla categorías, hechos y términos a los que no estamos acostumbrados.

Del capítulo cuarto al sexto se describe cómo esta ciudad de indígenas no es solo un producto de lo indígena. La presencia de diversos proyectos estatales ha jugado un papel clave en la consolidación del poblado. Andreello sugiere que, dados los múltiples sucesos históricos que han acaecido en la Amazonia, la configuración de Iauareté parece el desenlace esperable de un proceso. Su investigación llama la atención sobre cómo se construyen ciudades indígenas, con barrios indígenas en los cuales se concentran los diferentes grupos étnicos que las conforman. No obstante, en la tabla 4 (p. 153) se evidencia que los barrios tienen presencia de personas de diferentes etnias, aunque en lo general haya predominancia de una o dos de ellas. El poblado es indiscutiblemente un interesante laboratorio para la exploración etnográfica en un contexto que, para inquietud de algunos, es poco tradicional, lo cual desafía los marcos conceptuales de análisis. La urbanización indígena, si es que así se puede llamar, es una colisión de dos mundos.

Al introducir el proceso de concentración urbana dentro de la discusión del desarrollo surge la incomodidad de muchos investigadores sobre si la urbanización seguirá siendo, o siempre será, una consecuencia directa del desarrollo. O viceversa. Mejor dicho, si para que un fenómeno sea visto como desarrollado tiene que ser urbano, como podría pensarse desde algunas perspectivas. En este sentido, Andreello destaca el papel de la evangelización. La concentración en internados tiene la idea de normalizar y controlar el discurso, el pensamiento y los comportamientos. Esta también es una de las posibilidades que abre la urbanización. Una urbanización que, entre otras cosas, ha importado consigo una serie de problemáticas que aumentan la vulnerabilidad de sus habitantes, si bien se justifica en la esperanza de un posible bienestar por la promesa del acceso a servicios de educación, salud, entre otros.

El trabajo de Andreello también se debe ver en perspectiva histórica. Vale la pena preguntarse ¿cuáles han sido las complejas circunstancias que han permitido (obligado a) que poblaciones que no hace mucho tiempo eran nómadas, estaban ubicadas en las riberas de los ríos o dispersas en los bosques amazónicos, hoy en día se estén asentado en poblados de características urbanas?

En un contexto donde, para sorpresa de muchos, los indígenas son minoría en la Amazonia, es altamente llamativo el surgimiento y la consolidación de poblados indígenas urbanos, especialmente cuando una de las estrategias de supervivencia indígena, sobre todo en épocas de violencia extractivista, ha sido la dispersión. Esto nos lleva a pensar que este tipo de asentamientos urbano-indígenas no son muy comunes y más bien son la excepción.

¿Será que en estas *ciudades dos índios* podemos encontrar una forma más amable de habitar lo urbano en la Amazonia, intentando no repetir las problemáticas ambientales y sociales “importadas” de otras ciudades del mundo, pero sí aprovechando toda la diversidad cultural manifiesta/reunida en un pequeño espacio? Este es apenas uno de los interrogantes que surgen de este proceso. Otro tema de investigación que se puede derivar es la soberanía alimentaria de estas poblaciones ahora concentradas y, por supuesto, más alejadas de su medio. No menos importante sería el análisis del posible surgimiento de situaciones comunes a otras ciudades amazónicas, como son la deficiente gestión del hábitat, la alta dependencia de sistemas alejados y el uso *non sancto* de los recursos públicos.

Referencias

GASCHÉ, J. & ECHEVERRI, J. (2004). Hacia una sociología de las sociedades bosquesinas. En: Ochoa, D. & Guío, C. (eds). *Control social y coordinación* (pp. 165-181). Defensoría del Pueblo, Universidad Nacional de Colombia, Corpoamazonía, Parques Nacionales de Colombia.

Peter Wohlleben. (2017). *A vida secreta das árvores*. Trad. de P. Rissati (título original em alemão: *Das Geheime Leben der Bäume*, 2015). Rio de Janeiro: Editora Sextante. 223 pp. ISBN: 9788543104652.

<http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n2.67191>

GUILHERME HENRIQUES SOARES, Mestrando em Antropologia Social. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas – PPGAS/UFAM. ghsoares24@gmail.com

Uma “etologia” das árvores

De alguma forma inscrito no movimento apontado por Myers (2015) como a “virada das plantas”, uma atenção por parte de filósofos, antropólogos, escritores de ciência e pensadores de maneira geral para as vidas desses organismos, o livro de Peter Wohlleben (2017), audaciosa ou ingenuamente intitulado *A vida secreta das árvores* — e assim passível de ser confundido com o famigerado *A vida secreta das plantas*, de Tompkins e Bird (1974) —, traz

uma intrigante “etologia” das árvores, capaz de causar verdadeiros tiques nervosos em cientistas botânicos mais conservadores e apoiadores ferrenhos do establishment científico de maneira geral.

Wohlleben, um experiente engenheiro florestal, é responsável atualmente pela gestão florestal do município de Hümmel, na região montanhosa de Eifel, oeste da Alemanha, onde desenvolve um manejo baseado no respeito, empatia e atenção à vida das árvores — estas tidas como verdadeiros sujeitos, com todos os atributos sociais e faculdades que se pode desejar — e seus diversos tipos de relação com outros seres que habitam a floresta. Wohlleben relata, contudo, que nem sempre pensou assim. Seu mito de origem se situa na confluência entre uma experiência pessoal reveladora dentro dos bosques com o acesso a resultados de pesquisas científicas desenvolvidas na mesma reserva em que trabalhava.

Depois de anos encarando as árvores simplesmente em função da qualidade de suas madeiras, de seus valores de mercado, foi a partir de um contato mais íntimo e relaxado guiando excursões na floresta que Wohlleben passou a prestar atenção não apenas nos magníficos carvalhos, abetos, faias e pinheiros que estariam prontos para ir pra serraria, mas em todo um outro conjunto de qualidades sensíveis que singularizam as árvores: troncos retorcidos, raízes fora do comum, padrões de crescimento diferentes e camadas de musgo nas cascas. Concomitantemente a isto, os resultados apresentados pela equipe de pesquisadores da Universidade Técnica da Renânia do Norte – Vestfália em Aachen, transformaram a concepção de Wohlleben sobre as árvores, de seres passivos ou autômatos, um produto a ser explorado, para seres sencientes, capazes de comunicar entre si e com outras espécies, de cuidar uns dos outros, de interagir ativamente com o ambiente e até mesmo... de sentir dor! A partir disso, sua visão das árvores foi radicalmente alterada, ou podemos dizer que, a partir disso, ele foi capturado pela perspectiva das árvores.

Nos trinta e seis capítulos curtos que compõem o livro, Wohlleben lança mão dos seus vinte anos de experiência convivendo e observando as árvores com as quais trabalhou, produzindo descrições precisas e argutas do comportamento, da ecologia e das interações das árvores com a atmosfera e os fenômenos climáticos, coadunando suas impressões vez ou outra com seus próprios conhecimentos em botânica e ecologia, e com os resultados obtidos recentemente por uma ciência botânica nada ortodoxa que vem se desenvolvendo e ganhando força nos últimos anos em países como a Alemanha. Toda a narrativa é permeada por um recurso que a ciência moderna, ou as ditas “naturais”, consideram inapropriado para a descrição dos fenômenos: antropomorfismo, ou seja, atribuição de características entendidas comumente como humanas aos demais organismos, nesse caso, as árvores.

É assim que, por exemplo, a vasta micorriza, associação simbiótica entre o micélio de certos fungos e as raízes das árvores — responsável pela troca de informações e nutrientes não apenas entre os dois organismos envolvidos,

mas também entre árvores distintas, sejam da mesma espécie ou de espécie diferentes —, é descrita no primeiro capítulo como uma forma de “amizade” entre as árvores, através da qual compartilham recursos e até mesmo memórias. A troca de informações via a exalação e absorção de compostos voláteis pelos estômatos das folhas é descrita no segundo capítulo como a “linguagem das árvores”. Árvores que crescem em espaços urbanos, longe de sua comunidade florestal, são comparadas às crianças de rua no capítulo vinte e sete.

Estranho? Talvez não-usual? Papo-furado? Mas por que, afinal de contas, o antropomorfismo é tão problemático? Pensando em termos amazônicos, não é este princípio, todavia, que anima o pensamento de boa parte da multitude dos grupos ameríndios que aqui habitam e a quem costumamos imputar a ontologia animista? Aqui evoco alguns especialistas no assunto. Ao discorrerem sobre a diferença entre o par conceitual natureza/humanidade tal como pensado pelos povos ameríndios e pela filosofia ocidental de maneira geral, Viveiros de Castro e Danowski afirmam que o postulado fundamental das cosmopolíticas ameríndias é o que costumamos designar de antropomorfismo. O conceito, para eles, contudo, não deveria ser de modo algum utilizado de modo pejorativo, como costumamos ver por aí, mas deveria ao invés disso “[...] receber cidadania filosófica plena, apontando para possibilidades conceituais ainda inexploradas” (2014: 97).

Assim, os autores definem as ontologias “animistas” (aspas dos autores) dos ameríndios como manifestando o “princípio antropomórfico”, contrastando este com o “princípio antropocêntrico”, enraizado mais fixamente na metafísica ocidental. O primeiro não é apenas bastante diferente do segundo, explicam, como uma “inversão irônica completa” deste:

Dizer que tudo é humano é dizer que os humanos não são uma espécie especial, um evento excepcional que veio interromper magnífica ou tragicamente a trajetória monótona da matéria no universo. O antropocentrismo, inversamente, faz dos humanos uma espécie animal dotada de um suplemento transfigurador; marcados por um estigma, uma abertura ou falta privilegiada (*felix culpa*) que os distingue indelevelmente no seio — no centro — da Natureza. (Viveiros de Castro & Danowski 2004: 97)

Assim, o antropomorfismo é um recurso que prolifera empaticamente o escopo do humano, transformando todo o potencial dos modos de relação estabelecidos a partir disso, sem criar o tipo de excepcionalismo que coloca a espécie acima ou além dos demais seres que povoam o que convencionamos chamar de natureza. É o que chamo, meio que fazendo um trocadilho, de *antropomorfismo não-antropocêntrico*.

É neste mesmo sentido que Natasha Myers (2015) aborda a questão. A partir de uma leitura perspicaz de um dos escritos de Darwin (1862) acerca da reprodução das orquídeas, a autora percebe que o que chamamos de antropomorfismo pode realmente ser evidência de nossa capacidade e vontade de nos abrir para os outros, para assim permitir que outros modos de

incorporação flexionem e transformem os nossos próprios. Longe de ser apenas uma imposição unidirecional de conceitos e valores humanos aos organismos não-humanos, o antropomorfismo pode ser visto como uma maneira de se envolver em mundos e perspectivas outras que os formam. Sobretudo, na operação de antropomorfização, é o próprio “*antropo*” que, reativamente, é colocado em questão, possibilitando pensarmos todas as categorias implicadas neste prefixo arrasador para além de suas bordas antropocêntricas.

A narrativa de Wohlleben nos permite exercitar o potencial do antropomorfismo para pensarmos a nossa relação com as diversas agências não-humanas e o incessante cruzamento de perspectivas que caracteriza o mundo vivido. Porém, duas breves críticas se fazem necessárias antes de finalizar esta resenha. Wohlleben antropomorfiza, evidentemente, com base em uma certa noção de “humano” e do “social”, para não falar na de “natureza”: as noções ocidentais modernas para tais coisas, que sabemos (ou pelo menos a maioria dos antropólogos sabem) não serem as únicas existentes e nem possíveis, e que, portanto, não são universais. Nesse sentido, em certos aspectos seu antropomorfismo resvala em ideias etnocêntricas. Mas ele é um engenheiro florestal e não um antropólogo, portanto sua disciplina não vem sendo advertida do perigo disto há mais de cinquenta anos. A segunda crítica, ao meu ver, é o teor conservacionista que muitas vezes aparece no texto, que pende para um idealismo romântico no sentido de que seria necessário reestabelecer uma paisagem ancestral — a *wilderness* ou o mito da “natureza intocada” — para deixar as árvores envelhecerem e viverem como deveriam. Em um mundo composto por múltiplos coletivos que apresentam interesses e projetos diversos e na maioria das vezes contrastantes, vejo essa perspectiva como muito pouco realista e até mesmo perigosa, pois ignora a necessidade e a urgência de desenvolvermos novos mecanismos que propiciem o diálogo e a negociação — ao modo do “parlamento” de Latour — para continuarmos vivendo. Todos.

Referências

- DARWIN, C. (1862). *On the various contrivances by which British and foreign orchids are fertilised by insects: and on the good effects of intercrossing*. London: J. Murray.
- MYERS, N. (2015). Conversations on plant sensing: notes from the field. *Natureculture*, 3, 35-66.
- TOMPKINS, P. & BIRD, C. (1974). *The secret life of plants*. New York: Avon.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. & DANOWSKI, D. (2014). *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*. Florianópolis – São Paulo: Cultura e Barbárie – Instituto Socioambiental.

Sussana Hetch (2013). *The scramble for the Amazon and the “Lost paradise” of Euclides Da Cunha*. Chicago – London: The University of Chicago Press. 613 pp. ISBN: 13:978-0-226-32281-0.

<http://dx.doi.org/10.15446/ma.v8n2.66569>

GERMÁN PALACIO, Profesor titular, Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia. germanpalacio@hotmail.com

Durante el siglo XIX la Amazonia, como otros territorios de frontera, fue considerada baldía, es decir, sin propietarios privados, de modo que artificial o simbólicamente fue desocupada por las élites dominantes de distintos países. Un siglo más tarde, durante la fase de desarrollo tras la Segunda Guerra Mundial, se quiso utilizar esta desocupación para justificar las acciones de un Estado que estratégicamente requería emular la epopeya americana de la segunda parte del siglo XIX con su conquista del Oeste. Este imaginario fue replicado de otra manera en las postrimerías del siglo XX, cuando las visiones ecologistas empezaron a promover la conservación de la Amazonia, lo que implicaba considerar este bosque húmedo tropical como un territorio prístino. La presencia de indígenas, en la versión baldía, no había contribuido al progreso de la nación, pero en la versión ecológica había conservado el bosque húmedo tropical a través de una estrategia cultural de adaptación. Según Sussana Hetch, esta versión que está desacreditada por quienes conocen la Amazonia y saben de su antiguo poblamiento, sigue siendo fuerte en los conservacionistas. De cierto modo, fue completamente desbancada por Euclides Da Cunha, el célebre sociólogo, naturalista y geógrafo carioca, desde fines del siglo XX.

Si la Guerra de Canudos fue, según la autora, la *Ilíada* de Euclides Da Cunha, la lucha por la Amazonia y su “Paraíso perdido” fue su *Odisea* (p. 7). Da Cunha llegó a la Amazonia con la idea de que era un territorio desocupado pero se dio cuenta que los “sertanejos” (nordestinos) tuvieron el papel en la Amazonia que los “bandeirantes” desempeñaron en el interior de São Paulo. Ellos fueron los que dieron soporte a las aspiraciones y reclamaciones territoriales brasileñas (p. 11). Así, se trataba de una nueva civilización tropical de pioneros de sangre mixturada para un Nuevo Mundo que permitió, para la buena fortuna de Brasil, dar contrapeso al imperialismo expansionista blanco y europeo del siglo XIX.

El libro inicia ofreciendo un contexto sobre las resistencias de los “sertanejos” nordestinos contra la recién creada república de Brasil a fines del siglo XIX y la rebelión de los “canudos”, sin la cual, probablemente, Mario Vargas Llosa no habría podido contar la *Guerra del fin del mundo*, pero se

concentra en la potente disputa internacional sobre la Amazonia durante la segunda parte del siglo XIX. Una Amazonia que se reconectó con el mundo a través de la carrera por la apropiación y exportación del caucho (*borracha*, hule, *balata*) la cual a su vez hizo parte de la expansión de un capitalismo industrial basado en máquinas de todo tipo y automóviles, lo que incluye también barcos, zapatos, puertas, vestidos, empaques para maquinarias, entre otras aplicaciones. Así como el imperialismo europeo despedazó y se distribuyó África en el siglo XIX, se desató una carrera para la apropiación de la Amazonia, donde se podría decir que, a pesar de intentos franceses, ingleses, holandeses y estadounidenses (p. 12), Brasil ganó la competencia a sus primos suramericanos —con Perú como el menos desventajado y Ecuador como el más perjudicado—, previniendo y frustrando, en gran medida, las ambiciones de los intereses europeos y norteamericanos. Los brasileños debían contrarrestar a otros Estados, pero también otros caucheros: Fitzcarraldo y Arana en Perú y los hermanos Suárez en Bolivia (p. 101).

Por ello, el resto del libro se dedica a revisar sistemáticamente las vicisitudes de los estrategas brasileños, particularmente del Barón de Rio Branco (apoyado por Euclides Da Cunha), que lograron, por diferentes medios, apropiarse la Amazonia (p. 12). El proceso de apropiación portuguesa que se les adelantó a los españoles tiene que ver con operaciones de demarcación (*surveys*) desde el siglo XVIII. A partir del sexto capítulo, Hetch describe entonces los éxitos concretos de la apropiación portuguesa, primero, y luego brasileña de la Amazonia. En la primera parte del siglo XVIII los españoles no enviaron sus contrapartes para las demarcaciones, por lo que los portugueses lograron tres objetivos territoriales claves: (a) Rio Grande do Sul; (b) las riberas de los ríos Paraná, Paraguay, Guaporé y Madeira, asegurando el distrito minero de Mato Grosso; y (c) avanzaron en la cuenca amazónica. Otros dos objetivos fueron entonces conseguidos: tanto la eliminación en la práctica del Tratado de Tordesillas de fines del siglo XV, que limitaba fuertemente las aspiraciones portuguesas y la apertura a Portugal como verdadera contendora en la Amazonia.

Con estas demarcaciones, los portugueses contaban con una base de información más sólida y científica que la de los españoles (p. 99). A esos datos había que ayudarles con la ocupación física, cosa que fue ocurriendo (p. 100). Los capítulos siguientes van a mostrar las negociaciones y éxitos de la diplomacia brasileña en distintos frentes. Primero, en la Amazonia caribeña (Amapá), que implicaba contrarrestar aspiraciones francesas, inglesas y holandesas, quedando los tres restringidos a las Guayanas. Luego, con una exitosa resistencia a los sureños norteamericanos, quienes excluidos de las grandes planicies del norte y del oeste de los Estados Unidos acariciaron la idea de la expansión de los “Confederados” en el trópico. Esta aspiración implicó una alianza entre “americanos” y bolivianos, que colocaron a la defensiva a brasileños y peruanos, aunque a la postre Brasil obtuvo los ricos territorios de siringa de Acre con el interregno de Gálvez que se autoproclamó

como “emperador de Acre”, aventura bien narrada por excelente novelista de Manaus, Marcio Souza. Y, finalmente, la confrontación peruana-brasilera que pasó por un primer momento de alianza, cuando se dividieron los territorios del Solimões trazando la línea Apaporis-Tabatinga que, por demás, se convirtió en la demarcación entre Colombia y Brasil en el Trapecio Amazónico.

De hecho, fueron Brasil y Perú los más exitosos en consolidar sus ambiciones, ambas consideradas por Hetch como aspiraciones “imperialistas”, lo cual es literalmente cierto en el caso de Brasil, que fue imperio hasta 1888. En todo este proceso, el papel de Da Cunha fue de especial importancia. Bien documentado e informado, había leído a grandes autores relacionados con la Amazonia, entre ellos, el jesuita João Daniel, Alexander von Humboldt, Herny Water Bates, Alfred Russel Wallace, Luiz Agassiz, Johan von Spix, Carl Frederick von Martius y Tavares Bastos (p. 200). Entre 1890 y 1910, Brasil promueve conferencias panamericanas a través de las cuales hegemoniza su papel en la Amazonia y consolida sus aspiraciones. Da Cunha es más una especie de precursor de un socio-ambientalismo, una especie de ecología política de la época, que contrarrestaba el darwinismo social euroamericano con su sustrato de determinismo ambiental (p. 201). Lo cierto es que sin el aliciente del caucho se habría retrasado considerablemente la demarcación amazónica.

La autora resalta la importancia de Euclides Da Cunha, quien estuvo profundamente comprometido con la construcción política, geográfica e ideológica de Brasil. De hecho, un mecanismo muy eficiente para lograr avanzar las aspiraciones brasileras fueron los mapas, y Da Cunha realizó varios que sirvieron de fundamento para tales reclamaciones. No era la primera vez que los mapas fueron eficientes para ese propósito, “ceremonias de posesión”, llamaría Patricia Seed a esas operaciones de conquista. Seed demostró que los portugueses basaron su toma de posesión de nuevas tierras descubiertas por sus desarrollos en el manejo del trigonometría y el astrolabio, enseñanzas recibidas de hebreos y musulmanes, que le permitieron hacer mediciones claves para especializar sus descubrimientos y solidificar sus aspiraciones. Y no será la última: de hecho, recientemente, la cartografía social ha servido para dar legitimidad a aspiraciones de sectores populares, incluidos *caboclos* e indígenas en la Amazonia, como bien lo ha probado el grupo de investigación de Alfredo Wagner de la Universidade Federal do Amazonas.

Da Cunha, además de aportar a consolidar las aspiraciones brasileras con su trabajo científico, fue hábil desacreditando a sus antagonistas de otros países. Dos aspectos pueden ser considerados, uno de los cuales aporta la autora. La renovación de la “leyenda negra”, asociada a las denuncias en tiempo de conquista española por parte de Fray Bartolomé de Las Casas, fue una de las artimañas utilizadas por Da Cunha para deslegitimar a sus opositores. La crueldad y violencia de la conquista española fue redirigida contra las aspiraciones de vecinos hispanoamericanos. Y, aunque este punto

no lo trae a colación la autora, vale la pena agregar la idea de la distinción entre siringa y caucho, como suele ocurrir en las versiones brasileras, para mostrar que mientras la siringa se ordeña —por tanto no es del todo una actividad extractivista—, el caucho obliga a derribar los árboles y de ese modo se asocia a una explotación inmisericorde con el medio, así como a unas relaciones cuasi-esclavistas en contraste con los siringueros brasileros. Ambas son operaciones orientadas a desacreditar competidores.

En medio de un admirable trabajo, con gran ambición por la cantidad variada de fuentes que la autora tuvo que revisar, tal vez existen todavía algunos vacíos en su narración que otros investigadores podrían complementar. Si bien Ecuador y Colombia prácticamente no hacen parte del trabajo de la destacada historiadora de la Universidad de California-Los Angeles, quizás Colombia sí tiene una clara relación con la consolidación de las aspiraciones brasileras y habría ameritado una mayor presencia en la narración. Un par de errores sobre Colombia, como el caso de una ocasional confusión entre Guaviare y Putumayo al afirmar que Arana tenía control sobre Guaviare (p. 184) —lo cual no es posible, ya que el Guaviare es bastante distante del territorio del cauchero peruano—, pueden dispensarse ante semejante esfuerzo de síntesis de la autora.

Se trata de un libro de lectura obligada para todos los interesados en la historia de la Amazonia, así como para expertos en los temas de fronteras, además de juristas internacionalistas y diplomáticos. Como la Amazonia terminó partida en pedazos asociados a Estados-naciones, Hetch aporta a una visión más amplia que hace parte de las nuevas búsquedas que piensan una visión más comprehensiva, cuando la Amazonia es pensada no en fragmentos sino en una gran Pan-Amazonia.

