UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Departamento de Geografia

Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana

Carlos Andrés Pachón Pinzón

Configuração da identidade étnico–territorial do povo indígena Zenú na Colômbia

(Versão Revisada)

"O exemplar original deste trabalho se encontra disponível no CAPH da FFLCH"

São Paulo

2011

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas

Departamento de Geografia

Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana

Configuração da identidade étnico–territorial do povo indígena Zenú na Colômbia

(Versão Revisada)

Carlos Andrés Pachón Pinzón

Dissertação apresentada á Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de Mestre em Ciências (Geografia Humana).

Orientador: Prof. Dr. Júlio César Suzuki

São Paulo

2011

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar, aos meus pais, Gustavo e Myriam, e ao meu irmão, Juan Pablo, pelo amor incondicional e apoio irrestrito durante cada momento de minha vida.

Ao Prof. Dr. Júlio César Suzuki devo imensa gratidão pelo acompanhamento, dedicação, compreensão e amizade durante estes anos no Brasil. Agradeço-lhe, assim mesmo, pelo cuidadoso e competente trabalho de orientação.

Aos membros do grupo Semillas e da RECAR, especialmente a Mauricio Garcia, Nilvadys Arrieta, Edenia Montaño e Manuel Márquez, que me deram a possibilidade de me aproximar ao povo Zenú.

Às pessoas entrevistadas ao longo da pesquisa, agradeço infinitamente a disposição e a colaboração dada durante os trabalhos de campo, bem como os valiosíssimos relatos que enriqueceram nosso trabalho.

Às professoras, Maria Margarida Moura e Sueli Ângelo Furlán, agradeço pelas importantíssimas contribuições para a pesquisa durante a banca de qualificação.

Aos meus colegas de orientação que se tornaram meus grandes amigos na Geografia: Elaine Mundim, Sergio Nabarro e Mirian D.

Na USP, aos meus amigos e amigas pelo constante apoio durante estes anos: Alba Suarez, Diana Niño, Denise Souza, Luciana Borges, Micho Navarro, Sérgio Izidoro, Fábio de Oliveria, Rodrigo Luvizotto, David Ramírez, Samarone Carvalho, Saulo Alves, Franciso Macedo e André Macedo.

Na Colômbia, ao meu amigo e colega, Juan Sebastián Hurtado, pela força, apesar da distância.

Aos meus “irmãos” brasileiros, Jáder Muniz e Thiago Santos, sou grato pela amizade sincera e pelo imenso carinho que me brindaram.

Ao CNPq, pelo auxílio financeiro para a realização deste trabalho.

RESUMO

Este trabalho tem como finalidade analisar o processo de apropriação e conservação da biodiversidade a partir da perspectiva do povo indígena Zenú da Colômbia e dos diferentes sujeitos sociais, tais como organizações sociais de caráter local e ONGs, que trabalham nesse território, a partir da introdução de sementes transgênicas de milho em regiões vizinhas desde 2007. Este processo tem como referência a pesquisa etnográfica para a compreensão das diferentes iniciativas sociais e políticas impulsionadas pelo povo indígena em seu propósito de defender a biodiversidade do seu resguardo (reserva) e a constituição de uma identidade étnico – territorial dentro deste grupo indígena.

Assim, a biodiversidade constitui-se em um elemento fundamental na configuração da identidade étnico-territorial do povo Zenú, sustentadas, complementariamente, por uma elaboração discursiva de caráter performativo. Esse processo desemboca, por sua vez, em uma de re-indigenização do território que, além de reivindicar referentes espaciais e elementos culturais de vital importância para este grupo social, como é o caso do milho, estabelece os limites de uma nova fronteira simbólica em relação aos estados nacionais, geradora de sentimentos de pertencimento, mobilizações e posições políticas que confrontam as problemáticas que ameaçam seu território.

Analisamos, da mesma forma, a construção de uma ecopolítica transnacional que supõe a conformação de laços, alianças e redes entre sujeitos sociais locais e transnacionais. Dentro desse conjunto de relações, centramo-nos no vínculo estabelecido entre a ONG Swissaid e o povo indígena Zenú, nos interessando, principalmente, na articulação das demandas culturais e territoriais desse grupo tradicional com as dos outros que circulam na rede de biodiversidade da América Latina, sob a perspectiva da campanha *Sementes de identidade*. Destacamos ainda a relação que as famílias indígenas estabelecem com o território, especialmente com a cultura do milho, adentrando-nos nas práticas comunitárias que sustentam a biodiversidade e buscam a reprodução social desse povo tradicional.

Palavras chaves: biodiversidade, território, identidade étnico–territorial, discurso performativo.

ABSTRACT

This research seeks to analyze the process of appropriation and conservation of the biodiversity from the perspective of the Zenu Indian people of Colombia and also of the different social subjects, such as local organizations and NGOs, that work in this territory, since the introduction of transgenic seeds of maize in neighboring regions from 2007. Taking, therefore, the ethnographic investigation as a reference to the comprehension of the different social initiatives and policies created by this Indian people in its purpose of defending the biodiversity of its territory and the constitution of an ethnic – territorial identity inside this Indian group.

The biodiversity constitutes, thus, a fundamental element in the configuration of an ethnic – territorial identity of the Zenu people, sustained, in addition, by a discursive production with a performative character. This process ends, in turn, in a revitalization of an Indian condition of its population, and consequently, of its territory. A revitalization that, besides claiming spatial modals and cultural elements of vital importance for this social group, such as the case of the maize, establishes the limits of a new symbolic border in relation to the national States, that generates feelings of belonging, mobilizations and political positions that confront the problems that threat its territory.

Thus, we analyze the construction of a transnational ecopolitic that supposes the conformation of bonds, alliances and connections between local and transnational social subjects. Within this set of relations, we focus on the link established between the NGO Swissaid and the Zenu people, being interested, mainly, in the joint of the cultural and territorial demands of this traditional group with that of other social subjects that circulate in the biodiversity's network of Latin America, under the perspective of the campaign Seeds of Identity. We emphasize also the relation that the Indian Zenu families establish with the territory, specially with the culture of the maize, making an approximation to the community practices that sustain the biodiversity and look to continue the social reproduction of this traditional people.

Key words: biodiversity, territory, ethnic - territorial identity, performative speech.

RESUMEN

Este trabajo tiene como finalidad analizar el proceso de apropiación y conservación de la biodiversidad desde la perspectiva del pueblo indígena Zenú de Colombia y de los diferentes actores sociales, tales como organizaciones de carácter local y ONGs, que trabajan en ese territorio, a partir de la introducción de semillas transgénicas de maíz en regiones vecinas desde 2007. Este proceso tiene como referencia la investigación etnográfica para la comprensión de las diferentes iniciativas sociales y políticas impulsadas por este pueblo indígena en su propósito de defender la biodiversidad de su resguardo (reserva) y la constitución de una identidad étnico - territorial dentro de este grupo indígena.

La biodiversidad se constituye, así, en un elemento fundamental en la configuración de las identidades étnico – territoriales del pueblo Zenú, sustentadas, complementariamente, por una elaboración discursiva de carácter performativo. Ese proceso desemboca, a su vez, en una re – indigenización del territorio que, más allá de reivindicar referentes espaciales y elementos culturales de vital importancia para este grupo social, como es el caso del maíz, establece los límites de una nueva frontera simbólica en relación a los estados nacionales, generadora de sentimientos de pertenencia, movilizaciones y posiciones políticas que confrontan las problemáticas que amenazan su territorio.

De la misma forma, analizamos la construcción de una ecopolítica transnacional que supone la conformación de lazos, alianzas y redes entre sujetos sociales locales y transnacionales. Dentro de ese conjunto de relaciones, nos centramos en el vínculo establecido entre la ONG Swissaid y el pueblo indígena Zenú, interesándonos, principalmente, en la articulación de las demandas culturales y territoriales de este grupo tradicional con la de otros sujetos sociales que circulan en la red de biodiversidad de América Latina, bajo la perspectiva de la campaña Semillas de Identidad. También destacamos la relación que las familias indígenas Zenú establecen con el territorio, especialmente con la cultura del maíz, realizando una aproximación a las prácticas comunitarias que sustentan la biodiversidad y buscan la reproducción social de ese pueblo tradicional.

Palavras claves: biodiversidad, territorio, identidad étnico–territorial, discurso performativo.

SUMARIO

Introdução 14

Abordagem teórica 23

Território e identidade 23

Perspectivas culturais do território e da territorialidade 24

Conformação da Identidade territorial 31

Perspectivas teóricas para analisar o conceito de Identidade 32

Noção de identidade e território no discurso das organizações indígenas 35

Definições de populações, territórios e resguardos indígenas: um olhar a partir da legislação nacional colombiana 43

Capitulo 1. Conformação territorial do resguardo indígena Zenú de San Andrés de Sotavento: percurso histórico dos principais conflitos territoriais

1.1 Aspectos históricos e culturais do povo indígena Zenú 49

1.2 Constituição do Resguardo Indígena Zenú de San Andrés de Sotavento e a genealogia dos conflitos territoriais 60

1.3 Características atuais do resguardo indígena 80

Capitulo 2. A constituição da biodiversidade como discurso cultural e político: configuração das identidades étnico - territoriais do povo indígena Zenú

2.1 A conformação da rede de biodiversidade 95

2.2 Biodiversidade e território: conformação de identidades étnicas e territoriais 99
2.2.1 Origem dos transgênicos 99
2.2.2 Marco jurídico sobre biodiversidade e aprovação das semeaduras transgênicas na Colômbia 102
2.2.3 Contextualização da problemática do povo Zenú 104
2.2.4 Estabelecimento da fronteira étnica: interesses e conflitos 115

Capitulo 3. Perspectivas da campanha "*Sementes de identidade*"
3.1 Campanha Sementes de identidade 124
3.2 Projeto "Cultivando Diversidade" 134
3.3 Em busca da soberania alimentar 138

CONSIDERAÇÕES FINAIS 164

REFERÊNCIAS 169

Lista de Mapas

Mapa 1: Localização dos Municípios do Resguardo Indígena Zenú de San Andrés de Sotavento 17

Mapa 2: Antigo Território Zenú 52

Mapa 3: Comunidades Base na recuperação dos sítios 67

Mapa 4: Municípios do Resguardo Indígena Zenú 81

Mapa 5: Número de Cabildos do Resguardo Indígena Zenú por município 89

Lista de Fotos

Foto 1: Ressurgimento da identificação étnica na população Zenú 70

Foto 2: Paisagem das colinas erodidas onde estão assentados os indígenas Zenú 82

Foto 3: O afastamento das famílias Zenú dos ecossistemas férteis 83

Foto 4: Variedades de milho criolo Zenú 86

Foto 5: Pequenas parcelas das famílias Zenú destinadas ao autoconsumo 88

Foto 6: Local das reuniões da RECAR 90

Foto 7: O milho constitui o elemento cultural mais representativo dos Zenú 110

Foto 8: Cultivo de milho nos quintais das famílias Zenú 112

Foto 9: Os agricultores locais 117

Foto 10: Divulgação da campanha “Sementes de Identidade” por meio de uma emissora local do município de San Andrés de Sotavento 131

Foto 11: O *quintal da resistência*, sempre localizado ao redor da moradia, representa um espaço fundamental para a família Zenú 142

Foto 12: Cultivo de plantas medicinais nos quintais da resistência 143

Foto 13: Mulher Zenú socando o milho 148

Foto 14: A representação da mulher indígena Zenú, na praça principal de San Andrés de Sotavento, segurando as diferentes variedades de milho criolo 150

Foto 15: Imagem de São Simon, principal santo do município de San Andrés de Sotavento 152

Foto 16: A reza é complementada com um preparado de sementes 153

Lista de Figuras

Figura 1: Os primeiros povoadores do território Zenú, assentados à margem de rios, quebradas e arroios 50

Figura 2: A construção de canais foi fundamental para o sustento dos antigos povoadores Zenú 55

Figura 3: Representação da cerimônia que honrava a cacica Toto 57

Figura 4: As tumbas dos antigos povoadores, providas de produtos da ourivesaria Zenú 58

Figura 5: O tecer é uma das práticas identitárias mais representativas do povo Zenú 72

Figura 6: Grãos de sol vestidos de milho 114

Figura 7: “Maturuco”, boletim informativo da RECAR encarregado de

difundir os princípios da campanha na população do resguardo 130

Figura 8: A campanha pela equidade de gênero, elemento fundamental de “Sementes de Identidade”, é difundida por vários meios de comunicação municipais 141

Figura 9: A diferenciação espacial do sítio Zenú 147

Figura 10: Variedades de sementes de milho dos Zenú 157

Figura 11: Variedades do inhame, produto fundamental na dieta alimentar do povo indígena Zenú 158

Figura 12: A relação cotidiana dos Zenú com as variedades de milho 161

Lista de Quadros

Quadro I. Distribuição do resguardo nos municípios e departamentos 84

Quadro II. Organizações da Rede Agroecológica do Caribe (RECAR) 91

Lista de Siglas

ICA	Instituto Colombiano Agropecuário
CRIC	Conselho Regional Indígena del Cauca
RECAR	Rede Agroecológica do Caribe
CTN	Comitês Técnicos Nacionais
OVMs	Organismos Vivos Modificados
IVIMA	Instituto Nacional de Vigilância de Medicamentos e Alimentos
TLT	Território Livre de Transgênicos
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ASPROAL	Associação de Produtores Alternativos
FUNCOL	Fundação para as Comunidades Colombianas
PNR	Plano Nacional de Reabilitação
UMATA	Unidade Municipal de Assistência Técnica Agropecuária
OMC	Organização Mundial de Comércio
TLC	Tratado de Livre Comércio
CGIAR	Consultive Group for International Agricultural Research
CDB	Convênio de Diversidade Biológica
ALCA	Área de Livre Comércio das Américas
FAO	Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação
GRAIN	Ação Internacional pelos Recursos Genéticos
COICA	Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica
COLCIENCIAS	Instituto Colombiano para o Desenvolvimento da Ciência e da Tecnologia.
ETIS	Entidades Territoriais Indígenas

ANUC	Associação Nacional de Usuários Camponeses
INCORA	Instituto Colombiano da Reforma Agrária
ONIC	Organização Nacional Indígena da Colômbia
DANE	Departamento Administrativo Nacional de Estatística

Introdução

"Yo no espero que el recibimiento a mi obra sea apoteósico, pero sí hará meditar y tentar al arrepentimiento. Como te digo, mi obra es una acusación a todo. Espero sufrir mucho diciendo esta verdad. Pero estoy tranquilo. Soy una voz revelada que grita el desastre y tiene nostalgia del amor. Mi voz no es más que esto: una súplica para que regrese el amor a la tierra".

Gonzalo Arango

A chamada Revolução Verde, que implicou, desde os anos sessenta do século XX, o desenvolvimento das chamadas variedades de alto rendimento principalmente cereais como milho, trigo e arroz, foi impulsionada por fundações conectadas aos maiores capitais industriais dos Estados Unidos, como a Fundação Rockefeller (GONÇALVES, 2006, p. 225). A lógica da Revolução Verde foi a seguinte: a fome é um fator determinante na rebelião dos povos, portanto, o aumento significativo da quantidade de alimentos poderia previr tais revoltas. O desenvolvimento das chamadas variedades de alto rendimento necessitaria de grandes quantidades de fertilizantes sintéticos, sistemas industriais de irrigação, maquinaria pesada e, devido à alta vulnerabilidade desses cultivos às pragas, uma importante quantidade de agrotóxicos. O uso destas tecnologias aumentaria o lucro tanto das empresas de agronegócios quanto das ligadas à industria petroleira por meio do aumento da petroquímica e o uso do petróleo para a maquinaria e transportes (RIBEIRO, 2009, p. 15).

Sob a tecnologia verde, a agricultura, que, desde seu advento, entre 11.000 e 8.000 anos a.e., se baseava em sementes de livre acesso, trabalho humano e tração animal, estando descentralizada e, em sua grande maioria, a cargo de pequenos produtores e camponeses, foi transformada em uma enorme máquina industrial controlada por poucas empresas. Esta mudança supôs importantes alterações nas relações de poder, principalmente, no mundo rural, onde as indústrias de alta tecnologia passaram a comandar os processos de normalização (GONÇALVES, 2006, p. 225).

A introdução desta tecnologia, com suas sementes híbridas e seu desdobramento com a biotecnologia dos transgênicos, está gerando importantes alterações ecológicas, sociais, culturais e políticas. Estas transformações estão baseadas na idéia de que:

> [...] só o desenvolvimento técnico e cientifico [seria] capaz de resolver o problema da fome e da miséria. Pouco a pouco a idéia de que a fome e a miséria são um problema social, político e cultural vai sendo deslocada para o campo técnico–cientifico, como se esse estivesse à margem das relações sociais e de poder que se constituem, inclusive, por meio dele (GONÇALVES, 2006, p. 225).

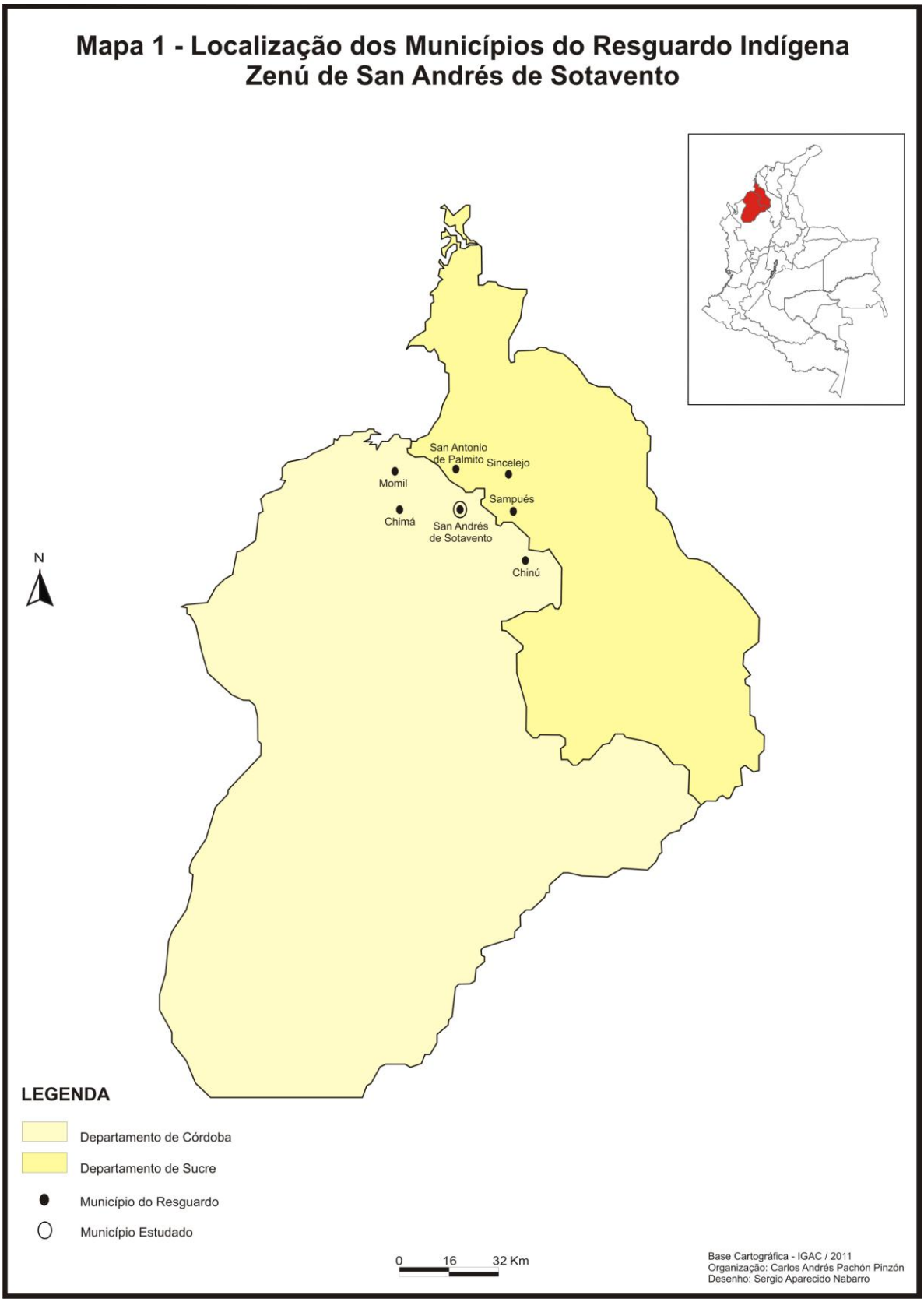
Nessa lógica, as transnacionais embarcaram em uma campanha para controlar toda a cadeia agroalimentar. A estratégia para conseguir este propósito se baseou, e continua se baseando, em três pilares: controle do mercado em grandes oligopólios, marcos regulatórios favoráveis para as mesmas e novas tecnologias. Por um lado, pressionaram para que fossem feitas novas regulações, com a redação e imposição de formas de propriedade intelectual sobre as variedades agrícolas cada vez mais restritas, que foram globalizadas pela OMC e os TLC bilaterais e regionais. Por outro, aumentaram seu controle vertical e horizontal do mercado ao absorver as empresas menores e, ao mesmo tempo, fusionar diferentes setores. Exemplo da concentração do capital é a compra global e massiva que realizaram as empresas químicas – fabricantes de agrotóxicos – das empresas de sementes (RIBEIRO, 2009, p. 16).

O estabelecimento desta tecnologia transgênica procurou, em definitivo, o fortalecimento das indústrias multinacionais de sementes e, por conseguinte, a desaparição sistemática de variedades de sementes “rivais” dos agricultores, sugerindo uma incompatibilidade das mesmas à cientificidade das leis do mercado. Assim, ao solapar a autonomia dos agricultores, a finalidade é hegemonizar o mercado das sementes e, desse modo, controlar a rede alimentar.

Sob essa perspectiva, nosso mestrado propõe-se compreender o processo de configuração da identidade étnico-territorial do povo indígena Zenú da Colômbia, a partir da introdução de sementes transgênicas de milho nas regiões vizinhas de seu resguardo[1] de San Andrés de Sotavento (Ver Mapa 1) em 2007. Nosso propósito, portanto, relaciona-se ao debate das iniciativas sociais, culturais e políticas que têm emergido dentro deste grupo indígena como resposta às solicitações de liberação de sementes transgênicas apresentadas pela Monsanto e Dupont ao ICA (Instituto Colombiano Agropecuário) nos anos 2003 e 2004, que foram, finalmente, aprovadas em 2007. Traçamo-nos, como objetivos específicos, discutir a reação dos Zenú, materializada na declaração de seu resguardo como TLT (Território Livre de Transgênicos) em outubro do ano 2005 e debater como este fato tem incidido nos processos de identificação territorial de sua população, e de estabelecimento de uma fronteira étnica, geradora de sentimentos de pertencimento e, conseqüentemente, de diferentes ações e mobilizações. Buscamos, ainda, analisar a perspectiva e o interesse do Estado na constituição dessa fronteira étnica e territorial, bem como os mecanismos implantados para intervir junto à população indígena Zenú.

A formulação teórica correspondente a nosso objeto de pesquisa, relacionada principalmente com a construção e relação de conceitos de território e identidade, as perspectivas culturais do território e da territorialidade, a constituição da identidade territorial assim como as diferentes vertentes teóricas para analisá-la, será desenvolvida ao longo desta introdução. Assim como, no decorrer deste item, será apresentada a abordagem e perspectiva metodológica adotada nesta investigação.

[1] O resguardo indígena é uma instituição legal sociopolítica de origem espanhola na América, conformada por um território reconhecido de um povo de ascendência ameríndia que, com título de propriedade coletiva ou comunitária, se rege por um estatuto especial autônomo, com pautas e tradições culturais próprias.


Mapa 1 - Localização dos Municípios do Resguardo Indígena Zenú de San Andrés de Sotavento
San Antonio de Palmito
Sincelejo
Momil
Sampués
Chimá
San Andrés de Sotavento
Chinú
N
LEGENDA
Departamento de Córdoba
Departamento de Sucre
Município do Resguardo
Município Estudado
0 16 32 Km
Base Cartográfica - IGAC / 2011
Organização: Carlos Andrés Pachón Pinzón
Desenho: Sergio Aparecido Nabarro

Em relação ao termo *povo indígena*, utilizado ao longo da nossa pesquisa para referenciar aos Zenú, consideramos a definição outorgada pela Diretiva Operacional 4.20 de 1991 do Banco Mundial, analisada por Diegues (2004, p. 81), aos povos que vivem em áreas geográficas particulares que demonstram, em vários graus, as seguintes características ancestrais:

a) ligação intensa com os territórios;

b) auto-identificação e identificação pelos outros como grupos culturais distintos;

c) presença de instituições sociais e políticas próprias e tradicionais;

d) sistemas de produção principalmente voltados para a subsistência.

Diegues (2004, p. 87-88) aprofunda e complementa estas características, apresentando uma série de especificidades sociais, culturais e econômicas que sustentam os modos de vida dos *povos indígenas*, portadores de culturas tradicionais. Dentre destas, e que consideramos elementos constituintes e fundamentais do povo Zenú, estão as seguintes: moradia e ocupação desse "território" por várias gerações, ainda que alguns membros individuais possam ter se deslocado para os centros urbanos e voltado para a terra dos seus antepassados; importância das atividades de subsistência, ainda que a produção de "mercadorias" possa estar mais ou menos desenvolvida, o que implica numa relação com o mercado; importância dada à unidade familiar, doméstica ou comunal e as relações de parentesco ou compadrio para o exercício das atividades econômicas, sociais e culturais; a tecnologia utilizada é relativamente simples, de impacto limitado sobre o meio, há uma reduzida divisão técnica e social do trabalho, sobressaindo o artesanal, cujo produtor (e sua família) domina o processo de trabalho até o produto final; auto-identificação ou identificação pelos outros de se pertencer a uma cultura distinta das outras.

Ao falar do povo indígena Zenú, ao longo do nosso texto, referimos-nos a uma população conformada por uma multiplicidade de agrupamentos humanos, assentados em um mesmo território, reconhecido como o resguardo indígena de San Andrés de Sotavento, que apresentam as características sociais, culturais e econômicas descritas no parágrafo anterior. A noção de povo, como bem aponta Barbosa (2001, p. 53), supõe a existência de unidades constituídas por pluralidade de indivíduos que vivenciam e seguem os mesmos padrões sociais comuns, apesar das diferenças entre eles – indígenas, camponeses, colonos. A partir da nossa experiência etnográfica, poderíamos afirmar, coincidindo com Brandão (2005, p. 124), que, respeitadas as diferenças, há um modo de vida tradicional que atravessa esses grupos, que revela:

> A presença de um ethos, de identidade, e de um modo de ser na relação com a natureza [...] há sempre um fio condutor mais ou menos identitário -, como também o fato de esse ethos, de essa identidade preservarem valores éticos, valores afetivos que consideramos, de alguma maneira, perdidos (BRANDÃO, 2005, p. 124).

Marques (2005, p. 145) define o modo de vida tradicional camponês como:

> Um conjunto de práticas e valores que remetem a uma ordem moral que tem como valores nucleantes a família, o trabalho e a terra [...] constituído a partir de relações pessoais e imediatas, estruturadas em torno da família e de vínculos de solidariedade, informados pela linguagem de parentesco, tendo como unidade social básica a comunidade (MARQUES, 2005, p. 145).

Esse modo de vida tradicional, segundo analisa Marques (2005, p. 153), se caracteriza por uma sociabilidade territorializada, preferencialmente em escala local, sustentado por um sentimento de pertencimento ao lugar e nutrido pela transmissão e reprodução de práticas e valores entre gerações. A terra, o trabalho e a família se apresentam como os valores morais e constitutivos da ética camponesa; enquanto a honra, a hierarquia e a reciprocidade como os princípios organizatórios (MARQUES, 2000, p. 25).

Buscando ser coerente com o objetivo da pesquisa, consideramos pertinente e adequado fazer uso de uma metodologia que nos permita realizar

uma aproximação analítica às distintas dinâmicas e práticas sociais que se desenvolvem no interior deste povo indígena. Nesse sentido, encontramos na investigação etnográfica e suas técnicas de trabalho, ferramentas metodológicas indispensáveis para abordar e cumprir com os objetivos propostos nesta investigação acadêmica.

A etnografia, termo que provem da Antropologia, tem sido definida como um ramo desta ciência social que tem como propósito a descrição cientifica de culturas individuais. O alcance da investigação etnográfica, além do seu valor descritivo, se inscreve nos campos da compreensão e interpretação de fenômenos sociais até chegar a uma teorização dos mesmos. A etnografia, deste modo, permite realizar um exercício contínuo sobre uma realidade que vai se redefinindo e reconstruindo, de acordo com as significações que emerjam a partir da interação com os diferentes sujeitos sociais da pesquisa. Dentro desta dinâmica, o etnógrafo tem o compromisso de alcançar, mediante um prévio e detalhado estudo do contexto e dos agentes sociais da investigação, uma descrição profunda que o permita interpretar aquilo que é relevante e dá sentido para o sujeito social, para depois formular conclusões significativas da realidade que se estuda (GUTIERREZ e SANTANA, 1996).

Sob esta perspectiva, a etnografia propõe-se descobrir o que está detrás das ações sociais tendo em conta que as mesmas são produto dos significados que representam para os sujeitos da pesquisa, assim como das interações que mantêm os protagonistas da investigação no interior dos grupos sociais. Dessa maneira, o objetivo é conhecer as idéias, os pensamentos, os conflitos sociais e territoriais e as representações e posições dos indígenas Zenú (em relação à natureza, cultura, política e gênero), em diferentes espaços, contextos e práticas.

Visando cumprir com estas dimensões de análise, a aproximação com o povo indígena deve, portanto, realizar-se sob o pleno conhecimento do pesquisador de sua posição como alguém de fora que se dispõe a desenvolver um estudo com o grupo e que, depois de um tempo, irá embora. Consciente disso, o

pesquisador tem que assumir uma postura clara em relação ao seu papel no grupo social, que lhe permita analisar de maneira crítica a realidade que estuda, evitando, assim, transformar-se em um militante a mais entre tantos outros. Isto, porém, não tem como propósito enaltecer a figura do pesquisador em detrimento da do ativista, senão, como bem salientam Oliveira e Oliveira (1988, p. 28), ressaltar a especificidade da contribuição que ele pode oferecer *"alcançando uma síntese entre o militante de base e o cientista social, entre o observador e o participante, sem sacrificar nenhum dos dois pólos desta relação."*

> [..]. a tentativa, ainda que inconsciente, do pesquisador de esconder seus verdadeiros motivos, bem como sua recusa em assumir sua condição especifica em nome de um desejo de integração total com o grupo, são posturas que revelam uma falta de confiança na capacidade da comunidade de compreender e de aceitar o sentido de sua intervenção. Trata-se de uma atitude ambígua que reproduz, ao menos implicitamente, o esquema tradicional do intelectual que decide sozinho o que convém dizer ao grupo e o que é preferível guardar para si. Se o pesquisador quer tornar-se apenas um membro a mais do grupo, ele acaba por se anular e se negar a si mesmo, perdendo sua razão de ser e seu direito de estar ali. Se se deixa absorver pela quotidianidade, se se perde no ativismo, limitando-se a seguir cegamente as pautas de comportamento do grupo, ele renuncia à utilização crítica dos instrumentos teóricos de que dispõe para transformar-se pura e simplesmente num militante a mais entre tantos outros. Com isto não queremos insinuar que o pesquisador seja uma personagem mais eminente do que um simples militante. Queremos, isto sim, é reafirmar a especificidade de seu papel e da contribuição que ele pode oferecer sem cair nem no elitismo nem no basismo (OLIVEIRA E OLIVEIRA, 1988, p. 27-28).

Este processo pode desencadear na conformação de fortes laços de afeto com o grupo que faz parte da pesquisa. Isto, porém, não significa que o pesquisador e a pesquisa perderão objetividade. Ela será alcançada na medida em que o pesquisador seja capaz de distanciar-se deles e da realidade por eles vivida e consiga apontar as problemáticas ali existentes (MARCOS, 2006, p. 114). Trata-se, segundo analisa Marcos (2006, p. 114), de complementar aquilo que Magnani (2002) denomina de *olhar de perto e de dentro* àquele que ele chama de *olhar de longe e de fora*, para compreender a verdadeira dinâmica do grupo pesquisado.

Este tipo de pesquisa tem, como principal fonte de informação, o depoimento das pessoas envolvidas no estudo. Assim, procurando nos adentrar na dinâmica da realidade que pesquisamos, estamos desenvolvendo entrevistas (semi-estruturadas), análises de textos (periódicos, revistas, documentos públicos); complementado, sempre, por um exercício de observação participante. Estes recursos metodológicos permitirão a aproximação aos diferentes usos – significados que caracterizam o agir desse grupo humano, principalmente com a biodiversidade. De igual maneira, deixarão estabelecer a constituição de discursos de configuração de identidade a partir da biodiversidade; a recepção e produtividade de tais discursos; a relação entre esta formação discursiva e os movimentos sociais de caráter local; e o funcionamento das redes da biodiversidade por meio das quais circulam os discursos e os sujeitos sociais que os produzem.

Deste modo, assumimos que a função e o desafio metodológico do pesquisador, nas palavras de Oliveira e Oliveira (1988, p. 25), consistem em:

> Apreender a rede de relações sociais e de conflitos de interesse que constitui a sociedade, captar os conflitos e contradições que lhe imprimem um dinamismo permanente, explorar as brechas e contradições que abrem caminho para as rupturas e mudanças, eis o itinerário a ser percorrido pelo pesquisador que se quer deixar educar pela experiência e pela situação vividas [...] Uma perspectiva crítica e problematizadora das ciências sociais implica, portanto, na recusa dos mitos da neutralidade e da objetividade e obriga o pesquisador a assumir plenamente uma vontade e uma intencionalidade políticas. Ao invés de se limitar a constatar como pensam, falam ou vivem as pessoas de determinado grupo social ou de procurar prever o que seria necessário fazer com vistas a dissolver os conflitos e reforçar a coesão social, nossa postura deve ser bem outra. O que nos interessa é mergulhar na espessura do real, captar a lógica dinâmica e contraditória do discurso de cada ator social e de seu relacionamento com os outros atores, visando a despertar nos dominados o desejo da mudança e a elaborar, como eles, os meios de sua realização.

Exposta a perspectiva metodológica utilizada em nossa pesquisa, apresentamos, na continuação, a abordagem teórica que orientará a discussão do texto.

Abordagem teórica

Território e identidade

A relação entre identidade e território está mediada por relações de poder e, portanto, sujeita aos mais diversos interesses. Os processos de identificação, assim como as classificações com que é re-significado o mundo, inclusive por meio de territórios, são objeto de disputas entre aqueles que ostentam o poder de formular e fixar estas classificações (HAESBAERT, 2007, p. 37).

No entanto, esse poder não se restringe às figuras centralizadoras do Estado e das classes dominantes. A respeito, Raffestein (1993, p. 15) critica a concepção de Ratzel do território como espaço exclusivo do Estado moderno ou Estado-nação, ao afirmar que para aquele autor "*tudo se desenvolve como se o Estado fosse o único núcleo de poder, como se todo o poder estivesse concentrado nele".* Haesbaert (2004b, p. 78), a seu turno, afirma que as posições que privilegiam as questões políticas e, dentro delas, a questão do Estado, o território pode ficar restrito às sociedades modernas articuladas em torno dos Estados nações.

Citando Foucault, Haesbaert (2007, p. 37) salienta que o poder é múltiplo e se estende por todas as esferas/escalas da sociedade, possibilitando também reações de toda ordem, desde os microterritórios de resistência do cotidiano até as redes planetárias dos movimentos contraglobalizadores. Apesar de privilegiar a dimensão política, o território carrega as complexidades com que se constroem essas relações de poder. Esse poder, continuando com a análise de Haesbaert (2007), mais do que claramente centralizado e identificável, é difuso e multifacetado, estendendo-se do poder mais "visível" e material das instituições formalizadas ao poder "invisível" e simbólico das representações dos diferentes grupos culturais.

Raffestin (1993, p. 53), baseado numa série de proposições de Foucault (1979), sintetiza o poder da seguinte maneira:

1. O poder não se adquire; é exercido a partir de inumeráveis pontos;

2. As relações de poder não estão em posição de exterioridade no que diz respeito a outros tipos de relações (econômicas, sociais etc.), mas são imanentes a elas;

3. O poder vem de baixo; não há uma oposição binária e global entre dominador e dominados;

4. As relações de poder são, concomitantemente, intencionais e não subjetivas;

5. Onde há poder há resistência e no entanto, ou por isso mesmo, esta jamais está em posição de exterioridade em relação ao poder.

O poder, sob esta perspectiva, está fundamentado numa multidimensionalidade que não tem um centro unitário de onde ele emana (RAFFESTIN, 1993, p. 53). Baseado nesta leitura de poder, o conceito de território, além de considerar a perspectiva política, também reconhece a existência de uma dimensão social e cultural como um dos seus elementos constituintes. É, justamente, a população quem está na origem de todo poder e, conseqüentemente, quem constitui o elemento dinâmico de onde procede a ação (RAFFESTIN, 1993, p. 58).

Perspectivas culturais do território e da territorialidade

O território, desde a sua origem, nasce com uma dupla conotação, material e simbólica, que vem da sua composição etimológica tão próxima de *terra – territorium* quanto de *térreo–territor* (terror, aterrorizar). Assim, o território tem a ver com a possessão ou dominação jurídico–política da terra, e também com a inspiração do terror, especialmente, para aqueles que, com esta dominação, são impedidos de entrar. Ao mesmo tempo, o território revela uma identificação “positiva” bem como uma efetiva “apropriação”, para aqueles que têm direito a gozar dos usufrutos que ele produz (HAESBAERT, 2004a, p. 1).

Além dessa acepção de poder no território, associado principalmente ao poder político, há outras relacionadas ao poder no sentido concreto de dominação quanto ao sentido mais simbólico de apropriação (HAESBAERT, 2004a, p.1). A respeito, Lefebvre (1995, p. 410) faz uma distinção entre apropriação e dominação ao afirmar que o primeiro está implicado em um processo muito mais simbólico, carregado de marcas do vivido, do valor de uso, enquanto o segundo se caracteriza por ser mais concreto e funcional vinculado ao valor de troca.

Haesbaert (2004a, p.2), a partir da análise de Lefebvre, aponta que, enquanto "espaço – tempo vivido", o território é "diverso e complexo" ao contrário do território "unifuncional" configurado pela lógica capitalista. Assim, continuando com o argumento de Haesbaert (2004b, p. 95), poderia se afirmar que o território, envolvido em relações de dominação e/ou de apropriação sociedade-espaço, "*desdobra–se ao longo de um continuum que vai da dominação político-econômica mais concreta e funcional à apropriação mais subjetiva e/ou cultural–simbólica*". Desse modo, cada grupo social, classe ou instituição pode territorializar – se a partir de processos de caráter mais funcional (econômico–político) ou mais simbólico (político–cultural) na relação que estabelecem com os seus espaços, dependendo da dinâmica e da multiplicidade de poderes que estão em jogo (HAESBAERT, 2004b, p.96). A respeito, o autor comenta:

> O território envolve sempre, ao mesmo tempo [...], uma dimensão simbólica, cultural, por meio de uma identidade territorial atribuída pelos grupos sociais, como forma de controle simbólico sobre o espaço onde vivem (sendo também, portanto, uma forma de apropriação), e uma dimensão mais concreta, de caráter político-disciplinar: a apropriação e ordenação do espaço como forma de domínio e disciplinarização dos indivíduos (HAESBAERT 2004b, p.94).

Como conseqüência, as concepções de território devem, necessariamente, considerar a existência das relações materiais e simbólicas que nele desdobram-se conjuntamente. A definição de território, proposta por Haesbaert, assim o indica:

> Fica evidente neste ponto a necessidade de uma visão de território a partir da concepção de espaço como um híbrido – híbrido entre sociedade e

> natureza, entre política, economia e cultura, entre materialidade e "idealidade", numa complexa interação tempo – espaço, como nos induzem a pensar geógrafos como Jean Gottman e Milton Santos, na indissociação entre movimento e (relativa) estabilidade – recebam estes os nomes de fixos e fluxos, circulação e "iconografias", ou o que melhor nos aprouver. Tendo como pano de fundo esta noção "híbrida" (e, portanto, múltipla, nunca indiferenciada) de espaço geográfico, o território pode ser concebido a partir da imbricação de múltiplas relações de poder, do poder mais material das relações econômico – políticas ao poder mais simbólico das relações de ordem mais estritamente cultural (HAESBAERT, 2004b, p. 79).

Faz–se, portanto, necessário distinguir os territórios de acordo com os sujeitos que os constroem. As medidas de controle social pelo território variam conforme a sociedade ou cultura, o grupo e, às vezes, o indivíduo (HAESBAERT, 2004a, p.3). Controla-se um espaço ou território, por um indivíduo ou grupo, procurando atingir/afetar, influenciar ou controlar as pessoas, fenômenos e relacionamentos (SACK, 1986, p. 6).

A territorialidade, além de incorporar uma dimensão estreitamente política, também corresponde às ações de influência e controle em uma área de espaço, exercida tanto por indivíduos como por suas atividades e relações econômicas e culturais. Esta territorialidade não é só uma expressão geográfica primária do poder social, também representa um esquema para criar e manter o contexto geográfico por meio do qual o ser humano experimenta o mundo e lhe atribui significados (SACK, 1986, p. 219).

Dentro das territorialidades que revelam uma importante dimensão simbólica como referencial territorial e, por conseguinte, que têm grande incidência dentro do processo de construção de território, estão as dos povos indígenas. Estas territorialidades, segundo a análise que Saquet (2007, p. 84) faz sobre a concepção de Sack, mostram um estreito vínculo com o lugar que eles habitam, causado não só pela familiaridade e dependência ao mesmo, mas também pela maneira como as pessoas compreendem os lugares orgânica e espiritualmente.

> O domínio geográfico pode ser da área inteira que eles ocupam ou somente de lugares especiais e localizados. Há um apego à terra nativa, com amor e reverência. Os riachos, as montanhas e as fontes naturais são

> obras ancestrais de quem ele mesmo, o homem primitivo, é descendente. O lugar é sua vida. Limpar, plantar, capinar e colher são atividades estáveis no espaço e no tempo (SAQUET, 2007, p. 84).

Esta concepção de território e de territorialidade tem sido impulsionada a partir dos povos indígenas que, em seu propósito de legitimar o direito à alteridade, têm ressaltado a importância de investigar e entender os territórios a partir de outros olhares. Na aproximação com esses "outros olhares" sobre os povos indígenas, têm se descoberto territórios com múltiplas dimensões sociais, culturais, econômicas e políticas; que são ordenadas e configuradas pela população habitante, em razão do valor e sentido que tenham as mesmas para a comunidade. Dessa maneira, coincidindo com Le Bonniec (2002), poderia se afirmar que a territorialidade nos povos indígenas revela uma natureza subjetiva ao ser elas mesmas quem definem, autonomamente, as regras e as formas de apropriação do seu território.

São cada vez mais comuns os estudos etnográficos desenvolvidos pelos antropólogos sociais e geógrafos sobre os povos indígenas e rurais, nos quais se registram alguns modelos culturais de construção de natureza. Estes estudos revelam como estas comunidades têm conseguido construir um conjunto de práticas coerentes para pensar, se relacionar e utilizar a biodiversidade (DESCOLA e PALSSON, 1996). A análise destas investigações sugere que, apesar de não existir uniformidade nos modelos culturais de construção de natureza, prevalece uma noção diferente que supera a dicotomia natureza-cultura nestas populações locais. Contrário à construção moderna caracterizada por revelar uma rígida separação entre os aspectos biofísicos, humanos e o sobrenatural; os modelos locais recriam formas de continuidade entre estes três aspectos, assim como diferentes formas de relacionamento social (ESCOBAR, 1999).

Sob esta perspectiva, analisando a experiência de Escobar (1999) com as comunidades negras do Pacífico colombiano e estabelecendo uma relação com os modelos culturais de construção de natureza de povos indígenas da Colômbia,

poderia se asseverar que o território não corresponde só a uma categoria de gestão destes grupos étnicos, senão também a uma categoria de relacionamentos inter e intra-comunitários cujo objetivo é a construção de modelos sociais e de vida alternativos. Nesse sentido, o território se converte em um espaço de apropriação efetiva do ecossistema, utilizado pela comunidade para satisfazer suas necessidades e para seu desenvolvimento social e cultural.

Varese (1996), por sua vez, manifesta que as relações que os povos indígenas estabelecem com seu território, e sua perduração no tempo, são resultado de processos complexos de inter-relação entre suas práticas culturais e biológicas. Este autor considera que são estratégias políticas de resistência dos povos indígenas, que estariam inscritas em quatro campos: 1) o manejo do cosmos por meio de uma ética ecológica como parte central nas concepções dos povos indígenas; 2) as relações econômicas baseadas em princípios de reciprocidade; 3) a adaptabilidade política dos povos indígenas; e 4) o encobrimento de seus conhecimentos biológicos, o que tem permitido a conservação da biodiversidade.

Nesse processo de resistência e continuidade no tempo, as identidades dos povos indígenas devem ser consideradas como uma construção histórica, que experimentam contínuas confrontações pelos mesmos povos e pelo pensamento moderno, e não como entidades categóricas que emergiram em um determinado momento (ULLOA, 2004).

Comaroff (1997, p. 388) reafirma o conceito dinâmico e relacional dos processos de construção de identidades étnicas, com a seguinte anotação:

> [...] o conteúdo de qualquer identidade étnica é um produto complexo, resultado de um processo histórico: sendo heterogêneo, fluido encaixe de signos e práticas, uma cultura viva se forja não só na conversação, senão também na minúcia das ações diárias, na inscrição das formas lingüísticas e nas relações materiais, no processo das lutas, contestação e criatividade da auto-afirmação (COMAROFF, 1997, p. 388),

A identidade, conforme analisa Zambrano (2001, p. 47), dota de sentido comunitário aquilo que está fragmentado, unifica o mundo simbólico e tem a capacidade de integrar institucionalmente o diverso. Embora sustentada em aspectos culturais, a identidade se resolve no âmbito da política. Desse modo, a construção identitária é, assim mesmo, uma produção cultural estreitamente ligada ao político já que busca renovar e reestruturar as relações, representações e práticas dos sujeitos em um tempo particular e em espaços específicos.

A partir da exploração dos fenômenos da identidade entre os indígenas Yanacona da Colômbia, Zambrano (1995, p. 142-143) define a identidade como uma ponte entre a sociedade, a cultura e a política, já que manifesta uma dimensão ideológica da cultura que determina um modo de conceber-se na sociedade bem como um padrão de percepção, crenças, valoração e ação. A identidade estabelece uma ponte com o social porque está determinada por fatores sociais, econômicos, históricos e políticos. Com o cultural porque a partir dos elementos culturais são pensadas as relações sociais, os valores e as novas filosofias. Em relação com a política, por sua parte, a identidade deve gerar práticas e ações sociais que se manifestem no plano da sociedade.

Inscrito nessa perspectiva, que contempla o dinamismo da construção identitária bem como dos elementos que a configuram, a nossa pesquisa adota a concepção de cultura oferecida por Garcia:

> Cultura é a produção de fenômenos que contribuem, mediante a representação ou relaboração simbólica das estruturas materiais, a compreender, reproduzir ou transformar o sistema social, ou seja, todas as práticas e instituições dedicadas à administração, renovação e reestruturação do sentido[2] (GARCIA, 1982, p.41).

Esta definição de cultura, continuando com Garcia (1982, p. 42), não identifica cultural com ideal e nem social com material, também não considera que

[2]Texto no original: Cultura es la producción de fenómenos que contribuyen, mediante la representación o reelaboración simbólica de las estructuras materiales, a comprender, reproducir o transformar el sistema social, es decir todas las prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido (Tradução nossa).

possam ser analisados separadamente. O autor, pelo contrário, aponta que os processos ideais de representação ou relaboração simbólica referem-se às estruturas materiais, às operações de reprodução ou transformação social e às práticas e instituições que, apesar de se ocuparem da cultura, sempre implicam certa materialidade.

> A cultura não só representa a sociedade; também cumpre, dentro das necessidades de produção de sentido, a função de reelaborar as estruturas sociais e imaginar novas. Além de representar as relações de produção, contribui a reproduzi-las, transformá-las e inventar outras[3] (GARCIA, 1982, p. 43).

A cultura, conforme analisa Marques (2000, p. 23), corresponde a um conjunto de "práticas cotidianas relacionadas a uma determinada ideologia – ou sistema de representações sociais organizado de forma coerente -, que constitui o seu fundamento interpretativo". Esta definição da cultura, de acordo com Marques (2000, p. 23-24), não expressa uma visão fechada e repetitiva dos processos históricos, pois os elementos que os constituem estão envolvidos em interesses e valores divergentes encerrando contradições que dão origem aos conflitos que compõem a dinâmica da vida cotidiana. Desse modo, a cultura, longe de estática e cristalizada, se apresenta como um produto social resultante das lutas livradas por determinadas classes ou grupos sociais em seus processos de reprodução social.

Assim, como bem aponta Marques (2000, p. 24), "a cultura popular expressa os embates relativos ao processo de dominação e a posição social dos subalternos nos diferentes momentos da história, oscilando entre conformismo e resistência".

[3] Texto no original: La cultura no sólo representa la sociedad; también cumple, dentro de las necesidades de producción de sentido, la función de reelaborar las estructuras sociales e imaginar nuevas. Además de representar las relaciones de producción, contribuye a reproducirlas, transformarlas e inventar otras (Tradução nossa).

Esta perspectiva da cultura constitui-se em um insumo importante para analisar a conformação das identidades territoriais bem como as diferentes perspectivas teóricas do conceito da identidade.

Conformação da Identidade territorial

A identidade territorial, segundo a analisa Haesbaert (2007, p. 45), só se efetiva quando um referente espacial se torna elemento central para a identificação e ação política do grupo social. Ela representa a apropriação do espaço a partir de uma filiação territorial, a qual inclui o potencial de ser ativada, de acordo com as circunstâncias, como instrumento político de reivindicação política.

Estas identidades territoriais são produto de processos de territorialização, denominados como relações de domínio e apropriação do espaço que se estendem do mais concreto ao mais simbólico (HAESBAERT, 2004b, p. 339). Estes processos, seja pela funcionalização (domínio) ou pela simbolização (apropriação), seja pela combinação simultânea dos dois, cria diferença e identidades (CRUZ, 2007, p. 103).

> A afirmação da identidade e a marcação da diferença implicam, sempre, as operações de incluir e de excluir. Como vimos, dizer "o que somos" significa também dizer "o que não somos". A identidade e a diferença se traduzem, assim, em declarações sobre quem pertence e sobre quem não pertence, sobre quem está incluído e quem está excluído (SILVA, 2004, p. 82).

Assim, aderindo-nos à proposta de Cruz (2007, p. 104), a construção de uma identidade territorial estaria pautada em dois elementos fundamentais:

a) *O espaço de referência identitária*

É o referente espacial, tanto no sentido simbólico quanto concreto, por meio do qual se constrói uma determinada identidade social e cultural. Refere-se ao recorte espaço–temporal onde se desenvolve a experiência social e cultural e, por

conseguinte, onde são forjadas as práticas materiais (formas de uso, organização e produção do espaço) e as representações espaciais (formas de significação, simbolização, imaginação e conceituação do espaço) que acabam criando o sentimento e o significado de pertencimento dos grupos ou indivíduos em relação a um território.

b) A consciência espacial de pertencimento

Este elemento refere-se ao sentido de pertença e aos laços de unidade que sustentam o sentido de pertencimento e de reconhecimento como indivíduos ou grupo em relação a uma comunidade, a um lugar, a um território. A consciência espacial de pertencimento não é algo natural ou essencial, ela é determinada por fatores de caráter histórico, político e cultural. Sua construção, portanto, envolve ao mesmo tempo práticas de domínio funcional – estratégico sobre um determinado espaço (finalidades, objetivos) e de apropriação simbólico/expressiva do espaço (afinidades/afetividades). Nesta perspectiva, as identidades territoriais podem ser constituídas a partir de uma relação dialética entre estas duas práticas espaciais.

Perspectivas teóricas para analisar o conceito de Identidade

A identidade é uma construção histórica. Assim, as identidades têm que ser pensadas como uma construção histórica dos significados sociais e culturais que orientam o processo de distinção e identificação de um indíviduo ou de um grupo (CRUZ, 2007, p. 97). Coincidindo com Hall (2004, p. 109), elas sempre estão em um processo de contínua construção. O dinamismo que apresentam não se restringe às questões “quem nós somos” ou “de onde viemos” senão que também incorpora questões “quem nós podemos tornar”, “como nós temos sido representados” e “como essa representação é a forma como nós podemos representar a nós próprios”. Desse modo, elas têm tanto a ver com a invenção da tradição quanto com a própria tradição, que representa não só o chamado “retorno

às raízes” senão também uma negociação com “rotas” e “rumos”. Neste sentido, constituem-se tanto pelas tradições (“raízes”, heranças, passado, memórias etc.) como pelas traduções (estratégias para o futuro, “rotas”, “rumos” etc.) (HALL, 2004, p. 109).

> As identidades são construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas. As identidades estão sujeitas a uma historicização radical, estando constantemente em processo de mudança e transformação [...] Faz-se necessário compreendê-las como produzidas em locais históricos e institucionais específicos, no interior de formações e práticas discursivas especificas, por estratégias e iniciativas especificas (HALL, 2004, p. 108-109).

A identidade é, também, relacional e contrastiva, pois é constituída de forma relacional. As identidades sempre são construídas na e pela diferença e não fora dela. Isso implica o reconhecimento de que é por meio da relação com o “outro”, da relação com aquilo que não é, com aquilo chamado de seu “exterior constitutivo”, que elas podem ser construídas (HALL, 2004, p. 110).

Dessa maneira, o estudo da identidade de um grupo social tem que ir além da análise baseada apenas na sua cultura, ou no seu modo de vida, nas suas representações de forma auto-referenciada, já que as identidades são construídas de forma relacional e, muitas vezes, conflitiva entre uma auto-identidade (auto–atribuição, auto–reconhecimento) e uma hetero–identidade (atribuição e reconhecimento pelo “outro”) (CRUZ, 2007, p. 98).

A identidade é, ainda, material e simbólica. Embora construída subjetivamente, principalmente baseada nas representações, nos discursos e nos sistemas de classificações simbólicas, a identidade não se restringe à textualidade e ao simbólico dessas manifestações. Ela não é uma construção exclusivamente imaginaria que ignora a realidade material e objetiva das experiências e das práticas sociais, e nem tampouco é algo materialmente dado, fixo e definitivo. Na sua produção, portanto, não devem ser consideradas posições dualistas entre sua natureza simbólica e subjetiva (representações) e seus referentes mais “objetivos”

e “materiais”. Desse modo, a análise da identidade tem que superar esses determinismos excludentes que privilegiem *a priori* o material ou simbólico, pois esses elementos, inevitavelmente, entrecruzam-se na construção da mesma (CRUZ, 2007, p. 98).

A identidade é, sem sombra de dúvida, estratégica e posicional. A afirmação da identidade enquanto forma de reconhecimento social da diferença tem como propósito manter visível a especificidade do grupo, aquela característica que o mesmo toma para si, para marcar projetos e definir estratégias segundo interesses distintos (CRUZ, 2007, p. 99). Nesse processo de afirmação da identidade, de acordo com Silva (2004, p. 82), demarca-se uma fronteira que faz distinção entre o que fica dentro e o que fica fora, ou seja, entre “Nós” e “eles”. Esses pronomes, continuando com a análise de Silva (2004), não são simples categorias gramaticais, mas evidentes indicadores de posições de sujeito fortemente marcadas por relações de poder. Portanto, a divisão entre “nós” e “eles” não é um simples agrupamento simétrico, senão uma classificação hierarquizada.

Sob esta perspectiva, as identidades são construídas e também negociadas a partir das relações assimétricas de poder na sociedade. Assim, a luta pela afirmação de uma forma de representação e o significado de uma identidade é uma luta pela afirmação ou contestação da hegemonia (CRUZ, 2007, p. 100). Nessa disputa, principalmente por recursos simbólicos e materiais, as identidades adotam um caráter estratégico para garantir o acesso privilegiado a esses bens sociais (SILVA, 2004, p. 81).

O caráter estratégico das identidades está marcado pela ação performativa dos discursos que as reproduzem. Silva (2004, p. 92), baseado em Judith Buttler, afirma que o conceito de performatividade desloca a ênfase na identidade como descrição, como aquilo que é, para a idéia de “tornar-se”, para uma concepção da identidade como movimento e transformação. Essa teoria da performatividade, conforme o analisa Silva (2004, p. 93), serve-se da formulação inicial de

performatividade desenvolvido por J.A. Austin, definida como as proposições que ao serem pronunciadas fazem com que algo se efetive ou se realize, para analisar a produção da identidade como uma questão de performatividade. Desse modo, a eficácia dos enunciados performativos ligados à identidade depende de sua contínua repetição.

> Em geral, ao dizer algo sobre certas características identitárias de algum grupo cultural, achamos que estamos simplesmente descrevendo uma situação existente, um "fato" do mundo social. O que esquecemos é que aquilo que dizemos faz parte de uma rede mais ampla de atos lingüísticos que, em seu conjunto, contribui para definir ou reforçar a identidade que supostamente apenas estamos descrevendo [...] É de sua repetição e, sobretudo, da possibilidade de sua repetição, que vem a força que um ato lingüístico desse tipo tem no processo de produção da identidade (SILVA, 2004, p. 93-94).

Abordadas as diferentes perspectivas teóricas para analisar o território e o conceito da identidade, adentramo-nos na noção de ditos conceitos mobilizados nos discursos das organizações indígenas.

Noção de identidade e território no discurso das organizações indígenas

A identidade é definida como o conjunto de repertórios culturais interiorizados (representações, valores, símbolos) pelos quais os sujeitos sociais demarcam as suas fronteiras, diferenciando-se dos demais sujeitos, dentro de um espaço historicamente definido e socialmente estruturado. Ela deve ser concebida como a manifestação dessas formas interiorizadas da cultura, resultantes de um processo de interiorização seletiva e distintiva de certos elementos e traços culturais realizado pelos sujeitos sociais. Assim, a criação de uma identidade não vem somente da mera existência objetivamente observável de uma determinada configuração cultural, senão principalmente da vontade dos sujeitos de distinguir-se socialmente por meio de uma re-elaboração subjetiva e seletiva de alguns dos seus elementos. A identidade acaba se efetivando nas relações entre os grupos

sociais; ela não existe em si nem para si, senão na relação com o *outro* (GIMENEZ, 2000, p. 12).

Sob esta perspectiva, continuando com Gimenez (2000, p. 13), poderia se afirmar que a identidade é uma construção social, sustentada tanto nos fatores objetivos quanto nos subjetivos de quem a possui, que determina a posição dos sujeitos e, conseqüentemente, orienta as representações e ações dos mesmos. A esse respeito, Bourdieu (1989, p. 112) afirma que esses construtos sociais, chamados de *critérios objetivos da identidade étnica*, são:

> [...] objeto de representações mentais, quer dizer, de atos de percepção e de apreciação, de conhecimento e de reconhecimento em que os agentes investem os seus interesses e os seus pressupostos, e de representações objetais, em coisas (emblemas, bandeiras, insígnias, etc.) ou em atos, estratégias interessadas de manipulação simbólica que têm em vista determinar a representação mental que os outros podem ter destas propriedades e dos seus portadores (BOURDIEU, 1989, p. 112).

A vontade de distinção, demarcação e autonomia, que expressa a afirmação da identidade, efetiva-se dependendo da correlação de forças entre os grupos ou sujeitos sociais em contato (GIMENEZ, 2000, p.13). Assim, acompanhando a análise de Bourdieu (1989, p.113), a identidade é objeto de disputa na luta pela *classificação legítima,* onde só os que dispõem de autoridade legítima, conferida pelo poder, podem impor a definição de si mesmos e dos demais.

> [...] um caso particular das lutas das classificações, lutas pelo monopólio de fazer ver e fazer crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos (BOURDIEU, 1989, p. 113).

As políticas de identificação, assim chamadas por Gimenez (2000, p.14), desdobradas pelo Estado nas sociedades modernas, refletem a intervenção do poder nos processos identitários ao reconhecer uma única identidade cultural legítima para seus cidadãos. Estas políticas foram, conforme salienta Gross (2000, p. 98), a extensão de um processo modernizador que trouxe consigo inúmeras rupturas e destruição de uma ordem social mantida pelas minorias

étnicas. No caso das populações camponesas e indígenas, provocou uma crise nos seus próprios modelos tradicionais de controle econômico, ideológico, social e político. Diante dessa situação, esses grupos étnicos viram-se na obrigação de procurar formas para se rearticular no cenário político e, também, na necessidade de definir projetos que representassem os interesses dessas coletividades. Dessa maneira, como bem aponta Gimenez (2000, p.14), o esforço desses grupos minoritários se orientou na reapropriação dos meios para definir por si mesmos e segundo seus próprios critérios a sua identidade.

Essa reivindicação étnica deu-se na América Latina nos anos oitenta do século XX, quando o Estado, ao desistir de sua ambição de integrar plenamente as minorias étnicas à urbe e de lhes entregar elementos necessários para sua modernização rural (terra, crédito, educação, organização etc.), decide desenhar novas políticas que, baseadas nas declarações e critérios aportados pela antropologia crítica em relação ao tema da identidade e do respeito às culturas, deram maior legitimidade ao ressurgimento étnico dessas populações. Assim, aos poucos, foi se criando um espaço social e político favorável para o reconhecimento tanto das diferenças culturais quanto dos direitos territoriais desses povos (GROSS, 2000. P.100).

A partir da implementação dessas formas de *discriminação positiva* de parte dos governos, como bem chama Gross (2000, p.98) as políticas indigenistas estatais, os povos indígenas foram respaldados por agentes externos (antropólogos, lingüistas, arqueólogos, historiadores etc.) especialistas em identidades e culturas, bem como na elaboração de novos discursos étnicos, capazes de legitimar frente à própria sociedade nacional as novas aspirações identitárias.

A distinção étnica mobilizada por esses sujeitos deve ser entendida como um traço próprio dos atuais processos de globalização e modernização, que implicam uma redefinição e uma intensificação das interações sociais e dentro dos quais a produção de identidades e diferenciação adquire grande relevância. Esta,

assim mesmo, reflete o dinamismo dos grupos indígenas para se integrarem continuamente às atuais situações de relação e de intercâmbio político com os Estados e as sociedades em que estão inseridos (ZUÑIGA, 2000, p. 61).

Zambrano (1995, p. 138) define a etnicidade como uma estratégia dos povos para transformar sua realidade social, que, sob a perspectiva do movimento social que a define, se constitui em um fator indispensável para a identificação e a legitimação das relações sociais. A etnicidade, continuando com Zambrano, é veiculada por uma identidade que se forja não nos valores culturais e estéticos absolutos, senão na confrontação – reflexão, decisão – e resolução das problemáticas presentes.

No caso colombiano, como bem ressalta Gros (1997, p. 51), a etnicidade tornou-se o meio eficaz de lutar contra a exclusão e a violência que afeta os indivíduos e os grupos em seus espaços culturais de referência e, portanto, de lhes proporcionar uma oportunidade para recompor seus referentes comunitários e, dessa maneira, afirmar sua participação na sociedade nacional. Valendo-se do argumento de Polanyi (1983), Gross (1997, p. 51) afirma que a etnicidade pode ser assumida como um instrumento de legítima defesa quando a utopia liberal ameaça às pessoas e aos seus grupos.

Inscrito na mesma concepção relacional e situacional da identidade, Barth (1969), em sua obra coletiva - *Os grupos étnicos e suas fronteiras. A organização social das diferencias culturais* - apresenta a identidade como resultado de uma construção social pertencente à ordem das representações, e não como uma categoria objetiva. Essa construção é realizada dentro de marcos sociais constrangedores que determinam as posições e representações dos sujeitos sociais. A identidade, como bem ressalta este autor, vai se forjando dentro de um sistema de relações que opõem um grupo a outros grupos com os quais está em contato, experimentando, desse modo, um processo contínuo de construção e reconstrução a partir dos intercâmbios sociais.

Nesses intercâmbios sociais é utilizado certo repertório cultural de maneira estratégica e seletiva que visa manter a fronteira coletiva frente ao Estado e aos grupos cultural e politicamente dominantes. Gimenez (2000, p. 18), baseado no conceito de *símbolos essenciais* cunhado por Michael L. Hecht (1993, p. 22), afirma que os componentes culturais básicos da representação social que os grupos étnicos têm deles mesmos, em contraposição com a cultura nacional majoritária, são os seguintes:

1) uma tradição arquivada na memória coletiva, que remete a uma linha de ancestrais e que registra um trauma da colonização; 2) a reivindicação permanente dos seus territórios ancestrais como lugares da sua memória coletiva, que são portadores da sua cultura e referente simbólico da sua identidade social; 3) a valorização da própria linguagem, dialeto ou socioleto não só como meio de comunicação intragrupal, senão também como arquivo vivo de sua visão do mundo e símbolo distintivo da sua identidade cultural; 4) a valorização do próprio sistema de parentesco como fundamento primordial de seu pertencimento grupal; e 5) um complexo religioso – ritual que atualiza, reafirma e renova a identidade do grupo, mediante a dramatização da sua visão do mundo, da vida e da morte (GIMENEZ, 2000, p. 18).

A questão territorial, dentro da construção dessa identidade étnica, ocupa o lugar central das reivindicações dessas populações. O território, sob essa ótica, é considerado mais em uma perspectiva simbólico – cultural do que em uma utilitária ou instrumental. Trata-se, portanto, de um território carregado de signos e valores, possuidor de uma herança comum, perpetuada a partir do trabalho de muitas gerações, que se erige como um espaço de inscrição da memória coletiva e, por conseguinte, como principal suporte material da vida comunitária e referente simbólico da identidade coletiva (GIMENEZ, 2000, p. 20).

A noção de território, junto com as de povo e autonomia, sustenta o discurso reivindicativo das organizações indígenas na América. Neste último, são mobilizadas diferentes categorias que fazem referência à cultura, à história e à

tradição, pondo em relevo traços e valores que se apresentam como comuns a todos os povos indígenas (ZUÑIGA 2000, p.62).

A esse respeito, Zuñiga (2000, p. 62) sugere a hipótese de que na América Latina as organizações indígenas nacionais e internacionais têm utilizado como principal referente os povos indígenas amazônicos e que, a partir do resgate de diferentes traços que lhes são próprios e dos quais existe uma valorização positiva, têm se criado um discurso global e genérico que compreende diversos povos que apresentam realidades muito distantes desse marco de referência. Assim, apesar de existir, para uns grupos, correspondência direta entre os aspectos e traços ressaltados pelos discursos mobilizados pelas organizações indígenas, e sua realidade, para os outros, que têm sofrido processos de despejo territorial e que têm tido um contato mais intenso com as sociedades nacionais, esses discursos distanciam-se dos elementos que os caracterizam. No caso destes últimos, sempre de acordo com Zuñiga (2000, p.62), faz-se uso de certas categorias étnicas que visam instituir a realidade, apoiando-se no poder de revelação e de construção exercido pela objetivação no discurso. Desse modo, pode ser outorgada ao discurso indígena uma propriedade performativa que, junto à legislação, está dando forma à cartografia dos territórios indígenas e a estão enchendo de significado. Na conformação desse discurso uns aportam e outros tomam emprestados diferentes recursos argumentativos.

Continuando com Zuñiga (2000, p. 63), duas dimensões da reivindicação territorial podem ser apontadas do movimento indígena: o espaço e os processos. O espaço se expressa na demanda pelo usufruto e manejo dos recursos naturais. A segunda dimensão, por sua parte, se expressa tanto na reclamação do controle sobre os processos de ordem política, econômica, social e cultural graças aos quais se garante a reprodução e continuidade material e cultural dos povos em questão, quanto na exigência de que estes processos sejam realizados segundo a normatividade própria dos povos indígenas. Sob esta perspectiva, o espaço considera o território como um sistema de recursos e elementos espaciais, naturais e transformados; enquanto a segunda dimensão o concebe como um

espaço jurisdicional onde são exercidos direitos coletivos cujo titular é o povo indígena.

O seguinte trecho, tomado da COICA (Coordenação das Organizações Indígenas da Bacia Amazônica) por Zuñiga (2000, p. 63), ilustra as duas dimensões da reivindicação territorial do movimento indígena, previamente descritas:

> Um território concebido como continuidade sem fissuras nem fracionamento, íntegro e diversificado cuja garantia jurídica não faça diferença entre seus diversos elementos, tão amplo quanto seja necessário para segurar a vida correta de cada povo correspondendo a sua própria percepção territorial de ocupação atual ou tradicional; um território cuja concepção e guia de manejo seja a própria cultura do povo que o tem vivido e ao que deve reconhecer-se a mais ampla capacidade de disposição e controle sobre seus recursos [...] Este direito territorial indígena se irá consolidando como um eficaz instrumento de conservação à medida que vá se reconhecendo não como grupos populacionais senão como povos com direito à autodeterminação e a dispor livremente de nossos recursos conforme a nossa tradição e cultura[4] (COICA, 1990, p. 25-26).

O discurso desdobrado pelas organizações indígenas contém, assim mesmo, uma dimensão argumentativa encarregada de mobilizar os argumentos que apontam, em procura do reconhecimento do status jurídico particular, à validação das que seriam as características dos grupos indígenas. Esta dimensão busca mostrar e demonstrar, em primeiro lugar, que os indígenas coletivamente são povos e que, portanto, apoiados nas faculdades que lhe outorga o direito internacional a essa categoria, têm direito à livre autodeterminação (ZUÑIGA 2000, p.63).

[4] Texto no original: Un territorio concebido como continuidad sin fisuras ni fraccionamiento, íntegro y diversificado pero cuya garantía jurídica no haga diferencia entre sus diversos elementos, tan amplio como sea necesario para asegurar la vida correcta de cada pueblo correspondiendo a su propia percepción territorial de ocupación actual o tradicional: un territorio cuya concepción y guía de manejo sea la propia cultura del pueblo que lo ha vivido y al que debe reconocerse la más amplia capacidad de disposición y control sobre sus recursos. Como corresponde a un pueblo [...] Este derecho territorial indígena se irá consolidando como un eficaz instrumento de conservación a medida que se nos vaya reconociendo no como grupos poblacionales sino como pueblos con derecho a la autodeterminación y a disponer libremente de nuestros recursos conforme a nuestra tradición y cultura (Tradução nossa).

Em segundo lugar, a argumentação dos discursos está orientada a ressaltar a relação de dependência que existe entre os povos indígenas e a terra. O objetivo, assim, é mostrar, a partir do retorno permanente à cultura e à cosmologia, que a existência dos povos indígenas está ligada à terra e depende indissoluvelmente dela (ZUÑIGA 2000, p.64).

É assim, por exemplo, que o discurso de algumas organizações indígenas da Colômbia retrata a maneira como a identidade dos povos indígenas se arraiga e se prolonga na terra. Nele, o território se constitui no sustento da existência dos povos indígenas, ao se converter em um espaço sagrado que encarna o seu projeto de vida. Este adquire sentido na medida em que está ligado à cultura dos povos que por tradição o habitam e o têm possuído. A seguinte anotação corresponde a um fragmento de uma conferência de um indígena arhuaco[5], tomada do Plano de Ordenamento Territorial na Serra Nevada de Santa Marta:

> O desenvolvimento da Serra Nevada de Santa Marta deve se orientar à recuperação dos sítios sagrados, onde se encontra a força de todas as comunidades indígenas da Serra Nevada, sítios que são propriedade comum a todos os grupos étnicos. Nestes sítios se encontra o conhecimento, os materiais para trabalhar sobre as pessoas e a natureza, é onde se encontra o Controle Territorial. Queremos o resgate de nosso território ancestral para a permanência cultural e espiritual de nossos povos; os sítios sagrados nos comunicam com o resto do mundo mediante os quais podemos garantir o equilíbrio harmônico entre os humanos e a natureza. Solicitamos o saneamento de nossos resguardos[6].

---

[5] Os indígenas arhuacos são um povo ameríndio que habita na vertente meridional da Serra Nevada de Santa Marta, localizada ao norte da Colômbia.

[6] Fragmento da conferência de Danilo Villafana. Indígena Arhuaco. Ordenamento Territorial Ancestral. Linhamentos interculturais (1999), Políticas indígenas (2002), Projeto sítios sagrados (2004) – Santa Marta, Abril de 2005. Texto no original: El desarrollo de la Sierra Nevada de Santa Marta debe orientarse a la recuperación de los sitios sagrados, donde se encuentra la fuerza de todas las comunidades indígenas de la Sierra Nevada, sitios que son propiedad común de todos los grupos étnicos. En estos sitios se encuentra el conocimiento, los materiales para trabajar sobre las personas y la naturaleza, es donde se encuentra el Control Territorial. Queremos el rescate de nuestro territorio ancestral para la permanencia cultura y espiritual de nuestros pueblos; los sitios sagrados nos comunican con el resto del mundo mediante los cuales podemos garantizar el equilibrio armónico entre los humanos y la naturaleza. Solicitamos el saneamento de nuestros resguardos (Tradução nossa).

Abordadas as noções de território e identidade presentes nos discursos das organizações indígenas, consideramos importante, antes de dar início ao primeiro capítulo da dissertação, revisar as definições e conceitos referentes às populações, territórios e resguardos indígenas, a partir da legislação colombiana.

Definições de populações, territórios e resguardos indígenas: um olhar a partir da legislação nacional colombiana

As categorias de populações indígenas, expressas na legislação nacional colombiana desde o século XIX até o fim da década dos anos setenta do século seguinte, se caracterizaram por formular a necessária transição dessas populações por um caminho de evolução unilinear, partindo dos estágios do *selvagismo* até os da *civilização*. Nessa mesma perspectiva, as normatividades daquela época estimaram que o desenvolvimento desses povos indígenas, possuidores de uma *indianidade* catalogada como *selvagem, tribal* ou *economicamente rudimentar*; só seria alcançado pela sua redução, incorporação ou integração à sociedade nacional (CORREA, 1993, p. 321).

O corpo conceitual dessa legislação evidencia, como bem ressalta Correa (1993, p. 321), uma contradição paradoxal já que, por uma parte, chama à integração dos indígenas a partir da sua homogeneização na sociedade nacional; por outra, os caracterizava como população diferente, como indígenas, reconhecendo-lhes direitos especiais. Isto acompanhado da pretensão estatal de implementar um projeto político de integração-desintegração que, no caso da populações indígenas, busca a sua integração na sociedade nacional e, simultaneamente, a desintegração do seu caráter étnico negando-lhes, assim, o exercício de seus direitos coletivos como povos.

A legislação colombiana, principalmente, por meio dos Decretos 2001 e 2655 de 1988, como bem indicam as análises de Correa (1993, p. 321) e de Rodriguez (2004). estabelece uma definição do que é ser *indígena*:

a) um grupo social; b) de origem ameríndia, ou bem, que compartilha sentimentos de identificação com seu passado aborígene; c) que mantém traços, usos e valores da sua cultura tradicional; d) e formas de governo e controle social, que os diferenciam de outras comunidades do país.

Existe, conforme aponta Correa (1993, p. 321), uma diferença entre a terminologia nacional e a internacional em relação ao conceito *indígena*. As leis nacionais, a princípio, referiam-se aos *indígenas*, enquanto o Convênio 107 da OIT utilizou o termo genérico de *populações*. Na revisão desse Convênio em 1991, muda-se de populações para povos, reconhecendo neles a posse de uma identidade e uma organização própria. Dito documento, correspondente ao Convênio 169 da OIT, acabou sendo sancionado na legislação nacional colombiana por meio da criação da Lei 21 do dia 4 de março de 1991, a qual determina, de maneira clara e definitiva, a substituição do termo *indígena* pelo reconhecimento coletivo de *povos*. Foi, por sua vez, contemplada a utilização da sua própria identidade para definir o grupo: *A consciência da sua identidade indígena ou tribal deverá considerar-se um critério fundamental para determinar os grupos aos quais forem aplicadas as disposições deste Convênio* (Art.1, Num. 2) (CORREA, 1993, p. 321-322).

A subscrição ao Convênio 169 abriu o caminho para o reconhecimento jurídico desses povos por parte da Constituição Política da Colômbia. Neste documento (Art.7) está consagrado o reconhecimento e proteção do Estado à diversidade étnica e cultural da nação colombiana; embora isso não supusesse garantia alguma do exercício dos direitos humanos dessas populações (CORREA, 1993).

Apesar da expedição de leis que visavam dissolver as formas tradicionais de apropriação, uso e usufruto da terra por parte dessas populações, outras leis e normatividades indígenas vinham reconhecendo garantias e instrumentos para o exercício dos direitos étnicos dos povos indígenas, dando ênfase, principalmente, ao regulamento da propriedade da terra. Exemplo disso foi a Lei 89 de 1890, bem como a Lei 135 de 1961. A primeira delas, prevista a princípio como um

mecanismo para reduzir os indígenas à civilização e fazer a transição das suas formas de posse de terra em propriedade privada, se transformou no apoio jurídico vital das comunidades e organizações indígenas para garantir certa territorialidade, já que contemplava formas comunitárias de propriedade da terra sob a figura de resguardos nos lugares onde houvessem povos indígenas (CORREA, 1993).

A respeito, Gross (1991, p. 219-220) recolhe dos documentos das conclusões do Primeiro Congresso Indígena Nacional em 1982 uma importante reflexão, que permite dimensionar a importância jurídica da Lei 89 de 1890, que acaba se constituindo na plataforma legal das ações empreendidas pelos povos indígenas que buscavam recuperar as terras dos resguardos. A partir do descobrimento, recuperação e reivindicação da legislação indígena, como bem ressalta Gross (1991, p. 219), dá-se início a uma série de conquistas (milhares de hectares recuperados), principalmente, por parte das agrupações indígenas do departamento de Cauca lideradas pelo CRIC (Conselho Regional Indígena de Cauca).

> Para os classificados pela lei 89 de 1890 como civilizados, ou seja, para os indígenas, membros de comunidades de resguardos ou reservas, esta lei estabelece um regime de proteção sobre as terras de propriedade das comunidades indígenas já que estas terras são de propriedade comunitária ou coletiva segundo o costume do indígena, e não podem ser embargadas para pagar dívidas, nem pessoais nem coletivas; não podem ser vendidas, pois são nulas as vendas feitas sem que sejam preenchidos os requisitos exigidos por essa mesma lei; e são imprescritíveis [...] De igual forma a lei 89 de 1890 deu um reconhecimento às autoridades tradicionais. Aos cabildos, como autoridades internas das comunidades lhes reconheceu faculdades nos assuntos civis e de polícia; faculdades para a conservação dos títulos de propriedade das mesmas; e mecanismos suplementares para provar a titulação. A defesa da propriedade e possessão dos terrenos; a partilha material dos mesmos entre os membros de comunidades e a parcialidade [...] A lei 89 também deu aos cabildos faculdades penais e de polícia, ou seja, o direito de sancionar aos membros comunitários que cometam delitos ou falhas, conforme os usos e costumes das diferentes comunidades [...] A lei 89 dá representação legal aos cabildos para representar às comunidades por si ou mediante procuradores frente aos juízes e às autoridades nacionais em defesa dos interesses ou integridade dos resguardos [...] Também é importante levar em conta que os cabildos de conformidade com normas legais são

> considerados como entidades de caráter público especial e os documentos que sejam expedidos em exercício de suas funções, são instrumentos públicos autênticos [...][7] (Tradução nossa).

A segunda lei, conhecida como a de Reforma Agrária, estipulou a dotação de terras, a aquisição indenizada ou expropriada, assim como a recuperação de porções dos resguardos indígenas ocupadas por terceiros. O objetivo, portanto, era a entrega destas terras ao cabildos indígenas a título gratuito para realizarem autonomamente a sua distribuição (CORREA, 1993, p. 323).

No entanto, contrário ao estabelecido nas leis previamente descritas, foi só a partir da década dos anos 1980, continuando com Correa (1993, p. 323), que o INCORA retomou a figura colonial do *Resguardo* em lugar da *Reserva Indígena* que só contemplava a mera presença de indígenas em seus territórios.

> A Reserva Indígena - É uma área de terreno baldio ocupado por uma ou várias Comunidades Indígenas, delimitado e legalmente atribuído pelo INCORA àquela (s) para que exerçam nela os direitos de uso e usufruto com exclusão de terceiros.
>
> O Resguardo – É uma instituição legal e sócio-política de caráter especial, conformada por uma Comunidade Indígena, que com um título de propriedade comunitária, possui seu território e se rege para o manejo deste e da sua vida interna por uma organização ajustada ao foral indígena ou às suas pautas e tradições culturais.

---

[7] Para los clasificados por la ley 89 de 1890 como civilizados, o sea para los indígenas, comuneros de resguardos o reservas, esta ley establece un régimen de protección sobre las tierras de propiedad de las comunidades indígenas ya que estas tierras son de propiedad comunitaria o colectiva según la costumbre del indígena, y no pueden ser embargadas para pagar deudas, ni personales ni colectivas; no pueden ser vendidas pues son nulas las ventas hechas sin que se llenen los requisitos exigidos por esa misma ley; y son imprescriptibles [...] De igual manera la ley 89 de 1890 dio un reconocimiento a las autoridades tradicionales. A los cabildos, como autoridades internas de las comunidades les reconoció facultades en los asuntos civiles y de policía; facultades para la conservación de los títulos de propiedad de las mismas; y mecanismos suplementarios para probar titulación. La defensa de la propiedad y posesión de los terrenos; el reparto material de los mismos entre los comuneros y la parcialidad [...] También la ley 89 dio a los cabildos facultades penales y de policía o sea el derecho de sancionar a los comuneros que cometan delitos o faltas, conforme a los usos y costumbres de las diferentes comunidades [...] La ley 89 da representación legal a los cabildos para representar a las comunidades por sí o mediante apoderados ante los jueces y las autoridades nacionales en defensa de los intereses o integridad de los resguardos [...] También es importante tener en cuenta que los cabildos de conformidad con normas legales son considerados como entidades de carácter público especial y los documentos que expidan en ejercicio de sus funciones, son instrumentos públicos auténticos [...]

O fundamento jurídico do *Resguardo* está pautado na propriedade comunitária, mesmo que os grupos étnicos que neles habitam não exerçam dita forma de propriedade comunitária segundo as suas próprias formas sociais. Embora as estatísticas indiquem que a área dos resguardos indígenas na Colômbia corresponde a 29,8 % do território nacional[8] e que neles, efetivamente, reside a grande maioria da população indígena nacional, não se pode esquecer o fato de que essas propriedades, em um grande número, encontram-se ocupadas por terceiros (CORREA, 1993, p. 326).

Abordadas as diferentes perspectivas teóricas e conceituais que orientarão as discussões presentes em nossa dissertação, apresentamos os resultados, divididos em três capítulos: 1) Conformação territorial do resguardo indígena Zenú de San Andrés de Sotavento: percurso histórico dos principais conflitos territoriais; 2) A constituição da biodiversidade como discurso cultural e político: configuração da identidade étnico - territorial do povo indígena Zenú; e 3) Perspectivas da campanha *Sementes de identidade.*

No primeiro capítulo, pretendemos fazer uma contextualização histórica do povo indígena Zenú e do seu resguardo de San Andrés de Sotavento, abordando, em um primeiro momento, de maneira breve, a história das três províncias (*Finzenu, Panzenu e Zenufana*) que conformavam o antigo território Zenú, bem como as relações comerciais, baseadas na permanente troca de produtos, realizada durante o século XVI. Posteriormente, serão tratados o tema do reconhecimento e oficialização do resguardo zenu, por parte da Coroa espanhola, em 1782; a genealogia dos conflitos gerados nesse território pelos interesses de pessoas alheias ao resguardo e os conseqüentes processos de desestruturação social, cultural e econômica vivenciados pela população indígena desse lugar; o processo de luta e reapropriação territorial por parte dos indígenas desde a

[8] Segundo o Censo Nacional do DANE de 2005, dos 42.090.502 colombianos, 1.378.884 pertencem a diversas comunidades indígenas (3.28% do total da população) que têm presença em 27 departamentos e 228 municípios do país, em 710 resguardos, que ocupam uma extensão de aproximadamente 34 milhões de hectares, ou 29,8% do território nacional.

década de 1970; e, finalmente, será exposta a atual constituição social e política do resguardo.

O segundo capítulo tem como propósito analisar o processo de apropriação e conservação da biodiversidade a partir da perspectiva do povo indígena Zenú da Colômbia e dos diferentes atores sociais, tais como organizações sociais de caráter local e ONGs, que trabalham nesse território. O objetivo, portanto, é conhecer as diferentes iniciativas sociais e políticas impulsionadas pelo povo indígena, a partir da introdução de sementes transgênicas em regiões vizinhas ao seu território.

No terceiro capítulo, faremos uma análise da perspectiva coletiva de ação do grupo indígena Zenú, materializada na campanha *"Sementes de Identidade"*. Interessa-nos, principalmente, realizar um exercício etnográfico que nos aproxime das dinâmicas das atividades desta campanha. Pretendemos, assim, identificar os elementos decorrentes deste processo que acabam incidindo nos processos de identificação étnica e territorial do povo indígena Zenú, relacionando aos princípios constitutivos e ao funcionamento da rede da biodiversidade de sujeitos nacionais e internacionais agrupados no projeto *Cultivando Diversidade*, pelo qual se objetiva o resgate e manutenção da biodiversidade e a busca da soberania alimentar. Por fim, será valorizado o papel da mulher nessa dinâmica.

Capitulo 1 – Conformação territorial do resguardo indígena Zenú de San Andrés de Sotavento: percurso histórico dos principais conflitos territoriais

1.1 Aspectos históricos e culturais do povo indígena Zenú

O gentílico Zenú foi conhecido graças às Crônicas de Índias já que a língua própria deste grupo indígena, conhecida como *Guajiba* ou *Guamaco*, desapareceu durante a conquista. No final do século XVIII, só se falava nos povos de Cerete e San Cipriano, no alto San Jorge, porém, após a proibição das línguas indígenas, em 1770, pelo rei da Espanha, acabou desaparecendo, sobrevivendo apenas alguns toponímicos e nomes da flora e fauna[9].

Os cronistas chamavam Zenú aos nativos que habitavam as extensas savanas compreendidas entre os cursos meios e baixos dos rios, atualmente conhecidos, como Sinu, San Jorge e Cauca. Considera-se, portanto, que o vocábulo Zenú deriva-se do nome dado por esse grupo indígena ao rio Sinu. Nesse sentido, Zabaleta (2005, p.19), baseado em um recopilação de contos que compõem a tradição oral do povo indígena Zenú, relata, por meio de um personagem imaginário, o índio Guacó, o significado da palavra Zenú para os antigos povoadores:

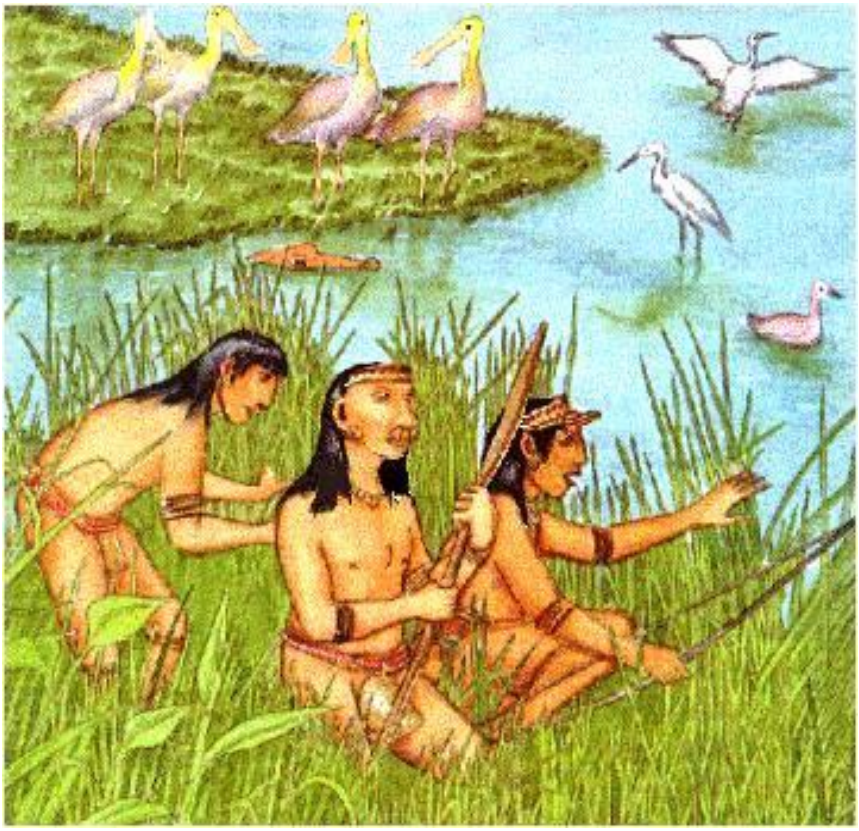
> Após muitos anos, centenas, o indígena Zenú conseguiu se adaptar às condições tropicais, conheceu e dominou a floresta, aproveitou seus recursos sem lhe causar dano, domesticou animais, cultivou a terra, construiu caminhos, pontes de madeira, diques e canais para controlar as inundações durante as crescentes dos rios nas épocas chuvosas, assim como para armazenar água nos tempos de seca e prover-se de alimentos de fauna anfíbia e aquática. O território escolhido pelos primitivos habitantes era tão rico em sua variada vegetação florestal; tal diversidade de aves, mamíferos e peixes e a abundância de água doce, que estes resolveram chamar-lhe “Zenú” que, segundo a tradição oral conhecida por Guacó, significa, “terra maravilhosa de águas prodigiosas“ [10].

---

[9] JARAMILLO e TURBAY. Los Indígenas Zenu Geografia Humana de Colombia. Tomo IV. Volumen III. Disponível em: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/geoco4v3/zenues.htm>. Acesso em: junho. 2010

[10] Texto no original: Tras muchísimos años, centenares, el indígena Zenú logró adaptarse a las condiciones tropicales, conoció y dominó la selva, aprovechó sus recursos sin causarle daño, domesticó animales, cultivó la tierra, construyó caminos, puentes de madera, diques y canales para controlar las inundaciones durante las

Figura 1: Os primeiros povoadores do território Zenú, assentados à beira de rios, quebradas e arroios



Fonte: JARAMILLO, 1987.

O território Zenú, como bem ressalta Mendoza (2004, p. 21) em seu livro *Narrações da Natureza Zenú*, está assentado sobre água viva, pois, segundo revela um dos principais relatos da população, O Jacaré de Ouro, no fundo da terra repousa um gigantesco jacaré de ouro que protege o resguardo de San Andrés de Sotavento. Conta o relato que o dorso do jacaré conforma as colinas enquanto as extremidades marcam os limites do território. O Jacaré de Ouro

---

crecientes de los ríos, en épocas lluviosas y almacenar agua en tiempos de sequía y proveerse de alimentos de la fauna anfibia y acuática. El territorio escogido por fin, por los primitivos habitantes era tan rico en su variada vegetación selvática; tal la diversidad de aves, mamíferos y peces y la abundancia de agua dulce, que estos resolvieron llamarle "Zenú" que, de acuerdo con la tradición oral conocida por Guacó, significa, "tierra maravillosa de aguas prodigiosas." (ZABALETA, 2005, p. 19) (Tradução nossa).

sustenta o resguardo, simbolizando o coração do mundo para a população indígena Zenú (RECAR, 2008, p.11).

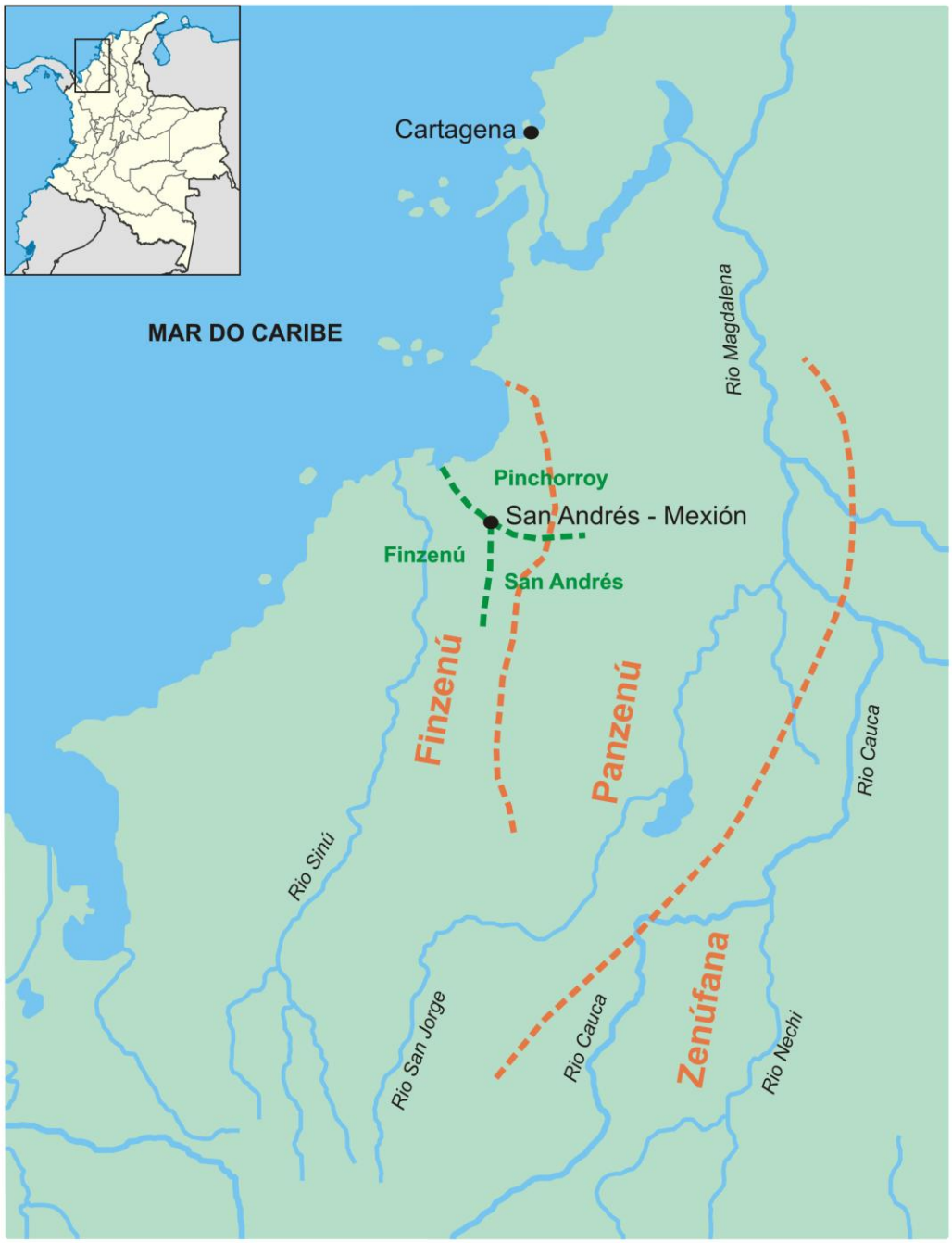
Na época da chegada dos espanhóis, o povo Zenú habitava as savanas dos atuais departamentos de Córdoba, Sucre e parte do Baixo Cauca de Antioquia. No século XVI, o território Zenú estava conformado por três grandes províncias (Ver Mapa 2): *o Finzenú*, um grande centro religioso no vale do Sinu; o *Panzenú*, que era a denominação do vale de San Jorge; e *o Zenufana*, referente ao vale do Nechi e o Baixo Cauca (VEGA, 1993, p. 50).

Esses três territórios foram, como bem ressalta Zabaleta (2005, p. 18) por meio do relato do índio Guacó, resultado do assentamento da população ancestral Zenú em lugares próximos às praias do oceano Atlântico e à beira dos rios Sinú, San Jorge, Cauca e Nechi.

> Com a chegada da luz, o padre Mexión trouxe também a tibieza do sol; fez que do céu manasse água abundante e encheu as bacias vazias da madre terra, a água sobrante se derramou para formar rios, quebradas e arroios; brotaram plantas do solo, a terra e as bacias de água e o céu se povoaram-se de animais de diversas espécies[...] Pela tradição oral, Guacó comenta que seus ancestrais Zenúes em diversas oleadas percorreram o litoral do oceano Atlântico na América do sul. Algumas dessas famílias penetraram o continente, remontaram os rios, outras formaram assentamentos em lugares próximos às praias e os mais aventureiros beiraram o litoral não só o povoando, senão que também incursionaram até chegar à floresta tropical semi - úmida do que seriam, séculos depois, os territórios conhecidos como domínios dos senhores de Panzenú, Finzenú e Zenufana[11].

[11] Texto no original: Por la tradición oral, Guacó comenta que sus antepasados Zenúes en diversas oleadas recorrieron la costa del océano Atlántico en América del sur. Algunas de esas familias penetraron al continente, remontaron los ríos, otras formaron asentamientos en lugares cercanos a las playas y los más aventureros bordearon las costas y poblaron no sólo el litoral, sino que también incursionaron más allá hasta llegar a la selva tropical semi húmeda de lo que sería siglos después, los territorios conocidos como dominios de los señores de Panzenú, Finzenú y Zenúfana (ZABALETA, 2005, p. 18) (Tradução nossa).

Mapa 2 - Antigo Território Zenú



LEGENDA

- Zonas Pré-hipânicas
- Divisão Colonial

0 25 50 Km

Fonte: VELANDIA, 2003; JARAMILLO, 1987
Organização: Carlos Andrés Pachón Pinzón
Desenho: Sergio Aparecido Nabarro

A economia das três províncias Zenú estava estreitamente relacionada. *O Finzenú* caracterizava-se pela grande produção de milho, enquanto a do *Panzenú* baseava-se na agricultura da mandioca doce. *O Zenufana*, por sua vez, era o principal centro de produção de ouro e, também, constituía um dos pontos das rotas comerciais que conectavam o interior com o litoral Caribenho. Os Zenú desta província levavam o ouro bruto para os indígenas ourives de *Finzenu* (VEGA, 1993, p. 55).

Deste modo, os intercâmbios comerciais se davam sobre a base de uma especialização regional. A zona inundável distribuía alimentos, especialmente peixe e objetos manufaturados. A província de *Finzenu* proporcionava a ourivesaria e as manufaturas de fibras vegetais que ainda são conservadas e usadas na elaboração de elementos de grande valor cultural, como chapéus e canastras, no resguardo indígena de San Andrés de Sotavento. *O Zenufana,* por sua vez, abastecia de ouro as outras duas regiões (VEGA, 1993, p. 57).

A cultura Zenú se caracterizou pelo sofisticado manejo da engenharia hidráulica. Estabelecida desde antes do século VIII a.C. nas proximidades dos rios Sinú e San Jorge, bem como nos vales do rio Cauca e Nechi, regiões conformadas por grandes quantidades de corpos de água como rios, canos e lodaçais, construiu um eficiente sistema de canais (PARDO, 1993, p. 230).

Jaramillo (1987, p.3) retrata, a partir da narração da viagem que fazem uma criança Zenú e seu avô comerciante pelas três províncias Zenú, as principais manifestações desse grupo indígena, entre as quais destaca o impressionante sistema hidráulico composto por uma importante rede de canais.

> Nossos ancestrais tinham medo à chuva que inundava estas belas terras – diz o avô, apontando-me os canais de Panzenú -. Por isso aproveitaram o tempo seco para cavar e cavar até construir essa imensa rede de canais. A água alimenta a terra para que cresçam as plantas, porém depois se enfurece e tira de nós seus frutos[12].

[12] Texto no original: Nuestros antepasados le tenían miedo a la lluvia que inundaba estas hermosas tierras – dice el abuelo, señalándome las canales de Panzenú -. Por eso aprovecharon el tiempo seco para cavar y

Nessas planícies tropicais do Caribe, caracterizadas pela sua variedade de microambientes e recursos naturais para a sobrevivência do ser humano, estabeleceram-se sistemas econômicos mistos e estáveis que sustentaram o surgimento de sociedades cada vez mais complexas. No processo de adaptação ao meio circundante, os povoadores viram-se obrigados a realizar modificações na paisagem que permitissem controlar e aproveitar as flutuações de tempo, entre épocas secas e úmidas, que ocorrem nesse território há milhares de anos (PLAZAS e FALCHETTI, 1990, p. 151).

A modificação da paisagem dos cursos baixos dos rios San Jorge e Sinú, trata-se, segundo aponta a pesquisa arqueológica de Plazas e Falchetti (1990, p. 151), muito provavelmente da maior empreendida pelos povoadores prehispânicos na Colômbia. Essa transformação se evidencia nos vestígios de canais artificiais encontrados nos rios mencionados em áreas de 500 e 150 mil hectares respectivamente. Durante milhares de anos, os povoadores dessa região manejaram as terras de lamaçal, aproveitando a riqueza da fauna aquática, controlando as possíveis inundações e enriquecendo com seus sedimentos as zonas de cultivo (PLAZAS e FALCHETTI, 1990, p. 152).

Assim, além de controlar as inundações dos rios Sinú e San Jorge, conduzindo os excedentes de água a suas saídas naturais, o sistema de canais artificiais proporcionou abundante alimentação animal, irrigação e fertilização das áreas para a agricultura extensiva, e serviu de criadouro de tartarugas, peixes e répteis (VEGA, 1993, p. 8).

---

cavar hasta construir esta inmensa red de canales. El agua alimenta la tierra para que crezcan las plantas pero luego se enfurece y nos quita sus frutos (JARAMILLO, 1987, p. 3) (Tradução nossa).

Figura 2: A construção de canais foi fundamental para o sustento dos antigos povoadores Zenú

Fonte: JARAMILLO, 1987.

Sua população viveu em casas construídas sobre plataformas artificiais localizadas á beira dos canos. Ao longo destas plataformas artificiais, os indígenas Zenú se agrupavam formando povoados, com canais que, formando "Ys", serviam como vias de comunicação. Junto às casas, construíram áreas de canais curtos que serviam de hortas caseiras onde eram cultivados tubérculos, mandioca, batata, malanga, bem como árvores frutais de abacate, guamo, caimito, etc. (VEGA, 1993, p. 9).

Na população Zenú prevaleceu, segundo relata Guacó, um sentido de solidariedade pautado no trabalho comunitário e na ajuda mutua entre seus habitantes. A harmonia foi alterada pela aparição de Turufú, um espírito do mal convertido em ser humano que ensinou à população Zenú o procedimento para

elaborar vinho, a partir do fruto chamado corozo, e chicha, bebida embriagante de milho.

> A vida social dos Zenú era simples, caracterizada pela solidariedade; o modo de produção era comunitário e todos: homens, mulheres e crianças participavam das atividades laborais de acordo com a idade e o estado de saúde, conta Guacó aos persistentes jovens ouvintes. Turufú, o espírito do mal, quis intervir para romper a harmonia deste povo empreendedor, laborioso e ordenado, que vivia em concordância com o código moral legado por Mexión, o senhor criador dos Zenú. Convertido em ser humano, ensinou aos primitivos habitantes a elaborar vinho a partir do fruto chamado corozo [...] Turufú também induziu aos aborígenes a preparar uma bebida embriagante a partir de uma palma abundante nos senhorios do zenú, à qual os espanhóis denominaram palma de vinho [...] O milho, gramínea abundante e de fácil cultivo nas terras do zenú, também serviu de matéria prima para a preparação de uma bebida embriagante denominada "chicha" pelos primitivos povoadores desta região[13].

Alzate (1987, p. 22), baseado no trabalho do historiador Juan José Nieto (1918), refere-se à tradição sobre os nomes das três zonas indígenas na época da colônia. Esses três nomes, segundo este levantamento histórico, correspondiam a três espíritos malignos irmãos que governavam a terra, dos quais o mais poderoso era o Cacique *Zenufana* que tinha um santuário cheio de tesouros, chamado, pelos conquistadores espanhóis de *Reduto do Diabo*. A tradição, assim mesmo, revela que os Caciques, ao morrer e retirar-se para o inferno, deixaram sua autoridade aos seus irmãos sob a condição de que sempre fossem as Cacicas as que governassem e que, caso elas casassem, seus maridos deveriam herdar o nome dos Zenú. De fato, parte da região controlada por *Finzenu* esteve

[13] Texto no original: La vida social de los Zenúes era sencilla, caracterizada por la solidaridad; el modo de producción era comunitario y todos: hombres, mujeres y niños participaban en las faenas laborales de acuerdo con la edad y el estado de salud, cuenta Guacó a los persistentes jóvenes oyentes. Turufú, el espíritu del mal, quiso intervenir para romper la armonía de este pueblo emprendedor, laborioso y ordenado, que vivía en concordancia con el código moral legado por Melxión, el señor creador de los Zenúes. Convertido en ser humano, enseñó a los primitivos habitantes a elaborar vino a partir del fruto llamado corozo […] Turufú también indujo a los aborígenes a preparar una bebida embriagante a partir de una palmera abundante en los señoríos del Zenú, a la cual los españoles denominaron "palma de vino" […] El maíz, gramínea abundante y de fácil cultivo en las tierras del Zenú, también sirvió de materia prima para la preparación de una bebida embriagante denominada "chicha" por los primitivos pobladores de esta región (ZABALETA, 2005, p.77-78) (Tradução nossa).

governada por uma mulher, a cacica Toto, cujo poder se estendeu pelo município de Chinú, nascido como casario indígena com o nome Chenú, localizado a dez quilômetros ao ocidente de San Andrés de Sotavento (PARDO, 1993, p. 230).

A relação entre os três governantes das províncias do território Zenú era tão próxima que, segundo contam as lendas, o cacique Yapel ordenou que, ao morrer, todos os Zenúes fossem enterrados em *Finzenu* e, caso não fosse possível, enviassem ouro para serem sepultados em seu nome. Assim, honrava-se a terra governada por sua irmã, a cacica Toto. O respeito que ela infundia entre seus governados era tão grande que sempre foi carregada em redes, motivo pelo qual se diz que poucas vezes chegou a pisar o chão (PARDO, 1993, p. 231).

Figura 3: Representação da cerimônia que honrava a cacica Toto

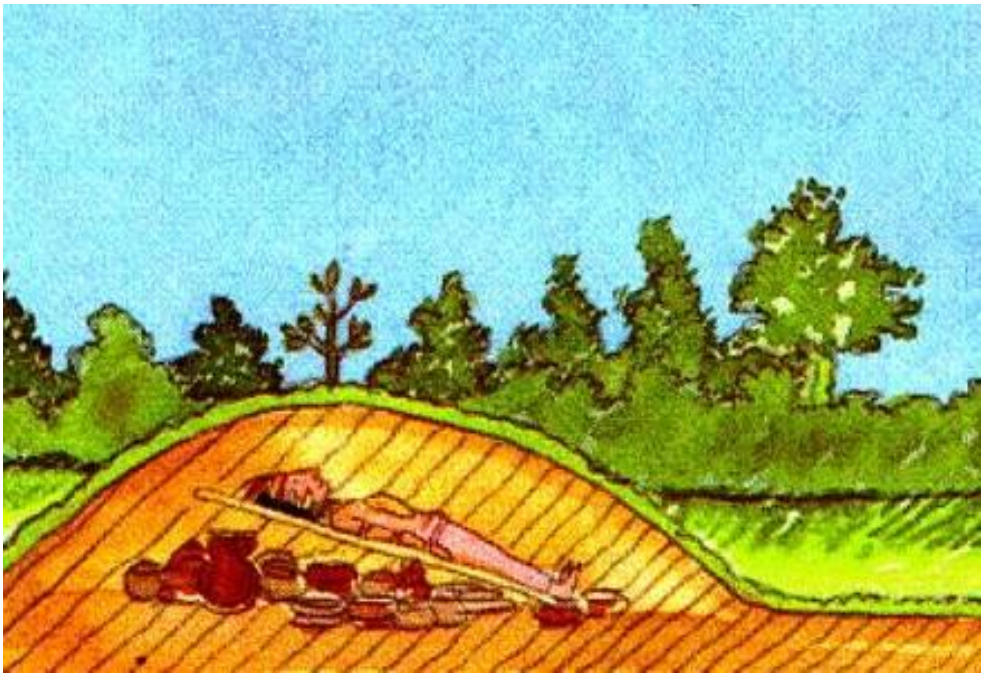
Fonte: JARAMILLO, 1987.

Os Zenú comemoravam a morte com diferentes ritos fúnebres, nos quais se reflete um sincretismo religioso. Neles a influenza católica é inegável, no entanto, detrás das rezas missais e das palavras em latim proferidas pelos mestres indígenas, subjaz uma concepção de vida e da morte diferente á cristã fortemente

ligada á terra como fonte de vida, como o lugar onde se volta á hora de morrer (VEGA, 1993, p. 190).

Nestas cerimônias, a *chicha* era fundamental. Nelas se fazia uma procissão aquática, comandada pelos governantes, através do rio. Ela fundava com o enterro em qual se colocava a cabeça do cadáver para o oriente, com direção ao sol nascente, e com os assistentes pisando e dançando sobre a terra que cobria a fossa.

Figura 4: As tumbas dos antigos povoadores, providas de produtos da ourivesaria Zenú



Fonte: JARAMILLO, 1987.

O ato de "pisar" o morto é feito, geralmente, por um homem e duas mulheres que, ao ritmo de uma dança, batem continuamente na terra que jaz sobre o caixão. As pisadas alternadas das mulheres lembram o movimento feito pela mulher Zenú na hora em que as duas mãos estão pilando milho em um mesmo pilão (VEGA, 1993, p.198).

Posteriormente, a pisada do homem entra em cena tentando seguir o ritmo marcado pelas duas mulheres. Nesse momento, em que não se diferenciam a pisada do homem da pisada das mulheres, os homens os quais participaram do enterro *guarripean* (gritam), balançando-se de um lado a outro e emitindo cantos mortuários. Dentro destes cantos, é muito conhecido o chamado *Pachita Perez*[14] (VEGA, 1993, p.198).

Adeus que me vou, adeus

E que adeus que me vou dizendo,

As costas vou te dando

Meus olhos vão contentes,

E o coração vai chorando.

Ye Ye Pachita Pérez

Candelária vacinarei,

Diz-me quem te vacinou,

Se a lua com sua estrela

Ou o sol com seu resplendor.

Chamam-me de vagamundo

Porque amanheço na rua,

E amanheça ou não amanheça

Contas não tenho com ninguém.

Assim, para os Zenú, a vida e a morte era uma só viagem que os arrastava pelo rio da vida que desembocava no rio da morte. Desse modo, a vida origina-se, novamente, no momento da morte. Por essa razão, os ritos fúnebres se

[14] Original: Adiós que me voy adiós, y que adiós que me voy diciendo, las espaldas te voy dando, mis ojitos van alegres, y el corazón va llorando. Ye Ye Pachita Pérez, Candelaria vacunaré, dime quién te vacunó, si la luna con su estrella o el sol con su resplandor. Y me llaman vagamundo porque amanezco en la calle, y amanezca o no amanezca cuentas no le tengo a nadie (VEGA 1993, p. 195).

realizavam com alegria já que ela não é somente para os que estão vivos, senão para o mesmo defunto que empreende uma viagem sem retorno (PARDO, 1993, p. 231).

Na travessia pelas três províncias Zenú, os personagens criados por Jaramillo (1987, p. 28), a criança Zenú e o avô comerciante, tomam contato com a manifestação religiosa, deixando-nos o seguinte relato:

> [...] Ola, rapaz, a vida e a morte são uma só viagem. Vamos com a corrente que nos arrasta pelo grande rio da vida. Desembocamos no rio da morte. Talvez o mundo que atravessa esse rio seja como o daqui, cheio de canais que regam terras férteis cobertas de árvores com flores e frutas de ouro. Por isso no Zenú não temos medo à morte. Por isso quando alguém morre é enterrado no meio de uma festa [...][15].

Após o percurso pelo contexto histórico ancestral Zenú que apontou alguns dos elementos sociais, culturais e econômicos mais relevantes desse grupo indígena no período pre-hispânico, analisamos o processo da constituição do resguardo indígena Zenú de San Andrés de Sotavento.

1.2 Constituição do Resguardo Indígena Zenú de San Andrés de Sotavento e a genealogia dos conflitos territoriais

San Andrés de Sotavento, chamado *Mexión* pelos indígenas da região do Sinú, foi no período colonial a encomenda mais numerosa, produtiva e cobiçada da Província de Cartagena; razão pela qual os Zenú sofreram grandes pressões e exigências tributárias por parte dos encomenderos. Seu resguardo territorial, constituído em 1773 pelo rei de Espanha e conformado por três povoados ou bairros de indígenas – *Mexión de San Andrés, Chinú e Pinchorroy* (Ver Mapa 02) – em alusão aos três antigos territórios Zenú, sofreu uma nova divisão territorial conforme disposição do reino espanhol. Em relação à nova segmentação territorial

[15]Texto no original: Mira, muchacho, la vida y la muerte son un solo viaje. Vamos con la corriente que nos arrastra por el gran río de la vida. Desembocamos en el río de la muerte. Tal vez el mundo que atraviesa ese río sea como el de aquí, lleno de canales que riegan tierras fértiles cubiertas de árboles con flores y frutas de oro. Por eso en el Zenú no le tenemos miedo a la muerte. Por eso cuando alguien muere es enterrado en medio de una fiesta (JARAMILLO, 1987, p. 28) (Tradução nossa).

do resguardo indígena Zenú a partir da igreja de San Andrés, Velandia (2003, p. 40) recolhe o relato de um líder tradicional:

> Tradicionalmente existia o bairro Pinchorroy, bairro Finzenu e o bairro San Andrés. O bairro Pinchorroy conduz da esquina da igreja até o norte, à Vidales, onde está o capitão maior e a estrutura central, o capitão Eusébio Feria; antes de Eusébio Feria havia outros capitães. O bairro Finzenu é o que está localizado do lado ocidente do Sinu, ou seja, para o oriente está o bairro San Andrés que vai para o sul. Fala-se então não de três bairros senão de três núcleos organizativos, que estão coordenados pelo núcleo de San Andrés, Finzenu, Pinchorroy. Isto é o que se faz desde 1773. Então se encontra que segundo o cacique que iniciou este San Andrés não é San Andrés, senão Mexión, que é o verdadeiro cacique, o verdadeiro indígena, mas antes de chegar à derrota da gente estrangeira... antes da chegada da derrota espanhola, o que diz a história, é que desaparece Mexión e fica San Andrés, porque o senhor que governou aqui acabou com os índios e lhes mudou de nome e então construiu San Andrés. [...] Vem o atropelo, mas concretamente vem aqui pelo problema do petróleo, esta é zona petroleira, o petróleo faz gente estranha chegar e acabar com a população, mas mais concretamente o encurralamento vem em 1905 com um senhor chamado Oscar Genaro Montaño, que foi quem criou uma lei que apresentou no Conselho e onde disseram que aqui não tinha indígena. Isso foi à assembléia e que tal, e tanto o Conselho como o porta-voz aprovaram essa coisa. Essa foi uma lei que aprovaram em contra dos indígenas, o que fizeram foi enganar aos indígenas: "dêem sua assinatura", diziam. Começaram então a passar os territórios ao município, nesse tempo ainda tinha escritura pública para poder tirar a terra aos indígenas, que eram ameaçados, então marcavam um território e faziam a escritura pública e assim foram se apoderando das terras[16].

[16] Texto no original: "Tradicionalmente había el barrio Pinchorroy, barrio Finzenu y barrio San Andrés. El barrio Pinchorroy ese conduce de la esquina de la iglesia hacia el norte, hacia Vidales, donde está el capitán mayor y la estructura central, el capitán Eusebio Feria; antes de Eusebio Feria había otros capitanes. El barrio Finzenu es el que queda para el lado del Sinú para el occidente, o sea, para el oriente queda el barrio San Andrés que va para el sur. Se habla entonces no de barrios, sino de tres núcleos organizativos, que están coordinados por el núcleo San Andrés, Finzenu, Pinchorroy, eso es lo que se hace desde 1773. Entonces se encuentra que según el cacique este San Andrés no es San Andrés, sino Mexión, es el verdadero cacique, el verdadero indígena, pero antes entonces de llegar la derrota de la gente foránea… antes de la llegada de la derrota española, lo que dice la historia es que desaparece Mexión y queda San Andrés, porque el señor que gobernó aquí acabó con los indios y les cambió el nombre y entonces construyó San Andrés. Ya viene el arrinconamiento, pero concretamente el atropello aquí viene por el problema del petróleo, esta es zona petrolera, el petróleo hace llegar gente extraña y acabar con la población, pero más concretamente el arrinconamiento viene en 1905, que un señor llamado Oscar Genaro, Montaño, fue el que creó una ley que presentó en el consejo y donde dijeron que aquí no había gente indígena. Eso fue a la asamblea y que tal, y el consejo aprobó y el personero aprobó esa vaina. Esa fue una ley que aprobaron en contra de los indígenas, lo que hicieron fue engañar a los indígenas: "den su firma", decían. Entonces comenzaron a pasar los territorios al municipio, en ese tiempo entonces todavía se tenía la escritura pública, para poder quitarle la tierra a los indios, a los indios los amenazaban, entonces marcaban un territorio y hacia la escritura pública y así se fueron apoderando de las tierras" (VELANDIA, 2003, p. 40) (Tradução

A detecção de petróleo no território do resguardo Zenú supôs, como revelam as palavras do líder indígena, o começo de lutas jurídicas para estabelecer a propriedade dos terrenos que se buscavam explorar. A Lei 55 de 1905, impulsionada na Assembléia Nacional Constituinte e Legislativa, entregou aos municípios os instrumentos jurídicos para despejar os indígenas das terras que a coroa espanhola lhes havia reconhecido. O principal argumento esgrimido pelo promotor do projeto da lei, o senador Daniel Gutiérrez Arango, foi a ausência ou abandono, por parte dos povos indígenas, dos terrenos que lhes correspondiam em usufruto, os quais, depois de serem vendidos em leilão público, passaram a ser propriedade dos compradores e, por transmissão destes, dos Distritos nos quais estão localizados (PARDO, 1993, p. 235).

O texto do artigo 2º da Lei 55 de 1905 foi, finalmente, redigido da seguinte maneira:

> A Nação cede aos Distritos Municipais os terrenos dos resguardos indígenas localizados dentro de sua jurisdição; mas os Distritos respeitarão os direitos dos indígenas que residem neles e que lhes têm sido outorgados pelas leis anteriores.

Diante desta determinação jurídica, o porta-voz municipal, representando poder político que controlava o município, começou a tramitar a legalização do despejo ao recolher declarações de diferentes personagens do município nas quais se afirmava que fazia muito tempo, que nesse lugar, não existia cabildo das comunidades de indígenas. Ato seguido foram registradas as escrituras dos terrenos do resguardo a nome de mestiços, brancos e imigrantes do Oriente Médio. Assim mesmo, através do porta-voz municipal, foram subscritos contratos de arrendamento das terras indígenas com a Companhia de Petróleos do Sinú e com várias das famílias mais poderosas da região. O objeto do contrato era "explorar no subsolo dos terrenos, o carvão, petróleo, gás natural e qualquer outra sustância da mesma ou análoga natureza que neles poda se encontrar e,

---

nossa).

portanto, o direito de furar, utilizar, guardar, transportar e vender os respectivos materiais*”* (PARDO, 1993, p. 236).

A validez desses contratos foi anulada graças à petição de um Fiscal do Tribunal de Cartagena, na qual se argumenta que o subsolo, segundo o Código Fiscal na Lei 30 de 1903, pertence unicamente à Nação. A sentença, finalmente proferida pela Corte Suprema de Justiça em 1921, reconheceu a invalidez de ditos contratos subscritos e, por sua vez, reafirmou que tais terrenos estavam em propriedade de resguardos indígenas, razão pela qual não podiam ser categorizadas como terras sem dono ou abandonadas (PARDO, 1993, p. 236).

A decisão da Corte Suprema de Justiça não foi impedimento para que companhias de exploração de minerais começassem a buscar mecanismos para negociar diretamente sua intervenção no território do resguardo com os indígenas Zenú. Foi assim que o dia 3 de maio de 1921, os cabildos indígenas de San Andrés assinaram um contrato com a Companhia Restauradora, cujo propósito era conseguir os recursos necessários para iniciar o processo de restauração dos direitos dos indígenas sobre seu resguardo e a exploração de minerais. A Companhia Restauradora, conformada por membros das famílias mais poderosas e influentes do município de San Andrés, representava os interesses econômicos e políticos dos latifundiários da região nas terras dos Zenú. Os acordos consagrados no contrato assinado, entre os quais se destaca a liberdade da Companhia Restauradora *para negociar com qualquer empresa estrangeira ou do país para conseguir os recursos que se precisem, oferecendo como condição o direito de exploração de seus minerais ou a devolução quando estes sejam explorados*, revelam, por uma parte, as verdadeiras intenções espoliadoras desta nova associação, e, do lado do povo Zenú, retrata o desconhecimento dos direitos indígenas e a falta de organização que imperava ao interior deles (ALZATE, 1987, p. 79).

Paralelo à problemática da exploração mineira no território do resguardo Zenú, em outra região do departamento de Córdoba se desenvolvia o que se

conheceu como *fazenda,* onde houve participação ativa dos indígenas Zenúes, particularmente na Fazenda *Marta Magdalena*, localizado ao sul de Monteria, cidade capital do departamento de Córdoba. Criada em 1883 por uma companhia francesa, esta fazenda desenvolveu uma intensa atividade de exploração de madeira, alternando, posteriormente, com produções de cacau e gado (PARDO, 1993, p. 239).

A Fazenda *Marta Magdalena* foi vendida a um grupo de comerciantes nacionais que criaram a *Sociedade Agrícola do Sinú S.A.*, dedicada exclusivamente à atividade pecuária. Nela prevaleceu um vínculo com os trabalhadores conhecido como *a matrícula* ou *o avance,* que consistia na entrega adiantada de dinheiro como forma de captação de mão de obra. A entrega deste dinheiro implicava uma dívida que colocava os trabalhadores à disposição do proprietário, o que, irremediavelmente, resultava na submissão deles aos abusos e à exploração. Os indígenas do resguardo de San Andrés de Sotavento conformavam, em sua grande maioria, a mão de obra dessa fazenda. Pressionados pelos donos da administração municipal e do comercio, os indígenas Zenúes viam-se obrigados a sair em *avançada* em grupos de 50 a 60, por espaço de dois a três meses. Eram, assim mesmo, catalogados como *auxiliares*, ou seja trabalhadores não especializados, ocupando o estrato mais baixo por razões étnicas e sociais. Sob o comando de capatazes e intermediários de San Andrés, também, foram recrutados e subjugados ao poder dos comerciantes do município que lhes entregavam as mercadorias dos seus próprios estabelecimentos como parte do salário que lhes havia sido dado para o pagamento do *avance* (PARDO, 1993, p. 239).

Os indígenas Zenú, continuando com Pardo (1993, p. 239), constituíram importantes reservas de mão de obra para várias fazendas do departamento de Córdoba. O dinheiro juntado por eles permitiu, em algumas ocasiões, a proteção de alguns redutos do resguardo; no entanto, a ambição dos comerciantes pelas terras indígenas fez com que alterassem as dívidas adquiridas pelos trabalhadores

no *avance*, obrigando-os a entregar os terrenos que lhes correspondiam para assumir o compromisso do “dinheiro não pago”.

Os indígenas de San Andrés de Sotavento participaram até o fim da conformação da Fazenda *Marta Magdalena* no ano 1954. Na mesma década, o capitão Feria, líder indígena Zenú, assentou um precedente no resguardo ao assumir a defesa de sua comunidade, *Los Vidales*, protocolizando os títulos de sua propriedade, garantindo, dessa maneira, a sobrevivência de milhares de indígenas. A ação do capitão Eusébio Feria, não isenta de críticas e divergências por parte de outros capitães do resguardo, assim como o fato de possuir só 10% da área que originalmente lhes foi reconhecida, incentivou neste povo indígena o começo da luta pela recuperação das terras (ALZATE, 1987, p. 93).

A luta pela recuperação das terras, empreendida desde os anos 70-71, se desenvolveu dentro dos planos da ANUC (Associação Nacional de Usuários Camponeses), que contemplou a estratégia da luta direta pela terra sem diferenciação étnica entre indígenas e camponeses. Sob o lema *A terra é para quem a trabalha,* as ações pela recuperação iam para além da problemática indígena, articulando as mesmas demandas de diferentes setores sociais. Desse modo, deu-se inicio às apropriações de *fato* de porções de terrenos privados por parte dos demandantes. Os primeiros sítios recuperados, que tinham como nome *Venecia* e *A Esmeralda*, supriram a necessidade de terra de algumas famílias (ALZATE, 1987, p. 93).

Este processo gerou graves conflitos com as famílias assentadas nos sítios que deixaram como saldo várias mortes e detenções, em sua grande maioria, de líderes da população indígena. Diante desta caótica situação, o Estado fez presença mediante o INCORA (Instituto Colombiano de Reforma Agrária) que, através da resolução 054 do dia 21 de setembro de 1984, ordenou um plano de aquisição e devolução de terras para os indígenas sobre o território do resguardo. Apesar desta resolução, vários fazendeiros resistiram a abandonar os territórios em disputa, motivando a continuidade das apropriações pelas vias de fato por

parte dos manifestantes e, conseqüentemente, o recrudescimento dos enfrentamentos entre os dois bandos (PARDO, 1993, p. 240).

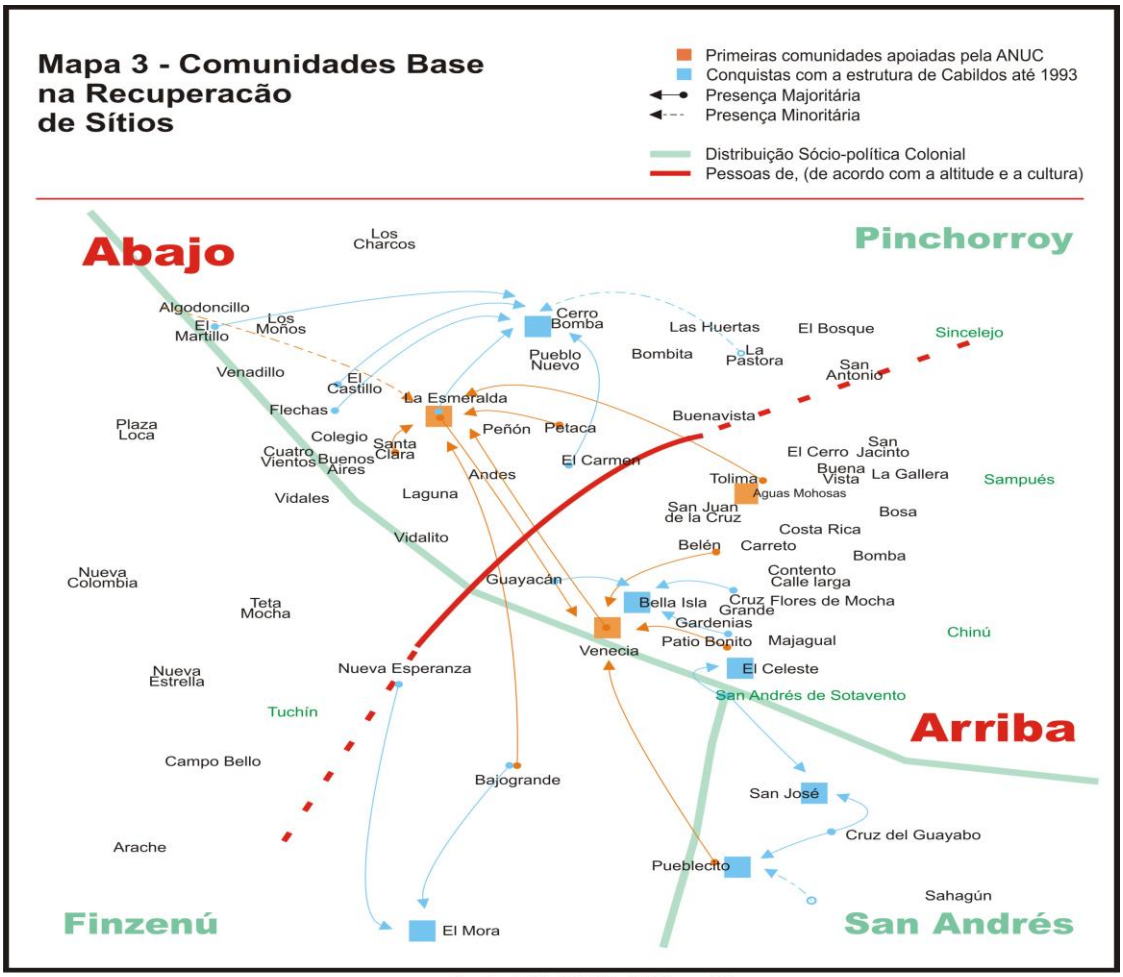
A articulação de forças supôs, conforme salienta Alzate (1987, p. 94), um salto qualitativo dentro da organização indígena já que foi através da luta empreendida com a ANUC que os Zenú conseguiram se conscientizar das suas problemáticas territoriais e, assim, pensar em uma melhor maneira de orientar sua reivindicação étnica. O crescimento da capacidade organizativa dos Zenú viu-se influenciada pelo momento de efervescência do movimento indígena ao nível nacional, particularmente pelo fortalecimento do CRIC e sua grande ascendência sobre os outros povos indígenas colombianos.

A emergência política dos indígenas na Colômbia coincide com a implementação de políticas de ampliação da fronteira agrícola, pressão de grupos de latifundiários para a aquisição de novas terras produtivas, expansão do conflito armado e extensão do narcotráfico no mundo rural. Diante das pressões que envolviam grandes porções de terras dos grupos das minorias étnicas, deu-se inicio à mobilização indígena nacional pela recuperação dos seus territórios ancestrais, tendo, no processo liderado pelos indígenas do departamento de Cauca nos anos setenta, uma das suas expressões mais fortes. Liderados pelo CRIC, a população empreendeu a recuperação de antigos territórios de resguardos, expropriados por latifundiários. No começo da década de oitenta, surge o movimento armado *Quintim Lame* para a defesa das terras indígenas contra as incursões de grupos alheios ao território do resguardo (TORO, 2005, p. 96). Assim, espelhados na experiência dos indígenas do Cauca, os líderes do resguardo de San Andrés de Sotavento se nutriram das idéias e dos objetivos, relacionados à recuperação dos resguardos, irradiados pelo CRIC durante dito processo.

A aproximação dos indígenas Zenú aos seus direitos de propriedade e ao protocolo de escrituras que os define como proprietários legítimos de 80 mil hectares reconhecidos pela Coroa espanhola, durante a década de 1970,

estimulou o auto-reconhecimento como indígenas e, por conseguinte, a estabilização e paulatino aumento da população indígena que está intimamente ligada à estratégia de recuperação de terras (RODRIGUEZ e TARA, 1994, p. 37).

A organização do movimento Zenú pela recuperação da terra se deu a partir da classificação local das pessoas, entre os de *em cima* e os de *abaixo*. A cooperação entre essas duas grandes coletividades, no começo, acabou fortalecendo as ações de apropriação de sítios da zona. Depois de um tempo, os dois grupos de habitantes romperam relações diretas com seus opostos (sejam os de *arriba* ou de *abajo*) (Ver Mapa 3), continuando, no entanto, com as apropriações de terra sob uma reagrupação local mais definida (VELANDIA, 2003, p. 45).



Fonte: VELANDIA, 2003, p. 46

Os conflitos gerados ao interior do movimento Zenú foram, em grande medida, o reflexo da confrontação política que vivia a ANUC em seu interior. Dividido em duas linhas de pensamento, Armênia e Sincelejo, diferenciadas principalmente pela concepção e abordagem das problemáticas, o processo da ANUC experimentou, dentro da primeira delas, uma fragmentação devido à diversificação de setores sociais e, portanto, de interesses que convergiram nela. Houve, segundo analisa Velandia (2003, p. 45), confrontações entre o Comitê Executivo da ANUC e as associações regionais e municipais, o que, inevitavelmente, acabou desmanchando a visão do movimento.

> O fato de a ANUC ser a maior organização de massas que tenha existido na Colômbia e de contar com uma orientação de classe geral correta, tem uma inegável importância política, mas tem levado a muitos setores a considerá-la prematuramente como uma ferramenta chave para objetivos estratégicos que ainda estão bastante longe de serem cumpridos. Também é evidente o desenvolvimento que tem tido a organização em algumas regiões, como no Litoral Atlântico e sobre tudo no departamento de Sucre, mas não é menos certo que o movimento camponês ainda é fraco no país, e que não são muitos os departamentos que contam com associações ativas e lutadoras sequer em uma terceira parte de seus municípios[17] (CRIC, 1981, p. 150).

Sob esse panorama de confusão, os indígenas Zenú decidiram se relacionar com a outra linha da ANUC, a de Sincelejo, na qual encontraram melhores possibilidades para colocar sobre a mesa, as problemáticas e justificações indígenas. A linha de Sincelejo foi a vertente da ANUC que melhor se acoplou às demandas sociais da população pobre e trabalhadora, pois sua estratégia de ação se fundamentou em *trabalho de base* orientado por professores e acadêmicos. Assim, deu-se uma simbiose entre as capacitações destes e o fervente desejo dos habitantes da região de lutar pela recuperação das terras

[17] Texto no original: "El hecho de ser la ANUC la mayor organización de masas que haya existido en Colombia y de contar con una orientación de clase general correcta, tiene una innegable importancia política, pero ha llevado a muchos sectores a considerara prematuramente como una herramienta clave para objetivos estratégicos que aún están bastante alejados. Es también evidente el desarrollo que ha tenido la organización en algunas regiones, como la Costa Atlántica y sobre todo el departamento de Sucre, pero no menos cierto es que el movimiento campesino es aún débil en el país y que no son muchos los departamentos que cuentan con asociaciones activas y luchadoras siquiera en una tercera parte de sus municipios" (CRIC, 1981, p. 150) (Tradução nossa).

perdidas. O resultado do processo foi o surgimento de líderes que, conforme ressalta Velandia (2003, p. 47), transmitiram à população uma mensagem equilibrada onde convergiram a clareza e a perspicácia para obter os objetivos traçados; bem como a capacidade para promover e explicitar o que deve ser feito.

A emergência dos líderes do movimento Zenú, assim como a de outros povos indígenas nacionais, foi o começo de um processo de tomada de consciência por parte da população indígena da importância de ser organizar e, também, de se pensar como uma coletividade autônoma. O Encontro Nacional Indígena de Lomas de Ilarco, em 1980, seguido pelo primeiro Congresso Nacional Indígena em Bogotá, em 1982; foram os cenários onde se proclamaram as demandas e reivindicações históricas destes povos.

> Autonomia: nós indígenas devemos lutar por conservar, fortalecer e seguir desenvolvendo nossas diferentes manifestações culturais, opondo-nos a todo tipo de programas econômicos, educativos e de qualquer índole que atente contra nossa autonomia[18] (ALZATE, 1987, p. 102).

A questão da identidade indígena tornou-se, assim, o eixo central da luta do movimento. A principal estratégia, no caso dos Zenú, consistiu em articular a luta territorial de seu resguardo, com a difusão e o fortalecimento dos processos de identificação étnica em seus habitantes. Nesta tarefa, o posicionamento do CRIC, distanciando-se um pouco da perspectiva da ANUC que, aos poucos, foi desconhecendo a independência do CRIC, assim como a de outras organizações menores, tentando submetê-las exclusivamente aos seus interesses, acabou sendo fundamental para o movimento Zenú (VELANDIA, 2003, p. 50).

[18] Texto no original: “Autonomía: nosotros los indígenas debemos luchar por conservar, fortalecer y seguir desarrollando nuestras diferentes manifestaciones culturales, oponiéndonos a toda clase de programas económicos, educativos y de cualquier índole que atenten contra nuestra autonomía” (ALZATE, 1987, p. 102) (Tradução nossa).

Foto 1: Ressurgimento da identificação étnica na população Zenú

Foto: Carlos Andrés Pachón Pinzón – 27/07/2009

Dotados de um novo “capital simbólico”, outorgado pelas políticas estatais da diferença étnica consagradas na Constituição Política da Colômbia, os povos indígenas, que, até então, participavam plenamente tanto social quanto culturalmente do mundo mestiço do campo, experimentam um processo de “reindinização” que procura se beneficiar das vantagens desse reconhecimento (GROSS, 1997, p. 46). Baseados no argumento sugerido pelo autor, poderíamos afirmar que a luta pela terra, em um primeiro momento, visando juntar forças para gerar um impacto maior, contou com a confluência entre o povo indígena Zenú e um movimento camponês bem mais amplo. No entanto, conforme o avanço na reivindicação dos povos tradicionais diante do estado, a luta indígena pela recuperação da terra ganhou especificidade e um importante peso simbólico que fez com que os líderes do povo Zenú, em um movimento estratégico, decidissem

se distinguir dos outros integrantes da luta territorial, ressaltando, desse modo, um caráter étnico, contemplado e protegido pela legislação colombiana.

> Discutimos e analisamos que não nos convinha seguir com as contradições que trazíamos, de tal maneira que chamamos ao Jacinto e ao Celedonio e mais outra gente, aos outros indígenas que se identificavam com a legislação e analisamos as conclusões do Primeiro Congresso da Organização Indígena Nacional da Colômbia (ONIC) que nos trouxeram. Isto nos fez convencer que uma defesa já distinta como indígenas, unia-nos, e podíamos avançar na unidade para seguir em frente. Fizemos, então, unidade com o Jacinto e, embora tenhamos ficado como alguaziles, ficamos dentro da Junta Geral (Cabildo Central), e aí já não somos mais camponeses senão indígenas, ou indígenas camponeses, porque moramos no campo. Então daí nós seguimos sendo indígenas, e somos indígenas de sangue, de raça e de tudo, mas também buscamos a unidade do camponês já que a luta dos indígenas se relaciona com os camponeses, porque somos pobres. Nós, ao igual que os camponeses, lutamos por terra, saúde, educação; mas nós temos sido convencidos pela própria legislação[19] (ALZATE, 1987, p. 103).

Assim, o indígena, fortemente estigmatizado no passado, mobiliza estrategicamente esse novo "capital simbólico" para legitimar e fortalecer sua luta pela recuperação do território que lhe corresponde por decreto colonial. Sob essa conjuntura favorável, a organização indígena Zenú trabalhou, como bem ressalta Alzate (1987, p. 108) em um dos relatos recolhidos em sua pesquisa, na recuperação e exercício de elementos comunitários que incentivassem uma mudança na atitude e na expectativa da população indígena frente às exigências e ao desafio do momento histórico.

> Olha, alguns se incomodam de serem chamados índios, por isso, porque as pessoas dizem que o índio come jacaré, come iguana, come

[19] Texto no original: "Discutimos y analizamos que no nos convenía seguir con las contradicciones que traíamos, de tal manera que llamamos a Jacinto y a Celedonio y a otra gente, a otros indígenas que se identificaban con la legislación y analizamos las conclusiones del Primer Congreso de ONIC que nos trajeron. Esto nos hizo convencer que una defensa ya distinta como indígenas, nos unía, y podíamos avanzar la unidad pa´lante. Entonces hicimos unidad con Jacinto y aunque quedamos como alguaciles, quedamos por dentro de la Junta General (Cabildo Central) y ahí ya no somos campesinos sino indígenas, o indígenas campesinos, porque vivimos en el campo. Entonces, es que de allí nosotros seguimos siendo indígenas, y somos indígenas de sangre y de raza y de todo, pero también buscamos la unidad del campesino, porque la lucha de los indígenas se relaciona con los campesinos, porque somos pobres. Nosotros luchamos por tierra, salud, educación y el campesino lucha por lo mismo, pero a nosotros nos ha convencido la propia legislación (ALZATE, 1987, p. 103) (Tradução nossa).

cobra, come caranguejo, porque as pessoas vão se tornando como de outra raça, vão negando o sangue. Todo aquele que está assim, que não quer ter nada a ver com o índio, está assim, pela imagem que lhe têm dado os "brancos". Inclusive em San Andrés e em Sincelejo dizem "Aí vai o índio". Mas agora não nos incomoda, sabemos que somos índios e não podemos negá-lo... Quando os índios do resguardo não querem reconhecer a identidade indígena, é por um complexo cultural, não produto deles, senão produto da sociedade, pois o indígena através da história tem sido menosprezado como selvagem, como irracional, como menor de idade, que o índio é incivilizado, e como não vale ser índio, então ninguém quer ser índio[20].

Figura 5: O tecer é uma das práticas identitárias mais representativas do povo Zenú

Fonte: RECAR, 2008.

[20] Texto no original: Mire, algunos se molestan porque les digan indios, por eso, porque la gente dice que el indio come babilla, como iguana, come culebra, come cangrejo, porque la gente se va haciendo como de otra raza, va negando su sangre. Todo el que está así, que no quiere ver nada con el indio, está así, por la imagen que le han dado los "blancos". Inclusive en San Andrés y en Sincelejo le dicen, "ve ahí va el indio". Pero ahora no nos molesta, sabemos que somos indios y no lo podemos negar…Cuando los indios del resguardo no quieren reconocer la identidad indígena, es por un complejo cultural, no producto de ellos, sino producto de la sociedad, pues el indígena a través de la historia ha sido menosvalorado como salvaje, como irracional, como menor de edad, que el indio es incivilizado, y como no vale ser indio, entonces nadie quiere ser indio (ALZATE, 1987, p. 109-110) (Tradução nossa).

O avanço qualitativo do movimento deste povo indígena deu-se, dessa maneira, a partir da consciência da sua condição de sujeito étnico e, por conseguinte, do contato com a legislação que o ampara. Sob esta perspectiva, líderes Zenú de diferentes setores do resguardo decidiram convocar uma reunião com o propósito de superar as diferenças que os distanciavam, e de estabelecer acordos que permitissem desenvolver estratégias mais eficazes para continuar a recuperação das terras do resguardo indígena de San Andrés de Sotavento. Assim, no dia 22 de maio de 1985 na vereda *Contento*, diante da presença de aproximadamente 300 indígenas, junto com a de testemunhas de autoridade como o presidente e assessor jurídico da ONIC (Organização Nacional Indígena da Colômbia), o diretor da FUNCOL (Fundação para as Comunidades Colombianas), o diretor de Assuntos Indígenas de Córdoba; vários líderes indígenas, bem como representantes das instituições presentes, assinaram os acordos que contemplaram as seguintes propostas: a dissolução dos dois cabildos maiores que se conformaram durante os primeiros anos da década dos oitenta para evitar a simultaneidade de poder dentro do resguardo; o reconhecimento dos cabildos menores; o respeito mútuo às terras recuperadas; e a eleição unitária de uma nova Junta Central Unitária do Resguardo, para o qual tinha que ser nomeado um comitê organizador das eleições (ALZATE, 1987, p. 105).

Este acontecimento supôs o reconhecimento da existência de um povo indígena e, junto com ele, a legitimidade do conjunto de aspirações deste para reconstruir o resguardo indígena de San Andrés de Sotavento. Deu-se, portanto, a nomeação, por parte dos prefeitos dos municípios onde se elegiam os cabildos menores, de indígenas Zenú em cargos diretivos. Desse modo, com a consolidação das autoridades indígenas no resguardo, o movimento Zenú foi ganhando espaço e, devido à adesão de várias organizações, também uma grande visibilidade a nível nacional. A primeira grande mobilização deste movimento, que contou com a participação de quase três mil indígenas e com o apoio de aproximadamente mil camponeses provenientes de diferentes zonas do departamento de Córdoba, e que consistiu em uma marcha até Monteria, cidade

capital deste departamento, foi uma oportunidade para reivindicar seus direitos diante das autoridades regionais e nacionais (PARDO, 1993, p. 240).

Em 1988, os indígenas Zenú se reuniram na praça principal do cabildo menor de *Nueva Esperanza* para realizar uma nova assembléia geral que tinha como objetivo eleger uma nova Junta Central Unitária e consertar a união com a ONIC, o que, em pouco tempo, acabou selando a participação do movimento Zenú em todos os congressos e reuniões da Junta Diretiva dessa organização (PARDO, 1993, p 241). Nesta aliança, como bem ressalta Velandia (2003, p. 54), a autonomia, sustentada em uma questão étnica e no título colonial do resguardo de San Andrés de Sotavento, virou a principal bandeira de luta do movimento indígena Zenú. Ela acabou se desdobrando em vários espaços do resguardo a partir da reorganização político administrativa do governo Zenú, conformada por um Cabildo Central de dez indígenas, liderado por um Cacique, seguido, em hierarquia, de um capitão maior, um secretário, um tesoureiro, um fiscal, um oficial maior e cinco alguaziles, com um período de governo de dois anos. Nas veredas, a organização foi em cabildos menores, eleitos por um ano, que representam a autoridade do Cabildo Central e, na primeira instância, são os encarregados de solucionar os conflitos internos (PARDO, 1993, p. 230).

Consolidou-se, da mesma maneira, um importante espaço político e físico dentro do contexto urbano do resguardo que, em pouco tempo, acabou criando rivalidades com os políticos tradicionais da região. A implantação do PNR (Plano Nacional de Reabilitação) [21] no resguardo, durante o período presidencial de Virgilio Barco, 1986-1990, também deu início à chegada de ONGs ao território Zenú, as quais foram criando, inclusive até hoje, fortes vínculos de proximidade com a população (PARDO, 1993, p. 240).

[21] O PNR, implantado no governo do presidente Virgilio Barco, período 1986-1990, no começo, estava concebido para ser desenvolvido nas chamadas *zonas vermelhas,* ou seja, nas zonas de influência da insurgência. O governo ampliou a cobertura deste programa às zonas deprimidas e marginais do país, independente de estar em zonas de risco. Sob esta exceção, os indígenas Zenúes fizeram a petição ao governo nacional, finalmente aprovada o dia 12 de março de 1987, para que o resguardo de San Andrés de Sotavento fosse incluso dentro da cobertura do PNR (PARDO, 1993, p. 241).

Nessa mesma época, junto com a contínua luta pela recuperação das terras do resguardo Zenú, foram se articulando outros tipos de demandas relacionadas com o acesso aos serviços básicos, como a eletrificação, abastecimento de água, construção de represas em diferentes veredas, saúde, educação, vias de comunicação, como também diferentes tipos de ajudas como créditos e assistência técnica das entidades governamentais. Isto foi o resultado do poder político que o movimento indígena, após a convocatória da Assembléia Nacional Constituinte que abriu o caminho para a participação política dos indígenas, ganhou com a eleição dos seus representantes no cenário político nos níveis local e regional. Neste período de consolidação institucional, não isento de divergências ideológicas e políticas no interior do Cabildo Maior, o movimento indígena Zenú conseguiu, até os primeiros anos da década dos noventa, e com o acompanhamento e assessoria legal, a devolução de 42 sítios, o que equivale a oito mil dos oitenta e três mil hectares que lhes correspondem pelo título colonial do resguardo de San Andrés de Sotavento outorgado pela Coroa Espanhola (PARDO, 1993, p. 242).

> Esse é um processo longo, com uma iniciativa de uns tios, não tinham terra onde trabalhar, com famílias bastante numerosas e não havia onde. Assim, surgem as iniciativas das lutas de terras em 1970. Recuperam-se sítios perto de Venecia, Águas Mojosas e Vidal. No começo, ninguém queria adentrar-se nos sítios, não se atreviam por medo aos proprietários, mas as pessoas foram se organizando, convocando reuniões, convidaram às comunidades e iniciaram 70 pessoas como afiliadas aos sítios e à luta. Antes a luta era direta, ou seja, o pessoal entrava e invadia o sítio. Dentro dos sítios trabalhavam, construíram casas, faziam cultivos... No começo se lutava por dois sítios que eram Cartagenita e Bela Vista. Nesse processo surgem líderes que se prepararam para viajar a Monteria para dialogar e lutar. Aí encontram um Cabildo Regional Maior, encarregado de providenciar todas as petições contempladas nos memoriais da luta. Desse modo, no ano 1998 recupera-se o sítio, conseguimos recuperar Cartagenita. Foi uma longa luta que quase todos não agüentaram. No final, ficaram 34 companheiros como sócios desse sítio, e aí se começaram a desenvolver as atividades de cultivo de milho, mandioca, inhame. Surgem também as capacitações para a elaboração de projetos para o sítio..[22].

[22] Giovanni Evangelista – Agricultor local. Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón no sítio *Cartagenita* em San Andrés de Sotavento – Colômbia (09/02/2010). No original: Ese es un proceso largo, con

Desde 1993, a partir da implantação da Lei 60 *pela qual se ditam normas orgânicas sobre a distribuição de competências de conformidade com os artigos 151 e 288 da Constituição Política e se distribuem recursos segundo os artigos 356 e 357 da Constituição Política e se ditam outras disposições*, o resguardo indígena Zenú teve de assumir direitos e novas responsabilidades que provocaram, como bem ressalta Velandia (2003, p. 60), várias transformações neste povo indígena: interrupção da luta pela recuperação de terras e da expansão geográfica do resguardo; consideração do território Zenú como município sujeito à lei de distribuição de recursos; reestruturação dos cabildos à nova dinâmica do sistema.

A aplicação da Lei 60 mudou consideravelmente as relações que mantinham o governo colombiano e o resguardo indígena de San Andrés de Sotavento, levando-as a um plano de ingerência estatal que dizimou a autonomia das autoridades tradicionais sobre o território Zenú. Os recursos transferidos ao resguardo, distribuídos de acordo com os setores de investimento em nível nacional – educação, saúde, infra-estrutura, água potável, saneamento básico -, tinham que contar, necessariamente, com o aval da prefeitura municipal de turno para serem executados. Sob a figura do Plano de Inversão, o gasto dos recursos devia se integrar com projetos cuja execução estava sujeita à consideração de funcionários especializados. Assim, a autoridade do Cacique Maior sobre o resguardo, conforme analisa Velandia (2003, p. 61), não foi total, sendo relegada pela prefeitura municipal, apesar da existência de um parecer jurídico que estipula

---

la iniciativa de unos tíos, no tenían tierra dónde trabajar, con familias numerosas y no había dónde. Así, surgen las iniciativas de lucha por la recuperación de las tierras en 1970. Se recuperan fincas por Venecia, Aguas Mojosas y Vidal. Al comienzo, nadie quería entrar a las fincas, no se atrevían por miedo a los propietarios; pero las personas fueron organizándose, convocando reuniones, invitaron a las comunidades e iniciaron 70 personas como afiliadas a las fincas y a la lucha. Antes la lucha era directa, o sea, uno entraba a invadir la finca. Dentro de las fincas trabajaban, construían casas, hacían cultivos… Al comienzo se luchaba por dos fincas que eran Cartagenita y Bella Vista. En ese proceso surgen líderes que se preparan para viajar a Montería para dialogar y luchar. Allí encuentran un Cabildo Regional Mayor, encargado de gestionar todas las peticiones contempladas en los memoriales de lucha. De ese modo, en el año 1998 se recupera la finca, conseguimos recuperar Cartagenita. Fue una larga lucha que casi todos no aguantaron. Al final, quedaron 34 compañeros como socios de esta finca, y ahí comenzaron a desarrollarse las actividades de cultivo de maíz, yuca y ñame (Tradução nossa).

a administração por igual, entre o Cabildo e a prefeitura, dos recursos de transferência da nação para o resguardo Zenú de San Andrés de Sotavento.

> Anteriormente, quando não havia dinheiro, havia outra metodologia, haviam muitas ONGs que apoiavam aos indígenas, por exemplo, naquele momento existia esse programa mundial de alimentos que se encarregava de trazer alimentação aos indígenas cada mês; o indígena retribuía isso com o trabalho que fazia, assim, por exemplo: se arrumava dez hectares de cercado, lhe pagava o trabalho com alimentação, com sardinhas, aceite, lentilha... Outras ONGS que estavam no resguardo desenvolviam outro projeto que se chamava Meninos do Mundo, que fazia empréstimos aos cabildos, às comunidades para fazer agricultura. Havia outra entidade que se chamava Cuso que dava créditos pecuários, entregava um módulo de cinco animais e o indígena ia pagando esses animais com a produção deles e aos três ou quatro anos pagavam com os filhos desses animais. Dessa maneira, os indígenas iam conseguindo vacas e outros animais. Outra ajuda era o crédito que o INCORA dava para atividades pecuárias. Haviam muitas ONGs que ajudavam, inclusive Swissaid ajudava ao resguardo em projetos de mobilidade, para eles se mobilizarem, mas quando chegaram as transferências as entidades disseram "pronto, já não ajudamos as pessoas do resguardo pois, com distribuição das transferências, já contam com seus próprios recursos, então vamos destinar a ajuda para quem a precise"[23].

A nova Lei de transferências também alterou a dinâmica e a estratégia de recuperação de terras desenvolvida pelas instituições indígenas, ao traçar, através do INCORA, os novos procedimentos e modalidades para a aquisição de terras. As novas disposições governamentais determinaram duas formas para dotar de terras à população indígena: uma delas, apelando às terras baldias para depois

[23] Manuel Marquez – Representante legal da RECAR. Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón nas instalações da Fundação Swissaid em San Andrés de Sotavento – Colômbia (12/02/2010). No original: Anteriormente cuando no había dinero, había otra metodología, había muchas ONGs que apoyaban a los indígenas, por ejemplo, en ese entonces existía ese programa mundial de alimentos que se encargaba de traerle alimentación a los indígenas cada mes; el indígena lo retribuía con el trabajo que hacía, por ejemplo, si arreglaba diez hectáreas de cercado, le pagaba con alimentación, con sardinas, con aceite, con lentejas… Otras ONGs que estaban en el resguardo desarrollaban un proyecto que se llamaba Niños del Mundo que hacia préstamos a los cabildos, a las comunidades para que hicieran agricultura. Había otra entidad que se llamaba Cuso que daba créditos ganaderos, le entregaba un módulo de cinco animales y ellos iban a pagar esos animales con la producción que dieran, a los tres o a los cuatro años pagaban con los hijos de los animales. De esa manera, los indígenas iban consiguiendo vacas y otros animales. Otra ayuda era el crédito que el INCORA para ganadería. Habían muchas ONGs que ayudaban, inclusive Swissaid le ayudaba al resguardo en proyecto de movilización, para ellos movilizarse, pero cuando llegaron las transferencias las entidades dijeron "listo, ya no ayudamos más a las personas del resguardo pues, con las transferencias, ya cuentan con sus propios recursos, entonces vamos a destinar la ayuda a quien la necesite (Tradução nossa).

transformá-las em reservas ou resguardos para o povo indígena; a outra contemplou a compra, ou a expropriação, de terrenos de propriedade privada. Esse processo, no entanto, apresentou problemas associados aos empecilhos burocráticos e, também, à reticência dos proprietários para vender as terras (BELALCAZAR, 1987, p. 205).

As dificuldades inerentes à nova modalidade de restituição de terras para o resguardo motivaram a retomada dos territórios por parte dos indígenas Zenú. As últimas recuperações de terras pelas *vias de fato* ocorreram nos primeiros anos da década de noventa, quando os grandes proprietários de terras começaram as negociações diretas com os indígenas dos terrenos do resguardo, nas quais prevaleceram os interesses dos mais poderosos (VELANDIA, 2003, p. 62).

Em definitivo, coincidindo com Velandia (2003, p. 63), pode se afirmar que a expedição do Decreto No 2666 de 1994 que faculta *ao INCORA para adquirir por negociação direta, ou por expropriação, as terras ou melhores propriedades dos particulares, ou as patrimoniais das entidades de direito público que requer,* foi, paulatinamente, minguando o fôlego e a iniciativa indígena pela recuperação das terras. A Lei 60 de transferências, por sua parte, gerou ao interior do movimento Zenú, em um começo, grandes expectativas em relação ao melhoramento das condições de vida da população do resguardo. No entanto, a dinâmica da realidade a partir da execução da Lei 60, foi desmanchando as esperanças criadas pelo povo Zenú ao redor dessa legislação.

> [...] bom, a constituição política da organização, se tem um título colonial que concerne 83 mil hectares e está nos municípios Sampues, Chinu, Sagun, Sincelejo, San Antonio de Palmito, Cobenas, Momil, Chima, Ciénaga de Oro; esses são os limites do resguardo mas das 83 mil hectares do título colonial só temos recuperado umas 23 mil hectares. Isso foi feito sobre tudo nos anos 90, se recuperaram terras dos anos 80 e 90, porque depois o governo nacional considerou que este fenômeno estava crescendo muito, o que lhe incomodou bastante. Assim, começaram a tirar leis para proibir a recuperação de terras, proibindo a invasão delas. Nessa época, a gente pensa que o governo teve influência nisso, incursionaram na região os paramilitares que cuidavam as terras dos grandes fazendeiros; então, cada tentativa de recuperação de terra provocava a morte de líderes indígenas. Apesar disso, a organização continuou. Nos

> anos 90 e 91 se faz a reforma à constituição de então, abre-se convocatória para a constituição, e nós, os indígenas, pusemos candidatos lá, conseguindo obter espaço e representação na constituição, conseguindo reformar a constituição, incluindo nela os indígenas e as organizações indígenas. Assim, passamos a ter direito às transferências, começaram a enviá-las no ano 96... Isso também tem sido uma questão difícil porque as transferências têm feito com que o resguardo se divida a partir das lutas dos líderes por governar e administrar esse dinheiro. No entanto, as transferências, desembolsadas pelo Departamento de Planejamento Nacional, têm de ser executadas, segundo a lei, pelo prefeito ou governador. Então, o cacique do momento nunca aceitou isso, ele disse que tinha que ser executado por ele mesmo, pelos mesmos indígenas, o que não foi possível. Aí foi que o assassinaram junto com três líderes da região[24].

A partir da promulgação da Constituição Política da Colômbia em 1991, Zambrano (2006, p. 137) analisa, desde a óptica da descentralização, o reconhecimento dos resguardos indígenas como cenários estatais e dos cabildos indígenas como unidades administrativas e de gestão do estado, e a conseqüente obtenção de status jurídico de departamento; como uma política que privilegiou os conteúdos administrativos em detrimento dos conteúdos etnológicos dos resguardos. Com a figura jurídica e administrativa repousando sobre as terras do resguardo, não sempre correspondentes aos territórios reivindicados pelos povos

[24] Manuel Marquez – Representante legal da RECAR. Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón nas instalações da Fundação Swissaid em San Andrés de Sotavento – Colômbia (12/02/2010). No original: Bueno la constitución política de la organización, bueno acá se tiene un título colonial que concierne 83 mil hectáreas y está en los municipios Sampues, Chinu, Sagun, Sincelejo, San Antonio de Palmito, Cobeñas, Momil, Ciénaga de Oro, son los límites del resguardo, pero que de las 83 mil hectáreas que reza el título colonial sólo tenemos recuperadas unas 23 mil hectáreas y que eso se hizo más que todo en los años 90 porque se recuperaron las tierras del 80 y 90, porque después ya el gobierno entró a darse cuenta supuestamente para ellos estaba creciendo mucho y le estaba molestando mucho, entonces ellos sacaron leyes de que era prohibido recuperar tierras que no se podía invadir las tierras y cuando eso también incursionan los que supuestamente uno de pronto, un piensa que eso lo crea el mismo gobierno, incursionan los paramilitares a cuidarle la tierra a los terratenientes, entonces a cada intento de recuperar tierras comenzaran a matar a los líderes indígenas. A pesar de eso, la organización siguió. En los años 90 y 91 se hace la reforma de la constitución que se tenía, se abre la convocatoria para la constitución, nosotros, los indígenas, pusimos candidatos allá y logramos obtener espacio y representación en la constitución, consiguiendo reformar la constitución, incluyendo en ésta a los indígenas y las organizaciones indígenas. Así pasamos a tener derecho a las transferencias, comenzaron a enviarlas en el año96… Eso también ha sido una cuestión difícil porque las transferencias han hecho con que el resguardo se divida a partir de las luchas de los líderes por gobernar y administrar ese dinero. No obstante, las transferencias, desembolsadas por el Departamento de Planeación Nacional, tienen que ser ejecutadas, según la ley, por el alcalde o gobernador. Entonces, el cacique del momento nunca aceptó eso, él dijo que tenía que ser ejecutado por él mismo, por los mismos indígenas, lo que no fue posible. Ahí fue que lo asesinaron junto con tres líderes de la región (Tradução nossa).

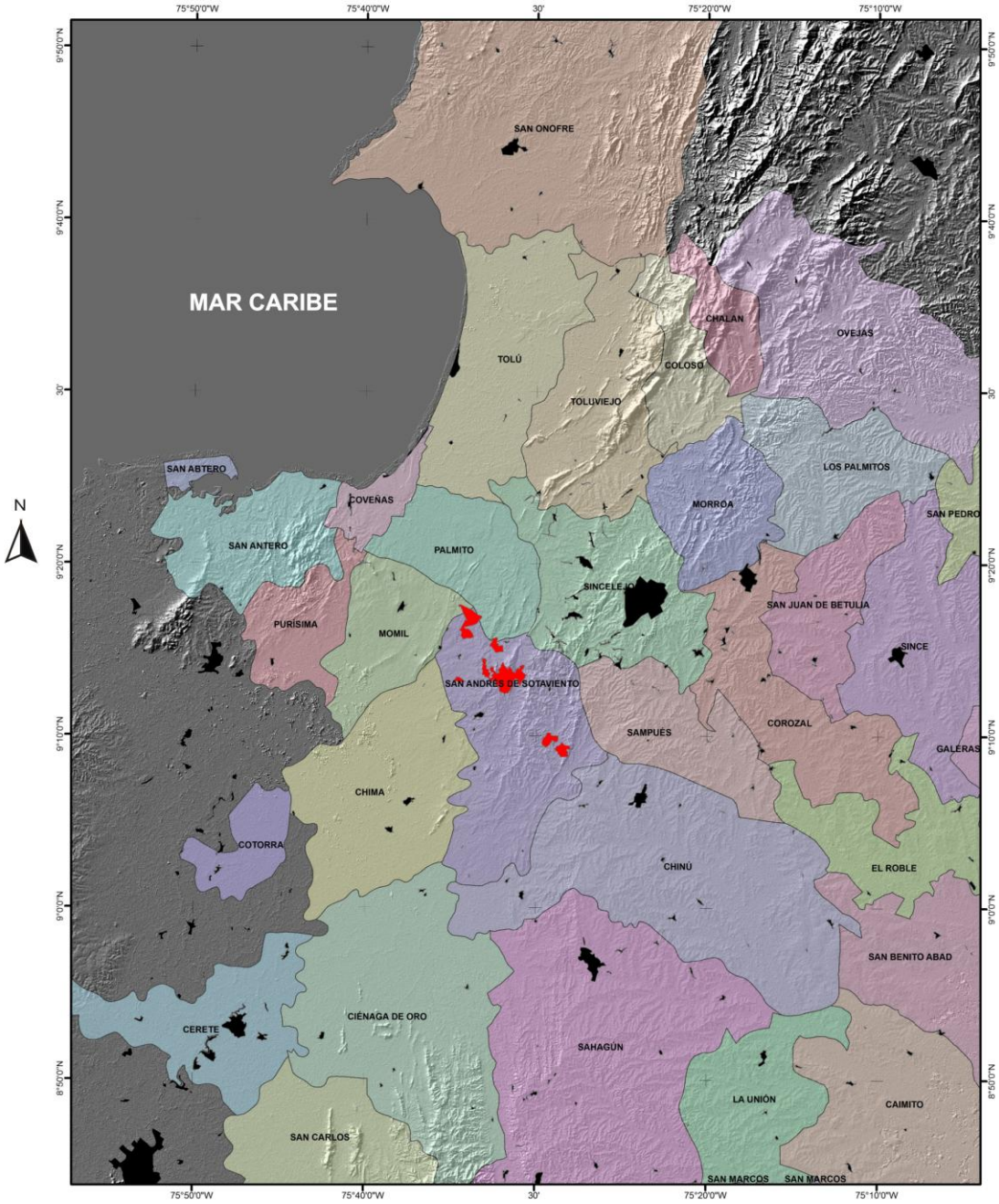
indígenas, continuando com Zambrano (2006, p. 138), se desdobra uma nova lógica, fundamentalmente, administrativa que fez com que os projetos de união de vários resguardos (Zenú, Paeces, Yanaconas, Arhuacos, etc.) acabassem se desmanchado ao dar-se à singularização de cada um deles para obter os recursos das transferências.

1.3 Características atuais do resguardo indígena a ser estudado

O resguardo indígena Zenú de San Andrés de Sotavento encontra-se localizado na zona tropical ao sul da região Caribe da Colômbia, entre os departamentos de Córdoba e Sucre. Seu território compreende sete municípios, sendo o município de San Andrés de Sotavento o maior deles. Os demais municípios que o conformam são: Sincelejo, Sampues e San Antonio de Palmito em Sucre; Chima, Chinu e Momil em Córdoba (Ver Mapa 4) . Limita ao norte e ao ocidente com o Mar Caribe; ao sul com as cordilheiras ocidental e central da grande cordilheira de Los Andes e ao oriente com a Serrania do Perijá.

A região do resguardo apresenta uma geografia de colinas e extensas savanas - dedicadas à agricultura e em grande parte à atividade pecuária -, assim como grandes zonas de lamaçal. Nesta região prevalece o clima quente e úmido, com temperatura média de 27 °C e uma umidade relativa de 77 %. A época de chuva ocorre entre abril e novembro, e o verão em julho. O período seco se estende de dezembro até março, dificultando, devido ao baixo nível de pluviosidade, a disponibilidade de água durante esse período. Os solos apresentam, portanto, problemas de fertilidade e importantes deteriorações causadas pela atividade pecuária e pelo desmatamento (RECAR, 2008, p. 13).

Mapa 4 - Municípios do Resguardo Indígena Zenú



LEGENDA

Área do Resguardo Zenú

Povoado

0 20 40 Km

Base Cartográfica - IGAC / 2011
Organização: Carlos Andrés Pachón Pinzón
Desenho: Sergio Aparecido Nabarro

Os indígenas Zenú, segundo o analisa Rodriguez e Tara (1994, p.39), foram progressivamente despejados do seu ecossistema natural quando os descendentes de espanhóis começaram a pressionar as terras próximas aos terrenos aqüíferos dos quais eram tributários os indígenas, com o propósito de utilizar o sistema conectado de água para mobilizar-se e transportar os produtos. Este fato explicaria o porquê dos zenu atualmente estarem assentados em colinas erodidas e afastados do ecossistema fértil.

Foto 2: Paisagem das colinas erodidas onde estão assentados os indígenas Zenú

Foto: Carlos Andrés Pachón Pinzón – 09/02/2010

Assim, ao serem deslocados do ecossistema natural a partir do qual construíram a integralidade da cultura, os Zenú experimentaram processos de aculturação que incidiram notavelmente sobre a memória da cultura produtiva. Este processo, ao mesmo tempo, significou a perda de valiosos recursos para o

povo Zenú: ecossistemas estratégicos como as terras férteis e as depressões anfíbias ricas, principalmente, em ictiofauna e sementes[25].

Foto 3: O afastamento das famílias Zenú dos ecossistemas férteis

Foto: Carlos Andrés Pachón Pinzón – 09/02/2010

Em relação à atual conformação territorial do resguardo, estima-se que o povo Zenú conseguiu recuperar aproximadamente 14 mil dos 83 mil hectares que lhe pertencem. O resto dos hectares, aproximadamente 69 mil, está sendo ocupado por particulares, o que tem motivado diferentes tipos de reclamação ao

[25] GRUPO SEMILLAS. Experiencias locales de manejo y control local de territorio. Pueblo Zenu, Recuperador de Suenos. Resguardo Indígena Zenu de San Andrés de Sotavento, Córdoba y Sucre. Disponível em: <http://www.semillas.org.co/sitio.shtml?apc=b1e1--&x=20155126>. Acesso em: 10 out. 2009.

Estado colombiano, exigindo a restituição total de seu resguardo (SEMILLAS, 2007)[26].

Quadro 1. Distribuição do resguardo nos municípios e departamentos

Departamento	Municipio	Área (has)	Porcentagem do território do resguardo no dpto %	Porcentagem do resguardo %
Córdoba	San Andrés de Sotavento	50.284.11	89	60.5
	Chima	3.898.43	6.9	4.7
	Chinu	1.299.48	2.2	1.56
	Momil	1.016.98	1.9	1.22
Total		**56.499.00**	**100**	**68.02**
Sucre	Palmito	13.811.20	52	16.6
	Sampues	6.746.24	25.4	8.12
	Sincelejo	6.002.56	22.6	7.23
Total		**26.560.00**	**100**	**31.98**

Fonte: Semillas 2007

Em definitivo, o resguardo indígena zenu está conformado pelas seguintes formas de propriedade (SEMILLAS, 2007)[27]:

[26] GRUPO SEMILLAS. Experiencias locales de manejo y control local de territorio. Pueblo Zenu, Recuperador de Suenos. Resguardo Indígena Zenu de San Andrés de Sotavento, Córdoba y Sucre. Disponível em: <http://www.semillas.org.co/sitio.shtml?apc=b1e1--&x=20155126>. Acesso em: 10 out. 2009-Idem

[27] GRUPO SEMILLAS. Experiencias locales de manejo y control local de territorio. Pueblo Zenu, Recuperador de Suenos. Resguardo Indígena Zenu de San Andrés de Sotavento, Córdoba y Sucre. Disponível em: <http://www.semillas.org.co/sitio.shtml?apc=b1e1--&x=20155126>. Acesso em: 10 out. 2009.

1. As terras que de maneira ancestral retiveram os indígenas e que não têm títulos do Estado ou que têm títulos individuais. Presume-se que são uns 4 mil hectares, conformados, principalmente, por pequenos sítios ancestrais explorados individualmente.

2. Os terrenos recuperados e que já foram legalizados, correspondendo aproximadamente a 10.082 hectares (o equivalente a 91 sítios).

3. As terras que se tramitaram por gestão direta (persuasão) são poucas e se desconhece a sua área.

4. As terras que, dentro do resguardo, estão sendo dominadas e utilizadas por particulares e sobre as quais se baseia o protesto do povo Zenú, equivalendo a 69 mil hectares.

Segundo o censo populacional dos grupos étnicos que habitam no território colombiano, realizado pelo DANE (Departamento Administrativo Nacional de Estatística) em 2005, o número de indígenas no departamento de Córdoba é de 151.064, enquanto o de Sucre é de 82.934[28]. A grande maioria desse numero de indígenas conforma a população do resguardo indígena de San Andrés de Sotavento, espalhada nos municípios previamente mencionados.

Os Zenú têm desenvolvido um sistema de produção composto, principalmente, de milho, mandioca e inhame. Segundo estudos da RECAR (2008), em 2006, cinco famílias cultivavam mais de 100 variedades de plantas entre 46 espécies que manejam. As espécies que têm maior variedade são: o milho com 26 variedades, a manga com 13 variedades, a banana com 10 variedades, o inhame com 11 variedades e a mandioca com 29 variedades.

[28] Dados tomados do texto Colombia uma nacion multicultural su diversidad étnica 2005 www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia.nacion.pdf

Foto 4: Variedades de milho crioulo Zenú

Foto: Carlos Andrés Pachón Pinzón – 09/02/2010

A atividade agrícola se desenvolve em pequenas parcelas destinadas, em sua grande maioria, ao autoconsumo. O tamanho desses terrenos oscila entre menos de um quarto de hectare e 30 hectares. De acordo com os levantamentos sobre a propriedade da terra, realizados pela RECAR, em 2007, se encontrou que as famílias, em média, possuem 2,2 hectares: Sampues, 1,78 hectares; San Andrés de Sotavento, 2,27 hectares; San Antonio de Palmito, 2,61 hectares (RECAR, 2008).

Baseados na análise de Oliveria (1986, p. 68) com relação ao consumo e ao trabalho camponês, poderíamos afirmar que uma parte da produção agrícola das famílias Zenú “entra no consumo direto do produtor [...], como meio de subsistência imediata, e a outra parte, o excedente, sob a forma de mercadoria, é

comercializada". Os mercados agroecológicos são, como indica o seguinte relato, os espaços para comercializar os excedentes da produção agrícola e, assim, obter dinheiro para comprar outras mercadorias necessárias à satisfação das necessidades básicas.

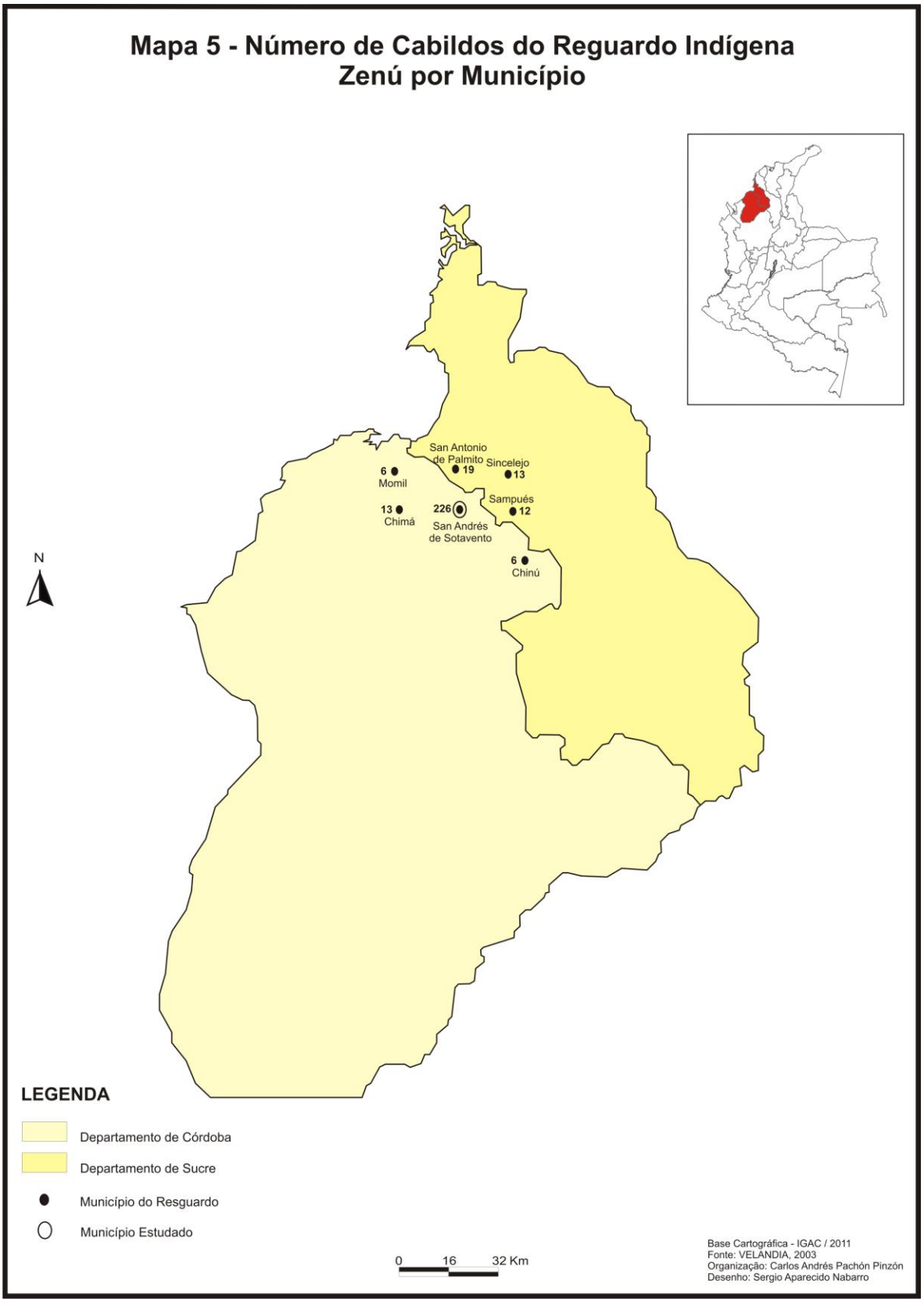
> Bom, há vários sistemas de comercialização dos excedentes da produção das famílias produtoras. Há sistema que eles realizam em sua própria moradia: vendem aos vizinhos, às pessoas próximas, galinhas, hortaliças, porco, em muitas ocasiões o porco é sacrificado e vendido por libras. Existe também outro sistema organizado pela RECAR que é a realização de mercados agroecológicos nos municípios. Faz-se, por exemplo, um mercado agroecológico por semana em Sampues, assim como em Palmito. Em San Andrés, por sua parte, o mercado acontece cada duas semanas. O mercado é realizado pelas organizações que estão localizadas perto do município. Em Sampues, por exemplo, o realiza a sua organização que leva todos os seus produtores, eles (produtores) levam tudo o que produz o sítio e o vendem no mercado. Em San Andrés e em Tuchín se faz cada quinze dias, principalmente na temporada de inverno, que há produção, pois durante o verão é difícil, desde outubro não permite cultivar. Você não encontra hortaliça nesta zona; só milho, inhame, mandioca e papoche. Assim, com a chegada do inverno se reativam os mercados agroecológicos e também a possibilidade para os produtores venderem os excedentes que produzem seus sítios. Assim, eles têm um ingresso econômico, um ingresso para satisfazer necessidades, de repente para comprar o caderno para os filhos, de repente para comprar aquelas coisas que não produzem em casa como óleo e sabonete. Também, de repente, a cebola já que a terra não e apta para sua produção. Eles, então, adquirem produtos que não produzem, ajudando a manter sua dieta alimentar[29].

[29] Manuel Marquez – Representante legal da RECAR. Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón nas instalações da Fundação Swissaid em San Andrés de Sotavento – Colômbia (12/02/2010). No original: Bueno, acá hay varios sistemas de comercialización de los excedentes que se dan en las familias productoras. Hay un sistema que ellos realizan en sus propias viviendas: le venden a los vecinos, a las personas aledañas, le venden los excedentes, que la gallina, que la hortaliza, que el cerdo, en muchas ocasiones el cerdo es sacrificado y vendido por libras. Otro sistema que también organizó la RECAR es la realización de mercados agroecológicos en las cabeceras municipales. Por ejemplo, se hace un mercado agroecológico cada semana en Sampues, de igual manera en Palmito. En San Andrés, el mercado se hace cada dos semanas. El mercado lo realizan las organizaciones que están aledañas al municipio, por ejemplo, en Sampues lo realiza su organización que lleva a todos sus productores, ellos (productores) llevan todo lo que produce la parcela y lo venden ahí en el mercado. En San Andrés y Tuchín se hacía cada quince días, más que todo en la temporada de invierno, que hay producto, porque, por ejemplo, el verano azota mucho, el verano desde octubre no deja cultivar, ya no se encuentra hortaliza en esta zona; acá lo único que se cuenta es que se tiene el maíz, el ñame, la yuca, el papoche. Así, con la llegada del invierno se reactivan los mercados agroecológicos y también la oportunidad para los productores vender los excedentes que producen en sus parcelas. Así ellos tienen una entrada de recursos, entrada para satisfacer necesidades, de pronto para el cuaderno para los hijos, de pronto para comprar aquello que no producen como el aceite y el jabón. De pronto la cebolla ya que la tierra no es apta para eso, entonces ellos con la venta de esos productos adquieren cosas que no producen y así mantienen su dieta alimentaria (Tradução nossa).

Foto 5: Pequenas parcelas das famílias Zenú destinadas ao autoconsumo

Foto: Carlos Andrés Pachón Pinzón – 09/02/2010

O povo Zenú está constituído por 337 cabildos menores, um Cabildo maior municipal em San Andrés de Sotavento, um Conselho de Cabildos municipal de Sampues, um Conselho de Cabildos municipal de San Antonio de Palmito, um Cabildo Maior em San Pedro Alcântara e o Cabildo Maior Regional do Resguardo (Ver Mapa 5). Este Cabildo Maior é eleito pela assembléia geral de Cabildos menores, que é a máxima autoridade com poder do resguardo. Nela também se planejam e avaliam as ações e gestões das políticas sociais que chegam ao resguardo. Os Cabildos menores, tal qual o Cabildo maior, estão conformados por 10 membros, sendo o cacique, a máxima autoridade e representante legal (RECAR, 2008).


Mapa 5 - Número de Cabildos do Reguardo Indígena
Zenú por Município
San Antonio
de Palmito
19
Sincelejo
13
6
Momil
Sampués
12
13
Chimá
226
San Andrés
de Sotavento
6
Chinú
N
LEGENDA
Departamento de Córdoba
Departamento de Sucre
Município do Resguardo
Município Estudado
0
16
32 Km
Base Cartográfica - IGAC / 2011
Fonte: VELANDIA, 2003
Organização: Carlos Andrés Pachón Pinzón
Desenho: Sergio Aparecido Nabarro

Esta constituição política por cabildos não corresponde à única forma de organização do povo Zenú. Junto à mesma, nasceram diferentes iniciativas de organização social. Na década de 1980, cria-se a Associação de Artesões e ASPROAL, com o propósito de planejar propostas concretas diante do processo de perda do patrimônio cultural do povo, principalmente, orientadas a recuperar o conhecimento ancestral indígena e as sementes crioulas.

O trabalho destas organizações sociais estimulou o surgimento de outras tantas, como ASPROINSU em Sampues, ASPROINPAL em San Antonio de Palmito, APRALSA em San Pedro de Alcântara. Em 2002, decidem juntar esforços e propósitos em uma organização que refletisse e representasse os ideais de todas as organizações, nascendo, assim, a RECAR.

Foto 6: Local das reuniões da RECAR

Foto: Carlos Andrés Pachón Pinzón – 09/02/2010

Quadro 2. Organizações da Rede Agroecológica do Caribe (RECAR)

Organização/Municípios	Famílias beneficiadas	Programas
ASPROINPAL San Antonio de Palmito. Sucre	687	Agricultura, mulheres e jovens, Participação Comunitária e Fortalecimento das Capacidades, Sistemas Agroecológicos e Biodiversidade
ASPROINSU Sampues – Sucre	2758	Gênero/jovens, Agroecología, Território e Meio Ambiente, Administração
ASOCIACION ARTESANOS San Andrés de Sotavento Córdoba	3074	Melhoramento do Pátio, Escola Artesanal, Capacitação Empresarial e Gestão Institucional
ASPROAL San Andrés de Sotavento – Córdoba	1097	Escola para a formação em sistemas sustentáveis de produção e desenvolvimento rural, Fortalecimento Institucional, Apoio e Fortalecimento do Trabalho Regional

Fonte: RECAR, 2008

A criação da RECAR foi concebida sob a idéia funcional de uma rede onde circulam sujeitos - as organizações -, que percorrem caminhos que se cruzam entre si. A missão da RECAR, portanto, é encaminhar esforços e solidariedades dessas organizações para, assim, alcançar objetivos comuns. Nesse propósito, como ressalta Mauricio Garcia, a RECAR se propõe articular processos das organizações sem tentar submetê-las a princípios diferentes dos que as engendraram.

> A RECAR nasce com a idéia de respeitar o trabalho de cada organização, buscando uma articulação nos processos. Assim, começa a discussão das

> articulações das diferentes organizações do resguardo para evitar que cada uma siga por seu próprio lado. O objetivo era que essa organização (RECAR) fizesse melhores coisas do que as outras organizações. Havia discussões sobre o tipo de organização e aí surge a palavra rede. Houve muita discussão sobre esse tópico. O pessoal se manifestava contra a criação de uma organização que suplantasse as outras [...] surge então uma serie de discussões que dá origem à criação da RECAR sob a forma de corporação. A criação da RECAR foi concebida para articular processos e não para obscurecer o nome das outras organizações. Umas organizações saíram da rede, outras ficaram. O mais importante é fazer que funcionem articuladamente nos objetivos comuns, e não para tudo, pois cada uma delas tem a sua própria dinâmica. Isto ainda não tem sido resolvido por completo, mas vai andando[30].

Desse modo, as organizações que compõem a RECAR têm como objetivo gerar processos de conscientização na população, principalmente nas mulheres e nos jovem, respeito à importância de assumir uma postura mais ativa e crítica em relação às problemáticas que atingem o território do resguardo, assim como do trabalho comunitário no fortalecimento do tecido social dos agrupamentos humanos do resguardo. Através de diferentes programas, como bem mostra o Quadro, incentivam-se discussões e a realização de atividades constitutivas desse grupo indígena.

Voltadas, em grande parte, à manutenção da biodiversidade, tais atividades têm a pretensão de reforçar nos participantes o senso de pertencimento no tocante ao legado cultural desse povo indígena e de outorgar-lhes a

[30] Mauricio García – Fundação Swissaid. Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón nas instalações da Fundação Swissaid em Bogotá – Colômbia (10/03/2010). No original: La RECAR nace con la idea de respetar el trabajo de cada organización, buscando una articulación en los procesos. De esa manera, comienza la discusión de las articulaciones de las diferentes organizaciones del resguardo para evitar que cada una siga por su lado propio. El objetivo era que esa organización (RECAR) hiciera mejores cosas que las otras organizaciones. Había discusiones sobre el tipo de organización que se esperaba y ahí surge la palabra red. Hubo mucha discusión sobre ese tema. Las personas se manifestaron en contra de la creación de una organización que suplantara a las otras [...] surge entonces una serie de discusiones que dan origen a la creación de la RECAR bajo la forma de corporación. La creación de la RECAR fue concebida para articular procesos y no para opacar el nombre de las otras organizaciones. Unas organizaciones salieron, otras siguen. Lo más importante es hacer que funcionen articuladamente en los objetivos comunes y no para todo, pues cada una tiene su propia dinámica interna. Esto todavía no ha sido resuelto por completo pero ahí van (Tradução nossa).

responsabilidade de sua perpetuação através do tempo. Desse modo, poderíamos afirmar que ao interior dessas dinâmicas se tece um discurso de biodiversidade que, sustentando em elementos culturais e históricos do povo Zenú, adquire uma dimensão política concebida em defesa do território do resguardo. Assim, sob esse olhar, nos dispomos explorar no seguinte capítulo a configuração da identidade étnico – territorial dos Zenú, que tem na biodiversidade sua pedra angular.

Capítulo 2 - A constituição da biodiversidade como discurso cultural e político: configuração das identidades étnico - territoriais do povo indígena Zenú

Neste segundo capítulo, orientamos a discussão, fundamentalmente, a partir do desenvolvimento de três eixos temáticos: 1) a análise da biodiversidade como uma invenção discursiva recente que se articula em uma complexa rede de atores, desde ONGs internacionais e nacionais até organizações sociais e comunidades de caráter regional e local; 2) a rede de atores de caráter local, na qual circulam os povos indígenas, propõe iniciativas baseadas em considerações culturais e locais para a conservação e apropriação da biodiversidade. Estas iniciativas estão formuladas em termos de diferença cultural e de defesa do território. 3) a biodiversidade constitui-se, portanto, em um elemento fundamental na configuração das identidades étnico-territoriais dos seus habitantes. A configuração dessas identidades é sustentada, complementariamente, por uma elaboração discursiva de caráter performativo.

Sob essa perspectiva, adentramo-nos no caso do povo Zenú onde o processo de configuração de identidade étnico – territorial desemboca, por sua vez, em uma de "re-indigenização" do território que, além de reivindicar referentes espaciais e elementos culturais de vital importância para esses grupos humanos, estabelece os limites de uma nova "fronteira" étnica geradora de sentimentos de pertencimento, mobilizações e posições políticas que confrontam as problemáticas que ameaçam esses territórios.

Apoiados no argumento de Gross (1997, p. 44), advertimos que a constituição dessa fronteira étnica, sob a forma de resguardo, deve, no entanto, também ser vista e analisada como uma política do Estado que busca reconhecer e legitimar um sujeito étnico com quem possa negociar sua própria intervenção. Assim, presenciamos um embate de territorialidades de dois sujeitos sociais: por um lado, um grupo indígena, os Zenú, que configura uma identidade territorial a partir da instrumentalização de sua etnicidade bem como dos elementos culturais,

como a biodiversidade, que ela representa; por outro lado, o Estado que, sob a aparência de defender e respeitar a pluralidade cultural, tenta vulnerabilizar e territorializar, com sua racionalidade, a fronteira étnica que ele mesmo contribuiu a criar, mediante o desdobramento de projetos, como o da liberação de sementes transgênicas, de (etno)desenvolvimento local.

2.1 A conformação da rede da biodiversidade

A conformação da rede da biodiversidade originou-se no fim da década dos oitenta e começos dos noventa do século XX, a partir da biologia conservacionista e o, conseqüente, surgimento da idéia da biodiversidade. Daí teceu-se uma narrativa da crise biológica – *"se quiser salvar o planeta, isto é o que tem que fazer, e aqui estão os conhecimentos e os recursos para fazê-lo"* – impulsionada globalmente pela Conferência do Rio de Janeiro 1992 (RIBEIRO, 1997, apud ESCOBAR, 1999, p. 238). Essa narrativa da biodiversidade supôs o estabelecimento de discursos particulares relacionados com as ameaças e soluções possíveis da crise biológica. O objetivo era a criação de uma construção estável que orientasse o movimento de objetos, recursos, conhecimento e materiais na circulação da rede. Porém, a aparição de contra-narrativas e de discursos alternativos produzidos por sujeitos subalternos que também circulam na rede da biodiversidade, faz com que a constituição desta rede não seja hegemônica e estável como pode chegar a ser em outras instancias da tecnociência (ESCOBAR, 1999, p. 238).

Estes sujeitos subalternos resistem, subvertem e re-criam de maneira alternativa os discursos de biodiversidade que vêem das instituições internacionais, ONGs do norte, jardins botânicos e centros de pesquisa, companhias farmacêuticas e dos sujeitos localizados nestes âmbitos, que ocupam os lugares dominantes da rede. Estes grupos subalternos configuram-se, portanto, como espaços de contra-discurso que buscam transformar essas

narrativas de biodiversidade em discursos alternativos baseados em considerações locais e culturais (ESCOBAR, 1999, p. 238).

Escobar (1999, p. 238) estabelece quatro diferentes posições produzidas pela rede da biodiversidade. Embora cada uma dessas posições seja em si mesma heterogênea, diversa e, conseqüentemente, de caráter extremadamente dinâmico, as posições podem ser caracterizadas como formações discursivas distintas.

1-) Utilização de recursos: perspectiva "globalocêntrica". A perspectiva "globalocêntrica" é a visão da biodiversidade produzida pelas instituições dominantes, particularmente o Banco Mundial e as principais ONGs ambientalistas do norte (World Conservation Union, World Resource Institute e World Wildlife Fund, entre outras) apoiadas pelo G-8. Enfoca-se nas representações particulares das ameaças da biodiversidade com ênfase na perda das espécies e hábitats sem questionar as causas subjacentes. Seu discurso da biodiversidade como manejo de recursos está conectado com outros discursos: a ciência conservacionista, o desenvolvimento sustentável e a compensação e utilização econômica dos recursos da biodiversidade, principalmente mediante direitos de propriedade intelectual. A CBD ocupa um papel fundamental na disseminação desta perspectiva, incluindo as Conferências das Partes, com seus respectivos subgrupos, políticas, mecanismos e agendas científicas e institucionais (ESCOBAR, 1999, p. 239).

2-) Soberania: perspectivas nacionais do Terceiro Mundo. Apesar das variações nos posicionamentos dos países do Terceiro Mundo, pode-se afirmar a existência de uma perspectiva nacional do Terceiro Mundo que, sem questionar de maneira fundamental o discurso "globalocêntrico", procura negociar os termos dos tratados e as estratégias da biodiversidade. A questão dos recursos genéticos tem despertado o interesse dos governos destes países por estas negociações, principalmente as que envolvem aspectos não resolvidos como o da conservação *in situ* e o acesso a coleções *ex situ,* o acesso soberano aos

recursos genéticos, a dívida ecológica e a transferência de recursos técnicos e financeiros ao Terceiro Mundo (ESCOBAR, 1999, p. 243).

3-) Biodemocracia: perspectivas das ONGs progressistas. As ONGs que seguem esta linha condenam a perspectiva dominante "globalocêntrica" da biodiversidade e a apontam como uma forma de bioimperialismo. Ao reinterpretar as ameaças a biodiversidade – dando ênfase na agricultura promovida pelo capital e pela ciência reducionista, nos hábitos de consumo do norte nutridos pelos modelos economicistas e na destruição de hábitats gerada por megaprojetos de desenvolvimento – os seguidores da Biodemocracia sugerem uma redefinição radical da produção e da produtividade diferente da lógica da uniformidade, orientada em uma lógica da biodiversidade. Esta perspectiva advoga pelo controle local dos recursos naturais assim como pela suspensão dos megaprojetos de desenvolvimento e de subsídios para as atividades do capital que destroem a biodiversidade (ESCOBAR, 1999, p. 244).

Esta perspectiva opõe-se, portanto, à biotecnologia como ferramenta para manter a biodiversidade e à adoção de direitos de propriedade intelectual como um mecanismo para a proteção do conhecimento local e dos recursos. Manifesta-se, pelo contrário, a favor de formas de direitos coletivos que reconheçam o valor intrínseco e o caráter coletivo dos conhecimentos e dos recursos (GRAIN, 1998 apud ESCOBAR, 1999, p.244).

4-) Autonomia cultural: perspectiva dos movimentos sociais. Os movimentos sociais considerados nesta perspectiva são aqueles que desenham uma estratégia política para a defesa do território, da cultura e da identidade ligada a determinados lugares e territórios particulares a partir da geração de uma política cultural[31] pautada em considerações ecológicas. Conscientes de que a

[31] "Entende-se por política cultural o processo que se verifica quando os atores sociais, moldados ou caracterizados por diferentes significados e práticas culturais, entram em conflito. A noção de política cultural pressupõe que os significados e práticas culturais – nomeadamente aquelas que são teorizadas como marginais, de oposição, minoritárias, residuais, emergentes, alternativas, dissidentes e similares, concebidas por relação a uma ordem cultural dominante – são fonte de processos que podem ser considerados políticos. Esta política cultural altera as práticas e a compreensão familiar que se tem da natureza, ao mesmo tempo em que procura libertar, tanto mentalmente quanto na própria natureza, as ecologias locais dos sistemas

biodiversidade é uma construção hegemônica, os ativistas desses movimentos vêm, no entanto, que esse discurso abre uma possibilidade para a configuração de desenvolvimentos culturalmente apropriados que se podem opor a tendências mais etnocêntricas. O principal objetivo desses movimentos sociais é a defesa de todo um projeto de vida, e não só a defesa dos recursos ou da biodiversidade (ESCOBAR, 1999, p. 245).

Estas formações discursivas da biodiversidade estão emolduradas em um processo de "irrupção do biológico" ao nível global, no qual a supervivência do biótico se torna um problema central de ordem moderna depois de dois séculos de destruição sistemática da natureza (ESCOBAR, 1999, p. 214). Este processo desembocou em uma resignificação dos povos e das comunidades assentados em territórios de biodiversidade e, por conseguinte, dos conhecimentos tradicionais de conservação da natureza que eles possuem. Sob este panorama, as culturas destes grupos, historicamente invisibilisadas e estigmatizadas pelas diferentes manifestações políticas do colonialismo, experimentam atualmente uma relativa revalorização que, apesar de portar interesses e projetos que caminham em direções diferentes acabam se relacionando dialeticamente na construção das identidades dessas populações (CRUZ, 2007, p. 109-110).

Essas identidades estão se tornando o centro de muitas lutas no mundo, constituindo a plataforma política da maioria dos movimentos sociais cujo mote principal é a reivindição das chamadas "políticas de diferença" (HALL, 1997, p. 21).

---

enraizados em fatores de classe e gênero e do domínio étnico e cultural" (ESCOBAR, 2005b, p. 345).

2.2 Biodiversidade e Território: conformação de identidades étnicas e territoriais

2.2.1 Origem dos transgênicos

Sob o nome de Pioner Hi-Bred, a partir da iniciativa de Henry Wallace, vice-presidente dos Estados Unidos, surge, na década de 1920, a primeira corporação de sementes, com o perfil das transnacionais modernas, onde se combinam poderes da política, o capital e as elites científicas da genética, com a proposta dos milhos híbridos (MEJIA, 2010, p. 27).

A consolidação do poder da indústria cereal dos Estados Unidos, como bem ressalta Mejia (2010, p. 27), se fundamentou, no caso do trigo, nas doações feitas por camponeses da estepe russa no fim do século XIX e, no caso do milho híbrido, nas pesquisas científicas da genética reprodutiva do milho desenvolvidas por Beal e Shull no começo do século XX.

Após o fim da segunda guerra mundial, O Banco Mundial adota a proposta da revolução verde para incentivar o desenvolvimento agrícola, para o qual estipula a criação do CGIAR cujos institutos, apoiados pelas fundações Rockefeller, Ford e Kellogs, conformam a base científica da operação mundial que privilegia os vinte cultivos de maior comercialização global. Junto com a imposição da revolução verde, foram se desenvolvendo os maiores beneficiários dela, agrupados, principalmente, nas multinacionais dos agroquímicos e nos oligopólios da comercialização mundial dos grãos e dos alimentos (MEJIA, 2010, p. 28).

Por conta da fusão das empresas fabricantes de agroquímicos e das empresas de sementes, nos anos setenta do século XX, existiam no mundo mais de sete mil empresas de sementes e nenhuma cobria sequer 1 % do mercado mundial. 5 % das sementes comerciais estava sob propriedade intelectual, enquanto o resto se encontrava nas mãos de agricultores e das instituições públicas de pesquisa agrícola. Atualmente, 82 % do mercado global de sementes

está sob propriedade intelectual. As dez maiores empresas produtoras de sementes controlam 67 % do mercado mundial e as três principais – Monsanto, Dupont e Syngenta - monopolizam 47 % e continua aumentando sua participação no mercado. O comércio dos agrotóxicos, por sua parte, apresenta uma concentração maior: 89 % do mercado mundial está nas mãos de dez empresas e, não por casualidade, entre essas dez estão Monsanto, DuPont, Syngenta, junto com Bayer, Basf e Dow AgroSciences (RIBEIRO, 2009, p. 17).

Além desta concentração do poder corporativo, os transgênicos permitiram patentear seres vivos e sementes agrícolas. Com a criação da CDB, na década de 1990, e a conseqüente legitimação da biotecnologia, deu-se o reconhecimento da propriedade intelectual sobre formas de vida, onde, também, foram estabelecidas algumas proteções sobre os direitos das culturas camponesas e, por meio de um protocolo de biosegurança, sobre a manipulação industrial da natureza. Já, em 1993, os Estados Unidos autoriza as primeiras semeaduras legais de transgênicos e no ano 1995 constitui-se a OMC que se erige como um poderoso organismo supra-estatal que defende e garante os direitos industriais de propriedade intelectual (MEJIA, 2010, p. 28).

Isto não existia já que para patentear algo tem que cumprir com três requisitos: ser novo, haver sido inventado e ter utilidade industrial. Com os transgênicos, as empresas multinacionais conseguiram estabelecê-los como um invento não natural e, portanto, passível de ser patenteado. A patente, diferente de outras formas de propriedade intelectual, converte em delito qualquer forma de utilização sem pagamento ou licença do dono da patente. Tendo em conta que todos os transgênicos plantados comercialmente estão patenteados, seria um delito guardar a semente e usá-la na próxima semeadura. Assim, os donos de campos contaminados com genes transgênicos, por pólen e insetos, podem ser criminalizados pelas empresas multinacionais “por uso indevido da patente” (RIBEIRO, 2009, p. 17).

Ao mesmo tempo, as empresas de transgênicos e o Departamento de Agricultura dos Estados Unidos desenvolveram a tecnologia Terminator – ou tecnologia de restrição do uso genético, como é conhecida nas Nações Unidas – com o propósito de criar sementes suicidas que virem estéreis na segunda geração e, desse modo, se converter em uma patente biológica sem data de expiração. Diante da irrupção desta tecnologia, o CDB (Convênio de Diversidade Biológica) das Nações Unidas estabeleceu no ano 2000 uma moratória internacional sobre sua experimentação e comercialização no mundo. A justificativa da criação desta tecnologia, esgrimida pelas empresas multinacionais junto com o Departamento de Agricultura dos Estados Unidos, foi a invenção de um "sistema de proteção da tecnologia" que ia ajudar aos agricultores e camponeses do terceiro mundo a acabar com suas "sementes obsoletas". Assim, reconheciam abertamente que o objetivo da tecnologia transgênica Terminator era controlar definitivamente todos os agricultores do mundo (RIBEIRO, 2009, p. 18).

Frente ao inevitável problema da contaminação transgênica em patamar mundial, os criadores da tecnologia Terminator mudaram o discurso afirmando que a mesma seria um instrumento de biosseguridade com o qual impediriam que o pólen transgênico que alcance outros cultivos seja fértil. No entanto, vários estudos científicos têm demonstrado que, devido a sua construção altamente instável, não funcionaria 100 %, o que somaria o problema da esterilidade ao da contaminação não só nos cultivos que a usarem, mas também nos que forem alcançados pelo pólen (RIBEIRO, 2009, p. 18).

2.2.2 Marco jurídico sobre biodiversidade e aprovação das semeaduras transgênicas na Colômbia

Na Colômbia, a Lei 740 de 2002 ratificou o Protocolo de Cartagena sobre Seguridade na Biotecnologia do CBD[32]. Esta lei foi, assim mesmo, regulamentada através do Decreto 4525, cujo objetivo é estabelecer o marco regulatório dos OVMs (Organismos Vivos Modificados). Seu âmbito de aplicação corresponde ao movimento transfronteiriço, o transito, a manipulação e a utilização dos OVMs que possam ter efeitos adversos para o meio ambiente e a diversidade biológica, tendo em conta os riscos para a saúde humana, a produtividade e a produção agropecuária. Esta norma estabelece a criação de três CTN (Comitês Técnicos Nacionais) em Biosegurança. O primeiro para OVMs com fins exclusivamente de uso agrícola e pecuário, conformado pelo Ministério de Agricultura e Desenvolvimento Rural, o Ministério de Proteção Social, o Ministério de Ambiente, um representante de Colciências (Instituto Colombiano para o Desenvolvimento de Ciência e Tecnologia), e um representante do ICA. O segundo comitê para OVMs com fins exclusivamente ambientais, conformado pelo Ministério de Ambiente, o Ministério de Proteção Social e um representante de Colciências. Finalmente, um terceiro comitê para OVMs para uso na saúde e na alimentação humana, integrado pelo Ministério de Proteção Social, O IVIMA (Instituto Nacional de Vigilância de Medicamentos e Alimentos) e Colciências (LUENGAS, 2009, p. 64).

Nos anos 2003 e 2004, Monsanto e Dupont apresentaram ao CTN do ICA, as solicitações para a liberação comercial de três tipos de milho transgênico na Colômbia: milho Bt YieldGard (da Monsanto), milho Roundup Ready (da Monsanto) e milho Herculex I Bt (de Dupont). Em 2005, estas solicitações

[32] O Protocolo de Cartagena sobre Biossegurança é um instrumento internacional que regula os organismos vivos modificados (OVMS) produto da biotecnologia moderna. Este acordo promove a segurança da biotecnologia e uso de OVMs enfocado especificamente ao movimento transfronteiriço. Seu nome completo é Protocolo de Cartagena sobre Segurança da Biotecnologia do Convênio de Diversidade Biológica. Cartagena é o nome de uma cidade colombiana onde em fevereiro de 1999 o Protocolo de Biossegurança foi originalmente programado para ser concluído e adotado.

passaram a ser analisadas pelo CTN Agrícola do ICA, no marco do Decreto 4525. O ICA realizou testes pontuais destas sementes transgênicas orientados, principalmente, nas avaliações de eficiência agronômica da tecnológica, e não de estudos completos de biossegurança. Finalmente, no começo do ano 2007, anuncia a aprovação de sementes comerciais "controladas" de três variedades de milho transgênico[33].

A decisão de liberar estes três tipos de milhos transgênicos na Colômbia foi presidida por duas reuniões, nos dias 31 de janeiro e 23 de fevereiro de 2007, do CTN do Ministério de Agricultura e Desenvolvimento Rural. Na primeira reunião, as entidades que conformam o CTN decidiram por consenso a ampliação dos estudos e das avaliações relacionadas com as variedades de milhos transgênicos que se pretendiam liberar. Esta decisão esteve baseada em um conceito técnico emitido pelo Ministério do Ambiente, na qual se questionaram os testes até esse momento realizados pelo ICA, assim como os estudos adicionais que não tinham sido considerados.

Apesar destas indicações, no dia 23 de fevereiro de 2007 o CTN convocou a uma reunião de caráter extraordinário por pedido do então Presidente da República, Álvaro Uribe. Nessa reunião, que não contou com a participação do representante do Ministério do Ambiente, o CTN mudou, arbitrariamente, sua decisão e autorizou a liberação de milho transgênico em diferentes regiões do país. O ponto crucial da questão radica no desconhecimento ao conceito emitido por essa autoridade e, também, na falta de esclarecimento técnico sobre o significado e o alcance do conceito "semente controlada", já que na realidade são sementes comerciais cujo único requisito para que qualquer agricultor semeie milho transgênico é que se inscreva no ICA. Desse modo, resultam questionáveis as razões de caráter técnico e cientifico que respaldaram a decisão de autorizar

[33] GRUPO SEMILLAS. Aprobado el cultivo de maiz transgénico en Colombia. Una amenaza a la biodiversidad soberanía alimentaria. Disponível em: www.semillas.org.co/apc-aa *files/.../Art._Maiz_G.M._Colombia.doc* Acesso em: 15 jul. 2010

“sementes controladas” de caráter comercial em lugar de manter o estabelecido na primeira reunião do CTN do dia 31 de janeiro na qual foram aprovados testes experimentais de maior escala[34]. Ao parecer, nesta aprovação, prevaleceram critérios políticos e não os baseados nos aspetos técnicos, científicos e socioeconômicos[35].

2.2.3 Contextualização da problemática do povo Zenú

O resguardo dos indígenas Zenú é uma das regiões da Colômbia com maior diversidade de milho crioulo. Este produto é fundamental para a cultura Zenú, constituindo o elemento básico da soberania alimentar dos seus habitantes. Este território está localizado perto da zona onde estão estabelecidas as colheitas de milho transgênico na região do caribe colombiano. Tendo em conta que o milho é uma planta de fácil cruzamento, o contato com as sementes transgênicas, liberadas pelo governo colombiano por meio do ICA no ano 2007 em vários departamentos[36] do país (Córdoba, Sucre, Huila e Tolima), representa uma ameaça para a biodiversidade destes territórios[37].

Embora, na resolução do ICA, esteja contemplada a proibição da introdução das sementes transgênicas de milho dentro dos resguardos indígenas de todo o país, assim como uma norma que estabelece uma distância mínima de 300 metros do resguardo para a semeadura das mesmas, existem estudos em diferentes regiões que têm demonstrado que, com fortes ventos e determinadas

---

[34] Resolução 464 ICA de 2007. http://www.bch.org.co/bioseguridad/admon/archivos/leyes/2007R464.pdf e Resolução 465 ICA de 2007 http://www.bch.org.co/bioseguridad/admon/archivos/leyes/2007R465.pdf

[35] GRUPO SEMILLAS. Aprobado el cultivo de maiz transgénico en Colombia. Una amenaza a la biodiversidad soberanía alimentaria. Consultado em internet: www.semillas.org.co/apc-aa *files/.../Art.*_Maiz_G.M._Colombia.*doc* Acessado em dia. 15 jul. 2010.

[36] A constituição política da Colômbia de 1991 estabelece o país como uma Republica Unitária que se divide administrativa e politicamente em 33 divisões: 32 departamentos, os quais são governados desde suas respectivas capitais, e um único Distrito Capital.

[37] GRUPO SEMILLAS. Aprobado el cultivo de maiz transgénico en Colombia. Una amenaza a la biodiversidad soberanía alimentaria. Consultado em internet: www.semillas.org.co/apc-aa *files/.../Art.*_Maiz_G.M._Colombia.*doc* Acessado em dia. 15 jul. 2010.

condições topográficas, o risco do pólen de polinizar outros cultivos poderia chegar a distâncias de 500 e 1000 metros, sob condições de ventos moderados e de vários quilômetros com ventos fortes, como são comuns na região do caribe colombiano[38].

Sob este panorama e com o conhecimento das solicitações de liberação das sementes transgênicas de milho apresentadas pela Monsanto e Dupont ao ICA nos anos 2003 e 2004, os indígenas Zenú do resguardo San Andrés de Sotavento, no dia 7 de outubro de 2005, declararam seu resguardo como TLT com o propósito defender seu território da liberação dos transgênicos, finalmente, aprovada em regiões vizinhas ao resguardo em 2007.

Mediante esta declaração, o povo Zenú, apelando ao direito constitucional para exercer um governo próprio concedido pela Constituição Política da Colômbia e à lei 21 de 1991[39] que ratifica o estabelecido no Convênio 169 da OIT (Organização Internacional do Trabalho), está desenvolvendo um regulamento interno de controle local do seu território.

Este regulamento pretende estabelecer as diretrizes para o manejo e controle dos recursos por parte dos seus membros e, por sua vez, criar estratégias de autonomia e controle social e territorial que busquem neutralizar as diferentes tentativas de introdução de colheitas transgênicas no seu resguardo.

A declaração do resguardo Zenú como TLT vem acompanhada de um plano de ação do mesmo povo indígena, no qual estão definidas as principais estratégias e ações para promover a defesa e conservação das sementes crioulas. Dentro destas estão as seguintes iniciativas (RECAR, 2008):

---

[38] Ibid.

[39] A lei 21 de 1991 da Constituição política da Colômbia, ratificando o estabelecido no Convênio 169 da OIT, proclama o seguinte: os territórios dos povos indígenas são de caráter inalienável, imprescriptível e inembargável. Estes povos têm autonomia para exercer seu próprio governo, direito a uma jurisdição especial territorial, direito ao controle social, jurídico, econômico, espiritual e cultural do território, dos recursos e os conhecimentos e o direito à consulta prévia e a tomar medidas e ações mediante projetos e atividades que afetem sua integridade cultural.

1) Realizar oficinas de difusão de informações sobre os riscos que correm a agricultura tradicional, a alimentação e a saúde diante da ameaça dos transgênicos.

2) Recuperar e disseminar os conhecimentos tradicionais sobre a semeadura e as técnicas para manter as sementes por meio de oficinas com agricultores mais velhos.

3) Fazer inventários das diferentes variedades de milho e de outros tipos de cultivo.

4) Promover o intercâmbio de sementes e conhecimentos entre as famílias do resguardo.

5) Pesquisar com os habitantes do resguardo as maneiras e técnicas para conservar as sementes depois da colheita.

6) Impedir a introdução de sementes “estrangeiras” no território do resguardo.

7) Selecionar as sementes a partir do centro da área de cultivo com as plantas de milho que estiverem com aparência normal.

8) Promover, entre as comunidades indígenas e camponesas, a produção e comercialização local de alimentos.

9) Trabalhar de maneira organizada entre mulheres e outros sujeitos para a recuperação das sementes.

10) Pedir aos governos locais, às empresas produtoras e proprietárias de grãos e sementes para garantirem que as mesmas estejam livres de transgênicos.

Esta declaração de TLT faz parte de um processo de construção de identidades coletivas no interior do resguardo indígena zenu, similar ao analisado por Escobar (1999) no movimento negro do Pacífico colombiano[40]. Neste sentido,

[40]Escobar (1999, p. 254) analisa o processo de construção de identidades coletivas no movimento negro do Pacifico colombiano, resgatando elementos dos estudos que Hall (1990) faz do mesmo processo no

a construção da identidade tem um duplo caráter: por um lado, a identidade é assumida como o conjunto de repertórios culturais interiorizados (representações, valores, símbolos) pelos quais os sujeitos sociais definem suas fronteiras e se distinguem dos demais, dentro de um espaço de particularidades sociais e históricas. Embora sejam produzidas parcialmente no presente como resultado de lutas políticas e discursivas sobre seus significados, as identidades não são inventadas obstinadamente já que elas estão sempre ancoradas em contextos e experiências históricas particulares. Elas são discursivamente constituídas, no entanto, não são só o discurso; encontram-se imbuídas em práticas e experiências sociais.

Por outro lado, a identidade é pensada como um projeto de construção cultural e política sempre em movimento na medida em que busca a contínua incorporação de elementos sociais e políticos para responder ao desafio da sociedade atual. A configuração política desta identidade estaria mais relacionada com o encontro com a modernidade – Estado, capital, ciência, biodiversidade -, que com identidades essenciais e atemporais (ESCOBAR, 1999, p. 255).

Assim, na compreensão dos processos históricos – seja entre etnias, entre camponeses, entre colonos, etc. – os rasgos culturais associados com a cultura material e espiritual dos povos, adquirem outra dimensão que transcende os valores desses aspectos em si mesmos, articulando-se aos processos de luta pela identidade, reconhecimento e desenvolvimento (ZAMBRANO, 1995, p. 139).

> O que dinamiza uma identidade é o conflito. É dizer, ela depende da quantidade de interesses que se colocam em questão, dos sentidos que a isto se lhe outorga, e em conseqüência, das ações sociais de eles derivadas. Observa-se o deslocamento analítico da cultura em tanto sua materialidade e da identidade como um conjunto de elementos gerais a um grupo, à analise da cultura e identidade como produções permanentes da sociedade (ZAMBRANO, 1995, p. 140).

---

movimento caribenho e afro-britânico.

A constituição das identidades é, portanto, estratégica e posicional, já que está estreitamente ligada às relações de poder. Sua definição está em conexão com as modalidades mais amplas do exercício do poder na sociedade, o que implica compreendê-la como produto e produtora das lutas e conflitos sociais, políticos e culturais. Dessa forma, as identidades dos povos tradicionais são produtos e produtoras de relações de poder e são construídas e instituídas nas e pelas lutas e conflitos dos diferentes sujeitos sociais pela sua afirmação material (luta por redistribuição de bens materiais) e simbólica (luta por reconhecimento das diferenças culturais) (CRUZ, 2007, p. 121).

Este duplo caráter da identidade evidencia-se na iniciativa de declarar o resguardo Zenú como TLT. Com esta declaração origina-se um processo de "re-indigenização" do território Zenú que, além de ter o objetivo de reivindicar referentes espaciais e elementos culturais de vital importância para o povo indígena Zenú, como a biodiversidade, também pretende se constituir em uma estratégia para fixar um posicionamento social e político frente às iniciativas promovidas pelo Estado.

A declaração do TLT constitui-se, portanto, em uma tentativa de recuperar as práticas sociais e culturais constitutivas do povo Zenú, principalmente aquelas associadas com o cultivo e a manutenção da biodiversidade, que busca incentivar o sentido de pertencimento dos seus habitantes e, desse modo, reafirmar sua identidade étnica e, também, política em relação ao seu território e à ameaça dos transgênicos. A esse respeito, Mauricio Garcia, funcionário da ONG Swissaid envolvido com o processo da declaração de TLT do resguardo, afirma o seguinte:

> [...] começamos a trabalhar estes temas de recuperação do milho crioulo enfocando-nos mais nesse tema porque víamos que o milho era um dos cultivos que estava em um maior risco e também como começar a trabalhar algo mais simbólico para as comunidades, mais representativo em quanto à vinculação ao mercado, à cultura, ao ancestral do milho etc., pensávamos que o milho era como um cavalo de batalha para enfrentar toda essa problemática e assim começamos a trabalhar isso com a população [41].

[41] Mauricio García – Fundação Swissaid. Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón nas

A “re-indigenização” deste território Zenú é sustentada, de maneira complementar, por uma elaboração discursiva de caráter performativo produzida, principalmente, pelas organizações e associações sociais que nele trabalham. O caráter desse discurso étnico, segundo a análise geral de Gross (2000, p. 110), é construído sobre as diferenças e oposições com relação a um “outro”, sendo, na maioria das vezes, o resultado de uma demanda externa. Ele encarna a defesa da identidade étnica e de todas as especificidades culturais que a mesma representa, fazendo que estas características e manifestações sejam percebidas a partir do exterior como uma necessidade, como um direito próprio de auto-afirmação que têm os povos e as diferentes culturas.

---

instalações da Fundação Swissaid em Bogotá – Colômbia (10/03/2010). No original: […] empezamos a trabajar entonces estos temas de recuperación del maíz criollo enfocándonos más a ese tema porque veíamos que el maíz era uno de los cultivos que en mayor riesgo estaba y como empezar a trabajar algo más simbólico para las comunidades, más representativo en cuanto a vinculación al mercado, en cuanto a lo cultural, lo ancestral del maiz etc., pensábamos que el maíz era como un caballito de batalla como para enfrentar toda esta problemática y empezamos a trabajar eso con toda esa gente, con las organizaciones (Tradução nossa).

Foto 7: O milho constitui o elemento cultural mais representativo dos Zenú

Foto: Carlos Andrés Pachón Pinzón – 10/02/2010

Assim, o discurso portador desta identidade étnica acaba tendo um valor performativo ao orientar o comportamento dos sujeitos sociais e por lhes oferecer sentido e uma possibilidade de mobilização (RIVERA, 1999, p. 53, apud HAESBAERT, 2004b, p. 228).

> A função do discurso identitário é de orientar estas escolhas, de tornar normal, lógico, necessário, inevitável, o sentimento de pertencer, com uma forte intensidade, a um grupo. Ele se dirige à emotividade, se esforça por impressionar, por emocionar, a fim de que este sentimento de pertencimento impulsione, caso a situação o exija, a agir: impelido pelo sentimento de pertencimento, torna insuportável a recusa da defesa. A fim de criar as condições desta adesão, o discurso identitário tem por tarefa definir o grupo, fazer passar do estado latente aquele de "comunidade" em que os membros são persuadidos a ter interesses comuns, a ter alguma coisa a defender juntos (MARTIN, 1994, p. 23, apud CLAVAL, 1999, p. 22).

O caráter performativo desse discurso étnico tem, como resultado, um impacto local de grande relevância ao difundir o vocabulário da etnicidade e incorporá-lo como parte de um imaginário coletivo entre os povos indígenas. Nele se recriam valores culturais que, por sua vez, configuram um novo capital simbólico pelo qual as comunidades locais reivindicam sua identidade étnica e estabelecem os limites de uma nova "fronteira" em relação aos estados nacionais e às sociedades chamadas modernas (GROS, 2000, p. 110).

> Dar um salto que recolha o olhar histórico do processo tendo em conta as duras perdas, é o desafio que planejam as novas gerações de dirigentes. É necessário recuperar e recriar nossa memória e ter presente os passos dados por aqueles líderes que ofereceram sua vida para defender este processo de recuperação da cultura e do território zenu; escutando o passado caminharemos com passo firme em busca de uma real autonomia política e do controle do nosso território. Todos somos filhos de Mexion[42], é necessário despertar ao índio altivo, orgulhoso e guerreiro que se move em nossa história, corre em nossas veias e vibra em nosso ser[43] (RECAR, 2008, p. 13).

No estabelecimento desta "fronteira", o povo Zenú recorre ao seu elemento identitário e cultural mais importante, o milho, e mobiliza-o como principal ícone de luta e resistência. O milho constitui, assim, o principal capital simbólico e, também, estratégico do povo zenu na medida em que, ao redor de sua defesa assim como a de toda a biodiversidade deste território, vão se criando importantes alianças com diferentes sujeitos sociais que acabam por orientar e redimensionar politicamente o impacto das demandas deste grupo indígena. Neste sentido, a identidade é portadora de uma cultura que, conforme analisa Gros (2000, p. 111), é algo complexo e dinâmico que não existe "em si", senão pela sua capacidade de

[42] Mexion e Manexka são, dentro da mitologia zenu, os personagens fundamentais na criação da cultura deste povo indígena colombiano. Fonte: RECAR (2008, p. 11)

[43] No original: Dar un salto que recoja la mirada histórica del proceso teniendo em cuenta las duras pérdidas, es el reto que se plantean las nuevas generaciones de dirigentes. Es necesario recuperar y recrear nuestra memoria y tener presente los pasos dados por aquellos líderes que ofrendaron su vida por defender este proceso de recuperación de la cultura y el territorio zenú; escuchando el pasado caminaremos con paso firme en pos de una real autonomía política y del control de nuestro territorio. Todos somos hijos de Mexión, es necesario despertar al indio altivo, orgulloso y guerrero que se mueve en nuestra historia, corre en nuestras venas y vibra en nuestro ser (RECAR, 2008, p.13) (Tradução nossa).

brindar respostas coletivas e coerentes ao desafio que apresenta a vida na sociedade.

Foto 8: Cultivo de milho nos quintais das famílias Zenú

Foto: Carlos Andrés Pachón Pinzón – 27/07/2009

A efetividade e eficácia destas estratégias identitárias dependem, como afirma Bourdieu (1989, p. 8), do capital econômico, do político e, em especial, do simbólico que cada grupo possui na estrutura assimétrica da sociedade. É por meio do poder simbólico, "*esse poder invisível o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem",* que as identidades produzem ações e mobilizações em função dos interesses materiais e simbólicos dos seus portadores (BOURDIEU, 1989, p. 112).

Dessa forma, poder-se-ia afirmar que a identidade mobilizada pelo grupo indígena Zenú, igual a dos povos tradicionais da Amazônia, analisada por Cruz (2007, p. 119), vem se construindo a partir da conformação de uma consciência espacial de pertencimento pautada em uma politização da territorialidade e do

“espaço vivido”. Esse processo identitário coadunou as relações entre cultura, território e biodiversidade do povo Zenú, transformando-as no eixo principal da estratégia política construída dentro da RECAR em suas relações com o Estado.

> Em virtude disso, pode-se dizer que, mais do que uma estratégia de discurso, ocorre o advento de categorias que se afirmam por meio de uma existência coletiva, politizando não apenas as nomeações da vida cotidiana, mas também práticas rotineiras no uso da terra. A complexidade de elementos identitários, próprios de autodenominações afirmativas de culturas e símbolos, que fazem da etnia um tipo organizacional, foi trazida para o campo das relações políticas, verificando-se uma ruptura profunda com a atitude colonialista homogeneizante, que historicamente apagou diferenças étnicas e a diversidade cultural, diluindo-as em classificações que enfatizavam a subordinação dos “nativos”, “selvagens” e agrafos ao conhecimento erudito do colonizador (ALMEIDA, 2004, p. 167).

Dentro dessa estratégia política, os sujeitos sociais se convertem em agentes de ação ao adotar como designação coletiva as denominações pelas quais se autodefinem e são representados na vida cotidiana (ALMEIDA, 2004, p. 166). No caso do povo Zenú, a conformação desses agentes de ação se dá na medida em que as categorias identitárias associadas ao milho acabam por criar uma propriedade coletiva, uma espécie de denominação como agentes de biodiversidade, entre os habitantes do resguardo indígena que lhes confere a responsabilidade histórica tanto da criação da biodiversidade desse produto quanto de sua manutenção no tempo. A seguinte anotação, tomada de um dos discursos difundidos pelas organizações indígenas Zenú, assim o indica:

> Nós, os Zenú, somos filhos do milho, e não é para menos, este produto tornou-se ícone da resistência de nosso povo indígena. Resgatamos uma grande variedade de sementes crioulas de milho que são transformadas com mãos de mulher indígena em um inúmero de apetitosas comidas que nos remitem ao passado, e que nos seguem encaminhando pela via da soberania alimentar que decidimos recorrer. O Dorado[44] não era um tesouro infinito de ouro entesourado por indígenas que enlouqueceu aos conquistadores; O Dorado não é outra coisa que os grãos de sol que se

[44] O Dorado é um lugar mítico que se suponha ter grandes reservas de ouro e que foi procurado pelos conquistadores espanhóis e ingleses com grande empenho. Supõe que estivesse localizado em alguma parte da floresta amazônica entre Peru, Colômbia, Venezuela, Guiana ou Brasil..

vestem de milho e que os Zenu vieram recuperando para o povo colombiano e para a humanidade[45] (RECAR, 2008).

Figura 6: Grãos de sol vestidos de milho

Fonte: RECAR 2008

Existe, portanto, uma necessidade de entender, como o afirma Gonçalves (2001, p. 204), que a conformação de identidades coletivas vem de um processo que emana da compreensão interessada do que é comum e igual em um grupo social, assim como aquilo que não é. Assim, as identidades político-culturais vão se forjando nas coletividades naquele momento em que cada indivíduo começa a perceber que seu destino individual está em outro com/contra o qual tem que unir-se/contrapor-se.

[45] No original: Los Zenú somos hijos, y no es para menos, este producto se ha convertido en el ícono de la resistencia de nuestro pueblo indígena. Hemos rescatado una gran variedad de semillas criollas de maíz que son transformadas con manos de mujer indígena en un sinnúmero de apetitosas comidas que nos remiten al pasado, y que nos siguen enrumbando por el camino de la Soberania Alimentaria que decidimos correr. El Dorado no era un botín infinito de oro atesorado por indígenas que enloqueció a los conquistadores; El Dorado no es otra cosa que los granos de sol que se visten de maíz y que los Zenú venimos recuperando para el pueblo colombiano y para la humanidad (RECAR, 2008) (Tradução nossa).

As organizações indígenas Zenú estão tentando recorrer esse caminho ao implantar práticas discursivas que comunicam a identidade deste grupo indígena fazendo *"que o real seja mais real, dentro de uma espécie de plusvalor simbólica"* (GONÇALVES, 2001, p. 204). Nesse processo de conformação de uma identidade coletiva pode-se verificar que, longe de uma idéia essencialista que a concebe como uma entidade monolítica e natural, a identidade sempre está exposta a uma negociação entre a história, o poder, a cultura e as situações específicas nas quais esteja se desenvolvendo (HALL, 2006).

A análise dessa identidade, conforme analisa Zambrano (1995, p. 143), deve transcender uma abordagem que a considera como um recipiente repleto de artefatos culturais repetíveis e estandardizados, para se instalar em uma perspectiva que a assume como produto da sociedade e suas interações e, conseqüentemente, como parte explicativa dos processos sociais.

Na construção dela, como salienta Cruz (2007, p. 120), se entrelaçam práticas materiais e representações discursivas que, no caso dos povos tradicionais, buscam revitalizar sentimentos de pertencimentos sobre seus territórios e, conseqüentemente, gerar ações de mobilização em defesa dos elementos constitutivos, ameaçados por ações externas, desses territórios.

2.2.4 *Estabelecimento da fronteira étnica: interesses e conflitos territoriais*

Estes processos de conformação de fronteiras étnicas devem ser analisados a partir da perspectiva dos interesses do Estado colombiano. No estabelecimento dessas fronteiras, geradoras de sensos de pertencimento e de ações e mobilizações em função dos interesses dos sujeitos que são abrigados por elas, o Estado acaba intervindo, de maneira indireta, e com um novo mecanismo, no que ainda constitui a base organizativa primordial do mundo indígena na Colômbia. Esta intervenção refere-se à destinação de recursos específicos do orçamento público, ligados a seu caráter de comunidade indígena, e ao reconhecimento de diferentes formas de "autonomia", correspondente, em

ambos casos, a direitos desses povos subscritos na Constituição Política da Colômbia de 1991. Isto tem significado a institucionalização dos resguardos em verdadeiras entidades político–administrativas. Assim, transformados em ETIS (Entidades Territoriais Indígenas) e organizados em torno da figura de resguardos supostamente "autônomos" sob o controle das suas autoridades tradicionais, os povos indígenas estão sujeitos às leis e, portanto, à execução e implantação de projetos de (etno)desenvolvimento local (GROS, 2000, p. 106).

Esta realidade efetiva-se em algumas ações de diferentes organismos governamentais que se tornam presentes nos municípios ao longo do território nacional. É mediante a criação de oficinas municipais de assistência técnica, no caso da agricultura, que os projetos do governo, chamados de (etno)desenvolvimento local tentam permear os povos indígenas com sua racionalidade. A repartição de sementes melhoradas, dentre outras ações, promovida pela prefeitura municipal no território do povo indígena Zenú, reflete a lógica funcional da intervenção do Estado na vida das populações locais.

> Outra ameaça, como dizia anteriormente, é a UMATA (Unidade Municipal de Assistência Técnica Agropecuária), a mesma prefeitura, que se encarregam de contribuir às pessoas que lhes colaboraram com votos, com programas agropecuários. Isso não deve ser assim [...] as prefeituras deveriam ter programas especiais para as pessoas do campo, mas eles têm programas com sementes melhoradas, eles montam o pacote tecnológico, as sementes melhoradas, os insumos químicos, os pesticidas, então essa é uma ameaça para as comunidades indígenas, creio eu, essa semente não pode ser guardada, deve ser de consumo imediato, então o agricultor fica sem semente e sem produto para a alimentação. Então, esse é o pacote que a UMATA brinda ao agricultor, isso é o que oferecem à gente do resguardo, eles oferecem é o pacote tecnológico[46].

[46]Sabendo que a exposição do nome real do entrevistado, neste caso, poderia abrir a possibilidade de que o mesmo fosse correr risco, em razão do caráter delicado da temática abordada, optamos por omiti-lo. (02/2010). No original: Outra amenaza, como decía anteriormente, es la misma UMATA, la misma alcaldía, que se encargan de pronto de contribuirle a las personas que a ellas les colaboraron con votos, con programas especiales para la gente del campo, entonces ellos tienen programas con semillas mejoradas, ellos les montan el paquete tecnológico, las semillas mejoradas, los insumos químicos, los insecticidas, entonces esa es una amenaza para las comunidades indígenas, creo yo, esa semilla no se puede guardar, debe ser de consumo inmediato, entonces el agricultor se queda sin semilla. Entonces ese es el paquete que la UMATA le brinda al agricultor, eso es lo que ofrecen a la gente del resguardo, ellos lo que ofrecen es el paquete tecnológico (Tradução nossa).

Foto 9: Os agricultores locais

Foto: Carlos Andrés Pachón Pinzón – 09/02/2010

Desse modo, como bem ressalta Gros (2000, p. 106), as políticas indigenistas, teoricamente mais respeitosas aos direitos indígenas, funcionariam como um instrumento que, de certo modo, procura controlar, limitar ou, simplesmente, negar a autonomia desses povos consagrada na Constituição. Pode-se afirmar, logo, coincidindo com a hipótese de Gros (1997, p.44), que a perspectiva e o interesse do Estado em relação ao estabelecimento dos resguardos estão na criação e reconhecimento de um interlocutor devidamente territorializado com o qual possa "mediar" sua intervenção. Trata-se, por conseguinte, de um Estado que participa da construção de um sujeito étnico e, sob a aparência de reconhecer sua comunidade e sua autonomia, o produz e reproduz, instituindo e legitimando dessa maneira uma fronteira étnica que se obriga a proteger (GROS, 2000, p. 105).

A intervenção do Estado, pelo poder local da prefeitura municipal de San Andrés de Sotavento, no resguardo indígena Zenú, manifesta-se, primordialmente, na administração que ela tem do orçamento outorgado a esse grupo e, por conseguinte, na influência nas políticas e projetos locais que envolvem os Zenú.

Embora o plano de investimento do resguardo seja realizado pelo Cacique maior, o prefeito municipal é quem executa o dinheiro mediante a adjudicação de contratos e serviços. Infelizmente, esse dinheiro "destinado" à população do resguardo, em grande parte, não é encaminhado para realização de projetos que busquem satisfazer as necessidades básicas dos indígenas, sendo utilizado para satisfazer diversos interesses econômicos e políticos.

> [...] chega a época de recuperação de terras onde já há recuperação efetiva de terras nos anos 80, a gente do resguardo começa a ter sua dinâmica própria de participar, de eleição de suas autoridades de forma participativa, etc., mas depois chega o paramilitarismo, e começa a impor outras formas e outras racionalidades de tudo isto, e então já vem a suplantação dos poderes, então já não é a mesma comunidade quem decide quem é a autoridade senão são os outros os que decidem quem vai liderar, então as coisas mudam e já começam a tomar-se decisões que não são da comunidade senão que eram de outros e começam a apropriar-se do dinheiro da saúde, então o dinheiro da saúde já não o manejam nem sequer eles senão esses senhores; então as pessoas começam a perceber que esses senhores não servem para nada, não lhes chegavam o dinheiro porque tudo o repartiam arriba, e à gente das comunidades não lhes nada, absolutamente nada. Além disso, não se tomavam decisões, as pessoas nem se reuniam, anteriormente se reuniam cada mês, cada quanto para ver os problemas da comunidade, mas isso acabou com esses senhores. Então houve uma desintegração muito grande da organização [...] Depois, em relação às transferências, o governo depois duns anos diz que o orçamento tinha que ser administrado pelo município, então eles (os indígenas) nunca têm manejado o dinheiro, toda a vida o tem manejado a prefeitura, o governo dos brancos é quem administra o dinheiro e não o dos indígenas. Parece como se os indígenas devessem algum favor aos brancos. O pouco que os brancos lhes deixam é repartido entre eles ali, mas as coisas não chegam às comunidades, a gente das comunidades não vê esse dinheiro[47].

[47] Sabendo que a exposição do nome real do entrevistado, neste caso, poderia abrir a possibilidade de que o mesmo fosse correr risco, em razão do caráter delicado da temática abordada, optamos por omiti-lo. (03/2010). No original: [...] llega la época de recuperación de tierras donde ya hay recuperación efectiva de tierras en el 80, la gente empieza a tener su dinámica propia de participar, de elección de sus autoridades de forma participativa etc., pero después llega el paramilitarismo y empieza a imponer otras formas y otras

Ao redor desse dinheiro criam-se redes de clientelismo nas quais circulam representantes da política municipal, bem como membros do resguardo indígena Zenú. A partir da constituição dessas relações mediadas pelo dinheiro e pela política, em um marco que já não é somente comunitário e étnico, estão-se radicalizando posições políticas que, a seu turno, alimentam divisões e facões dentro do resguardo. Isso, claramente, está contribuindo para o enfraquecimento das relações internas das organizações zenu e, portanto, do projeto de unidade dentro desse grupo indígena.

> [...] ou seja, o interesse de controle não é justamente de dirigir um processo político, senão um interesse por controlar recursos econômicos, então isso é um problema que nós [...] ou seja, você nessa radicalização política que eles têm, a gente analisa e olha que no fundo do assunto é o controle do dinheiro. Não há uma mentalidade política que lhes permita nem sequer voltar a recuperar os ideais pelos quais se criaram os resguardos indígenas, que e uma das coisas que temos discutido com o pessoal da RECAR, então cadê o debate sobre a situação de terras no resguardo nas autoridades indígenas? a situação territorial do resguardo, qual é a luta que estão dando?[48].

---

racionalidades de todo esto, y entonces ya viene la suplantación de los poderes, entonces ya no es la misma comunidad quien dice quién es la autoridad sin son los otros los que deciden quién va a hacer el liderazgo, entonces ya se cambia y ya empiezan apropiarse de los recursos de la salud, entonces ya la plata de la salud ya no la manejan ni siquiera ellos sino estos señores, entonces la gente empieza a ver que esta gente no sirve para nada, no les llegaban los recursos porque todo lo repartían arriba y la gente de las comunidades no les llegaba nada, absolutamente nada. Además no se tomaban decisiones, la gente ni se reunía, anteriormente la gente se reunía mensualmente, cada cuanto a ver los problemas de la comunidad, pero no, esto se acabó con esta gente, entonces hubo un desvertebramiento muy grande de la organización [...] Después, con relación a las transferencias, el gobierno después de unos años dice que el dinero debía ser manejado por el municipio, entonces ellos nunca han manejado la plata, toda la vida la ha manejado la alcaldía, el gobierno de los blancos es el que maneja la plata, el gobierno de los indígenas no, parece que les debieran un favor a los blancos y ellos no hacen. Lo poquito que les dejan los blancos se lo reparten ellos ahí, pero ni siquiera a las comunidades llegan las cosas, la gente no ve esa plata (Tradução nossa).

[48] Sabendo que a exposição do nome real do entrevistado, neste caso, poderia abrir a possibilidade de que o mesmo fosse correr risco, em razão do caráter delicado da temática abordada, optamos por omiti-lo. (10/03/2010). No original: [...] o sea el interés de control no es precisamente de direccionar un proceso político, sino un interés por controlar recursos, entonces, y eso es un problema que nosotros [...] o sea usted en esa radicalización política que tienen ellos allá en realidad uno se pone a mirar en el fondo del asunto y es simplemente el control de la plata, o sea, no hay una mentalidad política que les permita ni siquiera volver a recuperar los ideales por los cuales se crearon los resguardos indígenas, que es una de las cosas que hemos discutido con la gente de la RECAR. Entonces dónde está el debate sobre la situación de tierras en el resguardo en las autoridades indígenas?, la situación territorial del resguardo, cuál es la lucha que están dando? (Tradução nossa)

De igual maneira, a chegada dos recursos das transferências ao resguardo Zenú supôs o começo do fim da ajuda prestada de numerosas ONGs à população desse território. Através de diferentes projetos – Programa Mundial de Alimentos, Meninos do Mundo -, as ONGs foram envolvendo e estabelecendo estreitos laços com as famílias Zenú. Essa relação, como aponta o relato que segue, estava pautada na troca de alimentos por trabalho indígena, e na concessão de créditos que estimulassem as atividades agrícolas e pecuárias entre seus habitantes. O apoio dessas entidades, segundo revela a fala do entrevistado, foi fundamental para agüentar e garantir a sobrevivência de um grande número de famílias, despejadas de seu território, durante a época da recuperação das terras indígenas. Sob a intervenção das ONGs no resguardo, não existia a "ânsia" pelo manejo do dinheiro já que, como indica o entrevistado, "essas mesmas entidades (ONGs) manejaram o dinheiro e executavam esses projetos de forma adequada".

> Anteriormente, quando não havia dinheiro das transferências, havia outra metodologia, havia muitas ONGs que apoiavam os indígenas, por exemplo, nessa época existia o Programa Mundial de Alimentos que se encarregava de trazer alimentação para os indígenas todo mês. Em troca, os indígenas pagavam a alimentação com trabalho, por exemplo: se colocavam cerco em dez hectares, calculava-se o número de diárias que, finalmente, era pago com alimentos como sardinha, lentilha, óleo etc. Outras ONGs que estavam no resguardo, trabalhavam no projeto que se chamava Meninos do Mundo que fazia empréstimos aos cabildos, às comunidades para que praticassem a agricultura. Havia outra unidade que se chamava CUSO, que outorgava créditos pecuários e que consistia na entrega de cinco animais às famílias Zenú que, ao cabo de três ou quatro anos, eram pagos com a produção ou com os filhotes dos mesmos. Assim, as comunidades ficavam com vacas. O INCORA dava crédito para atividades pecuárias, carneiro. Havia muitas outras ONGS que ajudavam inclusive Swissaid ajudava o resguardo com projetos de mobilização. Havia muitas entidades, porém, quando entraram as transferências, as entidades disseram "bom, chega de ajuda, pois o resguardo agora tem seus próprios recursos, vamos ajudar a quem não tiver recurso". Deixaram créditos pecuários, ainda existem, por exemplo, agora aproximadamente dez sítios têm créditos pecuários, atualmente temos de 38 a 40 vacas e filhotes que estão produzindo e temos essa forma de sobrevivência, mas há vários sítios que não têm essa opção. Dessa maneira é que a gente agüentava, que subsistia no resguardo no processo de recuperação de terra, havia muita ONG que apojava com recurso, mas com a chegada das transferências se retiram. [...] Exatamente, nessa época não existia, de repente, a ânsia por esse recurso, de manejar esse recurso, já que essas mesmas entidades manejaram o dinheiro e executavam esses projetos de forma adequada,

> mas com as transferências, a situação começa a mudar. [...] Isso tem criado muitas divisões dentro do resguardo, os indígenas acreditamos que é o dirigente que tem a ver com isso, mas também pensamos que é a prefeitura que fica com a grana, ou seja, os empreiteiros que fazem parte do processo. A prefeitura outorga o contrato a quem lhe prestou mais ajuda, enquanto a comunidade fica sem receber o recurso, gerando brigas entre os membros da comunidade[49].

Assim, apoiados no relato anterior, consideramos que a chegada dos recursos das transferências ao resguardo Zenú produziu importantes alterações na dinâmica interna dos indígenas desse território, bem como nas relações com a prefeitura municipal, instalando, entre as partes, tensão e muita desconfiança.

Em definitivo, com a política dos recursos das transferências, o Estado acaba desdobrando sobre os resguardos indígenas uma territorialização que, mesmo que admita certa pluralidade cultural (sob a bandeira de uma mesma

[49] Sabendo que a exposição do nome real do entrevistado, neste caso, poderia abrir a possibilidade de que o mesmo fosse correr risco, em razão do caráter delicado da temática abordada, optamos por omiti-lo. (02/2010). No original: Anteriormente cuando no había dinero había otra metodología, había muchas ONGs que apoyaban a los indígenas, por ejemplo, en ese entonces existía ese programa mundial de alimentos que se encargaba de traerle alimentación a los indígenas cada mes. Eso lo contribuía el indígena con trabajo que hacía, por ejemplo, si arreglaba diez hectáreas de cerca entonces cuántos jornales eran se los pagaban con alimentación: sardina, el aceite, lenteja etc. Otras ONGs que estaba acá en el resguardo, por ejemplo, había un proyecto que se llamaba niños del mundo que hacía préstamos a los cabildos, a las comunidades para que hicieran agricultura. Había otra entidad que se llamaba Cuso que daba créditos ganaderos, le entregaba un módulo de cinco animales a las familias Zenú y ellos iban a pagar esos animales con la producción que dieran a los tres o a los cuatro años, pagaban con los hijos y les quedaban las vacas para las comunidades. El INCORA daba crédito para ganadería, canero. Había muchas ONGs que ayudaban, incluso Swissaid Le ayudaba al resguardo en proyectos de movilización. Había muchas entidades pero cuando ya entran las transferencias las entidades dijeron “listo, ya no ayudamos más porque el resguardo ya tiene sus propios recursos, entonces vamos a ayudarle a alguien que no tenga recurso”. Dejaron créditos ganaderos acá, todavía existen, por ejemplo, ahora hay como diez fincas que están produciendo y tenemos esa forma de subsistir pero hay muchas fincas que no tienen esa opción. Nosotros pagamos el módulo que debemos con los hijos de los animales. De esa forma se aguantaba, que se subsistía acá en el resguardo en el proceso de recuperación de tierra. Había mucha ONGs que apoyaban con recurso, pero con la llegada de las transferencias ellas se retiran [...] Exactamente, ahí no había de pronto la ansía de ese recurso, de manejar ese recurso, ya que esas mismas entidades manejaban el dinero y ejecutaban esos proyectos de muy buena manera, pero cuando ya viene la transferencia, la cuestión comienza a cambiar [...] Eso ha creado muchas divisiones dentro del resguardo, los indígenas creemos que el dirigente que está allá es el que hace mella para que esa plata no llegue completa, pero a veces creemos que es la alcaldía la que se roba la plata, o mejor dicho, los contratistas que hacen parte del proceso. Ellos les dan el contrato a quien más le ayudó, mientras que la comunidad queda sin recibir el recurso, generando peleas entre los miembros de la comunidad.

“nação” enquanto “comunidade imaginada” nos termos de Anderson (1989), não aceita a pluralidade de poderes (HAESBAERT, 2004b, p. 342).

Sob essa perspectiva, resgatando a análise de Zambrano (2001, p. 17) sobre “territórios plurais”, baseado no contexto colombiano, e estabelecendo um paralelo com a realidade regional, poderíamos afirmar a existência de diferentes territórios e, portanto, de diversas territorializações desdobradas no resguardo indígena Zenú.

> No âmbito político o pertencimento gera o sentido de domínio sobre um lugar, sentido que estimula o aparecimento de formas de autoridade e tributação sobre o espaço, configurando a real perspectiva territorial: percepções de atores diversos, geralmente alheios aos contornos territoriais locais (Estado, guerrilhas, ONGs, etc.) que inserem suas visões, confrontando-se com as dos residentes (organização social, formas de parentesco, uso do espaço, etc.) que devem lutar pela hegemonia de um modo particular de exercer legitimamente o domínio ou estabelecê-lo com as pautas de dominação intervenientes que lhes são alheias. A propriedade da terra como fundamento do território é deslocada pela noção de soberania que é ação de domínio sobre o espaço de pertencimento, real ou imaginado. Sem as amarras da propriedade, o territorial surge com mais nitidez enquanto espaço de relações políticas entre as distintas representações que legitimam as ações de domínio sobre ele; por isto é que na maioria das vezes produzidos para além das fronteiras locais – diminuindo o caráter aberto, submetido a formas jurisdicionais. A jurisdição tem fronteiras difusas que não são físicas, isto é, são desterritorializadas, política e socialmente falando, razão pela qual o sentido de domínio se translada com os atores que deixam suas marcas nas localidades. Aparecem assim as jurisdições guerrilheiras, paramilitares, municipais, indígenas, afro-colombianas, ecológicas, judiciais, eclesiásticas etc., em um mesmo lugar, configurando nele uma arena própria para a luta territorial (ZAMBRANO, 2001, p. 17).

O território do povo Zenú, sob essa óptica, é um espaço de tensão entre diferentes territorialidades que encarnam divergentes interesses sociais, culturais e políticos dos agentes sociais e institucionais que convergem nesse resguardo indígena. Assim, espelhando-nos na contribuição de Zambrano (2006, 149), reconhecemos o território Zenú como um cenário social bastante complexo e heterogêneo, marcado por uma contínua luta de poderes e intenções de dominação espacial que, conseqüentemente, vai redefinindo formas particulares de identidade territorial.

> Os Territórios Plurais permitem perceber em cada unidade do múltiple, a pluralidade de percepções territoriais estruturadas, estruturando e estruturantes. A percepção territorial estruturada é aquela definida pela cotidianidade dos habitantes da região, que conta com identidade, economia, relações sociais e simbólicas e modos de pertencimento. A percepção territorial estruturando reconhece o fato de que o território está em processo de construção em si mesmo, e que as intenções de domínio de outros sobre seu espaço podem ser estruturais, como por exemplo, as judiciais ou eclesiásticas, e inclusive em alguns lugares, as guerrilheiras, como o pé de monte llanero. As percepções territoriais estruturantes se formam pela progressiva ação dos movimentos sociais. Ditas percepções dão conta da forma como as lutas geram novos conceitos territoriais (ZAMBRANO, 2006, p. 149).

Apoiados no argumento de Zambrano (2006, p. 150), poderíamos asseverar que os territórios plurais condensados no resguardo indígena Zenú são resultado das intenções de domínio de diferentes tipos de sujeitos e, portanto, de conflitos estruturados através da história que, por sua vez, reproduzem diversas percepções territoriais em seus habitantes. Assim, episódios históricos como as confrontações pelas terras do resguardo e a introdução de sementes transgênicas nas regiões vizinhas ao território Zenú, que destacamos ao longo do nosso trabalho, acabaram estimulando a mobilização de todas as percepções, principalmente, da estruturante, já que, a partir da conscientização da sua condição étnica e da sua difusão pelo povo indígena, os Zenú conseguiram reincentivar um senso de pertencimento na população, bem como restabelecer, em certa medida, uma ligação simbólica com esse território.

Consideramos, portanto, que o fortalecimento desse processo de identificação étnico - territorial virou a principal estratégia político-cultural na tentativa de enfrentar as problemáticas que ameaçam esse território. A campanha Sementes de identidade, descrita e analisada no capítulo que segue, tenta percorrer esse caminho ao incentivar a conscientização e o fortalecimento dos Zenú como coletividade, transnacionalizando, através da ecologia política, a resistência e a solidariedade entre diferentes espaços da América Latina.

Capitulo 3 – “Perspectivas da campanha Sementes de identidade”

3.1 *Campanha Sementes de identidade*

Baseando-nos no conceito de *ecocomunidade virtual indígena transnacional*, adotado por Ulloa (2004, p. 227), referente à teia de redes sociais e relações políticas constituída pelas políticas culturais e ambientais dos movimentos indígenas ao nível nacional e global, propomo-nos, neste capítulo, analisar a construção de uma ecopolítica transnacional que supõe a conformação de laços, alianças e redes entre sujeitos sociais locais e transnacionais. Dentro desse conjunto de relações, centramo-nos no vínculo estabelecido entre a ONG Swissaid e o povo indígena Zenú, nos interessando, principalmente, na articulação das demandas culturais e territoriais desse grupo tradicional com as dos outros que circulam na rede de biodiversidade da América Latina, sob a perspectiva da campanha *Sementes de identidade*. Destacamos ainda a relação que as famílias indígenas estabelecem com o território, especialmente com a cultura do milho, adentrando-nos nas práticas comunitárias que sustentam a biodiversidade e buscam a reprodução social desse povo tradicional.

As alianças dos movimentos indígenas nacionais com movimentos indígenas regionais e globais estão gerando um grande impacto social e político ao posicionar as demandas e direitos desses grupos em contextos transnacionais. Esses vínculos estão contribuindo na conformação de uma sociedade civil global que, ao mesmo tempo, está impactando a sociedade civil local ao mediar nas relações entre o local e o Estado, dando “poder” aos movimentos sociais locais e, portanto, configurando uma autoridade não estatal (ULLOA, 2004, p. 228).

O surgimento das demandas desses movimentos sociais viu-se fortalecido pela conformação das organizações não governamentais, pois, foi através das ONGs que as reivindicações ganharam visibilidade no cenário político nacional e internacional. A origem delas, conforme analisa Gonçalves (2001, p. 59), está relacionada com a crise do Estado que não consegue acompanhar as demandas da sociedade civil que lhe deu o suporte nacional. Assim, sob o lema de suprir as

funções estatais, mediadas por diferentes interesses (altruístas, políticos e/ou econômicos) e ligadas ás mais diversas práticas e questões, principalmente, humanitárias e ambientais, começa a sua proliferação pelo mundo inteiro. A respeito da importância das ONGS no cenário mundial, a Comissão Brundtland manifesta-se assim:

> Nosso futuro comum está mais bem assegurado pela descentralização da administração dos recursos, dos quais as comunidades dependem, e outorgam a essas comunidades a palavra efetiva em relação à decisão dos seus recursos. Isto também requer a promoção das iniciativas dos cidadãos, darem maior poder às organizações e fortalecer a democracia (BRUNDTLAND, 1991 apud GONÇALVES, 2001, p. 59).

Em relação à natureza das ONGs, Gonçalves (2001, p. 59) chama a atenção sobre três aspectos fundamentais na constituição dessas entidades. O primeiro deles refere-se à dimensão espacial, a escala – *internacional, sem fronteiras, mundo-world, Terra*-, por um lado e, pelo outro, a escala *local, da comunidade, do espaço vivido* dos cidadãos, que está inscrita em uma ordem que transcende (globalização) e, ao mesmo tempo, penetra (fragmentação) o Estado - nação. O segundo aspecto diz sobre a transição do debate do campo dos direitos sociais ao do dos direitos humanos, o que, sob a perspectiva dos direitos universais, excede os limites de cada Estado – nação. Já o terceiro aspecto considera que as organizações não governamentais, na direção a uma nova comunidade de destino internacional, estão atuando em um vazio de representação política já que, apesar de ter sido a sociedade civil quem fez nacional ao Estado, ao incorporar suas demandas sociais, são as razões territoriais e geopolíticas do Estado as que orientam as relações de poder no cenário internacional.

Na América Latina, a aparição de movimentos sociais se deu, principalmente, como resposta à repressão sofrida pela população durante as ditaduras militares e os regimes civis autoritários que, por várias décadas do século XX, governaram na maior parte dessa região. Paralelamente ou, às vezes, como efeito desse panorama político, começaram a emergir grupos que

convocaram a participação da sociedade civil para a luta, em um primeiro momento, pela defesa dos direitos humanos e, posteriormente, dos direitos coletivos como os ambientais e os de diversas minorias sociais (PARDO, 1997, p. 208).

No contexto colombiano, nas últimas duas décadas, tem se experimentando um importante crescimento das ONGs. As funções dessas organizações vão desde atividades de assessoria técnica e especializada até o acompanhamento e liderança de ações em diferentes espaços políticos. A conformação dessas entidades não é restrita à sociedade civil; o Estado, através de organismos governamentais, também tem criado as suas próprias ONGs visando canalizar recursos e, assim, desenvolver as atividades de maneira mais flexível e paralela (ULLOA, 2004, p. 229).

A respeito, Mario Mejia, reconhecido professor e pesquisador do movimento da agroecologia na Colômbia que tem acompanhado a atuação das ONGs na Colômbia desde seus inícios, oferece-nos o seguinte relato:

> O movimento das ONGs, vale lembrar, começa na Colômbia na década de 1950, e se origina em universidades, igrejas, partidos e organizações de esquerda, como uma alternativa à ineficácia ou corrupção da administração pública. As ONGs aspiram a representar diante da autoridade civil, um sistema social funcional no qual há idealismo, há honradez, há eficácia, há entrega, há dedicação, há mística; mas se vai evoluindo e para a década dos anos setenta as ONGs vão adquirindo outra fisionomia, um pouco mais autônoma, sem representações de igrejas, partidos ou universidades, nem com a pretensão de fazer o trabalho da administração pública senão de desenvolver projetos específicos, e é nessa época na qual trabalho no resguardo[50].

[50] Mario Mejía – Professor e pesquisador de agroecologia que trabalhou com os Zenúes na década de oitenta do s. XX. Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón em Cali – Colômbia (15/02/2011). No original: El movimiento de las ONGs, vale recordar, comienza acá en Colombia en la década de 1950, y se origina en universidades, iglesias, partidos y organizaciones de izquierda como una alternativa a la ineficacia o corrupción de la administración pública. Las ONGs aspiran a representar ante la autoridad civil un sistema social funcional en que hay idealismo, hay honradez, hay eficacia, hay entrega, hay dedicación, hay mística; pero se va evolucionando y para la década del setenta las ONGs van adquiriendo otra fisionomía, un poco más autónoma, sin representaciones de iglesias, partidos o universidades, ni con la pretensión de hacer el trabajo de la administración pública sino de desarrollar proyectos específicos y es en esa época que trabajo en el resguardo (Tradução nossa).

No campo ambiental, tem-se dado a proliferação de numerosas ONGs que, em grande medida, representam os interesses de um movimento ambiental conformado por um tecido social heterogêneo. Nele, ao contrário dos outros movimentos sociais, confluem pessoas de diferentes setores sociais (identidade de classe, de gênero, religiosa ou étnica), que articulam suas demandas particulares com os valores das lutas compartilhadas. Isso, como bem ressalta Leff (1986, p. 370), tem feito com que o movimento ambientalista de diversos países da América Latina posicione as problemáticas dos diversos grupos locais em um frente comum.

> A questão ambiental, que aparece como uma problemática global e complexa no nível mundial, configura-se em um campo de coesões e tensões no qual confluem diversos interesses. Os problemas prioritários do Norte (chuva ácida, efeitos estufa, capa de ozônio) não são em igual grado para os países do Sul; aqui, os processos de degradação ambiental (deflorestamento, desertificação, erosão, urbanização, etc.) estão associados com a perda de recursos, segregação social, falta de empregos produtivos e empobrecimento das maiorias. O movimento ambiental redefine assim lutas sociais ancestrais; os direitos territoriais e culturais das comunidades indígenas, as condições de acesso aos recursos dos camponeses, a qualidade ambiental e a qualidade de vida no ambiente laboral, e as condições de existência das classes trabalhadoras (LEFF, 1998, p. 369).

As ONGS que têm abraçado essa causa ambiental têm exercido um papel fundamental na reconfiguração das políticas ambientais dos chamados países do *Terceiro Mundo*, ao influenciar órgãos governamentais bem como diferentes instâncias da política nacional e global. O desdobramento das lutas políticas dessas ONGs ambientalistas tem outorgado, particularmente ao indígena, um protagonismo no cenário global, ao colocá-lo como um sujeito ambientalista de relevância, como o *nativo ecológico* encarregado de custodiar e preservar a biodiversidade mundial. Esta denominação de *nativo ecológico*, construída a partir das representações de ocidente e mobilizada, principalmente, pelas ONGs ambientalistas em diferentes espaços internacionais, supõe uma oportunidade para posicionar aos indígenas como novos atores na ecopolítica transnacional e, conseqüentemente, para consolidar suas lutas pela defesa e recuperação dos seus territórios (ULLOA, 2004, p. 229).

Ulloa (2004, p. 230) argumenta ainda que em vários países da América Latina os movimentos indígenas, respaldados pelos movimentos ambientalistas, têm ocorrido diversos enfrentamentos contra companhias madeireiras e petroleiras, programas de desenvolvimento (hidroelétricas, estradas) e investigações de bioprospecção. Na Colômbia, como bem aponta Ulloa (2004, p. 229), durante a década dos anos noventa, os protestos dos indígenas *u´was* e dos embera-katíos contra a companhia OXY e a hidroelétrica Urrá, respectivamente, estabeleceram importantes precedentes nas lutas étnicas no âmbito nacional e internacional devido aos questionamentos, suscitados pelas manifestações dos indígenas com apoio das ONGs ambientalistas, sobre os programas de desenvolvimento e seu impacto ambiental e cultural nos territórios desses povos tradicionais. Nessa linha, no caso dos indígenas kogui, a difusão de uma produção cinematográfica – *Desde o coração do mundo. Os irmãos mais velhos* de Alan Ereira -, que faz uma abordagem do pensamento kogui e da sua relação com o universo, contribuiu para o conhecimento do mundo kogui e das problemáticas do seu território. Junto com a divulgação desse material visual, foram criados, pelo mesmo autor do documentário, uma fundação – *Tairona Heritage Trust* -, cujos objetivos são a promoção da mensagem dos indígenas kogui e a arrecadação de dinheiro para a recuperação dos territórios perdidos, e um Centro de Estudos sobre a Herança Tairona (*Tairona Heritage Studies Centre*) vinculado com a Universidade de Gales, que, através do seu site na internet, difunde a problemática desse povo indígena no espaço virtual conseguindo criar redes de apoio e solidariedade no mundo inteiro.

Criam-se, desse modo, alianças que também envolvem atores acadêmicos. O esforço conjunto desses sujeitos, junto com o das ONGs ambientalistas, é, segundo analisa Toro (2004, p. 99), o principal motor da nova mobilização indígena cuja legitimidade reside no discurso da preservação da cultura ancestral e da delimitação de territórios interconectados mundialmente. Assim, constituídos como *interlocutores* dos povos indígenas no cenário transnacional, representam as demandas de uma identidade *paníndigena* (CASTELLS, 1999), constituída por

diferentes povos étnicos ao redor do mundo, que, por meio da criação de redes transnacionais de intercâmbio e apoio, mantém uma dinâmica mais ágil de interação entre os grupos que a compõem (ULLOA, 2004, p. 233).

Nessas redes sociais, como bem ressalta Pardo (1997, p. 222), se articulam realidades com marcos específicos que geram um campo fértil para a continua produção e, conseqüente, circulação de significados entre as organizações e movimentos sociais que as compõem.

É na articulação de realidades específicas como a do povo Zenú que surge a campanha "*Sementes de Identidade"* como uma iniciativa da ONG Swissaid na Colômbia em coordenação com organizações indígenas, camponesas e afrodescendentes, ONGs e redes ambientais da Colômbia. A campanha está sendo desenvolvida em todo o país especialmente na região caribenha e andina (RECAR, 2008).

A principal missão da campanha *"Sementes de Identidade"* é promover iniciativas, conhecimentos e experiências locais de manejo da biodiversidade e incentivar o permanente intercambio de conhecimentos tradicionais, para assim neutralizar o monopólio, a dependência e alienação de sementes crioulas. A campanha está baseada nos seguintes princípios: as sementes e a biodiversidade como elementos fundamentais para o desenvolvimento próprio dos povos; os conhecimentos tradicionais que alberga essa biodiversidade são um patrimônio coletivo que não pode ser privatizado; a defesa da biodiversidade e das sementes constitui uma defesa à vida, à terra, às culturas e aos territórios; o rechaço absoluto às políticas públicas que promovem o uso de transgênicos e que põem em risco a integridade das sementes e os meios de vida e produção das populações rurais (RECAR, 2008, p. 105):

Figura 7: “Maturuco”, um boletim informativo da RECAR encarregado de difundir os princípios da campanha na população do resguardo

maturuco

Boletín Informativo

Red Agroecológica del Caribe

RECAR

SWISSAID

No. 6 San Andrés de Sotavento, Córdoba, noviembre de 2009

Blog: recaragro.blogspot.com

recaragro@hotmail.com

El resguardo indige Zenú de San Andr de Sotavento, se d claró como Territorio Lib de Transgénicos en el a 2005, proceso liderado p la RECAR y sus organizaci nes de base, que lograr articularse con las auto dades indígenas para realiz acciones en defensa del ritorio. Las autoridad del resguardo y las com nidades de los 16 municip que lo constituyen, des el año 2005, a partir de declaratoria, vienen ad antando un proceso parti pativo de elaboración de reglamentos, y de soci zación con los cabildos mer res con el fin de lograr la ap piación y la implementaci

el control del territorio. semillas transgénicas no en ser sembradas en te- orio indígena Zenú, debi- a la gran amenaza de con- inación que podrían oca- ar sobre las variedades semillas de maíz que po- esta rica cultura. te proceso ha tenido el

informe especial sobre todas las actividades que la Red Agroecológica del Caribe, a través de sus organizaciones, ha llevado a cabo en estos últimos años, en el marco de la campaña Semillas de Identidad, ya que esta iniciativa tiene su origen en la RECAR. La RECAR como coordi-

vos, principios y temas de la campaña, con el propósito de realizar un trabajo informativo y pedagógico, que les permita a las comunidades campesinas, indígenas y afrodescendientes, del Caribe colombiano, alcanzar un nivel de conciencia y discusión sobre las estrategias que se

Contenid

- Presentación
- Semillas de Identidad en Región Caribe
- Esta Finca Tiene de Todo
- Tejemos Organización
- Situación de los transgénic en Colombia
- Humor y Entretenimiento

Fonte: RECAR 2010

Os principais objetivos da campanha são: promover experiências locais de manejo da biodiversidade, agricultura sustentável com enfoque agroecológico e soberania alimentar; difundir informação e promover nas comunidades e organizações ações frente à problemática dos recursos genéticos e os transgênicos; promover o debate público com diferentes setores da sociedade sobre o assunto em questão (RECAR, 2008, p. 105).

A campanha está articulando processos organizativos de diferentes regiões[51] da Colômbia nos quais estão se liderando ações e desenhando estratégias que buscam conscientizar as comunidades locais sobre a importância de se envolver nestes processos de recuperação da biodiversidade e de defesa dos territórios.

[51] Na Colômbia estão se conformando quatro nodos: Região Caribe, Região Cafeteira, Sul Ocidente e os Santanderes (Norte de Santander e Santander).

Nestas regiões estão se impulsionando diferentes ações: feiras de sementes e comidas, trocas, mercados locais, foros, intercâmbios de experiências, rituais, caravanas, oficinas. Além disso, se promovem atividades que permitam divulgar estas iniciativas em meios de comunicação locais e regionais.

Foto 10: Divulgação da campanha "Sementes de Identidade" por meio de uma emissora local do município de San Andrés de Sotavento

Foto: Carlos Andrés Pachón Pinzón – 11/02/2010

A campanha *Sementes de identidade* também faz parte de uma iniciativa de Swissaid em países como Equador, Nicarágua e Costa Rica, o que está originando a criação de uma rede latino americana de biodiversidade pela qual se dá um permanente intercâmbio de idéias e experiências entre os coletivos que agem em seu interior, como indica a fala de Mauricio Garcia, um dos principais líderes desta campanha.

> Na América Latina há uma sede na Nicarágua, no Equador e na Colômbia. Só nesses três países estamos, faz presença a organização. Cada país tem, vamos dizer, seus próprios projetos e há uma diretriz estratégica que está se construindo a nível de todos os países que tem a ver com todos estes temas, então, o tema agroecológico, o tema da soberania alimentar,

> este tema da biodiversidade, no tema do território, da participação das organizações no fortalecimento das capacidades e do pessoal a nível organizativo, também a nível administrativo, para manejarem seus próprios recursos, ou seja, há uma serie de diretrizes que se plasma em um plano estratégico a nível de todos os países e que se articula com outros processos na medida em que cada país tem uma estratégia de trabalho com as organizações, por exemplo, no tema da campanha estamos tentando nos articular com Nicarágua e com Equador, ou seja, todos estamos trabalhando a campanha de sementes de identidade[52].

A conformação desta rede tem como propósito a transnacionalização não só das problemáticas vividas pelos diferentes povos nos seus territórios, como também da solidariedade e dos atos de resistência que ocorrem nesses espaços. Sob os princípios de solidariedade e resistência, como bem ressalta Mauricio Garcia, no seguinte trecho da entrevista, é tecida a rede da biodiversidade na América Latina:

> [...] tem de ser pensadas estratégias para que todas as sementes se conservem, então são processos de trabalho que exigem a contínua renovação da biodiversidade, assim o objetivo é conformar um processo de guardar sementes nas comunidades, algo parecido ao que se fez no Brasil com os bancos comunitários de sementes ou as redes de intercambio de sementes [...] é nesse aspecto que procuramos avançar na campanha, na conformação de redes de intercâmbio regionais e nacionais, e uma rede nacional de intercambio de sementes e que possamos ir construindo alternativas desde o local para o aprovisionamento de sementes [...] cada um faz suas alianças com as organizações de cada país e enfoca a problemática segundo seus contextos, não é? como trabalham e como desenvolvem a campanha em cada país e tentamos também nos articular aos processos a nível mundial, por exemplo, ao nível da America Latina

[52] Mauricio García – Fundação Swissaid. Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón nas instalações da Fundação Swissaid em Bogotá – Colômbia (10/03/2010). No original: Acá en Latinamérica, en América hay una oficina en Nicaragua, en Ecuador y en Colombia. Sólo en estos tres países estamos, ahí hace presencia la organización. Cada país, digamos, tiene sus propios proyectos y hay una directriz estratégica que se está construyendo de trabajo a nivel de todos los países que tienen que ver con todos estos temas del enfoque, entonces el tema de lo agroecológico, el tema de la soberanía alimentaria, este tema de la biodiversidad, en el tema del territorio, de la participación de las organizaciones en el fortalecimiento de las capacidades de la gente a nivel organizativo, también a nivel administrativo, para que manejen sus propios recursos, o sea, hay una seria de directrices que se plasman en un plan estratégico a nivel de todos los países y que se articulan con otros procesos en la medida que cada país tiene una estrategia de trabajo con las organizaciones, por ejemplo, en el tema de la campaña estamos tratando de articularnos aquí con Nicaragua y con Ecuador, o sea, todos estamos manejando la campaña de semillas de identidad (Tradução nossa).

> tem uma rede Por uma América Latina Livre de Transgênicos; então a gente tenta participar, envia informação para eles, participa em ações com eles na medida em que for possível, a gente invita pessoas de outros lugares para que participe das ações dentro da rede, ou processos, por exemplo, como a Via Campesina, o Movimento Agroecológico Latino Americano (MAELA) [...] ai a gente tenta incidir com as temáticas que trabalhamos ... a temática da campanha, o tema da soberania alimentar, tenta ir se conectando com todo o que são os movimentos ao nível mundial nestas dinâmicas [53].

A declaração de TLT do resguardo Zenú foi, justamente, uma idéia que nasceu nesta organização indígena a partir do contato estabelecido com vários coletivos e organizações sociais mexicanas, pertencentes à rede da biodiversidade da America Latina. A difícil experiência vivida pelas comunidades camponesas e indígenas mexicanas com a introdução da tecnologia transgênica nos seus territórios, alertou às organizações indígenas Zenú sobre o risco do estabelecimento desta tecnologia no seu resguardo e, por conseguinte, a importância de declará-lo como TLT.

Nesse sentido, as organizações indígenas Zenú, agrupadas na RECAR, nutrem-se das experiências e iniciativas dos sujeitos globais da rede da biodiversidade, como o processo de declaração de TLT, entre outras, para desenvolvê-las no seu território. Desta maneira, coincidindo com a análise que faz Escobar (2002) sobre a lógica funcional dos movimentos sociais, poderia-se

[53] Mauricio García – Fundação Swissaid. Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón nas instalações da Fundação Swissaid em Bogotá – Colômbia (10/03/2010). No original: [...] entonces hay que pensar estrategias para que todas las semillas se conserven, entonces son procesos de trabajo que cada rato estén renovando esa biodiversidad y el proceso de almacenar semillas es como para tener una forma de almacenar semillas en las comunidades, algo parecido a lo que se hizo en Brasil con los bancos comunitarios de semillas o las redes de intercambio de semillas [...] es en ese aspecto que queremos avanzar en esta campaña, en la conformación de redes de intercambio regionales y nacionales, y una red nacional de intercambio de semillas y que podamos ir construyendo alternativas desde lo local para el aprovisionamiento de semillas [...] cada uno hace sus alianzas con las organizaciones de cada país y enfoca la problemática según sus contextos, no es cierto?, cómo trabajan y cómo desarrollan la campaña en cada país y también tratamos de articularnos a unos procesos a nivel mundial, por ejemplo, a nivel de América Latina hay una red "América Latina Libre de Transgénicos", entonces nosotros tratamos de participar, enviamos información a ellos, participamos en acciones con ellos en la medida que se pueda, invitamos a la gente que participe en acciones dentro de la red, o procesos, por ejemplo, como la Vía Campesina, el Movimiento Agroecológico Latino Americano MAELA [...] ahí tratamos de incidir pues como también con los temas que estamos trabajando, el tema de la campaña … el tema de la soberanía alimentaria, ahí se trata pues de cómo ir conectándose con todo lo que son los movimientos a nivel mundial en estas dinámicas (Tradução nossa).

afirmar que não existem movimentos estritamente locais. Os movimentos sociais baseados em considerações ecológicas e culturais, como é o caso das organizações indígenas Zenú, incorporam dentro das suas estratégias políticas o fortalecimento das alianças regionais, nacionais e internacionais com o objetivo de fortalecer o local.

> O tema da produção e acesso aos alimentos não só compete aos produtores, os consumidores também estão envolvidos; por essa ração é que devemos difundir e buscar alianças e solidariedade nos outros sectores, frente à declaração do TLT. O caso do México, invadido com transgênicos que contaminaram os milhos crioulos, foi um chamado de alerta à RECAR e aos seus associados a pensar na possibilidade de declarar o Território Zenú Livre de Transgênicos e como resposta à ameaça que se vislumbra sobre as terras de Mexion e Manexka. A nação mesoamericana foi e é um bom referente, a voz enérgica das organizações sociais que promovem uma luta frontal contra os transgênicos fez lembrar aos Zenú aquelas épocas de recuperação de terras mediante vias de fato[54] (RECAR, 2008, p. 102).

Produto do fortalecimento das alianças regionais, nacionais e internacionais da biodiversidade, criou-se o Projeto Cultivando Diversidade, que acabou sendo um espaço de discussão e de intercâmbio de experiências entre os grupos que circulam na rede.

3.2 Projeto Cultivando Diversidade

O encontro e fortalecimento dos laços dos sujeitos que circulam na rede da biodiversidade da América Latina e do resto do mundo efetivam-se em um espaço conhecido como *Projeto Cultivando Diversidade*, lançado em janeiro do ano 2000

[54] No original: El tema de la producción y acceso a los alimentos no solo compete a los productores, los consumidores también están involucrados, es por ello que debemos difundir y buscar alianzas y solidaridad en los sectores urbanos, frente a la declaración del Territorio Libre de Transgénicos. El caso de Méjico, invadido con transgénicos que contaminaron los maíces criollos, fue un campanazo que alertó a la RECAR y a sus asociaciones a pensar en la posibilidad de declarar al territorio Zenú Libre de Transgénicos y como respuesta a la amenaza que se vislumbraba sobre las tierras de Mexión y Manexka. La nación mesoamericana fue y es un buen referente, la voz enérgica de las organizaciones sociales que promueven una lucha frontal contra los transgénicos hizo recordar a los Zenú aquellas épocas de recuperación de tierras mediante vías de hecho (RECAR, 2008, p. 102) (Tradução nossa).

por GRAIN (Ação Internacional pelos Recurso Genêticos), *Centro Internazionale Crocevia, The Swedish Society for Nature Conservation e Bread for the World*. Os principais objetivos do projeto foram: criar um espaço de discussão e de intercâmbio de experiências entre os grupos envolvido no manejo local da biodiversidade, para assim identificar e formular estratégias a serem desenvolvidas; propiciar processos de intercâmbio e aprendizagem contribuindo, desse modo, ao fortalecimento dos grupos envolvidos; conscientizar os grupos acerca da importância que tem a biodiversidade nos sistemas de sustento rural, bem como promover a incorporação dos sistemas de manejo local da biodiversidade no espectro mais amplo dos enfoques, programas e políticas de desenvolvimento rural (GRUPO SEMILLAS, 2004, p. 12-13).

Nesta iniciativa participaram organizações locais que trabalham no manejo da biodiversidade no sentido mais amplo, abarcando populações agrícolas de diferentes tipos de ecossistemas, principalmente de florestas e aquáticos.

O *Projeto Cultivando Diversidade* foi organizado em três fases: 1) identificação de grupos e organizações interessadas; 2) documentação de experiências; 3) oficinas regionais e internacionais. Esperava-se a documentação de apenas 10 estudos de caso em cada região, porém, devido ao alto nível de interesse mostrado pelos participantes foram contemplados 65 estudos de caso em 37 países de Ásia, África e América Latina. Assim, em 2001, foram realizadas oficinas regionais na Colômbia, Zimbábue, Benin, Tailândia e Argélia (GRUPO SEMILLAS, 2004, p.13).

As atividades da primeira oficina regional da América Latina foram desenvolvidas na Colômbia. Nela participaram representantes de organizações camponesas, negras e indígenas, assim como organizações não governamentais da Colômbia, Bolívia, Equador, Peru, Argentina, Brasil, Nicarágua, Costa Rica, Cuba e México (SEMILLAS, 2004, p.13).

Ressalta-se que esse evento teve em Rio Branco, Acre, Brasil, no ano 2002, uma das suas maiores e concorridas versões contando com a participação

de mais de 100 representantes das populações previamente mencionadas e também de organizações não governamentais provenientes de 32 países. O evento recolheu as demandas e preocupações das organizações participantes, e as condensou nos seguintes princípios (GRUPO SEMILLAS, 2004, p. 18):

1-) A biodiversidade, considerada como uma herança de valor incalculável, está sendo destruída pelas práticas dos modelos dominantes de desenvolvimento, orientados pela liberalização da economia e o controle cooperativo. O desdobramento desses modelos econômicos, assim mesmo, reforça as iniqüidades em todo o mundo e minam a soberania dos estados nação que devem velar por seus próprios habitantes.

2-) Representando esses modelos econômicos, no campo da agricultura, as poderosas multinacionais estão se enriquecendo ao assegurar patentes e outros direitos de propriedade intelectual sobre os recursos biológicos dos povos.

3-) Sob este panorama, as comunidades locais são conscientes da responsabilidade e da importância do seu conhecimento tradicional na conservação e manejo da diversidade biológica através do tempo. Sabem, da mesma maneira, que grande parte da conservação e do manejo da diversidade está em mãos de mulheres e que elas conformam o grupo mais vulnerável aos efeitos da destruição da biodiversidade e de seu sustento.

4-) Essa diversidade biológica encontra-se intrinsecamente relacionada com – e é parte integrante de – culturas, religiões e espiritualidade e, portanto, não pode ser tratada como uma simples mercadoria que pode ser comprada, vendida e desperdiçada.

A partir destes princípios, os participantes do evento internacional Cultivando Diversidade fixaram posicionamentos em relação à questão da defesa da biodiversidade, resumidos nas seguintes declarações:

O direito inalienável e a responsabilidade das comunidades locais e dos povos indígenas de continuar manejando, salvando, intercambiando e

reproduzindo a biodiversidade por cima de qualquer interesse comercial. A manutenção da biodiversidade, portanto, deve garantir o direito à segurança alimentar, à alimentação suficiente e sana, como um princípio fundamental de vida que não deveria estar sujeito a outras considerações.

Nessa linha, os grupos participantes do Projeto Cultivando Diversidade manifestam seu rechaço aos pacotes tecnológicos da Revolução Verde e às tecnologias similares que estão sendo implantadas em territórios camponeses e indígenas e que representam uma ameaça para a agricultura, os animais, a saúde e o meio ambiente.

Da mesma maneira, apontam à expropriação da terra sofrida pelos pequenos agricultores e da concentração da produção alimentar nas mãos de grandes proprietários, como uma das maiores causas da destruição da biodiversidade agrícola que merece a implantação de reformas agrárias que devolvam a terra aos pequenos agricultores para a produção de alimento.

Estas declarações estão acompanhadas por uma série de propostas e compromissos que buscam orientar as ações e estratégias a serem desenvolvidas pelos grupos participantes em seus respectivos territórios. As seguintes são algumas das principais iniciativas subscritas no Compromisso de Rio Branco:

A adoção do sistema de produção agroecológico como o principal modo de produção agrícola se erige como o princípio básico do Compromisso de Rio Branco. Nele ratifica-se o rechaço à preeminência da OMC (Organização Mundial de Comércio) sobre os acordos do Convênio de Diversidade Biológica e outros compromissos internacionais de direitos humanos, saúde e meio ambiente, bem como o respaldo às iniciativas que promovem a eliminação do *artigo 27.3 (b)* do ADPIC (Acordo de Propriedade Intelectual relacionado com o Comercio) na Organização Mundial do Comércio por meio do qual se exige o patenteamento de formas de vida.

Outra das iniciativas subscritas no compromisso refere-se ao alcance dos direitos dos agricultores dentro do compromisso dos recursos genéticos da FAO (Organização das Nações Unidas para Agricultura e Alimentação), para assim garantir que os agricultores e as comunidades possam continuar guardando, intercambiando e reproduzindo a biodiversidade.

A aproximação aos direitos consagrados na FAO deve, necessariamente, ir acompanhado de uma série de ações, também contempladas no Compromisso de Rio Branco: apoio às ações da Rede por uma América Latina Livre de Transgênicos; a realização de uma consulta a todos os povos e organizações da America Latina sobre a participação dos países da região no ALCA (Área de Livre Comércio das Américas) e outros tratados comerciais bilaterais e regionais; a promoção de ações e políticas para enfrentar os problemas que padecem as mulheres em diferentes partes do mundo, relacionadas com a discriminação de gênero.

3.3 Em busca da soberania alimentar

A articulação e o fortalecimento dos circuitos da rede da biodiversidade na América Latina têm como propósito o encaminhamento dos sujeitos e organizações sociais, que nela circulam, pela via da soberania alimentar. Radicando nela a principal projeção do trabalho, a campanha Sementes de identidade está encarregando-se de difundir, nos lugares onde atua, a importância de tentar construir propostas integrais e agroecológicas que fortaleçam os sistemas e as culturas alimentares locais.

O princípio que norteia a campanha Sementes de identidade baseia-se na seguinte definição de soberania alimentar, tomada da Declaração Política do Foro de ONGs e Organizações da Sociedade Civil para a Soberania Alimentar que ocorreu em Roma no ano 2002:

> Soberania alimentar é o direito dos países e os povos a definir suas próprias políticas agrárias, de emprego, pesqueiras, alimentares e da terra, de modo que sejam ecológica, social, econômica e culturalmente

> apropriadas para eles e suas circunstâncias únicas. Isto inclui o verdadeiro direito à alimentação e a produzir os alimentos, o que significa que todos os povos têm direito a uma alimentação saudável, nutritiva e culturalmente apropriada e à capacidade para manter-se a si mesmos e as suas sociedades[55] (RECAR, 2008, p. 103).

O conceito de soberania alimentar aqui adotado, a diferença do enfoque da segurança alimentar que se centra unicamente nas situações de segurança ou insegurança sem indagar o suficiente pelos sujeitos que as vivem, revela um caráter mais crítico e propõe alternativas diante das políticas e dinâmicas globais de liberação comercial em matéria agrária e alimentar (MANTILLA, 2004, p. 79).

Nessa perspectiva, o caminho à soberania alimentar encontra nas contínuas trocas de sementes entre produtores de diferentes regiões, como indica o seguinte relato, a principal força motriz da campanha Sementes de identidade. Espelhados nas experiências e nas dinâmicas de outros povos indígenas colombianos – Guambiano e Paéz -, os Zenú estão tentando construir, a partir das férias de sementes e comidas, espaços para recriarem "o conhecimento e a cultura" e, dessa maneira, reproduzirem a biodiversidade, assentando, assim, a base fundamental da soberania alimentar.

> A soberania alimentar se constrói por diferentes vias. As trocas são ações que nos obrigam a refletir sobre as estratégias para o fortalecimento da economia local. Ver as trocas do povo Guambiano e Paéz, as trocas na Antioquia e em todos os mercados locais nos anima a pensar que outro mundo é possível. Essas trocas obrigam às comunidades a voltar a semear seus produtos e pensar em um mercado mais solidário e humano com ou sem mediadores para o intercâmbio. O encontro de produtores de terra fria e terra quente é o encontro cultural que nos integra e cria organização e solidariedade, não concorrência. A cultura que vai se perdendo com esse ritmo acelerado da modernidade que homogeneizar até as formas de nos alimentar. Perdem-se sementes, saberes e alimentos de maneira inacreditável. Diante disso, as férias de sementes e comidas que se realizam em muitas regiões se constituem em espaço para recriar o conhecimento e a cultura. Novas sementes, novas preparações são

[55] Esta definição, tomada do texto da RECAR (2008, p, 203), foi, a sua vez, referenciada pela ONG Swissaid em: Recuperando Vida. Tomado da Declaração Política do Foro de Organizações Não Governamentais e Organizações da Sociedade Civil para a Soberania Alimentaria 2002, Roma (Tradução nossa).

> descobertas pelas pessoas que se aproximam a cada um dos postos para experimentar o sabor das comidas[56].

Ao longo das entrevistas que realizamos durante o trabalho de campo, evidenciamos o impacto da mensagem da campanha, refletido nas recorrentes associações que a maioria dos entrevistados fazia entre os princípios e valores da campanha *Sementes de identidade*, e as experiências deles com os elementos (como sementes melhoradas etc.) que vão à contra-via desta iniciativa. O seguinte trecho, correspondente ao relato de um dirigente indígena da RECAR, assim, permite corroborar:

> Bom, eu penso que o que tem se feito com as sementes tem sido frutífero porque tem se tentado de promover em muitas partes do país, assim como fora dele [...] e muita gente tem se conscientizado que é melhor ter sementes crioulas e não melhoradas, muita gente tomou consciência disso...já que eles, ao oferecê-les produtos transgênicos ou produtos melhorados, dizem que não, que eles querem seus próprios produtos nativos, naturais [...] e não esquecer nossos costumes, ficar sempre com os ensinamentos que deixaram nossos ancestrais. Então, acho que tem sido um trabalho muito bom, tem tido frutos, o trabalho feito através da RECAR e as outras organizações [...] num tempo as sementes estiveram um pouco escassas mas com o trabalho que tem se feito há fartura de sementes na zonta toda. É tão assim que muita gente já tem seu próprio sistema agroecológico, onde têm sementes, os animais, ou seja, têm de tudo o que precisam para subsistir [57].

Gestado desde as organizações que conformam a RECAR mediante a realização de capacitações de agroecologia e de resgate da biodiversidade de diversas variedades de sementes crioulas, o projeto de soberania alimentar

---

[56] GRUPO SEMILLAS. *Cultivando la Diversidad en Colombia*. Experiencias locales de crianza de la biodiversidad. Proyecto Cultivando Diversidad. 2004 (Tradução nossa).

[57] Manuel Marquez – Representante legal da RECAR. Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón nas instalações da Fundação Swissaid em San Andrés de Sotavento – Colômbia (12/02/2010). No original: Bueno, yo pienso que lo que se ha hecho en las semillas ha sido fructífero porque se ha tratado de promocionar en muchas partes del país, y fuera del país, y que mucha gente ya se ha concientizado que es mejor tener las semillas criollas y no mejoradas, mucha gente ya tomó conciencia de eso, ya la gente le va a brindar los productos transgénicos o los productos mejorados y ellos dicen que no, que ellos quieren sus propios productos nativos, natural [...] no olvidar nuestras costumbres, estar siempre con las enseñanzas que dejaron nuestros ancestros. Entonces pienso que ha sido un trabajo muy bueno, ha tenido frutos, el trabajo que se ha hecho mediante la RECAR y las otras organizaciones [...] en un tiempo las semillas estuvieron un poco escazas pero bueno, ya con el trabajo que se ha hecho hay abundancia de semillas en toda la zona. Es tanto que hay mucha gente que ya tiene su propio sistema agroecológico, donde tienen las semillas, los animales, o sea, tienen de todo lo que se requiere para subsistir (Tradução nossa).

também contempla a inclusão da mulher como um elemento chave para a reprodução da biodiversidade e, portanto, para o desenvolvimento e sucesso deste processo. Sob este panorama, a mulher Zenú, historicamente submetida a relações conjugais marcadas por um forte machismo, está recuperando, por diferentes capacitações (em equidade, gênero, participação, direitos constitucionais e organização), a auto-estima, sentindo-se valorizada e, aos poucos, está sendo mais consciente de sua importância na atividade produtiva e social. Embora não possamos afirmar que essas mudanças nas relações de gênero estenderam-se à maioria das famílias, consideramos que o feito, até o momento, por essas organizações, tem semeado em algumas mulheres indígenas uma atitude de liderança que se manifesta em diferentes espaços do resguardo.

Figura 8: A campanha pela equidade de gênero, elemento fundamental de "Sementes de Identidade", é difundida por vários meios de comunicação municipais

RECAR Noviembre de 2009

La Recar y sus Organizaciones preocupados por la Equidad de Género

a Recar, con sus organizaciones de base, viene impul-
sando la equidad de género en el Resguardo de San An-
drés de Sotavento mediante la organización de jóvenes
ujeres buscando que estos grupos vulnerables, se inte-
a procesos de participación comunitaria y producción
ecológica. Por eso cada organización se ha propiciado
cios para que estos grupos se organicen alrededor de
esos de capacitación y trabajos colectivos. La estrategia
de las organizaciones ha sido involucrar a toda la familia en l
procesos, por que se sabe que es en el hogar donde much
veces se inicia la negación y la vulneración de los derechos
la mujer y los jóvenes.
La Asociación de Productores Agropecuarios Alternativ
de San Andrés de Sotavento ASPROAL, ha implementado
Escuela Agroecológica con el propósito de involucrar a l
mujeres y los jóvenes en la producción agroecológica.

Maturuco. Boletín informátivo. Red Agroecológica del Caribe. RECAR
Edición No. 6
Comité editorial:
Edenis Montaño, Álvaro Hernández, Nilvedys Arrieta y Fernando Montaño.
Apoyan:
Mauricio García, Lina Forero y Ricardo Perez.

Fonte: RECAR, 2010.

Em relação ao trabalho feminino, poderia se afirmar, estabelecendo um paralelo com a realidade analisada por Moura (1988, p. 55), que se desempenha

principalmente no corpo da casa e no quintal contíguo, participando das atividades da semeadura de plantas medicinais e dos plantios de vários produtos, complementando, desse modo, às tarefas masculinas. As ações empreendidas pela mulher Zenú, no que se refere ao cuidado e proliferação da biodiversidade, que busca alcançar a soberania alimentar familiar, reflete-se naquilo que esse grupo indígena chama de *"quintal de resistência".* Este espaço, cuja conformação foi incentivada por ASPROAL (RECAR, 2008, p. 22), está se construindo com uma visão de desenvolvimento sustentável, baseado, principalmente: nas práticas agrícolas tradicionais que são favoráveis ao meio ambiente; no resgate de sementes; na troca e entrega de produtos como estratégias solidárias. Na construção deste processo se destaca o papel de liderança executado pela mulher Zenú.

Foto 11: O *quintal da resistência*, sempre localizado ao redor da moradia, representa um espaço fundamental para a família Zenú

Foto: Carlos Andrés Pachón Pinzón – 09/02/2010

Os quintais têm uma extensão aproximada de um quarto a meio hectare, onde a mulher Zenú cultiva por volta de 40 espécies de plantas e variados usos (RECAR, 2008, p. 22-23). A perspectiva é de promover este tipo de atividade no maior número de famílias possível e, assim, ir consolidando a figura da mulher como um agente, de grande relevância, na manutenção da biodiversidade. Este projeto enfrenta, portanto, o grande desafio de conscientizar à população do resguardo sobre a importância de apropriar-se da biodiversidade por meio do trabalho nos quintais, reproduzindo-a.

Foto 12: Cultivo de plantas medicinais nos quintais da resistência

Foto: Carlos Andrés Pachón Pinzón – 11/02/2010

A produção dos quintais voltados ao trabalho da biodiversidade faz parte de um intercâmbio, em um primeiro momento, entre as mulheres de famílias vizinhas e, posteriormente, em escala maior, entre integrantes das diferentes associações Zenú que conformam a RECAR. Os mercados agroecológicos, assim denominados pelos indígenas Zenú, são realizados na praça do município de San Andrés de Sotavento, geralmente, a cada oito dias.

> Esse intercâmbio se dá entre os grupos de mulheres, então o que o grupo de Dóris cultiva e o grupo de Petrona não, então se lhe dá um pouco de produtos, e vice-versa. Há também mercados agroecológicos, mas atualmente por causa da seca não se está fazendo. Mas, geralmente se faz mercado a cada oito dias nos quais as associações levavam a produção e a vendiam na praça do município. O intercâmbio, organizado pela RECAR, também se dá entre as quatro associações num só município. Dele participam os produtores e todas as famílias, são levados os produtos e posteriormente são trocados e também vendidos. Vendem-se também comidas típicas. É, assim mesmo, um momento de integração de todas as associações e todos os produtores[58].

A colheita, preparação e consumo dos alimentos nos Zenú fazem parte de um processo que, além de exercer uma função fisiológica primária, cumpre uma tarefa social de grande relevância dentro desse povo indígena, pois carrega em si numerosas significações culturais e, ao mesmo tempo, reforça as formas de solidariedade e reciprocidade entre seus habitantes. Desse modo, coincidindo com Osorio (2007, p.28), poderíamos afirmar que, para os povos indígenas, os alimentos "constituem um sistema de comunicação, um protocolo de imagens e de costumes, uma infinita mescla de cheiros, texturas, cores e gostos, que manifesta a estrutura social e simbólica das relações entre os homens".

[58] Gloria Blanquet – Coletivo de mulheres da RECAR. Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón nas instalações da Fundação Swissaid em San Andrés de Sotavento – Colômbia (08/02/2010). No original: Ese intercambio se da entre los grupos de mujeres, entonces lo que el grupo de Doris cultiva y el grupo de Petrona no, entonces se le da un poco de productos y viceversa. También hay mercados agroecológicos pero actualmente por culpa de la sequia no se están haciendo. Pero se hace mercado cada ocho días en los que las asociaciones con sus productores sacaban la producción y se vendía en la plaza del municipio. El intercambio también se da en un solo municipio, participan los productores y todas las familias, entonces se llevan todos los productos y se cambian entre los otros y también se venden. También se venden comidas típicas. Es como un momento de integración de todas las asociaciones y todos los productores (Tradução nossa).

> [...] nós aqui recolhemos, mais que tudo a comunidade dedica-se ao cultivo de milho, mandioca, inhame; uns exportam, outros ficam com o produto. No meu caso, não exporto senão que fico com o produto para fazer o que se trabalha com a associação em relação às variedades de milho. Então, eu fico com o produto para participar dos eventos nas feiras, mercados agroecológicos que se realizam. Daí é que coloco no mercado meus produtos, mas a maioria dos produtos a conservamos para a gente se alimentar e para intercambiar. Por exemplo, se tiver milho e não inhame, fazemos a troca [...] quando o milho está bom recolhe-se um sábado ou domingo, depois convidamos as famílias para preparar uma mazamorra doce. Então, a família reúne-se com os amigos mais próximos. Escolhe-se o milho que a gente vai precisar para preparar os bollos e a mazamorra doce; depois se tira uma quantidade para oferecer bollos aos vizinhos. [59]

As reuniões acabam sendo momentos de interação social e de intercâmbio de alimentos e de favores entre os participantes. Poderíamos imaginar que, em certa medida, assemelham-se às reuniões dos caipiras descritas por Candido (2001, p. 88) em sua obra Os Parceiros do Rio Bonito, onde prevalecia o espírito de mutirão e da cooperação vicinal. Nos encontros do povo Zenú, por sua parte, tenta-se recriar o espírito comunitário da minga, descrito, a partir de constantes evocações ao passado dos Zenú, da seguinte maneira pela RECAR:

> Aos poucos, os homens, seguidos de perto por seus familiares, iam chegando ao lugar sonhado, arvorando facões, picas e barras. As mulheres se reuniam com a anfitriã e se dedicavam a cozinhar porco, jacaré às vezes, se preparava chicha de milho e suficiente nhoque. As crianças brincavam sem parar e quando a comida estava pronta e servida a levavam aos trabalhadores, que não eram outros que seus pais, parentes, vizinhos e conhecidos. Os homens, por sua parte, à medida que intimavam com a Madre Terra nos lavores agrícolas, se dedicavam a compor décimas, a cantar, rir, contar piadas. Quando se queimava a terra existia o costume de gritar-lhe para que as plantas crescessem, havia

[59] Giovanni Evangelista – Agricultor local. Entrevista concedida a Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón em San Andrés de Sotavento – Colômbia (09/02/2010). No original: [...] aquí nosotros recolectamos, aquí más que todo la comunidad se dedica al cultivo de maíz, yuca y ñame; unos exportan, otros se quedan con el producto. En mi caso, no exporto sino que me quedo con el producto para hacer lo que se trabaja con la asociación en relación a las variedades de semillas. Entonces yo me quedo con el producto para participar de los eventos en las ferias, mercados agroecológicos que se realizan. De ahí es que saco al mercado mis productos pero la mayoría de los productos los conservamos aquí para uno alimentarse y para intercambiar. Por ejemplo, si tengo maíz y no tengo ñame, hacemos la forma de trueque [...] cuando el maíz está bueno se coge un sábado o un domingo, después invitamos a las familias para preparar una mazamorra dulce. Entonces la familia se reúne con los amigos más cercanos. Se escoge el maíz que vamos a necesitar para preparar los bollos y la mazamorra; después se saca una cantidad para ofrecer bollos a los vecinos (Tradução nossa).

> gritos, muitas entonações, todas as mensagens. Dessa forma a parcela se convertia em uma enorme enramada onde se construía o complexo tecido comunitário; todos e todas eram parte de uma grande família e por isso ao chamado de uma "mão de obra emprestada ou minga" a comunidade acudia sem maior esforço, sabendo que "hoje por mim amanhã por você" [60] (RECAR, 2008, p. 33).

Dessa maneira, sob uma perspectiva geral, poderíamos entender que o sítio da família Zenú, fazendo uma analogia com a dinâmica camponesa brasileira analisada por Woortman (2004, p. 134), não é uma extensão uniforme de terra, e sim um conjunto de espaços diferenciados pelo trabalho. As atividades desenvolvidas neles geram o que a autora define como modelos de insumo-produto, já que o produto dessas atividades se converte em insumos para outros espaços. A diferenciação espacial do sítio está, em grande medida, determinada pelas necessidades familiares. Assim, conforme salienta Moura (1988, p. 54), a família, visando à sua reprodução física e social, desenvolve diversas tarefas produtivas ao longo da sua terra. A Figura mostra essa diferenciação espacial e a múltiple funcionalidade, respeito à alimentação e à saúde, que proporcionam as plantas do sítio para as famílias Zenú.

[60] Texto no original: De a poco iban llegando al lugar señalado, enarbolando machetes, picas y barras los hombres arribaban jubilosos seguido de cerca por sus familias. Las mujeres se reunían con la anfitriona y se dedicaban a cocinar marrano, babilla una que otra vez, se preparaba chicha de maíz y ñeque suficiente. Los niños jugaban sin parar y cuando la comida estaba lista y servida la llevaba a los trabajadores, que no eran otros que sus padres, parientes, vecinos y conocidos. Los hombres, por su parte y a medida que intimaban con la Madre Tierra en las labores agrícolas, se dedicaban a componer décimas, a cantar, reír, contar chistes. Cuando se quemaba la tierra existía la costumbre de gritarle para que las plantas crecieran, había varios gritos, muchas entonaciones, todos los mensajes. De esta forma la parcela se convertía en una enorme enramada en donde se construía el complejo tejido comunitario; todos y todas eran parte de una gran familia y por eso al llamado de una "mano de obra prestada o minga" la comunidad acudía sin mayor esfuerzo, más aún cuando sabían que "hoy por mi mañana por ti" (Tradução nossa).

Figura 9: A diferenciação espacial do sítio Zenú

Fonte: RECAR, 2008.

Nos diferentes espaços que compõem o sítio da família Zenú, se materializam saberes tradicionais associados à dinâmica da natureza. Esta rede de saberes indígenas, de acordo com Gomez (2003), não se reconhece em conceitos verbalizados senão em práticas, e se expressa em atos representados pelo trabalho e a convivência. Este saber indígena, seguindo com a idéia da autora (2003, p. 257), vem de "práticas comunitárias do saber ser, saber estar, saber dar uso, de um mundo que se reconhece na convivência e as práticas". Uma delas, que denota um importante simbolismo no ritual do cultivo do milho e que, na maioria das vezes, é realizado pela mulher Zenú, é o pilar do milho.

Foto 13: Mulher Zenú socando o milho

Foto: Carlos Andrés Pachón Pinzón – 09/02/2010

Este saber, na maioria dos povos indígenas da América, revela um estreito vínculo entre os frutos da terra e quem os trabalha. É assim como, por exemplo, diferentes povos da América têm estabelecido há séculos uma surpreendente relação com o milho. A respeito, os indígenas mexicanos se manifestam da seguinte maneira:

> O milho não é uma coisa, nem uma mercadoria, nem só um cultivo: o milho é um tecido de relações, é uma criação mutua que têm exercido diferentes

> povos, por isso o milho é tão variado e os povos floresceram na historia: sua diversidade cultural e a do milho se alimentam mutuamente[61].

A relação com o milho, como bem o aponta um indígena Zenú, está fortemente arraigada na cotidianidade desse povo tradicional, erigindo-se como o principal elemento da sua alimentação e a fonte primordial de crenças e rituais.

> O milho assimila ser um ritual porque sem o milho o indígena não poderia viver, sem o milho não sei como seria a vida; o milho também tem muitas histórias, o milho também tem, se lhe digo histórias, o milho tem uma mãe, cá onde há cultivo de milho grande, por exemplo, de uma ou duas hectares, nesse sector existe a mãe do milho que é uma mulher jovem e bonita, e a vêm andando pelos milhos. Então, quando esses terrenos de milho estão perto desses sectores que têm bastante Montana, ou seja, tigüera espessa, aí é donde se consegue ver à mãe do milho, uma mulher jovem, bonita, branca... E isso é como um rito, as pessoas dizem "aí vai a mãe do milho", por isso eu acho que é um ritual, que é uma questão ancestral. A gente não sabe como chegou o milho, como foi domesticado, se era da floresta ou não sei... É uma questão muito importante, não sei como seria a vida do Zenú sem o milho, dele se derivam muitos produtos que fazem parte da nossa alimentação e nossa cultura[62].

---

[61] "El maíz y la vida en la siembra. Testimonios indígenas del maíz y la autonomía en México. *Revista Biodiversidad sustento y culturas*, México, n. 59, 2009 (Tradução nossa)

[62] Manuel Marquez – Representante legal da RECAR. Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón nas instalações da Fundação Swissaid em San Andrés de Sotavento – Colômbia (12/02/2010). No original: El maíz se asimila ser un ritual porque sin el maíz el indígena no podría vivir, sin el maíz no sé cómo sería la vida; el maíz también tiene muchas historias, el maíz también tiene, si le digo, una mama, acá donde hay cultivo de maíz grande, por ejemplo, de una o dos hectáreas, ahí en ese sector ahí existe la mama del maíz que es una mujer muy joven y bonita, y la ven andando por los maíces. Entonces cuando esos lotes de maíz están cerca a esos sectores que tienen bastante montaña o sea rastrojo espeso, ahí es donde se consigue ver a la mama del maíz, una muchacha joven, bonita, blanca… Y eso es como un rito, la gente dice "vi a la mama del maíz", por eso yo creo que es un ritual, que es una cuestión ancestral, uno no sabe cómo llegó el maíz acá, cómo lo domesticaron, si él era de la selva o no sé…Es una cuestión muy importante acá, no sé cómo sería la vida del Zenú sin el maíz, de él se derivan muchos productos que hacen parte de nuestra alimentación y nuestra cultura (Tradução nossa).

Foto 14: A representação da mulher indígena Zenú, na praça principal de San Andrés de Sotavento, segurando as diferentes variedades de milho crioulo.

Foto: Carlos Andrés Pachón Pinzón – 08/02/2010

O cultivo do milho nos Zenú envolve uma série de rituais e crenças que apresentam matizes sincréticos associados, principalmente, à religião católica. A presença de São Simon, principal santo do município de San Andrés de Sotavento, é venerada e invocada à hora de semear a planta. À espera de uma boa colheita, são oferecidos diferentes tipos de promessas a São Simon, como caminhar ou carregar a imagem dele pelas ruas do município durante as procissões. A sorte da semeadura, por sua parte, depende das fases da lua, bem como de uma série de cuidados pessoais, dentre dos quais se destaca a proibição de relações sexuais e de estados fisiológicos como a menstruação nos dias do plantio. Isso demonstra, dentre outras coisas, a existência de uma analogia entre

o corpo e a terra, pois a qualidade dos frutos que dela emanem estão diretamente relacionados com o estado de “limpeza e pureza” do corpo de quem os planta.

> Os cultivadores encomendam-se ao santo São Simon, esse é o santo do município, eles lhe oferecem algo esperando, em troca, que resulte uma boa colheita. Também promessas como caminhar na procissão como esse santo. Então, eles caminham ou carregam o santo, dependendo da promessa que tenham feito; o outro, o outro ritual, consiste em semear em dias santos, por exemplo, em agosto no dia de Santa Rosa, o dia 30 de agosto, em setembro, no dia das Mercedes, o dia 14 desse mês, e, assim, sucessivamente. Em abril, a pessoa que semeie no sábado de glória tem a colheita assegurada... Outros costumes para cultivar o milho: têm que ser selecionadas as sementes de milho e se cuidar de semeá-las na lua nova, ou seja, não se pode semear no período de lua nova, só depois do quinto dia após o inicio da lua nova; a outra crença é que não se podem ter relações sexuais durante os dias de semeadura, pois estragaria a semente de milho, ao igual que as de mandioca e inhame[63].

[63] Manuel Marquez – Representante legal da RECAR. Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón nas instalações da Fundação Swissaid em San Andrés de Sotavento – Colômbia (12/02/2010). No original: Los cultivadores se encomiendan al santo, ese es el santo del municipio, ellos le ofrecen algo a cambio de que resulte una buena cosecha. También promesas como caminar en la procesión con ese santo. Entonces ellos caminan o cargan con el santo, depende de la promesa que ellos hagan; lo otro, el otro ritual, hay que sembrarlo en días santos, por ejemplo, en agosto en el día de Santa Rosa, el 30 de agosto, en septiembre, en el día de las Mercedes, el 14 de ese mes, y así sucesivamente. En abril, el que siembra el sábado de gloria tiene cosecha asegurada… Otras costumbres para cultivar maíz: para sembrar el maíz se tiene que seleccionar las semillas y cuidarse, es decir, no se puede sembrar en luna nueva, por ahí al quinto día después de la luna nueva; la otra creencia es que no se puede sembrar si ha tenido relaciones sexuales porque así la semilla se daña, igual pasa con la semilla de yuca y ñame (Tradução nossa).

Foto 15: Imagem de São Simon, principal santo do município de San Andrés de Sotavento

Foto: Carlos Andrés Pachón Pinzón – 09/02/2010

O ritual da semeadura do milho apresenta outro elemento de suma importância, como é a reza. A reza é uma espécie de segredo cujo conhecimento reside unicamente nas pessoas mais velhas do grupo, que tem como função proteger o cultivo de milho dos vermes. Ao redor dela, existe um grande mistério e temor, pois, como o revela a seguinte fala do entrevistado, "é muito forte e pode lhe causar mal – estar às pessoas que estiverem" no lugar onde é proferido.

> Outra crença é que quando o milho está em processo de gestação, quando está espigando entram, às vezes, vermes, que, com o rezo de alguns velhos do povo, saem dos cultivos de milho. Muitos ancestrais sabem esse segredo e a gente os procura para que saneiem o cultivo. Quando o fazem não aceitam a companhia de ninguém. Eles aplicam esse segredo ao milho nas quatro esquinas e, durante 24 horas, ninguém pode entrar aí, porque esse segredo é muito forte e pode lhe causar mal-estar às pessoas que entram. Assim, o verme sai ou morre em alguma parte[64].

[64] Manuel Marquez – Representante legal da RECAR. Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón nas instalações da Fundação Swissaid em San Andrés de Sotavento – Colômbia (12/02/2010). No original:

Foto 16: A reza é complementada com um preparado de sementes

Foto: Carlos Andrés Pachón Pinzón – 09/02/2010

Dentre os mitos associados ao cultivo do milho na região caribe colombiano, o do "Milho Enfeitiçado" constitui um dos principais. Nele a sorte da colheita não só está sujeita aos cuidados e às determinações do tempo, senão também ao cumprimento da promessa oferecida às bruxas que salvaram o cultivo de milho das raposas. Assim o demonstra o relato deste mito:

> Era o último mês de verão, sopravam ventos fortes, da erva seca desprendia um pó que grudava no rosto do compadre Clemente. Trabalhou com entusiasmo, sem se importar com o cansaço nem a com forte temperatura. Já pressentia pelas cabañuelas que haviam avisado que o

---

Otra creencia es que cuando el maíz está en proceso de gestación, cuando está espigando le entra a veces un gusano, entonces hay muchos mayores que rezan el maíz y esa gusanera se va del cultivo. Muchos ancestros saben ese secreto y uno los busca para que sanen el cultivo. Cuando lo hacen no aceptan a nadie por ahí. Le aplican ese secreto al maíz en las cuatro esquinas y en 24 horas nadie puede entrar ahí, porque ese secreto es muy fuerte y le puede causar malestar a la gente que entra. Así el gusano sale o se muere en alguna parte (Tradução nossa).

tempo ia ser bom para o milho. Quando começaram as primeiras chuvas e a lua passou de quinta (em lua nova não pode se semear o milho porque se estraga), o compadre Clemente tinha o terreno pronto. Assim, se iniciou a colheita do milho, que por vários meses manteve no pano. Procurou vários homens aos quais lhes indicou como o milho deveria ser semeado. Em primeiro lugar, a semeadura de sete grãos de milho negro deveria ser feita em cada esquina do sítio para protegê-lo dos fortes furacões, com o propósito de que naquele ano houvesse uma boa colheita. Em cada esquina, deviam semear umas plantas de guandu, que é uma planta abençoada por Deus para evitar que uma pessoa malada afete o cultivo. Nesse caso, o guandu recebe o mal que a pessoa tem. Advertiu-lhes que não se podia expor ao vento porque podiam sair plantas degeneradas ou milhos negros e rebentados. Os milhos que estavam salvos e com grãos finos que tiveram uma boa germinação, as formigas e os pássaros deixaram o necessário, sem causar muitos danos. Quando chegassem as chuvas, as plantas de milho cresciam com vigor. O compadre Clemente, que dia a dia limpava e cuidava de seu cultivo, viu brotar em pouco tempo as espigas e as barbas das lâminas de cor vermelha. Bom milho estava saindo e isso era satisfatório para o compadre Clemente. Só se apresentou uma praga de verme que precisou de uma reza para ser controlada. Para se assegurar de que não houvesse queda de milho pelas furações, o compadre Clemente procurou o compadre Emilio para que santificasse o cultivo durante o dia da Virgem do Carmem, 16 de julho, Santa Ana, 26 de julho, San Roque, 16 de agosto, e Santa Rosa, 31 de agosto. Colocou, assim mesmo, uma caveira de vaca visível para quem passasse, para que não causasse danos ao cultivo e resista ao mal de olho e às furações. Quando o milho estava amadurecendo começou um problema para o compadre Clemente. Todas as noites um grupo de raposas começaram a comer o milho. Mesmo cuidando todas as noites, o dano era considerável e não via solução. Uma dessas noites que andava em vigília rondando o cultivo, à meia noite o frio azotava sua pele e um vento gelado corria sob aquele manto escuro e silencioso. De repente, o compadre Clemente escutou um assovio das bruxas e os seus cabelos se arrepiaram. Sentiu um grande temor, mas logo se encheu de coragem e disse: “Não me assustem, estou cuidando do meu milho que as raposas estão comendo. Se não gostam que eu ande a essa hora da noite, cuidem vocês do milho se possuem tanto poder. Quando a colheita estiver pronta, lhes darei uma quantidade dela“. O compadre Clemente fez essa promessa e foi para casa a dormir. Passavam os dias e não sofreu mais danos no cultivo. As raposas não comeram mais o milho nem os pássaros chegavam perto desse lugar. Quando o milho começou a secar, o compadre Clemente procurou uns trabalhadores para recolhê-lo aproveitando que a lua está alta. Produziu bom milho e mandou sua esposa fazer um mingau desse milho tacaloa, que é mole e sem farelo. Sentou-se em um banco para descansar quando, de repente, apareceu uma mulher estranha, que ele nunca havia visto. Ela lhe disse: “Venho pela promessa que me fez, venho pelo milho que me prometeu. Quando eu voltar, peço para você colocá-lo neste costal“. O compadre Clemente ficou muito surpreso diante da aparição daquela mulher, mas logo se lembrou da promessa que havia feito às bruxas que estavam cuidando do cultivo esperando em troca uma

quantidade de milho. A mulher voltou, pegou sua carga de milho e até hoje não a viu nunca mais[65].

O cultivo das sementes de milho é fundamental para a reprodução social do povo indígena Zenú, pois nele se reafirma um processo identitário coletivo e, também, se expressa uma vontade política de exercer plena autonomia do seu território de recriar nele os trabalhos e as práticas comunitárias que sustentam a

[65] Texto no original: Era el último mes de verano, soplaban vientos fuertes, la hierba seca desprendía un polvillo que se pegaba en el rostro del compae Clemente. No le importó el cansancio y la fuerte temperatura, para trabajar con entusiasmo, ya presentía por las cabañuelas, que habían avisado que el tiempo iba a ser bueno para el maíz. Cuando empezaron las primeras lluvias y la luna pasó de quinta (en luna nueva no se puede sembrar el maíz porque se gorgojea), el compae Clemente tenía el terreno listo; entonces inició la siembra del maíz, que por varios meses mantuvo en el pañó. Buscó varios hombres a los cuales les indicó como se debía sembrar el maíz. En primer lugar había que hacer la siembra de siete granos de maíz negrito en cada esquina del lote para protegerlo de los fuertes huracanes con el fin de que ese año hubiera una buena cosecha. En cada esquina se debían sembrar unas matas de guandú, que es una planta bendecida por Dios para evitar que una persona maleada enferme el cultivo. En este caso el guandú recibe el mal que lleva la persona. Les advirtió que no se podían ventociar porque podían salir plantas degeneradas o mazorcas negras y reventadas. Las mazorcas que estaban sanas y con granos finos tuvieron una buena germinación, las hormigas y los pájaros dejaron lo necesario, sin causar mucho daño. Cuando llegaron las lluvias, las plantas de maíz crecían con mucho vigor. El compae Clemente, que día a día limpiaba y cuidaba su cultivo, vio brotar al poco tiempo las espigas y las barbas de las cuchillas de color rojizo. Buenas mazorcas se desarrollaban y para el compae Clemente era satisfactorio. Sólo se presentó una plaguita de gusano que con un rezo tuvo para detenerse. Para estar más seguro de que no hubiera caída de maíz por huracanes los días de la Virgen del Carmen, 16 de julio; Santa Ana, 26 de julio; San Roque, 16 de agosto; y Santa Rosa el 31 de agosto, él buscó al compae Emilio para que le santiguara el cultivo. Además, colocó una calavera de vaca donde la pudiera ver todo el que pase, para que no le cause daño al cultivo y resista al mal de ojo y los huracanes. Cuando el maíz estaba en pleno verdeo empezó un problema para el compae Clemente en el cultivo de maíz. Todas las noches un grupo de zorras bayas se le empezaron a comer el maíz. A pesar de que cuidaba en las noches el daño era severo y no veía remedio alguno. Una de esas noches que andaba en vela rondando el cultivo a eso de las doce de la noche, el frío azotaba su piel y un viento helado corría bajo aquel manto oscuro y silencioso. De repente, compae Clemente escuchó un chiflío de las brujas y los pelos se le erizaron; sintió un gran temor, pero luego se llenó de valor y dijo: “No me asusten, estoy cuidando mi maíz que las zorras se lo están comiendo y si no quieren que yo ande a estas horas de la noche, cuiden ustedes el maíz si tienen tanto poder y cuando lo coseche les doy media fanega”. El compae Clemente hizo esa promesa y se fue para su casa a dormir. Pasaban los días y ya no sufrió más daño en el cultivo. Las zorras no se comieron más el maíz y ni los pájaros se acercaban por ahí. Empezó a secar el maíz y luego el compae Clemente buscó unos trabajadores para recogerlo cuando la luna esté alta. Cosechó buenas mazorcas y mando a su señora que hiciera una mazamorra de ese maíz tacaloa que es blandito y sin afrecho. Se tiró en un banquillo a descansar cuando de repente se le presentó una mujer extraña, que él nunca había visto. Ella le dijo: “Vengo por la promesa que me hizo, vengo por el maíz que me prometió y cuando regrese me lo echa en este costal”. El compae Clemente quedó tan sorprendido ante la aparición de aquella mujer, pero en una de esas recordó la promesa que había hecho a las brujas que le cuidaran el cultivo a cambio de media fanega de maíz. La mujer regresó, tomó su carga de maíz y hasta el sol de hoy no la vio nunca más. Tomado de Cultivando la Diversidad en Colombia. Experiencias locales de crianza de la biodiversidad. GRUPO SEMILLAS (2004, p. 109-110) (Tradução nossa).

sua biodiversidade. As variedades de milho dos Zenú constituem-se, portanto, em elementos estruturantes da cultura desse povo. Cada uma delas, como bem ressalta o seguinte testemunho, tem características e usos particulares, que acabam conformando grande parte da dieta alimentar desse povo indígena.

> O milho azul tem uma diferença com o outro, pode-se semear, é dizer, o azul tem melhor desenvolvimento, os outros são mais demorados, o azul é mais rápido, o bollo é uma delícia como esse milho azul. Tem diferença em relação ao tempo da colheita, tem diferença [...] o azul tem 80 dias enquanto o setentano tem 70 dias; outras variedades demoram de 85 a 90 dias para estarem prontas para o consumo. Temos todas as variedades, como por exemplo, o cariaco ralhado, o amarelo, o vermelho, que se utiliza para o chocolate, a diferença do amarelo e do branco que não se utilizam para fazer chocolate. Aí tem diferença entre uma variedade e outra. Por exemplo, para fazer almojábanas o milho tacaloa é o melhor porque é doce. Os milhos mais doces como o tacaola, o negrito e o milho azul; são mais perseguidos pelas famílias porque a partir deles elaboram-se produtos como a chicha e o masato. São milhos doces e dão um gosto agradável ao produto. O milho branco é utilizado para o peto[66].

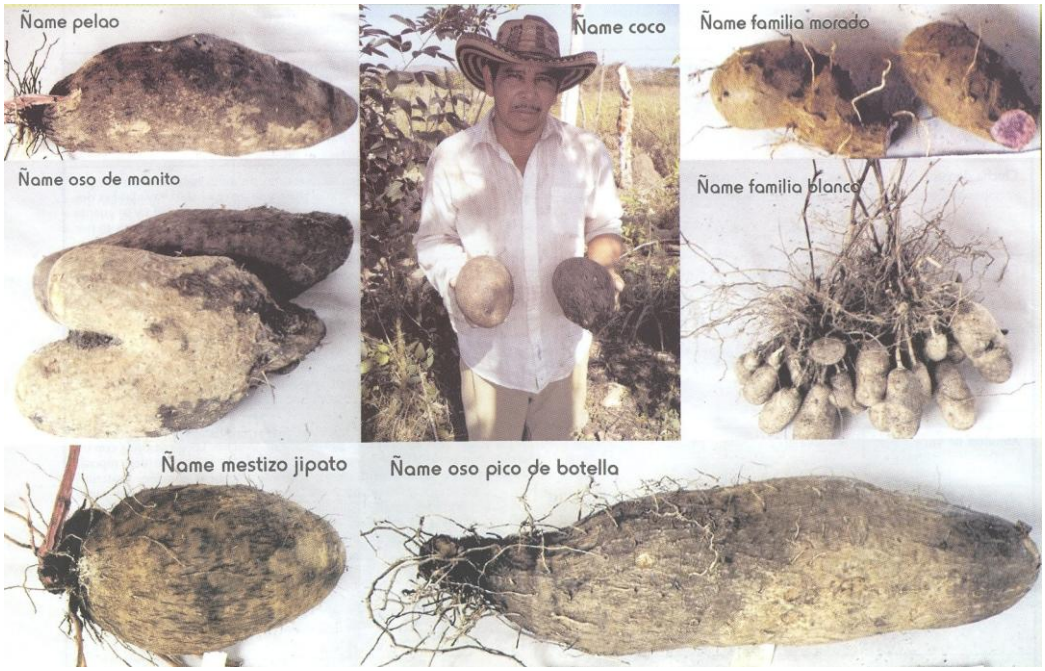
[66] Giovanni Evangelista – Agricultor local. Entrevista concedida a Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón em San Andrés de Sotavento – Colômbia (09/02/2010). No original: El maíz azulito tiene una diferencia con el otro, se puede sembrar, el azul tiene mejor desarrollo, los otros son más demorados, el azulito es más ligerito, el bollo es sabroso con ese maíz azulito. Tiene diferencia en cuanto al tiempo de cosecha, tiene diferencia [...] el azulito tiene 85 días y el setentano tiene 70 días; otras variedades demoran de 85 a 90 días para que estén listas para el consumo. Tenemos todas las variedades, como por ejemplo, el cariaco rallado, amarillo, rojo que se utiliza para hacer chocolate; a diferencia del amarillo y del blanco que no se utilizan para hacer chocolate. Ahí hay diferencia entre una variedad y otra. Por ejemplo, para hacer almojábanas, el maíz tacaloa es el mejor porque es dulce. Los maíces más dulces son el tacaloa, el negrito y el azulito; son los más perseguidos por la familia porque de ahí se elaboran productos como la chicha y el masato. Son maíces dulces y le dan un sabor agradable a los productos. El maíz blanco es utilizado para el peto (Tradução nossa).

Figura 10: Variedades de sementes de milho dos Zenú

Fonte: RECAR, 2008.

Na fala dos indígenas Zenú, o milho aparece como um elemento divino, estreitamente ligado à origem desse povo, e, por conseguinte, primordial para o sustento diário. Sob essa perspectiva, o resgate da variedade das sementes de milho, impulsionado desde a RECAR, é visto como uma necessidade primária e vital que deve envolver a todos os habitantes do resguardo, principalmente as crianças, para, assim, conseguir perpetuar o legado dos ancestrais Zenú. Embora constituía o principal elemento, a biodiversidade desse grupo indígena não se restringe exclusivamente ao milho, pois nela, também, estão compreendidos os cultivos de outras variedades de produtos tais como o da mandioca, do inhame e a criação de vários animais, fundamentais na dieta Zenú.

Figura 11: Variedades do inhame, produto fundamental na dieta alimentar do povo indígena Zenú



Fonte: RECAR, 2008.

Os derivados dessa biodiversidade são enxergados pelos habitantes do resguardo como o principio básico de uma alimentação saudável e, portanto, de uma vida saudável e duradora, que se vê ameaçada pelo uso de sementes melhoradas provenientes dos pacotes tecnológicos. Existe, assim, entre os habitantes entrevistados do resguardo, a conscientização da importância do cultivo das variedades locais em detrimento do uso das sementes estrangeira, produto, em grande medida, das campanhas da RECAR.

> Isso tem sido muito importante. Anteriormente, eu tenho 35 anos, quando eu comecei já estavam se perdendo as variedades de milho, mas depois que foram se implementando as capacitações das associações vem-se fortalecendo essa parte que já estava perdida, por exemplo, os milhos de cores estavam se perdendo mas já estão se recuperando, são quase 27 variedades de milho, aquilo que nos identifica, o milho identifica ao igual que a cana flecha, são duas coisas que têm nos identificado há muito anos. Eu acho que desde a criação deste povo, nos temos identificado com o milho e com a cana flecha [...] Nestes momentos pode-se ver que não só está se recuperando as variedades do milho como também as da galinha, da mandioca, do inhame [...] é como desempoeirar isso que estava perdido, é recuperar isso que nossos avôs nos deixaram e que estamos

> retomando. O milho é um produto nosso. Com o milho melhorado, acontece uma coisa, embora seja mais rápido em sua produção tem menos resistência que o milho crioulo [...] Então é bom que as crianças conheçam as variedades de milho, tem muitas crianças que não conhecem isso, trata-se de ensinar isso, eu considero que é muito importante para nós. Inclusive havia variedades de milho que eu não conhecia, fui conhecê-las neste processo, não sabia como se chamavam, imagine. Agora é diferente, já identifico as 27 variedades de milho, é importante pensar nas variedades que eles usavam, ver que as pessoas antigas duravam mais de 100 anos, hoje quase não duram, e isso é pela alimentação. Se todos nós estivéssemos comendo os derivados do milho - o bollo, a arepa -, teríamos muita vida pela frente[67].

A diferença das sementes crioulas com as sementes melhoradas, que reside principalmente na maior longevidade produtiva da primeira com relação à segunda, está associada ao processo natural que envolve o cultivo da primeira, onde o sucesso da colheita está sujeito aos cumprimentos dos cuidados e dos ensinamentos ancestrais. Sob essa lógica, as sementes melhoradas e seus pacotes tecnológicos, fornecidos pelas prefeituras municipais por meio de diferentes programas à população Zenú, representam a antítese da essência da semeadura tradicional. Assim, por meio da campanha Sementes de identidade, líderes desse processo difundem a mensagem desta iniciativa na população,

[67] Petrona Rosario – Coletivo de mulheres da RECAR. Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón nas instalações da Fundação Swissaid em San Andrés de Sotavento – Colômbia (08/02/2010). No original: Eso ha sido muy importante. Anteriormente, yo tengo 35 años, cuando yo empecé ya se estaban perdiendo las variedades de maíz, pero ya luego que se vienen implementando medidas de las capacitaciones de las asociaciones se viene fortaleciendo esa parte que ya estaba perdida, por ejemplo, los maíces de colores se estaban perdiendo pero ya se están recuperando, son casi 27 variedades de maíz, aquello que nos identifica a nosotros. El maíz identifica al igual que la caña flecha, son dos cosas que nos han identificado desde hace muchos años. Yo creo que desde que empezó este pueblo fuimos identificados con el maíz y con la caña flecha, debido a eso, en estos momentos, se puede ver que no sólo se está recuperando lo del maíz sino lo de la gallina, lo de la yuca, lo del ñame [...] es como desempolvar eso que estaba perdido, es recuperar eso que nuestros abuelos nos dejaron y lo estamos retomando. El maíz es un producto nuestro. Con el maíz mejorado, pasa una cosa, aunque sea más rápido en dar cosecha, es menos resistente que el maíz criollo [...] Entonces es bueno que los niños conozcan las variedades de maíz, hay muchos niños que no conocen eso, se trata de enseñar eso, yo considero que es muy importante para nosotros. Incluso había maíces que yo no conocía, fui a conocerlos en este proceso, no sabía cómo se llamaban, imagínese. Ahora es diferente, ya yo identifico las 27 variedades de maíz, es importante pensar en las variedades que ellos utilizaban, ver que la gente antigua duraba más de 100 años, ahora la gente casi no dura, y eso es por la alimentación. Si nosotros estuviéramos comiendo los derivados de maíz – el bollo, la arepa – tendríamos mucha vida por delante (Tradução nossa).

convidando-a, como indica o relato do líder entrevistado, a se juntarem às atividades impulsionadas desde as organizações da RECAR para, assim, neutralizar o uso de sementes melhoradas.

> Bom, o que aconselhamos a todos os agricultores é que semeiem as sementes crioulas, que podem ser guardadas até por seis meses. Depois desse tempo você a procura e está em bom estado. De igual maneira, há algumas que se estragam porque às vezes a gente não levar em conta os ensinamentos de nossos ancestrais em relação ao cuidado das sementes, por exemplo, quando há lua nova [...] também tem que se cuidar quando vai semeá-la e quando vai recolhê-la. Não pode ser durante a lua nova, a pessoa não poder ter relações sexuais nesses dias. Esse é um dos costumes do povo Zenú, e isso é real. Quando a gente não se cuida, a mandioca, o inhame, o milho... nenhuma colheita dá certo. Isso faz parte de nossa cultura. São costumes ancestrais que são reais. Outra coisa que estamos fazendo, desde as organizações, para neutralizar isso é a realização de ações para impulsionar a recuperação e conservação de sementes, junto com aproximações às prefeituras municipais para tentar estabelecer acordos para que as ajudas às comunidades sejam com sementes crioulas e não melhoradas, ou seja, que eles forneçam sementes crioulas. Também que utilizem o biopreparado ao invés do insumo químico que afeta à semente [...] em 2007, a prefeitura, por meio do programa Ação Social, entregou sementes melhoradas a quase todas as comunidades, mas antes disso as UMATAS também davam sementes melhoradas de milho, milho cajero. Essa era a semente que davam para todos, para os indígenas, as sementes de milho cajero, junto com o pacote tecnológico para controlar o mato com insumo químico. Nós, portanto, estamos procurando neutralizar isso com as campanhas das organizações. Essas atividades têm dado resultado já que as famílias que trabalham junto com as organizações utilizam produtos naturais, o abono orgânico, biopreparados, ou seja, muito trabalho com plantas naturais sem utilizar químicos[68].

---

[68] Manuel Marquez – Representante legal da RECAR. Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón nas instalações da Fundação Swissaid em San Andrés de Sotavento – Colômbia (12/02/2010). No original: Bueno, lo que aconsejamos a todos los agricultores es que siembren las semillas criollas, que se pueden guardar hasta por seis meses. Después usted la busca y está buenecita. De igual manera, hay unas que se dañan porque también tiene que tener que a veces no tenemos en cuenta lo que nos enseñaron nuestros ancestros, por ejemplo, cuando hay luna nueva [...] también tiene que cuidarse cuando va sembrarla y cuando va a recogerla. No puede ser durante luna nueva, la persona no puede tener relaciones sexuales. Esa es una de las costumbres del pueblo Zenú y eso es real. Cuando uno no se cuida la yuca, el maíz, el ñame, todo sale mal. Eso hace parte de nuestra cultura. Son costumbres ancestrales que son reales. Otra cosa que se está haciendo para contrarrestar eso, es que desde las organizaciones estamos impulsando la recuperación y la conservación de semillas, al igual que aproximaciones con las alcaldías municipales para que las ayudas a las comunidades sean con semillas criollas y no mejoradas, es decir, que ayudan a suministrar semillas criollas. También que no utilicen insumo químico sino el briopreparado que no afecta a la semilla [...] en 2007, la alcaldía, por medio del programa Acción Social, entregó semillas mejoradas a casi todas las comunidades, pero antes de eso las UMATAS también daban semillas mejoradas de maíz, maíz cajero.

Figura 12: A relação cotidiana dos Zenú com as variedades de milho

Fonte: RECAR, 2008.

Continuando com o exercício etnográfico, observamos que na prática agrícola Zenú subjaz um princípio de equilíbrio que diz respeito à natureza dos alimentos. Em sua análise dos camponeses brasileiros, Woortman (2004, p. 136) o define como uma oposição quente – frio, que não tem uma conotação térmica, que manifesta uma relação de equilíbrio com a terra. A síndrome quente – frio,

---

Entonces esa era la semilla que daban para todos, para los indígenas, las semillas del maíz cajero, con el paquete tecnológico para controlar la maleza con insumo químico. Nosotros estamos intentando contrarrestar eso con las actividades de las campañas de las actividades. Eso ha dado resultado ya que las familias que están en este proceso lo hacen con productos naturales, que el abono orgánico, que los biopreparados, es decir, mucho trabajo con plantas naturales y no utilizamos nada de químicos (Tradução nossa).

continuando com a autora, “é, pois, um fundamento cognitivo que permite a leitura da natureza, mas ela não se restringe à lavoura. Ela é parte de um modelo maior, de uma cosmologia, que dá inteligibilidade ao mundo e que percebe um mundo “são” como um mundo equilibrado”. Sob essa lógica, o sítio do povo Zenú é um espaço que busca cumprir com esse princípio, ao alternar cultivos de plantas frias - como é o caso do inhame -, com as quentes, - como a abóbora -.

> [...] os dois hectares são para as oito variedades, aí se semeia o milho branco, o negrito, o azul, tataloa, tariaco, amarelo, temos o milho pano, milho [...] assim que chegarmos lá, podemos observar as variedades. Então aí nos dedicamos, aí se semeia o inhame crioulo, se semeia a mandioca, o milho e às vezes colocamos abóbora mas se tivermos inhame não poderíamos colocar abóbora pois a abóbora é muito quente e mata o outro produto. A mandioca, pelo contrário, não faz efeito, mas se colocarmos abóbora o inhame começaria, como não é muito quente atrasa-nos. Então, esses dois hectares nós os chamamos cultivos associados, ou seja, que trabalhamos em vários, aproveitamos os dois hectares em milho, mandioca, inhame, aproveitando em uma colheita vários produtos[69].

A respeito, do artigo “O saber tradicional camponês e inovações”, Woortman (2004, p. 133-134) apresenta a reciprocidade que sustenta a relação do camponês com a terra. A autora, baseada em inúmeras experiências de campo, define o trabalho do camponês como uma atividade em que o trabalhador estabelece uma espécie de diálogo com a terra, que, como bem aponta, reflete uma “humanização“ da natureza, uma concepção “etnoecológica holista“:

> O trabalho do homem implica respeito para com a terra (e a natureza em geral), esperando dela aquilo que ela pode e quer dar, isto é, os alimentos que ela é capaz de produzir. O homem não deve forçar a terra a dar aquilo

[69] Giovanni Evangelista – Agricultor local. Entrevista concedida a Entrevista concedida a Carlos Andrés Pachón Pinzón em San Andrés de Sotavento – Colômbia (09/02/2010). No original: [...] esas dos hectáreas son para las ocho variedades, ahí se siembra el maíz blanco, el negrito, el azulito, tataloa, tariaco, amarillo, tenemos el maíz pano, maíz [...] ahora que lleguemos allá vamos a observar las variedades, entonces ahí nos dedicamos, ahí se siembra el ñame criollo, se siembra la yuca, el maíz y a veces colocamos ahuyama pero si tenemos ñame no le podemos aplicar ahuyama, la ahuyama es muy caliente y nos mata el otro producto. La yuca, por el contrario, no hace efecto, pero si nosotros metemos ahuyama ya el ñame comienza, como no es muy caliente nos atrasa. Entonces esas dos hectáreas nosotros las llamamos cultivos asociados, o sea, que trabajamos en varias, aprovechamos las dos hectáreas en maíz, yuca, ñame, estamos aprovechando en una cosecha varios productos (Tradução nossa).

> que não é de sua vocação, isto é, não deve “corrigir o solo”, como se a natureza pudesse estar “errada”. O sitiante como que dialoga com a terra, avaliando “o que a terra quer produzir”. O trabalho do homem é o de preparar a terra e quando necessário alimentá-la com a “vitamina” do adubo. O trabalho da terra é o de fazer nascer e crescer a planta, alimentando-a com sua “vitamina”. A terra, agradecida, retribui o trabalho do homem com uma colheita abundante. Quando ela “recebe a vitamina dada pelo homem e a chuva de Deus, ela fica alegre e agradece, dando muito alimento” e trazendo “fartura”. Mas, se a terra trabalha, tal como o homem, ela fica “cansada” e é preciso respeitar seu tempo de “descanso” (pousio) (WOORTMAN, 2004, p. 134).

Assistimos, em definitivo, a um território onde são desdobradas relações baseadas em princípios de reciprocidade com a terra e de solidariedade entre seus habitantes. O sítio dos Zenú constitui-se, portanto, em um espaço de resistência que, apesar das circunstâncias históricas e políticas que ameaçaram e que, ainda, ameaçam desintegrá-lo, está experimentando um processo de reconstrução social que encarna um projeto de vida pautado, principalmente, na reprodução de sua biodiversidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O debate do processo de configuração das identidades étnico – territoriais do povo indígena Zenú da Colômbia, a partir da introdução de sementes transgênicas de milho nas regiões vizinhas de seu resguardo, aproximou-nos da discussão das suas iniciativas sociais, culturais e políticas como resposta à solicitação de liberação de sementes transgênicas apresentadas pela Monsanto e Dupont ao ICA nos anos 2003 e 2004, que foram, finalmente, aprovadas em 2007.

Em princípio, fizemos uma abordagem histórica do povo indígena Zenú ressaltando aspectos de sua conformação territorial no período préhispânico, bem como dos elementos constitutivos de seu modo de vida naquela época. Da mesma forma, analisamos a constituição do resguardo indígena Zenú de San Andrés de Sotavento dando ênfase aos conflitos territoriais que têm ocorrido nesse resguardo. Assim, adentramo-nos nas disputas territoriais que, desde a colônia e ao longo do século XX, incidiram na perda territorial e na conseqüente desestruturação social, cultural e política dos Zenú.

Reconstruímos, portanto, a luta pela recuperação das terras, empreendida desde os anos 1970 e 1971, dentro da estratégia da ANUC, que contemplou o processo de recuperação das terras sem diferenciação étnica entre indígenas e camponeses. Ressaltamos que esta articulação de forças supôs um salto qualitativo dentro da organização indígena, pois foi por meio da união com a ANUC que os Zenú conseguiram conscientizar-se das suas problemáticas territoriais e, por conseguinte, pensar em uma melhor forma de orientar sua reivindicação étnica.

Ainda, destacamos que o crescimento desta organização indígena viu-se influenciado pelo momento de efervescência do movimento indígena nacional, que teve no CRIC sua principal força motriz.

Com o fortalecimento do movimento Zenú, deu-se uma aproximação aos direitos de propriedade e ao protocolo de escritura que os define como proprietários legítimos de 80 mil hectares reconhecidos pela Coroa espanhola, o que estimulou o auto-reconhecimento como indígenas e o conseqüente aumento da população indígena ligada à luta pela recuperação de terras (RODRIGUEZ e TARA, 1994, p. 37). Nesse processo, a aproximação com a ANUC de Sincelejo foi fundamental, pois foi nessa vertente que os Zenú encontraram melhores possibilidades para colocar em discussão as problemáticas e justificações indígenas (VELANDIA, 2003, p. 47).

Assim, baseados na análise de Velandia (2003, p. 50), inserimos a discussão da identidade indígena como o eixo principal da luta do movimento Zenú, que procurou articular a luta territorial de seu resguardo com a difusão e o fortalecimento dos processos de identificação étnica entre seus habitantes. Apoiados no trabalho de Gross (1997, p. 46), argumentamos ainda que os povos indígenas, dotados de um novo capital simbólico outorgado pelas políticas nacionais da diferença étnica consagradas na Constituição Política da Colômbia de 1991, experimentam um processo de reindigenização que procura se beneficiar das vantagens desse reconhecimento jurídico. Sob essa perspectiva, ressaltamos que a luta pela recuperação de terras dos Zenú, em um primeiro momento, buscando juntar forças para gerar um impacto maior, uniu-se a um movimento camponês bem mais amplo.

Posteriormente, conforme foi avançando a reivindicação dos povos indígenas diante do Estado, a luta indígena pela recuperação de terra ganhou especificidade e um significativo valor simbólico, o que motivou a diferenciação dos outros integrantes da luta territorial, destacando, desse modo, um caráter étnico contemplado e protegido pela legislação colombiana.

Verificamos, portanto, que o indígena, fortemente estigmatizado no passado, mobiliza estrategicamente esse novo capital simbólico para legitimar sua luta pela recuperação do território que lhe corresponde por decreto colonial.

Assim mesmo, advertimos o impacto que dito capital simbólico tem na população Zenú, ao contribuir na difusão de um vocabulário comum de etnicidade entre seus habitantes, que, por sua vez, acaba estimulando a recuperação e o exercício de elementos comunitários de grande importância para esse povo indígena.

Na recuperação e no exercício dos elementos comunitários estruturantes do povo indígena Zenú, vemos que o milho, dentre outros vários produtos, subjaz como o elemento cultural identitário dos mais representativos dessa população. A partir dele, configura-se uma identidade étnico – territorial que, além de reivindicar um referente espacial e cultural de vital importância para esse povo indígena, como é o caso do milho e da sua diversidade de sementes, estabelece os limites de uma fronteira étnica geradora de sentimentos de pertencimento, mobilizações e posições políticas que confrontam as problemáticas que ameaçam esse território. A declaração de TLT do resguardo indígena Zenú de San Andrés de Sotavento, de 2005, gestada a partir da Swissaid e da RECAR, foi, justamente, um ato político em defesa do território Zenú diante das políticas agrárias do Estado colombiano.

No entanto, coincidindo com a análise de Gross (2000, p. 16), advertimos que a constituição dessa fronteira étnica, sob a forma de resguardo, também deve ser analisada a partir da perspectiva dos interesses do Estado colombiano. Na criação dessa fronteira, defendida pelas ONGs e organizações que trabalham em função dos interesses do povo indígena Zenú, o Estado acaba intervindo, de maneira indireta, na dinâmica interna do resguardo, por meio da atribuição de recursos específicos do orçamento público relacionados a seu caráter de comunidade indígena, e no reconhecimento de diferentes formas de “autonomia”, correspondentes, em ambos os casos, a direitos dos povos subscritos na Constituição Política da Colômbia de 1991. Isto, continuando com Gross (2000, p. 16), conduziu à institucionalização dos resguardos que, transformados em ETIS e organizados sob a figura de resguardos “autônomos” controlados por autoridades tradicionais, estão sujeitos às leis e, portanto, à execução e implantação de projetos de (etno)desenvolvimento local.

Sob este panorama, presenciamos um embate de territorialidades de dois sujeitos sociais: por um lado, um povo indígena que impulsiona iniciativas sociais e políticas em seu propósito de defender a biodiversidade do seu resguardo e de constituir uma identidade étnico – territorial dentro dessa população; por outro, o Estado que, sob a aparência de defender e respeitar a pluralidade cultural, tenta territorializar a fronteira étnica que ele mesmo contribuiu para criar mediante a realização de projetos, como o da liberação de sementes transgênicas. Reconhecemos, desse modo, o resguardo indígena Zenú de San Andrés de Sotavento como um espaço de tensão entre territorialidades que encarnam divergentes interesses sociais, culturais e políticos dos sujeitos e das instituições que nele intervêm. Dessa maneira, como bem ressalta Zambrano (2001b, p. 19), consideramos que essa contínua luta de poderes e intenções de dominação espacial vai redefinindo, no caso dos Zenú, formas particulares de identidade territorial.

Dentre essas formas particulares de identidade territorial, destacamos o papel relevante da campanha de Sementes de Identidade na articulação de processos regionais, nacionais e internacionais, pautada em princípios comuns relacionados com a defesa dos territórios, da biodiversidade e da soberania alimentar. Tais princípios estão criando alianças e redes que dão estrutura a uma ecopolítica transnacional, por meio da qual são representadas as demandas de uma identidade panindígena (CASTELLS, 1999), composta por diferentes povos tradicionais ao redor da América Latina (ULLOA, 2004, p. 233).

Consideramos que a campanha Sementes de Identidade é uma rede cujos circuitos geram um campo fértil para o contínuo intercâmbio de experiências e de solidariedade entre as organizações e os sujeitos sociais que a integram. Na transnacionalização desta campanha, destacamos o papel preponderante da Swissaid e da RECAR que, em termos locais, encarrega-se de difundir os princípios desta iniciativa.

Realizamos, por fim, uma aproximação com a dinâmica de algumas práticas constitutivas do povo indígena Zenú, em que evidenciamos que a mensagem e as atividades da campanha Sementes de Identidade, principalmente as relacionadas com o resgate das variedades de semente de milho, têm tido um impacto importante dentro da população Zenú. Existe um número considerável de famílias Zenú que, por meio do trabalho das organizações que compõem a RECAR, está recuperando as variedades de milho perdidas e, com elas, reconstruindo um tecido identitário cujo principal objetivo é a consolidação de um processo de conscientização que, aos poucos, encaminhe a população Zenú pela via da soberania alimentar.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner. B. Processos de territorialização e movimentos sociais na Amazônia. In: OLIVEIRA, Ariovaldo; MARQUES, Marta (orgs). *O campo no século XX;* território de vida, de luta e de justiça social. São Paulo: Paz e terra/Casa Amarela, 2005. p. 25 – 36.

ALZATE, Alberto. *Aspectos históricos y situación actual Resguardo Indígena de San Andrés de Sotavento.* Itinerario de un despojo y una reivindicación. Montería: Universidad de Córdoba – Colciencias, 1987.

BARBOSA, Marco Antônio. *Autodeterminação:* direito à diferença. Série Pluralismo Jurídico. São Paulo: Plêiade/Fapesp, 2001. p. 452.

BARTH, Frederik. *Los grupos étnicos y sus fronteras.* La organización social de las diferencias culturales. México D.F: Fondo de Cultura Económica, 1969.

BELALCAZAR, Liborio. Indígenas y Reforma Agraria. In: *Grupos étnicos,* derecho y cultura*.* Bogotá: Funcol, 1987. p. 197-213.

El maíz y la vida en la siembra. Testimonios indígenas del maíz y la autonomía en México. *Revista Biodiversidad sustento y culturas*, México, n. 59, 2009.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Sobre a tradicionalidade rural que há em nós. In: Oliveira, Ariovaldo, Marques, Marta (orgs). *O campo no século XXI;* território de vida, de luta e de justiça social. São Paulo: Paz e terra/Casa Amarela, 2005. p. 121-131.

CANDIDO, Antonio. *Os parceiros do Rio Bonito*. Estudo sobre o caipira paulista e a transformação dos seus meios de vida. 9a Ed. São Paulo: 34, 2001.

CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade*. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 1999.

CLAVAL, Paul. *O território na transição da pos-modernidade*. Geographia. Ano I, n. 2, 1999.

CENTRO DE INVESTIGACIÓN DE ESTUDIOS POLÍTICOS. *Consejo Regional Indígena del Cauca* – CRIC diez anos de lucha, historia y documentos. Bogotá: Controversia, 1981.

COMAROFF, John; COMARROFF, Jean. *Of Revelation and Revolution*. University of Chicago Press, vol. 2. Chicago. 1997.

COORDINADORA DE ORGANIZACIONES INDÍGENAS DE LA CUENCA AMAZÓNICA. *El territorio y la vida indígena como estrategia de defensa de la Amazonia.* Primer Encuentro Cumbre entre Pueblos Indígenas y ambientalistas. Iquitos. Ecuador. 1990.

CORREA, François. A manera de epílogo. Derechos étnicos: Derechos humanos. In: CORREA, François (Ed). *Encrucijadas de Colombia Amerindia.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropologia – Colcultura, 1993. p. 319-334.

CRUZ, Valter do Carmo. Territorialidades, identidades e lutas sociais na Amazônia. In: ARAUJO, Frederico; HAESBAERT, Rogerio (orgs) *Identidades e Territórios:* questões e olhares contemporâneos. Rio de Janeiro: Access, 2007. p. 93-122.

DENIS, L. e GUTIERREZ, L. La investigación etnográfica. Experiencias de su aplicación en el ámbito educativo. *Revista Paradigma.* Caracas, V XIV-XVII, 1996.

DESCOLA, Philippe. Constructing Natures: Symbolic Ecology and Social Practice. In: DESCOLA, Phillipe; PÁLSSON Gisli (eds.), *Nature and Society*. Londres: Routledge, 1996. p. 82-102.

DIEGUES, Antonio Carlos. *Mito moderno da natureza intocada*. São Paulo: Hucitec /NUPAUB/USP, 2004.

ESCOBAR, Arturo. *El final del salvaje*. Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea. Bogotá: ICANH, Cerec, 1999.

ESCOBAR, Arturo. Desarrollo y Modernidad. In: *Corporación Región*. Planeación, Participación y Desarrollo. 2002, p. 9-32.

ESCOBAR, Arturo. O lugar da natureza e a natureza do lugar: globalização ou pos-desenvolvimento? In: LANDER, Edgardo. *A colonialidade do saber:* Eurocentrismo e ciências sociais – Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2005a. p. 133-168.

ESCOBAR, Arturo. Movimentos sociais e biodiversidade no Pacifico colombiano. In: SANTOS, Boaventura Sousa de (org.) *Semear outras soluções*. Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005b, p.341-375.

ESCOBAR, Eduardo. *Teorias contemporáneas de la etnicidad Stuart Hall y Michel Foucault.* Colombia: Universidade del Cauca. 2004.

GARCIA CANCLINI, Néstor. *Las culturas populares en el capitalismo.* México D.F: Nueva Imagen, 1982.

GIMENEZ, Gilberto. Identidades étnicas: estado de la cuestión. In: REINA L. (coord.) *Los retos de la etnicidad en los estados – nación del siglo XXI*. México D.F: Ciesas, Ini, M.A. Porrua, 2000. p. 45-70.

GOMEZ, Martiza. Saber indígena y medio ambiente: experiencias de aprendizaje comunitario. In: LEFF, Enrique. *La complejidad ambiental*. México D.F: Siglo Veintiuno editores, 2003. p. 253-293.

GONÇALVES, Carlos Walter. *Geo-grafias.* Movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad. México D.F: Siglo XXI, 2001.

GONÇALVES, Carlos Walter. *A globalização da natureza e a natureza da globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

GROS, Christian. *Politicas de la etnicidad:* identidad, estado y modernidad. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropologia e Historia – ICANH, 2000.

GROS, Christian. Indigenismo y etnicidad: el desafio neoliberal. In: URIBE M.V; RESTREPO E. (eds) *Antropologia en la modernidad*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropologia, 1997, p. 13-60.

GROS, Christian. *El Estado y las comunidades indígenas en Colombia:* autonomía y dependencia. Colección Estudios Amazónicos. Universidad Federal de Pará. 1991.

GRUPO SEMILLAS. *Cultivando la Diversidad en Colombia*. Experiencias locales de crianza de la biodiversidad. Proyecto Cultivando Diversidad. 2004.

GRUPO SEMILLAS. Experiencias locales de manejo y control local de territorio. Pueblo Zenu, Recuperador de Suenos. Resguardo Indígena Zenu de San Andrés de Sotavento, Córdoba y Sucre. Consultado em internet: <http://www.semillas.org.co/sitio.shtml?apc=b1e1--&x=20155126>. Acessado em dia: 10 out. 2009.

GRUPO SEMILLAS. Aprobado el cultivo de maiz transgénico en Colombia. Una amenaza a la biodiversidad soberanía alimentaria. Consultado em internet:

www.semillas.org.co/apc-aa *files/.../Art.*_Maiz_G.M._Colombia*.doc* Acessado em dia. 15 jul. 2010.

HAESBAERT, Rogerio. *Dos múltiplos territórios a multiterritorialidade*. Porto Alegre. 2004a.

HAESBAERT, Rogerio. *O mito da desterritorialização:* do fim dos territórios a multiterritorialidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004b.

HAESBAERT, Rogerio. Identidades Territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural a essencialização das identidades). In: ARAUJO, Frederico; HAESBAERT, Rogerio (ogs) *Identidades e Territórios:* Questões e olhares contemporâneos. Rio de Janeiro: Access, 2007. p. 33-56.

HALL, Stuart. Cultural Identity and Diaspora, In: RUTHERFORD Jonathan,*Identity:* Community, Culture, Difference. London: Lawrence & Wishart, 1990.

HALL, Stuart. Quem precisa da identidade? In: SILVA, Tomas, Tadeu (org) *Identidade e diferença:* a perspective dos estudos culturais. Vozes. Petrópolis, 2004. p. 103-133.

HALL, Stuart. *Identidade cultural na pos-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JARAMILLO e TURBAY. *Los Indígenas Zenu Geografia Humana de Colombia*. Tomo IV. v.III, 2010. Consultado em internet: <http://www.lablaa.org/blaavirtual/geografia/geoco4v3/zenues.htm>. Acessado em: junho de 2010.

JARAMILLO, Carmén María. *Así eramos los Zenúes*. Banco de la República. Fundación de Investigaciones Arqueológicas. Bogotá. 1987.

LAZOS, Elena. *Ideas sobre Identidad, Pueblos Indígenas y Territorios*. 2000. Consultado em internet: http://www.latautonomy.org/CH_ideasIdenTerr.PDF. Acessado em: março de 2011.

LE BONNIEC, Fabián. *Las identidades territoriales o Cómo hacer historia desde hoy día.* Mapu Territorialidad Mapuche en el siglo XX. In: MORALES, Roberto. Instituto de Estudios Indígenas. 2002. p. 31 – 49.

LEFEBVRE, Henri. *The production of space*. Oxford: Blackwell, 1995.

LEFF, Enrique. *Ecología y Capital.* Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable. México D.F: Siglo XXI editores, 1998.

LUENGAS, Cesar. La situación de los transgénicos en Colombia. In: MANZUR, CATACORA, CARCAMO, BRAVO, ALTIERI (orgs.). *América Latina*. La Transgénesis de un Continente. Visión Crítica de Una Expansión Descontrolada. 2009. p. 62-68.

MARCOS, Valeria de. Trabalho de campo em geografia: reflexões sobre uma experiência de pesquisa participante. In: *Trabalho de campo*. Boletim Paulista de Geografia. São Paulo: n. 84, 2006. p. 105-136.

MARQUES, Marta Inez M. Lugar do modo de vida tradicional na modernidade. In: Oliveira, Ariovaldo, Marques, Marta (orgs). *O campo no século XXI*; território de vida, de luta e de justiça social. São Paulo: Paz e terra/Casa Amarela, 2005. p. 145-148.

MARQUES, Marta Inez M. *De sem terra a "posseiro",* a luta pela terra e a construção do território camponês no espaço da reforma agrária: O caso dos assentados nas fazendas Retiro e Velha – GO. São Paulo: Departamento de Geografia, FFLCH-USP, 2000. Tese de doutorado em Geografia Humana. p. 237.

MEJIA, Mario Gutiérrez. Elementos de soberanía. Seguridad y autonomía alimentaria. In: CORREA, Hernán; ROA Tatiana; GALEANO, Alejandro. *Primero la comida.* Ingredientes para el debate sobre soberanía, seguridad y autonomía alimentaria en Colombia. Bogotá: Corporación Ecofondo – Campaña SALSA. p. 99-103.

MENDOZA, Wilfrido. *Narraciones de la naturaleza Zenú.* Resguardo Indígena Zenú de San Andrés de Sotavento Córdoba-Sucre. Montería, Córdoba. 2004.

MOURA, Margarida M. *Camponeses*. São Paulo: Ática, 1988.

OIT CONVENIO 169. *Sobre los pueblos indígenas y tribales en países independientes.* 1989.

OLIVEIRA, Ariovaldo U. *Modo capitalista de produção e a agricultura*. São Paulo: Ática, 1986.

OLIVEIRA, R. D. de e OLVEIRA, M. D. Pesquisa social e ação educativa: conhecer a realidade para poder transformá-la. In: BRANDAO, C. R. (org.). *Pesquisa participante*. Sao Paulo: Brasiliense, 1988. p.17-33.

OSORIO, Carlos Enrique. *El arte de comer.* Simbolismo y cultura de la alimentación. Popayán: Universidad del Cauca, 2007.

PARDO, Edgar. Los descendientes de los Zenúes. In: CORREA, François (Ed). *Encrucijadas de Colombia Amerindia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropologia – Colcultura, 1993. p. 229-245.

PARDO, Mauricio. Movimientos sociales y actores no gubernamentales. In: URIBE, María V; RESTREPO, Eduardo (eds). Bogotá: *Antropologia en la modernidad.* Instituto Colombiano de Antropología. 1997.

PLAZAS, Clemencia; FALCEHTTI, Ana María. Manejo hidraúlico Zenú. In: *Ingenierías prehispánicas*. Bogotá: Fondo FEN. Instituto Colombiano de Antropología, 1990. p. 151 – 171.

RAFFESTIN, Claude. Por uma geografia do poder. São Paulo: Ática, 1993.

RED AGROECOLÓGICA DEL CARIBE. *Semillas Criollas del Pueblo Zenú.* Recuperación de la memoria, del territorio y del conocimiento ancestral. Grupo Semillas y Fundación Swissaid. 2008.

RED AGROECOLÓGICA DEL CARIBE. *Pueblo Zenú*, Recuperador de Sueños. Resguardo Indígena Zenú de San Andrés de Sotavento, Córdoba y Sucre. n. 32/33. 2007. consultado em internet: http://www.semillas.org.co/sitio.shtml?apc=I1----&x=20155126**.** Acessado em: janeiro de 2009.

RED AGROECOLÓGICA DEL CARIBE. *Declaración del resguardo indígena Zenú de Córdoba y Sucre*, como “Territorio libre de transgénicos”, San Andrés de Sotavento, 7 de octubre de 2005.

RIBEIRO, Gustavo. *Transnational Virtual Community?* Exploring Implications for Culture, Power and Language. Organization, 1997, p. 496-505.

RIBEIRO, Silvia. Prologo. Luces y sombras de los transgénicos en Cuba, In: FUNES – MONZONOTE E FREYRE ROACH. *Transgénicos Qué se gana? Que se pierde?* Textos para un debate en Cuba. Publicaciones Aquario. Centro Felix Varela. 2009. p. 13-23.

RODRIGUEZ, Angela e TARRA, Luis. *Tierras recuperadas de los Zenues*. In: *Revista Ecos.* Bogotá, n. 2, 1994. p. 33-56.

RODRIGUEZ, Gloria A. *Breve reseña de los derechos y de la legislación sobre comunidades étnicas en Colombia*. Consultado em internet: http://www.urosario.edu.co/urosario_files/3a/3a3ccef9-bcde-4c21-bfcf-35cae97d5c48.pdf. Acessado em: dezembro 2011.

SACK, Robert. *Human Territoriality:* its theory and history. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SAQUET, Marcos Aurelio. *Abordagens e concepções de território*. São Paulo: Expressão Popular, 2007.

SAQUET, Marcos Aurelio e SOUZA, Edson B. C de. *Leituras do conceito de território e de processos espaciais.* São Paulo: Expressão Popular, 2009.

SERPA, Roger. *Los Zenues.* La persistencia da la herencia étnica y cultural indígena zenu en el departamento de Córdoba. Monteria: Gobernación de Córdoba. Secretaria de Cultura de Córdoba, 2000.

SILVA, Tomas Tadeu. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomas, Tadeu (org) *Identidade e diferença:* a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2004. p. 75-102.

TORO, Catalina. *Biodiversidad, imperialismo y gobernabilidad global.* El caso de la política de biodiversidad en Colombia. Proyecto de investigación: Política y Geopolítica de la Ecología en América Latina y el Caribe. Programas de Becas Clacso Senior. Bogotá. 2004.

ULLOA, Astrid. *La construcción del nativo ecológico*. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH – Colciencias, 2004.

VARESE, Stefano. The New Environmentalist Movement of Latin American Indigenous People. In: BRUSH e STABINSKY (eds.). *Valuing Local Knowledge*. Indigenous People and Intelectual Property Rights. Washington: Island Press, 1996.

WOORTMANN. Ellen F. O saber tradicional camponês e inovações. In: OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino; MARQUES, Marta. Inéz. *O campo no século XXI:* território de vida, de luta e de justiça social. São Paulo: Paz e terra/Casa Amarela, 2005. p.133-143.

ZABALETA, LUIS. *El cuento de los Zenúes.* Versión libre. Montería – Colombia. 2005.

ZAMBRANO, Carlos. Etnicidad y cambio cultural entre los yanaconas del macizo colombiano. In: *Revista Colombiana de Antropología*. Bogotá: vol XXXII. 1995. P. 125-146.

ZAMBRANO, Carlos. *Territorios plurales,* cambio sociopolítico y gobernabilidad cultura*.* Boletim Goiano de Geografia 21 (1): Jan-jul. 2001. p. 9-49.

ZAMBRANO, Carlos. *Ejes políticos de la diversidad cultural.* Bogotá: Siglo del Hombre Editores. Universidad Nacional de Colombia, 2006.

ZUÑIGA, Gerardo. La dimensión discursiva de las luchas étnicas*.* Acerca de un artículo de María Teresa Sierra. *Revista Alteridades*. México D.F, año/vol. 10, número 019. Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa , 2000. p. 55-67.

DOCUMENTOS

Boletim Informativo Maturuco Rede Agroecológica do Caribe RECAR. San Andrés de Sotavento, Córdoba, Novembro. 2009.

Fragmento da conferencia de Danilo Villafana. Indígena Arhuaco. Ordenamento Territorial Ancestral. Linhamentos interculturais (1999), Políticas indígenas (2002), Projeto sítios sagrados (2004) – Santa Marta, Abril de 2005

Resolução 464 ICA de 2007.
http://www.bch.org.co/bioseguridad/admon/archivos/leyes/2007R464.pdf

Resolução 465 ICA de 2007
http://www.bch.org.co/bioseguridad/admon/archivos/leyes/2007R465.pdf

ENTREVISTAS

Doris Velásquez - Coletivo de mulheres da RECAR

Giovanni Evangelista – Agricultor local

Gloria Banquet – Coletivo de mulheres da RECAR

Manuel Marquez – Representante legal da RECAR

Mario Mejia Gutiérrez – Professor e pesquisador de Agroecologia

Mauricio García – Fundação Swissaid

Petrona Rosario - Coletivo de mulheres da RECAR