

Composiciones de lo común

#2

Octubre 2023

Espacios de lo común

PARTICIPAN EN ESTE NÚMERO

Marco Tobón
Nashieli Rangel Loera
Maíara Dourado
Elis Corrado
Juliana Fidelis
Ana Carolina Marcucci
Marcos Santos
Gustavo Belisário
Dérick Lima Gomes
Dalva Maria da Mota
Josué Francisco da Silva Júnior

Boletín del
Grupo de Trabajo
**Reinvencciones
de lo común**



CLACSO



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL

Composiciones de lo común no. 2 : espacios de lo común / Marco Tobón ... [et al.];
coordinación general de María Inés Fernández Álvarez ; Nashieli Rangel Loera ;
Pablo Jaramillo. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2023.

Libro digital, PDF - (Boletines de grupos de trabajo)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-593-9

1. Mapuches. I. Tobón, Marco. II. Fernández Álvarez, María Inés, coord. III. Loera, Nashieli Rangel, coord. IV. Jaramillo, Pablo, coord.

CDD 305.898

PLATAFORMAS PARA EL DIÁLOGO SOCIAL



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

Colección Boletines de Grupos de Trabajo

Director de la colección - Pablo Vommaro

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Producción Editorial

Equipo

Natalia Gianatelli - Coordinadora

Cecilia Gofman, Marta Paredes, Rodolfo Gómez, Sofía Torres,

Teresa Arteaga y Ulises Rubinschik

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su almacenamiento en un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio electrónico, mecánico, fotocopia u otros métodos, sin el permiso previo del editor.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina.

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>

Coordinadorxs

María Inés Fernández Álvarez
Secretaría de Investigación y Posgrado
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires
Argentina
mifernandezalvarez@gmail.com

Nashieli Rangel Loera
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas
Pós-Graduação de Filosofia e Ciências Humanas
Universidade Estadual de Campinas
Brasil
nashieliralo@gmail.com

Pablo Jaramillo
Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales
Facultad de Ciencias Sociales
Universidad de los Andes
Colombia
p.jaramillo23@uniandes.edu.co





Contenido

5 Introducción

Espacios de lo común

Marco Tobón

Nashieli Rangel Loera

Maiara Dourado

Elis Corrado

Juliana Fidelis

Ana Carolina Marcucci

Marcos Santos

10 El pueblo mapuche contra el latifundio mental

Entrevista al antropólogo y líder Mapuche José Quidel Lincoleo

Marco Tobón

Maiara Dourado

31 Barraco-Ocupação e a afirmação da incompletude

Gustavo Belisário

45 As catadoras de mangaba de Sergipe

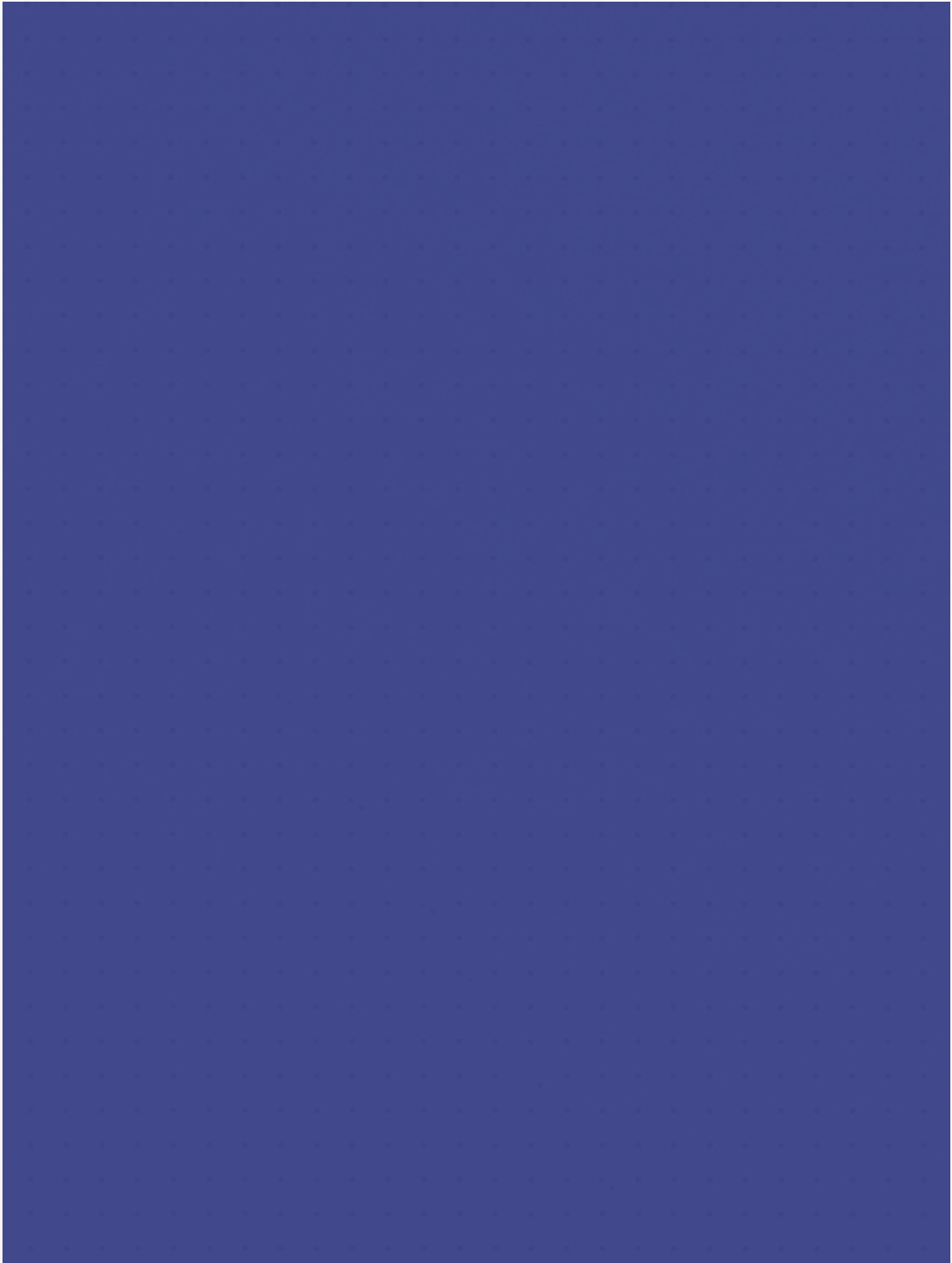
Territórios em disputa

Dérick Lima Gomes

Dalva Maria da Mota

Josué Francisco da Silva Júnior





Composiciones de lo común
Número 2 · Octubre 2023



Introducción

Espacios de lo común

Marco Tobón
Nashieli Rangel Loera
Maiara Dourado
Elis Corrado
Juliana Fidelis
Ana Carolina Marcucci
Marcos Santos*

¿Existen espacios en los que la vida *en común* no se ajusta, elude e incluso enfrenta los mandatos capitalistas de la propiedad privada, la depreciación impulsada por el lucro, los intercambios que se reducen a la simple compra y venta, y el control de las relaciones sociales bajo el imperio de las mercancías? Los textos reunidos en el segundo y tercer boletín del Grupo de Trabajo son testimonios de una diversidad de modos de vivir y de producir espacios y vida en común.

Un ingrediente que aparece como central en contribuciones de ambos boletines, es el ejercicio de la autonomía, un modo de actuar por el bienestar propio y de otros, una forma constante y persistente que solamente es realizable en relación a otros con los cuales se comparte un tiempo, un lugar, una vida. En los diversos casos y contextos abordados aquí, la autonomía, está expuesta cada vez más a debatirse entre las presiones y las reglas de juego del mercado. La autonomía suele manifestarse en

* Investigadoras del Centro de Estudios Rurales (CERES). Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas de la Universidad estatal de Campinas (Unicamp). Integrantes del Grupo de Trabajo CLACSO Reinenciones de lo Común.

cuerpos que se organizan para cuidarse a sí mismos, en luchas que terminan por componer su propia historia, en las voluntades movilizadas para proteger el territorio habitado. Esa fuerza autónoma, como praxis, es constitutiva de lo común. Los espacios de lo común, en esta perspectiva, se componen también de relaciones animadas por valores concretos como la reciprocidad, el apoyo mutuo, la defensa de las tierras colectivas, los acuerdos de ocupación y colaboración entre humanos y no humanos y una percepción compartida de que la noción y el dominio de la propiedad privada no se corresponde con las maneras de hacer sus propias vidas. Quizás esto tenga que ver con el hecho de que la propiedad privada, como menciona la antropóloga Emília Pietrafesa “se define por la ausencia de obligaciones en relación a otros” (Pietrafesa, 2023). Las investigadoras Eychenne y Noûs (2022) en un trabajo reciente donde se dedican a analizar los espacios pastoriles de regiones rurales del oeste de Francia, consideran estos espacios como de un ‘actuar común’ (*agir commun*), esto es, un modelo de relaciones en las cuales los seres humanos “hacen con” la naturaleza y no contra ella.

En las experiencias históricas que aquí se retratan los otros resultan ser lo más importante, precisamente porque “junto con” otros se organiza la vida social y la memoria colectiva de la que hacemos parte, además de constituir y otorgarle un sentido compartido a los propios espacios de vida. Fernández (2016) moviliza la construcción analítica del “hacer juntos” o el haciendo juntos, en gerundio, para pensar ese carácter contingente y coactivo de la producción de la vida en común, y que al mismo tiempo posibilita relaciones de cuidado, afectos como procesos de experimentación política.

Las investigaciones aquí reunidas ponen al descubierto que los espacios de lo común, la vida y la historia local son reinventados constantemente en medio de las fuerzas amenazantes y hostiles de la dinámica del capital. Esto tiene varios efectos políticos e históricos: Primero, estas luchas son la demostración concreta de que existe un mundo más allá del capitalismo (Federicci 2020, pág. 31), poniendo la cuestión de la defensa de lo

común en el centro del cambio social. Segundo, se entiende que pueblos indígenas andinos y amazónicos, campesinos, jóvenes de las barriadas de São Paulo, mujeres recolectoras de mangaba en Sergipe, acampados del Movimiento de los Trabajadores sin Techo (MTST) en Brasilia y sus redes de apoyo y convivencia política, se organizan para hacer de sus espacios de vida, espacios de derechos que reafirman sus modos de existencia.

Estas experiencias sociales, a su turno, cuestionan reflexiones que han predominado en la concepción racionalista de la sociedad del “desarrollo”. Por un lado, la concepción *hobbesiana* de que los humanos somos irremediablemente criaturas que se relacionan compitiendo, combatiendo unas a otras y en las que los derechos se hacen efectivos a expensas de los derechos y la vida de los demás. Desde esta concepción, las experiencias sociales son manifestación de acciones egoístas, guiadas por el afán de lucro que se obtiene muchas veces mediante prácticas violentas (despojo, extorsión, privatizaciones, trabajos esclavos, etc). Por otro lado, la teoría de “la tragedia de los comunes” de Garrett Hardin (1968), ya refutada no solo por las prácticas de los movimientos sociales rurales, de los eco-feminismos populares y de los pueblos indígenas. Hardin argumenta que las personas son incapaces de alcanzar acuerdos sobre el uso de sus medios de vida y de los recursos comunes. En caso de lograrlo, insiste, no tendrían éxito en obligar a todas las personas a su cumplimiento. Su propuesta, por lo tanto, es la necesaria intervención de un agente externo, llámese Estado, empresas privadas, corporaciones, ONG, que ejecutarán reglamentos para cumplir la administración y uso de los recursos comunes. Esta postura otorga una base científica a la concepción burguesa que naturaliza la desigualdad y pregona el “sálvese quien pueda”.

A partir de los materiales presentados aquí, abrimos un campo de reflexión sobre estos "espacios y economías de lo común", que en su condición de experiencias diversas, abarcan tanto los territorios colectivos y las formas de vida que los sustentan, como los valores y las relaciones que se movilizan cuando están en juego las prácticas de reciprocidad,

solidaridad o el bien común. Aquí estamos aludiendo a espacios vitales pero también a relaciones vitales cuya existencia depende también de la coproducción y la colaboración entre diferentes seres, prácticas que implican tensiones, negociaciones constantes, conflictos.

De esta manera, apostamos en un abordaje relacional y procesual de lo común, siguiendo la propuesta de Fernández, Rangel y Jaramillo (en prensa). Para estas autoras y este autor “lo común no es algo que está en la esencia de ciertos bienes, como en los análisis neoinstitucionalistas de “los comunes” (Cole y Ostrom, 2012). [...] Dicho fetichismo de lo común nos llevaría a una pregunta sobre derechos de propiedad, reglas de uso y el mejor manejo posible ante el agotamiento y degradación”. Como discutimos en los encuentros y producciones de nuestro Grupo de Trabajo, no hay bienes ni lugares que sean naturalmente “comunes”, creemos que es en el proceso de coproducción y disputa donde se re-sensibiliza el campo de lo social y se pone en marcha la posibilidad de su supervivencia y existencia. Las ocupaciones colectivas, la defensa de la tierra, las cocinas y meriendas populares, la defensa de los derechos de los trabajadores urbanos, las mingas y la producción de alimentos, las fiestas rituales colectivas y las celebraciones públicas, se manifiestan como la comprobación empírica de que los cuerpos y los seres humanos y no humanos, sus relaciones, afectos y fuerzas no son fácilmente expropiables. Los espacios y economías de lo común nos hablan de la producción constante de vínculos, de formas regenerativas, de la convergencia de fuerzas, de la demostración de un poder transformador humano y más que humano capaz de intervenir y plantar la semilla de cambios significativos.

BIBLIOGRAFÍA

- Eychenne, Corine; Noûs, Camille. 2022. "Espaces pastoraux, espaces d'agir commun: le saltus comme clé d'analyse des relations agriculture/propriété/nature". *Revue française de socio-économie*. Dossier Nature et propriété. p. 111-130.
- Federicci, Silvia. 2020. *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Ed. Traficantes de Sueños. Licencia Creative Commons. España.
- Fernández, A. Ma. Inés. 2016. "Introducción". En *Hacer juntos(as). Dinámicas, contornos y relieves de la política colectiva*, Pp. 11-30. Buenos Aires: Biblos.
- Fernández A. Ma. Inés; Rangel Loera, Nashieli y Jaramillo, Pablo. "Introducción". En *Reinvenciones de lo común. Experimentos y composiciones para pensar desde el sur*. Uniandes/Clacso. (En prensa).
- Hardin, Garrett. 1968 "The Tragedy of the Commons". *Science*, vol. 162, pp. 1243-1248
- Ostrom, Elinor. 2011. *El gobierno de los bienes comunes: La evolución de las instituciones de acción colectiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Pietrafesa, Emília. 2023. "A Gramática Costumeira da Relação com a Terra entre Quilombolas do Maranhão e Camponeses do Sertão do Piauí". *RURIS*, vol. 15 n. 1. <https://doi.org/10.53000/rr.v15i1.18309>





El pueblo mapuche contra el latifundio mental

Entrevista al antropólogo y líder Mapuche José Quidel Lincoleo

Marco Tobón*

Maiara Dourado**

José Quidel Lincoleo (1967), líder y antropólogo mapuche, nombrado en su lengua *mapuzungun*, *Lefiw*, nombre heredado de su padre que traduce, literalmente, el hilo que corre. *Lefiw* alude a hilos de varios colores, a semejanza de los *quipus* incas, en los que se anudaban fechas, acontecimientos, referencias históricas. *Lefiw* contiene a su vez la cualidad de movimiento, de hilo que se transmite, que se mueve veloz como mensaje. Cualidades que definen, a su turno, la vocación que ejerce José en su vida como orientador de enseñanzas, transmisor de mensajes, transmisor de hilos de conocimiento que se entretajan en la historia. Su nombre parece actuar como la fuerza impulsora que orienta sus movimientos en su vida diaria.

- * Antropólogo, investigador post-doctoral en el departamento de Antropología de la UNICAMP e integrante del Centro de Estudios Rurales - CERES de la UNICAMP. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Reinenciones de lo Común.
- ** Antropóloga, doctora en Antropología Social de la UNICAMP e integrante del Centro de Estudios Rurales - CERES de la UNICAMP. Integrante del Grupo de Trabajo CLACSO Reinenciones de lo Común.

Además de escritor y pedagogo, José Quidel Lincoleo también actúa como líder espiritual de su propio pueblo y como estudioso de su lengua, el *mapuzungun*. Es doctor en Antropología Social de la UNICAMP en Brasil y profesor universitario en la Universidad de Temuco en Chile, donde es director de la Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas. Consecuente con la concepción mapuche en la que la vida se manifiesta como experiencias múltiples, José Quidel aún tiene tiempo para comprometerse en los procesos organizativos de su comunidad y publicar varios libros, *Un niño llamado Pascual Coña. Paskwal Koña Pigechi pichi wenxu* (2002); *Lofche y Escuela. El Asesor Cultural como Mediador en una Situación Compleja* (2007), así como numerosos artículos entre los que se destacan: “Rol y presencia del mapuzungun en la colonia frente al proceso de evangelización” (2012); “El quiebre ontológico a partir del contacto Mapuche Hispano” (2016); “Mundos y epistemologías en resistencias: el caso del Pueblo Mapuche” (2020), entre otros.

El 14 de octubre de 2022, conversamos con José Quidel, con José *Lefiw*, mediante videoconferencia, aproximando fronteras y desafíos políticos comunes. Guiados por su hilo de interlocución se advierten los peligros de las políticas neoliberales empeñadas en desensibilizar el campo de lo social, en erosionar las redes de apoyo mutuo y en tornar estériles, en un gran latifundio mental, los conocimientos indígenas. De este modo, Quidel denuncia la violencia epistemológica con la que la mono-cultura del mercado embiste los pueblos indígenas y latino americanos. Aun así seguir su hilo es también la posibilidad de encontrar caminos posibles para recuperar *tejidos comunes*, hilados en las luchas de quienes nos preceden. Nuestra conversación con Quidel invoca movilizaciones antiguas que se actualizan, rituales protectores y una vida cotidiana mapuche que se debate en resistir y cuidarse antes los cercos neoliberales.

Marco Tobón (MT) y Maiara Dourado (MD): Para comenzar con nuestra conversación. Nos llaman mucho la atención las advertencias que has hecho en tus artículos y conferencias sobre las relaciones entre conocimiento y lengua mapuche como prácticas de la vida

cultural, prácticas que están en permanente tensión, expuestas a conflictos permanentes, conflictos que se expresan en los espacios de la vida social, en la experiencia común de la vida mapuche. Podrías describir esa realidad de tensiones en las que se encuentra la vida social y los espacios comunes.

José Quidel (JQ): Hay muchas formas de describirla. Estamos en un periodo de peligro, yo creo, porque la vida en común está cada vez más difícil de poder llevarla a cabo. Yo vivo en un territorio que particularmente el neoliberalismo y todo el tema de la competitividad, el tema del mercado ha penetrado muy fuerte. Y eso atenta contra la colectividad, exagera el individualismo, exagera la competencia y anula todo el ejercicio de solidaridad, de preocupación por el otro. Nos quedan muy pocas instancias donde podemos ejercitar esa colectividad. Básicamente son los rituales los que todavía nos mantienen unidos, los que están generando esta posibilidad colectiva, común. Así como algunas ceremonias, ya sea de casamiento, ceremonias fúnebres y los grandes rituales que son los *gijatun*, que son un agradecimiento a la vida o petición por mejores momentos, mejores cosechas, de fertilidad en nuestra tierra. Eso es lo que nos va quedando. Las relaciones en el día a día se han deteriorado. Recuerdo cuando era niño que había mucha relación con los parientes, había mucha comunicación, la gente se visitaba, la gente disponía de días enteros para visitarse, para conversar y era siempre recíproco. Venían las tías a visitar a su hermano, a veces íbamos nosotros a visitarlas. Era un ir y venir permanente de relaciones. Todo eso se ha terminado hoy en día, ya no existe eso. La gente está atrapada en un continuo de trabajo bastante sistemático de producción, la gente entró en una vorágine de producción. Por ejemplo, la gente acá entró en un trabajo de producción de horticultura y ese trabajo les demanda todo el tiempo. Ya no les queda tiempo para salir, para compartir, solamente hay tiempo para el trabajo. Todos de una u otra manera hemos entrado en esos campos de productividad. Incluso a las personas que debemos ir a trabajar a la ciudad nos ha ocurrido lo mismo, solamente nos quedan

los fines de semana para estar en casa y hacer los trabajos de campo, pero visitar a la familia ya no alcanza.

MT y MD: El mercado parece expropiar el tiempo social vital de las personas, aliena el tiempo de la experiencia cultural colectiva. En la Amazonia, por ejemplo, muchos pueblos indígenas, ante el abandono estatal, terminan vinculados a los trabajos de la minería, de la extracción de recursos, para levantar algunos pesos y comprar alguna medicina o una herramienta necesaria. Y en estas tensiones vividas en el mercado, percibimos que un elemento central de la vida en común como la propia lengua, con la que se nombra la experiencia social y se narra la historia, ha sufrido evidente menoscabo

JQ: Ese es un tema que estamos abordando como organización en el territorio, precisamente la pérdida de nuestra lengua. Ese problema lo vemos viviendo hace tiempo, desde que se introducen las escuelas en las comunidades. Las escuelas han sido muy dañinas, muy destructivas, no solamente en términos de prohibir la lengua, sino también de visibilizar al cultura, imponiendo la obligación de trabajar solamente desde la mono-culturalidad del mundo occidental, incorporando sus conocimientos y saberes, excluyendo los conocimientos indígenas y los saberes indígenas y evidentemente la lengua.

Actualmente parece existir desde el estado alguna preocupación, se habla de un modelo intercultural, pero es muy poco el aporte que hacen en la recuperación de la lengua, principalmente porque los profesores no tienen formación en esa área y además existe un racismo estructural que atraviesa a todos los segmentos sociales. Realmente los indígenas, como sucede en las repúblicas de América Latina, han sido siempre segregados, no se les otorga la importancia cultural y política que tienen. Incluso muchos directores y profesores se oponen o no le otorgan la relevancia que tienen. Aquí tenemos casos de profesores que llevan cuarenta años trabajando con comunidades Mapuche y en esos cuarenta años no saben hablar una sola palabra en *mapuzugun*

[lengua de la tierra], no tienen ni idea quién es la dirigencia que existe en su territorio. No conocen el territorio, no saben nada del territorio. Y eso te expone muy bien cómo ellos operan, un proyecto blanqueador en las comunidades. ¡Desindigenizar es su trabajo! Entonces no hay consciencia y las universidades tampoco han tomado consciencia de la necesidad de formar profesores conscientes de la diversidad que existe. Ante esa circunstancia los *logko* (jefes comunitarios) particularmente han dicho que quieren parar este proceso educativo tan nocivo. Porque la alternativa es: o se transforma la escuela o se generan más situaciones de conflicto. Lo que proponemos es conversar con las autoridades y generar un cambio, no solo institucional, también un cambio de actitud, un cambio del enfoque de la educación en territorios mapuche.

MT y MD: Para situarnos geográficamente, estabas hablando de ese movimiento de personas que van y vienen en el territorio. El territorio mapuche está próximo a la ciudad, o está distante a la vida urbana, para tener una idea de ese cambio en las relaciones sociales entre el territorio y la ciudad.

JQ: Vivimos muy cerca de la ciudad de Temuco, vivimos a quince kilómetros de Temuco y nuestro territorio es grande, está atravesado por un río. Temuco es una ciudad entre el cerro Konun Wenu y el río Cautín, este río separa la ciudad de las comunidades. Existen otras comunidades más lejanas en la cordillera, otras en la costa. Estamos distribuidos en otros territorios aquí en Chile y en Argentina. También hay una altísima población mapuche en las ciudades, tanto en Temuco, Padre de las Casas, Santiago, Valparaíso, en Concepción, hay muchas familias mapuches urbanas, existe una diáspora mapuche muy fuerte, producto de fuerzas y procesos históricos de exclusión.

Nuestro territorio cuenta con más de 100.000 (cien mil) hectáreas y ahí existen 17 escuelas. De esas 17 una es del municipio, otras cinco son del Magisterio de la Araucanía, que es una corporación de la iglesia católica

y el resto de las escuelas son particulares de gente que trabaja en la educación y de algunas iglesias evangélicas también que se han establecido en las comunidades.

MT e MD: En ese panorama puede percibirse que es aún más difícil establecer un acuerdo sobre la enseñanza de la lengua mapuche.

JQ: La enseñanza se hace en castellano y las escuelas expulsaron la lengua mapuche del aula, se prohibió el *mapuzugun*. A partir de los años 1990 comienza un proceso de volver a valorar la lengua mapuche pero eso no ha tenido resultados positivos. Hay esfuerzos, pero no se logra avanzar, hay mucha resistencia también de parte de los profesores, de los directores, de efectivamente tomar en serio el tema de la lengua. Es muy difícil porque hay un racismo muy explícito, no le dan la importancia que tiene la lengua.

MT y MD: ¿Estas circunstancias terminan interfiriendo en las experiencias mediante las cuales se constituye la idea de comunidad?

JQ: Claro. Porque la escuela no reconoce las estructuras propias de los pueblos indígenas en el caso de los mapuche, ni conocen ni siquiera cómo vemos la geografía, la organización sociopolítica, la espiritualidad, ¡NADA! Los profesores pueden pasar más de cuarenta años trabajando en las comunidades, como decía, y ni siquiera conocen una palabra de la lengua. Siempre son sujetos muy extraños, muy externos, que simplemente portan su propia cultura y su evangelización y no viven su propio cuestionamiento.

MT y MD: En algunos de tus artículos que hemos leído, especialmente en *Mundos y epistemologías en resistencias: el caso del Pueblo Mapuche* (2020), expones muy bien una idea-fuerza compartida por muchos pueblos originarios del Abya-Yala, de cómo la vida humana hace parte de un entramado vivo con otros seres, vegetales, animales, con el agua, hace parte de una composición viva, y citas muy bien el libro de Eduardo Lobarca, *Butamalon, el origen sangriento de Chile* (2018), donde describe

que la guerra histórica vivida ha sido un ataque directo a esa forma de habitar y ser en el mundo, esa concepción de la experiencia de la vida. Vos decís que no solo el alambre de púas cercó el territorio, también cercó una manera de concebirlo y pensarlo.

JQ: Sí. Planteamos ese tema de los cercos también como el cerco que se generó en el territorio cuando se hizo el proceso de reducción, se instalaron los cercos. Nosotros los mapuches nunca conocimos los cercos. Los límites no eran necesariamente un lugar prohibido, sino que en nuestra percepción los límites eran porosos. Nuestra noción de límite tiene que ver más con el espacio donde se juntan las diferencias antes que donde se separan. Entonces tenemos una visión antagónica a la idea de límite que tiene el mundo *wigka*. Y sumado a eso, aquí cuando llegan los colonos, establecen sus cercos y son espacios prohibidos, empieza a entrar esa idea de la propiedad privada y todo eso que nosotros no teníamos. Por eso también hago una metáfora con el cerco que limita y prohíbe pasar a algunos espacios, con la metáfora epistémica, donde también se nos excluye del conocimiento. Hay una construcción, un imaginario donde los indios somos seres que vivimos en las tinieblas. Por lo tanto, llegan los blancos y su “civilización”, que son supuestamente los que portan la luz. Ese ejercicio de poder, que es un poder que niega al otro, lo demoniza, construyendo la idea de los indios como herejes, sin dios, un conocimiento sobre el cual aparecemos como seres carentes, incompletos. Por lo tanto, se justifica así que la cultura externa, occidental, es la que debe instaurarse. En esa perspectiva los cercos aparecen como grandes latifundios mentales que se instalan propagando todo el conocimiento occidental en contra del conocimiento indígena que se arrincona también y se persigue, se invisibiliza, no se valora, pasa a ser un mundo oscuro. En ese sentido el cerco, el alambre de púas no solamente sirvió para acorralar los territorios, sino también para acorralar nuestras formas de pensar, nuestras formas de creer, nuestras formas de crear conocimiento, es un cerco epistémico. A partir de eso se le da forma a un posible proceso de auto-racismo, de auto-marginación de parte de las familias mapuche, porque

adquiere fuerza un proceso de negación de lo propio, que nos empuja a querer ser como el blanco. Hablar como él, ser como él, comer como él, porque todo fue estigmatizado, la ropa fue estigmatizada, el habla fue estigmatizado, la comida fue estigmatizada porque era comida de salvajes, comida que ellos juzgaban que solo los pobres comían, “cómo van a comer harina tostada, cómo vas a comer trigo preparado o cocido”, todas estas comidas que son nuestras, que eran tan sanas, fueron demonizadas, fueron catalogadas como comidas de mala calidad y se reemplaza todo por lo procesado, el arroz, los fideos, pero que a la larga trae terribles consecuencias a nuestra salud. Hoy en día tenemos altísimos índices de personas con diabetes, con hipertensión arterial, con distintos tipos de enfermedades por el cambio alimenticio tan brutal que hemos sufrido.

MT y MD: Lo que expones nos habla de luchas, de conflictos, del modo de vida mapuche que aparece como antagonista de una serie de fuerzas económicas y culturales de control. En ese sentido nos gustaría escucharte sobre el personaje, hombre o mujer, que en la historia de las luchas mapuches adquiere una relevancia para la memoria política mapuche actual.

JQ: Hay varios y varias que son muy importantes, pero yo rescataría la imagen de Juan Mangiñ Wenu. Mangiñ Wenu fue un *logko* de la zona muy cercana a Llaima. Él era un estratega, un visionario, organizó la última resistencia contra el ejército chileno. Él nunca confió de los chilenos, por increíble que parezca, confiaba más en los españoles que en los chilenos, porque veían que los españoles parecían cumplir los acuerdos que se lograron (cosa que sabemos que no fue así en otros muchos lugares de América Latina), pero no tenían la misma opinión de los chilenos, los chilenos eran muy traidores, eran muy poco consecuentes con los que negociaban.

Entonces Magiñ Wenu envió a su hijo a educarse en las pampas argentinas con uno de los grandes guerreros que se llamaba Kallfükura, que

significa “Piedra Azul”, envió a su hijo a prepararse en las grandes pampas con este líder. Luego el hijo de Magiñ Wenu, José Santos Kūlapag, regresará para hacer la resistencia contra el ejército chileno. Él es uno de los últimos grandes *Toki* de la resistencia mapuche que combatió y murió peleando por su gente. Es toda una familia, con Magiñ Wenu y toda su gran estrategia de lucha. También hubo importantes mujeres, como la esposa de Magiñ Wenu, Juana Malen y toda su familia que entró en el proceso de resistencia.

Él envía cartas a distintos lugares, tanto a Argentina como a otros *logko*, como también a los gobiernos intentando negociar, intentando entender qué es lo que va a pasar políticamente con los territorios. Él se da cuenta que efectivamente hay que prepararse para lo peor, él dice: se vienen los chilenos y su guerra y justamente tenía razón. Los chilenos nunca han respetado los acuerdos, hasta el día de hoy, escriben con una mano y después lo borran con el codo. Actualmente los gobiernos continúan con esa misma actitud.

MT y MD: Entre las diversas luchas vividas por el pueblo mapuche, ¿hay alguna que recuerdes con admiración o con un recuerdo especial?

JQ: Obviamente hay varias, pero quizás tenga siempre presente la resistencia de Pelantaro por ejemplo. Pelantaro fue un líder que se levanta también y destruye todas las ciudades del sur. Destruye más de siete ciudades. Son bien reconocidas sus grandes batallas, fundamentalmente lo que la historia oficial chilena llama de *desastre de Curalaba*, para nosotros obviamente es una forma bien simbólica de cómo nominamos las cosas. Mientras para la historia oficial es el desastre de Curalaba, para el pueblo mapuche es el gran triunfo de Curalaba. Donde Pelantaro destruye las ciudades y para el mundo oficial es lo negativo, es el desastre. Entonces ahí tenemos dos miradas y vemos que somos dos mundos distintos, tenemos posiciones muy diferentes unos de otros.

Hay otra batalla más, otros eventos, como los protagonizados por Lautaro, gran líder conocido mundialmente que también avanza hasta Santiago y él quería llegar hasta España y destruir el imperio español. Era su sueño, primero sacarlos de Chile y después ir a España y allá derrotarlos. Era como su lógica (risas).

Entonces tenemos personajes muy importantes dentro del mundo de las batallas, de las luchas. Nosotros no hemos olvidado del gran *Kallfürügi* (colihue azul) que también se conoce como Galvarino. Hoy en día es recordado con admiración, porque Galvarino fue una persona muy fuerte, capturado por los españoles por toda su resistencia y en represalia le cortan ambas manos, después se mejora y se pone una lanza en cada mano. Decide seguir peleando sin manos y luchando contra los españoles hasta que finalmente en la batalla cae preso y lo cuelgan. Él fue hasta el último momento un sujeto de mucha fuerza e ímpetu, muy convencido de la lucha que hacía. Cuentan los cronistas españoles que cuando le cortaron una mano, puso la otra voluntariamente para que también se la cortaran, sin mostrar ningún trazo de dolor y eso es lo que más impresionaba a los españoles, que interpretaron este coraje diciendo que era una criatura tan salvaje que ni siquiera sentía dolor. Era la forma que tenían de interpretar esa actitud.

Galvarino ha sido comparado, incluso por muchos jóvenes, con el personaje de Wolverine. Hoy en día existe una historieta sobre él, sobre la vida del Galvarino.

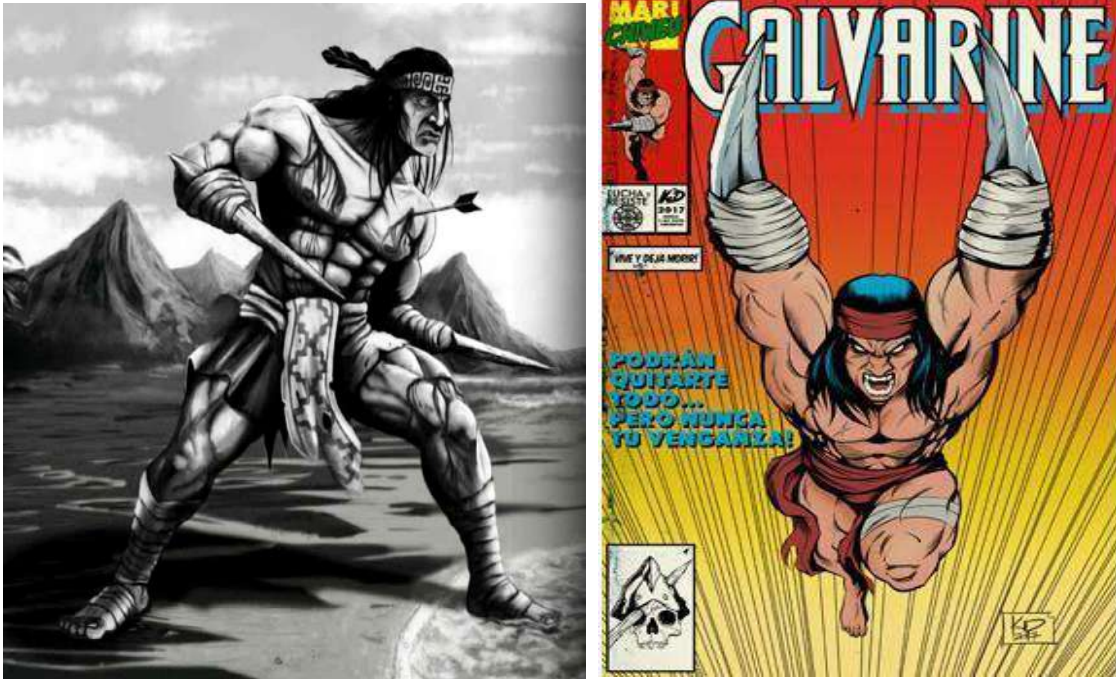


Imagen de Galvarino realizada por el ilustrador chileno Guido Salinas (Tomado de: facebook.com/guidokidsalinasaguante.cl). Historieta *Galvarino*: Guión: Sebastián Castro, Ilustración: Guido Salinas, Carlos Badilla, Editorial Original: Nük Comics. 2017

MT y MD: De todos los espacios de la vida mapuche, ¿hay alguno que consideres un refugio de resistencia inextinguible, inexpropiable por el neoliberalismo, por las fuerzas económicas, políticas y religiosas?

JQ: Yo plantearía esos espacios como los *Gijatuwe*. Los *Gijatuwe* son espacios que tenemos en cada territorio donde la familia, la gente se reúne y hace sus rituales y esos son espacios sagrados para nosotros. Los *Gijatuwe* son espacios que vienen de muchos años y se han ido constituyendo, se han ido manteniendo. Es el espacio público más apreciado por la gente. No me acuerdo exactamente en qué año una antropóloga argentina intentó patrimonializar el *Gijatun*, declararlo patrimonio de la humanidad como actividad religiosa del pueblo mapuche, como una manifestación cultural, y la mayoría de los mapuche nos opusimos, porque nosotros no tenemos una visión del patrimonio, no tenemos esa concepción que tiene el mundo blanco de patrimonializar, porque para

nosotros es como una expropiación, como si pasara a otro dueño y dejará de ser nuestro, pasa a ser de otro. Nosotros, en ese sentido, defendemos el colectivo. Si la gente quiere disfrutar de eso, conocer, nosotros tenemos formas de mostrarlo, pero que no dependa de ninguna institución, ni que nadie nos venga decir que debemos hacer. Entonces fue un tema bien álgido y creo que eso lo hemos protegido con mucha fuerza.

Aunque en años recientes, fundamentalmente el mundo pentecostal ha estado demonizando todas nuestras prácticas espirituales y muchas familias que se han convertido al pentecostalismo, después han terminado negando ese espacio. Hemos tenido ese conflicto también en los últimos tiempos. Pero yo creo que ese espacio público para nosotros es tremendamente importante y es muy defendido por la gente que vive y vibra con lo mapuche. Es un espacio único, de refugio cultural que no solo tiene una importancia social, abarca una importancia espiritual.

MT y MD: Si pensamos que hay bienes comunes como el agua, la tierra en la que se producen alimentos, el espacio habitado en cuanto territorio dotado de historia, que son fundamentales para garantizar la vida como experiencia común. ¿De qué manera el territorio mapuche (Wallmapu) es importante para producir y preservar estos bienes comunes?

JQ: Yo creo que esa es una crisis que nosotros vivimos hoy en día y es la crisis que ha llevado al conflicto que se tiene con el Estado, con las empresas forestales, con las empresas neoliberales que están como rapiñas intentando seguir usufructuando, seguir extrayendo nuestros recursos. Tenemos una crisis de nuestros territorios, nuestras familias están con muy pocas tierras y eso ha llevado, por un lado, a una migración de las personas, de los jóvenes en busca de otros horizontes y a abandonar sus tierras. Por otro lado, también la tierra en la que estamos viviendo, que no es suficiente, está sobreexplotada. Necesitamos más tierras para producir. Hay todo un proceso de desertificación. También el Instituto Nacional Agropecuario ha estado promoviendo el uso extensivo e intensivo de agroquímicos, de fungicidas, herbicidas y otros elementos químicos

que han llevado a la contaminación de las napas subterráneas del agua, a la desertificación del suelo, al surgimiento de nuevas malezas. Hay toda una crisis agroecológica en nuestro territorio, entonces las familias, poco a poco, están sufriendo el daño que se está haciendo a la tierra, producto de esta política insalubre.

Yo creo que, si bien es cierto que quedan muchas familias que producen alimentos como algunas variedades de papas y maíces, también hay una fuerte inserción del monocultivo y de la sustitución de las semillas, de semillas únicas de papa por ejemplo. La sustitución de una única semilla de maíz por una variedad local de maíces, de poroto, de frijoles, hay todo un proceso muy cruel de combatir la diversidad y son pocas las familias que son conscientes de eso y que persisten en cultivar esa diversidad de productos. Entonces yo diría que hay una crisis muy dura ante la cual ponemos en marcha algunos espacios de trueque, como el *Xafkintun* que llamamos acá, donde la gente puede mover algunas semillas más tradicionales y activar un retorno hacia lo nuestro.

Actualmente aquí en Chile estamos *ad portas* de la arremetida de un tratado que es el TPP11¹, donde todas esas empresas transnacionales como Monsanto van a imponer sus planes de producción agrícola y todas sus maquinarias de semilla, contra la producción de los pequeños agricultores, de los indígenas que tenemos todavía algunas semillas, por ejemplo, que son distintas. Todo ese mundo neoliberal que está ahí en nuestras vidas, es increíble cómo le han declarado la guerra a la diversidad y cómo intentan instaurar una dictadura monocultural, un paisaje de monocultivo de especies que son mejoradas, supuestamente, pero no sabemos qué daños pueden tener. Entonces todo es un gran desafío ético y político que tenemos actualmente en este país. Nosotros que estamos esperanzados

1 El tratado TPP11 o Acuerdo Transpacífico de Cooperación Económica es un acuerdo de libre comercio celebrado entre las naciones que conforman el Foro de Cooperación Económica Asia-Pacífico (APEC), que propugna reducir barreras arancelarias y promover el libre comercio. El tratado TPP11 fue firmado el 8 de marzo de 2018 en Santiago de Chile y entró en vigor el domingo 30 de diciembre del mismo año.

con este nuevo gobierno, estamos percibiendo que no hay una defensa a esa diversidad. Nosotros esperábamos una defensa mucho más consciente de la diversidad, de las riquezas, de los cultivos, sin embargo, eso no está sucediendo. Hay un entreguismo a esos grandes poderes que son para nosotros nefastos. Y ahí se pone en riesgo todo el tema de alimentación, el tema del agua. Hay pretensiones de privatización del agua, y con el tema de la nueva constitución² se supone que eso se iba a terminar, pero lamentablemente perdimos. Ganó el rechazo, ganó el neoliberalismo y ganó el individualismo, ganó la ignorancia, ganó el mercado y perdimos aquello que habíamos soñado de poder recuperar en parte la dignidad y también recuperar algunos derechos que se nos han conculcado por muchos años.

MT y MD: Además de las amenazas económicas, religiosas, políticas que describes, existe también la presencia militar en el territorio mapuche ¿Cómo el pueblo mapuche construye lo común ante estas constantes amenazas?

JQ: Cuando el candidato de este gobierno estaba en campaña, él prometía sacar toda la militarización y lo que ha hecho es perfeccionar el proceso de militarización en la región. Entonces estas volteretas políticas te dejan preocupado. En realidad, hacen todo lo contrario a lo que prometen, pasa a ser paradójico. Y hoy en día existe una militarización acentuada en el territorio y eso nunca va solucionar el problema. Jamás la militarización va solucionar el problema, todo lo contrario, va a generar más resistencia, va a generar más indignación, porque finalmente son los grandes enclaves terratenientes los que alientan la presencia de las fuerzas armadas, ellos seguramente quieren que nos eliminen a todos,

- 2 La nueva Constitución de Chile mencionada por José Quidel, una constitución que reconocía el carácter plurinacional del país y que pretendió dejar atrás la constitución vigente de Pinochet, fue rechazada, con más del 62% de votos en contra, en el plebiscito celebrado en septiembre de 2022. Su aprobación traería enormes avances en la lucha histórica de los pueblos indígenas: la autodeterminación y gestión de sus territorios y recursos naturales, así como el reconocimiento de sus formas de vida, sistemas de justicia y organización social.

esa es su lógica. De modo que nos molesta cuando el gobierno es ágil cuando la derecha, por ejemplo, pide algo. Todo lo que la derecha pida este gobierno corre en solucionarlo, en responderlo, pero no pasa lo mismo cuando los otros pueblos, los pueblos indígenas o el pueblo chileno pide, no se la responde con esa misma prontitud.

Hay una decepción muy grande en la ciudadanía y nosotros los pueblos indígenas, todavía, no vemos ningún tipo de trabajo serio a largo plazo. En más de siete meses de gobierno aún no se ha establecido ningún tipo de trabajo serio. Entonces van a pasar los cuatro años y vamos a seguir igual. Y eso es una pena porque nosotros teníamos esperanza de poder generar un nuevo escenario, una nueva idea de poder abordar estos temas que para nosotros son trascendentales y que requieren abordajes a largo plazo, que no sea tan inmediatistas, porque ningún gobierno en sí va a solucionar este problema, esto es un problema de Estado. Tiene que haber un trabajo serio de largo plazo de 15, 20 años, no sé, pero no que un gobierno determinado diga “yo traigo la solución”. Eso es populismo porque este es un problema serio, un problema grande, no es un problema que se pueda mejorar con dos, tres medidas. Este es un tema que amerita un espacio oficial de conversaciones, un ejercicio democrático de verdad con los poderes que están ahí operando, no con la voluntad política de uno o dos sujetos.

MT y MD: es un escenario que exigiría habilitar una mesa de conversaciones como dices, con todos los involucrados.

JQ: Sin duda, una mesa de diálogo que honre los compromisos, que no esté mediatizada por los gobiernos, que sea un espacio político con los distintos sectores, con los terratenientes, con los representantes de la derecha, con la iglesia, con veedores internacionales, que proyecte un horizonte de soluciones, y no una comisión de un año, no, este es un tema que exige muchos años de trabajo, exige gente que se siente a trabajar. No es un tema simplemente de encuentro, incluso de diálogo, porque también se ha abusado de esa palabra, se ha banalizado. Cada gobierno ha

creado su propia “mesa de diálogo” y todas las mesas han fracasado. Ya no existe credibilidad. Porque es una agenda de cuatro años, y creen que ellos como gobierno van a solucionar el problema, pero tienen el mismo planteamiento siempre, de cuestionar, de desprestigiar el movimiento mapuche, de no reconocer las demandas, de no reconocer los derechos, de estar permanentemente estigmatizando el movimiento. Eso es muy poco serio, no tiene relevancia política alguna.

MT y MD: Con la presidencia de Gabriel Boric todos esperábamos por lo menos la puesta en marcha de soluciones junto con ustedes. Desde Brasil miramos el nuevo momento vivido por Chile con muchas expectativas, porque se expresa como un contraste alentador ante los desastres del anterior gobierno en Brasil [Bolsonaro 2018-2022] y sus políticas de extrema derecha que, entre otras, han sido muy agresivas contra los pueblos indígenas. En esa perspectiva nos gustaría escucharte sobre el transcurso histórico vivido ante la aplicación de las políticas neoliberales, que como sabemos, Chile fue el laboratorio inicial con la dictadura de Pinochet de los planes neoliberales en la región. ¿Cómo el pueblo mapuche le ha plantado cara, ha encarado, éstas políticas?, ¿en la vida diaria, en cuanto comunidad, cómo han afrontado las múltiples invasiones y fuerzas depredadoras sobre sus vidas?

JQ: El neoliberalismo y su idea del sujeto competidor, se ha introducido construyendo una subjetividad, incluso con formas sutiles ha logrado introducirse en el pensamiento de las personas. Y percibimos que existen muchas personas que son muy susceptibles a los impulsos por el consumo. De manera que el consumismo te atrapa ofreciéndote múltiples posibilidades, el mercado tiene sofisticados y potentes mecanismos de seducción, y las personas caen fácilmente y se dejan llevar por el consumo. Después ya entras en una carrera de competitividad a todo nivel. En la construcción de casa, en lo que comes, en lo que vistes, y la gente empieza a valer más por lo que tiene que por lo que es. La gente ya no te mira como persona, ella mira a ver qué bienes tienes, que ropa usas, que marca usas, qué comida, qué auto tienes, qué marca, si es camioneta, si

es doble cabina, si es doble tracción, si es Toyota. Todos estos elementos comienzan a tener un valor que va más allá de su utilidad, de su uso, sino por el supuesto prestigio que pueden atraer. Y esto es muy dañino, porque estas relaciones e ideas entran en la subjetividad, las personas ya ni duermen bien, ni comen bien con tal de tener lo que está deseando. El último celular que quieren comprar, el celular más caro que quieren poseer, y si no logro comprarlo cómo hago para comprarlo y se desvelan por trabajar, por ganar plata, incluso muchos llegan a delinquir para obtener esas mercancías. Y esto no es más que un síntoma de auto-engaño, es algo ridículo que captura el raciocinio de las personas.

Ayer comentaba con una colega cuando aquí en Chile comienzan a llegar los celulares, muchas personas tenían celulares de palo (risas), como una forma de simular que tenían celulares, y hablaban como si estuvieran conversando con otras personas, pero eran celulares de mentira. Llegar a ese nivel de esquizofrenia no es más que un efecto de la implantación en nuestras vidas de las políticas neoliberales, de los credos del mercado.

Me contaban en otro caso que, en una ópera en Buenos Aires, a todas las personas les piden que dejen en un canasto sus celulares antes de la función. Después cuando salían del teatro la mitad de las personas recuperaban sus celulares y el resto no porque eran de mentiras, eran celulares de palo (risas). ¿Te fijás? A ese nivel de estupidez, de idiotización llegamos cuando entramos en las lógicas del mercado. Y sumado a eso todos los medios de comunicación, por ejemplo, la televisión abierta aquí en Chile es pésima, de muy mala calidad. Transmiten unos matinales terribles, carentes de contenido, las noticias son siempre fatalidades, alimento para el pesimismo. Es una lacra que tenemos. Las personas se idiotizan con eso, con el consumo de la televisión, con el consumo de esas teleseries. Y eso nos lleva a una decadencia moral, a una decadencia de la subjetividad, porque no hay belleza allí, no hay algo cuestionador, iluminador, algo que haga pensar, algo que nos haga reflexionar, eso no existe. Simplemente existe el morbo. Entonces es un paquete que te ataca por todos lados. La televisión está en la cocina, la radio está dentro de casa,

en tu vida íntima, en el interior de la familia, y allí llega todo el mensaje permanentemente de todas estas vertientes que nos bombardean. Por eso también la gente hace lo que hace políticamente, tiene respuestas poco esperanzadoras, porque les hacen creer que estamos muy bien, y que debemos seguir, así como estamos, porque estamos en condiciones favorables.

Y es increíble porque la gente común y corriente, las personas trabajadoras, no conocen la realidad en otros países, no conocen por ejemplo que las luchas ciudadanas en Brasil conquistaron el derecho a la educación gratuita, no saben que tienen el SUS y que defienden sus derechos a la salud. Contrario en este país en el que se paga todo, aquí se paga todo, es un país mercantilizado en extremo, para ir a un baño público tienes que pagar, para estacionar en la calle tienes que pagar. Todo está privatizado, la luz, el agua, el gas, todo está privatizado, el estado no tiene nada. La locomoción colectiva, los servicios de transporte, todo es privado. Y la gente cree que con eso está bien. Aquí la gente no alcanza a llegar a fin de mes, tienen que endeudarse, pedir crédito para llegar a fin de mes. ¡Pero no!, ellos juran que están bien. Es muy triste porque las personas no creen que puedas tener mejores condiciones y derechos, les han hecho creer que esto es lo mejor que hay y la gente se lo cree. Y ¿Por qué? Porque hay un mensaje permanente, continuo, de adoctrinamiento del neoliberalismo que te hace sentir ilusiones, que la Coca-Cola te hace ser no sé qué cosas, que la crema no sé qué te hace ser más bella, más blanca, más rubia. Incluso hay aclaradores de cabellos para que te parezcas a las élites, élites blancas y racistas, y mostrar de este modo lo blanco, siempre lo blanco. Como si en este país fuéramos todos caucásicos, negando la diversidad a rajatabla, negando el mestizaje incluso, que muchos rechazan rotundamente. Ese es un tema psicológico, psiquiátrico profundo de auto-rechazo, de auto-engaño. Entonces ante una sociedad de esa naturaleza difícilmente podrás encontrar respuestas cuerdas, sensatas, social y políticamente hablando ¿no?

MT y MD: Para finalizar, te pedimos por favor una recomendación de lectura, o de cine si quieres. Recomiéndonos algo que pueda servir de antorcha en este caminar.

JQ: Justamente esta semana estuvo con nosotros Silvia Rivera Cusicanqui, invitada por la Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas de la Universidad de Temuco en la cual trabajo. Hemos conversado bastante con ella y creo que con ella podemos visualizar una línea de pensamiento emancipador, feminista, que también trabaja el tema de la anarquía, del anti-patriarcado y que es una escritura que va más allá de las fronteras de la academia, una escritura libre, que no está limitada por compromisos de ningún tipo. Recomendaría por lo tanto la lectura de Silvia Rivera Cusicanqui, de sus ideas, de sus textos que son varios. Además, me atrevo a recomendarla porque es un pensamiento latinoamericano innovador y fundamentalmente porque ella se sitúa desde el mestizaje, se asume con esa contradicción de ser blanca y además de ser indígena. Defendiendo que eso puede ser posible, que se puede ser indio y se puede ser moderno a la vez, porque siempre nos sitúan a los indígenas como si fuéramos entidades arqueológicas, como sujetos que son rezagos que subsisten en un mundo moderno, como si fuésemos incapaces de asumir una modernidad como cualquier otro sujeto. Y Silvia lo demuestra con sus textos, además de tener un discurso esperanzador, políticamente hablando, de liberación, de liberación especialmente de la mujer. “Si la mujer se libera” – dice, “el macho también se libera”. Es el tiempo de las mujeres, el tiempo de las mujeres liderar.

Bueno. Les deseo que les vaya muy bien en este fin de mes, el 30 de octubre³, en la segunda vuelta presidencial [Luiz Inácio Lula da Silva obtuvo la victoria contra Bolsonaro]. Esperemos que puedan erradicar el fascismo en Brasil, por favor.

3 Nuestra conversación con José Quidel ocurrió cerca de la segunda vuelta de las elecciones presidenciales en Brasil que culminaron con la victoria del Partido de los Trabajadores (PT) y en la elección del presidente Luís Inácio Lula da Silva.

MT y MD: Escucharte nos anima a poner los pies en la tierra, hemos vivido tiempos difíciles y aun con Lula ganando, continuaremos en tiempos muy adversos. Los cambios en las elecciones son inicialmente para interponernos ante la destrucción, para no perder de vista los caminos posibles de cambios.

JQ: Eso es. Gracias y saludos a la gente

MT y MD: Gracias a vos



José Quidel y Silvia Rivera Cusicanqui en la Universidad de Temuco
Foto tomada de: Universidad Católica de Temuco / Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas
<https://www.uct.cl/actualidad/noticias/rector-borquez-recibe-visita-de-academica-boliviana-silvia-rivera-cusicanqui/>

BIBLIOGRAFÍA

- Labarca, Eduardo. 2018. *Butamalón. El origen sangriento de Chile*. Catalonia. Santiago de Chile.
- Quidel, José. 2020. "Mundos y epistemologías en resistencias: el caso del Pueblo Mapuche". *Cultura - Hombre - Sociedad CUHSO* 30 (1):221-232. Disponible: <https://www.scielo.cl/pdf/cuhsotem/v30n1/2452-610X-cuhsotem-30-01-221.pdf>





Barraco-Ocupação e a afirmação da incompletude

Gustavo Belisário*

Desde pesquisas anteriores, compartilho do interesse com outras pesquisadoras em relação a produção coletiva do espaço social que determinada literatura tem convencionado chamar do “comum” (Dardot e Laval, 2017). Quem faz um barraco em uma ocupação de terra, seja nos movimentos que lutam por terra ou moradia ou nas retomadas indígenas (Corrado, 2017), não compartilha da ilusão de que a casa se fará de maneira autônoma. Segundo Rangel Loera (2019), são nesses espaços de acampamento em que se observam *engrenagens sociais de coabitação*, ou seja: “experiências concretas que possibilitam a vida e colocam em movimento a produção de vínculos em espaços mutuamente interligados!” (Rangel Loera, 2019:40). Isso significa dizer que fazer um barraco constitui-se em uma ampla rede de dádivas, vizinhos, parentes, objetos e reputações.

Em um primeiro ciclo de pesquisa, as investigações sobre esse espaço comum de interdependência tiveram como ênfase o compartilhamento do brincar e do ser criança em uma ocupação do Movimento dos Trabalhadores Sem-Terra (MST) do Distrito Federal (Belisário, 2016). Olhando retrospectivamente, seria possível resumir a questão de pesquisa em

* Antropólogo, doutor em Antropologia Social da UNICAMP e integrante do Centro de Estudos Rurais - CERES da UNICAMP

1 Tradução livre de: “engranajes sociales de cohabitación, o, dicho de otra manera, experiencias concretas que hacen posible la vida y ponen en movimiento la producción de vínculos en estos espacios mutuamente interconectados, como son los asentamientos rurales” (Rangel Loera, 2019:40)

como o compartilhamento dos espaços comuns da ocupação no brincar, na relação com os adultos e demais atividades cotidianas produzem o ser criança. Neste artigo, parto da pesquisa desenvolvida no doutorado, que percorreu caminhos parecidos, mas desta vez para debater sobre como as categorias de sexualidade e gênero atravessam fronteiras nos espaços da ocupação, ressignificando as casas e a produção dos sujeitos. O leitor se atentará que alguns dos fragmentos aqui discutidos foram tirados da experiência etnográfica das cinco rodas de conversas LGBT que ocorreram em quatro ocupações do Movimento dos Trabalhadores Sem-Teto (MTST) de São Paulo – Povo sem Medo em Guarulhos, Vila Nova Palestina, Povo sem Medo em São Bernardo do Campo e ocupação Tereza de Benguela na zona leste de São Paulo.

A intenção nesse curto espaço é de entender o barraco em sua característica da contiguidade. Argumento que a contiguidade, que dá forma a essa arquitetura complexa que estou chamando de *barraco-ocupação*, é um dos princípios arquitetônicos que afirmam a incompletude² da casa, e, com isso, promove o compartilhamento dos espaços de interdependência e convivência do “comum”. Tomo de empréstimo a noção de incompletude, de Francis Nyamnjoh (2015;2021), para elaborar uma crítica a ilusão de completude que alguns insistem em atribuir a ideia de casa. Para Nyamnjoh (2015), a incompletude é condição existencial da humanidade. Somos todos incompletos diante da vida e isso torna nossa existência sem sentido quando conduzida individualmente. A incompletude remete a uma inadequação e uma não conformidade humana. Por ser incompleta, a experiência humana que é sem sentido quando não vivida no encontro e no convívio com as outras pessoas. Daí a necessidade da mobilização e da mobilidade, para que, nessa geração de encontros, a vida se torne menos solitária, mais interconectada e interdependente.

- 2 A ideia do *barraco-ocupação* se afirmar em sua incompletude não pode ser confundida com as constantes insinuações acerca da precariedade ou sua definição pela ausência - seja de ventilação, iluminação, espaço ou configuração familiar. No contrário da esteira dessas preocupações com as ausências, a incompletude é entendida aqui justamente como uma intenção de construção de interdependência.

Ao construir barracos de maneira contígua, os acampados unem cozinhas, salas de esta, banheiros e dormitórios para construir um espaço comum onde as incompletudes possam se encontrar em sua interdependência. A contiguidade é um componente arquitetônico dessa intenção de produzir compartilhamentos na ocupação.

O coração da ocupação: barracos contíguos

A bandeira vermelha do MTST tremulava logo à frente do estacionamento em que Francisco parou o carro. Ainda estávamos no primeiro mês de 2018 e teríamos, na ocupação do movimento em Guarulhos, a segunda roda de conversa LGBT, a primeira em que eu participava. Na carona com Leonardo, me chamou atenção o terço enrolado no retrovisor de seu carro. Junto ao terço, imagens de orixás, pimentas e um olho grego. Ao notar que eu olhava fixamente os ornamentos, Leonardo brincou: “sou evangélico”. Eu ri desconcertado e um pouco constrangido com o chiste sobre o olhar enxerido do antropólogo. Leonardo pareceu não se constranger e aproveitou a deixa para dizer que “foi criado” na igreja da congregação e que depois passou a frequentar terreiros de candomblé.

A ocupação que visitávamos ficava em uma espécie de vale. Leonardo me disse que eles estavam “levantando” a ocupação, o que significa que ela estava sendo desmontada. A negociação com a prefeitura de Guarulhos condicionou a conquista das casas à saída do terreno. Assim, do alto de uma ladeira íngreme, víamos barracos vazios entre o tom marrom escuro da terra e o verde da grama, até embaixo. A maioria deles já estavam desmontados, sem lona ou com alguns pedaços de madeirite apenas. O movimento optou por “levantar a ocupação” aos poucos, para monitorarem se os pontos da negociação com a prefeitura seriam de fato cumpridos, de forma que a ocupação não estava em seu momento mais cheio.

Assim como entre os movimentos que lutam por terra, os movimentos por moradia recorrem ao que Lygia Sigaud (2000) chamava de *forma*

acampamento, ou seja, uma forma de reivindicar ao Estado demandas sociais a partir de uma linguagem da ocupação de territórios. Montar um barraco com bambu e viver sob lonas pretas, nesse contexto, envolve um plano simbólico inteligível a acampados, militantes dos movimentos sociais e agentes do Estado. Essa ação indica uma demanda por terra ou moradia e permite um campo de ações em que movimentos sociais e agentes do Estado se engajam na resposta para essa ação de ocupar (Sigaud, 2004). A ocupação consolidou-se como a forma por excelência em que os movimentos fazem interlocução com o Estado desde os anos 90 e é um repertório mobilizado não somente pelos sem-terra (Rosa, 2009, Sigaud, 2000; Rangel Loera, 2014; Comerford, 2003) mas também por movimentos de moradia (Borges, 2004; Filadelfo, 2015; Paterniani, 2016) e em retomadas indígenas (Corrado, 2013)

Como vimos, o fato de ser uma linguagem compartilhada entre Estado e movimentos sociais não impede uma reação escandalizada da opinião pública com esse repertório. O fato de os ocupantes adentrarem as propriedades os associa muitas vezes a pecha de “invasores”, o que atualiza o estigma da abjeção associado aqueles que lutam por um canto para morar. O Estado negocia com uma mão com as lideranças de movimentos sociais o acesso às políticas públicas de moradia e, com a outra, promove as ações de desabitação (Gutierrez, 2016) para que as ocupações não prosperem.

Essa linguagem compartilhada entre acampados, movimentos sociais e agentes do Estado é marcada por distintas temporalidades. Tempo, nesse aspecto, não diz respeito a uma medida cronológica, mas um condensado de relações sociais que se sucedem e ditam os ritmos e dinâmicas de vida em um período (Rangel Loera, 2014):

Por outro lado, o tempo de acampamento não é uma mera medida cronológica, na medida em que não só indica o tempo que de fato uma pessoa passa debaixo da lona num acampamento, mas também é um demarcador de prestígio e um ordenador das relações sociais dentro dos

acampamentos, especificamente das relações de status. Os participantes das ocupações logo aprendem que não basta ter um barraco em um acampamento para ser candidato à reforma agrária, para isso também há que cumprir com uma série de obrigações e critérios (Rangel Loera, 2014: 195 e 196)

No caso da ocupação em Guarulhos, os acampados estavam “levantando a ocupação”, o que também aponta para uma temporalidade em que as relacionalidades construídas naquela ocupação estavam se desfazendo para dar seguimento às negociações. Levantar a ocupação não significa pôr um fim ao *tempo de barraco* (Rangel Loera, 2014): aos poucos, os acampados daquela ocupação seriam transferidos para outras ocupações do movimento, casas de parentes, casas de amigos. Terminadas as negociações, aqueles com mais pontuações nos critérios do movimento seriam chamados para as casas eventualmente conquistadas pela negociação em curso.

Sáímos do carro e adentramos o acampamento. Numa rua batida de terra paralela ao estacionamento, andamos por entre barracos de madeirite e lonas pretas. O caminho de terra seguia até a cozinha de um lado e do outro ele ia até a plenária. Era um sábado como outro qualquer na ocupação. Crianças brincavam com um cachorro perto da entrada e uma mulher idosa ficava de olho nelas enquanto se escorava em sua casa e conversava com uma amiga do barraco ao lado. Algumas pessoas faziam churrasco em uma grelha na frente de casa. Perto da cozinha, uma *bag*³ transbordava com garrafas *pet* verdes.

Chegamos à cozinha da ocupação, que era uma mistura de copa com espaço de convivência. A cozinha ficava entre os barracos onde dormem os ocupantes. Era uma construção maior, um grande barraco vazado. Nela podíamos ver uma geladeira, um fogão, algumas panelas e uma pia. Logo mais à frente um sofá, algumas cadeiras e uma televisão onde

3 Uso o termo *bag*, em inglês, porque é o termo utilizado pela interlocutora que tratou comigo sobre a reciclagem das garrafas posteriormente.

adolescentes assistiam sessão da tarde. Neste barraco-sala-cozinha, encontramos Letícia, uma travesti negra que tinha a tarefa da cozinha naquela ocupação. Letícia estava com uma faca em uma mão e uma garrafa *pet* verde na outra. Ela cortava parte da base da garrafa em um formato circular, e um corte mais alongado no corpo, criando a forma de uma colher com o plástico *pet*:

Leonardo: Oi Letícia! Você vai lá com a gente? Vai ter roda de conversa LGBT!

Letícia: Mas eu sou hétera (risos)

Leonardo: Aham! Sei!

Letícia: Estou brincando, bem. Tenho que fazer o almoço hoje.

Leonardo: Entendi. Gustavo, fica aí com o Allan e com o Wesley que eu vou chamar as pessoas para a roda.

Enquanto Leonardo passava de barraco em barraco para mobilizar para a roda de conversa, segui observando Letícia cortando as colheres e cumbucas das garrafas *pet*. Com destreza, rapidamente ela fez mais algumas colheres, lavou a faca em uma vasilha de água, cortou a cebola e começou a refogá-la. Notando o silêncio daqueles que observavam suas habilidades, Letícia começou a falar:

Letícia: O coração da ocupação é a cozinha. Se começa uma ocupação com a cozinha. O primeiro barraco que é levantado pelo MTST na ocupação é a cozinha. A gente ocupa a noite, na madrugada a gente passa conversando, articulando com advogados e polícia, quando dá 5 ou 6 horas começamos a montar a cozinha, meio-dia a gente já está servindo almoço na cozinha. E é onde a gente aprende de fato a dividir, a comer no mesmo prato, a dividir o mesmo trapo, a fazer colher com garrafa *pet*, a fazer cumbuca com garrafa *pet*. Quem recebe as pessoas quando elas chegam é a cozinha. Quando se fala em g1, g2, g3... é assim: procura a cozinha do g1, procura a cozinha do g2. É lá que começa. Tanto é que é o coração que é o primeiro barraco a ser montado e o último a ser desmontado. Ele só levanta quando o caminhão sai com todos os aparatos

da ocupação e quando todos os companheiros saíram. Enquanto tem um companheiro desmontando, nós estamos lá para servir com uma água ou um café.

À semelhança de outras trajetórias de LGBTs do movimento sem-teto, Letícia viveu na pele o *preconceito de moradia* (Belisário, 2017). Foi expulsa da casa quando adolescente, quando morou de favor na casa de um parente, morou um tempo em um terreiro de candomblé até chegar na ocupação. Assim que chegou na ocupação, Letícia foi logo se envolvendo nas tarefas de cozinha e nunca mais deixou de cozinhar nas ocupações. É conhecida por ser cozinheira de mão cheia e não há quem recuse a sua comida.

Como diz Letícia, a cozinha é o coração da ocupação porque é onde se aprende a dividir, *comer do mesmo prato, dividir o mesmo trapo*. Como um coração que bombeia sangue para todas as células do corpo, a cozinha de uma ocupação é o movimento vital que inaugura a experiência do *barraco-ocupação*. Nela chegam as pessoas novas da ocupação, prontas para serem orientadas sobre onde vão montar seu barraco, que horas é a próxima assembleia, que horas sai o ônibus para o próximo ato. A cozinha é o espaço onde se corta a cebola, mexe-se a panela, cozinha-se o feijão e fofoca-se sobre o vizinho. Tem sempre um café sendo coado ou um lanche sendo preparado. A cozinha também é o espaço onde as crianças assistem televisão, brincam e lancham. As pessoas se encontram na cozinha, batem papo, dividem refeições, cozinham juntas em um espaço ao mesmo tempo íntimo e compartilhado, quebrando distinções entre uma casa e outra.

O valor medular da cozinha⁴ na ocupação confere autoridade a quem, como Letícia, faz dela ofício ou tarefa. Essa senioridade de quem cozinha

4 Essa centralidade da cozinha para a socialidade é ressaltada em outros contextos etnográficos distintos de ocupações. Louis Marcelin (1996) por excelência da casa. Apesar de sua modesta dimensão, na maioria das casas, ela é ao mesmo tempo um lugar comum - e 'preservado' (aos intrusos) - (...) A importância da cozinha na casa como espaço de sociabilidade por excelência

as refeições pode ser buscada por quem quer galvanizar uma posição de prestígio e respeito na ocupação. De todas as pessoas LGBT que me deparei durante a pesquisa nas ocupações, não teve uma que não tenha em algum momento desempenhado alguma tarefa na cozinha, em geral no início da sua chegada nas ocupações. Isso por si só pode dizer de um trânsito mais facilitado para LGBTs nesses espaços com marcação histórica de gênero do que, por exemplo nos espaços de aparição pública pelo movimento, mas também pela possibilidade de galgar um lugar de prestígio que possa servir de proteção.

O fato de a cozinha ser a pulsação do *barraco-ocupação*, não implica nela afirmar-se um cômodo supremo ou, muito menos, completo. Por ser o ponto de partida da construção da ocupação - o primeiro barraco a ser levantado - a cozinha é uma afirmação arquitetônica da incompletude do *barraco-ocupação*. Sozinha, a cozinha não faz uma ocupação. A arquitetura aberta indica que há a necessidade de outros barracos (casas, espaços de assembleia, banheiros, campos de futebol) para que da cozinha nasça uma ocupação. A esse princípio arquitetônico de afirmação de incompletude, presente em toda a ocupação e que a cozinha inaugura, estou chamando de contiguidade. A cozinha maior da ocupação não é única, indivisível como na casa discreta. Ela vai se espalhando, de forma fractal, em cozinhas menores, fogões e grelhas menores sem tanta segregação de usos e contatos, implodindo distinções entre dentro e fora, público e privado, casa e rua.

Como disse Letícia, a cozinha é também um símbolo de setorização do acampamento. Os setores das ocupações maiores (g1, g2, g3) são divididos a partir das cozinhas. As cozinhas das ocupações agregam um coletivo ao redor de seu fogo, permitindo que a organização interna do movimento - as numerações dos barracos, as listas de presença, a mobilização - possa usá-las de referência. Essa capacidade de coletivização a partir

parece estar associada à luta cotidiana para obter-se o arroz com feijão que se torna cada vez mais raro. Uma casa onde o fogo da cozinha não se acende é uma 'casa morta', dizem os agentes." (Marcelin, 1996: 86)

do fogo está presente também na etnografia de Elis Corrado (2013) sobre as retomadas Guarani-Kaiowá no Mato Grosso do Sul:

Entre os Kaiowá, e como observamos em campo, é muito comum o filho mais velho, ou uma filha que se casa, ir morar na cozinha dos pais ou construir um barraco para eles. Contudo, esses barracos não deixam de pertencer aos pais enquanto os filhos não construírem uma cozinha própria. É interessante perceber que, não é a maioria dos filhos ou o casamento que significa se separar da casa dos pais. Mas sim ter sua própria cozinha, “formar seu próprio fogo doméstico”, para constituir sua própria casa – no caso dos acampamentos, seus próprios barracos. (Corrado, 2013: 138)

Banheiros comuns e limites

Ao notar que a roda de conversa demoraria mais do que esperávamos, Allan e Wesley, um casal que morava junto na ocupação, nos chamou para vermos o barraco onde dormiam. Allan tinha participado da construção da “parada GLS” em sua cidade, na grande São Paulo, antes de conhecer o MTST. Allan conheceu Wesley um jovem de 19 anos, negro, na ocupação em Guarulhos. Eles mostraram um barraco de aproximadamente 8 metros quadrados, onde dormiam. Dentro dele, uma cama ocupava praticamente todo o espaço interno do barraco. Do lado de fora, uma placa grudada escrita: “Horário de visitas: das 10 às 23”. Fiquei um tanto curioso em relação a ela e perguntei:

Gustavo: Allan, que placa é essa?

Allan: Isso aí é porque a chave do banheiro da ocupação fica aqui com a gente. Já bateram lá em casa às 4 da manhã querendo a chave do banheiro. Aí não dá. **Tem que colocar limite.**

Na frente do barraco de Wesley e Allan, há dois banheiros – dois casebres feitos de madeirite com vasos sanitários dentro deles – trancados por um cadeado.

Os barracos nas ocupações têm tamanhos e disposições internas distintas. Em ocupações recentes como a de Guarulhos, a maioria dos barracos, como de Wesley e Allan, funcionam como quartos, com camas e itens pessoais. Alguns dos barracos são verdadeiros *barracos-quarto*, sem que haja uma lógica de funcionalidades de divisão de cômodos em seu interior. Os acampados contam com a integração com as cozinhas e banheiros da ocupação para comer, urinar, descansar, defecar, cozinhar e socializar.

Os móveis e itens pessoais que há em cada barraco dependem de cada acampado, das suas trajetórias e de seus toques pessoais. Há, porém, um aprendizado contínuo do que significa morar debaixo de lona e que vai moldando a relação dos acampados com seus itens pessoais em uma ocupação. É o que indica Edesmaria, uma interlocutora de Rangel Loera (2014): “segundo ela, “ganhar terra é algo demorado”, e, no caso de um despejo ou de ter que mudar de acampamento ou sair para realizar uma nova ocupação, era melhor carregar o mínimo de coisas possível” (Rangel Loera, 2014:52)

Independentemente do que há em cada barraco, a contiguidade segue sendo um princípio na organização do espaço dessas distintas formas arquitetônicas que dependem do encontro para produzirem uma casa. A existência de cozinhas ou banheiros dentro de alguns barracos não são impeditivos para a integração com os espaços coletivos da ocupação. Mesmo com uma grelha em seu barraco, o acampado pode tomar café com seus amigos na cozinha da ocupação. O acampado sai de seu barraco-dormitório, bate na casa de Allan e Wesley para pegar a chave, e entra no barraco-banheiro. A ocupação, que se constitui como extensão dos barracos, é a própria casa: as refeições são feitas na cozinha coletiva, o banheiro utilizado é o coletivo, o espaço externo onde as crianças brincam é compartilhado. E foi para que esse movimento não produza incômodos de madrugada, Allan e Wesley fixaram uma placa em frente ao barraco, para “dar limite”.

Observemos o sentido de limite do qual Allan está falando. Não há, na fala de Allan, um projeto de contorno a partir de um limite que interrompa o convívio ou o fluxo de substâncias como no projeto da casa discreta. No lugar de um contorno que erga muros entre um barraco e outro, Allan resolve o problema do limite fixando uma placa na porta do seu barraco. No lugar do traçado de uma forma geométrica discreta que separa os espaços da sua casa e dos demais acampados, a solução encontrada para “dar limite” aos excessos dos vizinhos é uma sinalização visual que avisa as pessoas sobre os limites⁵ a serem respeitados.

Conclusão

No dossiê *Vicinalidades e Casas-Partíveis (2014)*, organizado por João Pina-Cabral e Emília Pietrafesa, um conjunto de trabalhos valorosos trazem destaque à contiguidade entre casas. Vicinalidades é um conceito utilizado para definir um conjunto de casas contíguas que se relacionam em rede em uma zona ou território de fronteiras móveis. Não se confunde com vizinhança, pois prescinde de uma relação de circulação de crianças, parentes, amigos que adentrem as casas ao ponto de criar uma certa continuidade entre uma casa e outra. Essas relações de vicinalidade possuem, em geral, uma ou duas casas fundadoras, ou seja, casas de figuras-chaves no contexto familiar ou comunitário que se constituem como pontos de encontro, verdadeiros nós, nessas redes de casas contíguas (Godoi & Pina-Cabral, 2014).

É possível traçar paralelos com essas relações de vicinalidade quando falamos da contiguidade da ocupação. A contiguidade das casas produz redes, que se interpenetram a partir das relações produzidas no

- 5 Isso remete a diferença entre limite tensão e limite contorno, debatida por Deleuze (2019 [1981]) em seu curso sobre Spinoza. O limite contorno é aquele que produz uma contenção externa e dimensional daquilo que é interno. No limite contorno, a ação do conteúdo é menos relevante do que a forma gerada pelos limites. Contrariamente, o limite tensão se define justamente pela potência do corpo, pela capacidade que ele tem de espacialização.

acampamento. No entanto, o que chama atenção nas relações de contiguidade entre os barracos arranjados em uma ocupação é que, mais do que casas fundadoras, o que inaugura a continuidade entre um barraco e outra são partes integrantes das casas onde os acampados moram. Os barracos partilham entre si cômodos, de forma mais emblemática a cozinha. É a partir da cozinha externa – e não de uma casa fundadora – que se inauguram uma série de encontros e relações que vão construindo a contiguidade entre as casas da ocupação. Este espaço externo comum é constituidor da casa de cada um dos acampados. No caso do *barraco-ocupação*, a própria casa só é possível a partir da rede. Sem contiguidade sequer existe casa.

Acompanhando Nyamn Joh (2015), optamos por pensar essa contiguidade como uma afirmação de incompletude da casa no *barraco-ocupação*. Enquanto postulados coloniais que concebem a casa de maneira completa, apartando a convivência privada da pública, os barracos das ocupações constroem seus limites sem cessar o fluxo de interações entre suas partes ou pressupô-las em uma totalidade orgânica. Essa é uma postura epistemológica, existencial, que se expressa arquitetonicamente e que reafirma o lugar da interdependência, do compartilhamento e da convivialidade no florescer da vida humana.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Belisario, Gustavo. Brincando na terra: tempo, política e faz de conta no acampamento Canaã (MST – DF). Dissertação de mestrado. Universidade de Brasília. 2016
- _____. LGBTs e o direito a moradia. Instituto Brasileiro de Direito Urbanístico - IBDU Direito à Cidade: Vivências e Olhares de identidade de gênero e diversidade afetiva&sexual, v. 1, p. 1, 2017.
- Borges, Antonádia. Tempo de Brasília: etnografando lugares-eventos da política. Rio de Janeiro: Relume Dumará. 194 pp. 2004
- Comerford, John. Como uma Família. Sociabilidade, Territórios de Parentesco e

- Sindicalismo Rural. Rio de Janeiro, Relume-Dumará/Nuap. 2003.
- Corrado, Elis. F. “O Tekoha como uma criança pequena”: uma etnografia de acampamentos Kaiowá em Dourados (MS). Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia, UNICAMP, 2017.
- _____. Acampamentos Kaiowá: variações da ‘forma acampamento’. *Ruris: Revista do Centro de Estudos Rurais*, v. 7, p. 127-151, 2013.
- Dardot, Pierre; LAVAL, Christian. *Comum: ensaio sobre a revolução no século XXI*. Echalar, Mariana. São Paulo: Editora Boitempo, 2017. 647
- Deleuze, Giles. *Cursos sobre Spinoza (Vincennes, 1978-1981)/Gilles deleuze; tradução para o português Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Francisca Evilene Barbosa de Castro, Hélio Rebello Cardoso Júnior e Jefferson Alves de Aquino. – 3. ed. – Fortaleza: EdUECE, 2019.*
- Filadelfo, Carlos. 2015. *A luta está no sangue: família, política e movimentos de moradia*. São Paulo, Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
- Godoi, Emília & PINA-CABRAL, João. *Apresentação Vicinalidades e Casas Partíveis. Dossiê vicinalidades e casas partíveis*. PINA-CABRAL, João & GODOI, Emília Pietrafesa de (Orgs.) *Revista de Antropologia*. v. 57 n. 2. USP. 2014
- Gutterres, Anelise. O rumor e o terror na construção de territórios de vulnerabilidade na Zona Portuária do Rio de Janeiro. *Mana* vol.22 no.1 Rio de Janeiro Apr. 2016.
- Marcelin, Louis Herns. 1996. *A invenção da família afro-americana: família, parentesco e domesticidade entre os negros do Recôncavo da Bahia, Brasil* Tese de Doutorado, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Nnyamnjoh, Francis. Incompleteness: frontier Africa and the currency of conviviality. *Journal of Asian and African Studies*, Leiden, v. 50, n. 2, p. 1-18, 2015.
- _____. Cecil John Rhodes: ‘The Complete Gentleman’ of Imperial Dominance. *The Jugaad Project*, 23 Feb. 2021, Disponível em: <thejugaadproject.pub/home/rhodes-the-complete-gentleman> [Acessado em 14 de setembro de 2022]
- Ppaterniani, Stella Z. 2016. *Morar e viver na luta: movimentos de moradia, fabulação e política em São Paulo*. São Paulo: Annablume. 168 pp.
- Loera, Nashieli. C. R. *Tempo de acampamento* [online]. São Paulo: Editora UNESP, 2014, 231 p. ISBN 978- 85-68334-35-5. Available from SciELO Books
- _____. De movimientos, botellas, y consideración: la producción cotidiana de lo comum em asentamientos rurales del estado de São Paulo, Brasil. *Revista de Estudios Sociales*. No. 70. Bogotá. 2019.

Rosa, Marcelo. Sem-Terra: os sentidos e as transformações de uma categoria de ação coletiva no Brasil. *Lua Nova: Revista de Cultura e Política*, no 76, pp. 197-227, 2009.

Sigaud, Lygia. (2000), "A Forma Acampamento: Notas a Partir da Versão Pernambucana". *Novos Estudos Cebrap*, n 58, pp. 73-92.

_____. Armadilhas da honra e do perdão: usos sociais do direito na mata pernambucana. *Mana* 10 (1) • Abr 2004





As catadoras de mangaba de Sergipe

Territórios em disputa

Dérick Lima Gomes*

Dalva Maria da Mota**

Josué Francisco da Silva Júnior***

Introdução

Reconhecer a si mesmo de modo específico é uma tarefa complexa, que envolve desejos, receios e ambições. Ser reconhecido pelos outros, por sua vez, é tão ou mais complicado se a identidade acionada publicamente um dia fora interpretada de modo pejorativo por terceiros ou por si próprio. Na América Latina, foram os colonizadores que criaram os termos “negro” e “índio” como formas de dominação das populações originárias e de pessoas escravizadas oriundas da África Subsaariana, por exemplo (Quijano, 2005). Essas duas categorias, contudo, têm sido

* Doutorando em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Professor Substituto da Universidade do Estado do Pará (UEPA), Belém (PA). E-mail: dericklima16@hotmail.com.

** Doutora em Sociologia, Pesquisadora da Embrapa Amazônia Oriental, Belém (PA), bolsista de produtividade do CNPq. E-mail: dalva.mota@embrapa.br.

*** Mestre em Fruticultura Tropical, Pesquisador da Embrapa Tabuleiros Costeiros, Aracaju (SE). E-mail: josue.francisco@embrapa.br.

ressignificadas pelos próprios sujeitos, que as transformaram em motivos de orgulho e bandeiras mobilizadoras.¹

Outras categorias, também tidas no passado como pejorativas, passaram a ser aglutinadas em algumas mais abrangentes com o objetivo de reivindicar direitos por meio do âmbito institucional no Brasil, como a de povos e comunidades tradicionais, que inclui quilombolas, ribeirinhos, quebradeiras de coco-babaçu, etc. Não obstante sua diversidade, esses grupos, em geral, compartilham um histórico de atividades de baixo impacto ecológico e desejam manter ou reconquistar seus territórios, fonte direta dos recursos que são a base de sua reprodução social. Para isso, estão inclinados a uma troca: predispõem-se a realizar serviços ambientais, ou práticas não predatórias ao ambiente, desde que obtenham o controle relativo sobre seus territórios (Cunha & Almeida, 2000).

Essa relação entre autoidentificação coletiva e reconhecimento oficial pelo Estado também ocorreu com as catadoras de mangaba do estado de Sergipe, no Brasil. O grupo social é formado por mulheres que catam esse e outros frutos em terras devolutas ou de terceiros e, em sua maioria, não detêm propriedades agrícolas próprias. Elas, que também trabalham como pescadoras, marisqueiras, agricultoras etc., contribuem para a conservação das mangabeiras há várias gerações, mas têm enfrentado a crescente devastação das áreas remanescentes da cultura e a privatização do seu acesso em espaços outrora “livres” (Mota et al., 2011b).

Para enfrentar esses desafios, fundaram o Movimento das Catadoras de Mangaba em 2007, com o apoio de pesquisadores e técnicos da Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária (Embrapa), da Universidade Federal do Pará (UFPA) e do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

1 Importante ressaltar que no caso dos indígenas, passou-se a assumir esta expressão em vez da palavra “índio”. Como explica o escritor Daniel Munduruku (2022), “A palavra índio gera uma imagem distorcida. Já indígena quer dizer originário, aquele que está ali antes dos outros. ... Além disso, eu não sou um indígena qualquer. Eu tenho um lugar de pertencimento: Munduruku. É importante reforçar a identidade dos povos”.

(Inkra). Desde então, conseguiram criar sua identidade coletiva, obter o reconhecimento como grupo culturalmente diferenciado, concedido pelo estado de Sergipe, e participar de comissões nacionais sobre populações tradicionais. Por outro lado, apesar de sua maior visibilidade, têm sido afetadas pelo recrudescimento do processo de destruição e privatização das mangabeiras por proprietários de terra. O objetivo do artigo é analisar as disputas territoriais que envolvem o recurso da mangaba, bem como as implicações que a diminuição da frutífera pode ocasionar à reprodução social das catadoras.

A pesquisa é essencialmente qualitativa e contou com instrumentos metodológicos próprios à abordagem, como o levantamento de literatura pertinente à temática e as pesquisas de campo em 2019, quando foram realizadas entrevistas abertas com o auxílio de um roteiro com as catadoras. Seguindo a sugestão de Michelat (1987), optou-se por analisar as narrativas “verticalmente”, isto é, realçando as particularidades relatadas em cada uma delas, e “horizontalmente”, relacionando-as de acordo com o objetivo do artigo. Como afirma esse mesmo autor, as entrevistas abertas permitem acessar maior profundidade de informações por meio da liberdade de exposição concedida aos entrevistados, razão pela qual também se utilizou codinomes para garantir sua privacidade e possibilitar maior liberdade na utilização dos dados.

Uma luta essencialmente por território

Na década de 1960, os estudiosos sobre ação coletiva da Europa e dos Estados Unidos se depararam com formas de mobilização social diferentes das até então conhecidas em seus países. Elas não estavam baseadas em classe, “mas sobretudo em etnia (o movimento pelos direitos civis), gênero (o feminismo) e estilo de vida (o pacifismo e o ambientalismo), para ficar nos mais proeminentes. Tampouco visavam a revolução política, no sentido da tomada do poder de Estado” (Alonso, 2009: 50-51).

Não se tratava, contudo, de ações impensadas, ou irracionais, mas mobilizações articuladas, que envolviam grandes aglomerações de pessoas.

Desde que esses diferentes grupos, depois chamados de “novos movimentos sociais”, trouxeram para o centro de suas reivindicações pautas como as lutas identitárias, relativas ao corpo, à subjetividade, cultura etc., as ciências humanas passaram a buscar instrumentos teóricos adequados para interpretar a realidade que surgia, por meio de debates sobre as novas características dos movimentos sociais e suas formas de mobilização (Bernford & Snow, 2000; Melucci, 1995), bem como questões de justiça e emancipação social, discussão na qual se inserem as políticas de redistribuição e reconhecimento (Fraser, 2006).

Cruz (2013) propôs uma reflexão interessante sobre a necessária adequação das noções de redistribuição e reconhecimento no contexto da América Latina. Para ele, enquanto o debate teórico sobre esses dois paradigmas de justiça referem-se especialmente à Europa e aos Estados Unidos, uma das principais discussões sobre emancipação social no cenário latino-americano, em especial no meio rural, relaciona-se ao “giro territorial”, isto é, ao fato cada vez mais recorrente de as lutas sociais ocorrerem de forma “territorializada” (Zibechi, 2003), a exemplo das mobilizações de seringueiros, indígenas e quilombolas pela titulação coletiva de seus territórios (Almeida, 2004).

Segundo Cruz (2013), aqui também houve o surgimento de “novos” movimentos sociais, ou para ser mais preciso, a emergência e reinvenção de coletividades tidas até então como resquícios do passado, em “vias de desaparecimento”. Além dos três grupos acima citados, esses movimentos são formados por ribeirinhos, quebradeiras de coco-babaçu, entre outros sujeitos “que vêm imprimindo uma nova agenda e criando novos agenciamentos sociopolíticos que politizam a cultura, as tradições e as identidades, colocando num primeiro plano de suas ações e discursos a questão da diferença” (Cruz, 2013: 120). No entanto, de forma distinta ao que ocorre nos EUA e na Europa, onde a mesma discussão pauta-se

principalmente em teorias e políticas multiculturais (mobilizadas pelos movimentos LGBTQIA+, feministas, ecologistas etc.), os movimentos sociais latino-americanos, sobretudo os do espaço rural, visam garantir suas diferenças através da reivindicação do direito aos seus territórios, sendo esta uma de suas especificidades principais. Além disso, as suas mobilizações constituem verdadeiros projetos de “r-existência”, uma vez que buscam não só resistir a práticas que os espoliam e/ou estigmatizam, como também lutam por formas particulares de existência, por modos específicos de viver, produzir e sentir (Porto-Gonçalves, 2012).

Sendo assim, Cruz (2013) acredita que esses sujeitos e os alvos de suas mobilizações, como os espaços onde possam exercer suas territorialidades específicas (Almeida, 2012), tornam ainda mais complexa a questão agrária brasileira, e é neste contexto que a reivindicação do território, para além do caráter apenas material da terra, passa a assumir um papel central nas mobilizações por justiça social. Neste cenário, o território torna-se um “condensador de direitos”:

Essas novas formas de agenciamentos políticos implicam uma ampliação das pautas de reivindicações e a criação de “novas agendas políticas”. Os novos movimentos lutam não só contra a desigualdade – pela redistribuição de recursos materiais, a terra – mas também pelo reconhecimento das diferenças culturais, dos diferentes modos de vida que se expressam em suas diferentes territorialidades. Não se trata simplesmente de lutas fundiárias por redistribuição de terra; está em pauta também o reconhecimento de elementos étnicos, culturais e de afirmação identitária das comunidades tradicionais, apontando para a necessidade do reconhecimento jurídico de seus territórios e territorialidades. É nesse processo que ocorre um deslocamento não apenas semântico (da terra ao território), mas um deslocamento epistêmico, político e jurídico. (Cruz, 2013: 163).

Em síntese, o que o autor denomina de “luta pelo direito ao território” é tanto uma forma de mobilização pela redistribuição quanto pelo reconhecimento. Primeiro, porque poder controlar seus territórios implica, no plano material, o poder de as populações tradicionais usufruírem

de meios de produção como a terra, os cursos d'água e tantos outros recursos necessários a um modo de viver e produzir particular. Segundo, porque o direito territorial também tem implicações no plano imaterial, pois possibilita o direito a uma cultura, a memórias e práticas próprias, compartilhadas há gerações, mas também ressignificadas diante das necessidades (a exemplo do acionamento de identidades coletivas, que se tornaram um dos meios centrais para que esses mesmos territórios sejam reivindicados). Essas reflexões ajudam a compreender os acontecimentos que as catadoras de mangaba têm vivenciado nos últimos anos.

As catadoras de mangaba diante das disputas territoriais

As catadoras de mangaba do estado de Sergipe realizam o extrativismo da mangaba e de outras frutas há várias gerações. Elas podem ser caracterizadas como um campesinato polivalente de origem tradicional (Castro, 1998), pois também dividem seu tempo trabalhando como pescadoras, marisqueiras e agricultoras (mediante saberes historicamente acumulados acerca dos diferentes ambientes onde residem, próximos a rios, mangues ou em terra firme), e assumem, por vezes, trabalhos acessórios ou assalariados em atividades turísticas, de comércio, em propriedades de terceiros etc. (Mota et al., 2011b).

O Movimento das Catadoras de Mangaba, em particular, é resultado de um processo mais recente de aliança entre essas mulheres, pesquisadores e instituições. Desde 2003, estudiosos interessados na mangabeira e nas práticas desenvolvidas para a sua conservação realizaram uma série de visitas para estudar o tema em Sergipe. Com as pesquisas de campo, constataram vários espaços de livre acesso conservados no estado (embora com tendência de destruição, em especial em municípios do litoral, nos tabuleiros costeiros), além das formas de manejo desenvolvidas por famílias que se apropriam da fruta (Schmitz et al., 2011b).

Mais tarde, os pesquisadores mapearam as áreas de mangaba e o reconhecimento das diferentes formas de acesso realizadas pelas catadoras. Com o diálogo e a participação direta destas, foi identificado um problema recorrente e comum em todos os municípios: a proibição do acesso às mangabeiras. Com isso, eles decidiram, em conjunto com suas instituições de origem, promover sucessivos encontros para debater os problemas vivenciados por essas mulheres para então pensar medidas capazes de conservar o ambiente e a reprodução do modo de vida do grupo social (Mota et al., 2011a).

Diante desse desafio, em 2007, as extrativistas e os pesquisadores desenvolveram um conjunto de ações com o intuito de conseguir o reconhecimento da identidade coletiva das catadoras por parte do Estado, de modo a fortalecer a luta contra a crescente devastação das plantas e a privatização do acesso a elas. Esse processo resultou em respostas contrárias de fazendeiros locais, donos de sítio e empresários, que optaram por cercar suas áreas, cobrar pelo acesso às mangabeiras ou mesmo derrubá-las, inclusive com ameaças, proferidas por parte deles, de agressão e morte às que desrespeitarem as proibições.

Com o objetivo mencionado, os pesquisadores reivindicaram e conseguiram a autorização para participar, com algumas das catadoras, da 6ª Reunião Ordinária da Comissão Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais (CNPCT), realizada também em 2007, “ocasião em que a denominação ‘catadoras de mangaba’ passou a constar oficialmente na lista das populações extrativistas do Brasil” (Mota et al., 2011a: 128). Como fruto dessas mobilizações, em 2010, foi criada ainda a Lei estadual 7.802, relativa ao reconhecimento das catadoras de Sergipe como grupo culturalmente diferenciado. Esse processo fez parte do contexto mais amplo de emergência dos “novos” movimentos sociais rurais (Cruz, 2013), e, em particular, ofereceu a possibilidade de as catadoras participarem de associações e entidades da sociedade civil criadas com o objetivo de aglutinar as demandas dos povos e comunidades tradicionais (Cunha & Almeida, 2000), a exemplo da CNPCT.

Não obstante essa conquista, as catadoras sofreram situações de constrangimento quanto ao seu principal objetivo até aquele momento: a obtenção do livre acesso às mangabeiras e sua conservação. No município de Barra dos Coqueiros, a luta pela desapropriação de uma área para fins de reforma agrária resultou na vitória judicial do proprietário, o que influenciou a modificação da própria percepção das extrativistas sobre a noção de propriedade: se antes entendiam como moralmente justa a coleta em espaços privados onde era permitido o livre acesso (já que ninguém plantara as árvores, “criadas por Deus”), agora acreditam que as próprias frutíferas também são propriedade privada, segundo a percepção de que “ninguém pode mexer no que é dos outros” (Mota et al., 2015). Esta é uma tendência verificada em outros municípios, e é reforçada, conforme exposto adiante, pelas cobranças pelo acesso ao recurso, que têm alterado a forma como elas concebem o direito de quem deve ou não entrar nos sítios, o que pode resultar em intrigas e conflitos em relação às que continuam a realizar a coleta sem pagar.

Outro entrave foi a não demarcação de uma Reserva Extrativista (Resex) reivindicada no Litoral Sul do estado, motivada, além da oposição de donos de sítio e empresários, pela falta de compreensão dos usuários (catadoras, pescadores, marisqueiros etc.) acerca das regras da Unidade de Conservação, e o receio de que a autonomia sobre o seu território fosse modificada. Isso aconteceu em um contexto de ampla divulgação de notícias falsas, como relata a Sra. Tulipa:

Eles falavam “você vão aceitar [a criação da Reserva], aí quando é depois você não vão poder mais mandar na comunidade de vocês, todo mundo vai mandar, e se você tiver algum parente fora, ele não vai poder vir mais para cá” (catadora de mangaba e marisqueira).

Para Schmitz et al. (2011b), outros entraves foram a resistência de setores do governo do estado e as discordâncias acerca do tamanho (inserção de outros espaços pertencentes a alguns municípios ou somente uma Resex marinha que abrangesse o ecossistema dos manguezais). Desde 2013, o Ministério de Minas e Energia também passou a indicar conflito de

interesse em relação à área reivindicada, alegando a sobreposição desta com dutos de transporte de hidrocarbonetos e de blocos que podem ser utilizados em futuras licitações pela Agência Nacional de Petróleo, o que demonstra como outros projetos neoextrativistas também ameaçam a conservação das mangabeiras.

Alguns dados demonstram como o problema da devastação das áreas de mangaba é bastante sensível. Um mapeamento realizado por Rodrigues et al. (2017) inferiu que, de 2010 a 2016, foram suprimidos 10.456 hectares (29,6%) das áreas nativas da frutífera em Sergipe, cujo total é estimado em 34.033 ha. As principais razões para a diminuição estão associadas à substituição da vegetação por monocultivos de eucalipto e cana-de-açúcar, construção de empreendimentos imobiliários e ocupações urbanas de luta por moradia – problemas que, somados aos cercamentos, representam ameaças iminentes à manutenção do modo de vida das catadoras. Esses constrangimentos variam de acordo com as modalidades segundo as quais as extrativistas acessam o recurso, que podem ser classificadas do seguinte modo:

[as] catadoras de mangaba identificadas praticam o extrativismo ... conforme as seguintes formas de acesso: i) livre (áreas de particulares, da União, do Estado e dos Municípios, bem como, as áreas de preservação ambiental dos assentamentos, onde qualquer pessoa pode coletar os frutos); ii) sítios próprios (somente os donos da terra podem coletar os frutos); iii) concedidas para coleta em áreas de terceiros (catadoras de mangaba com consentimento do dono da terra podem coletar, sem nenhum custo para quem coleta); iv) compra em áreas de terceiros (catadoras de mangaba com consentimento do dono da terra podem coletar, mas têm que pagar pelos frutos, em dinheiro); v) venda diária da força de trabalho em áreas de terceiros (os donos da terra pagam as catadoras de mangaba pelo dia de coleta de frutos. Nesse caso, todos os frutos ficam com o dono da terra); vi) arrendamento (o dono da terra cede a área, mediante prazo e valor negociados). (Rodrigues et al., 2017: 34).

A depender do povoado, as catadoras acessam o recurso de uma ou mais formas. O acesso é condicionado pela disponibilidade de mangabeiras

em cada local e seu entorno, da quantidade de dinheiro que cada família possui em dado momento (que a possibilite a permissão para coletar em áreas de terceiros, por exemplo), dos acordos instituídos com atores sociais que detêm a posse das frutíferas – como o Estado, empresários, donos de sítio ou vizinhos que as têm em suas propriedades –, além de eventuais apropriações que contrariem as regras existentes. Nos últimos anos, diante das situações de constrangimentos expostas, a possibilidade de acesso ao recurso tem diminuído consideravelmente, como relatado a seguir.

A gente entrava em qualquer sítio deles, pegava mangaba e eles não diziam nada, a gente era livre. Eles não faziam questão da parte deles não. Aí depois da ponte, as terras aqui agregaram valor, entendeu? Você viu na vinda de lá pra cá que tem muitos condomínios, então todos esses sítios que foram feitos, esses condomínios era área de mangabeira. E o que aconteceu com essas mangabeiras? Foram para o chão pra ser feito esses condomínios, então isso é maior tristeza da gente hoje. A gente diz assim que daqui a um tempo a gente não tem mais área de mangabeira aqui em Barra dos Coqueiros, porque eles vão vendendo, vão vendendo as propriedades, vendendo suas terras e as mangabeiras vão todas pro chão. Então hoje se a gente quiser mangaba a gente tem que pagar por elas. A gente vai lá e paga R\$ 5,00 cada baldinho de 5 litros. A gente cata e ainda paga a mangaba. Agora eles não deixam mais entrar [sem pagar], se entrar acontece óbito com certeza. A gente já foi ameaçado. (Sra. Rosa. Catadora do município de Barra dos Coqueiros, 2019).

O movimento era pra vê se alcançava assim comprar alguma terra, ou assim, coisa pro governo poder ajudar as pessoas em compra de terra e essas coisas, e pra que viesse leis que não pudesse derrubar as mangabeiras, pra que viesse lei pra que o povo que tivesse fazenda não engajassem o pessoal entrar pra tirar. Mas eu acho isso uma coisa muito difícil, porque o governo tá no canto deles, os mandantes não se importam e hoje quem quiser que entre aí no sítio, aí pra baixo tem sítio, entre sem ordem pra ver como é que saí, saí na carreira, eles expulsam. É armado, o dono

do sítio é quem tira. E às vezes, até a gente mesmo que arrenda quando a gente chega lá tá catado de outra pessoa. A gente acha bom? Não! De outra pessoa que não pagou nada, aí ninguém acha bom. (Sra. Girassol. Catadora de Baixa Grande, município de Pirambu, 2019).

Os plantadores de cana estão devorando o lado de mangabeira livre, sabe? Estão plantando cana e eucalipto, só tá ficando quase assim... Cada um tá fazendo seu sítio de mangabeira porque quem não vai plantar não vai apanhar quase mais. Tem bem pouco, naquela época que vocês vieram tinha bastante mangabeira, agora mudou tem uns 60% de 100%. ... Nós não temos força pra nada, porque na verdade eles são donos das terras e nós não vamos brigar por uma coisa que não é nossa. [No passado], eles deixaram nós apanhar por boa vontade e nós não vamos fazer questão pelas coisas dos outros, e aí fica difícil, né!? Pra quem não tem o poder lá chegar e brigar mais eles. Mas nós somos classe mais baixa, né!? (Sra. Margarida. Catadora de Carro Quebrado, município de Japoatã, 2019).

No município de Barra dos Coqueiros, um dos motivos centrais para a derrubada das frutíferas foi o aquecimento do mercado imobiliário, diretamente relacionado à construção da ponte Construtor João Alves em setembro de 2006, que liga o município a Aracaju (capital do estado de Sergipe). Com a edificação de condomínios, parte deles de luxo, houve um processo simultâneo de cobrança pelas áreas restantes de mangabeiras, outrora acessadas de forma livre. Alguns proprietários, além disso, cercaram suas áreas ou derrubaram as árvores como respostas ao já mencionado processo de reivindicação do território pelas catadoras (Mota et al., 2015). Elas acreditam ainda que os sítios remanescentes devem ser vendidos em um futuro próximo, diante da queda do preço do coco, cultura que outrora ocupava grandes extensões de terra no município.² Hoje, a entrada de forma clandestina nesses espaços está sujeita a intimidações e ameaças de morte.

2 De 2007 a 2018, as áreas destinadas à colheita de Coco-da-baía foram reduzidas de 2.302 ha para 846 ha em Barra dos Coqueiros, o que representa uma diminuição de 63% (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE], 2018).

O mesmo ocorre em Baixa Grande, povoado do município de Pirambu, onde houve drástica redução e alienação das mangabeiras devido à ocupação de uma área de livre acesso por barracões de um movimento de luta por moradia, além da derrubada das árvores e da criação de cercas nas grandes propriedades particulares próximas ao povoado. O maior número de pessoas que cata mangaba atualmente, somado à menor disponibilidade do recurso, provoca em alguns casos intrigas e conflitos internalizados,³ pois as catadoras que pagam pela coleta (em geral, com muitas dificuldades) tendem a se opor às que não o fazem. Segundo a Sra. Girassol, os donos das propriedades residem em outros estados, razão pela qual não realizam as limpezas necessárias para que as árvores frutifiquem o suficiente, o que acirra ainda mais a concorrência pelo recurso.⁴ Com isso, as que arrendam o sítio dizem não conseguir coletar a quantidade de mangaba almejada.

Em contexto no qual aumenta a percepção de que “não se deve mexer no que é dos outros”, sobretudo diante das derrotas anteriores, algumas das soluções pensadas por essas mulheres são a compra, com o subsídio do Estado, de áreas com mangabeiras que fazendeiros estejam dispostos a vender ou onde se possa plantá-las. Parte das catadoras também as plantam em suas propriedades, mas estas, quando existentes, atendem unicamente seus núcleos domésticos e são, em geral, demasiado pequenas, devido à estrutura fundiária fortemente concentrada.

No bairro de Santa Maria, em Aracaju, sete famílias realizam a coleta da mangaba e outras frutas em um terreno da Aeronáutica há mais de

- 3 O conceito busca realçar “conflitos [que] podem ser maximizados e mesmo causados por fatores e atores [externos] sobre os quais [determinada] comunidade tem pouco ou nenhum controle” (Brito, 2018: 28).
- 4 Nesse sentido, outro problema recente é a maior pressão sobre o recurso, sobretudo nos povoados onde as mangabeiras foram mais reduzidas. Se outrora a retirada das frutas ocorria apenas quando estas estavam maduras, de modo a serem comercializadas nas feiras, hoje, em alguns casos, a pressa para coletá-las antes das concorrentes é estimulada pela chegada de atravessadores que se propõem a levar as mangabas dos povoados a comerciantes que residem nas sedes dos municípios.

quatro décadas. Para trabalhar no local, elas obtiveram uma permissão informal, concedida por um oficial da instituição. Recentemente, porém, o Ministério da Defesa manifestou a intenção de doar o espaço para a Prefeitura, e com as promessas desta de construir casas populares, a área também foi ocupada por um movimento de luta por moradia em 2016. Desde então, várias mangabeiras e outras árvores foram destruídas, e a previsão é que ocorra o mesmo com o último resquício onde os catadores coletam. Neste caso, ambientado no meio urbano, os conflitos com atores externos também envolvem ameaças de morte, mas estas são proferidas por pessoas que residem na ocupação, seja para reivindicar o direito de coletar as mangabas ou para intimidar a principal liderança local que luta contra a retirada dos catadores.

A resistência à remoção tem ocorrido com o apoio de pesquisadores e manifesta-se como mais um caso de ambientalização⁵ dos conflitos, hoje um instrumento central nas mobilizações de populações tradicionais na reivindicação de seus territórios (Cruz, 2013; Cunha & Almeida, 2000). Os argumentos utilizados junto ao Ministério Público Federal realçaram o papel das catadoras para a conservação dos recursos genéticos das mangabeiras (uma das últimas áreas da capital) e sua contribuição contra o aquecimento global, em especial a ilhas de calor nas grandes cidades, como Aracaju. Também foi mencionado que se trata de uma comunidade tradicional, reconhecida legalmente nas esferas estadual e federal (além de respaldada pela Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho), e cuja fonte de renda e reprodução simbólico-afetiva associa-se ao território pleiteado.

- 5 Leite Lopes (2006: 31) relaciona a ambientalização dos conflitos sociais “à construção de uma nova questão social, uma nova questão pública”. Desde a década de 1970, influenciados pelas Conferências da ONU sobre o ambiente, diversos Estados, instituições e grupos sociais passaram a incorporar a “questão ambiental como nova fonte de legitimidade e de argumentação nos conflitos”, mobilizando-a junto a normas jurídicas e discursos éticos, criados nesse mesmo contexto, para fazer valer seus interesses.

Como nos outros casos, além de território, esse local também se constitui em um verdadeiro “lugar” para os catadores, pois é um espaço vivido dotado de afetividade (Souza, 2013), de um sentimento coletivo de toponímia (embora cada vez mais também de topofobia, devido às recentes ameaças de morte e o receio de que sejam des-territorializados). O exposto é suficiente para demarcar a necessidade de que as catadoras de todo o estado sejam verdadeiramente escutadas em suas demandas e possam ter formas de acessar o recurso que é a base de sua reprodução social.

Considerações Finais

As mobilizações das catadoras de mangaba resultaram em seu reconhecimento oficial, tanto como grupo culturalmente diferenciado, por meio da criação da Lei estadual de Sergipe 7.802, quanto como comunidade tradicional reconhecida em âmbito federal. Desde então, houve ampla valorização da atividade, potencializada por reportagens sobre o grupo social em programas televisivos, contexto no qual o preconceito em relação à prática da cata diminuiu consideravelmente em comparação ao passado. Simultânea a essa visibilidade, contudo, proprietários de terras decidiram cercar suas áreas, vendê-las, cobrar pelo acesso às mangabeiras ou derrubá-las. De sua parte, o movimento das catadoras tem utilizado o reconhecimento obtido, junto a mecanismos de ambientalização dos conflitos e aliados potenciais, para reivindicar sua permanência em territórios ou a criação de Unidades de Conservação. As situações aqui expostas demonstram como essas disputas territoriais têm ocorrido e afetam seus modos de viver, o que demarca a urgência de uma mobilização mais ampla de outros setores da sociedade civil para que os direitos territoriais dessas mulheres e a conservação das mangabeiras sejam garantidos.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, Alfredo Wagner B. de. (2004). Terras tradicionalmente ocupadas. Processos de territorialização e movimentos sociais. *R. B. Estudos Urbanos e Regionais*, 6(1), 9-32.
- Almeida, Alfredo Wagner B. de. (2012). Territórios e territorialidades específicas na Amazônia: entre a “proteção” e o “protecionismo”. *Caderno CRH*, 25(64), 63-71.
- Alonso, Angela. (2009). As teorias dos movimentos sociais: um balanço de debate. *Lua Nova*, (76), 49-86.
- Benford, Robert D., & Snow, David A. (2000). Framing processes and social movements: an overview and assessment. *Annual Review of Sociology*, 26, 611-639.
- Brito, Arthur E. M. C. de. (2018). *Representações do Outro e conflitos no uso da terra: o caso do PDS Virola Jatobá*. [Dissertação de mestrado em Agriculturas Familiares e Desenvolvimento Sustentável, Universidade Federal do Pará].
- Castro, Edna. (1998). Território, biodiversidade e saberes de populações tradicionais. *Papers do NAEA*, (92), 1-16.
- Cruz, Valter do Carmo. (2013). Das lutas por redistribuição de terras às lutas pelo reconhecimento de territórios. Uma nova gramática das lutas sociais? In H. Acselrad (Org.), *Cartografia social, terra e território*. (pp. 119-176). UFRJ/IPPUR.
- Cunha, Manuela C., & Almeida, Mauro W. B. (2000). Indigenous people, traditional people, and conservation in the Amazon. *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 129(2), 315-338.
- Fraser, Nancy. (2006). Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas de justiça numa era “pós-socialista”. *Cadernos de Campo*, (14/15), 231-239.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. (2018). Barra dos Coqueiros. *Produção agrícola municipal*. IBGE. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/se/barra-dos-coqueiros/pesquisa/15/11863?tipo=grafico&indicador=11931>. Acesso em: 7 abr. 2020.
- Leite Lopes, José Sérgio. (2006). Sobre os processos de “ambientalização” dos conflitos e sobre dilemas de participação. *Horizontes Antropológicos*, 12(25), 31-64.
- Melucci, Alberto. (1995). The process of collective identity. In H. Johnston, & B. Klandermans (Ed.), *Social Movements and Culture* (pp. 41-63). University of Minnesota Press.
- Michelat, Guy. (1987). Sobre a utilização de entrevista não diretiva em Sociologia. In Michel Thiolent (Org.), *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. (5ª ed. pp. 191-212). Editora Polis.

- Mota, Dalva M. da, Schmitz, Heribert, & Silva Junior, Josué F. (2011a). Conflito e consenso pelo acesso aos recursos naturais no extrativismo da mangaba. *Antropolítica*, (31), 123-146.
- Mota, Dalva M. da, Silva Junior, Josué F. da, Schmitz, Heribert, & Rodrigues, Raquel F. de A. (Ed.). (2011b). *A mangabeira, as catadoras, o extrativismo*. Embrapa Amazônia Oriental; Embrapa Tabuleiros Costeiros.
- Mota, Dalva M. da, Schmitz, Heribert, & Silva Júnior, Amintas da. (2015). (Des)Acordos quanto ao uso dos recursos naturais em um contexto de transformação fundiária em Sergipe. *Ambiente & Sociedade*, 18(2), 43-60.
- Munduruku, Daniel. (2022). Dia do Índio é data “folclórica e preconceituosa”, diz escritor indígena Daniel Munduruku. *BBC News Brasil*. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-47971962>. Acesso em: 24 set. 2022.
- Porto-Gonçalves, Carlos Walter. (2012). *Amazônia, Amazônia*. (3ª ed.). Contexto.
- Quijano, Aníbal. (2005). Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In Edgardo Lander (Org.), *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Perspectivas latinoamericanas. (1ª ed. pp. 107-130). CLACSO. (Colección Sur Sur).
- Rodrigues, Raquel F. de A., Silva Junior, Josué F., Mota, Dalva M. da, Pereira, Emanuel O., & Schmitz, Heribert. (2017). *Mapa do extrativismo da mangaba em Sergipe: situação atual e perspectivas*. Embrapa.
- Schmitz, Heribert, Mota, Dalva M. da, & Silva Júnior, Josué F. (2011a). Mangabeiras cercadas e soltas: formas de acesso, coleta e gestão das plantas. In Dalva M. da Mota, Josué F. Silva Júnior, Heribert Schmitz, & Raquel F. de A. Rodrigues (Ed.), *A Mangabeira. As Catadoras. O Extrativismo*. (pp. 171-202). Embrapa da Amazônia Oriental.
- Schmitz, Heribert, Mota, Dalva M. da, Silva Júnior, Josué F., Rodrigues, Raquel F. de A., Batista, Nádia J., & Pereira, Emanuel O. (2011b). Conflitos e movimento social: ameaças e reações das catadoras de mangaba. In Dalva M. da Mota, Josué F. Silva Júnior, Heribert Schmitz, & Raquel F. de A. Rodrigues (Ed.), *A mangabeira, as catadoras, o extrativismo*. (p. 251-290). Embrapa Amazônia Oriental; Embrapa Tabuleiros Costeiros.
- Souza, Marcelo Lopes de. (2013). *Os conceitos fundamentais da pesquisa sócio-espacial*. Bertrand Brasil.
- Zibechi, Raúl. (2003). Los movimientos sociales latinoamericanos: tendencias y desafíos. *OSAL – Observatorio Social de América Latina*. Buenos Aires, (9), 185-188.





Boletín del Grupo de Trabajo
Reinvenciones de lo común

Número 2 · Octubre 2023