



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE ARTES E COMUNICAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DESENVOLVIMENTO URBANO**

MARÍA AMANDA MARTÍNEZ ELVIR

**O Povo Rama e o Canal:
um estudo sobre a relação com o espaço da comunidade Rama de Bangkukuk Taik,
na Nicarágua, e os possíveis impactos de um canal interoceânico**

RECIFE - 2022

MARÍA AMANDA MARTÍNEZ ELVIR

**O Povo Rama e o Canal:
um estudo sobre a relação com o espaço da comunidade Rama de Bangkukuk Taik,
na Nicarágua, e os possíveis impactos de um canal interoceânico**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Urbano da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Desenvolvimento Urbano.

Área de concentração: Desenvolvimento Urbano

Orientadora: Profa. Dra. Cristina Pereira de Araujo

Coorientadora: Profa. Dra. Marion Teodósio Quadros

RECIFE - 2022

Catálogo na fonte
Bibliotecária Mariana de Souza Alves – CRB-4/2105

E51p

Elvir, María Amanda Martínez

O Povo Rama e o Canal: um estudo sobre a relação com o espaço da comunidade Rama de Bangkukuk Taik, na Nicarágua, e os possíveis impactos de um canal interoceânico / María Amanda Martínez Elvir. – Recife, 2022.

327f.: il.

Sob orientação de Cristina Pereira de Araujo.

Sob coorientação de Marion Teodósio Quadros.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Pernambuco. Centro de Artes e Comunicação. Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Urbano, 2022.

Inclui referências, apêndice e anexo.

1. Bangkukuk Taik; 2. Nicarágua; 3. Povo Rama; 4. Canal Interoceânico; 5. Produção do espaço. I. Araujo, Cristina Pereira de (Orientação). III. Título.

711.4 CDD (22. ed.)

UFPE (CAC 2023-13)



Programa de Pós-graduação em Desenvolvimento Urbano
Universidade Federal de Pernambuco

Maria Amanda Martinez Elvir

“O Povo Rama e o Canal: um estudo sobre a relação com o espaço da comunidade Rama de Bangkukuk Taik, na Nicarágua, e os possíveis impactos de um canal interoceânico”

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Desenvolvimento Urbano da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para obtenção do título de doutorado em Desenvolvimento Urbano.

Aprovada em: 08/11/2022.

Banca Examinadora

Participação via Videoconferência

Profa. Cristina Pereira de Araujo (Orientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Participação via Videoconferência

Profa. Marion Teodosio de Quadros (Coorientadora)
Universidade Federal de Pernambuco

Participação via Videoconferência

Profa. Maria de Jesus de Britto Leite (Examinadora Interna)
Universidade Federal de Pernambuco

Participação via Videoconferência

Prof. Janssen Felipe da Silva (Examinador Externo)
Universidade Federal de Pernambuco

Participação via Videoconferência

Profa. Ana Claudia Rodrigues Da Silva (Examinadora Externa)
Universidade Federal de Pernambuco

Participação via Videoconferência

Profa. Maria Luisa Acosta (Examinadora Externa)
Universidad Centroamericana

Participação via Videoconferência

Profa. Gladys Tzul Tzul (Examinadora Externa)
Instituto Amaq

Caixa Postal 7809 Cidade Universitária – CEP: 50732-970 Recife/PE/Brasil Tel: +(81)2126311 Fax: +(81)21268772
e-mail: mdu@ufpe.br

À memória de Jimmy McRea, líder indígena Rama, que pagou com sua vida a defesa de seu território ancestral. Também dedico este trabalho a todas as mulheres indígenas e afrodescendentes, e as minhas ancestrais que resistiram durante séculos e criaram as bases para as lutas daquelas de nós que continuamos seu legado.

Este trabalho também é dedicado à resistência indígena e negra da Moskitia, à vida das pessoas assassinadas em abril de 2018 e às mais de 190 pessoas presas políticas na Nicarágua.

AGRADECIMENTOS

As palavras que escrevo aqui não são minhas, são o produto de uma construção coletiva de mulheres e homens que participaram da elaboração deste trabalho. Tenho servido como um instrumento para registrar narrativas de outros mundos, tempos e lugares. Fui recebida em um território sagrado e a floresta me abriu o caminho para começar a ver, apenas um pouco, outros mundos cegados pela imposição violenta colonial. Agradeço à ancestralidade que esteve presente nesta pesquisa e ao mundo dos seres invisíveis que acompanha o caminho de muitos povos.

Sou grata por cada história e cada cuidado que recebi do povo da comunidade de Bangkukuk Taik, meus mestres e mestras, hoje meus amigos e amigas. Agradeço pela aprendizagem e reflexões provocadas pela querida Dolene Miller Bacon, pela sua paciência e serenidade para falar sobre questões contundentes. A Maria Luisa Acosta, outra amiga e mestra com quem caminho na resistência e no carinho. Agradeço aos coletivos de mulheres que me rodeiam, com os quais penso em conjunto, sinto e entre os quais nos cuidamos e aceitamos no marco das nossas diferenças, minhas amigas da Revista Amazonas, Revelar-si, Caranguejo Tabaiaries Resiste, Escola Feminista Abya Yala, APIAN, O Istmo e o Instituto América Latina da UFPE.

Como não poderia agradecer ao meu querido professor Marcos Costa Lima, que respeitou e acolheu este trabalho com muito carinho, inclusive defendendo-o em momentos difíceis. A história da Nicarágua questiona muitas verdades absolutas e você, Marcos, esteve lá para defender a outra história. Sou grata ao meu querido amigo Henrique Norte, à nossa amizade e confluências onde discutimos as contradições e os acertos na história da Nicarágua e de Moçambique.

À minha querida irmã Helena, que me acompanha há alguns anos nesta caminhada e resistência. À Profa. Marion e Cristina, por me apoiarem durante todos estes anos na construção deste trabalho. A Mariva, por sua presença, amor, paciência e apoio. Para Gwiri, por pensar e compartilhar juntos sobre outros mundos e pelas reflexões Guaraní e Kaiowa que você me trouxe sobre seu povo. A minha mãe por seu apoio. Ao meu pai por seu papel no início desta pesquisa e por seu apoio indireto. A Sonia, Amanda, Rosa, Aurelia, Vilma, Guadalupe, Carola, Eunisia e Emma, que me ensinaram que a história oral não nasceu na Escola de Chicago e foram minhas primeiras professoras nas lutas contra o racismo, o colonialismo e o patriarcado; um ensinamento que nasce compartilhando as panelas, curando, amando e levantando a voz bem alto quando a revolução não foi trazida para a casa, as relações íntimas e no cotidiano.

Agradeço ao CNPQ pelo financiamento para poder realizar este trabalho.

RESUMO

A Nicarágua é um país que tem pago um preço muito alto devido à sua localização geográfica no mapa político e econômico do mundo e as características físicas do seu território. Localizada no centro da fronteira mundial, que divide as regiões ocupadas pelos países desenvolvidos e o dito terceiro mundo, o país possui uma localização estratégica com características naturais no seu território que fazem dele um cenário perfeito para os fluxos de capital. O que há de singular na situação geográfica da Nicarágua é o fato de que o rio San Juan, que inicia no mar do Caribe, percorre grande parte do país e se conecta com o grande lago Cocibolca, torna economicamente viável a construção de um canal que liga os oceanos Atlântico e Pacífico. Os projetos *canaleros* pensados ao longo de séculos para o país, sempre surgiram a partir das interpretações do conceito de desenvolvimento e produção do espaço das áreas do Pacífico da Nicarágua, embora os principais afetados e afetadas sempre fossem as populações do Atlântico ou Caribe, onde existe a maior concentração de populações indígenas e afrodescendentes. Observando o choque entre mundos, culturas e produções espaciais distintas, o objetivo desta pesquisa é analisar como o povoado Rama de Bangkukuk Taik, na Nicarágua, se relaciona com o espaço a fim de descrever de que forma o projeto do Grande Canal Interoceânico afetaria esta relação espacial e a cultura deste povo. A partir de uma descrição do papel que a cosmovisão Rama ocupa nas formas particulares de produzir espaço no território da floresta, buscou-se problematizar a reprodução da colonialidade através do espaço. Nesta pesquisa refletiu-se sobre outros conceitos espaciais, a partir das cosmovisões indígenas, a fim de possibilitar uma aproximação a outras formas de se enxergar o mundo para além da razão urbana/ocidental.

Palavras chave: Bangkukuk Taik; Nicarágua; Povo Rama; Canal Interoceânico; Produção do espaço.

RESUMEN

Nicaragua es un país que ha pagado un precio muy alto por su situación geográfica en el mapa político y económico del mundo, y por las características físicas de su territorio. Situada en el centro de la frontera mundial que divide las regiones ocupadas por los países desarrollados y el tercer mundo, el país tiene una ubicación estratégica con características naturales en su territorio que lo convierten en un escenario perfecto para los flujos de capital. Lo singular de la situación geográfica de Nicaragua es el hecho de que el río San Juan, que nace en el mar Caribe y atraviesa gran parte del país, conectando con el gran lago Cocibolca, hace económicamente viable la construcción de un canal que una los océanos Atlántico y Pacífico. Los Proyectos Canaleros pensados a lo largo de los siglos para el país han surgido siempre de interpretaciones del concepto de desarrollo y producción del espacio en las zonas del Pacífico de Nicaragua, aunque los principales afectados y afectadas han sido siempre las poblaciones del Atlántico, o Caribe, donde se encuentra la mayor concentración de poblaciones indígenas y afrodescendientes. Observando el choque entre mundos, culturas y producciones espaciales distintas, el objetivo de esta investigación es analizar cómo el pueblo Rama de Bangkukuk Taik en Nicaragua se relaciona con el espacio para describir cómo el proyecto del Gran Canal Interoceánico afectaría a esta relación espacial y a la cultura de este pueblo. Llevaremos a cabo una descripción del papel que la cosmovisión Rama ocupa en las formas particulares de producir espacio en el territorio del bosque para problematizar la reproducción de la colonialidad a través del espacio. En esta investigación reflexionaremos sobre otros conceptos espaciales en cosmovisiones indígenas para acercarnos a otros mundos fundamentados fuera de la razón urbana/occidental.

Palabras-clave: Bangkukuk Taik; Nicaragua; Pueblo Rama; Canal Interoceánico; Producción del espacio.

ABSTRACT

Nicaragua is a country that has paid a very high price for its geographical location on the political and economic map of the world, and for the physical characteristics of its territory. Located in the center of the world border that divides the regions occupied by developed and developing countries, the country has a strategic location with natural characteristics in its territory that make it a perfect scenario for capital flows. The singularity of Nicaragua's geographic situation is the fact that the San Juan River, which originates in the Caribbean Sea and crosses a large part of the country, connecting with great Lake Cocibolca, makes the construction of a canal linking the Atlantic and Pacific Oceans economically viable. The canal projects designed over the centuries for the country have always arisen from interpretations of the concept of development and production of space in the Pacific areas of Nicaragua, although the main affected communities have always been the populations of the Atlantic, or Caribbean, where the greatest concentration of indigenous and Afro-descendant populations are found. Observing the clash between different worlds, cultures and spatial productions, the objective of this research is to analyze how the Rama people of Bangkukuk Taik in Nicaragua relate to space in order to describe how the Grand Interoceanic Canal project would affect this spatial relationship and the culture of these people. We will carry out a description of the role that the Rama cosmovision occupies in the particular ways of producing space in the forest territory in order to problematize the reproduction of coloniality through space. In this research we will reflect on other spatial concepts in indigenous cosmovisions in order to approach other worlds founded outside the urban/western worldview.

Keywords: Bangkukuk Taik; Nicaragua; Rama Peoples; Interoceanic Canal; Space production.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1	Nicarágua no contexto global	40
Figura 2	Mapa de Nicarágua. Principais corpos de Água: o lago Xolotlan (Lago de Managua), lago Cocibolca (Lago de Nicarágua) e o Rio San Juan	41
Figura 3	Linha de tempo de países interessados em realizar uma rota interoceânica por Nicarágua. Fonte: autoria própria, 2022	42
Figura 4	Códice Maia	44
Figura 5	Mapa da organização política no final do século XV	47
Figura 6	Bilhete de barco para California oferecendo os trajetos por Panama e Nicaragua	63
Figura 7	Desenho do Tío Sam partindo a Nicarágua	67
Figura 8	Mapa da rota do Navio U.S. Oregon pelo Cabo Horn na Guerra contra Espanha	68
Figura 9	Aumento nas dimensões de navios de 1956 – 2013	74
Figura 10	Mapa do território do Governo Territorial Rama e Kriol, Caribe sul da Nicarágua	123
Figura 11	Miss. Nora Rigby e Colette Grinevald	124
Figura 12	Fotografia da cidade de Bluefields após o furacão de 1988	127
Figura 13	Cerca colocada por colonos não indígenas no território Rama de Bangkukuk Taik	131
Figura 14	Espaço da floresta	134
Figura 15	Cane Creek	134
Figura 16	Baía de Bangkukuk Taik com ilhas	134
Figura 17	A foto mostra uma área florestal onde estão localizadas árvores de consumo comunitário, como a canela	144
Figura 18	Plantação de macaxeira em Bangkukuk Taik	145
Figura 19	Mapa hidrológico e de limites de Bangkukuk Taik	150
Figura 20	Canoas elaboradas pela comunidade para a navegação em creeks, ou igarapés	151

Figura 21	Moradias em Bangkukuk Taik	155
Figura 22	Dois tipos de corte de madeira, utilizados nas casas, podem ser vistos, o da esquerda realizado durante a lua minguante, ou lua tenra, e o da direita durante a lua cheia	157
Figura 23	Organização espacial de uma casa em Bocal, ponto de entrada para a comunidade através de uma baía	158
Figura 24	Organização espacial de uma casa ribeirinha em Cane Creek	159
Figura 25	Da esquerda para a direita, anciã Rama sai para a floresta para procurar a árvore kis kis e levar um pau para casa. Um Ancião faz um kis kis para uso doméstico	160
Figura 26		
Figura 27	Crianças da comunidade brincam e verificam a rede de pesca comunitária	163
Figura 28	Mulheres espremendo cana como parte do processo de fabricação do açúcar	166
Figura 29	Casa de Sarah em Cane Creek. Sarah realizando atividades na floresta e 30	168
Figura 31	Fotografia de pássaro no seu ninho	178
Figura 32	Desenho de Rama Cay	184
Figura 33	The little canal em Cane Creek	191
Figura 34	Da esquerda para a direita, o desmatamento gerado pelos colonos com cerca de arame farpado dividindo a floresta Rama e a delimitação espacial dos invasores. Pastagem de gado em território desmatado ... e 35	198
Figura 36	Mapa da rota anunciada pela Comissão do Grande Canal e pela HKND em julho de 2014	244
Figura 37	Apresentação e descrição dos impactos da obra no lago Cocibocla ...	246
Figura 38	Apresentação do Lago Artificial dentro do território do GTRK	247
Figura 39	Apresentação sobre depósitos de material escavado para realizar o canal húmido	247
Figura 40	Apresentação da planta esquemática do Porto Briton a costa do Pacífico da Nicaragua	248
Figura 41	Apresentação da planta esquemática do Porto de Punta Aguila (Bangkukuk Taik) na costa do Caribe da Nicaragua	248

Figura 42 Apresentação esquemática da Zona de Livre Comercio na Costa do Pacífico da Nicaragua	249
Figura 43 Apresentação esquemática de complexos turísticos localizados ao longo da rota proposta para o canal	249
Figura 44 Gráfico esquemático da localização do aeroporto internacional no Pacífico Sul da Nicaragua	250
Figura 45 Mapa esquemático das estradas que uniriam aos subprojetos com as estradas existentes	250
Figura 46 Mojon colocado na comunidade durante a visita do governo central ...	260
Figura 47 Sobreposição de IFLs globais e terras dos povos indígenas enfatizando a sobreposição da Nicarágua e seu alto índice de IFLS no sul do Caribe. Note que a resolução é necessariamente imprecisa, pois as fronteiras entre as terras indígenas e outras terras são frequentemente objeto de disputa	266

LISTA DE SIGLAS

ALBA - Aliança Bolivariana para os Povos da Nossa América

APIAN - Aliança de Povos Indígenas e Afrodescendentes da Nicarágua

CALPI - Centro de Assistência Legal para Povos Indígenas

CEPAL - Comissão Econômica para América Latina e o Caribe

CIA - Centro de Inteligência dos Estados Unidos

CIDH - Comissão Interamericana de Direitos Humanos

CINN - Canal Interoceânico de Nicarágua

FSLN - Frente Sandinista de Libertação Nacional

FUNAI - Fundação Nacional do Índio

GTRK - Governo Territorial Rama e Kriol

HKND - Hong Kong Nicarágua Canal Development

IFL - Intact Forest Landscapes

MARENA - Ministério de Recursos Naturais

MHCP - Ministério da Fazenda e do Crédito Público

MISURA - Miskitus, Sumos, Ramas

MISURASATA - Miskitus, Sumos, Ramas e Sandinistas Unidos

OIT - Organização Internacional do Trabalho

PIB - Produto Interno Bruto

RAAS - Região Autônoma do Atlântico Sul

RACCN - Região Autônoma da Costa Norte do Caribe

RACCS - Região Autônoma da Costa Sul do Caribe

ROMI - Red de Organizaciones de Mujeres del Ixcán

SIT-Global - Sistema Intermodal de Transporte Global

TELCOR - Instituto Nicaraguense de Telecomunicações e Correios

THOA - Taller de História Oral Andina

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	19
1.1	Metodologia	27
1.2	Questões éticas na pesquisa de campo	37
2	NICARÁGUA: UMA HISTÓRIA NO MEIO DE DISPUTAS GEOPOLÍTICAS	39
2.1	Desafios do relato histórico oficial	43
2.2	História antiga da Nicarágua	45
2.3	A rota interoceânica no período da conquista	50
2.4	Projetos <i>canaleros</i> durante a Federação Centroamericana	54
2.5	A nova República da Nicarágua: a conformação do Estado	57
2.6	Projetos <i>canaleros</i> na nova República	60
2.7	Escolha geopolítica por um canal na América Central: Panamá ou Nicarágua?	66
2.8	Projetos <i>canaleros</i> na primeira metade do século XX	70
2.9	Projetos <i>canaleros</i> no período do pós-guerra (1990-2006)	72
2.10	Projeto do Grande Canal Interoceânico – 2006	74
3	PRODUÇÕES ESPACIAIS E GEOGRAFIAS: DIÁLOGOS ENTRE CONCEITOS OCIDENTAIS E DE POVOS TRADICIONAIS	83
3.1	Espaço urbano: conceitos ocidentais e definições na geografia	84
3.2	A produção do espaço e a natureza	87
3.3	Sociedades humanas e natureza: outras relações, outros mundos	89
3.4	A cultura como elemento de análise na produção do espaço	96
3.5	A ciência colonizada e suas visões sobre produção do espaço	102
3.6	Estado territorial e produção do espaço na modernidade	107
3.7	Pensamento moderno colonial: os conceitos de tempo e espaço	109
3.8	O conceito de desenvolvimento no urbano: reflexões críticas	113

3.9	Mulher, território e violência	117
4	RELAÇÕES ESPACIAIS INDÍGENAS: A RELAÇÃO COM O ESPAÇO NA COMUNIDADE RAMA DE BANGKUKUK TAIK ...	121
4.1	História das primeiras populações	122
4.2	O furacão, a guerra e a resistência através da permanência	127
4.3	O espaço e o tempo na vida comunitária	132
4.4	Meios de transporte	148
4.5	O espaço interior: tipologias de habitação e materiais de construção ...	155
4.6	A organização da vida no tempo/espaço Rama	161
4.7	O silêncio	169
5	CULTURA, ESPAÇO E NATUREZA: OUTRAS PRODUÇÕES ESPACIAIS RAMA NO ÂMBITO DA FLORESTA	172
5.1	A ruptura de noções com diferenças irreduzíveis	174
5.2	A Turkmala, a floresta e as águas: a dimensão espiritual do espaço	176
5.3	<i>The little</i> canal: A inversão do conceito de selvagem em uma produção espacial no contexto da floresta	190
5.4	Impacto da vida ocidental no território e no espaço Rama	194
6	CANAL, SANDINISMO E REVOLUÇÃO: UM CANAL DIFERENTE? A BATALHA LEGAL ENTRE AS COMUNIDADES RAMA/KRIOL E O GOVERNO CENTRAL DA NICARÁGUA	204
6.1	Os povos da Moskitia e sua luta pelo reconhecimento da autonomia ...	205
6.2	A formação da GTRK	216
6.3	O projeto urbano do Grande Canal Interoceânico: os impactos de um projeto a partir de sua condição simbólica e imaterial	227
6.4	A descrição da obra do canal de acordo com as leis e documentos oficiais	231
6.5	Consulta livre, prévia e informada: discursos do governo central e narrativas Rama e Kriol sobre a consulta sobre o projeto do canal	253
7	CONSIDERAÇÕES FINAIS	276
	REFERÊNCIAS	285

APÊNDICE A - FOTOGRAFIAS DA VIDA COMUNITÁRIA EM BANGKUKUK	307
ANEXO A - ASPECTOS TÉCNICOS PARA LA IMPLEMENTACIÓN DE PROYECTOS URBANOS EN TERRITORIOS INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES DE NICARAGUA	316



“La Turkmala era la mujer que guiaba y cuidaba a los Rama, porque tenía el don de comunicarse con los animales y con los dioses para avisar de lo malo o lo bueno que podía pasar con su gente”
Arte: Amanda Martínez Elvir. 2019.

“Es una lucha constante y coincido en que el secreto es estar unidas, unir fuerzas, unir conocimientos para romper brechas que nos limitan en nuestro camino”

Arlen Ortiz – Gobierno de Mujeres Mayangna

1. INTRODUÇÃO

A Nicarágua é um país que tem pago um preço muito alto devido a sua localização geográfica no mapa político e econômico do mundo e às características físicas do seu território. Localizada no centro da fronteira mundial que divide as regiões ocupadas pelos países desenvolvidos e o dito terceiro mundo, o país possui uma localização estratégica com características naturais no seu território que fazem dele um cenário perfeito para os fluxos de capital.

O que há de singular na situação geográfica da Nicarágua é o fato de que o rio San Juan¹, que inicia no mar do Caribe, percorre grande parte do país e se conecta com o grande lago Cocibolca², torna economicamente viável a construção de um canal que liga os oceanos Atlântico e Pacífico. No entanto, como bem diz o historiador nicaraguense Aldo Díaz Lacayo, a geografia *pregou uma peça* na história do país (LACAYO, 2014). Isto porque, aquilo que poderia ser uma vantagem única acabou por se revelar no elemento indutor de disputas que deixaram a história social manchada de sangue, guerras e revoluções.

¹ O rio San Juan, também conhecido como El Desaguadero, é um rio de 192 km que inicia na parte oeste do lago de Nicarágua, ou lago Cocibolca (nome Nahuatl do lago) e desemboca no mar do Caribe. Uma grande parte da fronteira entre Nicarágua e Costa Rica, se localiza na parte sul do Rio, embora ele pertença legalmente ao território nicaraguense.

² O lago Cocibolca (Nahuatl) ou também conhecido como lago de Nicarágua é um lago de água doce de origem tectônica com uma superfície de 8.264 km² (LACAYO, 2014, p.51). É o maior lago da América Central, o 19º maior lago no mundo e o nono maior das Américas, ligeiramente menor que o lago Titicaca. O Nahuatl é uma língua pertencente à família uto-asteca, usada pelos povos do mesmo nome e falada no território que atualmente corresponde à região central do México. A influência política e linguística dos astecas atingiu a América Central e já se encontra bem documentado que entre os diversos grupos étnicos não-náuatles, como os maia-quichés, o nahuatl se tornou uma língua de prestígio utilizada para o comércio de longa distância e falado pelos grupos de elite.

Esta pesquisa está intimamente relacionada à minha história de vida e ao lugar de pertencimento das experiências que adquiri durante o período da guerra e da Revolução Popular Sandinista de 1980 na Nicarágua. A família Somoza, que ocupou o poder na Nicarágua por 43 anos, salvaguardando os interesses dos Estados Unidos, fez com que se criasse uma luta revolucionária, principalmente na região do Pacífico, que disputou a soberania do país contra a invasão e interferência dos norte-americanos.

Em muitas ocasiões, vi esta guerra ser descrita como um conflito interno ou guerra civil. Discordo fortemente desta descrição da guerra na Nicarágua e das guerras que ocorreram na América Central durante os anos 1960 e 1990. Reconhecer estes episódios e tempos de horror no istmo centro-americano enquanto guerras civis significa retirar a responsabilidade que as potências do norte Global têm para com os países centro-americanos em seu projeto geopolítico de expansão. Descrevo a guerra de 1980 na Nicarágua, que marcou profundamente minha vida, como um conflito armado inerente à Guerra Fria entre os Estados Unidos e a União Soviética como parte de conflitos fomentados e financiados por interesses e países alheios à realidade nicaraguense.

A principal razão que me conduziu a esta pesquisa, a estudar e falar sobre a Nicarágua, deriva de um dos mais profundos temores que eu e milhares de outras pessoas tivemos nos anos 1980: uma invasão estadunidense que iria acabar com o país. Com um saldo de 90.000 órfãos e órfãs de guerra, eu sempre temi entrar nessa estatística perdendo um dos meus pais na luta armada. O desejo de investigar essa história nasceu de uma necessidade pessoal, de uma explicação mais profunda do porquê a Nicarágua e a América Central terem sido objeto de tantas intervenções de potências do Norte, sem acesso suficiente a informações concretas que pudessem explicar uma guerra na qual o marxismo ou a economia capitalista se tornaram conceitos teóricos insuficientes na linha de fogo, onde muitas vidas foram sacrificadas.

Muitas vidas foram interrompidas na década de 1980; eu testemunhei vários funerais e perdi a conta de pessoas que vi partir deste mundo. A única explicação recebida neste

período foi que o país havia sido responsabilizado por exercer seu direito, como nação soberana, de adotar uma política com base no modelo socialista, se posicionando contra as ingerências dos Estados Unidos em sua política interna. Porém, essa explicação nunca foi suficiente para responder à quantidade de perguntas que surgiram desde minha infância.

Devido às circunstâncias da guerra, fui criada por mulheres rurais que conseguiram fugir do conflito armado, fato fundamental que marca minha história, profissão e perspectiva como pesquisadora nicaraguense. Foram essas mulheres que me ofereceram outras narrativas que contestavam a própria revolução. Com elas aprendi sobre as hierarquias, que permaneceram no processo revolucionário, de classe, raça/etnia e gênero, e que ainda estão presentes no país, apesar de sua base socialista no modelo político. Fotografias de mulheres com armas, algumas com filhos e filhas nos braços, alimentam a memória coletiva romantizada de uma Nicarágua revolucionária, mas esses rostos ficaram ausentes na distribuição de cargos do alto escalão do governo.

As mulheres também foram à guerra e pegaram em armas. A luta contra a ditadura de Somoza triunfou e foram nove comandantes homens que dividiram o poder durante a revolução. Muitos deles vieram das classes altas do Pacífico nicaraguense e ficaram ausentes nesta distribuição do poder, as populações afrodescendentes ou indígenas do Caribe, repetindo mais uma vez a inegável separação de classe e raça/etnia do país. As narrativas do que eu chamo de *‘as mulheres da minha vida’* relatam abusos sexuais cometidos por seus próprios colegas e companheiros de luta que, enquanto citavam Karl Marx, Lenin ou Ernesto Che Guevara, abusavam de suas companheiras de várias maneiras. Elas foram minha introdução à história oral e à história alternativa dos grupos de oprimidos e oprimidas; aquela história que não aparece em livros e documentos oficiais. Delas, surge a reflexão de que, para gerar mudanças sistêmicas, é importante observar o papel do poder e a maneira como ele é distribuído.

Tive a oportunidade de estudar na universidade, devido ao apoio que recebi por parte da comunidade jesuíta na Nicarágua. Houve uma aposta por parte deste grupo religioso, alinhado à teologia da libertação e que integrou a Revolução Popular Sandinista, em apoiar nicaraguenses no ensino superior a fim de gerar narrativas de versões internas sobre o que aconteceu na década de 1980. Faço parte desse grupo privilegiado, principalmente branco/mestiço, e proveniente do Pacífico do país. A categoria mestiço/mestiça na Nicarágua está relacionada ao reconhecimento de misturas culturais e étnicas como consequência do processo de colonização. Nesta categoria se reconhece, na construção da identidade, a herança indígena e negra das e dos sujeitos como forma de honrar as identidades oprimidas pelos invasores. Porém, esta categoria não elimina a presença, dentro da mestiçagem na sua definição interna, de pessoas brancas com privilégios raciais em função dos seus fenótipos e cor de pele. Desta forma, os privilégios raciais de pessoas brancas com fenótipos mais próximos aos europeus, mesmo se reconhecendo enquanto mestiças, prevalece até hoje na Nicarágua.

Esta pesquisa me leva a entrar em contato com outros mundos e outras histórias que dão sentido às duras experiências de vida de 1980 e que permaneceram inexplicáveis em um sentido amplo. O estudo deste período histórico não é suficiente para explicar a complexa história da Nicarágua. A busca de entender e estudar as razões da tão dolorida história nicaraguense me leva a fazer revisões, na academia, da história oficial nacional, de uma sociedade descrita que contrasta com a sociedade real, sua diversidade social e seus contrastes que raramente se mostram nos registros históricos. Este é meu lugar de fala, o lugar e o tempo onde enxergo o mundo e realizo esta investigação.

Como arquiteta e urbanista, tenho a análise do espaço como um campo de conhecimento e objeto de estudo para entender o mundo e a sociedade a qual pertenço. Minha perspectiva como pesquisadora também é atravessada pelo olhar de e contra colonial e pelo meu reconhecimento como mulher feminista. Utilizo a perspectiva decolonial reconhecendo que minha formação profissional, a história oficial latino-americana e nicaraguense, apresentam grandes vazios de narrativas invisibilizadas onde se tem

privilegiado perspectivas eurocêntricas e universalizantes que escondem a diversidade de mundos e histórias da região. Já o feminismo é um dos movimentos mais importantes encarregados de questionar a ciência colonizada e as versões hegemônicas do mundo, nomeando a ausência da diversidade social nestas perspectivas. Foram principalmente mulheres negras e indígenas que reivindicaram, há séculos, a ausência de suas narrativas e histórias em registros oficiais, em qualquer campo de estudo.

Essas características me levaram a iniciar um trabalho de análise sobre a história da Nicarágua, partindo da perspectiva do projeto do Grande Canal Interoceânico. Devido à condição geográfica do país, sua localização no mapa político do mundo e a produção do espaço visto sob uma perspectiva urbana/colonial, a história da Nicarágua é fortemente impactada ao longo de séculos. Os impactos incluem a luta de potências em busca do controle do poder marítimo mundial, transformando a Nicarágua em território de disputa geopolítica de grandes potências, gerando internamente, inúmeras e provocadas guerras civis. Por sua vez, as elites brancas do Pacífico nicaraguense não somente concordam com o megaprojeto como forma para chegar ao desenvolvimento econômico nacional, como também impõem uma visão urbana, através de projetos canaleros pensados em distintas épocas, que ameaçam a cultura e os territórios indígenas e afrodescendentes da costa do Caribe do país, principalmente àqueles que vivem na floresta. Da mesma forma, o Canal Interoceânico também foi um projeto que, em épocas passadas, foi visto como forma de eliminar populações tradicionais (negras e indígenas), promovendo a sua mistura com sangue branco/europeu que chegaria ao país através dos fluxos migratórios que o próprio canal traria. O elemento racial que a obra traz consigo também será discutido nesta pesquisa.

A Nicarágua é um território complexo que acompanha dois processos de colonização distintos (Espanha e Grã Bretanha) e duas matrizes culturais que tornam o país um território multicultural, multirracial e multilíngue. De um lado, a costa do Pacífico da Nicarágua está conformada por povos que pertencem à matriz cultural mesoamericana, onde o poder se centraliza na figura de um líder, o cacique, e sua família. O Atlântico, por

sua vez, se caracterizava pela matriz cultural *chibcha* com povos que se relacionam com o poder a partir da tomada de decisões em grupo, sem necessariamente existir uma figura de líder que decida pelas comunidades (KINLOCH, 2016; FOWLER, 1989). A coroa espanhola não conseguiu se relacionar com as áreas *chibchas* nicaraguenses, exercendo seu poder colonial apenas no Pacífico e partes do centro do país.

A historiadora nicaraguense Francis Kinloch Tijerino reconhece um vazio na historiografia nacional sobre a região do caribe nicaraguense. Para a autora, os relatos dos espanhóis não proporcionaram informações sobre os grupos culturais do Atlântico e os relatos da marinha britânica se tornam insuficientes para ter uma compreensão mais ampla deste outro setor do país:

Alguns comerciantes e capitães da marinha britânica registraram anotações valiosas sobre estes povos, porém as fontes históricas são escassas e devem ser complementadas para tentar vislumbrar os modos de vida dos indígenas que ocupam a outra metade oriental do território nicaraguense (KINLOCH, 2016, p. 31. tradução nossa).

A geógrafa Doreen Massey e a antropóloga Florence Babb também reconhecem a centralização do país na região do Pacífico e principalmente na capital, Manágua. Para Massey (1987), o fato de o poder econômico nacional estar concentrado na capital coloca o domínio de Manágua sobre o país como uma preocupação latente. Por sua vez, Florence Babb (2001) coloca que Manágua é utilizada como referência para observar a Nicarágua e seus processos de desenvolvimento e subdesenvolvimento porém, critica a visão da Nicarágua mestiça que invisibiliza a heterogeneidade e o indigenismo :

O mito da "Nicaraguan mestiza" tem sido debatido demonstrando que os povos, culturas e comunidades indígenas continuam a ter uma presença significativa no Pacífico... A diversidade é mais evidente na ampla, mas menos povoada, costa atlântica (BABB 2001, p.4, tradução nossa)

Os projetos canaleros³ pensados ao longo de séculos para o país, sempre surgiram a partir das interpretações do conceito de desenvolvimento e produção do espaço das áreas do Pacífico da Nicarágua, embora os principais afetados e afetadas sempre fossem as populações do Atlântico. Esta separação geográfico/cultural na história nacional fez com que a história oficial do que interpretamos como Nicarágua represente algumas populações do Pacífico, em detrimento do pouco registro das regiões atlânticas. Se por um lado, se argumenta que a existência de um canal interoceânico seria de grande benefício para a economia nacional, por outro lado, é pertinente questionar também de que forma se posicionam os povos tradicionais afetados, principalmente aqueles localizados na região do Atlântico da Nicarágua.

Nessa pesquisa analisaremos a proposta de “desenvolvimento” urbano, que o megaprojeto representa, como uma produção espacial principalmente vinculada à cultura ocidental e como uma espacialidade própria do Estado-nação e do modelo econômico capitalista, embora esta produção não seja nem a única, nem a de maior importância na região latino-americana e na Nicarágua. Assumimos que os povos da floresta, no nosso caso, o povo Rama, também produz espaço e se relaciona com ele de uma forma distinta do urbano/colonial.

Observando o choque entre mundos, culturas e produções espaciais distintas, o objetivo desta pesquisa é analisar como o povoado Rama de Bangkukuk Taik, na Nicarágua, se relaciona com o espaço a fim de descrever de que forma o projeto do Grande Canal Interoceânico afetaria esta relação espacial e a cultura deste povo. Um dos aportes mais importantes desta pesquisa é criar uma narrativa sobre a história da Nicarágua tendo de um lado, a perspectiva do projeto de Grande Canal Interoceânico e de outro, o olhar desde um contexto Rama, aqui compreendido como um povo subalternizado em função de um triplo silenciamento em razão da sua raça/etnia, classe social e gênero. Pretende-se trazer uma reflexão sobre produções e relações espaciais indígenas, no contexto da

³ Para efeitos desta pesquisa, adotar-se-á esta expressão para representar os distintos projetos de canal interoceânico pensados para o país em distintas épocas.

floresta, para a arquitetura e urbanismo latino-americano, enquanto disciplinas que tem o espaço como *locus* e objeto de estudo.

A dimensão histórica que o tema suscita é o primeiro argumento para justificar a necessidade da realização desta pesquisa. Tendo em conta que, desde a chegada dos espanhóis na Nicarágua, passando pela intervenção direta e violenta dos Estados Unidos e pelos projetos canaleros projetados na década de 1990 por diversos governos, até o projeto atual proposto pelo governo Sandinista de Daniel Ortega (2006 – atualidade), estas comunidades, há séculos têm convivido em meio a um território em disputa por vários interesses internacionais. Este fato, por si só, já justificaria a necessidade de uma investigação nos termos aqui propostos.

O pensamento europeu tem se colocado, no mundo colonizado, como um saber superior, desvalorizando ou categorizando outros saberes como locais ou regionais. Os povos tradicionais, presentes em diversas regiões do sul Global, têm ficado invisíveis na geografia, arquitetura e urbanismo, provocando leituras pouco ou nada aprofundadas sobre as demandas territoriais e sua relação espacial. Observamos que no caso da geografia, se estudam os conflitos agrários, mas não necessariamente a relação com o espaço destas comunidades. Escolhemos trabalhar com o povo Rama da Nicarágua por ser um povo indígena afetado, cujo território ancestral, compreende a região do caribe Sul nicaraguense, no que atualmente se conhece como Governo Territorial Rama e Kriol (GTRK) que se compartilha junto com três comunidades negras *Kriol*. Existem vários povos afetados pelo canal Interoceânico, contudo, o povo Rama é o único povo indígena do Caribe afetado nesta região já invisibilizada. Optamos por realizar esta pesquisa com o único povo caribenho afetado, descentralizando a atenção dos povos do Pacífico. Privilegiamos, de todos os nove povoados Rama e Kriol, o povoado de Bangkukukg Taik, por estar localizado no lugar onde se pretende passar a rota canalera proposta pelo governo de Daniel Ortega.

O projeto do canal interoceânico da Nicarágua na atualidade surge, pela primeira vez, com um governo que se autodenomina socialista e de esquerda, liderado pelo partido Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN). Este partido surge no Pacífico da Nicarágua, a partir de grupos que reclamam a soberania e a autonomia nicaraguense para acabar com as violentas intervenções dos Estados Unidos na política nacional, expressa pelo seu projeto de expansão de poder no istmo centro-americano. Pela primeira vez, a tendência política nacional de onde surge o megaprojeto é distinta, e já não são os Estados Unidos a potência que propõe a rota interoceânica. Na atualidade, a concessão da obra foi outorgada ao empresário chinês Wang Ying. O governo do atual presidente, Daniel Ortega Saavedra, promete que haverá uma mudança em direção a um projeto inclusivo e social, onde os povos afetados estarão inclusos nos processos de tomada de decisão. Esta intenção é oficializada no documento publicado no mês de Setembro de 2017 intitulado: *El Libro Blanco del Canal Interoceánico*.

Em distintos governos latino-americanos, independente de qualquer tendência ideológica, é possível observar como a forma colonizada de se relacionar com o poder prevalece a partir da preservação do Estado-nação, cujo sistema de governança e de organização da vida não responde à diversidade social e cultural da região, principalmente às formas de organização dos povos tradicionais. O modelo progressista latino-americano, mesmo vindo de tendências de esquerda, tem demonstrado seu serviço ao “desenvolvimento” urbano, capitalista, moderno e colonial que coloca o Estado no centro de ação, reforçando uma cultura política colonial, patriarcal e paternalista que têm se instalado na América Latina desde o período da colônia. Devido à manutenção de modelos coloniais e à falta de discussão desta perspectiva na história oficial da Nicarágua, inclusive no período da Revolução Popular Sandinista, esta pesquisa tem como hipótese que apesar do projeto do Grande Canal Interoceânico ter origem no governo sandinista e de esquerda de Daniel Ortega, que promete uma mudança na abordagem desta nova proposta de Canal a partir de uma perspectiva social, a obra continuaria sendo uma ameaça para a cultura e a forma como as populações tradicionais do Caribe Sul da Nicarágua se relacionam com o espaço.

as relações particulares com o espaço de populações tradicionais do Caribe Sul da Nicarágua.

1.1 Metodologia

Para descrever como moradores e moradoras da comunidade Rama de Bangkukuk Taik se relacionam com o espaço, pretendemos observar seu mundo social e estar atenta ao fenômeno pesquisado. Para tanto, buscamos adaptar metodologias que nos ajudem a compreender seu uso particular, pois como coloca Blumer:

La realidad existe en el mundo empírico y no en los métodos usados para estudiar ese mundo, ésta debe ser descubierta en el análisis de ese mundo (...) los métodos son meros instrumentos diseñados para identificar y analizar el caracter inmutable del mundo empírico y, como tales, su valor existe solo en la medida en que son apropiados para la realización de esta tarea (BLUMER, 1969, p.27-28, apud HAMMERSLEY e ATKINSON, 1983).

Desta forma, escolhemos a etnografia para realizar este trabalho, pois uma das suas principais finalidades é a descrição de culturas. A etnografia renuncia à busca de leis universais e coloca descrições detalhadas das experiências concretas de vida dentro de uma cultura particular, tanto quanto as suas regras e padrões sociais (HAMMERSLEY e ATKINSON, 1994). Acreditamos ser importante a localização dos saberes, pois como muitos autores já têm denunciado, existe uma imposição das definições de realidades dos grupos poderosos (MARX; ENGELS s.d.; HERNANDEZ e MURGUIALDAY, 1992; BENJAMIN, 1987; HAMMERSLEY e ATKINSON, 1994; ELVIR, 2020). Desta forma, a etnografia se preocupa pelo retrato das atividades e perspectivas dos atores da pesquisa a fim de desafiar concepções prévias equivocadas sobre determinados grupos subalternos.

A produção do espaço, estudada a partir do olhar da geografia e/ou desenvolvimento urbano, possui limitações teórico/metodológicas para explorar o espaço, principalmente desde sua condição simbólica, motivo pelo qual decidimos utilizar um método de pesquisa da antropologia para explorar novas dimensões da condição espacial e da relação que se estabelece entre as pessoas e seu entorno. O próprio geógrafo Milton

Santos sugere a utilização de conceitos e métodos das ciências sociais para estudar a produção do espaço em função da falta de recursos teórico-metodológicos nas nossas profissões (SANTOS, 1968).

O idioma utilizado para descrever alguns dos conceitos espaciais em Bangkukuk Taik foi o Rama, e as narrativas sobre as experiências e memórias compartilhadas para esta pesquisa foram feitas principalmente na língua Kriol. As construções linguísticas do Kriol sobre a vida no Caribe nicaraguense são realizadas de uma maneira muito diferente daquelas da língua inglesa. O Kriol representa uma língua com um forte valor de identidade que representa uma forma de "africanizar" e "indianizar" a língua inglesa no Caribe nicaraguense. Estes povos apropriaram-se desta linguagem, imposta durante o período das invasões coloniais, criando uma nova língua, com suas próprias formas de formular ideias e relacionar experiências, nas quais o Kriol tem forte conotação de resistência e afirmação étnico-racial.

Durante as invasões coloniais, principalmente no contexto das populações escravizadas do continente africano, o invasor proibiu a comunicação nas línguas nativas dessas comunidades e separou pessoas do mesmo grupo étnico com esse intuito para evitar a comunicação entre si. A colonização através da língua teve como resposta, em várias regiões caribenhas da América, a criação de línguas "crioulas", que eram basicamente adaptações da língua do invasor para gerar suas próprias formas de comunicação incompreensíveis para ele, pois como diz Glissant: "o escravo toma posse da linguagem imposta por seu mestre, uma linguagem simplificada... e torna esta simplificação mais extrema. Você deseja me reduzir a um balbuciar infantil, farei esse balbuciar sistemático, veremos se você pode dar sentido a isso (GLISSANT, apud BRITON, 1999 p. 26)."

Em diálogo com a líder Kriol Dolene Miller para esta pesquisa, ela explica que existe uma diferença entre o Kriol falado pela população indígena Rama e o utilizado pelas populações afrodescendentes do Caribe nicaraguense. A língua Kriol foi inicialmente criada pelas populações escravizadas e *cimarronas* como uma inovação linguística e

como meio de comunicação. Estas populações introduziram esta língua no Caribe nicaraguense nesta forma de africanizar o idioma. Uma vez introduzidos na Nicarágua, o povo Rama também fez modificações ao adotar sua própria maneira de falar Kriol. No caso dos indígenas Miskitu e Mayangna, estes preservaram sua língua materna até os dias de hoje.

O Kriol é um idioma de resistência que se impõe contra as regras linguísticas estabelecidas no que é reconhecido como a formalidade de uma língua do ponto de vista ocidental. Desta forma, esta linguagem rompe com as tradições impostas com violência, gerando outras construções gramaticais que expressam a desobediência do Caribe nicaraguense à ordem colonial. Em minha tentativa de aprender Kriol para me comunicar com pessoas do Caribe, recebi comentários arrogantes de pessoas do pacífico da Nicarágua, dizendo que estava aprendendo um inglês mal falado. Aqueles(as) que não conhecem a resistência da Moskitia nicaraguense interpretarão o Kriol como um inglês mal articulado, ignorando como esta língua representa uma categoria de identidade e autorreferência, onde a língua também é atravessada por raça/etnia no mundo colonizado.

Ao modificar a linguagem do invasor, o Kriol torna-se uma linguagem subversiva de resistência que usa a língua do "mestre " contra si mesmo. Eu me deparei com o enorme desafio de traduzir para o português um idioma utilizado no Caribe nicaraguense para narrar as lutas por direitos e autonomia. Tentei fazer uma tradução literal para refletir a modificação da ordem das palavras deste idioma subversivo e mostrar um pouco sobre a reorganização de palavras que este idioma faz. Por medo de leituras que caíssem no preconceito já existente de ser uma "língua mal falada", decidi fazer uma tradução para o português em seu sentido formal; entretanto, esta resistência através da língua aparece como um assunto que pode proporcionar pesquisas e intercâmbios de grande valor entre o Brasil e os países/regiões do Caribe da América Latina. Será na língua Kriol, falada pelo povo Rama de Bangkukuk Taik, onde ficaram registradas as narrativas e memórias dessas pessoas, pois apesar da morte das línguas originárias em alguns lugares, as memórias

ganham vida em uma língua que se reconfigura para continuar repassando os conhecimentos e tradições dos povos.

Como consequência das misturas étnicas causadas pela invasão européia, diferentes categorias étnicas/raciais são geradas na Nicarágua, cujas definições variam de acordo com o tempo histórico, a geografia e a cultura. Nas ciências sociais, duas formas principais de construção da identidade têm sido descritas: a social e a individual (ANTAKI e WIDDICOMBE, 1998; CASTELLS, 1999; HOWARD, 2000; MACHADO, 2002). A identidade social se refere ao conceito de si mesmo em relação aos vínculos com a sociedade à qual pertencem. Desta forma, a autopercepção e a forma como a sociedade lê uma pessoa são elementos fundamentais na construção da identidade de um ser humano. Os processos de construção da identidade são complexos e são atravessados por questões de raça, gênero, orientação sexual, classe social, nacionalidade, entre outras. Estes elementos também são construídos sobre sistemas de opressão, como o racismo e a colonialidade, e também sobre mecanismos de resistência a esta dominação. No caso da Nicarágua, a resistência histórica de diferentes povos é um elemento chave na construção da identidade.

No contexto nicaraguense podemos reconhecer como categorias étnicas/raciais as populações brancas de ascendência europeia, populações mestiças, povos indígenas reconhecidos através de seus nomes ancestrais, populações afrodescendentes, cujos grupos culturais mais representativos são a comunidade negra kriel e o povo garífuna, e as populações afro-indígenas. É importante mencionar neste trabalho que a categoria étnica *criollo* existe; no entanto, isto tem um significado diferente através da história e do lugar físico onde esta palavra é definida. Através de uma revisão da literatura, observamos que a historiadora Frances Kinloch (2016) define o *criollo*, no Pacífico da Nicarágua, como os filhos/filhas de pais espanhóis nascidos na América no contexto da colonização. No caso de Lizandro Chávez (1981), a definição de *criollo*, na costa do Caribe, refere-se às populações afrodescendentes. Hoje, no Caribe nicaraguense, o termo *criollo* ou kriel existe com uma definição semelhante à utilizada por Chávez (1981). Este

termo não vem de uma tradução literal da língua inglesa e na costa caribenha da Nicarágua, assim como nos países caribenhos, é usado para se referir a pessoas que são o produto da mistura racial entre europeus e afrodescendentes.

A mesma situação se repete na definição do termo mestiço/mestiza, cujo significado varia, tanto na América Central como em diferentes territórios no resto da região. No Caribe nicaraguense, mestiço é um termo usado para reconhecer as populações do Pacífico da Nicarágua, também conhecidas como "españolas" ou "pañas", tendo estes termos carácter pejorativo, pois representam a reprodução do colonialismo interno que as pessoas do Pacífico tem perpetrado nos territórios caribenhos. Quando questionei uma pessoa de Bangkukuk Taik sobre o fato de se referirem a pessoas do Pacífico como espanhóis, pois nós não somos da Espanha, a resposta me fez compreender que esse termo está vinculado à reprodução de sistemas de valores coloniais e ocidentais que vieram da Espanha e se internalizaram na forma em como se vê o mundo. Não está vinculado a uma nacionalidade e sim a uma forma de ser no mundo que, por sua vez, continua desqualificando as cosmovisões indígenas. A palavra mestizo(a) também possui estas conotações.

No caso do Pacífico nicaraguense, mestizo(a) se refere à mistura racial entre as populações europeias brancas, indígenas e/ou negras. Lucía Ixchiu, do povo K'iche' da Guatemala coloca que o termo mestiço no contexto do seu país se refere a pessoas que se reconhecem dentro da mistura racial entre indígenas e europeus e esta pessoa possui interesse de se reconectar com sua ancestralidade indígena através do respeito de dita ancestralidade. Seria uma postura contrária à população ladina, que se refere a descendentes de europeus na Guatemala que expressam repulsa a povos indígenas e alegam não possuir nenhuma mistura racial com estes povos (MARTINEZ, 2022).

Já no caso da Bolívia, Silvia Rivera Cusicanqui (2018) introduz a palavra aymara Ch'ixi como uma identidade misturada que no mundo aymara significa cinza ou diferentes tonalidades de cores que produzem um tom acinzentado. Neste sentido, Rivera, em vez

de definir, tenta explicar o conflito de identidade que poderia ser produzido no ser colonizado através da fusão de culturas antagônicas que habitam um corpo. O resultado desta mistura pode variar, seja abraçando a identidade indígena e/ou negra, seja provocando sua negação e inferiorização. Neste sentido, o Ch'ixi apela para o reconhecimento do passado colonial que nos atravessa e funcionaria como uma forma de observar sua reprodução, a fim de modificar esta prática de forma consciente. Por outro lado, apesar da mestiçagem como reconhecimento individual e de reivindicação, é importante reconhecer que na esfera social prevalecem as categorias raciais acima mencionadas, onde a população que permanece no topo da pirâmide de privilégios na América Latina é branca, masculina e principalmente aquelas com fenótipos europeus, e as populações não-brancas, ou racializadas, continuam sofrendo as complexas estruturas de opressão em função da raça.

As técnicas de coleta de dados utilizadas na pesquisa envolveram conversas informais, observação participante e não participante. O tipo de entrevista escolhida foi a entrevista não-dirigida⁴ para extrair informação valiosa sobre as dinâmicas da comunidade a partir de conversas que revelem informação estrutural, que seria impossível registrar com a presença de um gravador.

As conversas informais revelaram outro mundo, com denominações e categorias distintas ao sistema de vida urbano/colonial. A pesquisa exigiu reconhecer os nomes dos espaços e práticas Rama, pois as denominações com que se realizam as perguntas já trazem uma imposição da palavra e da visão de mundo colonizada. Esta palavra nomeia o espaço de forma distinta, a partir da visão de mundo de quem realiza a pesquisa. Desta forma, foi importante utilizar as denominações espaciais da própria comunidade assim como as práticas observadas. As palavras Rama e/ou Kriol, por si só, revelam muito sobre a

⁴ Na entrevista não-dirigida o entrevistador, depois de ter dado uma instrução inicial, visando nortear o entrevistado sobre o tema da pesquisa confere-lhe o máximo de liberdade no que diz respeito à maneira de tratar o assunto, e tenta orientar seus relances sobre as dimensões abordadas pelo interlocutor (MICHELAT, 1975; GHIGLIONE & MATALON, 1978, In: A pesquisa qualitativa: Enfoques epistemológicos e metodológicos).

cultura e organização da comunidade. Os conceitos de tempo e espaço são distintos, assim como a materialidade utilizada na construção de espaços de moradia. Os conceitos de público e privado são outros, e respondem a lógicas de vida comunitária observada na ausência de cercos divisórios. As moradias, construídas com materiais renováveis da natureza, são espaços compartilhados com o que em ocidente chamamos de animais, mas que para algumas cosmovisões indígenas seriam vistos como outras formas de humanidades.

A observação participante consistiu em documentar, e quando permitido, participar das dinâmicas cotidianas da comunidade, observando os espaços, as atividades que se produzem dentro deles, a divisão das atividades realizadas nesses espaços por gênero, e o tempo em que se realizam estas atividades que respondem a uma forma comunitária de organização da vida. Esta observação se realizou a partir da minha estadia por um período de 38 dias, divididos em duas viagens, na casa de uma das famílias da comunidade.

Realizando o histórico do contato da comunidade com pessoas externas, enxergo que sou a segunda pessoa e mulher, depois da linguista francesa Colette Grinevald Craig, a viajar sozinha para este território. Grinevald Craig realizou um dicionário de língua Rama no seu trabalho de pesquisa na década de 1970, deixando de realizar viagens a esta comunidade na década de 1980 devido à guerra durante este período. Os/as outras visitantes foram descritos como pessoas que viajavam em grupos, por um período de 2-5 dias, sendo muitos estrangeiros, principalmente de países europeus e sua estadia se realizava na casa comunal, uma casa separada das moradias das famílias. As visitas destes grupos, geralmente de jornalistas, iniciaram a partir do ano 2013, em razão do projeto do canal interoceânico. Nesse sentido, minha convivência e estadia na casa de uma família Rama gerou uma relação de intimidade e amizade, me permitindo observar e presenciar a vida dentro da comunidade talvez desde um ângulo mais próximo. Inicialmente, o fato de ser nicaraguense do Pacífico foi observado com estranhamento, pois eu venho de um lugar que tem violentado a cultura indígena do caribe por séculos. Porém, em algum momento isto serviu ao meu favor, pois apesar de sermos de mundos

distintos e as vezes antagônicos, também existem coisas que compartilhamos enquanto nicaraguenses. O fato de ser mulher e visitar a comunidade sozinha também serviu na minha inserção e relação com a comunidade, mas por outro lado, criou outros desafios próprios de sociedades patriarcais.

A comunicação virtual via whatsapp se tornou, por sua vez, um importante recurso de pesquisa para compartilhar informações e vivências mútuas. Comuniquei-me com muita frequência com uma pessoa de Bangkukuk Taik, obtendo informações sobre questões territoriais, reuniões dos/das líderes com o governo central etc. Este aplicativo virtual tem se tornado um valioso instrumento de pesquisa, por permitir uma comunicação informal e descontraída e que contribui para a coleta da informação sobre o tema pesquisado. Da mesma forma, possibilitou construir uma relação de maior proximidade com os/as atores (as) e sujeitos da pesquisa, que tem contribuído, no caso particular deste trabalho, a uma relação de confiança.

A observação não participante aconteceu na documentação das relações entre lideranças de Bangkukuk Taik e autoridades do governo central, ao respeito do megaprojeto, a fim de identificar o posicionamento deste povo sobre a obra. Presenciei, sem opinar, discussões e reuniões internas sobre o Canal. Tenho recebido documentos legais e posicionamentos, tanto de Bangkukuk quanto do GTRK, que revelam os enfrentamentos legais entre estes povos tradicionais e o governo central ao longo da pesquisa de campo. No que em um momento era observação não participante, se tornou em minha participação nestas disputas legais. Compartilhei informação histórica sobre o megaprojeto, pois se desconhecia que esta obra tinha origens desde o período da colônia até a atualidade. Os constantes diálogos se tonaram em petições que tornaram minha não participação em pesquisa ação tais como: a criação do manual, *Aspectos Técnicos para la Implementación de Proyectos Urbanos en territorios Indígenas y de Afrodescendientes de Nicaragua (ANEXO 1)*; a publicação de uma narrativa/homenagem a Jimmy McRea, líder Rama de Bangakukuk assassinado em 2012 por invasores do Pacífico e cuja morte foi invisibilizada pelos meios de comunicação nacional; o manual sobre cuidados e

informação sobre COVID-19 para povos indígenas do Caribe, assim como assessorias sobre as informações apresentadas pelo governo central sobre o projeto canalero. A advogada Maria Luisa Acosta, coordenadora do *Centro de Asistencia Legal para Pueblos Indígenas* (CALPI) e defensora de direitos territoriais de povos indígenas e afrodescendentes de Nicarágua há 23 anos, foi meu contato chave para entrar em Bangkukuk.

A narrativa desta pesquisa foi realizada tendo o projeto do canal interoceânico como fio condutor, tendo sempre a produção do espaço como objeto de análise. No segundo capítulo, realizamos uma narrativa sobre a história da Nicarágua: os silêncios que prevalecem na história oficial e os impactos geopolíticos que a geografia do país provocou, ao longo de séculos, pela disputa de grandes potências pelo controle territorial nicaraguense. No terceiro capítulo, discutimos a dimensão urbana/colonizada da obra que se impõe sobre relações e produções espaciais indígenas em espaços de floresta, tendo pensadores e pensadoras indígenas como principais protagonistas de teorias que contestam a visão sobre a produção do espaço ocidental, e o conceito de desenvolvimento que tem sido relacionado com o espaço urbano.

No quarto capítulo, realizamos uma descrição sobre a organização da vida e do espaço do povo Rama de Bangkukuk, descrevendo seus espaços e o seu cotidiano que se relaciona com uma visão de mundo, espiritualidade e relação com outras humanidades distintas das do ocidente. No quinto capítulo, descrevemos a ausência da divisão entre cultura e natureza na cosmovisão Rama para dar lugar a discussão sobre a dimensão espiritual do espaço e outras produções espaciais de outros seres. Utilizamos o estudo da cultura e da relação espiritual com a terra para compreender o espaço que se produz.

Finalmente, no sexto capítulo da pesquisa concluimos com uma análise dos diálogos entre o povo Rama e o governo central da Nicarágua sobre o projeto, a fim de descrever esta relação entre mundos/espacos distintos, no intuito de conferir se a proposta do governo atual, de respeito e transparência com os povos tradicionais, se cumpre na

prática. Utilizamos como discurso oficial do governo central sobre a obra canalera o documento: *El Libro Blanco del Canal Interoceánico*, publicado em 2017, e as leis 800 e 840 vinculadas ao projeto de canal interoceânico, realizando uma comparação dos discursos nestes três documentos com narrativas de pessoas de comunidades Rama sobre as afirmações que realiza este documento. Outros documentos e reuniões entre ambas as partes também foram descritos neste capítulo.

Entre os desafios mais importantes na realização deste trabalho, esteve a transição entre culturas, mundos e histórias diferentes das minhas, como mulher branca do Pacífico da Nicarágua. O trabalho, que levou quase um ano inteiro de dedicação, foi a transcrição de áudios em língua Kriol e termos Rama, e outros depoimentos em espanhol que mais tarde tiveram que ser cuidadosamente traduzidos para o português para aqui serem apresentados. Foi necessário consultar alguns dos termos Rama e Kriol com pessoas da comunidade para garantir a precisão da tradução para o português e o espanhol.

Durante a realização desta pesquisa acontecem dois eventos que influenciaram de forma direta no andamento do trabalho: a crise política que iniciou em 18 de Abril de 2018 na Nicarágua e a atual pandemia de COVID-19. A crise política iniciou, segundo seu reconhecimento formal, na data colocada, porém, esta já se sentia em áreas indígenas e afrodescendentes do Caribe muitos anos atrás. Depois de 18 de Abril, o governo da Nicarágua passou a criminalizar o protesto no país e a realizar perseguições para os que são identificados como opositores e opositoras do governo nicaraguense.

Aproximadamente 300 pessoas foram mortas nos enfrentamentos entre a sociedade civil e o governo de Daniel Ortega, mais de 600 pessoas foram encarceradas, e milhares pediram exílio político em vários países como Costa Rica, Estados Unidos, Guatemala, México, entre outros. Isto aconteceu na minha primeira viagem de campo. Na segunda viagem que realizei, em Março 2019, foi necessário ocultar o motivo da minha pesquisa e colocar para as autoridades migratórias nos aeroportos que se tratava de uma viagem de

férias. A pandemia aconteceu durante o período da minha terceira viagem a campo e tive que cancelar minha visita para Bangkukuk Taik.

Por fim, cabe pontuar que na realização deste trabalho não se pretendeu interpretar a visão Rama do mundo e do espaço, pois se reconhece que para isto seria necessário muitos anos de convivência e, principalmente, porque o conhecimento e relação com o mundo pode ser explicado e colocado pelos próprios membros desta comunidade sem necessidade de interpretações de agentes externos. O que se buscou foi trazer uma reflexão contra colonial para a arquitetura e urbanismo, nos aproximado a outras produções espaciais ausentes no estudo do espaço destas disciplinas que muitas vezes são aniquiladas em nome do desenvolvimento urbano. A diversidade de mundos e culturas da região exigem a ruptura de visões coloniais e universalizantes colocadas pela história oficial e a ciência colonizada, sendo urgente repensar o fazer ciência e o estar no mundo desde os contextos particulares das Américas ou o *Abya Yala*.

1.2 Questões éticas na pesquisa de campo

Para realizar pesquisas sobre povos indígenas no Brasil, é necessário que estas produções acadêmicas sejam submetidas a um comitê de ética e à Fundação Nacional do Índio (FUNAI) para verificar o cumprimento dos procedimentos éticos e a proteção da dignidade e integridade dos povos originários. Na Nicarágua, não existe tal prática ética para pesquisas realizadas nas comunidades indígenas do país. Portanto, decidi realizar um procedimento ético com a Academia de Ciências da Nicarágua, compartilhando informações metodológicas que verificariam a preservação e o cuidado com as informações coletadas em Bangkukuk Taik, assim como compartilhar os dados coletados com pessoas da comunidade. O objetivo era verificar a veracidade das interpretações do contexto comunitário, sendo eu uma pessoa de fora, não indígena e com limitações no processo de compreensão das lógicas de outros mundos. Da mesma forma, durante minhas visitas de campo, submeti várias interpretações, escritas em meu diário de campo, para serem revistas por pessoas da comunidade que corrigiram algumas descrições e

interpretações que não representavam a realidade cotidiana. Este procedimento de revisão de informações também ocorreu virtualmente, durante todo o tempo de execução desta pesquisa.

Enquanto esta tese estava sendo escrita, em 13 de maio de 2022 o governo nicaraguense cancelou o status legal da Academia Nicaraguense de Ciências e em fevereiro do mesmo ano procedeu ao fechamento de 14 universidades. Estas determinações do governo central inviabilizaram o procedimento ético ao qual planejei inicialmente submeter este trabalho, mesmo pensando em estabelecer, juntamente com a Academia de Ciências, um procedimento ético modelo, inspirado no que já existe no Brasil, a ser exigido para futuras pesquisas realizadas com povos indígenas nicaraguenses. Devido ao fechamento destas instituições solicitei a verificação dos procedimentos éticos à advogada do CALPI (Centro de Assistência Legal para Povos Indígenas) e representante legal das comunidades do Governo Territorial Rama e Kriol na luta contra a imposição do projeto de Grande Canal Interoceânico de Nicarágua. Em 27 de Julho de 2022, o governo da Nicaragua ordena o cancelamento de CALPI e de mais de 100 organizações.

“Hay varias lenguas indígenas que conciben el pasado como algo que tu ves por delante; el futuro, sin embargo, no lo conoces y por eso está atrás, en la espalda. Además es también una celebración de un gesto anacrónico, de poner el pasado por delante, de que el pasado surge e irrumpe en el presente.”

Silvia Rivera Cusicanqui

Capítulo 2

Nicarágua: uma história no meio de disputas geopolíticas

A Nicarágua é um país localizado no istmo centro-americano, limitado por Honduras ao norte e Costa Rica ao sul, ao leste pelo oceano Atlântico e ao oeste pelo oceano Pacífico. Em 2019, o país tinha uma população total de 6.486.201 habitantes e um PIB (Produto Interno Bruto) per capita de US\$5.683. É um dos países mais pobres das Américas. O setor agrícola tem sido tradicionalmente o principal sustento da economia do país (MARTINEZ, 2021), gerando mais de 30% do PIB, o que corresponde a quase 70% das exportações, além de ser a principal fonte de emprego para a população rural (FAO, 2007). Uma grande parte da população do país sobrevive graças às remessas do exterior, principalmente a de nicaraguenses que emigraram para os Estados Unidos. As remessas representam mais de 15% do PIB do país (MIGRATION INFORMATION SOURCE, 2006). Em 2011 houve um crescimento significativo da economia nicaraguense em 4%, entretanto, em 2019, como resultado de uma intensa crise política e da imposição de impostos restritivos, o Fundo Monetário Internacional registrou que a economia do país teve um crescimento negativo de -3,9% (NORDEA, 2020).

Localizada no centro da fronteira mundial que divide as regiões ocupadas pelos países desenvolvidos e o chamado “Terceiro Mundo”, a Nicarágua possui uma localização estratégica com características naturais no seu território que fazem dela um cenário perfeito para os fluxos de capital. As localizações de canais interoceânicos propostos no

mundo se relacionam com uma lógica de fluxos de transporte de mercadorias que alimentam as economias dos países do Norte Global (figura 1).

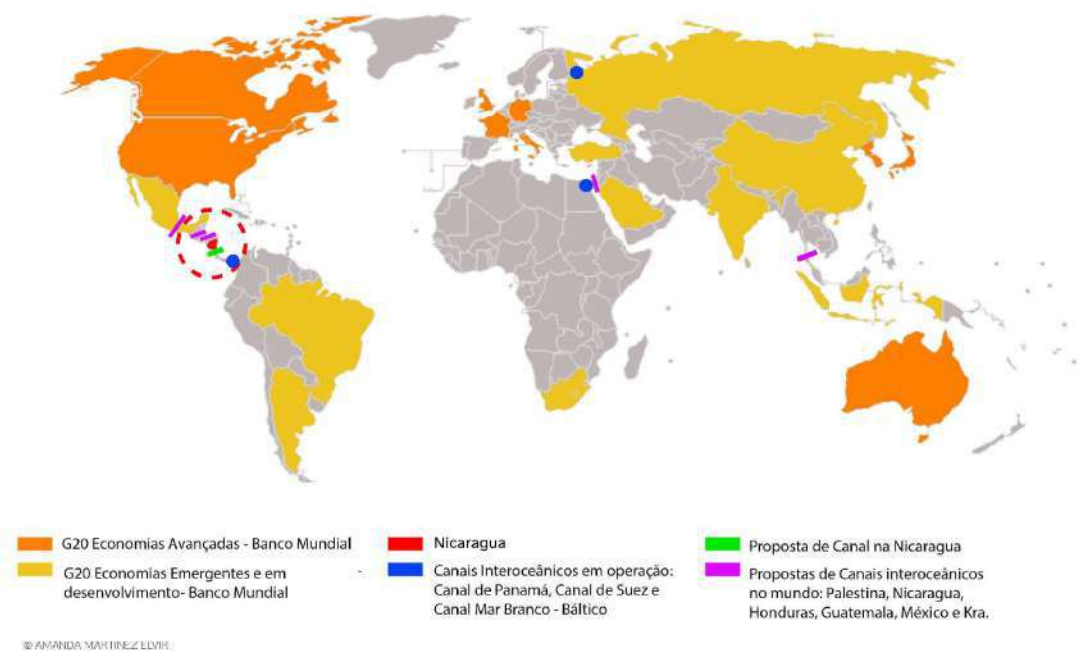


Figura 1 Nicarágua no contexto global.
Fonte: autoria própria, 2022.



Figura 2. Mapa de Nicarágua. Principais corpos de Água: o lago Xolotlan (Lago de Managua), lago Cocibolca (Lago de Nicarágua) e o Rio San Juan. Fonte: IHNCA

A presença do rio San Juan e o Lago Cocibolca, junto com a localização da Nicarágua têm sido o motor que permitiu pensar que seria economicamente viável a construção de um canal interoceânico no país. A figura 2 mostra a conexão entre este rio e o lago Cocibolca, como condições geográficas específicas que determinam o interesse geopolítico pelo território nicaraguense que permanece na atualidade.

Este capítulo pretende discutir a História da Nicarágua, dividido entre a história antiga, o período da colonização, independência até a história atual, tendo o projeto do Grande Canal Interoceânico como fio condutor desta narrativa. Observaremos as dificuldades que se apresentaram em distintas épocas que impediram a construção de uma rota interoceânica na Nicarágua, assim como as disputas geopolíticas e interesses de várias potências, em distintas épocas, em torno da construção dessa rota interoceânica na América Central. Cada época apresenta motivações específicas que foram concretizadas até o início do século XX. Discutiremos também acerca dos primeiros embates da sociedade colonial com a natureza, que representa o grande desafio para a construção do canal. Dessa forma, descreveremos esta visão ocidental de natureza enquanto recurso a

ser dominado, em contraste com a visão dos povos originários e comunidades tradicionais afetadas pelo megaempreendimento.

Os interesses de grandes potências no território nicaraguense variam em relação ao tempo, no entanto, todos eles têm em comum a aceleração do fluxo de capital para fortalecer as economias de países do hemisfério norte. Durante a colônia, buscou-se uma rota interoceânica para conectar os fluxos comerciais entre a Europa e a China. Posteriormente, após o período de independência nas Américas e com a ascensão dos Estados Unidos, procurou-se conectar o transporte comercial de ouro, encontrado no estado da Califórnia, para ser transportado para o leste dos Estados Unidos. Muitos países realizaram propostas de rotas interoceânicas pela Nicarágua ao longo dos séculos, como mostra a linha do tempo da figura 3. As propostas foram feitas para governos nicaraguenses em distintas épocas e com diversas tendências políticas e ideológicas, mas sempre a partir de lógicas extrativistas e capitalistas de como organizar a vida e a economia mundial.

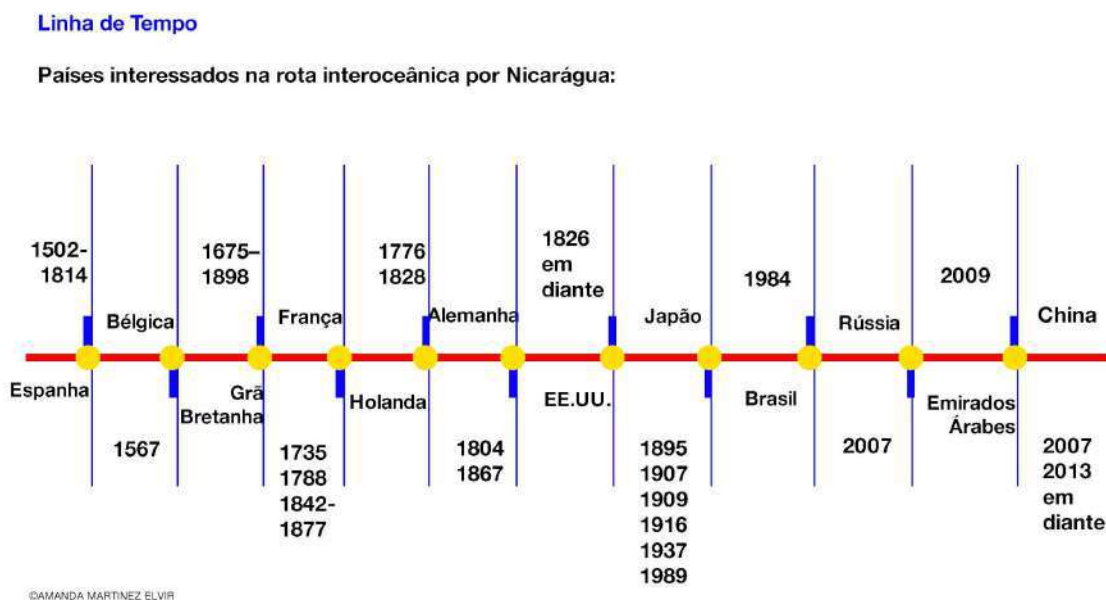


Figura 3. Linha de tempo de países interessados em realizar uma rota interoceânica por Nicarágua. Fonte: autoria própria, 2022.

2.1 Desafios do relato histórico oficial

A construção da identidade latino-americana e, no nosso caso, a nicaraguense, passa por interpretações de mundo que visualizaram o indígena como inferior e isso pode ser observado nas narrativas de cronistas espanhóis, tais como os relatos de expedições de Gil Gonzáles de Ávila, entre 1522 e 1524, ou as cartas e informes escritos pelos governadores da província, Pedrarias Dávila e Francisco Castañeda. São essas fontes documentais que se tornam as bases para gerar a história antiga que, por sua vez, deram forma ao que hoje em dia se conhece como história oficial da Nicarágua, ~~que surge~~ advinda de perspectivas coloniais. Ao mesmo tempo, a partir do olhar masculino dos cronistas, estas descrições históricas enfatizam as atividades masculinas, num sistema social, e colocam uma ênfase menor na historiografia das mulheres a partir desse outro olhar de inferioridade em função da raça/etnia e do gênero. Seriam os restos de materiais arqueológicos outra fonte histórica sobre o passado, ainda por decifrar e entender, que podem funcionar como referências históricas alternativas pois são poucos os relatos sobre as mulheres realizado pelos colonizadores.

Os autores Oscar Fonseca e Richard Cooke (1994) concordam com essa ideia ao colocar que é provável que os dados disponíveis sobre os povos indígenas das Américas enfatizem as atividades masculinas criando uma atenção prioritária às atividades realizadas pelos homens, tais como a caça, em detrimento das atividades femininas e àquelas que se produziam no lar. Porém, como colocam os autores, enquanto não houver registro do contrário, se poderia assumir que a atividade econômica primária era a caça de mamíferos. Essa descrição deixa de fora as atividades de reprodução da vida, física e social, como elemento que não contribui para a própria atividade econômica reprodutiva e de sobrevivência de qualquer sociedade humana.

A história oficial das Américas é relatada a partir da perspectiva de cronistas de diversos países europeus, pois Espanha e Portugal não foram os únicos impérios presentes na colonização das Américas. O resgate da “outra história” se localiza em fontes que não

pertencem à palavra da língua colonizada. Essa outra história se localiza na oralidade, se encontra gravada em tecidos com códigos e símbolos particulares de cada povo originário, entre outras fontes, que fogem daquela formalmente reconhecida como relato oficial no mundo colonizado. No caso da história antiga dos povos da costa do Pacífico da Nicarágua, aquela plasmada em códices⁵ indígenas, foi queimada em praça pública pelos conquistadores (LACAYO, 2014). A figura 4 exemplifica um códice maia, com linguagem pictorial, que cria narrativas sobre a vida e cultura da história antiga pré-colombiana na América Central.

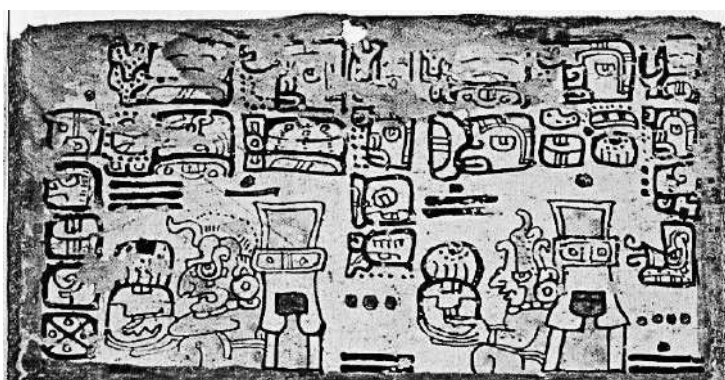


Figura 4. Códice Maia. Fonte: Museo de América em Madrid, Espanha.

Um dos problemas iniciais que observamos no relato histórico é a realização de narrativas com uma visão de tempo linear e cronológica que foge da relação temporal de diversos povos indígenas. Esses relatos históricos têm como grandes protagonistas das suas narrativas o Estado, o desenvolvimento industrial, o capitalismo (CUSICANQUI, 2018) e a formação do espaço urbano que limita a compreensão de outras relações com o mundo e, no nosso caso, com o espaço. Desta forma se geram disparidades entre a sociedade que se descreve e a sociedade real que apresenta uma complexidade e heterogeneidade que a história oficial e colonizada não consegue retratar. No caso nicaraguense, o maior levantamento de dados históricos sobre sociedades indígenas que encontramos para esta pesquisa, curiosamente, é produzido por pesquisadores e

⁵ Os códices ameríndios são livros escritos por alguns povos pré-colombianos e da era colonial. Esses códices constituem algumas das melhores fontes primárias sobre sua cultura. Distinto dos registros históricos europeus, estes códices são, sobretudo, pictoriais e não simbolizam necessariamente narrativas faladas ou escritas.

pesquisadoras dos Estados Unidos e da Europa, oferecendo uma perspectiva particular sobre a história nacional. A pobreza econômica do país tem limitado a construção de narrativas realizadas pela própria comunidade científica nicaraguense acerca da própria história.

2.2 História Antiga da Nicarágua

Para o historiador Aldo Díaz Lacayo, a história dos povos originários da Nicarágua é um tema pendente. As versões que conhecemos são aquelas brindadas pelos cronistas espanhóis e ingleses e sua interpretação dos povos originários. Passaram para o acervo cultural nicaraguense uma série de narrativas com dados muito importantes colocados em formas de contos e lendas, ou como mitos, que têm contestado esta narrativa colonial sobre quem foram os primeiros povoadores do país (LACAYO, 2014). Outra dificuldade em resgatar a história desde a versão dos povos originários da América Central é que as fontes também eram majoritariamente orais (CARMACK, 1994). Têm sido trabalho de arqueólogos, paleontólogos, etnólogos e historiadores realizar um resgate destas narrativas para entender a diversidade étnica centro-americana que tem derivado, até hoje, em profundas diferenças culturais e étnico/raciais que criaram territorialidades e usos do espaço geográfico distintos. As diferenças de uso e apropriação do espaço podem ser vistas desde a presença da arquitetura monumental e de construções com pedra criada pela civilização maia e/ou asteca, até as populações nômades que habitavam áreas de floresta na região caribe centro-americano ou as moradias construídas com materiais renováveis da natureza, como as casas do povo Kuna que habita o que hoje se conhece como Panamá.

Para Carmack (1994), a tentativa dos espanhóis para registrar a história aborígene centro americana derivou de uma mistura entre curiosidade e convivência colonial. Essa mistura terminou afetando a interpretação destas vivências, pois existia a comparação com a história que eles conheciam como universal, que foi trazida do velho mundo. Isso

significava que esta comparação devia diminuir o desenvolvimento dos povos nativos e mostrar sua inferioridade a respeito da tradição espanhola. Nas narrativas dos cronistas se pode perceber a clara superioridade em que colocam a história espanhola, pois para eles a história da América Central inicia na conquista (CARMACK, 1994).

O investigador mexicano Paul Kirchhoff agrupou, em 1943, os povos aborígenes do México, América Central e o Noroeste da América do Sul em duas áreas culturais: a mesoamericana e a chibcha (figura 5) (KIRCHHOFF, 1943). Os mesoamericanos tinham tradições religiosas centradas na terra e na fertilidade, identificavam seus deuses e deusas com forças da natureza, praticavam sacrifícios humanos e utilizavam o calendário solar. O poder se distribuía no cacique e na nobreza e os Astecas eram o estado mais poderoso. Na área cultural chibchense, os assentamentos eram menores e dispersos ao invés de se concentrar em grandes centros de população como os mesoamericanos. As relações sociopolíticas eram mais igualitárias com um pensamento religioso mais animista e xamânico. Eles utilizavam o calendário lunar que predomina até a atualidade e se caracterizam pela ausência de sociedades estatais (KINLOCH, 2016). Apesar desses grupos falarem línguas distintas e apresentarem diferenças culturais significativas, Kirchhoff (1943) coloca que houve contato entre essas duas áreas culturais que transitavam livremente de uma área para a outra, especialmente da Mesoamerica para a área Chibcha.



Figura 5. Mapa da organização política no final do século XV. Fonte: IHNCA.

Existem diferenças culturais e territoriais entre as duas grandes matrizes que habitaram e ainda habitam a Nicarágua. As diferenças culturais chibchas e mesoamericanas, na forma em que se relacionam com o poder, impactaram diretamente os processos de colonização desses dois grupos distintos. Essas diferenças, que iniciaram antes que os conquistadores chegassem no território nicaraguense, ainda impactam as divisões internas que acontecem no país na atualidade.

Os mesoamericanos estavam habituados a se concentrar em grandes centros populacionais. Depois da invasão espanhola, estas áreas foram as que melhor acolheram o “desenvolvimento urbano” das grandes cidades e aglomerações na América Central. Diferente dos povos chibcha, com uma relação espacial concentrada em grupos menores e em áreas selváticas, esses não permitiram a entrada desta forma espacial que se reconhece após a colônia como desenvolvimento urbano.

A área cultural chibcha, na Nicarágua, compreende povos tais como os matagalpas, lenca, sumu-mayagnas, miskitos, ramas, payas e jicaques. A cultura chibcha compreende

a região oriental de Honduras, Nicarágua, parte do território de Costa Rica, Panamá e áreas do Norte da Colômbia e do Equador (CARMACK, 1994).

O território Chibcha nicaraguense escapou aos domínios da coroa espanhola, portanto não é através dos seus cronistas que se consegue realizar uma historicidade sobre os povos dessa matriz cultural que habitou o território do Atlântico da Nicarágua. Foram comerciantes e capitães da marinha britânica que posteriormente ocuparam parte deste território na Nicarágua que oferecem descrições valiosas sobre a vida na costa do Caribe. Por outro lado, existem pesquisas que evidenciam o vazio histórico e a ausência desses povos na história oficial da Nicarágua que precisa ser completada, se referindo tanto a sua história antiga quanto a sua história na atualidade (KINLOCH, 2016; MASSEY, 1987; BABB, 2001; LACAYO, 2014; FONSECA e COOKE, 1994; HASSEMAN e PINTO, 1994).

A zona histórica chibcha, entendida como uma região onde predominava a família linguística chibcha, se situa em algumas regiões da Nicarágua, Costa Rica, Panamá e Colômbia. Na Colômbia compreende a parte norte do país excluindo a parte da *Guajira*. Para Fonseca e Cooke (1994) a pesquisa arqueológica nestas áreas tem aumentado consideravelmente nos últimos anos, porém os arqueólogos têm conseguido construir poucas sequências cronológicas que nos permitam construir uma história antiga contínua desta região. As áreas que registraram historicidades mais completas são a Cuenca do rio Santa Maria, localizada na costa do Pacífico do Panamá, e outra área próxima no lago Arenal, na Costa Rica. Isso se deve a realização, na década de 1980, de estudos regionais e multidisciplinares destinados a documentar mais informações históricas sobre estas regiões.

Outro projeto importante para coletar informação sobre processos sociais e ecológicos que se fizeram presentes em sociedades antigas nessa região foram feitos entre 1969-1972 nas regiões do ocidente do Panamá (Províncias de Bocas del Toro y Chiriquí). Como coloca Cooke e Fonseca (1994) “para o oriente da Nicarágua não temos

informações devido a pouca pesquisa de campo que ali tem sido realizada (FONSECA e COOKE, 1990, p. 260. Tradução nossa). É importante destacar que Costa Rica e o Panamá são os países centro americanos que apresentam melhores condições econômicas de forma geral e no investimento na produção científica nacional, distinto do que acontece em outros países como Nicarágua, El Salvador ou Honduras, que estão dentro dos países com as economias mais pobres da América Latina. Como colocam Fonseca e Cooke:

“... el Caribe panameño (al este de la bahía de Almirante), el Darién panameño, el Pacífico central y la costa atlántica norte y sur de Costa Rica, así como el Caribe de Nicaragua son zonas donde la información arqueológica que hasta ahora se ha obtenido es particularmente escasa. Lógicamente, el desconocimiento de muchas de las etapas de la historia antigua de las diferentes zonas y la existencia de grandes territorios que no han sido trabajados por proyectos rigurosos limita las inferencias que pueden hacerse acerca de los procesos de desarrollo de las sociedades anteriores al contacto con los españoles, y de la interacción que, a lo largo del tiempo, se debe haber dado entre ellas. Opinamos que en muchas áreas donde los indígenas se resistieron a la invasión aún se mantiene un sentido de singularidad cultural cuyas raíces son muy antiguas, remontándose en algunos casos a la historia antigua...” (FONSECA e COOK 1994, p. 218).

Os projetos de canal interoceânico ao longo de séculos, mesmo que nunca tenham concretizado as obras por diversos motivos, impactariam a área Chibcha do atlântico nicaraguense, e especificamente aquela do povo Rama. As narrativas encontradas sobre esse megaprojeto são aquelas realizadas a partir da perspectiva de elites locais e globais colocando a obra como a maior expressão do que as classes dominantes entendem por desenvolvimento e progresso. Esta pesquisa se centra na documentação da relação espacial e interpretação da obra a partir da narrativa de um povo indígena afetado que se encontra ausente na história oficial do país e nas narrativas sobre a rota interoceânica.

2.3. A rota interoceânica no período da conquista

Durante o período da conquista, os colonizadores deixaram a Europa em busca de uma conexão marítima com os países com os quais mantinham relações comerciais, como a China. Sua busca estava baseada em uma rota interoceânica natural e não necessariamente na construção de uma rota interoceânica, pois a falta de conhecimento técnico para a construção de um canal, bem como aspectos religiosos que condenavam a manipulação física do homem na natureza foram aspectos que impediram a construção de uma obra na América Central e Nicarágua durante esse período (POST, 2014). A conquista do poder marítimo mundial inicia neste momento e permanece na atualidade, já que o aspecto mais importante é a velocidade e o tempo em que se deslocam fluxos de capital e mercadoria nas sociedades capitalistas.

Os países europeus mantiveram relações econômicas com os países asiáticos desde a antiguidade. O motivo das viagens era principalmente o transporte de mercadoria que era realizado pela via terrestre obrigando aos comerciantes a realizarem viagens longas e perigosas, e com limitações quanto a quantidade de mercadoria transportada. A busca de uma via marítima para realizar estas trocas comerciais foi o que inicialmente impulsionou as primeiras missões para explorar os oceanos (MERCKMAN, 1931).

Os conquistadores que chegaram na América buscavam um percurso marítimo fácil que permitisse cruzar o Mar do Norte com o Novo Mar. Muitas explorações foram realizadas do mar do Norte (mar Caribe), até o mar do Sul (Oceano Pacífico) (POST, 2014). Em 1519, durante a conquista da América Central foi descoberto na Nicarágua o mar Dulce, ou lago *Cocibolca* (WILLIAMS, 1971 apud POST, 2014), o que dá início às lutas de potências, em distintos séculos, pelo território nicaraguense para a construção de uma via interoceânica.

Em 1502, Colón chega na Costa Atlântica da Nicarágua e começa a buscar o que chama de “Estreito Duvidoso” (LACAYO, 2002). O motivo da busca era uma rota marítima para

a China a fim de expandir as trocas comerciais posto que desde a época da conquista existia a busca por um canal natural que não representasse fazer o mesmo percurso marítimo que tinha sido descoberto pelo português, Magalhaes, em 1520, no sul da América. Essa opção ficava muito longa e inviável para a coroa espanhola que se localizava na América Central (POST, 2014).

A rota navegável ao longo do rio San Juan foi encontrada pelos conquistadores em 1539 e, por mais de um século, serviu como uma rota onde os espanhóis transportavam ouro e prata para a Espanha, passando pela Nicarágua. Como colocado anteriormente, a civilização asteca também utilizou esta via para transportar mercadoria no passado. O comércio entre as colônias não era permitido pois havia um monopólio no qual a extração de toda a riqueza encontrada na América era enviada diretamente para a Espanha. Essa condição resultou em contrabando entre as colônias do istmo da América Central. A coroa espanhola não conseguiu exercer seu poder em toda a costa caribe do istmo, de Belize ao Panamá, curiosamente a área habitada pelos povos da matriz cultural de Chibcha.

Entre 1502 até a independência da Federação Centro Americana, a Espanha sempre buscou uma passagem interoceânica natural através de várias expedições realizadas do México até o Panamá, mas a passagem natural nunca foi encontrada. As possíveis rotas que foram pensadas durante esse período para procurar uma rota interoceânica foram: o rio Chagres, no Panamá; o rio San Juan, na Nicarágua; o rio Tecoantepec, no México; e o Golfo de Urabá, em Darién, Colômbia (MACK, 1944). Uma vez reconhecida a inexistência de uma passagem natural e que ela deveria ser manipulada pelas sociedades humanas, a condição religiosa da época influenciou os planos de cavar uma estrada que uniria os dois oceanos. Em 1590, o jesuíta José de Acosta afirma que seria impossível unir os mares, porque "nenhum poder humano pode demolir a cordilheira sólida e impenetrável que Deus colocou entre os dois mares para resistir ao choque de ambos" (tradução nossa) (RABELLA, 2013). Acosta também menciona que, no caso de estabelecer a rota através da manipulação da natureza, seria contraída uma punição

divina. Isso influenciou para que o rei Felipe II, em 1590, parasse as expedições procurando as possíveis rotas interoceânicas (RABELLA, 2013).

Apesar de desistir da busca pela passagem interoceânica na Nicarágua pelo rio San Juan, ela funcionou como uma rota para o transporte de mercadorias para a Espanha provenientes de outras colônias no continente. Em 1675, devido à presença de piratas ingleses no Caribe, os conquistadores espanhóis bloquearam a parte inferior do rio San Juan, desviando a maior parte de seu fluxo ao longo do rio Colorado e construíram a fortaleza "Castelo da Imaculada Conceição" para proteger os navios que viajavam pelo rio (La Ruta de Nicarágua a través de la Historia, 1969). Desse modo, a disputa entre a Espanha e a Grã-Bretanha inicia, em território nicaraguense, pelo controle do rio San Juan, do poder marítimo e do transporte naval. Essa batalha também desperta a atenção da França, que envia, em 1735, um cientista para estudar possíveis rotas interoceânicas pela América Central (PARKER, 2008).

Os anseios de uma rota interoceânica provocam rivalidades entre Espanha e Grã-Bretanha, deixando como consequência que a Nicarágua tenha dois processos de colonização distintos, concentrando os domínios da coroa espanhola no Pacífico e a presença de ingleses no Caribe nicaraguense situados na época à costa da Mosquitia. Nesse período, os ingleses tentam atacar o Castelo da Imaculada Conceição com um exército formado por ingleses e homens do povo indígena Miskitu, da matriz cultural Chibcha da região.

As batalhas de ambas as colônias para se apoderar de uma rota interoceânica estratégica culminam na convenção anglo-espanhola que acaba oficialmente com o protetorado britânico na Mosquitia, embora a Espanha permitisse aos ingleses continuar explorando madeiras preciosas nas florestas de Belize. Em troca, a Grã-Bretanha deveria comprometer-se a retirar seus soldados da costa do Caribe da Nicarágua e Honduras

(KINLOCH, 2016). Foi a presença inglesa no Caribe da América Central que introduziu pessoas escravizadas do continente africano que vinham da Jamaica para o istmo.

Ao mesmo tempo que acontecem as disputas entre Espanha e Grã-Bretanha, a Holanda surge como colonizadora interessada na América Central e envia o capitão espanhol Juan Antonio de Gastelú, em 1776, para fazer uma viagem de espionagem com navios holandeses para o istmo. Naquela época, já havia quatro países europeus que disputavam, de distintas formas, a dominação pelo território nicaraguense.

Inicialmente, as iniciativas para a construção de um canal foram realizadas pelas autoridades coloniais, mas já em 1791, o francês Jean-Joseph de Laborde realiza a primeira proposta canalera financiada com capital privado. Laborde também prevê o interesse dos Estados Unidos nesse projeto no século XIX (MACK, 1944). Em 1804, o cientista alemão Alexander Von Humboldt descreve possíveis rotas de canais interoceânicos pela América Central e prioriza a rota pela Nicarágua como a melhor opção (RABELLA, 2013).

Jan Geert van der Post (2014) afirma que, no período colonial, a primeira pesquisa científica registrada no istmo, sobre uma rota interoceânica foi realizada por volta de 1780 por Galisteo, um engenheiro real da cidade da Guatemala que investigou uma rota pela Nicarágua usando o rio San Juan. Galisteo foi a primeira pessoa que descobriu que existia um desnível entre o lago da Nicarágua, ou lago Cocibolca, e o nível do mar, estando o lago em um nível acima. Devido a essa condição ele conclui que “a construção de um canal artificial seria impraticável, pois o lago esvaziaria toda a sua água no Oceano Pacífico” (POST, 2014, p. 73).

A proposta de uma rota interoceânica através da Nicarágua continuou mesmo após as descobertas de Galisteo. No entanto, ainda não havia informações suficientes sobre o ambiente geográfico da Nicarágua para concretizar a construção desta obra. Os Estados

Unidos começaram a se estruturar como um estado independente (e o interesse em um canal interoceânico começou a emergir), tornando-se uma nova potência nas Américas.

2.4 Projetos canaleros durante a Federação Centroamericana

Os preconceitos raciais em relação aos *criollos* (ou descendentes de europeus nascidos na América) constituíam um componente importante para a construção, nesse grupo social em particular, de um sentido americanista que mais tarde deu lugar aos processos de independência no continente. O livro *A História Natural do Homem*, escrito por Georges-Louis Leclerc Buffon, em 1749, evidencia preconceitos coloniais, colocando como argumento o protótipo de perfeição nos homens europeus em função do clima predominante no velho continente. Buffon colocava que homens brancos nascidos no clima tropical das Américas sofreram um processo de degeneração semelhante ao dos aborígenes (KINLOCH, 2015). Nesse sentido, os crioulos eram tão incapazes de se governar quanto os nativos(as), negros(as) e mestiços(as) nascidos na América. Essa ideia deu início ao senso patriótico americanista que levaria, principalmente, às elites latino-americanas brancas e mestiças, à sua luta pela independência. Os grupos de independência, enquanto procuravam gerar uma nova nação, exigiam nas novas sociedades o conceito europeu de civilização que demandava que as populações indígenas e afrodescendentes abandonassem suas línguas e costumes entendidas como "primitivos".

Em 1821, proclamou-se a independência da República Federal Centroamericana, composta por cinco estados: Guatemala, El Salvador, Honduras, Nicarágua e Costa Rica. No caso da Nicarágua, a Mosquitia, ou a área nicaraguense de ascendência Chibcha, ainda era considerada um protetorado britânico. A capital da federação seria a Cidade da Guatemala.

O canal interoceânico para a América Central representou, para a nova federação, um motor de desenvolvimento socioeconômico e uma oportunidade de entrada no mercado internacional. Desde esse período até a atualidade, no caso nicaraguense, o canal representou uma visão constante de desenvolvimento, proveniente do grupo das classes dominantes, implementado por vários governos ao longo dos séculos. De acordo com a visão das elites, este seria o grande acesso da Nicarágua aos mercados e fluxos de comércio internacional (POST, 2014). Essa perspectiva, por outro lado, tinha uma visão claramente construída a partir dos sistemas de valores coloniais e europeus que desprezavam as culturas dos povos originais e afrodescendentes da região. Como José Cecilio del Valle ~~escreve~~, um dos promotores mais entusiastas do projeto canalero neste período, coloca:

El género humano estrecharía sus relaciones. La población del mundo se duplicaría o triplicaría. Las luces de Europa pasarían a la India y la América. La civilización universal haría progresos infinitos. Las razas se mejorarían cruzándose unas con las otras. La especie humana sería más bella, más ilustrada, más rica y poderosa (...) Nicaragua sería el centro grande desde donde se derramaría la riqueza a nuestra República particular, y a la América y el Asia en general (DEL VALLE, 1929, p. 132-149, apud, KINLOCH, p. 183).

Durante esse período podemos observar a visão das elites centro americanas de ascendência espanhola sobre um canal que fomentaria um processo de branqueamento étnico no istmo. O canal serviria com o objetivo de eliminar os povos indígenas e afrodescendentes que consideravam inferiores. Isso pode ser visto ~~claramente~~ no relato de Chandler (1988) citando o influente bispo Juan José de Aycinena que, em 1836, argumentou que:

El canal atraería a “inmigrantes europeos que hasta entonces preferían establecerse en Estados Unidos y Canadá, llegarían a radicarse en Centro América. Mezclarían su sangre con los indígenas y, como resultado, las nuevas generaciones del istmo tendrían mejor apariencia y superior cultura” (CHANDLER, 1988, p. 198).

Nesse sentido, podemos observar como a produção do espaço contém em si visões racializadas, nas quais o espaço pode ser utilizado para a eliminação de culturas e etnias,

e como um processo civilizador. Desse modo, teorias como a justiça ambiental descrevem como a distribuição do espaço através desse megaprojeto coloca localidades habitadas por populações tradicionais, a serviço dos fluxos de capital e do Estado-nação. Como Henri Ascelard coloca:

O capital, por seu lado, mostra-se cada vez mais móvel, acionando sua capacidade de escolher seus ambientes preferenciais e de forçar os sujeitos menos móveis a aceitar a degradação de seus ambientes ou submeterem-se a um deslocamento forçado para liberar ambientes favoráveis para os empreendimentos. Os atores com menos força para escolher seus ambientes, por sua vez, organizam-se para resistir à degradação forçada que é imposta a seus ambientes ou ao deslocamento forçado a que são submetidos quando seus ambientes interessam à valorização capitalista (ASCELARD, 2002, p. 57).

Durante a Federação Centro americana é aberto um pedido de propostas para a criação de um canal na Nicarágua, feito por vários países e empresas. Em 1825, foram recebidas propostas de: “Barclay & Co. (inglês) e Palmer, de Nova York; De Wit Clinton (Erie Canal Builder); Stephen Van Renssealaer, Moroe Robinson, Edward Forystih, C.J. Catlett, entre outros. Nesse momento, Palmer vence a licitação (SQUIER, 1989, apud POST, 2014, p. 34). No projeto de Palmer, o custo das obras do canal é calculado em 5 milhões de dólares, no entanto, ele não consegue reunir o financiamento para o projeto (MARCK, 1944).

Se no início da Federação o canal interoceânico era utilizado como motivação para unificar a região, da mesma forma gerou disputas internas que separaram os cinco países que se tornariam repúblicas independentes. Durante os conflitos internos a proposta de uma empresa holandesa inspirada na proposta de Palmer é recebida, em 1828. No entanto, ela não prospera devido às disputas políticas na federação.

Os governadores dos distintos estados da União Centro Americana apresentaram conflitos insuperáveis com o governo central que se localizava na Guatemala. Isso teve como consequência a ruptura da federação e a criação de cinco repúblicas independentes.

Nicarágua, como nova república, ficou desprotegida dos interesses das novas potências que disputariam o território do país na tentativa de realizar uma rota interoceânica e obter o controle do poder marítimo mundial. A Grã-Bretanha permaneceu sob controle da costa da Mosquitia, na região do Caribe da Nicarágua, durante o período da Federação e ainda depois da separação e criação das novas repúblicas. A situação deste novo país se agravou mais ainda, pois na região do Pacífico as ideologias políticas se dividiram entre liberais e conservadores que disputariam suas diferenças político/ideológicas provocando uma história nacional dilacerada por guerras civis ao longo de anos.

2.5 A Nova República da Nicarágua: a conformação do Estado

Em 1838, a Nicarágua se separa da união Centro Americana e, portanto, empreende de maneira independente, a busca de investidores para fazer a rota interoceânica. Apesar de ter se separado da federação e conquistado sua independência em anos anteriores, a Grã-Bretanha ainda não reconhecia a região Atlântica do país como território dessa nova república. Os governantes nicaraguenses e da América Central alegaram, nos processos de independência, que ao se separarem das metrópoles cada Estado hispano-americano possuía o espaço geográfico que havia sido demarcado pela administração colonial. Nesse sentido, a Nicarágua deveria obter soberania em todo o território da província da Nicarágua, incluindo a costa do Caribe ou o território da Mosquitia (KINLOCH, 2015).

A disputa pelo controle territorial da costa caribenha da Nicarágua teve raízes nas lutas pela apropriação da rota interoceânica. Os governantes nicaraguenses do Pacífico alegaram que os povos indígenas do Caribe haviam sido reconhecidos como vassalos da coroa espanhola. Por outro lado, os ingleses argumentavam que essa soberania só poderia derivar da ocupação efetiva de um território e que a presença espanhola na Mosquitia era escassa. Os Estados Unidos também estavam interessados no território nicaraguense, mas durante esse período esse país estava em processo de expansão no território mexicano e,

dessa maneira, a Grã-Bretanha teve vantagens em sua tentativa de se apropriar do Caribe para finalizar a rota cobiçada.

O colonialismo interno das elites locais da Nicarágua, que visualizavam a cultura europeia como superior e aderiram à sua ideia de progresso e desenvolvimento, contribuiu para potencializar a ocupação britânica e estrangeira na costa caribe da Nicarágua. Para Kinloch (2015), as elites do Pacífico nicaraguense viam a chegada de colonos, de “nações industrializadas”, como um poderoso estímulo para o progresso e desenvolvimento do país. Durante o período da Federação Centro Americana, os imigrantes europeus receberam facilidades para se instalar no istmo, que mais tarde culminou na defesa desses cidadãos estrangeiros dos interesses de seus países de origem nestes territórios. Por outro lado, as elites do Pacífico nicaraguense também vieram de famílias brancas europeias instaladas no país, onde a noção de superioridade prevaleceu com base na raça/etnia, deixando populações africanas e indígenas, no seu imaginário, como não-humano e não desenvolvido.

O conflito entre os governantes do Pacífico nicaraguense e os ingleses nos permite observar, nos discursos da classe no poder, o que era entendido como nação, na Nicarágua, sob a perspectiva da classe dominante. Em diferentes resgates editoriais do jornal *El Ojo del Pueblo*, os governantes assinam suas posições contra os ingleses em nome do "povo da Nicarágua". Pablo Buitrago, presidente da Nicarágua durante o conflito, argumenta que após a independência do país:

El pueblo de cada provincia, de cada reyno y de cada vi-reynato, capaz de constituirse en Estado o Nación, asumió la soberanía, para gobernarse por sí mismos como un “cuerpo político”. Asi lo hizo el pueblo nicaragüense, como un todo compacto e indivisible, con los mismo súbditos que tenia cuando era una provincia del antiguo reino de Guatemala (BUITRAGO, 1850, In: KINLOCH, 2015 p.221).

Desse modo, observamos como o conceito de nação está vinculado à visão de uma sociedade homogênea que omite a diversidade cultural da sociedade real. O que se

entende como cidadania, no Estado-nação que pertence a uma nação, não inclui populações indígenas e afrodescendentes que não funcionam sob esta lógica de distribuição do poder e do território. Esta exclusão facilitou o caminho para a Grã-Bretanha gerar uma aliança com as populações indígenas e afrodescendentes do Caribe, onde a não imposição dos conceitos de Nação e Estado desempenhou um papel importante a seu favor para capturar interesses em uma rota interoceânica. Nas Américas, cada província durante a colônia era formada por comunidades heterogêneas onde a imposição do conceito moderno de nação tem sido problemática até hoje, principalmente nas comunidades que o Estado nomeia como povos tradicionais, pois estes povos **têm** reconhecimentos culturais, de leis e governos próprios e independentes dos estados/nações latinoamericanas fundados na independência das colônias. No caso da Nicarágua, os conflitos internos sobre a imposição do que se reconheceu como nação por parte da classe/raça no poder, foi muito bem aproveitado pelos ingleses para se apoderarem de terras no país, como foi o caso que aconteceu com os comerciantes britânicos Thomas Manning, Jonas Wilson Glenton e Walter Bridge, que adquiriram propriedades na costa do Pacífico da Nicarágua e se dedicaram ao comércio e importação de produtos (KINLOCH, 2015).

A ocupação britânica durante o período colonial contribuiu para sérias consequências na formação do estado-nação do Pacífico da Nicarágua. As elites brancas de descendência espanhola, criaram preconceitos que existiram durante a invasão colonial sobre as populações do Atlântico do país. Dentro do mito da elite do Pacífico, Kinloch (2015) relata que eles e elas pensavam que os povos indígenas dessa região vinham de uma mistura entre índios e negros e negras rebelados (quilombolas). Segundo o mito, as negras e os negros, depois de se rebelarem contra seus senhores, geraram uma guerra contra os povos indígenas do Atlântico, exterminaram os homens e capturaram as mulheres indígenas. A partir desse ato de violência, segundo a elite do Pacífico, é gerada uma "raça distinta de índios", que seria um povo cruel e bárbaro. Então, os "moscos", como foram chamados, se colocaram ao serviço dos ingleses e caçaram outros índios para

escraviza-los e vendê-los. Esses preconceitos, como resultado do imaginário coletivo de algumas áreas do Pacífico, contribuíram para a separação dessas duas grandes áreas do país onde, principalmente da perspectiva do Pacífico para o Atlântico, há a construção de um imaginário racista e colonizador que prevalece até hoje.

2.6 Projetos canaleros na nova República

O primeiro estudo científico reconhecido como um avanço considerável para a construção de um canal na Nicarágua foi realizado pelo tenente inglês John Baily, representando o consórcio de Londres e as casas bancárias Barclay, Herring Richardson & Co (POST, 2014). Baily investigou o território do istmo de Rivas, na Nicarágua, a partir do lago Cocibolca pelo rio Las Lajas. Ele também estudou uma possível rota por outras vias do território oriental, pois apontava que um canal ao longo do rio San Juan, apresentava três problemas principais: o rio havia marcado afluentes que precisavam ser demolidos, a profundidade do rio San Juan era muito baixa e, finalmente, se apresentavam muitas ilhas pequenas no encontro do rio San Juan e o rio Colorado (POST, 2014). Baily apoiou uma rota pela Nicarágua porque, dentre as dificuldades encontradas, a curta distância a ser escavada pela cordilheira do istmo de Rivas, de menos de 32 quilômetros, ainda era uma vantagem. No final do século, os Estados Unidos e a Europa haviam visualizado duas rotas possíveis, uma através da Nicarágua e outra através do Panamá, que naquela época pertencia à República da Colômbia.

Uma vez que os Estados Unidos se apropriaram de territórios ocidentais mexicanos, que hoje são os estados da Califórnia, Arizona, Novo México e Nevada, a nova potência retoma seus interesses e ações em uma rota interoceânica pela Nicarágua, após ter encontrado depósitos de ouro no estado da Califórnia. O transporte de ouro por terra, da Califórnia para Nova York, era inseguro e perigoso devido aos confrontos entre nativos americanos e brancos de ascendência europeia.

Os Estados Unidos buscaram uma rota curta e segura para transportar ouro em um momento em que a presença inglesa na América Central era mantida em Belize, Honduras e na costa da Mosquitia da Nicarágua. Para tomar a região leste da Nicarágua, os ingleses haviam estabelecido um reino indígena semi-autônomo. Dessa forma, a Grã-Bretanha influencia a criação de um conflito interno na Nicarágua, onde o povo Miskitu, do litoral do Caribe, enfrenta a antiga colônia espanhola do Pacífico do país. Os Miskitus receberam apoio dos ingleses e da Costa Rica. Os Estados Unidos, em face de seus interesses no transporte de ouro, se posicionam contra a interferência britânica na América Central, enviando um ministro ao istmo para controlar a influência inglesa e buscando o domínio norte-americano para aproveitar uma possível rota interoceânica. (KINLOCH, 2008).

O engenheiro Ephraim G. Squier tornou-se responsável pela negociação de um tratado canalero na Nicarágua para o transporte de ouro da Califórnia. Squier visava eliminar a intervenção britânica no país e na América Central, quase gerando uma guerra entre os dois países. No entanto, o conflito foi resolvido através do tratado de Clayton-Bulwer, negociado em 1850. O tratado buscava colocar a neutralidade em um possível canal pela Nicarágua. Nesse tratado também é acordada uma extensão da presença britânica na costa de Mosquitia (The Nicaraguan canal, a study in American diplomacy history, 1930; COLQUHOUN, 1895; SQUIER, 1989).

Simultaneamente, entre 1838 e 1850, várias repúblicas da América Central enviaram representantes à Europa para buscar financiamento para uma possível rota interoceânica através do istmo. No caso da Nicarágua, o governo central manteve diálogos com o governo da França para negociar um projeto, mas esse país mostrou seu principal interesse em uma rota por Panamá. Seria em 1848 que os Estados Unidos assinariam um acordo com a Colômbia sobre um canal, usando uma rota via Panamá, antigo território

colombiano. No mesmo ano o México tenta obter o interesse britânico em uma rota no seu território (RABELLA, 2013).

O engenheiro americano Orville W. Childs se tornou a primeira pessoa a realizar um levantamento topográfico de uma rota interoceânica através da Nicarágua e publicou seus estudos em 1852. Childs estima um custo de construção de US\$ 32 milhões. A rota de Childs era, até aquele momento, considerada a mais adequada para a Nicarágua. Por fim, assim como muitas outras propostas geradas na Nicarágua no século XVIII, o canal não pôde ser construído porque não se encontrou capital suficiente para realizar as obras.

Outros fatores importantes que influenciaram nas concessões canaleras falhas foram: os conflitos fronteiriços entre Costa Rica e a Nicarágua, juntamente com a disputa sobre o rio San Juan, a auto-exclusão da Costa Rica da Federação Centro-Americana e os acordos feitos entre os Estados Unidos e a Grã-Bretanha para delimitar as fronteiras da Nicarágua e da Costa Rica (Marine Corps Schools, 1930). Dessa maneira, observa-se a pouca soberania que as repúblicas da América Central exerceram sobre seus territórios, porque até as delimitações de fronteiras foram estipuladas pelas potências do Hemisfério do Norte.

Como resultado da interferência desses países nos assuntos internos da Nicarágua, acontece a auto-proclamação da cidade de Greytown, no caribe nicaraguense, como cidade livre, independente e com suas próprias leis (GÁMES, 1993). A cidade de Greytown inicialmente era conhecida como *San Juan del Norte*, nome dado pela coroa espanhola em 1539. Esta cidade se localiza no encontro entre o Rio San Juan e o Mar Caribe. Em 1707 e posteriormente em 1762 a cidade foi ocupada pela aliança realizada entre o Povo Miskitu, os Zambos (Afro-indígenas) e Ingleses. Em 1841 a cidade foi novamente ocupada pela aliança Miskitu com os Ingleses e em 1848 foi novamente ocupada, mas desta vez unicamente pelos ingleses. Em 1849, esta cidade começou a crescer devido ao recebimento de transportes de passageiros e produtos que realizavam a rota da Califórnia até Nova York passando por Nicarágua atravessando um trecho de

terra, e o restante sendo transportados por barcos pelo lago *Cocibloca* e o rio San Juan. Este fluxo transportava milhares de passageiros entrando e saindo da Califórnia devido à febre do ouro. Podemos observar as rotas oferecidas durante este período para o trajeto California-Nova York através da fotografia de um bilhete antigo de barco de uma das companhias que oferecia este serviço (figura 6). Foi essa presença norte-americana ~~foi-a~~ que provocou a proclamação de Greytown como cidade independente da República de Nicarágua.

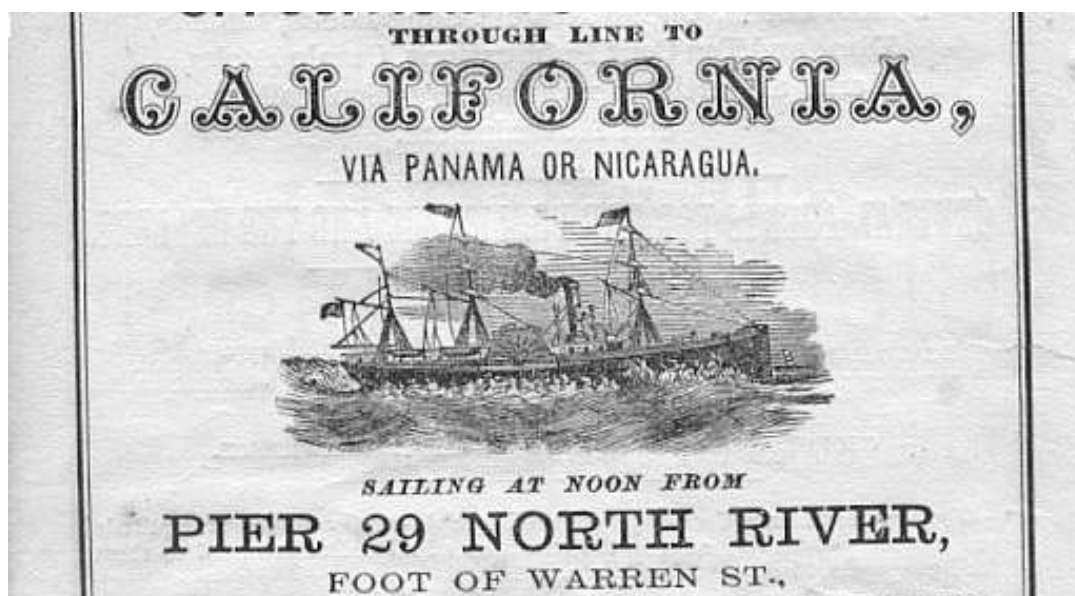


Figura 6. Bilhete de barco para California oferecendo os trajetos por Panama e Nicaragua. Fonte: S.F. Genealogy

Nos próximos 20 anos, a Nicarágua se distancia dos Estados Unidos, aproximadamente no período entre 1852-1872. Durante esse período, a elite do Pacífico nicaraguense busca aliados na França para concretizar um canal, mas os franceses consideram impraticável a rota pelo país. Nesse período, ainda não havia clara preferência por uma rota interoceânica pela América Central, pois ainda eram vistas como possibilidades o Panamá, a Nicarágua ou Tehuantepec no México (POST, 2014). Enquanto isso, os governos centrais e as elites desses países disputavam o investimento em um megaprojeto que imaginavam como um projeto que traria desenvolvimento socioeconômico e

prosperidade ao que eles entendiam como nações. Seria até a década de 1870 que a rota pela Nicarágua seria priorizada pelos norte-americanos que iniciariam suas obras no país.

A França e os Estados Unidos foram os países que nos últimos anos do século XVIII disputaram a construção de uma rota interoceânica pelo centro América. A França preferiu uma rota através do Panamá, país que ainda não existia, pois este território pertencia a Colômbia. A França negociou com o governo colombiano, obtendo uma concessão de canal com este país em 1879. Os Estados Unidos negociaram uma rota através da Nicarágua obtendo uma concessão em 1884. As obras do canal francês começam primeiro, em 1880, o que causou um alerta para o poder norte-americano devido à proximidade da França no istmo. Assim, o presidente dos Estados Unidos da época, Rutherford Hayes, coloca no Congresso de Washington:

Sin seguir insistiendo en la base de mi opinión, repito que es un derecho y una obligación de Estados Unidos reivindicar y mantener la supervisión y autoridad sobre cualquiera de los canales interoceánicos... para proteger nuestros intereses nacionales. (PARKER, 2008, p. 54).

Um dos instrumentos legais que os Estados Unidos usavam para controlar o istmo da América Central era a doutrina Monroe, assinada em 1823, que estabelecia que a Europa não podia intervir nos assuntos internos das novas repúblicas das Américas. De qualquer forma, seria a França, através do engenheiro Ferdinand de Lesseps, quem organizaria o trabalho do canal através do Panamá (POST, 2014). A escolha de Lesseps foi realizada devido a esse engenheiro ter se encarregado do desenvolvimento da obra do canal de Suez, realizada pelo governo francês no Egito para ligar o mar Mediterrâneo ao mar Vermelho, permitindo que navios viagem da Europa até a Ásia Meridional sem ter que navegar em torno do continente africano.

Lesseps organizou o Congresso Internacional de Estudos do Canal Interoceânico em Paris, em 1879. Nesse congresso, finalmente, a França decide realizar um canal via Panamá argumentando que na Nicarágua o nível alto do lago Cocibolca dificultaria a obra (MACK, 1944; PARKER, 2008, POST, 2014). A França inicia as obras de construção no

Panamá financiando o projeto através de capital privado, mas essa decisão levaria ao fracasso financeiro da obra, que ficaria parada por alguns anos.

No caso do canal pela Nicarágua realizado pelos Estados Unidos, em 8 de junho de 1889, chega o navio “Alvena” no país com 47 engenheiros e 100 trabalhadores(as) jamaicanos(as) para iniciar as obras do projeto de canal norte-americano. Esta seria a única vez que o projeto de canal realizaria obras de construção na Nicarágua, desmatando áreas de selvas da Costa Caribe e realizando escavações no território (PODAKOWSKI, 1893). O projeto do canal realizado pelo grupo Nicaraguan Canal Construction Company foi baseado no projeto do francês do canal de Suez (The Nicaraguan Canal Construction Company, 1891). Nas selvas do Caribe nicaraguense, um corredor de 30 metros de largura foi aberto para a instalação de um telégrafo. Nas narrativas encontradas no início desses trabalhos que formavam parte da grande obra canalera por Nicarágua, não há relatos de disputas territoriais com os povos indígenas e afrodescendentes que habitam as áreas de floresta, pois esse espaço é colocado como uma grande massa verde desabitada, mas isto não quer dizer que não houve uma oposição ao projeto por parte destes grupos. As narrativas também não colocam nenhum tipo de diálogo entre os povos afetados pelo início da construção de um canal no final do século XIX.

O projeto de canal dos Estados Unidos pela Nicarágua na época apresentava, dentro de seus subprojetos, linhas ferroviárias paralelas ao canal, para a evacuação de materiais escavados e o fornecimento de materiais de construção (SIMONS, 1900). Os Estados Unidos aproveitaram o fracasso financeiro das obras do canal do Panamá, realizado pela França, para alugar as máquinas de construção que permaneceram neste território que ainda pertencia a Colômbia. As obras na Nicarágua avançaram, gerando grandes expectativas em relação aos planos de trabalho e construção do projeto canalero. No entanto, em 1892, as obras entram em declínio, pois o projeto apresentava problemas financeiros para continuar sua execução. Neste ano, as atividades de construção do canal da Nicarágua foram paralisadas devido à falta de recursos financeiros. O mercado

privado, a última via para captar recursos para continuar as obras, entra no chamado “pânico de 1893”, uma crise econômica que ocorreu na região (WHITTEN, 2013). Finalmente, ficaram duas obras inconcluídas em dois países do istmo da América Central e as potências interessadas teriam que decidir a direção desses dois canais inacabados.

2.7 Escolha geopolítica por um canal na Centro América: Panamá ou Nicarágua?

A conquista pelo poder marítimo mundial continuou seu curso e a realização de um canal interoceânico na América Central estava em dupla crise, pois havia obras iniciadas na Nicarágua e no Panamá por diferentes potências. Os Estados Unidos procuravam se consolidar como uma potência poderosa e estavam no processo de exercer seu domínio na América Latina. Isso pode ser visualizado nas próprias obras de cartunistas da época, como o desenho do Tio Sam partindo a Nicarágua em dois que aparece no *Mineapolis Tribune* em 1895 (fig. 7). A França e os Estados Unidos não eram mais os únicos países que disputavam a rota interoceânica, porque agora o Japão e a Alemanha surgiam como novos poderes emergentes no cenário geopolítico mundial, no final do século XIX.



Figura 7. Desenho do Tío Sam partindo a Nicarágua. Fonte: Minneapolis Tribune, 1895.

No final deste mesmo século, para os Estados Unidos era importante ampliar sua presença na região central e caribenha do continente americano, bem como nas ilhas da região do Oceano Pacífico pertencentes ao continente asiático, onde foi reforçada sua presença marítima. Em função do expansionismo norte-americano nestas duas regiões do mundo, inicia-se o que se conhece como a guerra Hispano-Americana entre Espanha e os Estados Unidos em 1898. As últimas colônias que restavam à Espanha no final do século XIX, eram justamente as ilhas de Cuba e Porto Rico, nas Américas, a ilha de Guam localizada na Micronésia, e as ilhas Filipinas no continente Asiático. Os Estados Unidos apoiaram militarmente a independência de Cuba sobre a Espanha, dando início à guerra Hispano-Americana. Essa guerra teve como resultado que a Espanha abrisse mão da sua soberania sobre Cuba provocando em 1902, e cedendo seus domínios nas Ilhas Filipinas, Porto Rico e Ilha de Guam para os Estado Unidos no valor de 20 milhões de dólares. Essa lógica expansionista também levou os norte-americanos a se apoderarem do Havaí em 1898 (ANDARA, 1983; PARKER, 2008, In: POST, p. 157).

Os Estados Unidos criaram bases militares em alto mar nesses novos territórios sob seu domínio. Logo, era necessária uma rota interoceânica que ligasse os navios de guerra localizados em suas bases militares estabelecidas nestas ilhas. Isso foi comprovado pela viagem do navio de guerra USS Oregon em 1898, que levou 76 dias para fazer uma viagem da costa de São Francisco à Flórida através do Cabo Horn (fig.8). Este mesmo deslocamento, por um canal na Nicarágua, levaria aproximadamente 15 dias. Se no passado o interesse norte-americano por um canal pela Nicarágua estava no transporte de ouro da Califórnia para Nova York, no final deste século a motivação era o deslocamento militar nas suas novas bases militares, o que influenciou a rápida decisão de concluir um dos canais da América Central (SHELDON, 1898).

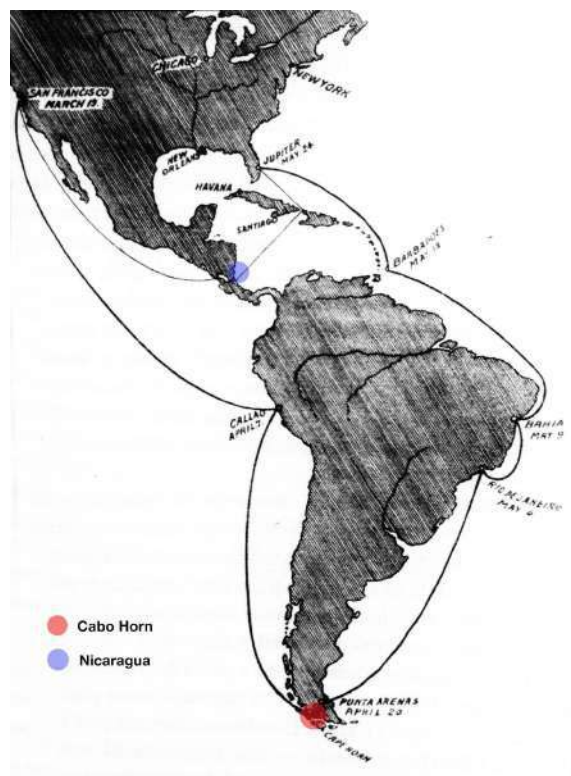


Figura 8. Mapa da rota do Navio U.S. Oregon pelo Cabo Horn na Guerra contra Espanha. Fonte: POST, 2014 e a autora.

A decisão sobre que canal centro americano seria escolhido para concluir suas obras foi baseada em termos geopolíticos e foi tomada pelos Estados Unidos e seu presidente na

época, Theodor Roosevelt. Era importante que os Estados Unidos ampliassem sua presença na América Central e no Caribe, portanto, uma decisão rápida teve que ser tomada. Ambos os projetos eram tecnicamente viáveis. O canal do Panamá, iniciado pelos franceses, tinha as vantagens de ter um comprimento de 135 milhas a menos, elevação mais baixa em relação ao nível do mar e o tempo de viagem dos navios seria menor que o tempo de navegação em um canal pela Nicarágua. Os custos de manutenção do trabalho foram muito inferiores aos do canal nicaraguense. Por outro lado, a concessão panamenha ainda estava nas mãos da França.

O presidente dos Estados Unidos, Theodor Roosevelt, a partir de sua visão sobre a política externa da época e reconhecendo as potências emergentes da Alemanha e do Japão, procurou manter o poder hegemônico dos Estados Unidos por meio de uma decisão geopolítica de controlar os dois canais que estavam inacabados na América Central e, assim, impedindo que outra potência concluísse uma das duas obras (McCULLOUGH, 2012). Dessa forma, os Estados Unidos negociaram com a França a venda da concessão que este país tinha assinado com o Panamá, que ainda era território colombiano. Devido à falta de entendimento, durante esse processo, entre os governos dos Estados Unidos e da Colômbia, o governo dos EUA apoia uma revolução provocada em 1903 no território colombiano do Panamá que resulta na sua separação, gerando uma nova república. Para Post (2014), o Presidente Roosevelt não podia deixar um canal inacabado no Panamá e optar por terminar as obras que os Estados Unidos já tinham iniciado na Nicarágua.

Da mesma forma, se relata que o presidente da Nicarágua, no início de 1900, José Santos Zelaya, manteve contatos secretos com o Japão e a Alemanha, o que alertou o governo dos Estados Unidos sobre o interesse de outras potências em ambas as obras (FIELD, 1937) Uma vez que os Estados Unidos decide pela rota interoceânica no Panamá e com uma concessão caneleira em vigor na Nicarágua, Roosevelt pronuncia num discurso em 1911: “Eu me apropriei do istmo” (POST, 2014, p. 170), culminando esta luta secular

pelo controle do poder marítimo mundial que agora estava nas mãos dos norte-americanos.

2.8 Projetos canaleros na primeira metade do século XX

Iniciados os trabalhos do canal do Panamá pelos Estados Unidos, o país norte-americano procurou se consolidar como uma potência que controlava a região da América Central e do Caribe. Por interferência norte-americana nos assuntos políticos da Nicarágua, cai o presidente José Santos Zelaya, que no passado tentara negociar uma rota interoceânica com outras nações. Isso causa guerras civis no país, provocadas pelos Estados Unidos, culminando em uma ocupação no território nicaraguense pela marinha dos EUA em 1912. Dessa forma, a Nicarágua perde completamente sua soberania (ou talvez nunca a tenha tido devido à procura que as elites do Pacífico fizeram no passado), solicitando intervenção estrangeira em conflitos internos para execução do projeto do canal.

Como forma de eliminar qualquer possibilidade de canal através da Nicarágua por outra potência, os Estados Unidos assinam o tratado Chamorro-Bryan em 1914. Esse tratado estabeleceu o domínio dos Estados Unidos sobre as áreas da Nicarágua onde uma rota interoceânica poderia ser realizada, autorizando a instalação de bases militares e navais dos Estados Unidos em território nicaraguense para proteger o canal do Panamá. Os Estados Unidos também garantiram o direito de intervir militarmente no país quando considerassem necessário em troca de uma quantia de 3 milhões de dólares que foram finalmente utilizados pelo governo nicaraguense para pagar dívidas internacionais com os próprios Estados Unidos (KINLOCH, 2008).

Devido à ocupação da marinha norte-americana na Nicarágua e da perda de soberania do país, surge um movimento liderado pelo general Augusto Cesar Sandino que, em repúdio ao capitalismo imperialista, propõe a criação de um canal interoceânico através da Nicarágua com capital latino-americano (ARELLANO, 2013). A luta de Sandino

defendia um nacionalismo anti-imperialista, sendo necessário contextualizar seu possível entendimento de nação a partir da visão do estado moderno, e sua aplicabilidade problemática no contexto da diversidade cultural do país e dos povos tradicionais da Nicarágua, principalmente aqueles localizados na costa do Caribe. Sua luta, juntamente com o fenômeno da grande depressão, ou crise econômica nos Estados Unidos em 1929, contribuíram para a retirada da marinha estado-unidense da Nicarágua. Os norte-americanos saíram do país, mas criaram uma Guarda Nacional, liderada pelo general Anastasio Somoza García, que assassina Sandino em uma reunião na embaixada dos Estados Unidos na Nicarágua e se torna presidente do país em 1937, apoiado pelos Estados Unidos. Até 1979, Somoza e seus filhos Luis Somoza Debayle e Anastasio Somoza Debayle governariam a Nicarágua em um processo ditatorial que defendia principalmente os interesses norte-americanos.

Em 1947, Anastasio Somoza García tenta negociar um canal interoceânico com os Estados Unidos na Nicarágua, devido a um conflito nas bases militares dos EUA no país. Somoza García utiliza uma luta anticomunista como discurso para a construção de um canal nicaraguense, mas essa proposta não gera grande atração pelos EUA. Após o assassinato do ditador Anastasio Somoza García, em 1956, seu filho e sucessor Luis Somoza Debayle retoma essa mesma ideia do pai, obtendo financiamento para a construção de uma estrada do Pacífico da Nicarágua para o Departamento de El Rama, localizado na costa caribenha da Nicarágua. Esta seria a primeira infraestrutura viária construída para conectar as costas do Pacífico e do Atlântico da Nicarágua (BRANNSTROM, 1992).

Em 1970, o tratado Chamorro-Bryan é revogado e, nos próximos 20 anos, serão apresentadas propostas menos consolidadas para uma rota interoceânica. Isso se deve principalmente à insurreição contra a dinastia ditatorial da família Somoza, ao triunfo da Revolução Popular Sandinista em 1979 e, posteriormente, à guerra contrarrevolucionária imposta e financiada pelos Estados Unidos ao longo da década de 1980 na Nicarágua.

Durante o período da guerra contrarrevolucionária, em 1984, uma empresa de consultoria brasileira se oferece para investigar a viabilidade da construção de um canal no país, mas a guerra impede que qualquer estudo seja realizado (Entrevista com Manuel Coronel Kautz, 2013, apud: POST, p. 63). Os Estados Unidos também acusam, durante esse período, a União Soviética, de estarem preparando um canal interoceânico, em aliança com o partido no poder, a Frente Sandinista de Libertação Nacional. Era a desculpa perfeita para o país norte-americano gerar um argumento para invadir militarmente a Nicarágua, um medo social que era vivenciado por vários setores do país. Nesse período, em 1989, um consórcio japonês fez uma proposta conceitual de canal, com a construção de uma cidade do canal dentro do projeto (BOLIVAR, 2006). O presidente dos Estados Unidos, Ronald Reagan, aprovou o investimento de aproximadamente 27 milhões de dólares em apoio à contrarrevolução. Em 1985, ele decretou o embargo econômico à Nicarágua e em 1986 aprovou outra quantia de 110 milhões de dólares para financiar a guerra “civil” na Nicarágua (WALKER, 1987). Qualquer proposta caneleira foi impedida durante este período que deixou milhares de pessoas mortas e desaparecidas no país.

2.9 Projetos canaleros no período do pós-guerra (1990-2006)

A guerra contrarrevolucionária na Nicarágua culmina em 1990 com a transferência de poder para a presidência de Violeta Barrios de Chamorro. O fim da guerra gera novos horizontes para as propostas de uma rota interoceânica. As primeiras propostas nesse período surgem a partir de 1995 e seriam pensadas para serem financiadas com capital nacional, e sem a dependência financeira de qualquer poder econômico internacional. Pela primeira vez, os Estados Unidos foram excluídos dessas três propostas de canais que prevaleceram durante o período de 1990 e início da década de 2000. Em ordem cronológica de proposta, elas foram: o Canal Seco, o Ecocanal, e um canal úmido tradicional sendo essa última a proposta canaler de estudo desta pesquisa.

O canal seco foi uma proposta realizada, em 1994, por dois grupos empresariais: o CINN (Canal Interoceânico de Nicarágua) e o SIT-Global (Sistema Intermodal de Transporte Global). O projeto consistia na construção de dois portos de águas profundas, um na região do Pacífico e outro no Caribe, conectados por uma ferrovia entre o povoado da comunidade negra tradicional, *Mokey Point*, localizado no Caribe, e *Pie de Gigante*, no istmo de Rivas, localizado no Pacífico da Nicarágua (LOPEZ, 1999). O capital internacional do CINN vinha de investidores ou acionistas belgas, norte-americanos, canadenses, ingleses, alemães e chineses (D'ESCOTO, 2000). O CINN obteve uma concessão com o governo nicaraguense em 2001, mas nunca conseguiu iniciar as obras.

A comunidade negra tradicional de *Monkey Point* e os povos indígenas Rama se posicionaram contra o projeto de canal seco proposto em seus territórios, e recorreram a um amparo contra o Presidente da República na época, Arnoldo Alemán Lacayo. Como se pode observar ao longo desta descrição histórica, as propostas de conexão interoceânica sempre vieram do Pacífico, sede do Estado da Nicarágua e do governo central. Como relata a advogada Ma. Luisa Acosta (2014), representante legal de comunidades negras e Ramas do caribe sul da Nicarágua, a região Atlântica sempre teve autonomia e direitos de propriedade sobre territórios tradicionais. No entanto, o Estado da Nicarágua não reconhece, na prática, esses direitos das populações indígenas e afrodescendentes dessa região do país.

O projeto de Ecocanal, proposto em 1999, é uma proposta baseada em uma consciência ecológica que buscava uma forma de transporte de passageiros menos prejudicial para o meio ambiente. Essa foi a primeira proposta realizada, na sua totalidade, com capital nicaraguense. O projeto propunha o transporte de contenedores através de uma rota aquática que conectava o mar do Caribe com o lago Cocibolca, através da navegação do rio San Juan. Esse projeto não contemplava uma conexão interoceânica entre Pacífico e Atlântico, e sim sugeria um transporte de produtos de exportação nicaraguenses para Europa e a costa oriental dos Estados Unidos utilizando essa via marítima. O capital

privado nicaraguense foi insuficiente para reunir a quantidade necessária para realizar esse projeto.

2.10 Projeto do Grande Canal Interoceânico – 2006

O desejo da construção de um canal interoceânico na Nicarágua tem permanecido desde o século XVI até a atualidade, a partir da visão de governos, empresários e elites, que vislumbram essa obra como um projeto econômico que, segundo o imaginário destes grupos, contribuiria para fortalecer a economia "nacional" e tiraria a Nicarágua da pobreza. O canal do Panamá ficou insuficiente devido ao aumento nos fluxos de capital mundial e devido ao aumento do tamanho dos navios entre 1956 e 2013 que tornam a largura do antigo canal inapta para as demandas de consumo da sociedade moderna. (fig 9). Devido a estas demandas, foram realizadas obras de expansão no ano de 2007, porém, um canal na Nicarágua ofereceria outras possibilidades além das quais a capacidade do canal do Panamá poderia oferecer.

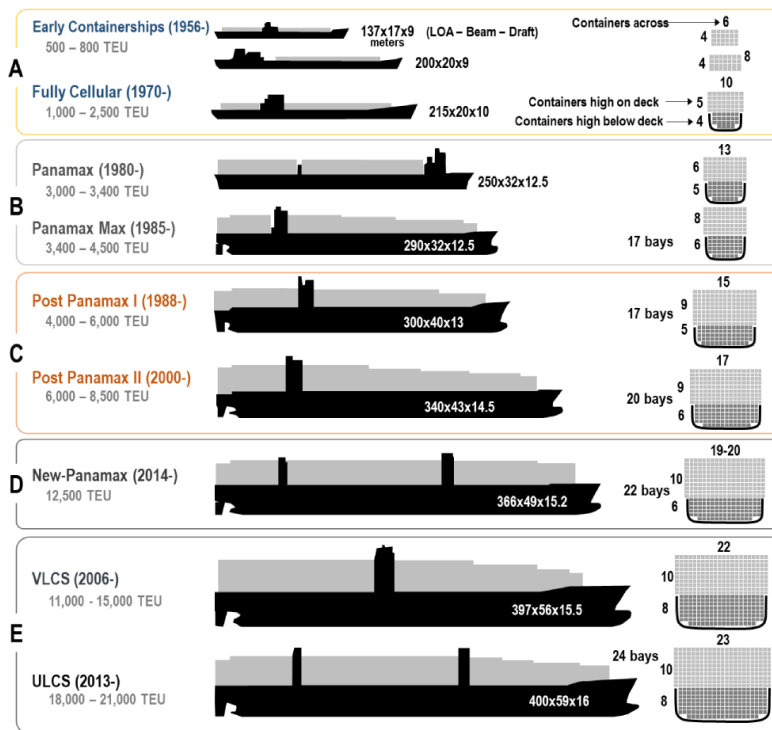


Figura 9. Aumento nas dimensões de navios de 1956 – 2013. Fonte: The Geography of Transport Systems www.transportgeography.org

Em 1999, o presidente da Nicarágua Arnoldo Alemán Lacayo, nomeou uma Comissão de Trabalho do Grande Canal Interoceânico, colocando ações decisivas para uma rota interoceânica, apesar da existência de outras propostas, como o Canal Seco e o Ecocanal. Nesse momento, houve mudanças nas propostas das rotas localizadas na costa do Atlântico da Nicarágua. A costa do Pacífico teria as mesmas localizações planejadas no passado, através do lago Cocibolca e entrando pelo rio Las Lajas, no istmo de Rivas. Para o Atlântico, segundo Post (2014), surgiram novas propostas para a localização da rota, elencadas a seguir, sem terem sido realizadas pesquisas nas localidades pensadas:

1. Rio Escondido – rio Mico – rio Oyate – lago de Nicaragua
2. Rio Escondido – rio Rama – rio Oyate – lago de Nicaragua
3. Sur de la Isla Venado (Hound Sound Bar) – rio Rama – rio Oyate – lago de Nicaragua
4. Punta Gorda – rio Tule – lago de Nicaragua
5. Punta Gorda – rio Tule – rio Sábalos – rio San Juan – lago de Nicaragua

Na proposta realizada no ano 2001, o petróleo e seus derivados se colocam como produto principal a ser transportado. O percurso pelo rio Escondido e o rio Mico é escolhido como uma opção que liga ao oceano Atlântico na costa da Nicarágua. Como financiamento, foram considerados capital nacional, empréstimos internacionais ou fundos com iniciativa privada internacional. A Nicarágua apresenta posteriormente uma desvantagem, pois no início da década de 2000 o país é incluído na lista de países pobres e altamente endividados, portanto não podia solicitar um empréstimo em função das dívidas que o estado já possuía com o capital estrangeiro. Dessa forma, as opções de financiamento são baseadas na atração de capital do exterior para investir no megaprojeto que resultaria novamente na entrega parcial da soberania nacional.

A retomada do projeto de Grande Canal Interoceânico, na década de 2000, inicia com pesquisas realizadas pelo então presidente, Enrique Bolaños, quem introduz pela primeira

vez numa proposta canalera, a restauração, preservação e desenvolvimento do meio ambiente. Seria necessário definir como esse projeto incluiria o termo desenvolvimento em áreas de floresta, pois esse conceito surge de empresários e elites brancas da costa do Pacífico da Nicarágua, que habitam áreas urbanas e entendem como espaço e desenvolvimento principalmente a lógica que se vive na cidade.

Cusicanqui (2018) descreve o conceito de desenvolvimento nas áreas mestiças, ou *ch'ixi*⁶, e urbanas da Bolívia como uma ideia de duplo sentido que seria um ambiente onde moram muitas pessoas, uma forma de vender ideias e opiniões inquestionáveis, pois ninguém que fale contra esse conceito de desenvolvimento nas áreas urbanas conseguiria trabalho nas instituições do mundo “em vias de desenvolvimento”. No caso nicaraguense, a proposta do Presidente Bolaños não só carece de uma definição desse conceito de desenvolvimento, mas o fator humano está ausente nesta proposta, uma vez que não há consultas ou abordagens às populações indígenas e negras que habitam as áreas por onde esse projeto passaria, principalmente porque essa seria a primeira vez que surgem outras localizações do canal úmido distintas e distantes dos eixos clássicos pensados em épocas anteriores próximo ao rio San Juan.

De acordo com Post (2014), a rota ao longo do rio Escondido e do rio Mico foi mantida, porque o governo central reconheceu, nessa área, um estado de deterioração e baixa densidade populacional. Nossa pesquisa de campo contesta os dados demográficos oficiais registados pelas instituições nicaraguenses consolidadas no lado do Pacífico sobre as populações da costa Atlântica. A pouca infraestrutura viária para gerar acesso físico a diferentes áreas do lado do Atlântico da Nicarágua já dificulta o registo de dados

⁶ Silvia explica que “*ch'ixi* literalmente se refiere al gris jaspeado, formado a partir de infinidad de puntos negros y blancos que se unifican para la percepción pero permanecen puros, separados. Es un modo de pensar, de hablar y de percibir que se sustentan en lo múltiple y lo contradictorio, no como un estado transitorio que hay que superar (como en la dialéctica), sino como una fuerza explosiva y contenciosa, que potencia nuestra capacidad de pensamiento y acción. Se opone así a las ideas de sincretismo, hibridez y a la dialéctica de la síntesis, que siempre andan en busca de lo uno, la superación de las contradicciones a través de un tercer elemento, armonioso y completo en sí mismo”.

sobre essas populações em comunidades que não obedecem à lógica estatal e capitalista, tanto da produção econômica quanto a do espaço.

Em 2007, Daniel Ortega Saavedra, da Frente Sandinista de Libertação Nacional, tornou-se mais uma vez presidente da Nicarágua após seu mandato na década de 1980. Nesse mesmo ano, ele anunciou o interesse da Rússia por um canal interoceânico. Também, durante este ano, iniciou-se um processo de dragagem para restaurar a navegação no rio San Juan (MADRIZ, 2010). Em 2009, um governante dos Emirados Árabes também anuncia interesse em financiar um canal no país (El Nuevo Diario, 2009).

Finalmente, em 2012, Ortega anuncia seu interesse em fazer uma rota interoceânica numa reunião dos países da ALBA (Aliança Bolivariana para os Povos da Nossa América) formada por Venezuela, Cuba, Bolívia, Nicarágua e Dominica. As empresas holandesas Hankoning/DHV e Ecorys são contratadas, sem licitação prévia, para realizar um estudo de viabilidade de uma rota ao longo do rio San Juan, com data ~~a ser~~ de entrega ao governo central em 2013 (El Nuevo Diario, 2012). Ortega também anuncia que as obras do canal serão realizadas com o apoio da República Popular da China, embora assine em 2013 uma concessão com a empresa privada do empresário chinês Wang Jing.

O governo sandinista de Daniel Ortega Saavedra e da hoje vicepresidente e esposa de Ortega, Rosario Murillo, fez alusões a essa nova proposta de canal interoceânico com a China que apresentaria mudanças ideológicas substanciais, lembrando que no passado as propostas eram executadas principalmente pelos Estados Unidos. O sandinismo, mesmo durante o período da revolução, também se interessou por esse megaprojeto como eixo fundamental para o desenvolvimento econômico da Nicarágua, opinião compartilhada pelos governos centrais e elites do lado Pacífico no passado. Através da documentação histórica acerca das divisões e diversidade cultural e territorial existentes no país, podemos concluir que o que se entende como Nicarágua, a partir da lógica discursiva do governo central, seria principalmente as áreas localizadas no lado do oceano Pacífico do país, área conquistada pela Espanha. A definição de desenvolvimento para povos

indígenas e afrodescendentes que vivem em regiões do lado Atlântico é diferente daquela das áreas urbanizadas, uma vez que o espaço social e geográfico em que habitam e preservam se produz em terras comunais, em áreas de bosque, entre outras categorias espaciais que coexistem com o ambiente natural.

A partir do registro da experiência no canal do Panamá, foi observado como um megaprojeto desse tamanho gera uma divisão do país em duas áreas com efeitos sociais e espaciais específicos. O nacionalismo panamenho da década de 1930 se voltou contra a presença norte-americana pois esse exercia influência sobre a política local, controlava o mercado de trabalho do país, propagava a cultura anglo-saxônica e se expandia na Zona do Canal criando um monopólio sobre os negócios que apoiavam as atividades canaleras. Em 1964, estudantes secundaristas panamenhos exigiram levantar a bandeira do Panamá no campus de uma escola secundária norte-americana, na Zona do Canal, para colocar a bandeira panamenha do lado da dos Estados Unidos. Este fato por si só é uma evidência simbólica da exclusão das e dos panamenhos tanto do seu próprio território como das obras de “desenvolvimento” trazidas por este megaprojeto. As e os estudantes norte-americanos responderam a esta tentativa cercando os secundaristas panamenhos cantando o hino dos Estados Unidos e rasgando a bandeira do Panamá. Isto provocou uma reação de revolta frente à presença norte-americana na Zona do Canal criando um conflito que provocou a destruição de várias propriedades norte-americanas com um saldo de 20 pessoas mortas, fazendo com que o presidente do Panamá, na época, rompesse relações diplomáticas com os Estados Unidos. Os dois países retomaram relações nesse mesmo ano, negociando o hasteamento da bandeira panamenha; ao lado da norte-americana, na Zona do Canal (VELEZ, 2015).

Um canal interoceânico rompe a paisagem natural e a comunicação social entre essas duas grandes áreas divididas, bem como a infraestrutura que já existe nas áreas impactadas, a partir da floresta, como estradas, linhas telefônicas existentes, entre outras. Nesse sentido, um canal interoceânico traria a centralização de várias obras urbanas localizadas em uma faixa do país, que poderiam produzir espaços de segregação

socioespacial com investimentos monumentais nas áreas lineares do canal e investimentos modestos que o governo nicaraguense, sem recursos, poderia oferecer aos seus habitantes, levando em consideração as populações tradicionais que não vivem a partir da lógica urbana do país. Outro elemento a ser considerado na obra seria a exclusão de população nicaraguense de habitar e transitar áreas dos territórios que seriam território estrangeiro por um período indefinido de anos.

A partir da relação com o espaço, notamos como, nas propostas do canal, a natureza se torna um desafio e uma inimiga do desenvolvimento das obras, desde a elevada condição natural do lago Cocibolca até a grande cordilheira que se impõe na união natural dos oceanos e a vasta presença de bosque que deveria ser aniquilada, impedindo a geração desse projeto que visa promover a produção capitalista do espaço e da economia. Se para os colonizadores, governantes e empresários, homens e habitantes das áreas urbanas do país, a natureza foi um impedimento para a execução de uma obra desse tamanho que traria desenvolvimento econômico e de infraestrutura, para os povos Chibchas da Nicarágua e outros povos das Américas, a natureza/terra representa uma mãe e uma entidade criadora de vida. A relação espiritual com a terra que esses povos estabeleceram e estabelecem por séculos se torna uma relação espacial pouco estudada, compreendida e inferiorizada nos registos científicos da ciência colonizada. Como diz Ailton Krenak, do povo Krenak, localizado no Brasil:

Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos, considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista. Do nosso divórcio das integrações com a nossa mãe, a Terra, resulta que ela está nós deixando órfãos, não só aos que em diferente graduação são chamados de índios, indígenas ou povos indígenas, mas a todos. Tomara que estes encontros criativos que ainda estamos tendo a oportunidade de manter animem a nossa prática, a nossa ação, e nos deem coragem para sair de uma atitude de negação da vida para um compromisso com a vida, em qualquer lugar, superando as nossas incapacidades de estender a visão a lugares para além daqueles a que estamos apegados e onde vivemos, assim como às formas de sociabilidade e de organização de que uma grande parte dessa comunidade humana está excluída, que em última instância gastam toda a força da Terra para suprir a sua demanda de mercadorias, segurança e consumo (KRENAK, 2019, p. 49-50).

O atual projeto de Grande Canal Interoceânico tomou medidas firmes para uma futura execução da rota interoceânica, bem como para a execução dos subprojetos que o trabalho apresenta. Em 2013, foi aprovada a Lei 840, “Lei Especial para o Desenvolvimento da Infraestrutura e Transporte da Nicarágua para o Canal, Áreas de Livre Comércio e Infraestruturas Associadas”. Para JanGeert van der Post (2014), houve preparativos silenciosos por parte do governo sandinista que trabalharam na preparação de acordos e contratos para o megaprojeto. Uma delas foi a concessão de uma nova rede de telecomunicações sem fio da empresa chinesa Xinwei e a compra de um satélite de comunicações chinês pelo Instituto Nicaraguense de Telecomunicações e Correios (TELCOR). Posteriormente, uma empresa chinesa de telefonia celular, Huawei, é anunciada na Nicarágua.

Para Post (2014), essas aquisições de telecomunicações foram registradas quando as empresas chinesas se preparam para a execução de grandes obras no exterior, principalmente no continente africano. O autor descreve como, nesse tipo de trabalho, normalmente homens viajam sozinhos e deixam suas famílias na China, ~~pelo que~~ logo precisam de uma comunicação fluida por telefone e internet com suas famílias e com uma tecnologia familiar. O caso de Moçambique se torna um exemplo desta prática chinesa, onde as obras de infraestrutura – por exemplo, a obra de construção do aeroporto da cidade de Maputo – foram realizadas com mão de obra chinesa sem contratações de trabalhadores(as) locais. É justamente essa condição que cria um cenário de concorrência, em Moçambique, entre empreiteiras brasileiras e chinesas. No caso brasileiro ainda se é oferecido o treinamento de mão de obra local para sua contratação, já os chineses não realizam essas contratações, mas as entregas são realizadas em menor tempo que a mão de obra brasileira-moçambicana.

O governo sandinista da Nicarágua mostrou discursivamente uma proposta de integração nacional, com perspectiva social, onde estabeleceu-se que esse megaprojeto consultaria populações indígenas e afrodescendentes afetadas para solicitar uma concessão territorial

a esses povos originários e tradicionais. Na prática e durante a investigação de campo deste trabalho, foi possível verificar como o sandinismo de Daniel Ortega continua com uma proposta impositiva com as populações afetadas localizadas na área de Chincha no país. Desse modo, mais uma vez o projeto de Grande Canal Interoceânico se impõe, como nos projetos anteriores, como uma visão espacial “desenvolvida”, em que os modos indígenas e afrodescendentes de se relacionar com o espaço são chamados de negação do que é entendido como desenvolvimento no contexto urbano. Independentemente do caráter ideológico do sandinismo da década de 2000, autorreconhecido como governo de esquerda, socialista e progressista, essa ideologia política repete imposições coloniais na produção do espaço e em formas de organização do poder em um país culturalmente heterogêneo que não funciona, na sua totalidade, sob a lógica do Estado-nação.

Nesta breve revisão histórica podemos observar, na narrativa e nas pesquisas sobre um canal interoceânico na Nicarágua, a ausência de registros sobre os impactos sociais para as populações afetadas, principalmente aquelas de áreas indígenas e negras da região Atlântica do país. Na nossa revisão histórica documentamos que, até o início da década de 1990 e a partir do trabalho da advogada Dra. Ma. Luisa Acosta, se iniciam posicionamentos sobre os impactos sociais para estas populações, principalmente a partir da perspectiva do direito territorial, tais como a sentença n.º 150, interposta diante da Corte Suprema de Justiça da Nicarágua sobre os impactos do Canal Seco para a comunidade negra de Monkey Point e o povo Rama, realizada por CALPI (Centro de Assistência Legal para Pueblos Indígenas), entre outros muitos recursos de amparo realizados por este respectivo centro.

No próximo capítulo discutiremos o projeto canalero como uma produção do espaço de carácter urbano que contém, como produção espacial, uma condição colonizada que se impõe sobre as lógicas de produzir e de se relacionar com o espaço de povos tradicionais que habitam na floresta. Nas teorias sobre a produção do espaço na arquitetura e urbanismo encontramos um vazio na compreensão de outras formas e arranjos espaciais, manipulados por povos tradicionais no contexto da floresta, que obedecem a uma relação

com o mundo e com o espaço que foram e ainda são tidas como inferiores e/ou primitivas pela sua proposta de preservação de ambientes naturais. Os conflitos entre as demandas das cidades por produtos da agricultura comercial, a imposição do urbano sobre estas outras lógicas que existem no continente latino americano, entre outros, tem gerado, na atualidade, crises políticas e lutas que precisam ser compreendidas, pois os conflitos fogem de explicações meramente políticas. O espaço se torna uma chave de leitura importante, a partir de uma perspectiva decolonial, no exercício de descrever e explicar os conflitos atuais na região. Neste trabalho utilizaremos o caso específico da Nicarágua e o canal interoceânico para estudar como o povo indígena Rama se relaciona com o espaço denominado floresta, que habitam, preservam e manipulam, e como este povo percebe o projeto canalero na atualidade e seus impactos na sua relação espacial atual.

“Regreso con mi pueblo para seguir defendiendo la vida, aunque nos digan terroristas y antidesarrollistas ya que, para los pueblos desarrollo es muerte, entonces qué pueblo podría estar de acuerdo con la muerte”

Lolita Chávez Ixacaquic – Pueblo K’iche

Capítulo 3

Produções espaciais e geografias: diálogos entre conceitos ocidentais e de Povos Tradicionais

No campo das pesquisas e estudos territoriais existem muitos trabalhos dedicados ao estudo da produção do espaço urbano, cuja espacialidade tem se colocado como modelo produzido, por excelência, por sociedades humanas incorporando o conceito de desenvolvimento no estudo da sua produção. A questão indígena na região latino-americana tem sido pouco abordada no sentido de pensar produções espaciais, fora do urbano, que recebem a imposição deste modelo que cria fortes impactos na vida, no território e na cultura destes povos. A falta de estudos nas disciplinas relacionadas ao urbanismo sobre a questão indígena faz com que pouco se dimensione o impacto desta imposição espacial para outras formas de estar no mundo que são próprias e características da América Latina. O urbano, nesse sentido, termina sendo não só uma imposição espacial, mas também uma reprodução de modelos coloniais que baseiam a produção do espaço como aquela produzida pelo Estado e o capital.

Neste capítulo, iniciaremos nossa análise a partir da definição de espaço, espaço urbano e natureza na geografia para, posteriormente, colocar outras definições sobre estes conceitos a partir de discursos e pensamentos Ameríndios, com o fim de tentar dimensionar a diversidade de definições e espacialidades presentes na América Latina. Discutiremos a floresta como um espaço que também é produzido e manipulado por

sociedades humanas, contrastando com a visão de natureza como um elemento a ser dominado por sociedades humanas para gerar um processo de desenvolvimento.

Da mesma forma, colocaremos a cultura como um elemento de análise na produção do espaço, pois a relação de homens e mulheres com seu meio é insuficiente para entender como as sociedades o produzem e se relacionam com ele. Não pretendemos com este trabalho interpretar como populações indígenas se relacionam com o espaço, pois realizar este processo é uma tarefa ambiciosa que implica um exercício de pensar e sentir que talvez não seja possível realizar em uma vida. As descrições aqui feitas são diálogos que pretendem privilegiar narrativas diretas de pensadores e pensadoras indígenas como os grupos principais que têm contestado o colonialismo interno presente, principalmente, nas sociedades urbanas da região. A floresta não é, por sua vez, o único espaço característico habitado por populações indígenas, pois sua diversidade cultural cria muitos cenários e várias formas particulares de espaços produzidos. Estudamos os conceitos de floresta e natureza a fim de analisar a característica espacial específica onde habita a comunidade de Bangkukuk Taik, do povo Rama da Nicarágua, impactada pelo megaprojeto do Grande Canal Interoceânico.

3.1 Espaço urbano: conceitos e definições ocidentais e definições

O espaço urbano tem sido definido como um elemento de estruturas espaciais regionais, nacionais, continentais ou planetárias, sendo este um arranjo interno dentre estas categorias. O espaço urbano também tem sido definido como os efeitos particulares que surgem da relação entre o social e o espacial (BODDY, 1976), tendo em conta que é na cidade, entendida a partir da perspectiva urbana ocidental, onde surgem os efeitos do espacial sobre o social. Flavio Villaça (2001) também define o urbano como uma terra que só poderia ser considerada desta forma se for acessível por meio do deslocamento diário de pessoas, dentro de um sistema de transporte de passageiros(as), onde acontecem um conjunto de atividades urbanas.

Para Henri Lefebvre (1981), a produção do espaço acontece como uma condição da reprodução da vida social. Para o autor, a sociedade se produz num espaço determinado e produz um espaço que lhe é próprio. Seu argumento central se baseia na ideia de que, em um momento determinado da história, o processo de reprodução da sociedade, comandado pelo capitalismo, se realiza através da produção do espaço. O espaço aparece como uma condição para reproduzir capital, comandado pelo Estado, que controla esta produção espacial.

Para entender o conceito de cidade e produção do espaço urbano, definindo-o a partir do seu contexto ocidental, é importante considerar que existe uma relação direta entre urbanização, industrialização, Estado e economia capitalista. Esses elementos fazem parte de um conjunto no qual o espaço urbano é uma materialidade criada por sociedades constituídas pelo Estado, ao que chamaremos de Estado-nação, e participa de uma lógica de funcionamento e com arranjos da vida dentro de um sistema capitalista de produção. Nesse sentido, a “cidade industrial capitalista é uma máquina de produção e assume uma estrutura espacial uniforme” (SOJA, 1980, p. 207).

O espaço urbano seria, então, uma produção do trabalho de uma sociedade humana em particular. Gottdinier (1985) argumenta que as ciências das formas do espaço precisam se basear na articulação entre a organização social e o espaço. Para o autor, por si só os lugares e as formas nada produzem, pois somente as pessoas dentro de uma organização social têm esse poder. Com base nessa perspectiva particular, a espécie humana seria a única capaz de produzir espaço. Entretanto, existem culturas, principalmente no Sul Global, onde a espécie humana faz parte de um sistema social de convivência com outras espécies não humanas (ou outras formas de humanidade), que integram um sistema planetário onde o espaço se produz sob outras lógicas pouco abordadas na concepção do espaço ocidental. Nesse sentido, os povos originários das Américas, no nosso caso, aqueles que convivem em áreas de floresta, poderiam oferecer outras formas e explicações de como se produz espaço a partir de noções pouco abordadas nas ciências que têm o espaço como objeto de estudo.

O espaço urbano, visto como produto produzido por uma sociedade humana, também é produzido por agentes sociais concretos que se inserem numa temporalidade, num período histórico, com interesses e estratégias próprias do lugar e de uma época determinada. Esses agentes geram um processo de produção que materializa um ambiente construído. Os tipos de agentes que agem nesta produção são descritos por Roberto Lobato Corrêa como:

(...) os proprietários dos meios de produção, os proprietários fundiários, os promotores imobiliários, o Estado e os grupos sociais excluídos. A partir de sua ação, o espaço é produzido, impregnado de materialidades, como campos cultivados, estradas, represas e centros urbanos com ruas, bairros, áreas comerciais e fabris, mas também pleno de significados diversos, como aqueles associados a estética, status, etnicidade e sacralidade (CORRÊA, 2014, p. 44).

O Estado, na sociedade capitalista, cumpre um papel essencial na produção do espaço urbano. Ele estabelece um marco jurídico a partir de leis, regras ou normas que determinam a produção e o uso desse espaço. Durante a época da colonização se estabeleceu uma divisão da terra, na região latino-americana, que posteriormente se transformaria nesta produção espacial que distribuiu a propriedade fundiária em função de hierarquias de raça/etnia, classe social e gênero. Foi o Estado que determinou o uso e as atividades que aconteceriam nesse espaço produzido. Dessa forma ~~colocamos~~ salientamos a relação evidente que existe entre o Estado e a produção material do espaço urbano, mas também é fundamental reconhecer a existência de sociedades humanas, como o caso de povos tradicionais, que não reconhecem o Estado e cujas relações socioespaciais independem do modelo ocidental. O Estado se apresenta nos territórios de povos tradicionais de forma violenta e impositiva diante de sociedades que rejeitam as lógicas que o Estado dita. Uma mulher do povo Rama deixa evidente com sua fala a distância cultural da sociedade estadual nicaraguense, das formas Rama de se organizar, e como ~~essa~~ política colonial se impõe através do projeto de Grande Canal Interoceânico:

Essas pessoas vem aqui e sentam com os 18 membros do GTRK (Governo Territorial Rama e Kriol) e falam que vão trazer o Grande Canal. Eles mostram muitas moedas, dinheiro, e nós falamos para eles que não podemos permitir isto, porque o dinheiro acaba, mas a terra não. Essa é a nossa história. Nosso pai divino deu a natureza para que nós a protegêssemos para nossos pulmões e para nosso futuro... mas a política, a política com o presidente da Nicarágua é para a Nicarágua, não para os étnicos. Pessoas do exterior devem vir aqui e nos ajudar. Nós queremos que todos saibam que nós Rama não gostamos de

política. Nossa história antiga não tem política nos documentos (Mulher Rama – Comunidade Indian River, 2016).⁷.

Roberto Lobato Corrêa (2014) descreve como bancos, companhias de seguros, empreiteiras, empresas ferroviárias de bondes, fábricas têxteis, firmas comerciais e de serviços, proprietários fundiários, grupos de previdência privada, grupos sociais excluídos, ordens religiosas, entre outros, também participam em maior ou menor intensidade na produção do espaço urbano. Esses agentes atuam no processo de produção, circulação e consumo de riquezas. Por outro lado, haveria que incluir as favelas também como produtoras de espaço realizado por um setor da população urbana que foi excluído de uma divisão injusta da terra, produzindo espaço no processo que tem sido chamado equivocadamente de “invasão”, quando se ocupam terras públicas e privadas.

3.2 A Produção do Espaço e a Natureza

A geografia tem sido a ciência e o campo de conhecimento que tem analisado o espaço como objeto de estudo e elemento de análise para compreender uma sociedade. Uma das relações estudadas por este campo científico é aquela do “homem”-natureza que posteriormente dividiu a disciplina entre a Geografia Física, relacionada ao estudo da Geologia e a Meteorologia, e a Geografia Humana que se centra no estudo do seu caráter social e histórico (CARLOS, 2014).

Na abordagem teórica analisada, desde a historicidade do projeto de Canal Interoceânico na Nicarágua até teorias como a de Pierre George (1994), observamos uma relação de conflito entre as sociedades humanas ocidentais com a natureza, onde essa se torna um

⁷ The people them come in the office and sit down with the 18 GTRK (Governo Territorial Rama e Kriol) and said that them are going to bring the Great Canal. So them show us a lot of dime, money, so what we say we can let this go through, because money going to finish, but land no going to finish. That is our history. The heavenly father gave us nature to be protect for our lungs and our future... But the politica, the politica with the presidente of Nicaragua is for Nicaragua, is not for the Ethinc them. International people come and help. We want everyone to know that Rama don't like politica. The old history background (of the Ramas) don't make politica in the documents (Mulher Rama – Comunidade de Indian River, 2016).

elemento a ser dominado. George coloca que a criação humana, em um lugar e meio qualquer, de um lado, termina sendo o resultado de um compromisso que muitas vezes foi colocado em questão por obstáculos como a natureza e, de outro, as escolhas e vontades humanas, a modelagem da paisagem rural, a construção e defesa de cidades, entre outros (GEORGE, 1994). Por outro lado, La Blache, coloca que “o homem foi ao longo do tempo discípulo do solo. O estudo deste contribuirá para esclarecer o caráter, os modos, e as tendências dos habitantes” (LA BLACHE, 1994, p. 16).

Na produção do espaço em culturas ocidentais, o espaço e, no nosso caso, o espaço urbano, entra no contexto do mercado. O indivíduo é colocado como força de trabalho e a sociedade produz para se reproduzir como espécie, sendo isso um ato de produzir um modo particular de vida e, ao mesmo tempo, de produzir espaço, visto como o meio de realização das atividades humanas. Na produção do espaço urbano ocidental, o acesso aos lugares onde se realiza a vida estão mediados pelo mercado imobiliário que principalmente determina o acesso a estes lugares.

Para a geógrafa Ana Fani Carlos, a produção do espaço não surge com o capitalismo. A autora afirma que isso pertence a uma história longa que inicia no momento que “o homem deixou de ser coletor e caçador e criou condições de, através de seu trabalho, transformar efetivamente a natureza (dominando-a) em algo que é próprio do humano” (CARLOS, 2014, p. 63). Para a autora, o espaço se produz a partir da relação do homem com a natureza, vista essa a partir uma perspectiva ocidental. No discurso de Carlos, observamos como se sobrepõe a produção do espaço segundo uma perspectiva colonizada, aquela vinda do continente europeu, pois inicialmente destaca-se sociedades humanas de coletores e caçadores como parte da história antiga da humanidade. No entanto, até a realização desta pesquisa existem essas comunidades, principalmente no Sul Global, fazendo parte da história do passado e do presente de sociedades humanas diversas e complexas que formam o mundo. A natureza, novamente, se coloca como um elemento a ser dominado, neste sentido, por sociedades humanas ocidentais, pois isto não

necessariamente se cumpre em comunidades tradicionais que têm criticado, ao longo de séculos, o afastamento de sociedades humanas urbanas da natureza, organizando a vida de tal forma que tem colocado o planeta em risco.

O conceito de espaço produzido que problematiza Ana Fani Carlos (2014), a partir de uma perspectiva urbana ocidental, tem o Estado como modelo de dominação política, o capital como modelo para sua reprodução e sujeitos sociais com necessidades e desejos que se vinculam à realização da vida humana. Lefebvre (1978) também coloca que o Estado domina a sociedade como um todo, constituindo-se como o centro das decisões, colocando a produção do espaço com base às suas necessidades econômicas e políticas. Desta forma, a produção do espaço se orienta através de uma racionalidade técnica imposta pelo desenvolvimento e a acumulação de capital (CARLOS, 2014).

Uma das contribuições de Ana Fani Carlos para a análise social é colocar o espaço como um elemento indispensável para compreender o mundo moderno. A autora coloca que o pensamento produzido pelas ciências sociais se revela como a-espacial e convida à incorporação desse elemento nas análises que estudam uma sociedade baseada nas desigualdades. Esta pesquisa utiliza o espaço como objeto de estudo para analisar outras formas de produzir espaço e organizar a vida que se localizam fora do ambiente urbano e que são colocadas em risco por ele, através da sua imposição como modelo de desenvolvimento.

3.3 Sociedades humanas e natureza: outras relações, outros mundos

O povo Rama de Bangkukuk Taik, afetado pelo projeto do Grande Canal Interoceânico da Nicarágua, é reconhecido, por sociedades ocidentais, como um povo indígena e como um povo tradicional. Como já foi discutido nesta pesquisa, o termo indígena foi dado durante o período da invasão colonial. Posteriormente, o reconhecimento de populações indígenas e afrodescendentes, no caso latino-americano, que promovem formas próprias

de organização social, foram chamadas, pelo Estado, de povos tradicionais. Novamente, surgem termos que homogeneizam a diversidade de povos cultural e espacialmente diferenciados. Nesta pesquisa, utilizaremos a definição de Povos Tradicionais utilizada pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha que coloca o seguinte:

Populações tradicionais são grupos que conquistaram ou estão lutando para conquistar (prática e simbolicamente) uma identidade pública conservacionista que inclui algumas das seguintes características: uso de técnicas ambientais de baixo impacto, formas equitativas de organização social, presença de instituições com legitimidade para fazer cumprir suas leis, liderança local, e por fim, traços culturais que são seletivamente reafirmados e reelaborados (DA CUNHA, 2014 p. 300).

Dentro do que foi reconhecido como populações tradicionais, existem diversas visões que oferecem outras relações possíveis com a natureza e que ajudam a visualizar outros mundos pouco abordados pelo que tem sido legitimado como conhecimento e fazer ciência. Uma das visões para repensar o conceito de espaço e natureza pode ser vista a partir da relação com a terra de mulheres camponesas, indígenas e negras latino-americanas, que trazem a importância da natureza para a reprodução da vida. Para mulheres andinas, que o feminismo tem chamado de feministas andinas ou comunitárias, a natureza, ou a *Pacha Mama*, aparece como uma categoria central de reprodução da vida. Essas mulheres oferecem nas suas narrativas outra forma de pensar a natureza, diferente do exercício de domínio dela ou de enxergá-la como obstáculo. Estes grupos de mulheres vão além, pois oferecem uma perspectiva de gênero que coloca em xeque as definições legitimadas pela ciência colonizada sobre natureza e o espaço, como visões masculinas e patriarcais. Foi na Conferência Mundial dos Povos sobre a Mudança Climática, realizada em Cochabamba, Bolívia, em 2010, que feministas comunitárias manifestaram:

Entendemos a *Pacha Mama*, a Mapu, como um todo que vai além da Natureza visível, que vai além dos planetas, que contém a vida, as relações estabelecidas entre os seres e a vida, suas energias, suas necessidades e seus desejos. Denunciamos que a compreensão de *Pacha Mama* como sinônimos de Mãe Terra é reducionista e machista, pois faz referência somente à fertilidade para ter as mulheres e a *Pacha Mama* sob seu arbítrio patriarcal. Mãe Terra é um conceito utilizado há vários anos e que se tenta consolidar nesta Conferência dos Povos sobre a Mudança Climática como a intenção de reduzir a *Pacha Mama* – assim como se reduz as mulheres – à sua função de útero produtor e reprodutor a serviço do patriarcado. Entendem *Pacha Mama* como algo que pode ser dominado e manipulado a serviço do “desenvolvimento” e do

consumo, e não a concebem como o cosmos do qual a Humanidade é apenas uma pequena parte. O cosmos não é “Pai Cosmos”. O cosmos é parte da *Pacha Mama*. Não aceitamos que “casem”, que obriguem a *Pacha Mama* a contrair matrimônio. Nesta Conferência escutamos coisas insólitas, como que o “Pai Cosmos” existe independentemente da *Pacha Mama*, e entendemos que não toleram o protagonismo das mulheres e da *Pacha Mama*, e que tampouco aceitam que ela e nós nos autodeterminemos. Quando falam do “Pai Cosmos” tentam minimizar e subordinar a *Pacha Mama* a um Chefe de Família masculino e heterossexual. Mas ela, a *Pacha Mama*, é um todo e não nos pertence. Nós somos dela⁸ (BARRAGÁN, LANG, CHÁVEZ e SANTILLANA, 2016, p. 116-117).

O arqueólogo brasileiro Eduardo Góes Neves (2006) também oferece uma perspectiva sobre a natureza a partir dos seus estudos de terras pretas na região amazônica. O autor explica que a Amazônia brasileira, para muitas pessoas, era o exemplo de uma natureza intocada e uma das fronteiras inexploradas do planeta. Durante o período militar no Brasil, o autor exemplifica esta noção através do discurso utilizado na época que apresentava a Amazônia como uma terra sem gente, porém, para a arqueologia, esta premissa é falsa. A bacia amazônica era densamente povoada por diversos povos que viviam em organizações espaciais que hoje poderiam ser chamados de cidades, como poderia ter sido o caso dos Tapajós, diferente de outros povos que eram nômades. Neves coloca que a arqueologia da Amazônia é principalmente um estudo da História Antiga dos povos indígenas que habitam hoje esta região. Como coloca o autor em relação ao conceito de natureza:

A Amazônia é ocupada há mais de 10.000 anos, em alguns casos por populações de milhares de pessoas. É de se esperar, portanto, que a floresta que hoje recobre muitos sítios arqueológicos tenha, além de uma história natural, também uma história cultural. Assim sendo, é impossível entender aspectos da história natural da Amazônia sem considerar a influência das populações humanas, do mesmo modo que não se pode entender a história dos povos amazônicos sem considerar também as relações que esses povos estabeleceram com a natureza (NEVES, 2006, p. 10).

Um dos elementos para identificar uma relação com a natureza, distinta daquela da Europa ocidental, pode ser feita através da observação de arte e peças produzidas por sociedades indígenas que habitam, inclusive na atualidade, o que se reconhece como floresta. Neves (2006) coloca a variedade de padrões de decoração de cerâmicas onde se

⁸ Pronunciamento do Feminismo Comunitário na Conferência Mundial dos Povos sobre a Mudança Climática (Tiquipaya, Cochabamba, abril de 2010).

incluem representações de seres com formas humanas e animais. Nas sociedades indígenas contemporâneas da bacia da Amazônia isso ainda pode ser reconhecido dentro de processos nos quais o ser humano troca sua corporalidade para uma de outra espécie, como uma anta, exemplificando o caso do Povo Suruwaha. No primeiro encontro de pesquisas sobre povos indígenas no departamento de Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco, uma pesquisadora que trabalhava na época com este povo relatava o choque cultural experimentado por vários pesquisadores e pesquisadoras ao presenciar como os e as Suruwahas mordem o *timbó*, uma raiz tóxica que é utilizada, segundo relatos resgatados sobre este povo, para trocar de corporalidade. O caso dos Suruwahas é polêmico devido à leitura externa deste processo visto como suicídio. Outro exemplo pode ser visto em narrativas de processos de transe de pajés que se transformam em onças ou pássaros durante o ritual xamânico.

Em uma conversa com um homem Rama de Bangakukuk Taik, ele relata como seus antepassados conseguiam fazer esta troca corporal para se transformarem em jaguar, mas hoje em dia esse processo já não acontece mais. Também existe o relato das Pedras Vivas de Rama Cay, um conjunto de ilhas Rama próxima à cidade caribenha de Bluefields. Segundo a cosmovisão Rama sobre estas ilhas, existem pedras com vida própria onde se escondem espíritos que vivem embaixo delas mudando as pedras de posição durante a noite. Trazemos essas breves narrativas principalmente para entender que a natureza, para algumas sociedades indígenas, “representa não somente um grande estoque de recursos materiais, mas também uma verdadeira biblioteca de referências, a partir da qual indivíduos e sociedades constroem narrativas sobre si mesmos e seus papéis no universo” (NEVES, 2006, p.19).

Davi Kopenawa Yanomami, xamã yanomami, relata e compartilha com sociedades não-indígenas explicações sobre a cosmovisão do seu povo e as diferenças entre o que se entende como floresta para os yanomami e para “os brancos”. Ele coloca que os animais são realmente antepassados e realiza uma descrição que deixa entrever a relação entre as espécies que compartilham a floresta. O conceito de humanidade trazido pelos

yanomamis, através da fala de Kopenawa, ajuda a enriquecer outras formas de enxergar as sociedades humanas que têm sido deslegitimadas pela ciência colonizada. Como descreve Kopenawa:

No primeiro tempo, quando os ancestrais animais yarori se transformaram, suas peles se tornaram animais de caça e suas imagens, espíritos xapiri. Por isso estes sempre consideram os animais como antepassados, iguais a eles mesmos, e assim os nomeiam. Nós também, por mais que comamos carne de caça, bem sabemos que se trata de ancestrais humanos tornados animais. São habitantes da floresta, tanto quanto nós. Tomaram a aparência de animais de caça e vivem na floresta porque foi lá que se tornaram outros. Eles não são diferentes. Hoje, atribuímos a nós mesmos o nome de humanos, mas somos idênticos a eles. Por isso, para eles, continuamos sendo seus... Não pensem que a floresta é vazia. Embora os brancos não os vejam, vivem nela multidões de espíritos, tantos quantos animais de caça. Tampouco pensem que as montanhas estão postas na floresta à toa. Omama as criou para isso. São muito valiosas para nós (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 117-118).

Em seu livro *Metafísicas Canibais*, Eduardo Viveiros de Castro (2014) discute o conceito de não humanidade, um elemento fundamental na tentativa de compreender mundos indígenas, principalmente aqueles que habitam as áreas de floresta e que criam afastamentos enormes nas visões de mundos indígenas e ocidentais. Segundo a visão expressa por Kopenawa e o povo Rama, nada impediria que qualquer espécie seja pessoa. Inicialmente, o termo de não humanidade é questionado por Viveiros de Castro que questiona como sabemos o que seria um não humano. Sabemos, por exemplo, como é ser um morcego? (NAGEL, 1974) “A personetude e a perspectividade – a capacidade de ocupar um ponto de vista – são uma questão de grau, de contexto e de posição, antes que uma propriedade distintiva de tal ou qual espécie e, nesse sentido, são “mais humanos” que os humanos (HALLOWELL, 1960, p. 69). Se nada impediria, nas visões Ameríndias, que qualquer ser existente fosse pensado como pessoa, também não teria que impedir que um outro coletivo humano não o seja. Isto poderia explicar o que Viveiros chama de estranha “generosidade” que faz povos como os amazônicos verem seres humanos ocultos em formas improváveis e irreconhecíveis ao olhar do ocidente. Pensando por esta lógica, o impacto da destruição da floresta e as humanidades que vivem dentro dela coloca um forte impacto espiritual, físico e psicológico em populações que entendem o mundo a partir de outras humanidades possíveis.

Para Maria Lugones, na América Latina, foi imposta uma distinção dicotômica e hierárquica entre humano e não humano. Esta hierarquia também estava acompanhada de uma distinção do que era ser homem e do que era ser mulher. A autora afirma que “só os colonizadores eram homens e mulheres. Os povos indígenas das Américas e os africanos escravizados se classificavam como não humanos na sua espécie – como animais, incontrolavelmente sexuais e selvagens” (LUGONES 2011, p. 106, tradução nossa). Essa referência serve como material simbólico e discursivo para exemplificar o afastamento dos grupos colonizadores da América da natureza, que observa os animais e povos tradicionais como espécies inferiores a aquilo que reconhecem como humanidade.

A região Amazônica, diferente do que se pensa, é povoada por uma diversidade cultural e social de povos – desde sociedades voltadas para a guerra, como também povos nômades e/ou agricultores(as) sedentários(as) – que também respondem à diversidade geográfica da região, sendo incorreto colocar um único padrão social para a diversidade presente. Esta diversidade social também se cumpre nas áreas das florestas caribenhas da Nicarágua. O estudo de terras pretas de Neves (2006) seria um indicador importante de que os ambientes amazônicos foram modificados pelas sociedades indígenas que habitavam a região. Na atualidade, as terras pretas são buscadas por agricultores(as) devido ao seu potencial de cultivo, ignorando que estas terras foram formadas por sociedades indígenas no passado.

David Kopenawa (2015) complementa o discurso arqueológico de Neves (2006) ao afirmar que “os homens brancos” acreditam que a floresta cresce sozinha, assim como visualizam ela como um espaço morto, sendo incapazes de observar esse espaço e entendê-lo da maneira como fazem as populações indígenas. Este espaço que ele chama de floresta, e não de natureza, é relatado como ser vivo, onde a água também vive, onde “os brancos talvez não ouçam seus lamentos, mas ela sente dor, como os humanos” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 468). A visão yanomami sobre o mundo e sua relação com a floresta desconstrói os próprios discursos que observam, na exploração da

natureza, uma etapa “evolutiva” de sociedades humanas para chegar a um nível superior, de produção do espaço a caminho do “desenvolvimento”.

Na floresta Amazônica, tem se colocado também como grupos indígenas e seringueiros têm contribuído para o enriquecimento da biodiversidade na floresta. Essa floresta, dentro de suas características, possui uma vegetação alta que controla o acesso à luz solar. Tem sido grupos humanos que têm aberto clareiras na floresta para criar oportunidades para outras espécies terem acesso à luz, causando o mesmo efeito que a queda de uma grande árvore que abriria este acesso (BALÉE, 1994). Através desses exemplos podemos observar o papel de sociedades humanas na configuração e nos arranjos da própria floresta que não seria necessariamente aquele elemento dado pela natureza.

Por outro lado, é importante mencionar que não necessariamente existe um vínculo entre a conservação ambiental e as populações tradicionais. Manuela Carneiro da Cunha (2014) coloca que, inicialmente, as populações tradicionais amazônicas eram consideradas como negação ao desenvolvimento, e posteriormente, foram relacionadas à conservação ambiental, onde a autora questiona se esse não seria um caso de projeção ocidental que coloca estas populações como o “bom selvagem ecológico”. O outro termina sendo representado, ou inventado (a) segundo os interesses do Ocidente (VIVEIROS DE CASTRO, 2015). Da Cunha explica como durante muito tempo existiu entre antropólogos(as), conservacionistas e governos uma essencialização da relação entre populações tradicionais e meio ambiente. Existem atividades que se naturalizam para determinados grupos e, nesse sentido, foi naturalizado o conservacionismo para estas populações, chamando esta prática de “o mito do bom selvagem ecológico” (REDFORD; STEARMAN, 1991; DA CUNHA, 2014). Nesse sentido, os povos tradicionais apresentam culturas, territorialidades e geografias distintas que contestam ao essencialismo e à homogeneização que coloca esta relação para todas as populações tradicionais, simplificando sua enorme diversidade e complexidade. No caso desta pesquisa, problematizamos os conceitos de natureza e de floresta, pois estudaremos nos próximos capítulos a relação espacial de um dos povoados Rama, o caso da comunidade

de Bangkok Taik, onde a floresta é uma das suas múltiplas territorialidades e geografias.

3.4 A cultura como elemento de análise na produção do espaço

Na antropologia, o conceito de cultura surge na Alemanha setecentista. Esta noção estava relacionada a alguma qualidade original ou uma essência que tinha a capacidade de aglutinar grupos de pessoas e que suas diferenças separariam estes grupos em nações, entendendo que este conceito é definido a partir de uma perspectiva ocidental. Da Cunha (2014) defende que as noções como “raça”, “cultura”, “trabalho”, “dinheiro” e “higiene” são conceitos exportados, levando os povos colonizados a adotar estas noções. Nesta pesquisa, utilizaremos o conceito de cultura a partir de uma das suas definições na antropologia, porém adotamos o questionamento de Da Cunha sobre como os povos tradicionais se relacionam com conceitos coloniais na produção de conhecimento tais como, cultura e o espaço no caso desta pesquisa. Lionel Trilling (1972) define a ideia de cultura como:

Um complexo unitário de pressupostos, modos de pensamentos, hábitos e estilos que interagem entre si, conectados por caminhos secretos e explícitos com os arranjos práticos de uma sociedade, e que, por não aflorarem à consciência, não encontraram resistência à sua influência sobre as mentes dos homens (TRILLING, 1972, p. 125).

A geografia como disciplina se dividiu em várias correntes, sendo a geografia cultural aquela vertente que coloca o estudo da cultura e suas manifestações no espaço, entendendo sociedades humanas como agentes na sua transformação. O estudo de Philippe Descola (1986) sobre Economia com o povo Achuar no Equador mostrou que a inter-relação do homem com seu meio é insuficiente para poder explicar como esse ocupa e utiliza um território. Na geografia, Friedrich Ratzel foi um dos primeiros geógrafos modernos que traz o estudo da cultura como elemento de produção do espaço geográfico e no século XIX ele propôs a *antropogeografia*. Essa proposta acontece no momento que surge a geografia moderna e defende que a experiência de grupos humanos é determinada pelo ambiente que habitam.

Os estudos culturais na geografia têm como grande influência a Escola de Berkeley, nos Estados Unidos, no início do século XX. Um dos maiores expoentes desse grupo de geógrafos é Carl Ortwin Sauer (1998) que publicou seu famoso escrito “Morphology of landscape” e realizou pesquisas com alguns povos indígenas e agricultores latino-americanos na sua época. Para esse autor, que se aproximou da cultura como ferramenta de análise espacial, a modernidade representava uma grande ameaça para estes povos que estavam condenados a um desaparecimento gradual conforme o avanço da tecnologia e da indústria. O geógrafo francês Max Sorre (2002) também partilhava da mesma visão de Sauer, de desaparecimento dessas populações em função do avanço de um processo civilizatório ocidental.

Nesse sentido, observamos a colocação da cultura originária e de povos tradicionais segundo uma visão passiva onde a cultura não sofre transformações, como se o indígena não pertencesse à modernidade e sua cultura fosse um elemento estático no tempo. Como qualquer outra cultura, as sociedades indígenas estão em constante transformação, embora persista a ideia contrária, como observamos nas primeiras interpretações da geografia cultural, que estas seriam “sociedades sem história ou sociedades congeladas no tempo, pelo fato de não mudarem da mesma forma que as sociedades ocidentais” (COLLECT; PALADINO; RUSSO, 2014, p. 19). Isso seria parte de uma visão etnocêntrica sobre esses povos. Como colocado por Collect, Paladino e Russo (2014), nenhuma cultura é passiva, ela é ativa e se encontra em constante interpretação do que vem de fora, se apropriando de novos elementos a partir das suas próprias características.

O indígena é vinculado ao passado e a partir de visões homogêneas, apesar da diversidade cultural de cada povo. Na atualidade, embora se mantenham práticas e conhecimentos ancestrais, também se incorpora a tecnologia dentro de seus modos de vida sem isso afetar o fato de serem uma população indígena de um povo particular. A própria história do mundo e do Sul Global tem comprovado que os avanços tecnológicos, a industrialização e a própria imposição de um sistema capitalista de produção não provocaram o desaparecimento de povos indígenas, como temiam os geógrafos culturais

no século XX. Como coloca a socióloga boliviana, Silvia Rivera Cusicanqui o índio também é moderno:

El indio como episteme para entender al mundo, el indio como sintaxis. Puede estar vestida/o como sea pero su cabeza, su forma de mirarte a los ojos, su forma de relacionarse con la familia, sus deberes morales respecto a la Pacha, sus mínimas orientaciones en el espacio, siguen siendo indias. Lo más probable es que ese tipo o tipa esté vestido/a con ropa de marca, aunque pirata, trucha. La economía de ropa de marca pirata es realmente fantástica en Bolivia y cubre el mercado en Perú y Argentina (CUSICANQUI In: CASSANI, MARCELA, 2011).

Cusicanqui também traz um exemplo do diálogo do passado e do presente de sociedades indígenas representado no espaço urbano, pois a floresta não é o único espaço característico habitado por povos tradicionais, já que habitam distintas produções espaciais, no rural, no urbano, na floresta, entre outras categorias. A autora relata como a rua Illampu em La Paz, Bolívia, tinha casarões construídos por pedreiros indígenas que adotaram técnicas coloniais e saberes ancestrais nas suas construções. Estes mesmos híbridos entre a modernidade colonial e a cultura também se fazem presentes em Ciudad Guatemala, apresentando conceitos de modernidade colonial e as cosmovisões dos diferentes povos indígenas que habitam a cidade. No caso da rua Illampu, na Bolívia, os casarões foram demolidos tendo em vista a modernidade urbana colonial em detrimento “da modernidade comercial cholo-india da cidade do passado” (CUSICANQUI, 2018, p. 24). Apesar da imposição do colonialismo interno, expresso na imposição de uma estética urbana eurocentrada na rua Illampu, Cusicanqui coloca o índio como moderno que se apropria de alguns elementos de outra cultura sem negar a própria.

O vínculo ao passado de populações tradicionais é uma noção equivocada, pois ignora a presença política nacional e internacional que essas populações têm tido nas últimas décadas na luta pela defesa dos seus territórios e cultura. Nesse sentido, as sociedades indígenas, no caso desta pesquisa, têm passado, presente e também, têm futuro. Manuela Carneiro da Cunha coloca a importância histórica e política dessas populações que têm criado mecanismos jurídicos na defesa dos seus direitos que provam sua ocupação territorial. O contato dessas populações não se resume apenas a madeireiros, fazendeiros e garimpeiros, pois também possuem contato e parceria com organismos internacionais

como as Nações Unidas e o Banco Mundial, entre outros, pelo que não teriam que estar sempre vistas dentro da periferia do sistema mundial (DA CUNHA, 2014).

As populações indígenas têm sido alvo de pesquisas pelo ocidente por anos e o nível de informação dessas populações sobre seus próprios direitos é (ou pode ser) muito superior do que de quem realiza a pesquisa. Quando realizei minha segunda visita à comunidade de Bangkukuk Taik foi seu antigo líder, Carlos, quem me deu um amplo panorama sobre as conquistas jurídicas de povos indígenas na Nicarágua e deu de presente o livro do Convênio No. 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais das Nações Unidas, onde se estabelece um marco de direitos territoriais planetários para povos tradicionais. Fomos conversando e pensando em que sentido minha presença e a pesquisa poderiam contribuir com a comunidade de forma concreta, ficando evidente o amplo manejo de informação legal da própria população, e o cansaço de receber presença de pesquisadores e/ou jornalistas externos. Foi evidente que esses grupos de visitantes produzem informação nada inovadora para a própria comunidade, indicando uma possível inutilidade das pesquisas produzidas sobre povos indígenas. A utilidade da pesquisa termina sendo para o cientista que a produz, e não para o povo onde se realiza a pesquisa, que permanece respondendo, de forma constante, as mesmas perguntas realizadas, umas e outras vez por distintos e distintas pessoas externas, e as respostas sendo interpretadas com base em perspectivas e ações ocidentais.

No caso da geografia cultural, seu grande aporte se centra na colocação da paisagem geográfica como o resultado da ação da cultura sobre o espaço ao longo do tempo (CORRÊA; ROSENDAHL, 2003). Nesse sentido, a geografia cultural se torna uma linha de atuação da geografia, recebendo fortes influências da etnografia e da antropologia, e tendo como grande avanço o abandono do termo “primitivo” para denominar sociedades “pré-industriais” ou “tradicionais” (AMPARO, 2007, p. 10).

O capital não é capaz de responder a todas as questões referentes à produção do espaço. Existem outros agentes que modelam o espaço, como a cultura, que têm funcionado

através de um sistema de valores colonial que tira povos da região de uma relação/ produção espacial pouco compreendida pela ciência e cultura ocidental. Existem outras dimensões que são capazes de moldar um território localizadas nos afetos, na cosmovisão ou na própria espiritualidade, que também conseguem influenciar a produção de um espaço determinado em função da relação com o mundo de uma sociedade humana particular.

A compreensão sobre a produção do espaço urbano teve uma base forte em Marx, sua visão sobre o proletariado e a revolução internacional a partir da perspectiva dos operários e da indústria. Essa visão, contextualizada a partir de realidades latino-americanas ou a própria realidade nicaraguense não necessariamente se aplica em sua totalidade pois, no caso da Nicarágua, o país ainda não possui uma economia baseada na industrialização justamente pela falta de acesso a esse processo que apenas acontece em regiões específicas do mundo, em função da divisão internacional do trabalho. Nem todas as experiências humanas são determinadas pela economia capitalista, mesmo que esta seja apresentada, a partir de um olhar etnocêntrico e eurocêntrico, como grande protagonista das explicações teóricas para compreender o mundo, mas apenas aquele que funciona sob essa lógica.

Os territórios onde se localizam povos tradicionais podem estar, dentro de uma escala maior, nas delimitações coloniais de um Estado-nação, sendo este reconhecido internacionalmente como um território "unificado", mas isto não significa que na prática funcione desta forma. Dentro dos territórios internacionalmente reconhecidos como Estados com economias capitalistas, no caso do Sul Global, também existem populações que rejeitam esses modelos e cujas lógicas não podem ser explicadas a partir de teorias do pensamento ocidental. Parte da região da Amazônia pertence, segundo reconhecimentos internacionais, ao Brasil como Nação. Entretanto, mesmo que internacionalmente seja reconhecido como um país sob lógicas capitalistas, não anula que dentro dele existem muitas populações que não se aderem a estas formas específicas de se

relacionar com o mundo. No Brasil habitam 115 povos isolados⁹ na região amazônica, segundo um levantamento realizado pela Fundação Nacional do Índio (FUNAI) em 2017. O censo IBGE 2010, registra a existência de 305 povos indígenas no Brasil e, em um levantamento realizado em 2015 pelo International Work Group for Indigenous Affairs, estimasse que no mundo existem pelo menos 5 mil povos indígenas somando mais de 370 milhões de pessoas.

A socióloga Maia Ki'che Gladys Tzul Tzul, explica como na Guatemala se organizam governos comunais, em distintos povos, que não respondem à lógica estatal e da sociedade capitalista, impedindo a usurpação de suas terras através de uma justiça comunitária. Existe um componente anticapitalista dentre as lógicas destes povos originários que resistem a projetos, entre eles urbanos, que consideram que o bem-estar comum está na propriedade privada e na representação individual (TZUL TZUL, 2019). As lutas e organizações comunais na América Central, nos distintos povos indígenas e afrodescendentes do istmo, têm se posicionado contra o extrativismo e os megaprojetos urbanos, criando alianças importantes como a do governo territorial Rama y Kriol, na Nicarágua, que defende tradições, cultura e territórios dessas duas matrizes, Rama e da comunidade Negra Kriol do Caribe Sul nicaraguense.

Atualmente, como coloca Amparo (2007), os caminhos da geografia cultural se direcionam para superar o paradigma marxista e valorizar perspectivas analíticas tais como o estudo da relação entre espiritualidade e território, comunidades étnicas, lugares míticos e sagrados, entre outros. A geografia cultural não seria um ramo isolado da geografia e sim uma abordagem para estudar o espaço geográfico.

Para Amparo (2007), todo geógrafo que atua junto a uma comunidade indígena realiza, em alguma medida, um trabalho de geografia cultural. Isto porque para entender essas

⁹ Povos indígenas que decidiram viver afastados dos demais grupos, sejam eles indígenas ou não indígenas. A expressão “em isolamento voluntário” também é recorrente e suscita inúmeras discussões conceituais nos campos do indigenismo e da antropologia.

lógicas, o/a pesquisadora precisaria entrar no terreno das representações e da cultura desta população. O autor reconhece que, apesar de existirem autores/as que tenham abordado a questão indígena na geografia, principalmente no Brasil desde a década de 1980, este tema ainda tem sido pouco abordado pela disciplina devido às referências teóricas sobre o assunto serem inexistentes. Amparo coloca que ainda, nos poucos estudos relacionados à questão indígena na geografia, existe essa noção de relacionar o indígena à natureza e afirma que essa seria uma noção intrínseca à dimensão territorial das culturas, portanto sugere que a geografia carece de pouca profundidade com relação a questão indígena pois existe uma visão que alimenta velhos preconceitos.

3.5 A ciência colonizada e suas visões sobre produção do espaço

A base do conhecimento científico moderno, reconhecido como ciência, se inspira na tradição do pensamento europeu. Este tem sido colocado nos últimos anos como um conhecimento universal, aplicável para muitas realidades e não tem sido colocado como um saber com um tempo histórico específico e geograficamente situado. Dessa forma, até o século passado, este pensamento se posicionou como saber superior e inferiorizou outras formas de conhecimento próprias de culturas alheias à da Europa ocidental.

O geógrafo Carlos Walter Gonçalves (2002), descreve como a ciência colonizada criou uma geografia imaginária que gera uma leitura onde a cultura se concentra na Europa e a natureza na Ásia, África e América. Através da colonização, se realiza um passo, dentro da lógica colonial, que vai da natureza à cultura e ao mundo civilizado. A Europa é relacionada, dessa forma, os conceitos de civilização, modernidade, cultura e cidade, habitados pelo homem europeu. A natureza era vista, como já foi discutido ao longo deste capítulo, como um elemento a ser dominado igual as sociedades humanas que nela habitavam. A natureza era habitada pelo selvagem, o lar dos que moram na selva, dos povos que foram dominados pela “cultura”.

O pensamento europeu se caracteriza por ter dentro de si categorias dualistas que podem ser observadas através dos conceitos, talvez tidos como antagônicos, de natureza/cultura, sujeito/objeto, matéria/espírito, corpo/mente, razão/emoção, indivíduo/sociedade, entre outros. A complexidade do mundo tem contestado estes princípios dualistas onde o próprio Heisenberg reconhece, através do seu “princípio da incerteza”, que existe a indeterminação e o caos e que o mundo não pode ser compreendido através dessas dualidades. A definição do espaço dada pelo geógrafo Milton Santos também contesta um pensamento dualista definindo o espaço geográfico como “um misto, um híbrido, formado da união indissociável de sistemas de objetos e sistemas de ações” (SANTOS, 2014, p. 63).

Também é reconhecido, através deste princípio, a existência de outros conhecimentos além daquele legitimado como ciência. Justamente a diversidade cultural da região latino-americana, no nosso caso, e distintos sujeitos que pertencem a essa diversidade são os principais agentes que têm contestado, ao longo de séculos, a ciência colonizada. Estes grupos se reivindicam para mostrar outros mundos e colocam que este modelo imposto descreve as sociedades, principalmente, sob a lógica do capital e não sob a lógica dos que a ele resistem.

Autores e autoras da região andina como a própria Silvia Rivera Cusicanqui (2010, 2018), Rita Segato (2018), Franz Tamayo (1910), Fausto Reynaga (1967) e Gamaliel Churata (1957) contribuem para o reconhecimento da condição colonizada das elites políticas e intelectuais latino-americanas. Cusicanqui (2018) afirma que existe uma noção que serviria como metáfora para compreender o bloqueio que impede a memória das nossas próprias heranças intelectuais. Ela ainda critica o lamentável que é ter que legitimar as ideias próprias de intelectuais indígenas da região, tendo que citar autores que têm colocado o assunto sobre o colonialismo na moda, desconhecendo trabalhos e pensamentos anteriores e ainda sem reconhecer a colonização intelectual das elites. Fausto Reynaga (1967), no seu livro “*intelligentsia del cholaje boliviano*”, cria uma profunda descrição do colonialismo intelectual na Bolívia. Um dos sérios problemas do

colonialismo intelectual seria a negação da diversidade que rejeita a cidadania da diferença, presente nas sociedades humanas e principalmente no mundo colonizado. Tamayo (1910) chama ao reconhecimento do colonialismo interno na região, fazendo essas colocações muito antes do auge dos estudos decoloniais e pós-coloniais. Como coloca o autor:

¿La conquista salvaje y la colonia insensata han desaparecido de América? Ostensiblemente sí, pero han quedado en nuestras venas, y de allí no las han sacado todavía los Murillo y los Sucre. Allí está palpitante, con todos sus vicios e inferioridades (TAMAYO, 1910, apud Cusicanqui, 2018, p. 31)

As sociedades iniciam um processo de compreensão sobre si mesmas a partir da relação capital-trabalho, excluindo o elemento da natureza, vista enquanto obstáculo e elemento a ser dominado. Ao deixar fora a natureza, vista apenas sob a lógica de um lugar que contém recursos a serem extraídos, também se excluem lugares, povos e culturas com outras relações com o mundo. Ailton Krenak (2019) critica o silenciamento da diversidade de povos originários no mundo submetidos à imposição da modernidade e do urbano:

Como justificar que somos uma humanidade se mais de 70% estão totalmente alienados no mínimo exercício de ser? A modernização jogou essa gente do campo e da floresta para viver em favelas e em periferias, para virar mão de obra em centros urbanos. Essas pessoas foram arrancadas de seus coletivos, de seus lugares de origem, e jogadas nesse liquidificador chamado humanidade (KRENAK, 2019, p. 14).

Na atualidade, como coloca Gonçalves (2002), a natureza volta a ser colocada no debate que questiona as categorias dualistas do pensamento moderno europeu. Problemas relacionados às mudanças climáticas do planeta e impactos ambientais se tornam o centro dos debates na atualidade. O autor menciona a aproximação de instituições globais em busca de entender as lógicas do conhecimento tradicional:

Acrescente-se, ainda, o enorme interesse que instituições de pesquisa de ponta, como a NASA, vem manifestando pelo elevadíssimo índice de acerto na previsão do tempo meteorológico que fazem *peritos* das populações tradicionais do sertão semi-árido do nordeste brasileiro, *peritos* esses que nunca entraram numa escola formal (GONÇALVES, 2002, p. 221).

As próprias observações sobre a natureza e a convivência com outras espécies não-humanas, ou outras humanidades, acontecem com o povo Rama, ameaçado na atualidade pelo projeto do Grande Canal Interoceânico. Com base em leituras das marés, navegações pelo mar aberto guiados e guiadas pela luz da lua, o calendário lunar para os cultivos e o aviso do Pássaro Wangka que anuncia uma mudança climática, essa população é capaz de ter informação de leituras sobre o clima a partir da observação da própria natureza. Depois de dias de chuva na comunidade de Bangkukuk Taik, quando eu esperava uma oportunidade para o mar ficar mais calmo e assim fazer meu retorno para Managua, depois de várias semanas convivendo na comunidade, o Pássaro Wangka iniciou seu canto no território dos e das anciãs Rama ou Cane Creek. Neste momento, me foi explicada a mudança climática que ele anuncia com seu canto e, para meu assombro, observava o céu enquanto recebia esta explicação, quando as nuvens começaram a se deslocar abrindo um céu azul que me permitiu fazer o retorno à cidade de Bluefields.

Como pesquisadora, mais do que explicar o porquê deste acontecimento, me limito a reconhecer o que muitos povos indígenas têm criticado ao longo de séculos: ~~que é~~ a desvinculação de algumas sociedades humanas da natureza e do contato com outras espécies que formam o sistema planetário ao qual pertencemos. Entendo meu lugar de fala enquanto mulher branca da capital da Nicarágua, e acredito que as explicações, se é que isto deve ser explicado, competem aos povos tradicionais e originários do Abya Yala, pois minha formação no mundo colonizado cria limites que não me permitem enxergar ao todo lógicas que somente poderiam ser explicadas com propriedade por estas populações.

Gonçalves (2022) menciona, diante desta diversidade de conhecimentos que contestam a ciência colonizada, que os limites entre as ciências e os diferentes modos de conhecer ficam indefinidos, e já não é possível traçar, com tanta certeza, o limite entre quem sabe e quem não sabe. Estas populações se aproximam e, na atualidade, a América Latina tem sido contestada dentre sua diversidade de modelos políticos (seja centro, esquerda ou direita) por estes grupos que reclamam seu lugar no mundo

São esses “novos bárbaros”, como diria Nietzsche, - zapatistas, seringueiros, indígenas, descapacitados, mulheres, ecologistas, migrantes, sem-documentos,

homossexuais, camponeses, negros, hip hoppers, operários e jovens – que voltam à cena política, que recolocam a ágora, isto é, o lugar da política novamente em debate (GONÇALVES, 2002, p. 223).

Por outro lado, ao mesmo tempo que se deslegitimam saberes de povos tradicionais segundo o olhar da ciência colonizada, também se realiza uma apropriação desses conhecimentos através de um extrativismo epistêmico. Silvia Rivera Cusicanqui (2018) coloca como o racismo epistêmico é um processo que inferioriza o conhecimento de povos indígenas, afrodescendentes ou do Sul Global, mas ao mesmo tempo se apropria das suas ideias sem citar os seus intelectuais e a base onde estes conhecimentos foram produzidos. Para a educadora Maori, Linda Tuhiwai Smith (2012), o ocidente tem extraído e colocado como próprio, formas de pensar e imaginar o mundo, produzidas e criadas por povos tradicionais, ao mesmo tempo em que rejeitam e desprezam os verdadeiros (as) autores e autoras desse conhecimento, negando oportunidades em que estes povos possam ser reconhecidos enquanto criadores destes saberes usurpados. A autora ainda indica a inutilidade de algumas pesquisas científicas para as populações tradicionais pois elas produzem informações que a população já possuía, sugerem coisas que não são aplicáveis para a realidade da comunidade e ainda se criam carreiras profissionais inteiras de pesquisadores e pesquisadoras baseadas nessas experiências que não beneficiam a comunidade em questão.

Nesse sentido, se problematiza a interpretação comprometida que realiza uma pessoa externa à comunidade que, a partir da perspectiva da ciência colonizada, já coloca um olhar de “cima para baixo”. Tal como coloca a cineasta Maori, Merata Mita: “Temos uma história de pessoas colocando os/as Maori sob um microscópio, da mesma maneira que um cientista olha para um inseto. Os que olham estão se dando o poder de definir” (MITA, 1989, p. 30, *apud* TUHIWAI, p. 61, tradução nossa). Nesse sentido, a reivindicação científica no Sul Global, em várias disciplinas, tem criado perspectivas decoloniais para repensar a forma e os métodos em que se realizam pesquisas neste tipo de populações, tais como o THOA (Taller de História Oral Andina) ou o Coletivo *Ch'ixi*, ambos da Bolívia.

Por outro lado, existem disciplinas como a Arquitetura e Urbanismo, cujas metodologias e pensamento teórico surgem, no caso latino-americano, a partir do mundo colonizado, podendo estar ainda mais implicada do que outras áreas em perspectivas colonialistas. As cidades, produto material de profissões como a Arquitetura e o Urbanismo, terminam reproduzindo os modos de vida dominantes, coloniais, modernos e capitalistas. As cidades representam um símbolo social dominante da materialização do progresso e do desenvolvimento, assim como o distanciamento da Natureza, dos/das camponesas e dos/das indígenas, que se tornam sujeitos às vezes opostos daqueles que vivem nos “ápices” do desenvolvimento. Nesse sentido, consideramos importante repensar os conceitos de produção de espaço, natureza, cultura e território com olhares que acolham a diversidade que o modelo colonial tem tentado invisibilizar por séculos. Isso não teria que impedir que pesquisadoras e pesquisadores não indígenas do Sul Global realizassem pesquisas com comunidades tradicionais, e sim, se tornaria em um convite para uma mudança de paradigmas enquanto à forma que se faz ciência, com princípios éticos e de respeito a estas comunidades, reconhecendo as limitações de compreensão desses outros mundos onde a construção de conhecimento coletivo se torna uma ferramenta importante. Finalmente, tanto os saberes/conhecimento científico e o tradicional não deixam de ser obras abertas, inacabadas que se refazem e reinventam constantemente ao longo do tempo. O conhecimento, da mesma forma que a cultura, muda e se modifica constantemente e varia, de um lugar para outro.

3.6 Estado Territorial – produção do espaço na modernidade

Durante a época da invasão europeia na América, já existiam Estados territoriais estabelecidos sob uma lógica hierárquica. Isto pode ser visto a partir do sistema imperial mesoamericano nas sociedades Maias, Incas e Astecas, que funcionaram sob uma hierarquia de um líder, sua família, uma divisão hierárquica em função de castas ou classes, e um grupo minoritário que controlava massas para que servissem à lógica do império. Esse não seria o caso de populações da matriz Chibcha que viviam e vivem em

pequenos grupos, afastados de grandes centros populacionais. Isto também se observa na característica de povos indígenas brasileiros, onde alguns vivem em áreas de floresta como a Amazônia.

Dito isso, o Estado moderno-colonial trazido da Europa se assemelha a alguns Estados das Américas, sendo um instrumento de controle de multidão (NEGRI; HARDT, 2001). A forma organizativa do espaço é constituída como o Estado Territorial Moderno e se baseia no Direito Romano que segue a ideia de que os príncipes e reis estavam isentos de restrições legais (ANDERSON, 1984). Desta forma, a razão do Estado colonial é colocada por cima dos direitos cidadãos de homens e mulheres, vistos desde uma visão universalizante.

Na história colonizada, continuam se projetando os dualismos próprios do pensamento Europeu. Se observam as categorias Capitalismo/Socialismo, Estado/Mercado, Material/Simbólico entre outras, que não conseguem dar conta das necessidades da diversidade cultural e plural das novas nações das Américas ou da cidadania da diferença, como chama Silvia Rivera Cusicanqui. As universalizações produzidas pelo conceito de cidadania trazido pelo Estado criam desigualdades sociais, de gênero, que acabam, dentro de suas lógicas extrativistas, dilapidando condições naturais de existência criando o que U. Beck (1992) chama de “sociedade de risco”. Esses modelos vêm criando um caos sistêmico, que tem se agravado na atualidade através de crises políticas, pandemias e sérias crises alimentares geograficamente localizadas no mundo. O modelo extrativista, característico desse tipo de sociedades, tem criado consequências na vida urbano-colonial tornando como necessidade urgente ressignificar o mundo em que vivemos.

3.7 Pensamento moderno colonial: os conceitos de tempo e espaço

Na tradição do pensamento europeu/moderno/colonial, existe uma supremacia dada ao tempo em detrimento do espaço. O conceito de progresso entra na categoria do valor social do tempo, pois esse representa movimento e o atraso tem uma relação direta com o

fixo ou o que se chama de estancamento, ambos conceitos medidos pelo valor do tempo e elementos móveis ou estáticos.

Existe um ditado que representa em grande medida o valor do tempo na sociedade capitalista: *time is money*. Isto vincula a sobrevalorização do tempo sobre o espaço. Como colocado por Gonçalves (2002), não se diz *space is money*, colocando a obsessão do capitalismo moderno-colonial com a velocidade. Como explicado pelo autor, a leitura simbólica que se faz sobre o espaço o coloca como condicionante, como um elemento que nos impede de sermos livres, exemplificando isso através da ideia de liberdade que se passa a partir do voo de um pássaro, sendo uma imagem que representa essa ideia de privilégio ao valor do tempo.

Da mesma forma, a tradição europeia ocidental privilegia o conhecimento intelectual, que representa se retirar da “vida” para ter acesso a observar e obter “a verdade”. Isto feito em detrimento do trabalho braçal, concreto, que se produz em um espaço determinado. O trabalho intelectual é abstrato e aquele que se realiza com o corpo é tangível e material, criando uma sobrevalorização de um pelo outro. Michel Foucault também se posiciona diante desta observação de desvalorização do espaço afirmando que no pensamento teórico é tido enquanto morto, fixo, não dialético, imóvel. Em compensação, ao mesmo tempo, ele é visto como rico, fecundo, vivo, dialético (FOUCAULT, 1979). Nessa perspectiva também colocamos que o masculino é tido como móvel e dinâmico e o feminino como estático e débil visto a partir do velho ditado, e mito, que a mulher é “da casa” e o homem é “da rua” (DA MATA, 1997; ELVIR, 2020).

Por outro lado, as concepções de tempo e espaço em mundos indígenas podem não ter uma separação entre elas, como o caso Maori, por exemplo, onde a palavra para tempo e espaço é a mesma. Isto se torna um problema de pesquisa na hora de coletar dados sobre a relação com o espaço de povos tradicionais, pois geralmente existe uma forma colonizada de medir o tempo e o espaço que não diz respeito à realidade do povo onde se realiza a pesquisa. Lefebvre (1981) coloca que a noção do espaço foi apropriada pela

matemática, que constrói uma linguagem absoluta e exata para medir as dimensões e as qualidades de um espaço. Esta linguagem termina condicionando uma compreensão sobre o espaço a partir de uma perspectiva ocidental que cria visões particulares sobre espaço público e privado, rural e urbano, espaço público e doméstico diante da visão dos usos por gêneros, entre outras categorias dicotômicas características do pensamento europeu, no qual essas noções para medir e definir o tempo e espaço, em populações tradicionais, criariam interpretações comprometidas, impondo definições ocidentais.

As atividades e formas em que se organiza a vida, o espaço onde essas atividades são produzidas e o tempo em que elas são produzidas variam de uma cultura para outra, logo, a ordem urbana não poderia ser colocada dentro de um sistema de valores como superior ou mais civilizada do que outra. O vocabulário ocidental utilizado para medir, descrever e pensar o espaço tem uma carga que limita a leitura de outras formas de organizar comunidades. Tuhiwa Smith (2012) coloca três formas coloniais importantes em que se dimensiona o espaço ocidental: a linha, o centro e o fora. A linha é utilizada para medir e realizar mapas de um território e para estabelecer limites e demarcações de poder. O centro termina sendo uma orientação para organizar o poder e o fora, o exterior, posiciona o território e as pessoas dentro de uma oposição em relação ao centro colonial. Essas medições simbólicas para pensar o espaço criam limitações na compreensão de outras organizações espaciais, como a de povos tradicionais, que se impõem no momento de realizar pesquisas nesses territórios, pois as vezes prevalece o uso dessa linguagem na descrição espacial de outros mundos.

O tempo, como já foi dito, foi desassociado do espaço numa perspectiva ocidental e capitalista. Por outro lado, o tempo está associado às atividades sociais e às organizações das atividades que se realizam em um espaço determinado durante o dia ou a noite. Tuhiwai Smith (2012) coloca que os observadores ocidentais ficaram impressionados com o contraste na forma como se organizava o tempo na África, América e no Pacífico. As populações destas regiões foram descritas como grupos sem hábitos de trabalho e preguiçosos (as), sendo esse um discurso que prevalece na atualidade. Em contraposição

com esta visão, David Kopenawa coloca o conceito de trabalho dos homens brancos no seu contexto yanomami: “eles acham mesmo que são tão trabalhadores que poderiam fazê-las (as plantas da floresta) crescer apenas com o próprio esforço! Enquanto isso, chegam a nos chamar de preguiçosos, porque não destruimos tantas árvores quanto eles! Essas palavras ruins me deixam com raiva. Não somos nem um pouco preguiçosos!” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 469). Nesse sentido, o clima foi um elemento utilizado para explicar a “ausência de trabalho”, que realmente se tratava de uma imposição do que se entendia e que se entende na atualidade como trabalho, tendo este conceito uma conexão direta com o mundo capitalista de produção relacionado a noções de “progresso”.

O conceito de trabalho em Marx também é problemático na interpretação de realidades diferentes das do ocidente, pois este conceito se divide em sociedades pré-capitalistas, sendo esta descrição ligada ao passado, e no conceito de trabalho depois do capitalismo. Marx descreve que houve uma mudança, a partir da revolução industrial e do êxodo rural, que cria o homem urbano que perde seu acesso à terra e tem que vender sua força de trabalho em troca de capital. Só que o modelo capitalista não conseguiu se inserir, da maneira descrita, no Sul Global onde ainda permanece um contingente enorme de populações que vivem com outras relações de trabalho distintas daquela definida em Marx. O trabalho comunal está ainda presente e cria organizações de resistência. As atividades que se produzem neste conceito de trabalho são muito distintas daquelas do conceito de sociedades capitalistas. Como exemplifica Tzul Tzul (2019) no caso da Guatemala:

El trabajo comunal es central dado que constituye la energía necesaria para la producción y el resguardo de los bienes comunes. Un ejemplo concreto es la cantidad de jornadas que las familias realizan en las comunidades para la producción de agua o para la organización de las fiestas (TZUL TZUL, 2019, p. 107).

Existe uma relação indissociável do mundo moderno na atualidade, centralizado nas dinâmicas europeias, estadunidenses, chinesas e japonesas e a colonialidade em relação à

América Latina e Caribe, África e Ásia de onde provêm grande parte dos recursos que movem e fazem possível que este mundo moderno exista e funcione, a partir da concentração das matérias primas, da produção alimentar e da divisão internacional do trabalho (servil ou sub-assalariado). Com a mesma lógica, e através de um processo de colonialismo interno, as áreas urbanas do Sul Global dependem da exploração massiva de recursos naturais nas áreas de florestas dos seus próprios países.

O mundo colonial que funciona segundo a lógica capitalista e extrativista entra em uma crise sistêmica, na atualidade, comprovando que seu modelo é impossível de ser generalizado em todo o planeta. Pensadores e pensadoras indígenas e de comunidades tradicionais, assim como Giddens (1991), Beck (1992) e Gonçalves (2002) têm reconhecido que a sociedade moderna é uma sociedade de risco e apela a um caos sistêmico que se produz em regimes de produção de poder com configurações territoriais contraditórias, como o Estado Nacional e Imperialismo, contestado de forma constante por populações distintas e diversas de homens e mulheres com outras ordens, geografias, culturas e territorialidades. São muitas as populações tradicionais que têm advertido para este caos e crise que obriga a repensar nossas estruturas. Nas palavras de Kopenawa:

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar a fumaça de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então, morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivos para sustentar o céu, ele vai desabar (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 8).

O caos sistêmico traz consigo novas reflexões para repensar e reorganizar a vida no planeta. A nova crise atual de pandemia do covid-19 tem levado a contestar a ordem estadual no Sul Global e criar outras formas de organização comunitária, nas áreas urbanas, desvinculadas do Estado. Depois de crises alimentares em função do caos instaurado pelo sistema capitalista, surge a necessidade de se reconectar com a terra a

partir do urbano, podendo ser através de agricultura familiar, devido à dependência alimentícia na agricultura comercial que tem aumentado de forma grave os níveis de desmatamento. A ideia de domínio da natureza pertencente a uma lógica ocidental europeia trouxe consigo os problemas contemporâneos de degradação ambiental e esgotamento de recursos naturais. Junto da natureza existem sociedades humanas inteiras, chamadas de povos tradicionais, que reclamam seu direito de permanecer nas territorialidades que na atualidade se encontram em crise.

3.8 O conceito de desenvolvimento no urbano: reflexões críticas

O termo desenvolvimento tem sido amplamente utilizado em diversas áreas disciplinares e sua definição está diretamente relacionada ao que se entende, dentro da cultura ocidental da modernidade, como progresso, crescimento e evolução. Esse conceito se faz presente em muitos países do Sul Global que durante os processos independentistas buscavam se “desenvolver”, igualando as riquezas das novas repúblicas às daquelas dos antigos colonizadores. O conceito de evolução está relacionado com aquele de desenvolvimento, porém, a teoria da evolução se realiza no campo da biologia colocando um processo de seleção natural onde existem “raças” favorecidas na luta pela vida. Trazer este raciocínio das ciências naturais para a compreensão de sociedades humanas tem criado sérias consequências que revelam o profundo racismo e preconceito social, ligado ao desprezo e aniquilação de populações consideradas como inferiores e/ou pouco “evoluídas”. Nesse sentido, independente das diferenças culturais nas sociedades humanas, em termos evolucionistas todos e todas entrariam na categoria de *homo sapiens-sapiens*, não havendo sociedades “mais evoluídas” do que outras.

Para Miriam Lang (2016) o desenvolvimento faz parte de um processo natural onde plantas, animais e seres humanos alcançam a maturidade, sendo esse um processo cíclico. A incorporação do uso do termo desenvolvimento para pensar sociedades humanas remete ao período da Segunda Guerra Mundial, quando se colocam “afirmações idealistas

em favor do progresso e da paz entre os povos, que se traduziram em inúmeras referências e compromissos da ONU” (AMARO, 2003, p. 3). Também tem servido como referência temporal a declaração do presidente dos Estados Unidos Harry Truman, em 1949, quando se anuncia o programa de ajuda ao desenvolvimento, trazendo ao mundo a dicotomia entre desenvolvimento e subdesenvolvimento. Como coloca Gustavo Esteva:

O subdesenvolvimento começou em 20 de Janeiro de 1949. Nesse dia, 2 bilhões de pessoas tornaram-se subdesenvolvidas. Na verdade, desde então deixaram de ser o que eram, em toda sua diversidade, e se converteram em um espelho que os despreza e os envia ao fim da fila, um espelho que reduz a definição de sua identidade, a de uma maioria heterogênea e diversa, aos termos de uma minoria pequena e homogeneizante (ESTEVA, 1996, apud LANG, 2016, p. 25).

O modelo de vida urbana, ou seja, a vida nas grandes cidades, se vende como modelo de desenvolvimento econômico e espacial, porém, esses lugares são os que contém o maior índice de suicídios no mundo. Curiosamente, no Norte Global, onde se concentra a maior riqueza, definida em termos econômicos ocidentais, são lugares onde tem se documentado problemas de solidão, angústia existencial, depressão e estresse, provocado pela falta de convivência e de um ritmo de vida acelerado (LANG, 2016). Países como Noruega, Dinamarca, Austrália, e Estados Unidos, que fazem parte das economias mais “desenvolvidas” e onde se concentra o maior índice de consumo de capital, são os países que têm apresentado as taxas de suicídios mais altas, ainda que esse modelo de vida seja aquele que se vende por excelência – principalmente para territórios tradicionais que se pretende usurpar – enquanto modelos de vida desenvolvidos. Por outro lado, dentro da cosmovisão do povo Rama da Nicarágua, a convivência com outras espécies, ou humanidades ocupa um papel importante no que se entende como companhia. Dentro das práticas cotidianas existem períodos de muitas horas sentadas (os) ou caminhando em algum local, seja na beira da praia ou em área de floresta, ficando em completo silêncio. Esta prática é ainda mais recorrente nos anciãos e anciãs Ramas.

Mais do que repensar o modelo de desenvolvimento na região Latino-americana, tem surgido uma proposta alternativa ao desenvolvimento. Isto devido ao fato que no conceito

de desenvolvimento existe uma visão colonizada e eurocêntrica da vida que depende do modelo capitalista de produção. Na América Latina, nem todas as comunidades se desenvolvem dentro deste modelo. Como coloca Lang, “não se trata de apostar em desenvolvimentos alternativos, e sim de construir alternativas ao desenvolvimento, rechaçando, como ponto de partida, o rótulo de subdesenvolvidos; e reconhecendo recuperando os próprios saberes e múltiplas cosmovisões que existem” (LANG, 2016, p. 31).

No Sul Global, existem várias alternativas que têm se apresentado, e que existem há vários séculos, tais como os casos do Sumak Kawsay, em Quéchua, o princípio do Buen Vivir, da região Andina de América e a filosofia africana do Ubuntu. O Buen Vivir se trata de uma visão de mundo diferente daquela da ordem internacional liberal e se fundamenta nas noções de cosmovisão relacional e pluriverso (ESCOBAR, 2011). O *Buen Vivir* está presente em várias filosofias de povos andinos das Américas. Este conceito sintetiza visões e práticas ancestrais andinas e debate questões da vida cotidiana desses povos na atualidade. Esse conceito enxerga um mundo plural onde existem várias possibilidades para viver no mundo (MAMANI, 2010). Outra particularidade do Buen Vivir é o reconhecimento da Natureza como detentora de direitos. Nesse sentido propõe uma relação harmônica entre sociedades humanas e a natureza (ACOSTA, 2010). No caso do *Ubuntu*, se trata de uma filosofia humanista e altruísta que visa o movimento pelos comuns e a produção colaborativa (LANG, 2016).

Uma crítica feminista aos modelos de desenvolvimento apresentados em termos globais é importante pois esses modelos têm promovido a exclusão das mulheres, a metade em número das sociedades humanas. As mulheres, dentro das suas diversidades, foram incluídas nas políticas de desenvolvimento como receptoras passivas ou como mães responsáveis pelo lar, mas os recursos tecnológicos ou financeiros foram direcionados para os homens. Como colocado por Margarita Barragán, Miriam Lang, Dunia Chávez, e Alejandra Santillana (2016), os programas de desenvolvimento foram realizados a partir

de padrões universais e ocidentais, e definem como lar uma unidade receptora homogênea, com um homem assalariado e uma mulher que depende do seu marido e se encarrega do cuidado da casa. Este esquema invisibiliza uma extensa diversidade de mulheres com culturas e formas econômicas distintas, desde agricultoras, camponesas, mulheres indígenas, mulheres que sustentam sozinhas uma família e outras formas diferentes de divisão sexual do trabalho, independentes da família nuclear. É importante também ressaltar a ausência, no planejamento das cidades e no desenvolvimento urbano, das mulheres e sua forma particular de uso e apropriação do espaço que não é levada em conta na hora de pensar modelos de desenvolvimento para as cidades latinoamericanas (ELVIR, 2020).

Por sua vez, o Ecofeminismo realiza uma crítica importante aos modelos de desenvolvimento, denunciando uma opressão e exploração que o patriarcado estabelece às mulheres e à Natureza em formas de exploração e extração. Essa linha também critica as esquerdas por não incorporar estas reflexões dentro dos seus paradigmas de progresso e no interior dos partidos comunistas. Autoras como Vandana Shiva (2001) ou Maria Mies (2016) têm denunciado o desenvolvimento como uma estratégia de colonização que tem como base o domínio sobre a mulher e a natureza. Maria Mies coloca que o corpo das mulheres é a terceira colonização, além da imposição de Estados colonizados e uma Natureza submetida. Dessa forma, os processos de descolonização também acompanham um processo de despatriarcalização.

Maria Mies assinala que as ciências econômicas, incluindo o marxismo, invisibilizam em grande parte as pré-condições que tornam possível o trabalho assalariado: o trabalho de cuidado, a reprodução das mulheres, o trabalho de pequenos produtores agrícolas, que garantem a subsistência ou a satisfação de necessidades básicas a nível local (muitas vezes a cargo das mulheres, com a migração dos homens para as cidades) e que não estão inseridos no modelo de acumulação capitalista. De igual maneira, invisibiliza a própria Natureza como abastecedora de recursos naturais. Apesar de esses âmbitos constituírem o sustento sem o qual a acumulação capitalista não poderia existir, são invisibilizados no discurso e nas políticas econômicas hegemônicas, e considerados “gratuitos” (MIES, 1998, apud: BARRAGAN, LANG, CHAVEZ; SANTILLANA, 2016, p. 105).

É importante para esse trabalho, que tenta realizar uma reflexão decolonial sobre a produção do espaço e seu conceito, incluir uma análise feminista, e desde distintas perspectivas de mulheres, sobre as críticas ao desenvolvimento e redefinições sobre espaço e natureza, pois justamente tem sido distintos grupos de mulheres dentro e fora do feminismo que tem questionado, em diversas áreas, as leituras universalizantes da ciência colonizada, que exclui a diversidade social da região e do mundo. Distintos movimentos de mulheres no mundo têm sido peças-chave em propostas decoloniais no Sul Global que superam o capitalismo e constroem uma nova relação com a Natureza. São justamente mulheres negras, indígenas e camponesas que trazem através de movimentos de luta e resistência a importância da Natureza e chamam atenção para os sérios problemas planetários que criam os modelos desenvolvimentista e extrativista. São diversos grupos de mulheres que no passado e na atualidade reivindicam seus direitos territoriais e a defesa da cultura e seus modos de vida frente à imposição de megaprojetos que ameaçam seus habitats em nome do “desenvolvimento” visualizado no urbano como modelo avançado de espaço e de organização da vida.

3.9 Mulheres, território e violência

A imposição de megaprojetos urbanos em territórios indígenas e comunidades tradicionais geram diversas formas de violência aos povos submetidos à destruição da sua cultura, dos seus territórios e da sua forma de se relacionar com o espaço, porém, as formas de opressão vivenciadas são distintas em função do gênero. A luta territorial do grupo como um todo, em algumas ocasiões, pode invisibilizar e deslegitimar a violência de gênero que acontece durante os processos de resistência a um megaprojeto. A denúncia pública de uma violência contra mulheres em grupos que lutam pelo respeito da sua cultura e autonomia poderia desprestigiar o próprio grupo e a luta territorial. A violência contra mulher também tem sido utilizada como argumento nas disputas territoriais entre Estado e comunidades para deslegitimar um movimento de resistência. Entretanto, tem

sido as vozes de mulheres indígenas e negras que têm se posicionado internamente nas suas próprias comunidades contra a violência patriarcal.

Uma das dificuldades observadas para mulheres quando uma violência doméstica acontece no meio de uma luta territorial é o acesso a um mecanismo de denúncia. Existe uma distância geográfica e política da informação sobre leis de violência contra mulheres, assim como o acesso físico a um lugar para realizar uma denúncia. Para Milton Santos, “estar na periferia significa dispor de menos meios efetivos para atingir as fontes e os agentes do poder, dos quais se está mal ou insuficientemente informado” (SANTOS, 2011, p. 173). No caso de comunidades que vivem em áreas de floresta, a distância física e política é tão grande que a aplicabilidade de legislações e proteção a essas populações se dificulta. Por outro lado, estes problemas também são tratados pela via comunitária, através de assembleias, mas ainda desconhecemos quão confortáveis mulheres se sentem ao expor uma violência doméstica numa assembleia comunal.

Gladyz Tzul Tzul realiza um relato dos impactos vivenciados na Comunidade Santa Maria Tzejá, na Guatemala, depois da população ter vivenciado o processo de guerra durante a década de 1980 no país. Essa comunidade foi atacada e militarizada deixando centenas de mortes e violência, obrigando a fuga de muitas famílias para o México. Uma vez que se recuperou o território Tzeja, as mulheres se reuniram em assembleias demandando o fim da venda de álcool na comunidade, consequência trazida pela violenta usurpação territorial, e que tinha uma relação direta com a quantidade de violência contra mulheres e crianças que se estava vivenciando, e com impactos na economia familiar. “Cuando los esposos están ébrios tratan mal y cuando no están ébrios se mantienen tranquilos. Nuestra función es sólo velar por el bien de las mujeres, de los niños, de la familia y de la comunidad en general” relata uma mulher da comunidade e membro da ROMI (Red de Organizaciones de Mujeres del Ixcán) (TZUL TZUL, 2019, p. 109-110).

No processo da resistência à imposição do projeto do Grande Canal Interoceânico da Nicarágua, a violência contra a mulher foi um argumento utilizado pelo Estado da

Nicarágua, numa demanda diante da falta de consentimento prévio, livre e informado às comunidades tradicionais impactadas pelo projeto de canal interoceânico na atualidade. Isso teve como consequência o afastamento de um líder do Governo Territorial Rama e Kriol reconhecido na sua luta contra o canal e em favor da preservação de direitos territoriais. Esse fato foi mencionado pelo Estado nicaraguense durante a audiência com a CIDH (Comissão Interamericana de Direitos Humanos) na tentativa de desqualificar a articulação comunitaria que o incrimina pelo descumprimento do processo de consulta com as comunidades impactadas pela obra.

A violência contra a mulher é crime e ela não deveria acontecer independente da cultura de onde essa se perpetue. Porém é curioso que o governo central da Nicarágua coloque essa forma de violência como argumento, mesmo quando o presidente da Nicarágua tem uma acusação de estupro, perpetrado por um período de anos, pela sua enteada, Zoilamerica Narvaes Murillo. Nenhum governo de esquerda na América Latina tem se pronunciado diante deste fato. Da mesma forma, a primeira lei de violência contra a mulher na Nicarágua foi criada apenas em 2014. Na Nicarágua, o feminicídio só é reconhecido como crime quando é perpetrado exclusivamente pelo parceiro da vítima, excluindo inúmeras formas em que este crime ocorre, tais como: feminicídio íntimo, infantil, familiar, por prostituição, por tráfico de pessoas, transfóbico, racista, lesbofóbico, e muitas outras formas de feminicídio e violência que a lei nicaraguense ignora. Isto deixa entrever que este tema não foi uma prioridade durante o período da Revolução Popular Sandinista, que é reconhecido enquanto movimento de luta contra distintas formas de opressão. As mulheres terminam sendo, dentro destas lógicas patriarcais, apenas instrumentos para desprestigiar lutas territoriais.

O impacto da transformação do espaço no social é evidente e consideramos importante relatar o impacto destes megaprojetos urbanos na forma em que se organiza a vida em comunidades tradicionais. Os exemplos específicos destes impactos nos permitem visualizar de maneira concreta seus efeitos na vida e como estes se diferenciam entre cada pessoa que forma parte da comunidade. Se vivenciam formas de opressão distintas,

algumas mais agudas do que outras, frente a estas imposições espaciais para meninos e meninas, homens e mulheres jovens, famílias, anciãs e anciãos, entre outros. Mulheres de distintos povos da região têm denunciado megaprojetos de lógicas urbanas e extrativistas, sob o discurso de desenvolvimento, visualizando-os como formas claras de racismo, patriarcado e classicismo. As críticas a estes megaprojetos e a este sistema de organizar a sociedade, desvinculadas das opressões em função da raça/etnia, classe social, gênero e cultura, pouco conseguiriam desarticular essas lógicas sem entender as opressões estruturais às quais essas obras estão vinculadas. Os impactos sociais que causam esses megaprojetos para povos da floresta na região por si só são capazes de gerar múltiplas pesquisas sobre os efeitos da imposição do urbano como modelo de vida.

Estudar outras formas de produzir espaço, de organizar a vida e reconhecer outros mundos habitados por outras formas de existência é vital para enriquecer e descolonizar profissões como arquitetura e o planejamento urbano, especialmente quando essas estão localizadas em países do mundo colonizado onde se convive territorialmente com estes mundos que estão ausentes das discussões destas profissões. Diante do desafio de estudar outras relações e produções espaciais, me propus descrever a organização espacial e cotidiana da vida na comunidade Rama de Bangkukuk Taik. Essa descrição abre espaços para retratar outras possibilidades de fazer espaço, numa multiplicidade de mundos onde outras formas de vida e espíritos coexistem num território. O objetivo não é explicar esta produção espacial, mas sim descrever minha experiência no exercício de compreender outros mundos e questionar a aplicabilidade dos próprios conceitos, construídos a partir da estrutura ocidental que me atravessa como não indígena nicaraguense.

“A terra é um espaço geográfico, ela tem medidas, mas o território é mais que isso. Para nós é o espaço sagrado espaço onde moram os seres invisíveis e os visíveis. É importante porque não é apenas uma fonte, uma pedra, uma serra, uma árvore, mas por ser um espaço sagrado, morada dos nossos antepassados, é local de cura, tem toda essa importância.”

Elisa Urbano – Povo Pankararu

Capítulo 4

Relações Espaciais Indígenas:

A relação com o espaço na comunidade Rama de Bangkukuk Taik

O espaço, em seu sentido material, está inserido em uma estrutura complexa de convivência, vidas e lugares que englobam o conceito de território na comunidade Bangkukuk Taik. Desta forma, produzir espaço está ligado a produzir uma morada para diversas formas de humanidade que vivem juntas neste lugar e que também funciona como um lar para um esquema familiar que transcende os laços consanguíneos. Nestas outras formas de fazer e de viver espaço, as barreiras entre público e privado, individual e coletivo desaparecem, gerando outras formas de uso e coexistência comunitária e territorial.

Neste capítulo apresentaremos uma breve história do surgimento da comunidade Bangkukuk Taik e dos eventos históricos que impactaram a construção de uma identidade territorial. Descreveremos os espaços físicos que compõem a comunidade e o tempo destinado à produção de atividades dentro desses espaços. Também descreveremos as formas pelas quais o espaço e o tempo são medidos no contexto da floresta.

Da mesma forma, pretendemos refletir sobre a lógica Rama de se relacionar com outras espécies e sua relação específica com a floresta e as águas. Esta relação com a vida, como um todo, ainda atravessa questões relacionadas aos materiais de construção selecionados e às tipologias das moradias, permitindo-nos aproximar um pouco para compreender

como se dá a produção do espaço e a arquitetura Rama, distinta daquela que acontece na cidade, sob o olhar urbano e ocidental. O espaço é descrito a partir de uma relação com a vida e o território, em coexistência com outras espécies, e com sua dimensão espiritual.

4.1 História das primeiras populações

O território Rama está localizado no sudeste da Nicarágua. Atualmente forma o que se conhece como GTRK (Governo Territorial Rama e Kriol). Este é um modelo de governança comunitária que foi criado a partir de uma aliança entre as seis comunidades Rama existentes e as três comunidades Kriols localizadas no sul do Caribe da Nicarágua, como pode ser visto na figura 10. As comunidades Rama do território são a Ilha Rama Cay, e os povoados de Tik Tik Kaanu, Sumu Kaat, Wiring Cay, Bangkokuk Taik, e Corn River. As comunidades Kriol no território são Monkey Point, Indian River e Gray Town. Como já dito, o povo Kriol tem origem afro-caribenha, produto da mistura entre povos africanos, indígenas e europeus. Não são a única população afrodescendente no país, pois também existem outros grupos culturais diaspóricos que criaram comunidades com identidades de grupo. Apesar desta aliança, há também outros povos indígenas que habitam esta região, como os e as Ulwas¹⁰, Miskitu¹¹ e Garífunas¹².

¹⁰ Os e as Ulwa são um povo indígena do sul do Caribe da Nicarágua que têm um importante lugar de concentração de sua população, embora não seja necessariamente o único, no território de Karawala.

¹¹ O povo Miskitu é um grupo étnico indígena da América Central, cuja língua nativa pertence à família linguística Misumalpas, que faz parte do grupo Lenmichí de línguas macro-Chibcha. Seu território ancestral se estende da Costa Camarón em Honduras até o sul da Nicarágua.

¹² O povo Garífuna é um grupo étnico centro-americano resultante da união de populações africanas, indígenas Caribes e Arawak. As comunidades garífunas existem principalmente na região caribenha da Guatemala, Belize, Honduras e Nicarágua. Muitas pessoas Garífuna migraram para os Estados Unidos devido à pobreza econômica, entre outras circunstâncias, no istmo centro-americano, e há uma grande comunidade na cidade de Nova York.

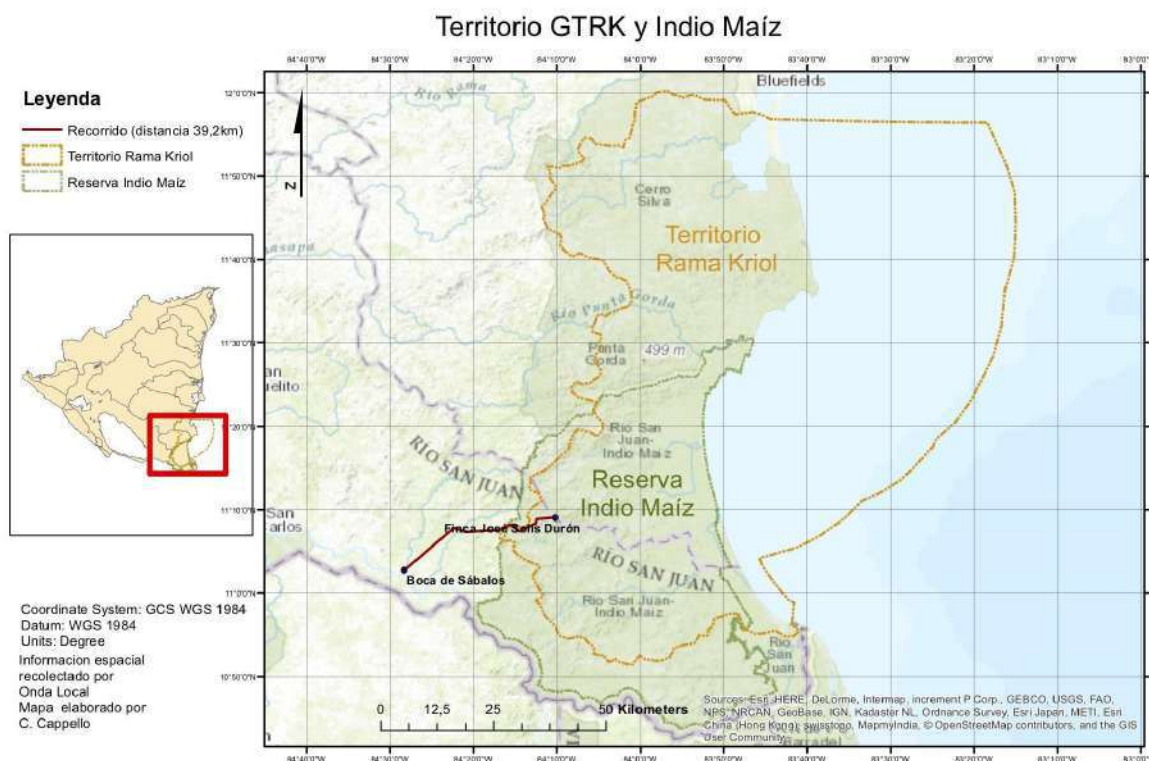


Figura 10. Mapa do território do Governo Territorial Rama e Kriol, Caribe sul da Nicarágua. Fonte: C. Capello - Onda Local.

Na língua Rama, Bangkukuk Taik significa Ponta de Águia. Hoje, os idiomas falados na comunidade são o inglês creole, o rama e, devido à invasão de colonos não indígenas, também se entende e se fala um pouco de espanhol. Como discutido anteriormente nesta pesquisa, o povo Rama pertence à matriz cultural chibcha, que se caracteriza por decisões de grupo e práticas baseadas no calendário lunar. Esta comunidade consolida seu processo populacional através da união entre Willie McRea e Eleonora Rigby Daniel, ou mais conhecida como Miss Nora Rigby. Ambos são originários do povo Rama. Ao promover e fortalecer a cultura Rama, Miss Nora Rigby foi uma mulher excepcional na promoção do aprendizado da língua Rama em diferentes comunidades de seu povo ancestral. Ela trabalhou junto com a linguista francesa Colette Grinevald por várias décadas, cuja foto aparece na figura 11. Juntas, elas iniciaram a escrita da língua Rama, que antes de Nora, permanecia apenas na forma oral.



Figura 11. Miss. Nora Rigby e Colette Grinevald. Fonte: galeria de fotos turkulka.net.

Neste sentido, as mulheres Rama têm desempenhado um papel crucial na preservação da cultura através da promoção da aprendizagem da língua Rama, embora os homens também tenham desempenhado este papel. Miss Nora Rigby junto com a linguista Colette Grinevald, participaram da criação do *Turkulka*¹³ - dicionário e centro de conhecimento da língua e cultura Rama, produzindo livros como *Salpka*¹⁴, campo semântico de peixes, ou o livro *Nunik An Tukan*¹⁵, um pequeno dicionário ilustrado desta língua originária. Hoje, mulheres anciãs Rama continuam ensinando sua língua às crianças de Bangkukuk Taik que é reconhecida hoje como a última Rama-falante das seis comunidades existentes.

¹³ Papel

¹⁴ Peixe

¹⁵ O sol e a lua

Muitas famílias Rama tinham o sobrenome McRea nas proximidades do que hoje é conhecido como Bangkukuk Taik, especificamente na localidade de Punta Gorda, uma comunidade onde atualmente prevalece a presença de "espanhóis", ou *espaniards*, um nome dado no Caribe nicaraguense às pessoas do Pacífico da Nicarágua de língua espanhola e cultura mestiça. A união entre a família McRea e Bellis foi uma das principais precursoras do povoamento de Bangkukuk.

Para quem desconhece a lógica do tempo, espaço e deslocamento do povo Rama, poderia supor que Bangkukuk Taik é uma comunidade relativamente recente, tendo sido estabelecida há menos de um século. Entretanto, é importante entender a lógica Rama de criar comunidades e deslocamento dentro de seu território. Neste sentido, as e os ancestrais deste povo desenvolveram seus habitats em ambientes de selva. Alguns achados arqueológicos revelaram que no século XV essas pessoas tinham aldeias permanentes no interior do território, onde a agricultura era praticada. Por outro lado, construíram assentamentos temporários na costa do mar do Caribe para períodos de pesca (KINLOCH, 2016). O estabelecimento de aldeias temporárias ou permanentes foi baseado nos recursos naturais da região utilizados pelas comunidades. Essas pessoas também vêm de uma herança nômade e migrante dentro de seu próprio território como resultado de uma característica de seu povo que prevalece ainda hoje, que é viver em pequenas comunidades, longe de grandes centros populacionais e aglomerados.

Um dos problemas quando se fala destas localidades originárias é sua ausência nos mapas oficiais da Nicarágua, pois estes refletem principalmente os centros urbanos e as áreas rurais da região do Pacífico do país. Quando se trata da localização física das populações da costa do Caribe, prevalecem duas grandes áreas verdes, representando o Caribe norte e sul da Nicarágua, com poucos reconhecimentos territoriais, onde aparecem principalmente os poucos centros urbanos da costa do Caribe. Em termos gráficos, o simbolismo que representa essas duas enormes massas verdes das regiões autônomas contribui para um imaginário de lugares desabitados e/ou de selva que têm gerado duas

possíveis leituras sobre esses povos. A primeira consiste no imaginário que prevalece em várias populações da região do Pacífico da Nicarágua, que é o de que não há mais populações indígenas no país, e a segunda é aquela que reconhece a existência dessas populações, mas as relaciona a uma leitura ocidental que coloca os povos indígenas como uma negação ao desenvolvimento e muitos/muitas vivem na selva, o lugar dos e das "selvagens". Basta olhar para o mapa da Nicarágua para ver a representação antagônica entre cultura e natureza que ignora a história e a organização territorial dos e das Rama e outros povos do Caribe.

4.2 O furacão, a guerra e a resistência através da permanência

Há dois momentos importantes na história desta comunidade Rama que geraram um reconhecimento interno do direito ao território e das decisões tomadas dentro dele. O primeiro evento foi o Furacão Joan-Miriam, ou mais conhecido como Furacão Juana, em novembro de 1988. Com ventos de 230 km/h e categoria 4¹⁶, foi um furacão que destruiu muitas comunidades e matou muitas pessoas em vários países da América Central. Minha memória de infância de Juana é de me esconder debaixo de uma cama enquanto a água corria para todos os lados na pequena casa onde morava em Manágua com minha mãe e meu irmão. Fui proibida de ver a rua pela janela, mas a curiosidade e o enorme barulho dos ventos foi mais forte, então corri para a janela principal da casa e vi a chuva caindo com força, as árvores se dobrando como se fossem feitas de plástico e um espetáculo de relâmpagos até que alguém me pegou pelo braço para me esconder novamente.

No outro extremo da Nicarágua estavam as famílias de Bangkukuk Taik, assim como outras famílias Rama que viveram este evento, que teve um impacto marcante em seu

¹⁶ Categoria dentro da Escala de Ventos Saffir-Simpson que as classifica em uma escala de 1-5. A categoria 4 é descrita da seguinte forma: "Danos catastróficos ocorrerão: casas bem construídas podem ser severamente danificadas com a perda da maior parte da estrutura do telhado e/ou algumas paredes externas. A maioria das árvores será derrubada ou arrancada e os postes de energia serão derrubados. As árvores derrubadas e os postes de energia isolarão as áreas residenciais. As quedas de energia elétrica durarão semanas e possivelmente meses. A maior parte da área será inabitável por semanas ou meses".

território e em toda a América Central. Segundo um relatório da CEPAL - Comissão Econômica para América latina e o Caribe - (1988), sobre os impactos do Furacão Juana na Nicarágua, as populações mais afetadas foram as localizadas na costa caribenha, como pode ser visto na figura 12, que mostra a cidade de Bluefields. De acordo com este relatório, estima-se que 230.000 pessoas perderam suas casas e 2,8 milhões de pessoas foram direta ou indiretamente afetadas pelo furacão em nível nacional. Na costa do Caribe, o relatório afirma que cerca de 22.000 famílias perderam suas casas, capital e sustento e outras 40.000 sofreram perdas menores.



Figura 12. Fotografia da cidade de Bluefields após o furacão de 1988. Fonte: Arquivo do jornal nicaraguense El Nuevo Diario.

O furacão ocorreu em um contexto ainda mais complexo na Nicarágua, que foi a guerra entre sandinistas e contras, durante a Guerra Fria, ao longo dos anos de 1980. Este é o

segundo grande evento na história de Bangkukuk Taik para gerar um reconhecimento interno de permanência, direitos territoriais e autoridade decisória dentro da comunidade.

As relações com o sandinismo no Caribe nicaraguense foram o resultado de experiências de conflito entre as visões de mundo das comunidades tradicionais, com formas não-ocidentais de organizar a vida e o espaço, e a proposta ocidental e colonial que o sandinismo representava para essas populações. O sandinismo reproduziu as bases da modernidade ocidental em seus modelos de governo, baseados no Estado-nação, que produziram fortes conflitos com as populações caribenhas e seus modelos de organização comunitária. A inspiração marxista do sandinismo não conseguiu dialogar com a relação espiritual e a ética de respeito de povos caribenhos com a natureza e outras espécies, como exploraremos mais adiante neste capítulo. Esta outra relação com o mundo foi interpretada como contrarrevolucionária numa época em que diferentes povos indígenas e afrodescendentes mantiveram suas reivindicações ancestrais em relação ao território e ao manejo das águas e das florestas.

A guerra de 1980 trouxe consigo o cruzamento de fronteiras culturais e geográficas pouco percorridas antes deste evento pelos povos mestiços do Pacífico e que resultou na sua introdução nos territórios caribenhos: "Os dois costumavam vir por aqui, e fazer perguntas. Nós indígenas não fazíamos parte disso, não dizíamos nada¹⁷" (Bangkukuk Taik, 2019, tradução nossa). No caso de Bangkukuk Taik, os e as habitantes da época que decidiram ficar, apesar da guerra, optaram por não se envolver em uma luta que não entendiam e que também não fazia parte de suas reivindicações como povos indígenas. De acordo com a memória de uma mulher da comunidade, ela narra o seguinte:

Algumas pessoas disseram que a guerra estava chegando. Eu disse que a guerra não vem. Eu disse que seria só até Punta Gorda. Eu escutava boom, boom, boom, boom, boom quando eles estavam atirando. Passamos a guerra aqui mesmo. Vimos eles se escondendo no mato, mas nós não dissemos nada. Nós não falamos. Não lhes dissemos nada.

¹⁷ "The two used to come by we, and ask questions. We Indigenous were no part, we no said nothing"

Vimos pessoas entrando e saindo do mato. Não dissemos nada a ninguém. Eles mataram quatro homens e ficaram ali mesmo. Os espanhóis se encontraram com os contra e sandinistas, e eles mataram os contra. Eles mataram quatro pessoas ali. Não sabemos o que pensar sobre a guerra, porque não sabíamos nada sobre isso desde o início. Não sabíamos de nada. O que era contra e sandinista? Não sabíamos nada sobre estas questões antigamente, na época de Somoza. Não estávamos acostumados a ver estas coisas. Não sabíamos muito sobre os sandinistas e os contras. Só ouvimos dizer sandinistas e contras porque ouvimos o nome deles. Sinto que no tempo de Somoza as coisas estavam melhores. Foi um pouco melhor porque com o tempo de Somoza ninguém costumava estar vindo no mato dessa forma (Mulher de Bangkukuk Taik, 2019, tradução nossa).¹⁸.

A população local não se envolveu no conflito armado, principalmente porque existe uma característica cultural Rama marcante em relação às suas formas particulares de resistência, que é através da não-violência e da escassa presença de práticas vinculadas à agressão física. As pessoas que decidiram permanecer na comunidade durante a guerra protegeram seu território ancestral e a floresta que habitavam, permanecendo no território. A permanência na comunidade, sem se envolver no conflito, era uma forma de resistência. Por outro lado, existe o mecanismo de se retirar de um lugar e criar uma comunidade em outro território quando conflitos são gerados, através de agressões e/ou ameaças dirigidas ao povo Rama, onde eles e elas optam por se retirar de um lugar. Esta característica cultural está presente principalmente entre as e os Rama adultos e os mais velhos, pois a população jovem de hoje tem modificado essa prática, iniciando diálogos sobre seus direitos territoriais com os colonos não indígenas que invadem o território, ou com as autoridades estatais que promovem projetos urbanos em suas terras.

¹⁸ “Some people say war coming. I said war no coming. I said until Punta Gorda where them boom, boom, boom, boom they were shooting gun them... And all the plain going so. Some people leave and some other stay. Only we stayed. But after, we passed the war right here. We see the people them come hide in the bush, but we no said nothing. We no talk. We no tell them. We see them come wining in the bush come and go. We no tell them nobody nothing. Four man them kill and them stayed right there. Spaniards meet up with the contra and sandinistas them, and them kill the contra them. Them kill, four dead there. We don’t know what to think about the war, because we didn’t know this thing the first time. We no use to know the first time. What is contra and Sandinista them? We no know them things them before Somoza time. We no use to see all these things them so. We don’t know much about the Sandinista and contras. We just got to hear them say sandinistas and contra because we hear the name them say, and we say the same thing to them. I feel like with Somoza time things were better. It was a little better because with Somoza time nobody used to be in the bush like that so (Mujer de Bangkukuk Taik, 2019).”

A guerra de 1980, assim como gerou a permanência de algumas famílias em Bangkukuk Taik, também fez com que outra importante família desta comunidade migrasse para a Costa Rica durante o conflito. Hoje, quando se fala em direitos territoriais, há um maior reconhecimento por aqueles e aquelas que permaneceram durante a guerra e o furacão Juana, pois sua permanência diante destes dois eventos, que ameaçavam a existência de Bangkukuk Taik, contribuiu para a consolidação deste território na atualidade. A permanência diante desses dois eventos definiu um sentido do direito de uso e ocupação do território para quem ficou. Permanência e migração/retorno têm sido a causa de conflitos internos quando se trata de decidir sobre a implementação de projetos urbanos, tais como o Grande Canal Interoceânico. O relato desta habitante nos permite visualizar o contraste entre os direitos territoriais de quem ficou e de quem migrou temporariamente durante estes períodos cruciais:

Eles fugiram da guerra e voltaram, mas as pessoas que estavam aqui nunca saíram. Dizem que todas as pessoas daquela família fugiram e agora querem mudar este lugar para o canal, o que é isso? E não podem, porque eles (aqueles que ficaram) têm mais direitos. Eles foram embora e os outros não. Eles ficaram aqui (Mulher Bangkukuk Taik, 2019, tradução nossa)¹⁹.

Permanecer, para alguns habitantes Rama, tornou-se um ato de reivindicação de sua existência como sujeitos e sujeitas de sua própria história, mesmo que esta apareça vagamente ou esteja ausente dos registros oficiais da Nicarágua, baseada principalmente nas narrativas urbanas da costa do Pacífico do país. -Um dos mecanismos de resistência dessas pessoas reside em afirmar sua existência através de sua presença e nomear o território a partir de suas próprias denominações, como o nome Bangkukuk Taik em Rama, recusando-se a usar outros nomes impostos às suas terras em diferentes períodos da história.

A guerra provocou migrações de colonos não-indígenas do Pacífico que mudaram o espaço natural de Bangkukuk Taik ao longo do tempo. No passado, anciãos e anciãs

¹⁹ “De la guerra se corrieron y volvieron, pero la gente que estaba aquí nunca se corrió. Aquí quedó la guerra, aquella guerra... dicen que todos los de aquella familia se corrieron y ¿ahora quieren cambiar el lugar por el canal? ¿que es eso? y ellos no pueden, porque ellos (los que se quedaron) tienen mas derechos que ellos. Ellos se fueron y los otros no. Aquí quedaron (Mujer de Bangkukuk Taik, 2019).”

lembram-se de serem os únicos habitantes de uma vasta área de floresta habitada pelos Rama: "quando andávamos no mato não víamos ninguém, não víamos vaca, não víamos cavalos, ninguém" (Mulher Rama, Bangkukuk Taik 2019, tradução nossa)²⁰. O furacão Juana mudou a natureza, derrubando as árvores frutíferas plantadas pela própria comunidade no passado, embora ao longo do tempo tudo isso tenha se regenerado. Hoje lamentam o desmatamento causado pelos não-indígenas que empurraram a comunidade para a orla marítima com a eclosão de invasões, como pode ser visto na figura 13.

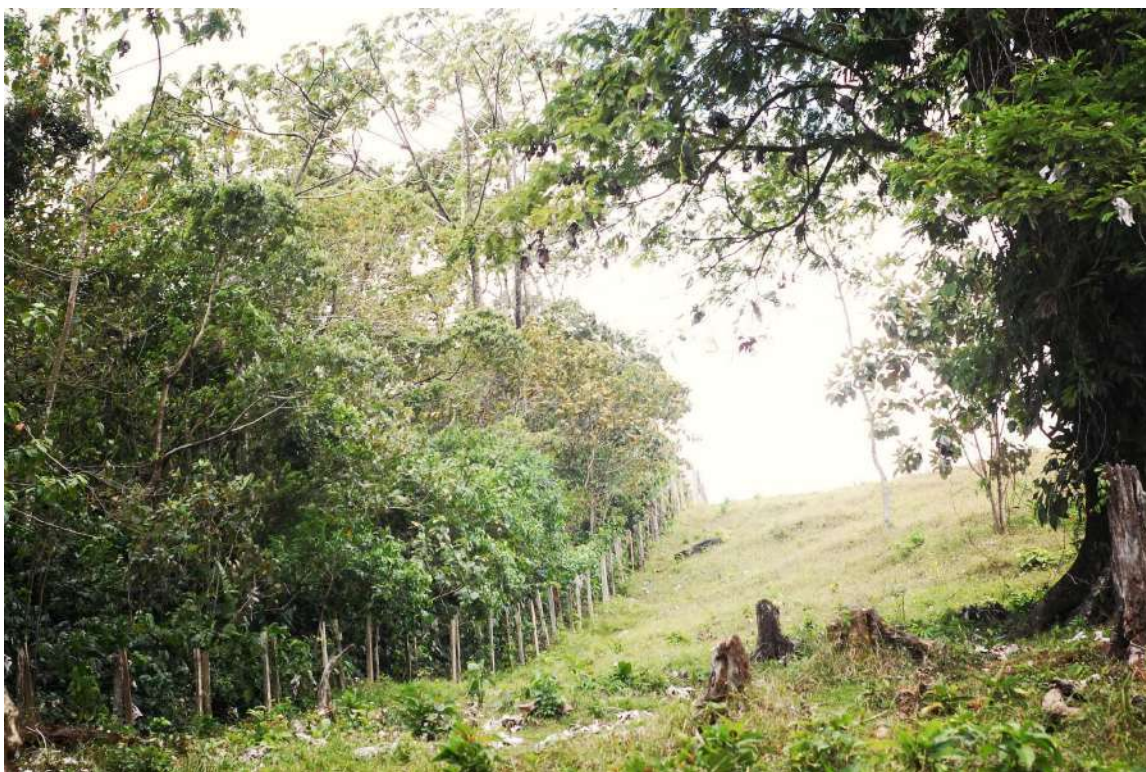


Figura 13. Cerca colocada por colonos não indígenas no território Rama de Bangkukuk Taik. De um lado da cerca está a floresta Rama e do outro se pode observar a relação com a natureza por parte de colonos não indígenas. Esta imagem mostra duas maneiras diferentes de se relacionar com a natureza e com o mundo. Foto: Amanda Martinez Elvir. Bangkukuk Taik, 2019.

²⁰ "when we walked in the bush we don't see nobody, we don't see no cow, no horses, nobody" (Mujer Rama, Bangkukuk Taik 2019)

4.3 O espaço e o tempo na vida comunitária

O espaço Rama, ou *kaanu*, é entendido como um lugar que pode ser *kaanuaik* ou espaço da casa, *kaanu alsukkama*, o lugar onde os pratos são lavados, ou *kaanu taaki* que significa em todas partes. A palavra tempo na língua Rama, ou *yaakiira*, existe apenas na expressão *ning yaakira* que significa neste momento. A palavra *taime*, incorporada do inglês *time*, também é usada para se referir ao tempo, e é geralmente usada para falar do clima.

As visões ocidentais e urbanas sobre o tempo e o espaço nunca poderiam explicar as formas particulares em que estes conceitos funcionam nos mundos indígenas do planeta. No ocidente, estes conceitos não estão apenas separados entre si. As concepções de espaço estão mais relacionadas às noções de espaço arquitetônico no contexto urbano, espaço físico, psicológico e teórico (Tuhiwai, 2012).

No mundo ocidental, o espaço e o tempo também são vistos através de visões lineares. Da mesma forma, estes dois conceitos estão relacionados a uma ideia de progresso. O progresso, de acordo com Tuhiwai Smith (2012), foi identificado com os avanços da tecnologia; é um conceito evolutivo e teleológico que está presente mesmo nas ideias marxistas e liberais sobre a história e o mundo. Isto explica o choque de mundos que a revolução popular sandinista, de inspiração marxista, teve com os mundos indígenas e étnicos por não compreender as relações cósmicas, espaciais e culturais com o mundo, incluindo aquelas do povo Rama.

Embora existam dois termos para o povo Rama definir tempo e espaço, isto não significa que estes dois elementos sejam categorias distintas e separadas de pensamento. O tempo não funciona através da medição de horas, e o tempo, como o espaço, é caracterizado de muitas maneiras em função de "elementos", na visão ocidental, ou seres como o sol, água, maré, estrelas, terra, o dia ou a noite.

A posição do sol, as estações do ano e o período lunar são aspectos que ajudam a dividir o tempo e as atividades dentro do espaço Rama. O tempo Rama também é dividido em oito períodos tradicionais. As fases da lua também são determinantes e importantes na divisão do tempo e do espaço Rama. Essas marcações de tempo, através de períodos lunares, são utilizadas para planejar atividades específicas como a pesca, o cultivo ou a navegação do mar ou dos rios. A chegada da lua cheia, ou *good moon*, como também é referido, anuncia o período para o plantio de certas raízes ou grãos e o corte de madeira para a construção das casas.

Na língua Rama há sufixos para se referir ao tempo como passado, presente e futuro: *'-i'* (presente), *'-u'* (passado), *'-ut'* (futuro), *'-a'* (neutro). Para os mais velhos de Bangkukuk Taik, o tempo também é medido a partir da narrativa da Turkmalá que se refere a um tempo ancestral: *The Turkmalá Time*.

O espaço Rama é reconhecido de diferentes maneiras, sendo o espaço da floresta, ou *bush*, associado a animais, árvores, o mundo vegetal, como mostrado na figura 14, espaço no qual alguns espíritos também habitam. A floresta, atualmente, é um espaço temido pela presença de colonos não indígenas que desmatam e violentam os povos indígenas e étnicos do Caribe sul. Há o espaço das águas, dividido entre as águas do mar, como mostrado nas figuras 15 e 16, e dos igarapés, ou *creeks*; os espaços das casas e núcleos de residências onde vive a comunidade; e finalmente os espaços para plantio, alguns localizados dentro da floresta e outros onde é necessária uma leve limpeza de terreno para o plantio.



Figura 14. Espaço da floresta. Figura 15. Cane Creek. Foto: Amanda Martínez E. Bangkukuk Taik, 2019.



Figura 16. Baía de Bangkukuk Taik com ilhas. Esta baía se localiza na entrada da comunidade, no primeiro núcleo residencial chamado Bocal. Foto: Comunitários de Bangkukuk Taik, 2022.

O tempo e o espaço também estão inseridos em um conceito mais amplo, o de território. Em diferentes mundos indígenas, o território representa a vida e a memória das e dos

antepassados. É um lugar que vai além da posse de terra ou de uma localização geográfica (RAMOS, 2019). Como colocado em uma carta da marcha das mulheres indígenas no Brasil em 2019:

A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura (RAMOS 2019, p. 96).

É neste conceito de território que contém vida, tempo e espaço, sem dissociar um do outro, que a comunidade Rama de Bangkukuk Taik está inserida, dentro do território Rama e Kriol. A comunidade está organizada em três núcleos residenciais localizados em diferentes geografias: Bocal, Black Water e Cane Creek. Bocal está localizado em uma colina de frente para o mar e é o primeiro ponto de entrada para Bangkukuk vindo de Bluefields. As lanchas que chegam na comunidade entram por uma pequena baía onde o movimento de entrada pode ser visto desde o primeiro *kaanuaik*, ou casas, que estão em Bocal. Este é o núcleo mais populoso de Bangkukuk, onde estão localizadas a escola, a igreja e a maioria das residências. A população mais jovem da comunidade vive em Bocal, que apresenta uma alta concentração de crianças totalizando cerca de 90 pessoas, considerando a contagem realizada nesta pesquisa em 2019. Um total de 17 pessoas foram contabilizadas em Black Water e 14 pessoas em Cane Creek, como moradores e moradoras fixas. Este número varia, pois outras pessoas de Bangkukuk migram por motivos de estudo para a cidade de Bluefields ou para Rama Cay. Por sua vez, faz parte da cultura Rama transitar pelo território e passar temporadas em algumas das comunidades, motivo pelo qual esta quantidade populacional está sujeita a variações.

Black Water, como Bocal, também está localizado perto da costa do mar do Caribe, e o número de moradias é menor. Por fim, o núcleo de residências em Cane Creek, compreende uma concentração de casas ao longo do rio e também no interior da floresta tropical, uma característica do Caribe do sul do país. É nesta última localidade que prevalece a presença dos anciãos e anciãs Rama que inicialmente povoaram a

comunidade. Em termos de idiomas, em Bocal e Black Water, a comunicação prevalece através do inglês creole, e em Cane Creek, a comunicação entre as e os mais velhos é principalmente em Rama. Hoje existe uma anciã Rama que fala somente sua língua materna.

Também fazem parte da comunidade de Bangkukuk Taik várias ilhas, ou *cays*, que são visitadas pela população. Compreendem as ilhas, segundo os próprios moradores e moradoras: Baboon Cay, Vilches Cay, Duck Creek Cay, Bocay Cay, Bobby Cay e Piggin Cay. Conta-se que o Baboon Cay (ilha do macaco) teve uma enorme população de macacos, ou *monos congo*, no passado, mas eles desapareceram após o furacão Juana.

O Espaço doméstico

Dentro da organização espacial de Bangkukuk Taik, o espaço individual **de cada** família, ou seja, as residências, carecem de cercas divisórias e as casas estão a pelo menos 8 metros uma da outra, no caso do núcleo de Bocal. A contiguidade espacial das residências não é uma característica da comunidade. Por outro lado, os três núcleos habitacionais estão ligados por laços consanguíneos. A distância entre as residências muda de acordo com estes núcleos de moradia, pois enquanto em Bocal a distância entre uma residência e outra é menor, em Black Water, ela é sensivelmente maior. Finalmente, em Cane Creek, as distâncias entre uma casa ribeirinha e a próxima são ainda maiores.

Em Bangkukuk Taik, os espaços comunitários são os poços, as latrinas que podem ser utilizadas por mais de uma pessoa, as áreas de cultivo dentro da floresta, a escola, o campo de futebol e o salão multiuso, um espaço utilizado para diversas atividades, como as assembleias comunitárias. Neste arranjo de espaços compartilhados, podemos observar um outro conceito de distância em função da cultura e das formas particulares de intimidade vinculadas ao sentido de distância. Hall (2005) introduz o conceito de *proxemia*, vinculado à compreensão da percepção e às normas de proximidade física que

regulam a ocupação do espaço por parte dos seres humanos. Na vida comunitária de Bangkukuk o conceito de distancia se organiza de forma diferenciada daquele de comunidades com uma demarcação clara entre público e privado e espaços individuais e coletivos.

As demarcações espaciais entre espaços públicos e privados existem em função da atividade que se produz dentro esses espaços, como no caso das latrinas e da área para tomar banho, porem prevalece o uso comunitario destas atividades que também podem ser realizadas por mais de uma pessoa. No caso dos poços, estes podem ser cavados por uma família individual, mas isso não impede seu uso coletivo. Na área próxima aos poços estão localizadas as áreas de banho e lavagem de roupas. Do poço é retirada água para cozinhar e beber. As latrinas são espaços separados das casas e são para uso comum. No contexto da vida comunitária, o conceito de público e privado é reconfigurado, pois a casa entra na esfera do privado e o exterior seria para uso público onde a vida é compartilhada com as pessoas e outros seres que habitam a floresta e as águas.

Em Bangkukuk Taik, plantar também é uma forma de produzir espaço e organizá-lo com elementos vivos, pois as plantas e as árvores funcionam como alimento e remédio para a comunidade, assim como para os outros seres da floresta para os quais eles também representam um lar. Em contraste, no contexto das cidades e das grandes metrópoles, as plantas têm tido um valor principalmente estético e decorativo. Coccia (2013) critica o papel das plantas e do mundo vegetal na modernidade urbana, afirmando que as metrópoles contemporâneas as consideram como decorações superficiais, ornamentação ou um acidente não essencial: "as plantas são a ferida aberta do esnobismo metafísico que define nossa cultura" (COCCIA, 2013, p. 11). O pensamento de Coccia (2013) está relacionado à filosofia ameríndia no sentido de observar a vida a partir de uma complexa rede de seres que habitam um sistema mundial e cujas vidas, e sobrevivência, estão ligadas umas às outras. Como colocado pelo autor:

No início, éramos todas e todos o mesmo ser vivo. Compartilhamos o mesmo corpo e a mesma experiência. Desde então, as coisas não

mudaram tanto. Multiplicamos as formas e maneiras de existir. Mas ainda hoje somos a mesma vida. Ha milhões de anos essa mesma vida transmite-se de corpo em corpos, de indivíduo em indivíduos, de espécie em espécies, de reino em reino. Certamente, ela desloca, transforma-se. Mas a vida de cada ser vivo não começa com seu próprio nascimento: ela é muito mais antiga (COCCIA, 2020, p. Posição 43 kindle)

Neste sentido, existe uma relação estreita muito importante entre o povo Rama de Bangkukuk Taik, uma árvore de amêndoa selvagem (*dipteryx panamensis*), comum nas florestas de seu território, e a arara verde (*ara ambiguus*). Esta árvore, cuja conservação é promovida na comunidade, dá o fruto de uma amêndoa que é tradicionalmente usada para produzir o óleo medicinal *Ibo*, como é chamado pela população, e para produzir bebidas como o *Ibo buña*. O uso é feito principalmente da fruta e não de sua madeira. Esta árvore, preservada nas florestas das comunidades tradicionais do Caribe sul da Nicarágua e também presente na Costa Rica, é o lar por excelência da arara verde. Pesquisas realizadas no norte da Costa Rica descobriram que 90% dos ninhos de araras verdes são produzidos em amendoeiras silvestres, ou árvores de *Ibo* (VILLATE; CANET-DESANTI; CHASSOT; MONGE, 2009) e 87% de seus alimentos dependem de seus frutos (MADRIZ, 2004), que por sua vez são utilizados e preservados em comunidades como Bangkukuk Taik.

Atualmente, tanto a arara verde quanto a árvore de *Ibo*, ou amêndoa selvagem, estão prestes à extinção, devido ao uso indiscriminado de sua madeira, principalmente pela população mestiça do Pacífico. Dos lugares de maior preservação do *Ibo* e da arara verde na Nicarágua são as florestas dentro dos territórios Rama e Kriol, cujas lógicas de organização da vida funciona para reproduzir, não apenas a vida da comunidade como um grupo humano que habita a floresta, mas a comunidade inteira, entendendo-se como parte de um grande ecossistema de vidas e mundos que compartilham um espaço que é manejado e preservado junto com outros seres. Desta forma, a vida da arara verde e da árvore de *Ibo* estão estreitamente ligadas à existência e à preservação das comunidades Rama localizadas na floresta.

Ailton Krenak (KRENAK; COCCIA, 2020) explica o que Eduardo Viveiros de Castro chamou de perspectivismo amazônico, onde a vida é atravessada por formas e conteúdos. Este conteúdo pode ser modificado ao longo do tempo e de forma constante. Krenak explica que um gato ou um cão são entendidos como seres vivos porque as pessoas os veem pulando e se movendo o tempo todo. No caso de uma planta, ou uma árvore, que pode existir por um período de 200 ou 300 anos, seu corpo é estático, mas sua presença é vida e muitos outros seres habitam essa mesma árvore. Neste sentido, a prática Rama com a árvore de *Ibo* se conecta com o pensamento amazônico descrito por Krenak, assumindo uma infinidade de seres que habitam uma árvore onde há uma metamorfose constante e onde a vida se produz e se recia.

A antropóloga costarriquense Denia Roman descreve o conteúdo da vida na floresta através da descrição que realiza sobre a espiritualidade do povo Ulwa, também localizado no Caribe Sul da Nicarágua. Roman (2014) relata que existem espíritos protetores da natureza chamados *Dawankas* cujo significado é "dono ou patrão de". Nos relatos Ulwas se comenta que quando houver

uso excessivo desses recursos, um desperdício de peixe, carne ou madeira, ou um tratamento cruel com os animais abatidos, eles castigam os transgressores de várias formas, fazendo-os, geralmente, se perder na floresta durante longos períodos que costumam terminar com encontros desagradáveis com as próprias entidades (ROMAN, 2014, p. 360)

Na cosmovisão Ulwa, o conteúdo da vida também ocupa lugares específicos na floresta, pois os *Dawankas* podem estar localizados seja em grandes árvores, um rio ou uma lagoa (ROMAN, 2014). Da mesma forma, estes espíritos podem adquirir forma humana para interagir nesta outra forma material da vida. Por outro lado, estes espíritos agem dentro do equilíbrio da vida de distintas espécies e suas diversas formas materiais e imateriais.

O conteúdo, sendo o corpo que a vida assume, seja ele uma árvore, um animal ou uma pessoa, está interligado e vinculado. A existência de uma espécie está ligada a outras

vidas que através de práticas preservam outras existências, assim como os Rama cuidam dessas espécies, ou de humanidades vegetais e animais. Coccia (2020) KRENAK; COCCIA, 2020) afirma que a experiência do nascimento é um excelente exemplo da interligação e dependência de uma vida a outra, onde estamos conectados a um corpo que nos precede, de modo que a humanidade não é um produto original e autônomo. As espécies não são substâncias, mas jogos da vida que circulam entre uma forma e outra. Para o autor, o corpo humano é muito mais velho, porque tem a idade de nossa mãe, e da vida antes de nossa mãe. A evolução diz que cada espécie transmite uma vida que a precedeu. Neste sentido, os seres humanos, teriam como origem os primatas e nosso DNA, é configurado a partir da união de outros DNA. Segunda essa visão, nós podemos ser considerados como um zoológico ambulante, pois há uma repetição de uma vida anterior à nossa que carrega o DNA do passado em um processo de metamorfose e transformação infinita.

Há elementos do corpo humano que não são exclusivos, como também existem em outras espécies que os possuem, como o fato de ter dois olhos, um nariz para respirar, uma boca, pulmões, etc. Da mesma forma, para Coccia (KRENAK; COCCIA, 2020), também há vida dentro de nós, em nosso corpo. Nosso corpo, tanto para este autor quanto para as culturas amazônicas, é também uma floresta, uma selva, porque este corpo/conteúdo de vida, abriga dentro de si outras vidas. Quando o ser humano também é entendido como uma floresta, ele poderia entrar em uma ética de respeito em relação à vida na Terra. O ser humano é um ser vivo que compartilha este espaço/mundo com outras formas de vida.

Explicar esta prática Rama, que se situa dentro de uma lógica de reprodução da vida, é mais complexa do que uma visão reducionista e conservacionista que coloca os povos indígenas na lógica do "bom selvagem". Esta prática é mais complexa e profunda, pois está ligada à compreensão da reprodução da vida, que se expressa em outras formas, corpos e conteúdos, que todos juntos geram um ciclo de vidas que compartilham um

espaço em diferentes escalas, do local até o planetário, que alguns pensadores e pensadoras têm chamado de Gaia²¹.

O espaço faz parte da lógica comunitária, tanto para as sociedades humanas, como para outras espécies. Edward T. Hall (2005) descreve como o sentido de espaço no ser humano não é linear e não possui relações com as perspectivas lineares elaboradas em ilustrações renascentistas que ainda fazem parte do ensino em profissões como a arquitetura e urbanismo. Muito pelo contrário, o autor coloca que o sentido de distância do ser humano é mais próximo daquele de outras espécies animais. Como as outras espécies animais, possuímos formas receptoras para perceber o espaço tais como a visão, a audição, o olfato, o tato, entre outros (LABURTHE-TOLRA; WARNIER, 1997). Com o povo Rama, se produz uma convivência com outros seres na compreensão do espaço do território compartilhado com outras formas de vida.

A organização e uso do espaço possui uma relação intrínseca com a cultura e as tradições. Frente à diversidade cultural do mundo, pode-se constatar que os estudos sobre o espaço têm favorecido a compreensão das culturas que tem se posicionado enquanto "dominantes" e "superiores" frente às outras, deixando um vazio nos estudos da arquitetura e urbanismo, e a prevalência de um etnocentrismo na compreensão de outras formas de se relacionar com o espaço de mundos alheios às lógicas ocidentais. As críticas não proveem unicamente dos mundos indígenas, mas também em áreas da antropologia como a do consumo que tem o espaço dentro das suas abordagens. Hall (2005) realiza uma crítica em relação à arquitetura e o urbanismo funcionalistas modernos alegando que existe uma perda de sentido e de identidade. Cria-se um conceito de produção do espaço que ignora as tradições culturais de outros povos, e no caso desta pesquisa, as produções/uso do espaço de outros seres.

²¹ A hipótese de Gaia, como ficou conhecida, trata de um planeta simbiótico, no qual biosfera, geosfera e atmosfera interagem de forma a criar uma estabilidade dinâmica da vida ao longo do tempo. Gaia possui 'células-tronco', 'consciência', 'desenvolvimento' e, finalmente, 'morte'. Para realizar consultar sobre este tema recomendamos a leitura do livro "Regenerantes de Gaia" de Fabio Rubio Scarano (2019).

Na experiência vivida com o povo Rama, consegui perceber que o espaço compartilhado como um todo não é nosso, pois este espaço também inclui a floresta, um lugar responsável pela ainda prevalecente existência humana na Terra. Não é coincidência que os povos indígenas, que hoje representam 6% da população mundial devido ao genocídio colonial e outros massacres que ainda sofrem hoje, preservem atualmente 85% da biodiversidade do planeta. Esses povos também representam 15% da população mundial vivendo em extrema pobreza e com uma expectativa de vida inferior a 20 anos de idade (IWGA, 2020). Estes grupos humanos tem sido sobrecarregados com uma responsabilidade mal distribuída para preservar a vida em seu sentido mais amplo. A responsabilidade de sustentar a vida no planeta através da existência e do manejo das florestas recai sobre os povos indígenas do mundo, que apesar de assumirem esta responsabilidade sozinhos, também enfrentam assassinatos e novas formas de genocídio.

Outra prática cotidiana Rama que revela esta complexa relação com outros seres é a forma como é realizada a coleta das frutas. Inicialmente, existe uma lógica de plantar árvores frutíferas dentro dos núcleos residenciais descritos, tais como caju, goiaba, *rose apple*, coco, manga, entre outros. A coleta de frutas é feita em pequenas quantidades, pensando nos alimentos necessários naquele momento, sem necessariamente pensar em coletar grandes quantidades para armazenamento. Isto também responde a uma lógica de deixar frutos maduros e prontos para serem consumidos por outras espécies. Observei isto claramente em um momento do dia a dia, na hora do café da manhã. Eu estava hospedada em Cane Creek e uma anciã Rama, notando meu enorme gosto por caju, foi até uma árvore e trouxe algumas para eu comer. No dia anterior eu tinha ido até a árvore de caju; peguei algumas frutas maduras para meu consumo e outras para comer depois. Este fato foi observado pela anciã que neste dia, durante o café da manhã, pegou apenas o caju para meu consumo e, ao entrega-lo, explicou-me sobre a importância de se pensar nos outros seres que também se alimentam dos mesmos frutos, com quem as colheitas são compartilhadas na aldeia. Neste momento, lembrei da lógica urbana de

armazenamento de alimentos em grandes quantidades para o consumo familiar ou individual, e como esta lógica inserida no contexto da floresta representa uma violência à sobrevivência e ao bem viver de outros seres. A lógica da vida comunitária ultrapassa as barreiras que outras culturas têm criado entre as necessidades de subsistência da espécie humana e aquelas de outras espécies.

Outra relação complexa deste povo com seres da floresta é com o pássaro wangka, um falcão cujo canto anuncia uma mudança no clima. Se diz que se o wangka pousa sobre uma árvore com folhas, está pedindo chuva. Se ele pousar e cantar em uma árvore seca e sem folhas, ele está chamando para a vinda do sol. Outros animais que interagem nos espaços habitacionais Rama são os macacos, ou monos congo, as kukalas ou preguiças, os guaxinins e os veados. Hoje em dia, uma anciã Rama lamenta as raras visitas dos wangka e outras espécies de aves e peixes que deixaram a floresta Rama devido à presença de colonos não indígenas que desmatam e exploram a terra em busca de madeira e de quaisquer recursos que possam ser vendidos. As principais preocupações sobre as consequências da destruição da natureza e dos recursos também estão na consciência da falta de alimento para os animais, os outros seres que compartilham o mundo com as e os Rama e com outros povos que compartilham essa lógica de convivência. Conforme colocado por uma das anciãs:

Aqui é um lugar grande, ali tem árvores grandes. Mas pouco a pouco vamos acabando com tudo isso agora, mas já não cortamos mais nada, porque nós só ficamos com um pedacinho... Para os macacos, e para o resto dos animais. Sim... não podemos ir acabando com tudo, sabe? Você vê como eles (os colonos) ficaram com áreas grandes, então, o que é que os macacos vão comer? O que os baboom²² vão comer? Não ha nada para comer. Nós respeitamos. Nós respeitamos a quantidade. Não fazemos isso todos os dias. Deixamos o peixe por um tempo. Talvez, quando você precisar novamente, você vá pescar. E talvez, quando você precisar novamente, você vá caçar no mato para procurar carne, mas não tem mais carne no mato. Não há mais carne no mato. Não têm nenhuma carne no mato, nenhum veado, nenhum wari, nenhuma vaca, nada no mato. Os mestiços acabaram com tudo. Mas você ouve eles falarem sobre o que estão comendo. Ele me disse que agora eles estão

²² Baboon significa macaco em Rama.

comendo o crocodilo (Mulher de Bangkukuk Taik, 2019, tradução nossa).²³.

Existem plantações que se realizam dentro da floresta sem a necessidade de limpar completamente a área, ou em alguns casos, árvores para uso culinário local são plantadas dentro da própria floresta. Enquanto caminhava pela densa floresta tropical, acompanhada por uma autoridade comunitária, paramos em um lugar com muita vegetação. Ele tirou seu facão e cortou pequenos pedaços de casca de árvore e os colocou na minha mão para que eu pudesse sentir o cheiro. Era uma árvore de canela facilmente reconhecível para uma pessoa local, como mostrado na figura 17. Ele me disse que a árvore havia sido plantada por seu pai quando ele era criança e que é usada para fins culinários e medicinais.

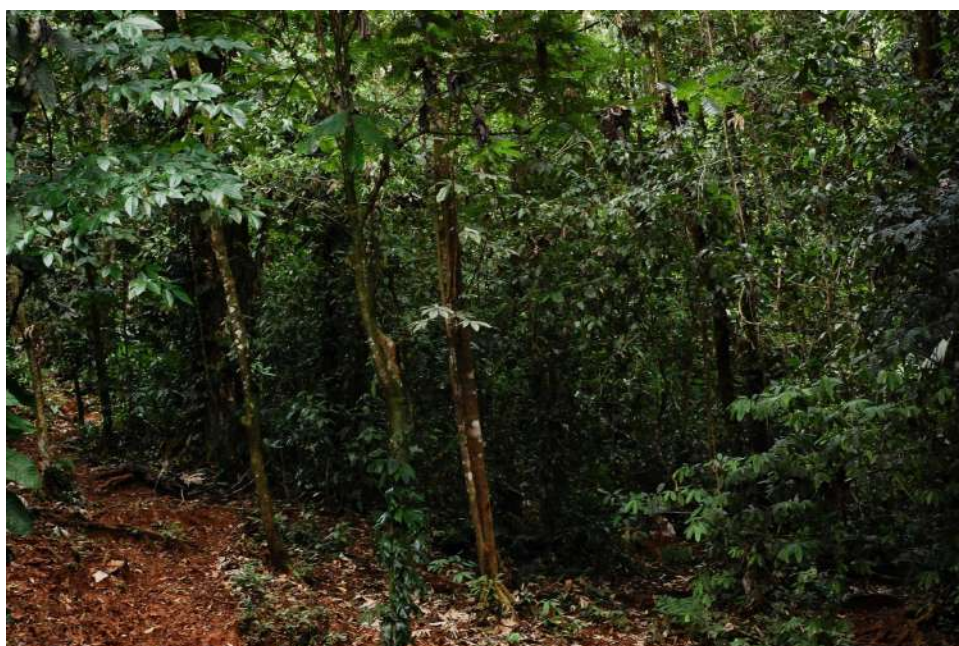


Figura 17. A foto mostra uma área florestal onde estão localizadas árvores de consumo comunitário, como a canela.

²³ “Here a big place, there big tree them. But little by little, little by little we getting it so now, but we no chop no more no, because with a little piece we stay so... For the baboon them, for the monkey them, and the rest of animal them. Yes... cannot go putting it all away, you know? And no... you see how them (colonos) got big place, so how but what monkey would eat? What baboon going to eat? Nothing to eat. We respect. We respect the amount. We don’t do it everyday, so. Leave the fish for a time. Maybe, when you need again you go fish. And maybe, when you need it again you go hunt in the bush to look for meet, but no no got no meet in the bush. They got no meet in the bush. No got no meet in the bush, no deer, no wari, no mounting cow, no nothing in the bush. The mestizos are gone with everything. But you don’t hear what they are eating him say. Now they are eating the cocordrile, now him saying (Bangkukuk Taik, 2019).”

As plantações de macaxeira são realizadas em áreas dentro da floresta onde a vegetação é densa. Os arbustos são removidos para ter espaço para plantio, respeitando algumas árvores maiores, mas sem limpar completamente o terreno, como mostrado na figura 18. Para esta plantação, após a remoção de arbustos, se queima parte da área onde será plantada. Após sete meses, a macaxeira é colhida e esta produção alimenta a comunidade por aproximadamente um ano. No caso das plantações de feijão, faz-se necessária uma limpeza maior do que a das plantações de macaxeira, mas essas limpezas são controladas e direcionadas para o consumo comunitário.

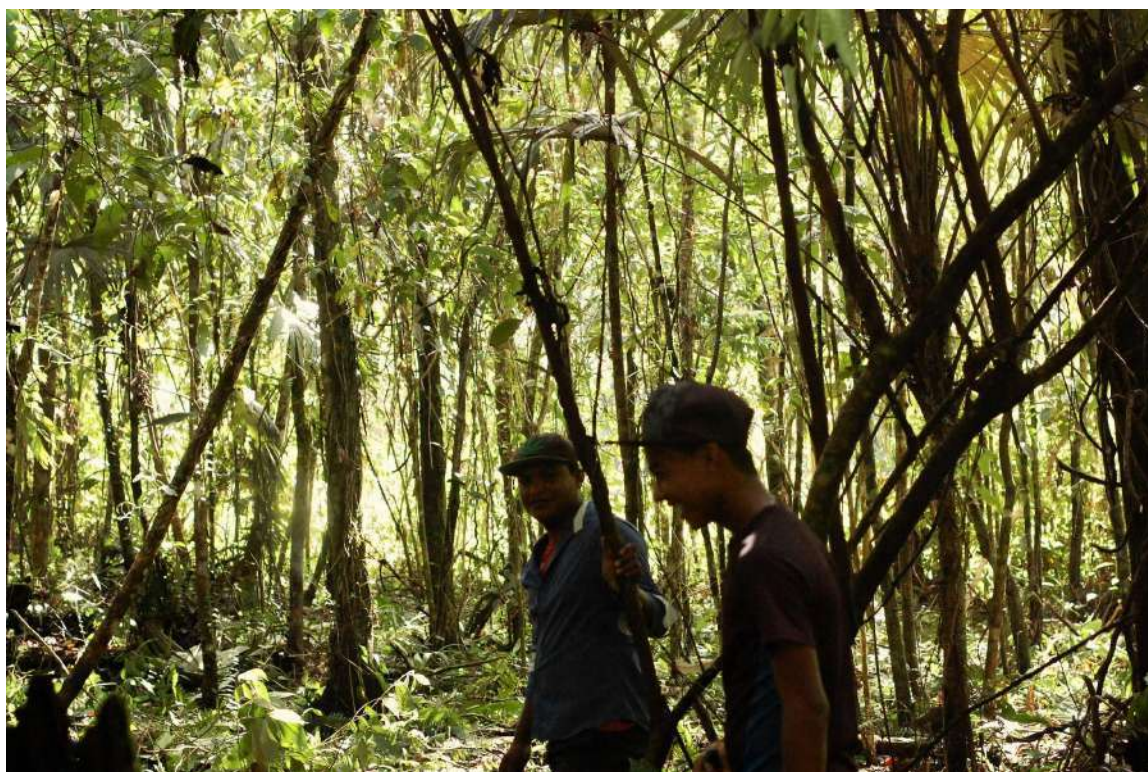


Figura 18. Plantação de macaxeira em Bangkukuk Taik. Foto: Amanda Martínez Elvir, Bangkukuk Taik, 2019.

Também são realizadas limpezas de áreas pequenas a fim de deixar espaço para outras famílias da comunidade cultivarem, da mesma forma como se respeita o espaço da floresta. Uma mulher da comunidade faz uma narrativa sobre os espaços de trabalho

nestas áreas, em contraste com a lógica dos colonos da costa do Pacífico que invadem as terras indígenas do Caribe há décadas:

Olha, nós não trabalhamos em grandes áreas porque compartilhamos com as outras pessoas. Nós não trabalhamos como eles ocupando 10 maçãs, cinco maçãs para trabalhar... Nós não trabalhamos assim, porque temos que deixar para os outros. Porque o outro também quer semear, como os outros. Eu não vou dizer que vou cercar aquele lugar... que eles não vão lá para trabalhar. Não é assim... Você tem que saber viver com as pessoas. É assim que nós trabalhamos. Comunitário é o que lhe chamamos aqui (Bangkukuk Taik, 2019, tradução nossa).²⁴.

Dentro da área de Cane Creek, as e os primeiros habitantes Rama fizeram um desvio do rio na direção da casa de uma das anciãs da comunidade, possibilitando o uso da canoa, como meio de transporte. Qualquer pessoa que visite a comunidade pela primeira vez pensaria que este trecho do rio é produto da história natural da floresta e não uma manipulação da mesma por uma sociedade humana. Desta forma, podemos ver, como diz Neves (2006), que a floresta também é constituída pelo manejo e organização do espaço realizado pelas sociedades indígenas que a habitam. O manejo dentro do espaço florestal realizado pelo povo Rama vai desde plantações no contexto da floresta, até manipulações diretas nos corpos de água sem impedir que afetem os outros seres com os quais compartilham este espaço.

A reprodução e a organização da vida Rama em Bangkukuk Taik se baseia na produção de seus próprios meios de subsistência, obtidos principalmente da natureza e sob uma ética de respeito aos outros seres. A subsistência alimentar Rama não depende do trabalho remunerado. Existem algumas atividades de venda de produtos que são trazidos de Bluefields para fornecer alguns produtos que são consumidos na cidade, tais como óleo, farinha ou sabão; no entanto, a subsistência da comunidade não está estreitamente ligada

²⁴ “Mira, nosotros no trabajamos grande porque repartimos con las otras gentes. No estamos agarrando como ellos. 10 Manzanas, cinco manzanas trabajando... Nosotros no trabajamos así, porque hay que dejarle al otro. Porque el otro quiere sembrar también, como los otros. Yo no voy a decir voy a marcar ese lugar... que no entren ahí a trabajar. Así no es... Hay que saber vivir con la gente. Así trabajamos nosotros. Comunitario es como le decimos aquí (Bangkukuk Taik, 2019).”

a esta pequena atividade remunerada onde produtos como a gasolina para o transporte marítimo são comprados. Como colocado por um ex-líder comunitário:

A floresta significa vida para mim, o oceano significa vida para mim, porque eu vivo da floresta e do oceano. E por causa da floresta eu planto minha comida e eu como, e sobrevivo. Assim como o oceano, eu recebo meus peixes e diferentes frutos do mar. E é isso, você sabe que nós vivemos vidas diferentes da vida da cidade. Todos em Bangkukuk Taik dirão que não podem ir para Bluefields para viver, ou para sobreviver por causa do modo de vida. Se não tivessem um emprego, ou se não tivessem um bom nível de educação, não poderiam ter um emprego, porque para viver em Bluefields é preciso um emprego. Em Bluefields tudo é dinheiro... aí as coisas se fazem comprando, e na comunidade nós produzimos. Nós produzimos nossas coisas, somos produtores de tudo. Tudo o que é necessário na cozinha ou para a comida. Nós somos diferentes de Bluefields, da cidade (Bangkukuk Taik, 2019, tradução nossa)²⁵.

Ao teorizar sobre a vida e o espaço, é importante notar que a forma em que as e os Rama se relacionam com o mundo não existe necessariamente no discurso da maioria da população, mas principalmente na prática. A comunidade não se envolve em reflexões teóricas sobre a vida, porque a profundidade de sua relação com o mundo, e com outros mundos e vidas, reside no cotidiano. Quem tentar buscar a filosofia de vida Rama em palavras, ou em um discurso filosófico, mais semelhante a uma maneira ocidental de pensar o mundo, provavelmente ficará muito frustrada, pois não é nessa linguagem que serão encontradas as reflexões que estamos realizando neste trabalho.

Como pesquisadora, foi na prática cotidiana, no não verbal, que encontrei as reflexões mais profundas sobre a relação destas pessoas com a vida, num sentido filosófico. Observo e interpreto que em Bangkukuk Taik se pensa através de ações e com o corpo, mais do que com palavras. Existem outras ferramentas para pensar e construir o

²⁵ The forest means life to me, the ocean means life to me, because I live from the forest and the ocean. And because of the forest I plant my food and I eat, and I survive. Same as the ocean, I get my fish and different sea food. And that's it, you know that we live different lives than city life. Everybody in Bangkukuk Taik will say that they cannot go to Bluefields to live, or to survive because of the way of living. Like if they don't have a job, or if they don't have a nice or good level education, they cannot have a job or something, because to live in Bluefields then you need a job, and in Bluefields everything is like, money... in there things are buying, and in the community we produce. We produce our things, we are producers whatsoever. Everything that is necessary in the kitchen or for food. We are different from Bluefields, from the city (Bangkukuk Taik, 2019)

conhecimento, outras epistemologias que carecem de palavras, faladas ou escritas, pois isto reside no conhecimento feito com as mãos, com os pés, com os ombros ou com o próprio sentir.

A separação da mente e do corpo como ferramentas de pensamento são construções culturais que representam uma dualidade cartesiana (Tuhiwai, 2012), mas isto não representa uma regra aplicável a todas as sociedades humanas. As práticas cotidianas Rama refletem suas reflexões mais profundas sobre a vida. É por isso que é fundamental modificar a forma como o conhecimento é construído, pois a palavra limita outras epistemologias capturadas em outras formas de pensar o mundo.

4.4 Meios de transporte

O transporte é dividido de acordo com as distâncias e lugares a serem visitados, e possui três formas principais de deslocamento: a pé, de canoa ou de lancha. Para visitar os três centros populacionais geralmente se chega caminhando, com a opção de ir a Cane Creek de canoa, ou caminhar pela floresta. Uma das anciãs da comunidade faz caminhadas de cerca de 2 horas pela orla em uma atividade diária que inicialmente chamaremos de contemplação. Isto será discutido com mais detalhes nas atividades diárias em Bangkukuk Taik.

Há uma série de caminhos traçados para realizar deslocamentos internos, porém, nem todos são visíveis ao olho urbano, pois se perdem na vegetação da floresta aos olhos de quem é de fora. Algumas áreas de pântanos estão presentes nas rotas com pedaços de árvores colocados pela população para cruzar poços de lama imperceptíveis, alguns dos quais têm quase um metro de profundidade. Esta é uma evidência da enorme presença de água doce que circunda o território.

A canoa é utilizada como meio de navegação e transporte dentro dos rios que banham o território Rama como um todo. Se observarmos o mapa hidrológico (mapa 5), teremos uma ideia da presença dos rios e igarapés navegáveis que fazem parte do contexto hídrico tanto de Bangkukuk Taik, quanto do Caribe do Sul da Nicarágua. Isto cria um cenário muito rico em termos naturais, pois há acesso abundante a água doce para uso doméstico, bem como a riqueza que o Mar do Caribe representa como fonte de alimentos marítimos. As canoas para navegação fluvial são feitas na própria comunidade e são compartilhadas entre a população. A figura 19 mostra se pode apreciar uma canoa para navegação fluvial em Cone Creek. Não existe uma lógica de uma canoa por família para viajar na vida comunitária.



Figura 19. Mapa hidrológico e de limites de Bangkukuk Taik. O Mapa de limites do Território de Rama e Kriol usado pelo GTRK foi utilizado como referência para realizar este mapa. Fonte: Amanda Martinez E.



Figura 20. Canoas elaboradas pela comunidade para a navegação em *creeks*, ou igarapés. Também são utilizadas para navegar em algumas partes do mar. Foto: Amanda Martínez E. Cane Creek, 2019.

O *uut*, *dori* em Kriol, ou canoas representam um dos meios de transporte mais importantes da comunidade, já que a conexão com outras comunidades do território é feita por via aquática. Sua importância não está somente em sua função como meio de transporte, mas também em sua importância social, que está no domínio das técnicas de construção utilizadas para fazer um *uut*.

As canoas são feitas à mão e geralmente são construídas por homens. Há diferenças na forma das canoas, entre aquelas feitas para a navegação marítima e as utilizadas para navegar pelos igarapés. Existem árvores específicas para sua fabricação, como o mogno ou ceiba, que hoje em dia são mais escassas devido ao desmatamento causado por colonos não indígenas. O tronco de uma dessas árvores é encontrado na floresta e cortado com machados. Após o corte do tronco, a escavação é feita, dando à canoa o formato, para concluir com o escovamento.

Um dos momentos mais importantes no processo de construção de um *uut* é a busca de madeira. Diz-se que se uma pessoa Rama sonha com uma boa árvore para fazer um *uut*, irá encontrá-la enquanto caminha na floresta. O tipo de madeira tem uma relação direta com a durabilidade do *uut*. No caso do mogno, ele pode durar até 15 anos, principalmente se for coberto com resina para protegê-lo do verme de água salgada. Ceiba tem uma durabilidade de 3 a 4 anos, e finalmente o cedro apresenta uma durabilidade de 1 a 2 anos. Os remos de canoas também são feitos de troncos de árvores, e às vezes, quando um tronco é escavado para fazer um *uut* e um buraco é encontrado no centro da árvore, ele é descartado para uso como canoa e são reaproveitados para a confecção de remos (UUT, 2005).

As canoas têm uma variedade de usos na vida comunitária, usadas para transportar alimentos, levar às famílias ribeirinhas de Cane Creek para visitar pessoas, ou para se deslocar à comunidade Kriol de Monkey Point, onde se localiza um centro de saúde. Em minha primeira visita a Bangkukuk, me deparei com o caso de uma mulher da comunidade que estava grávida de nove meses e que precisava de assistência médica. Devido à urgência da situação, e à falta de acesso a atendimento médico imediato, esta mulher e seu marido usaram um *uut* de navegação de rio para irem até Monkey Point, representando um grau de risco devido ao tipo de *uut*. Foi então que a comunidade se organizou para garantir outro transporte mais seguro, em lancha com motor, para que esta mulher tivesse acesso aos cuidados médicos necessários.

Por outro lado, as canoas também estão ligadas a atividades recreativas, utilizadas principalmente por crianças para visitar ilhas próximas, ou *cays*, à comunidade. As crianças também usam as canoas para verificar as redes de pesca perto da costa e também para brincar com as ondas.

Há canoas em desuso, devido à deterioração natural, que fazem parte da paisagem da comunidade. Há duas canoas localizadas à beira-mar, na entrada marítima da comunidade, que compõem a paisagem ao entrar em Bangkukuk Taik. Os restos destas velhas canoas servem de assento para conversar em frente ao mar. Foi aqui que passei cerca de uma hora conversando com o ex-presidente de Bangkukuk sobre questões relacionadas ao canal interoceânico, e onde também realizamos exercícios de uso de câmera fotográfica com o atual presidente. Enquanto falávamos sobre profundidade de campo na fotografia e no manejo da câmera, ele fez alguns exercícios fotográficos sobre pedras descansando em uma velha canoa.

Para o transporte marítimo, são utilizadas embarcações maiores chamadas de *pangas*, que são motorizadas e utilizam gasolina para a sua locomoção. Tanto a gasolina como estas outras embarcações são compradas na cidade de Bluefields. Este meio de transporte é utilizado para viagens a outras comunidades em distâncias maiores ou para viagens à cidade de Bluefields para se abastecer de alguns produtos. As comunidades do GTRK são visitadas de *panga*, para ver familiares ou amigos que vivem ao redor do território, ou para ter acesso a uma entidade pública estatal quando precisam apresentar uma queixa à polícia nacional sobre uma invasão territorial, ou para denunciar um crime grave que não pôde ser resolvido através da assembleia comunitária.

Os homens Rama são excelentes navegadores, com um olho aguçado para navegar no mar e reconhecer quando uma viagem é viável ou não com base em seu conhecimento da maré. O retorno a Bluefields, na minha segunda viagem, foi feito nas primeiras horas da

madrugada. Há uma preferência por viajar neste horário para evitar o desgaste físico causado pelo sol, já que o tempo para fazer esta viagem com um único motor é entre 5 e 6 horas. O tempo não depende da distância, mas da potência do motor utilizado, que define a velocidade da viagem. Durante esta viagem eu estava com temor de enfrentar o mar no escuro, então me agarrei a uma pequena lâmpada que carreguei durante minha viagem. Todos e todas me observavam e silenciosamente riram do meu medo. Me foi pedido que, por favor, desligasse minha lâmpada, pois só assim eles poderiam ver melhor o caminho. Era uma lua minguante e essa iluminação era a que se dispunha para navegar. Com o uso da lanterna, eu estava impedindo o uso da iluminação dada pela lua para navegar desta outra forma.

Decidi perguntar como era que identificavam a presença de pedras no caminho, pois as navegações por mar são feitas mantendo um eixo visual distante da orla marítima, onde há a presença de pedras e ondas. Eles me mostraram alguns encontros entre ondas que faziam círculos, isso significava que naquele lugar poderia haver uma pedra, ou então, o caminho foi feito por tantos séculos que, da mesma forma que se familiariza com um caminho terrestre, se pode familiarizar com um caminho aquático.

O transporte de automóvel é basicamente uma experiência ausente para a maioria da população, já que pouquíssimas pessoas viajam para Manágua, a capital do país. Essas viagens à capital são feitas principalmente por necessidade de defender o território ou de se ter acesso a algum serviço médico ausente em Bluefields. Em 2017, o presidente de Bangkukuk Taik viajou de carro para Manágua e de avião, pela primeira vez, para o México para uma reunião internacional com o objetivo de denunciar a usurpação territorial e a imposição do projeto do Grande Canal Interoceânico no território ancestral Rama.

4.5 O espaço interior: tipologias de habitação e materiais de construção

As casas em Bangkukuk Taik são feitas de madeira e os telhados são feitos de palma ou zinco. Na figura 21 podemos observar, do lado esquerdo uma casa em Cane Creek e do lado direito uma casa em Bocal utilizando os dois tipos de telhado mencionados. A lógica dos materiais de construção é baseada em materiais renováveis da natureza, que podem ser substituídos ao longo do tempo. Esta materialidade não responde à lógica capitalista dos materiais de construção baseada na durabilidade e em um processo de construção típico das economias capitalistas. Os materiais de construção vêm do território, da floresta e da terra, o que por sua vez fornece à comunidade alimentos, remédios e materiais para a construção de suas casas.



Figura 21. Moradias em Bangkukuk Taik. Foto: Amanda Martínez E. Bangkukuk Taik, 2018 – 2019.

Em Bangkukuk Taik, o espaço é produzido com materiais vivos que também funcionam como um lar para outras espécies que geram sua morada neles. Mesmo na lógica da escolha dos materiais de construção, a forma de pensar sobre a complexidade da vida está presente, pois como diz Coccia (2020), todos os seres vivos são, de certa forma, um só corpo, uma mesma vida e um só eu que continua a passar de forma a forma, de sujeito a sujeito e de existência a existência. Sem esta forma de teorizar sobre a vida, seria incompreensível entender a incorporação de materiais vivos, que abrigam outras vidas

dentro de si, que têm sido desqualificados pelas visões urbanas e ocidentais, entendendo estes espaços a partir de uma lógica de pobreza econômica.

Do ponto de vista urbano e capitalista, a escolha de uma palmeira como material de telhado estaria ligada a uma moradia precária e não desenvolvida, e à ausência de recursos econômicos para comprar outros materiais que seriam interpretados como resistentes ou de melhor qualidade. A lógica de entender a vida de uma forma mais complexa e conectada a outras vidas e seres é necessária para se aproximar, pelo menos um pouco, para e entender como algumas sociedades indígenas produzem espaço para si e para os outros, na construção de suas próprias casas, porque as explicações que vêm de uma perspectiva ocidental não seriam capazes de entender esta lógica de construir um lar.

O corte de madeira para construção de casas é realizado durante a lua cheia. Há uma diferença entre a durabilidade da madeira de acordo com a fase lunar. Segundo relatos de pessoas da comunidade, quando cortado em uma lua tenra (lua nova), o material se destrói mais rapidamente e está sujeito a uma maior vulnerabilidade ao desgaste do tempo. Quando a madeira é cortada na lua cheia, ela tende a ser mais forte e mais resistente a fatores como o clima. A floresta fornece à comunidade vários materiais utilizados na construção de suas casas, tais como lixas, utilizadas na madeira, que provêm da folha áspera de uma árvore. A figura 22 mostra um exemplo de dois tipos de madeira, cortadas em um período lunar de 28 dias. Do lado esquerdo temos uma madeira cortada em lua minguante, cuja durabilidade é inferior à madeira cortada em lua cheia, que aparece na fotografia do lado direito.

Há uma árvore em Cane Creek que foi derrubada pelo furacão Juana, cuja madeira ainda hoje é utilizada para construções, mais de 30 anos após este desastre natural, no entanto, o corte da madeira até mesmo desta árvore ocorre durante a lua cheia. O calendário lunar também se aplica para semear. A lua cheia é a mais propícia para semear frutas e vegetais,

e a lua tenra (lua nova), para semear raízes como a mandioca ou o *quequisque*. A própria floresta fornece outros materiais utilizados na construção de casas.



Figura 22. Dois tipos de corte de madeira, utilizados nas casas, podem ser vistos, o da esquerda realizado durante a lua minguante, ou lua tenra, e o da direita durante a lua cheia. Foto: Amanda Martínez E. Bangkukuk Taik, 2018.

As casas são suspensas, com um espaço de aproximadamente 90 cm do nível do solo para servir de abrigo a animais domésticos, como galinhas ou porcos. A distribuição espacial interna é organizada em uma média de 4 cômodos por casa, divididos entre o espaço da cozinha, os quartos, a sala e/ou o terraço, que também pode ser usado como um quarto para dormir, pois neste espaço são colocadas redes durante a noite; algumas pessoas também dormem no chão. Os quartos também têm esta mesma função.

A colocação da madeira dentro dos quartos, constituindo a alvenaria, é completamente coberta, enquanto que no espaço da sala é deixado um espaço entre uma tábua e outra, permitindo que as pessoas tenham acesso visual para o exterior. Há tetos suspensos em

algumas casas que são usados para secar sementes e evitar que elas sejam comidas por animais domésticos durante este processo. Sementes como café ou arroz podem ser deixadas neste espaço. No caso do arroz, uma vez seco, é levado para uma máquina em outra aldeia para descascar; ele é limpo usando a brisa do vento para soprar a casca para longe. As figuras 23 e 24 mostram planos arquitetônicos da distribuição interna de dois tipos de moradias.



PLANTA ARQUITECTONICA
CASA EN BOCAL



DIBUJO EN PERSPECTIVA
DE VIVIENDA TIPO

DIBUJO AMANDA MARTINEZ E.

Figura 23. Organização espacial de uma casa em Bocal, ponto de entrada para a comunidade através de uma baía. Fonte: Amanda Martínez E. Bocal, 2019.

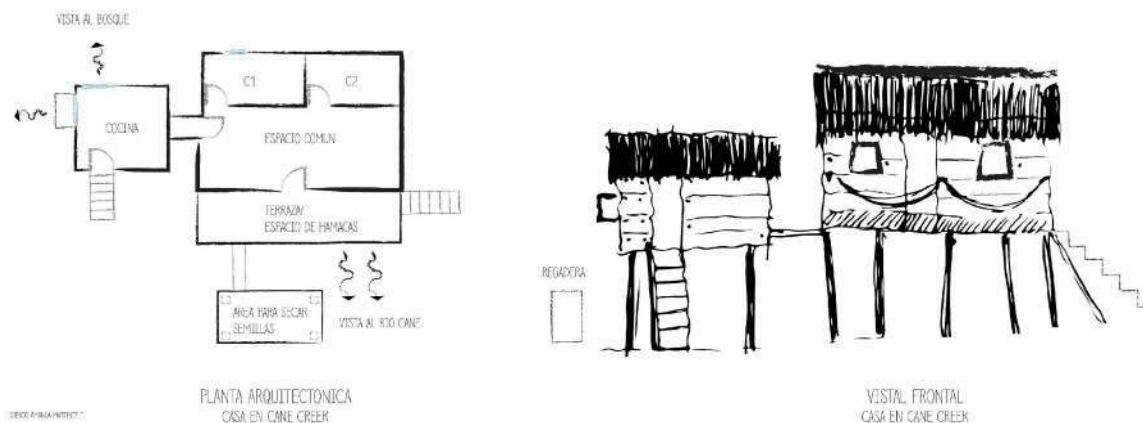


Figura 24. Organização espacial de uma casa ribeirinha em Cane Creek. Fonte: Amanda Martinez E. Cane Creek, 2019.

Os móveis e objetos produzidos em Bangkok Taik refletem os tipos de atividades que acontecem dentro do espaço interno, nas casas, bem como as atividades que acontecem no espaço externo. Para uso interno, há um instrumento de origem pré-colonial chamado *kis kis*. É uma espécie de pinça feita de uma árvore com o mesmo nome. Na figura 25 se mostra uma cena de uma anciã Rama que saiu à procura da árvore para fazer um *kis kis*. A fotografia retrata a anciã escolhendo um galho forte para a fabricação deste instrumento de cozinha. A figura 26 mostra o final da fabricação do *kis kis* feito pelo marido ou companheiro desta mulher, que realiza o procedimento de cortar o galho e parti-lo em dois para dar formato às pinças.

Este instrumento é usado principalmente nas cozinhas à lenha, para mover peças, como carvão e brasas, para virar alimentos que estão sendo cozidos como peixe, banana ou macaxeira, ou finalmente para servir alimentos em um prato. O *kis kis* é a ferramenta de cozinha por excelência para a culinária Rama. Há também a produção de prateleiras de madeira que são colocadas na cozinha para armazenar panelas e pratos. Da mesma forma, os cabides, feitos de galhos de árvores, são feitos para pendurar panelas, bem como roupas para secar. As vassouras são feitas de pequenos arbustos encontrados na floresta e são utilizadas para remover o acúmulo de poeira, principalmente em cozinhas.



Figura 25 e 26. Da esquerda para a direita, anciã Rama sai para a floresta para procurar a árvore *kis kis* e levar um pau para casa. Um Ancião faz um *kis kis* para uso doméstico. Foto: Amanda Martínez, Cane Creek, 2019.

Outro objeto produzido na comunidade é o *calabash*, que significa cabaça. É um recipiente feito de cabaça onde se coloca água e se amarra ao redor da cintura. As sementes são colocadas dentro do *calabash*, durante a atividade de plantio. Depois de preparar o solo, as pessoas amarram a cabaça à cintura e de lá pegam as sementes para colocá-las nos espaços preparados para o plantio futuro. Este recipiente também pode ser usado para banho, beber água, tomar sopa ou para armazenamento de líquidos em geral.

Os objetos produzidos pelo povo Rama normalmente não têm uma única função. A função do objeto é definida por um uso que pode ser aplicado a outras coisas, diferente da cultura ocidental onde, por exemplo, um garfo é usado para manusear alimentos enquanto se come e há outro instrumento específico para cozinhá-lo. Isto responde a práticas culturais específicas onde o que se entende por práticas higiênicas também é reconfigurado de acordo com a cultura. Ailton Krenak (KRENAK e COCCIA, 2020) questiona as práticas higienistas das cidades afirmando que existe um mito de que a terra

é suja. Neste sentido, a cabaça mistura funções que na cultura urbana/ocidental poderiam ser vistas como anti-higiênicas, tais como realizar, com o mesmo objeto, a atividade de semear e consumir alimentos no mesmo recipiente.

Entre os móveis fabricados pela comunidade estão as mesas que são utilizadas principalmente na cozinha. Como a língua Rama é uma língua oral, e apenas recentemente tornou-se uma língua escrita, há uma ausência da atividade escrita por parte de muitos adultos na comunidade. É por isso que as mesas são utilizadas principalmente para fins culinários. Este não é o caso das crianças, que já realizam esta atividade na escola. Na comunidade, bancos de madeira são feitos para assentos, assim como existe a presença de cadeiras de plástico trazidas da cidade de Bluefields.

A cozinha como espaço contém o fogão e o lava louças. Na fabricação dos fogões à lenha se constroem bases de madeira para suportar o espaço onde irá a lenha. Desta forma, o fogão é suspenso numa base de 4 pilares de madeiras. Os locais para lavar a louça também são feitos de madeira. No espaço da cozinha se deixam espaços de janelas para liberar a fumaça da lenha no momento de preparação de alimentos.

4.6 A organização da vida no tempo/espço Rama

A vida em Bangkukuk Taik é organizada de acordo com o dia e a noite, e de acordo com a luz solar. As casas em Bocal têm energia elétrica devido a um projeto de painéis solares desenvolvido pela Fundação Blue Energy, mas a eletricidade dos painéis é utilizada principalmente para carregar aparelhos elétricos como rádios. As pessoas iniciam suas atividades por volta das 4h00 da manhã e se preparam para dormir entre 18h30 e 19h30 da noite. Durante o início do dia, entre 4h00 e 5h00 da manhã, pode-se ouvir o despertar de alguns animais da floresta, como o grito dos *ulinguling*, macacos congo, que anunciam o início do dia e o anoitecer. Estes macacos geralmente andam em bandos e seus gritos podem ser ouvidos em longas distâncias.

A prática da pesca na vida comunitária é uma das atividades básicas para a alimentação Rama. A pesca representa uma divisão de gênero e idade de acordo com o tamanho dos peixes e a técnica utilizada para capturá-los. Os peixes maiores são geralmente capturados por homens como *kukaali* (califavor), *makril* (macarela), *muupi* (robalo), entre outros. Sobre as técnicas de pesca masculina podemos exemplificar a partir da captura do *guna fish*, ou moga, pois esta espécie geralmente não morde o anzol e pesca-se golpeando sua cabeça com um longo pau chamado *sinnak*, que mede entre 2,5 e 3 metros. Já as mulheres pescam o *masmas*, ou *grass fish*, que pode ser encontrado principalmente nos rios. Elas usam anzóis para apanhá-los muito cedo pela manhã. As crianças também participam desta atividade pescando peixes como o *pispis*, principalmente durante o verão. Há também a pesca do *snaapa*, ou pargo, onde as crianças saem para pegá-los em canoas.

Os homens de Bangkukuk fazem a pesca em mar aberto, especialmente quando o mar está agitado. Durante minha segunda viagem à comunidade, ouvimos na rádio que a guarda naval estaria conduzindo exercícios militares no mar e solicitaram às populações da costa sul do Caribe que não se assustassem com as detonações, assim como pediram para não realizar atividades de pesca durante este dia. Desconheço a frequência destas atividades navais no oceano, mas certamente a comunidade comentou sobre a nocividade das detonações para os animais marinhos. Outra das atividades dos homens é retirar vegetação de pequenas áreas de floresta para plantio, embora esta limpeza não signifique limpar uma área inteira para realizar esta atividade.

Uma das técnicas de pesca mais comuns utilizadas em Bangkukuk é a captura de peixe em redes que são deixadas sob algumas áreas próximas à beira-mar. Há também a pesca com anzóis e, em alguns casos, com lanças. Os peixes são capturados de acordo com as necessidades da comunidade, pescando em pequenas quantidades e respeitando o período de reprodução onde resta tempo suficiente para que os peixes se reproduzam para o

próximo período de captura. Há uma atividade comercial que ocorre em momentos em que os peixes são abundantes. Durante este período, é trazido gelo de Bluefields onde o peixe é colocado e depois vendido na cidade. A pesca comercial Rama, que ocorre durante períodos de alta presença de peixe, é realizada colocando cerca de 5 redes em áreas específicas do oceano. Para o consumo comunitário, é utilizada apenas uma rede.

Para a pesca de consumo comunitário, o acesso a esta rede é feito em pequenas canoas e são os meninos, e também adultos homens, que a verificam às 5h00 da manhã e pela tarde. Como descrito na seção sobre as canoas, durante a atividade de revisar as redes, as crianças realizam uma série de jogos nas ondas do mar dentro da canoa e depois continuam sua viagem para verificar se há peixes na rede. Se houver peixes, estes são levados de volta à comunidade pelas crianças e distribuídos entre as famílias. A figura 27 mostra duas crianças de Bangkukuk, de 7 e 10 anos de idade, às 5h30 da manhã, realizando a revisão de uma das redes.



Figura 27. Crianças da comunidade brincam e verificam a rede de pesca comunitária. Foto. Amanda Martínez E. Bangkukuk Taik, 2019.

É comum que os meninos estejam ausentes pela manhã quando vão para a floresta, seja para caçar iguanas e levá-las para casa para comer, ou para fazer caminhadas e jogos na natureza. Neste sentido, aos 8 anos de idade, as crianças já pertencem às atividades produtivas da comunidade, como buscar alimentos. Durante o período da tarde, eles também podem ser vistos jogando futebol em uma pequena área de campo ao lado da escola. Outra atividade realizada por meninos é velejar para pequenos *cays*, ou ilhas, que estão localizadas perto da orla marítima. Estas ilhas são visitadas para caçar iguanas ou como uma forma de diversão.

A cidade é vista como uma ameaça principalmente para as atividades que as crianças estão acostumadas a realizar no território. Sobre a cidade, que no contexto de Bangkukuk se materializa em Bluefields, prevalece um sentimento de perigo e falta de autonomia para realizar atividades cotidianas, sejam elas realizadas por crianças ou adultos. Dentro do espaço urbano, se percebe que há um controle sobre a vida, o tempo, o espaço e a mobilidade das pessoas, enquanto que no caso da vida comunitária na floresta, há um sentimento de maior liberdade e autonomia. Como conta uma mãe de Bangkukuk Taik:

Aqui as crianças gostam de ir para o campo, para a praia, à procura de suas coisas. Olha, agora não estão aqui. Lá estão eles na floresta, buscando alguma coisa. Aqui eles estão bem, mas em Bluefields podem ser atropelados por um carro ou roubados (Mulher de Bangkukuk Taik, 2019)²⁶.

As mulheres da comunidade realizam atividades domésticas como cozinhar e limpar a casa; elas também participam do plantio e da coleta de grãos, como feijão ou arroz. Participam da pesca de peixes pequenos, como *mojarra* ou *guapote*. Nos poços, estão envolvidas principalmente na lavagem de roupas e no transporte de água para suas casas. As meninas estão ligadas a esta atividade de carregar peso para levar água, colocar baldes na cabeça, e ajudar nas tarefas domésticas. Uma atividade principalmente feminina é a

²⁶ “Aqui a los niños les gusta andar en el campo, en la costa, buscando sus cosas. Mira, ahorita no están. Allí andan en el bosque, buscando algo. Aquí están bien, pero allá en Bluefields los puede machucar un carro, o se los pueden robar (Bangkukuk Taik, 2019).”

produção de óleo de *ibo*, onde as mulheres abrem a semente da amendoeira selvagem com pedras e realizam o processo de extração do óleo. Algumas mulheres também participam da retirada de vegetação para plantio, ao lado dos homens de suas famílias.

Outra atividade que envolve as mulheres é a produção de cana-de-açúcar; no entanto, os homens também participam deste processo. A figura 28 mostra um homem nas extremidades do galho de cana, enquanto duas mulheres torcem a cana para que o suco possa sair; simultaneamente a própria cana é esmagada por uma vara que a pressiona contra uma pedra. Neste sentido, as atividades envolvidas na participação das mulheres Rama têm uma relação direta com a estrutura de seus corpos fortes e volumosos. Esta corporalidade de mulheres de Bangkukuk Taik evidencia como o corpo em si e sua estrutura é uma construção social, pois o conceito de fragilidade feminina não se aplica necessariamente no contexto das sociedades produtoras onde as mulheres estão ligadas a atividades que envolvem força física.

Durante a colonização, as mulheres indígenas e afrodescendentes foram submetidas ao trabalho escravo e sua experiência na história contesta o mito da fragilidade feminina. Por outro lado, não é apenas a escravização que molda o corpo das mulheres e as concepções de capacidade física, mas também a cultura e as atividades que seu grupo social realiza. Neste sentido, observo como as mulheres Rama têm um volume físico e uma musculatura maior, às vezes maior que a dos próprios homens.



Figura 28. Mulheres espremendo cana como parte do processo de fabricação do açúcar. Foto: Comunitárias de Bangkukuk Taik, 2019.

Por outro lado, os corpos das mulheres são moldados pelas circunstâncias específicas de seus contextos. As mulheres Rama, inserida numa sociedade que produz seus próprios alimentos, possuem corpos com musculaturas particulares e com um volume determinado. Isto molda uma tipologia corporal Rama de acordo com estes elementos que proporcionam um reconhecimento corporal das mulheres em diferentes estágios de suas vidas. Este não seria o caso, por exemplo, das mulheres que vivem em áreas com pouco acesso à água e processos de desertificação em seus territórios, como em alguns países tais como a Etiópia ou o Sul do Sudão (ONU, 2020). Afetadas pela crise de gafanhotos, da seca e terras áridas, as mulheres pobres e rurais desses países, assim como as crianças, sofrem de altos níveis de desnutrição e falta de alimentos. Fatores como o acesso aos alimentos, as atividades diárias e o privilégio, de poucos, de poder decidir sobre os alimentos que consomem, moldam o corpo de acordo com as características do contexto ao qual as mulheres pertencem.

Quando tentei participar de algumas das atividades produtivas das mulheres, senti uma espécie de estranhamento com meu corpo magro, modelado através de outros tipos de atividades e organização da vida em meu próprio contexto. Nesse sentido, observei como a estrutura de meu próprio corpo, no contexto Rama, pertencia à corporalidade de

mulheres adolescentes que ainda não carregavam muito peso e não exerciam a mesma força física que modela o corpo de uma mulher Rama adulta. Estes detalhes também podem ser percebidos na pele, seja das mãos ou dos pés, adaptados para andar sem sapatos, em algumas partes da comunidade, e para manipular objetos com força, criando uma pele mais resistente para esses tipos de atividades.

As atividades diárias das mulheres são acompanhadas por uma estética específica para desempenhar essas funções diárias. De uma forma geral, levam o cabelo amarrado e usam saias ou shorts que cobrem as coxas das pernas. Algumas mulheres, principalmente uma mulher afro-rama, usa tranças, que às vezes ela faz em outras mulheres. Para o trabalho na floresta, tanto homens quanto mulheres usam botas de borracha para caminharem em áreas lamacentas.

Geralmente as mulheres vivem com seus maridos e famílias, mas há um caso particular na região ribeirinha de Cane Creek, o de Miss Sarah²⁷, uma mulher Rama idosa que vive sozinha em uma casa às margens do rio. Não só sua condição de viver sozinha entre o rio e a floresta é particular, mas também a arquitetura de sua própria casa. A figura 29 mostra a casa de Sarah, sendo uma casa aberta, sem paredes, onde há apenas um pequeno painel divisório que separa a área da cozinha do lugar onde ela dorme em uma rede. No caso específico desta moradia, existe uma ausência na distinção entre a área de floresta e sua casa, com limites entre ambos os espaços, pouco perceptíveis. Me propus a retornar por uma terceira vez a Bangkukuk Taik, em março de 2019, para me aproximar mais a Sarah e poder conviver com ela, mas a pandemia de COVID-19 e a crise política da Nicarágua impediram esta aproximação, ficando como uma meta futura, para além da pesquisa atual.

Durante minha segunda viagem, fiz um registro de Sarah (figura 30) dentro da floresta, descalça e cortando lenha para cozinhar aos seus mais de 70 anos de idade. Geralmente,

²⁷ Nome fictício

só se comunica em língua Rama com outros anciãos e anciãs em Cane Creek como forma de compartilhar experiências e cumplicidade uns com os outros/outras, seja pelas atividades de cuidado comunitários ou pelo compartilhamento de alimentos. É importante mencionar que o conceito de de solidão que atribuí à forma como Sarah vive, parte da compreensão desse sentimento do ponto de vista ocidental, pois em alguns mundos indígenas se vive com outras presenças e com uma relação que é estruturada de maneira diferente com outros seres e espécies. O conceito de solidão e presença é, sem dúvida, radicalmente distinto.



Figuras 29 e 30. Casa de Sarah em Sisak. Sarah realizando atividades na floresta. Foto: Amanda Martínez E. Sisak, 2019.

A entrada na vida adulta na comunidade está ligada ao processo reprodutivo. Homens e mulheres começam a formar uma família, hoje em dia, entre os 18 e 20 anos. Este evento traz consigo o início da vida adulta, a formação de uma família e a construção de uma casa onde a nova família irá morar. No caso das áreas urbanas, é visto com estranhamento uma pessoa com essa idade ser considerado adulta e apta a compor uma família. Mas em comparação com a dinâmica de Bangkokkuk, esta idade já representa uma idade adulta onde se inicia a formação de uma família com filhos.

No contexto urbano, tanto a reprodução quanto o sonho de possuir a casa própria estão intimamente relacionados à lógica do trabalho remunerado e às formas de segregação que impedem as classes sociais menos abastadas de obter esta conquista de seu próprio espaço, gerando assim outras dinâmicas que os povos da floresta percebem como estranhas, já que a fase adulta em si está relacionada com o fato de possuir uma casa. A casa e o terreno onde ela será construída é dado pela terra, a natureza oferece a matéria prima para gerar um espaço próprio. O dinheiro como remuneração pelo trabalho para obter o que já é oferecido pela terra e pelo território ancestral é uma lógica alheia ao contexto de Bangkukuk.

4.7 O silêncio

A organização da vida dentro do contexto da floresta inclui atividades que chamarei de contemplação e silêncio, muito característico do povo Rama de Bangkukuk. Algumas pessoas permanecem em silêncio, seja contemplando o mar ou a floresta, ou ouvindo o som do vento ou dos animais, como uma prática rotineira. Isto não é entendido como não fazer nada, ou como um momento de tédio ou de falta de atividade. A vida na cidade, e dentro de um sistema capitalista, organiza o tempo da sociedade com base em atividades que tem sido chamadas de produtivas dentro da lógica do trabalho remunerado, num momento em que é precisamente o trabalho excessivo (a partir de sua definição no mundo capitalista) que é visto como uma característica positiva e às vezes relacionada ao sucesso. Práticas como esta, em que as pessoas param para contemplar algo em silêncio por longos períodos de tempo, podem fazer parte do preconceito e da falta de compreensão da organização da vida dos povos ameríndios que têm sido categorizados de preguiçosos.

O senso de autonomia é compreendido nestas comunidades na inexistência do controle da vida através do tempo e do espaço, como acontece nas áreas urbanas. As atividades não são regulamentadas por um aparato estatal que determina como e onde usamos nosso

tempo, pois esta organização autônoma reside no poder de decisão das pessoas, para organizar suas vidas e suas dinâmicas tradicionais, sem ser atravessada pelos mecanismos de controle presentes nas lógicas urbanas da sociedade capitalista. Foi aí que compreendi claramente esse sentido de autonomia, quando tive a oportunidade de vivenciar o controle e a organização do meu tempo, no contexto da floresta.

Neste sentido, como resultado destas práticas, identifico que dentro da comunidade existe um olhar mais aguçado para observar acontecimentos em distâncias mais longas, tais como identificar golfinhos brincando no mar. Em algum momento isso aconteceu enquanto eu tentava me inserir nesta prática de parar minhas atividades para observar, ouvir ou pensar. O silêncio foi quebrado quando a pessoa com quem eu estava sentada me alertou que havia golfinhos brincando nas ondas enquanto observávamos o oceano. Durante muito tempo tentei visualizar os golfinhos sem sucesso e isto se repetiu em outras ocasiões, quando me mostraram um pássaro ou algum outro animal da floresta.

A identificação de sons de longa distância também faz parte da capacidade da comunidade de distinguir certos ruídos. Na comunidade há um mirante onde se pode avistar o porto de chegada de pessoas. Um certo dia, o som de um motor de lancha se aproximava e outras pessoas o identificavam visualmente à distância, sendo muito difícil para mim ver ou ouvir esta aproximação até que a lancha estivesse em um lugar onde eu pudesse finalmente observá-la.

Em Bangkok, outras formas de comunicação, independentes da comunicação verbal, são predominantes. A comunicação verbal é às vezes utilizada quando necessário. Nas reuniões entre grupos de pessoas, seja quando alguém vai à casa de outra pessoa para visitar outra família, é comum observar que em algum momento as pessoas conversam, geralmente de forma descontraída, e depois pode haver lapsos de silêncio de vários minutos onde as pessoas observam objetos, o mar, ou alguma parte de seu corpo, como seus pés. Inicialmente, tive dificuldade de entender este silêncio, pois o interpretei como

timidez ou consequência da minha presença, até que o próprio líder da comunidade me disse que as pessoas de sua comunidade falavam pouco e às vezes eram tímidas.

Com algumas pessoas somente me comuniquei através de sorrisos ou acenando com a cabeça. Havia pessoas que interagiam comigo com este tipo de comunicação sem me dizer uma única palavra em nenhuma das minhas duas visitas a Bangkok, porque a comunicação aconteceu de uma forma diferente. Presença e riso podem ser formas de comunicar afeto sem a necessidade de dizê-lo. No caso da presença, esta pode ser comunicada como um fato, sem ter que dizer à pessoa, por exemplo, eu estou com você.

Há uma consciência, nesta comunidade Rama, de que tanto as práticas de silêncio quanto a contemplação não fazem parte dos hábitos culturais de pessoas não indígenas do Pacífico. Tomei consciência disto quando estava tentando realizar esta prática. Durante o pôr-do-sol me aproximei de um dos locais onde vi algumas pessoas sentadas por períodos de 30 a 45 minutos em completo silêncio. Tentei imitar esta ação, mas depois de um tempo, o líder da comunidade apareceu, aparentemente um pouco preocupado, para me perguntar se eu estava bem, ou se algo estava errado comigo. Algumas pessoas olharam para fora da janela e eu consegui ver alguns olhos me observando nas pequenas rachaduras de madeira que estão em alguns lugares das casas. Eu respondi que tudo estava bem, eu estava apenas sentada em silêncio como muitas pessoas na comunidade fazem. Recebi um sorriso em resposta e me disseram que estavam preocupados comigo, porque sabiam que as pessoas do Pacífico e da cidade não têm isto como prática.

É no silêncio e na observação que as e os Rama também se conectam com outros mundos e outras vidas na floresta, como uma porta de entrada para o mundo espiritual e para a cidade dos encantados. No próximo capítulo, discutiremos a dimensão espiritual da floresta e as outras vidas que nela habitam.

*"Siempre que alguien iba al bosque venía con
anécdotas. Nuestra educación fue
permanentemente hablando de la naturaleza y
lo que pasaba en ella, de los seres que la
habitan. Cuando salimos a la ciudad ya no
conversábamos de eso porque para los demás
no es real esa parte espiritual y teníamos miedo
de que se burlaran o nos juzgaran."
Patricia Gualinga - Pueblo Kickwa*

Capítulo 5

*Cultura, espaço e natureza:
outras produções espaciais Rama no âmbito da floresta*



Interpretação artística da Turkmala. Arte: Amanda Martínez E.

A superação de dicotomias, característica do pensamento ocidental para descrever o mundo, tem sido baseada na observação da ausência de conceitos como cultura e natureza, onde outras relações e organizações de vida são mostradas com diferentes formas de existência, em uma multiplicidade de mundos que coabitam uns com os outros. Falar da ausência desses conceitos e da inexistência de uma separação entre natureza e cultura significa entrar em outras formas de produzir e pensar o espaço onde as delimitações conhecidas entre o espaço dos humanos e a floresta são tênues ou ausentes. Esses outros espaços carecem de demarcações físicas e do conceito de propriedade privada que alteram a ordem da divisão pública/privada.

Neste capítulo, discutiremos a ausência dessas fronteiras delimitadoras em mundos onde diferentes humanidades e espíritos transitam. Abordaremos outras produções espaciais, incluindo aquelas feitas por outras espécies, já que esta produção não é exclusiva do ser humano. Realizaremos uma breve discussão teórica sobre os conceitos de fetichismo e animismo, utilizados no passado para descrever a espiritualidade das sociedades indígenas, e a superação dessas interpretações etnocêntricas que por sua vez discutem a presença desses conceitos na sociedade capitalista moderna.

Da mesma forma, faremos uma descrição entre duas formas de pensar e construir uma via navegável, uma delas na floresta abordando a visão interna de canal para o povo Rama de Bangkok, e outra decorrente do modelo urbano de megaprojetos cujas formas de produzir espaço poderiam provocar uma inversão do conceito de "selvagem", entendido a partir da visão ocidental de comportamento brutal e "falta de civilidade". A produção do espaço urbano, a partir de olhares da floresta, poderia ser observada através desta inversão de valores onde a cidade se transforma em uma ameaça à vida e à ordem cósmica de outros mundos.

5.1 A ruptura de noções com diferenças irredutíveis

Uma das bases do pensamento ocidental pode ser encontrada no pensamento de Descartes (2001) e seu foco na razão, e em Jaques Rosseau (1999), que, apesar de estabelecer duras críticas ao pensamento cartesiano, trará a ideia evolutiva de transição da natureza para a cultura, ou seja, de uma visão da animalidade que mais tarde se torna humanidade, dando origem ao que foi entendido como civilização. Outra característica do pensamento de Rosseau está no ser humano como uma espécie única que possui moralidade, em termos do sentimento de piedade, que expressa em relação a outros seres vivos.

A antropologia como campo disciplinar reconheceu e propôs a superação das dicotomias ocidentais, apesar de ter sido fundada sobre estas bases de pensamento. Desta forma Viveiros de Castro argumenta (2002) que a ontologia que existe no pensamento ameríndio desconstrói as ideias de cultura e natureza, já que estas categorias não estão presentes na configuração destas sociedades, trazendo o conceito de multinaturalismo ameríndio. O autor define esta multiculturalidade como uma "concepção, comum a muitos povos do continente, segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies de sujeitos ou pessoas, humanas e não humanas, que o apreendem segundo pontos de vistas distintos" (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 347).

Adicionalmente, este autor introduz o conceito de perspectivismo como uma forma de multiculturalidade. Do ponto de vista ameríndio, Viveiros de Castro argumenta que estas populações propõem uma unidade representativa que se aplica a uma diversidade real. "Uma só "cultura", múltiplas "naturezas"; epistemologia constante, ontologia variável – o perspectivismo é um multinaturalismo, pois uma perspectiva não é uma representação." (VIVEIROS DE CASTRO, 2002, p. 379). Uma de suas maiores contribuições para nossa abordagem do pensamento ameríndio é mostrar que a distinção entre cultura e natureza não é natural, pois é uma distinção cultural inerente ao pensamento ocidental, que tem a Bíblia, o cristianismo e a filosofia grega como fundamentos de sua estrutura. Existem

outras tradições culturais no planeta com uma visão muito diferente da humanidade. O autor faz uma provocação a este esquema de pensamento que predomina na América Latina e em outras partes do mundo há séculos, apontando que parte das características do pensamento ocidental que separa a cultura da natureza é o fato de acreditar que o ser humano é uma espécie escolhida, entre outras. Ser escolhido entre todas as espécies representou, para o autor, uma espécie de maldição, pois hoje existe a sensação de que a espécie humana se tornou o principal inimigo da vida no planeta Terra.

Se a cultura representa os hábitos e formas de ser de um grupo que interage entre si, pode-se pensar na cultura como algo presente em outras espécies, não sendo uma característica específica dos seres humanos que nos diferencia dos outros seres. Se nos mundos indígenas a vida e o espírito podem ser observados em outras manifestações da vida com outras formas, estes também possuem uma cultura que particulariza suas práticas e formas de ser. Para Strathern (2014), pensar na cultura como algo comum entre as espécies poderia nos levar a pensar nela como uma manifestação da natureza humana.

Em seu estudo sobre o povo Hagen, em Papua Nova Guiné, a antropóloga Marilyn Strathern afirma que esta sociedade humana não reconhece a dicotomia entre natureza e cultura, e não há definições claras entre as áreas povoadas e a floresta. As pessoas circulam livremente por essas áreas com uma distinção entre doméstico e selvagem. As categorias ocidentais da natureza e da cultura giram em torno de noções ligadas a um domínio que pode ser controlado ou colonizado pelo outro. No caso Hagen, o desenvolvimento da consciência social não é representado como uma cultura que transcende a natureza, portanto, a cultura é inexistente no sentido de obras cumulativas e também não há uma natureza a ser explorada como um recurso produtivo (STRATHERN, 2014).

No povo Rama de Bangkukuk Taik, as categorias de cultura e natureza como uma dicotomia entre conceitos antagônicos e uma separação dos dois também não existem na

configuração de sua sociedade. A floresta está inserida no conceito de território, e é vista como o lugar que fornece sustento e moradia para outros seres/espíritos. Dentro das categorias que diferenciam o território, podemos encontrar as áreas das moradias e as áreas de arbustivas que estão mais ligadas à área da floresta. A diferença entre uma espécie de fronteira, entre os lugares povoados e a floresta, é modificada de acordo com a característica geográfica do território. Em Bocal, a área mais populosa de Bangkukuk, há uma maior diferenciação entre floresta e as casas, enquanto em Cane Creek, esta fronteira é muito menor. A fronteira é definida pelo controle do tamanho da vegetação entre a floresta e as casas. O único caso em que a fronteira entre floresta e casa é quase imperceptível é na casa de Miss Sarah, em Cane Creek. Esta idosa tem uma relação diferenciada, tanto no ambiente social de Bangkukuk quanto em sua relação com a floresta, onde sua casa e a floresta não possui limites físicos concretos.

A ausência do conceito de natureza, como algo a ser domesticado, e de cultura como um processo civilizatório que coloca o ser humano numa posição superior em relação aos outros seres, no caso do Bangkukuk taik, pode ser claramente observada tanto na relação com o pássaro Wanka que dá avisos sobre o clima, a coleta de frutas compartilhadas com outros seres da floresta, e finalmente na relação estabelecida com o mundo dos espíritos. Se a floresta representa um lugar, ou espaço, que é manejado e manipulado pelo povo Bangkukuk, esse espaço também possui uma condição espiritual por ser habitado por espíritos ancestrais, como a Turkmala, ou espíritos malignos, que são temidos e que por sua vez ocupam corporeidades entendidas como selvagens, no sentido de carecer de qualquer tipo de controle.

5.2 A Turkmala, a floresta e as águas: a dimensão espiritual do espaço

A palavra floresta vem do latim *foris*, que significa "fora". Isto foi entendido, a partir de visões urbanas/ocidentais, como o lugar que carece de civilização, humanidade ou onde a modernidade ou tecnologia não chega (COCCIA, 2020). Este imaginário foi gerado

principalmente por aqueles que vivem na cidade, que também dão um nome aos que vivem na floresta: as e os selvagens. O mito da natureza selvagem existe para aqueles que são da cidade (CRONON, 2019) como um lugar simbolicamente oposto, antagônico, como o não-espço e a natureza que não foi domesticada. O pensamento ocidental gera esta polaridade entre cidade e floresta, entre opostos radicalmente diferentes. A selva, ou a floresta, é um lugar sem estado, sem governo, sem cidade, de acordo com o "senso comum".

Na ausência dos conceitos de natureza e cultura em cosmovisões indígenas, Ailton Krenak (KRENAK e COCCIA, 2020) explica que a partir da visão de seu povo, assim como a dos parentes Desana e Tukano, os corpos que hoje se configuram como humanos já eram corpos dos seres das águas, ou seja, de anfíbios ou peixes, e que esta mudança está dentro da narrativa da canoa da transformação. Krenak afirma que na cosmovisão de muitos povos indígenas do Brasil, a vida veio à terra através das águas, na forma de peixes, para mais tarde se transformar em humanos, e são essas diferentes formas de humanidade que habitam a floresta. Esta colocação do autor, de ver a floresta como território, como um espaço manejado por algumas sociedades ameríndias que a habitam, é vida e também tem sido um espaço com uma conotação espiritual, pois também representa o território e o lar de seres visíveis e invisíveis. A floresta é também uma cidade, mas com outras características e seres que não pertencem à razão ocidental, é a cidade dos encantados, seres do mundo espiritual. Na compreensão da vida existe esta complexa gama de convivência com outras espécies e com o mundo dos espíritos, sendo este um grande espaço onde a vida possui diferentes formas.

Viveiros de Castro (2015) afirma que na etnografia da América Indígena existe uma teoria cosmopolítica que visualiza como o universo é habitado por diferentes subjetividades humanas e não-humanas. Estes incluem deuses, animais, mortos, plantas ou fenômenos naturais, todos os quais possuem disposições perceptivas e cognitivas semelhantes, ou melhor, possuem almas. Apesar desta condição espiritual destes seres,



Figura 31. Fotografia de pássaro no seu ninho.
Fonte: Amanda Martínez E. Vale do Pati, 2018.

existem também diversas formas do olhar todos estes seres sobre si mesmos e sobre os outros. Da perspectiva ameríndia, o autor afirma que todos os seres que compõem o universo têm uma condição humana. Neste sentido, o mundo do invisível entra como pressuposto básico das sociedades indígenas onde esta existência é assumida, mas sabe-se que nem todas as pessoas têm a capacidade de ver estes seres, já que uma das pessoas exclusivas para gerar esta visão seria o xamã, os guias espirituais ou a curandeira. O mundo dos invisíveis é tão real, e ao mesmo tempo tão questionado, que um desses seres imperceptíveis ao olhar imediato dos humanos

gerou uma das catástrofes mais marcantes deste século, a pandemia da COVID-19.

Na cosmovisão Pankararu, Elisa Urbano (2019) explica como para sua comunidade existe uma serra que é entendida como um palácio onde vivem seres encantados. Esta serra também representa o lar das mulheres encantadas que vivem no mundo cotidiano dos invisíveis:

“As moças” estão ao lado dos espíritos sagrados encantados que a nosso ver são homens, por isso na linguagem do nosso povo, se referem a eles como “os homens”. Conforme os ensinamentos do meu povo, eu tenho em mente desde criança que se existe seres sagrados em forma de mulheres, com hábitos de mulheres, nós somos seres divinos na nossa representação. E que, no mundo dos nossos mistérios espirituais a essência feminina se faz presente em um mesmo patamar que os seres sagrados masculinos (URBANO, 2019, p. 14)

Existe um vazio na compreensão da dimensão espiritual do espaço nas disciplinas que tratam deste assunto, pois esta forma de entender o mundo, assumindo a existência do mundo espiritual, desafia a tradição intelectual e as formas de entender o espaço a partir

de um ponto de vista ocidental. O estudo do espaço tem se concentrado principalmente em relação às "sociedades civilizadas" que se baseiam no progresso, no desenvolvimento e na evolução. Poder-se-ia dizer que existe uma forma de etnocentrismo²⁸ na maneira como as formas e relações espaciais ocidentais são impostas inferiorizando aquelas de outras sociedades humanas, tais como as indígenas. Trazer as relações não-ocidentais para o campo do estudo do espaço nos leva a uma riqueza não apenas de dimensionamento da diversidade e complexidade do mundo, mas também nos ajuda a compreender, com muito mais respeito, a complexidade da vida no planeta, e isto tem sido principalmente problematizado pelas sociedades indígenas.

Mesmo na produção do espaço, tem sido argumentado que esta produção é um ato exclusivo de algumas sociedades humanas, negando a produção realizada por outras sociedades como as indígenas; no entanto, produzir espaço também não é um atributo exclusivo da espécie humana, pois existem outras espécies que também produzem espaço e realizam construções complexas dos lugares onde habitam.

Na figura 31 observamos um ninho de pássaro feito a partir da coleta de galhos, musgo seco e fios de tela de aranha costurados para criar este tipo de moradia. As técnicas e materiais de construção utilizados pelos pássaros na construção do seus ninhos varia. De acordo com um estudo realizado por cientistas da universidade de Edimburgo, os pássaros não nascem sabendo realizar estas construções de ninhos e sim, aprendem esta habilidade através da experiência e suas técnicas vão sendo aperfeiçoadas com o tempo (WALSH; HANSELL; BORELLO; HEALY, 2010). Um ninho de pássaro ou a complexa arquitetura encontrada num formigueiro, ou em casas de cupins, poderia trazer outras reflexões de produções espaciais a respeito da -hierarquia e do sentido de superioridade dos seres humanos, que por sua vez, tem colocado a vida no planeta em risco. Distintas

²⁸ O etnocentrismo é um conceito discutido na antropologia no qual uma cultura se posiciona como superior a outra, que considera inferior. A problematização do etnocentrismo neste campo disciplinar aponta principalmente para a existência de preconceitos e mecanismos de opressão baseados na diferença.

espécies animais também defendem seus territórios contra espécies invasoras e possuem sentimentos de distância parecidos com aqueles da espécie humana (HALL, 2005).

Viveiros de Castro propõe um perspectivismo ameríndio para "refigurar um complexo de ideias e práticas cujo potencial de perturbação intelectual ainda não havia sido devidamente apreciado pelos especialistas, não obstante sua vastíssima difusão no Novo Mundo " (VIVEIROS DE CASTRO, 2015, p. 33). O etnocentrismo, através do espaço, consiste em acreditar que a floresta não é espaço e que os espíritos e outros seres não representam vidas dignas de respeito. É também um princípio etnocêntrico colocar a natureza como mera fonte de recursos e como objeto de exploração em detrimento da manutenção da vida urbana nas cidades.

Na distinção binária cartesiana onde os seres humanos foram separados da natureza, foi através da colonialidade cosmogônica descrita por Walsh (2009) que houve, e permanece ainda, um processo de inferiorização das relações cósmicas e espirituais das sociedades não-ocidentais, categorizando-as como primitivas, pagãs, não modernas e alheias à razão ocidental. Isso por si só explica a ausência do estudo da dimensão espiritual do espaço em disciplinas que colocaram principalmente o espaço urbano como uma produção por excelência das sociedades humanas, ignorando a floresta e o mundo espiritual, por exemplo, em suas análises e afirmando divisões acentuadas entre "o mundo civilizado", a "intelectualidade" e os outros provenientes de modelos de vida interpretados como arcaicos.

Na cosmovisão andina, a Pachamama, uma forma de chamar a Terra, é um ser vivo que possui sentimentos, inteligência e espiritualidade. Os seres humanos pertencemos à terra, de acordo com estas-cosmovisões, que contesta modelos de propriedade privada onde a terra é delimitada com um sentido de propriedade individual ou de grupo. Por meio desse reconhecimento espiritual e de vida, da terra e do espaço, em países como a Bolívia e o Equador, a natureza foi colocada como detentora de direitos na Constituição. Sua

proteção deve ser garantida pelo Estado e pelos povos originários desses dois países, assumindo a proteção dos recursos e das vidas que nela existem (WALSH, 2008). Este reconhecimento de diferentes cosmovisões indígenas merece que as disciplinas que estudam o espaço incorporem com seriedade estas noções com o objetivo de realizar um exercício de pensamento que vincule a natureza, os sujeitos(as) e os objetos em suas análises a fim de tentar compreender outras possíveis formas de ver o mundo com base em outras culturas e visões diferentes das nossas.

A cidade dos encantados é um espaço que também coexiste no mundo das e dos vivos, onde não há separação entre o corpo e o espírito, entre cultura e natureza e, como discutimos anteriormente, o espírito não é um atributo de uma única espécie, pois está presente em outras formas de vida. A floresta é um espaço onde o espírito também convive, e para entender melhor a dimensão espiritual da floresta, David Kopenawa explica o seguinte:

Os *xapiri*, apesar de serem sem número, habitam todos no topo dos morros e das montanhas. É sua morada. Não pensem que a floresta é vazia. Embora os brancos não os vejam, vivem nela multidões de espíritos, tantos quantos animais de caça. Por isso suas casas são tão grandes. Tampouco pensem que as montanhas estão postas na floresta à toa, sem nenhuma razão. São casas de espíritos; casas de ancestrais (KOPENAWA e ALBERT, 2015, p. 118).

Na cosmovisão Rama de Bangkukuk, se diz que seus ancestrais tinham o poder de se transformar em outros seres/animais, e esta narrativa pode ser exemplificada através da história da Turkmala. A Turkmala é entendida de duas formas, como, uma época antiga na memória ancestral Rama, e como uma mulher que guiava seu povo, pois possuía o poder de se comunicar com os animais e com os deuses para avisar sobre o mal ou o bem que estava por vir. Segundo a história da Turkmala, ela salvou seu povo quando este foi perseguido por outro povo indígena do Caribe da Nicarágua, os Miskitu, a fim de capturar os Rama para transformá-los em escravos e/ou vendê-los aos ingleses, ou para transformá-los em guerreiros aliados. A Turkmala também teria ajudado os indígenas Kukra, quando estes foram perseguidos pelos Miskitu. Quando os Kukra atravessavam

um rio, diz-se que o Turkmala chamou uma baleia para que, uma vez que todo o povo Kukra tivesse passado, bloqueasse o rio e impedisse que os Miskitu passassem.

Como um tempo na história, a Turkmala é descrita como uma era antiga onde as e os Rama do passado viviam na floresta e possuíam o poder de transformar sua forma corporal em outros seres, como jaguares, macacos ou porcos selvagens. *Turmaala* em Rama também significa xamã ou homem/mulher medicina.

O território Rama, que contém dentro dele geografias distintas compartilhadas pela floresta, o rio e o oceano, possui estas conotações espirituais onde é também o lugar sagrado da memória e de outros seres. Em algumas comunidades Rama, incluindo Bangkukuk Taik, quando nasce uma criança, o cordão umbilical é enterrado ao lado de uma árvore frutífera, para que a vida da criança cresça e se conecte com a da árvore. Este ritual tem um valor simbólico de pertencimento ao território ancestral Rama: enterramos o cordão umbilical em uma árvore frutífera para dizer que o bebê nasceu aqui e pertence a este território (Homem Rama, Bangkukuk, 2021)²⁹. Desta forma, o pertencimento ao território é dado através da vida, onde o povo enterra uma parte de si mesmo quando nasce, e o resto de seu corpo quando morre, gerando dois rituais simbólicos sobre sua relação com a terra onde nasceu.

O cordão umbilical não só marca uma conexão com a mãe humana, mas também com a outra mãe, a terra, e com todos os seres vivos no momento em que as e os Rama devolvem este cordão à terra da qual esta vida se originou. Nesta prática simbólica podemos ver como na cultura Rama não há necessariamente uma separação entre cultura e natureza, porque as pessoas também são seres naturais, são natureza e se entendem como parte dela sem gerar a ruptura, sociedade/natureza, que o ocidente propõe. O nascimento de uma pessoa Rama não representa uma separação da terra e da natureza,

²⁹ “we buried the umbilical string in a fruit tree to say that the baby was born here and it belongs here, to these territory” (Rama man, Bangkukuk, 2021)

mas uma materialidade da vida que assume outra forma, mas que está sempre ligada à terra e a outros seres.

A geografia tem influência na forma particular como o espaço é vivido e utilizado nas diferentes comunidades Rama do Governo Territorial Rama e Kriol e na relação espiritual que ocorre com os seres dentro desses territórios com características específicas. Rama Cay, como ilhas, tem uma organização diferente de Bangkukuk Taik, por exemplo, já que estas ilhas têm uma relação mais estreita com o mar e as rochas. Bangkukuk Taik, dentro da diversidade geográfica interna, tem relações estreitas com a floresta e o mar. Estas diferenças e riqueza de diversas geografias e espaços produzidos de acordo com estas características podem ser vistas na figura 32, desenhada por uma pessoa de Rama Cay que estava trabalhando em Bangkukuk Taik durante minha primeira visita à comunidade. Neste desenho há uma clara distinção entre áreas povoadas e áreas florestais no contexto da ilha. Há pedras onde se menciona que os espíritos vivem debaixo delas e que durante a noite podem tomar a forma de um animal para percorrer as ilhas. Há também um lugar em Rama Cay chamado *the last good bye point*, ou ponto do último adeus. Ela consiste em uma pedra natural onde no passado o corpo dos defuntos eram colocados em canoas. Se colocava fogo no corpo do difunto deixando-o a seguir seu curso através das águas enquanto flutuava em chamas na canoa.



Figura 32. Desenho de Rama Cay Arte: Elmer Price, 2018

Na narrativa de Bangkukuk há histórias de pessoas que realizavam uma mudança de corporalidade entre forma e conteúdo, ou "zoomorfismo", onde uma pessoa teria o poder de transformar a vida, e transferir seu espírito, em outra corporalidade não-humana, como a de um animal. No caso Rama, as corporalidades resgatadas nos relatos variam de humano para jaguar, macaco ou porco selvagem. Neste sentido, o espírito, dentro do espaço da floresta e das águas, transita entre várias corporalidades onde o humano se

mistura com a natureza, refletindo a complexidade da vida que se expressa em diferentes formas. Uma das histórias da comunidade conta como um habitante de Monte Creek, uma comunidade vizinha de Bangkukuk, no passado, costumava pescar em uma cachoeira até que um dia teve uma visão de um homem montando um cavalo branco saindo da própria cachoeira e andando no rio. Neste sentido, o humano e não humano como representações espirituais da vida assumem corporalidades e expressões simbólicas onde um ser das águas assume uma forma humana em uma visão.

Por outro lado, é importante destacar que a chegada das igrejas protestantes na costa nicaraguense do Caribe desempenhou um papel fundamental em novas interpretações da visão de mundo Rama do passado. Isto tem desempenhado um papel fundamental na forma como as e os Rama interpretam hoje as visões de mundo e as relações entre os seres humanos e outros seres/espíritos da floresta e das águas de outros povos indígenas e étnicos da costa do Caribe. O reconhecimento e a coexistência com a dimensão espiritual permanece, mas a interpretação de sua existência é atravessada por uma leitura cristã/protestante que atualmente compreende as mudanças na corporalidade humana/animal como produto de espíritos demoníacos ou relacionados ao mal. Desta forma, há uma mistura de cristianismo e crenças Rama, gerando uma integração entre estes dois aspectos, às vezes antagônicos, que produzem uma leitura Rama do mundo espiritual, onde sua existência ainda é assumida, apesar de às vezes incorporar interpretações cristãs do mundo espiritual colocando-as como maléficas.

Da mesma forma, outras pessoas ainda consideram esta mudança de corpo como um atributo das e dos ancestrais Rama que se perdeu ao longo do tempo. Isto pode ser observado na postura respeitosa com que a população se refere à Turkmalá, a partir de sua condição espiritual benigna, e nas interpretações das transformações das corporalidades humanas em animais como atributos de bruxaria e maldade, próprios de uma leitura cristã, e também atribuídos a outros grupos indígenas, tais como o povo Miskitu. Especificamente, a relação espiritual ligada ao mal é aquela experimentada pela

mudança de corpo nos humanos, já que a condição espiritual de outros seres na floresta continua sendo um legado das relações ancestrais Rama.

A leitura sobre o zoomorfismo, visto a partir de valores cristãos, teve um impacto na relação entre parte da população Rama, que adere a este pensamento, e a população Miskitu, que habita principalmente o Caribe norte da Nicarágua, mas há também outras populações menores no Caribe sul. Algumas pessoas têm feito juízos de valor sobre as e os Miskitu como um povo bruxo, já que existem práticas e manifestações deste povo, tais como o *grisi siknis*.

O *grisi siknis*, segundo a interpretação ocidental desta manifestação Miskitu, a descreve como uma síndrome coletiva ligada à cultura, que ocorre predominantemente na população Miskitu e afeta principalmente as mulheres jovens. É um estado de transe no qual as pessoas afetadas entram, às vezes tendo comportamentos violentos contra si mesmas ou outras pessoas, acompanhados de visões e alterações de comportamento que fazem com que a pessoa afetada fuja inesperadamente, ou seu corpo experimente alguns tipos de contorções. Em alguns casos, como relatado por Dennis (1981), algumas das vítimas desta síndrome Miskitu demonstraram comportamentos "sobre-humanos", tais como vomitar aranhas, cabelos ou moedas.

As interpretações Miskitu desta síndrome relacionam-se com manifestações de espíritos que habitam a terra e estão associados a doenças. Tais manifestações podem ser causadas pelo *duhindu blaka*, um espírito com características de duende e onde a palavra Miskitu *blaka* significa vertigem. Bakul é outro espírito pertencente à cosmovisão Miskitu que também é responsável pelo *grisi siknis*. Para o povo Miskitu, existe uma conexão entre este estado transe e os espíritos acima mencionados em resposta a traumas de guerra, como a vivida na Nicarágua na década de 1980, o deslocamento forçado, o contexto político e a destruição da natureza (VANEGAS, 2016). Estes elementos fazem com que os espíritos da terra se manifestem através deste estado de transe.

Os *Duhindu*, espíritos da floresta, também estão presentes na cosmovisão do povo Ulwa, localizado no Caribe sul da Nicarágua. Para este povo, existem os espíritos mestres chamados de *Dawanka*, estando os *Duhindu* dentre os *Dawanka* com maior domínio, pois estes se localizam especificamente na terra e na floresta (ROMAN, 2014). A presença de espíritos da floresta nas cosmovisões ameríndias gera uma enorme variedade de reprodução da vida onde estes espíritos se localizam em animais, plantas, morros, pântanos e outras lugares que, para o pensamento ocidental, representariam condições físico-geográficas. O fato de enxergar vida e espírito nestes corpos-territórios é um argumento utilizado pela razão ocidental para desacreditar as cosmovisões de uma diversidade de povos do planeta.

As primeiras interpretações das cosmovisões e da espiritualidade dos povos indígenas foram realizadas por antropólogos e exploradores, onde se considerou que os seres humanos atribuíam poderes mágicos ao que não podiam interpretar, tais como fenômenos naturais relacionados aos desejos das divindades, bem como a atribuição de poderes a objetos como talismãs ou pedras. Assim surgiu a ideia de fetichismo, uma palavra com origem na língua portuguesa relacionada ao encantamento, ou feitiço, e a magia introduzida por Charles de Brosses (1976). Também surge o termo animismo, que significaria a atribuição de alma (anima) a objetos ou a qualquer elemento do mundo natural. É a partir desta interpretação ocidental e etnocêntrica que começam as primeiras descrições da fé das sociedades entendidas como "primitivas".

Tylor (1920) torna-se um dos primeiros antropólogos a se opor à ideia de fetichismo para trazer o conceito de animismo, e por sua vez faz uma comparação entre animismo e cristianismo como a fé ocidental, para colocar que não ha muita diferença entre estas ideias de projeções da alma, onde uma é colocada como superior à outra. Marcel Mauss (2003) questiona tanto as ideias de fetichismo quanto as de animismo e as coloca como um erro de tradução feito pelos primeiros antropólogos das sociedades indígenas. Desta

forma, Mauss contribui para que estes conceitos sejam entendidos como visões etnocêntricas e colonialistas, pois eles se sobrepõem às cosmologias de outros povos. Ao longo do século XX, o debate sobre a desconstrução das primeiras interpretações da espiritualidade indígena continuou com autores como Tim Ingold (2007) e Evans Pritchard (2013). No caso da América Latina, Viveiros de Castro continua sendo uma referência crítica e descolonial na desconstrução deste pensamento ao trazer o conceito de alteridade, evidentemente convidando-nos a observar o outro e a esquecer um pouco de nós mesmos.

Alfred Gell (1998), em seus estudos com base na relação entre pessoas e objetos, também faz uma valiosa contribuição para a ideia de animismo, uma vez que ele liga esta ideia, usada para descrever os povos "primitivos", e sua reprodução nas sociedades contemporâneas e ocidentais. Gell faz uma associação entre sociedades capitalistas, entendidas como civilizadas, e certos objetos que também são dotados de personalidade e atribuição de sentimentos, tais como o automóvel. Gell descreve que o automóvel tem um nome, e seu proprietário estabelece uma relação de cuidado no processo de apropriação e assim gera o conceito de animismo veicular. Esta mesma relação animista pode ser observada com outros objetos como telefones celulares, e o que hoje representa o assistente pessoal do iPhone: o Siri. Desta forma, observamos como este conceito de animismo, gerado para descrever as relações cósmicas de outros povos, não está exclusivamente presente nestas culturas, como também existe nas sociedades capitalistas e ocidentais. Por outro lado, este termo está muito longe de ser capaz de explicar e principalmente compreender um mundo diversificado habitado por outras formas de existência que ultrapassa qualquer conceito gerado a partir de visões universalizantes.

No caso do povo Miskitu da Nicarágua, descrito por Dennis (1985) como uma cosmologia "animista", existem seres espirituais maiores e menores que habitam, possuem e protegem partes do mundo natural e do mundo dos mortos (DENNIS 1985; COX-MOLINA, 2011; VANEGAS, 2016). Esses espíritos são invocados e intervêm no mundo

dos humanos quando um equilíbrio entre a natureza e as sociedades humanas é quebrado, como a superexploração dos recursos florestais. Desta forma, podemos ver a conexão física e espiritual entre as e os Miskitu e a natureza, pois as consequências da exploração excessiva e da destruição da floresta são vivenciadas diretamente no corpo e conectadas pelo espírito. No caso do povo Rama, as manifestações ocorrem através de visões de seres com formas humanas na floresta, mas como discutimos anteriormente, há uma influência dos processos de evangelização no Caribe sul e as interpretações atuais dessas visões, que levaram até mesmo alguns Rama a classificar o Miskitu como um povo bruxo ao qual algumas pessoas temem.

Por outro lado, há uma narrativa entre os mais velhos onde é possível conectar e manipular forças da natureza através de eventos específicos. Segundo anciãs e anciões Rama, é possível fazer com que a força do mar aumente, ou que o mar se torne feroz, quando uma semente de *guoudi* é quebrada pela metade. As águas do mar também manifestam sua fúria, de acordo com a visão de mundo Rama, quando ocorre a pesca excessiva, especificamente quando se captura arraias em excesso. Neste sentido, apesar dos processos de evangelização, prevalece ainda a cosmovisão Rama, com uma personificação da natureza como uma força que se expressa quando um equilíbrio é quebrado devido ao uso indiscriminado de recursos terrestres ou marinhos. Se para o povo Miskitu esta expressividade ocorre através dos processos de transe do *grisi siknis*, para as e os Rama a natureza se manifesta através da força das águas, no caso descrito acima, em resposta ao desequilíbrio causado pelos humanos.

A convivência com um território sagrado, a partir de uma dimensão espiritual e de cura, não está localizada apenas na floresta dentro da cosmovisão Rama, já que as águas, tanto dos rios quanto do oceano, carregam consigo a presença de seres que também fazem parte da medicina. Peixes e seres aquáticos participam do processo de cura, como é o caso do *bilam*, ou sardinha. Quando uma pessoa tem feridas e nada em um dos rios do território, diz-se que o *bilam* se aproxima para morder e curar a parte das feridas que está

infectadas. No mesmo sentido de cura é o *sabut*, ou peixe de lama, que é consumido quando uma pessoa tem problemas urinários. Outro uso medicinal oferecido pelo mar é através do *wipri*, ou arraia vaca. Este é um tipo de arraia que é usada pelo povo Rama para tratar a asma. A língua deste arraia é colocada para secar, lavada e depois raspada para criar um pó que é transformado em um chá para tratar a asma (SII TUKAN, 2009).

Nem os animais e nem as plantas que compõem a floresta, dotados de espíritos e curando em alguns casos, poderiam se enquadrar na categoria de selvagens para o povo de Bangkukuk, entendendo este conceito da perspectiva ocidental que o relaciona com a ausência de controle e até mesmo a ausência de humanidade. Por outro lado, há uma ressignificação do conceito de selvagem ligada à destruição e extermínio da vida, seja na floresta ou no planeta. O selvagem poderia ser visto como a capacidade de perder humanidade e empatia pela vida de outras espécies, condenando-as à morte. Espaços como a cidade e as pessoas dentro do contexto urbano poderiam ser considerados selvagens em termos de suas práticas de exploração e destruição das formas de vida valorizadas pelo povo Rama.

5.3 The *little canal*: a inversão do conceito de selvagem em uma produção espacial no contexto da floresta

Uma das características na construção de um canal interoceânico reside no processo de escavação e dragagem, que consiste em remover terra, rochas e sedimentos para permitir a passagem de água. Nas obras do Canal do Panamá, o processo de dragagem envolveu inicialmente a remoção de árvores em áreas florestais como forma de "limpeza" do terreno, e posteriormente, explosões com dinamite. O uso de dinamite tem sido característico no Canal do Panamá, não apenas na construção inicial, mas também na expansão do Canal nos anos 2000. As explosões durante este processo de construção não só provocaram a morte de seres da floresta, mas também mataram trabalhadores(as) em acidentes no local da construção do canal devido ao uso de dinamite.

Em termos de dragagem da terra para abrir uma hidrovia, é necessário transportar toda a matéria orgânica e sedimentos removidos do solo. Para as obras do Canal do Panamá, 238.845.587 metros cúbicos de terra foram removidos na construção inicial realizada pelos Estados Unidos. Somado às escavações realizadas pelos franceses, a quantidade total de terra removida para este mega projeto foi de 268.000.000 jardas cúbicas. Esta terra foi distribuída em diferentes lugares, entre eles o que é conhecido hoje como a cidade de Balboa, o forte militar Amador e outros lugares que serviram de depósito para este material, entre eles, a eclusa de Miraflores. A floresta também era um lugar onde se colocavam depósitos de terra provenientes das obras do canal.



Figura 33. *The little canal* em Cane Creek. Foto: Amanda Martínez E. 2019

Em contraste com esta forma de produzir espaço para a criação de uma conexão aquática, algumas pessoas Rama de Bangkukuk fizeram o que agora é conhecido como *the little canal*, um desvio de Cane Creek, ou rio Cana, para abrir um acesso de navegação em

canoa para a casa de um morador de Cana Creek. Este canal representa uma rota de fácil acesso a uma casa localizada na floresta. Antes deste canal, o acesso era feito por navegação por Cane Creek até o encontro deste rio com o mar do Caribe e, posteriormente, entrar na floresta para ter acesso a esta residência. Esta conexão foi feita no ano 2010, com a participação de 5 pessoas. A figura 33 mostra como pode ser imperceptível para pessoas de fora que este canal não é dado pela natureza, mas um espaço produzido pela comunidade. No seguinte relato podemos ter uma aproximação do processo construtivo deste canal Rama:

Então este pequeno canal foi feito a mão há 12 anos atrás, por Alberto e outras 4 pessoas. A ideia de construir este canal foi para que no verão Alberto conseguisse ter acesso a sua casa com sua canoa já que o igarapé Jane estava todo seco. Hoje todos usam esse canal para chegar de um ponto a outro por uma via mais curta. Para construir este canal, eles usaram roldana para remover e puxar os troncos da área. Depois eles usaram cavadores para cavar a terra e removeram a lama escavada com pá. Colocaram todos os troncos e lama removida numa canoa e levaram para a praia. Este pequeno canal foi feito por 5 pessoas em pouco mais de um mês. Ele tem cerca de 2 metros de profundidade e outras partes são um pouco mais profundas (Homem Rama, 5 de Julho, 2022, 12:46. 1 mensagem de WhatsApp)³⁰.

Ambos os canais têm funções diferentes e este uso tem impacto em questões como a profundidade da escavação. O Canal do Panamá fez escavações profundas na terra para permitir a navegação de navios carregados com toneladas de produtos de acordo com a demanda das sociedades capitalistas e das cidades, como os centros populacionais por excelência deste tipo de sociedades. O canal de Bangkok tinha como objetivo proporcionar o acesso a uma moradia de um dos anciãos Rama, servindo de transporte para que as pessoas pudessem fazer visitas utilizando canoas. Estas embarcações não precisam ser muito profundas para poder navegar.

³⁰ "So this little canal was made by hand work since 12 years ago , by Juan Alvarado (chambo) and 4 other people ,the idea of build this canal is that in summer chambo can not have access with his panga to go at his house cause of Jane creek get all dry a mean it get closed well and now they all use it to reach from one point to the others in shorter way , to build this they use pulley to remove or pull out all of log from the area then they also use the macana to dig the mod or land they remove all excavated mud with shovel . So them put all of this mod logs in to a panga (boat) then took it to the beach and dump it away so this little canal took them 5 person almost 1 months or little more to get it finish it have about 2 meters deep some part more deep"

A circulação de pessoas em diferentes áreas do território de Bangkukuk faz parte da vida cotidiana da população, sendo muito comuns as visitas constantes às casas de diferentes famílias. As pessoas fazem estes trânsitos que não obedecem à ordem dos espaços públicos e privados, pois o acesso às residências não é restrito durante o dia. Isto também inclui relações de parentesco que são diferentes daquelas do mundo ocidental. Enquanto no Ocidente o parentesco é reconhecido através de laços consanguíneos (STRATHERN, 2014), a estrutura do parentesco em Bangkukuk, embora tenha um grau deste tipo de relacionamento, não é necessariamente definida por tais laços, já que a ordem social comunitária reconfigura o que se entende por família com vínculos ao território e à comunidade como um todo. As conexões consanguíneas não definem as relações sociais como no Ocidente, e isto também impacta no espaço produzido no contexto do território ao criar um pequeno canal, que também funciona como um acesso mais rápido para tornar estas visitas características das tradições Rama nesta aldeia.

A compreensão sobre o selvagem, associada até mesmo à perda de uma condição de humanidade, que como vimos não é exclusiva dos seres humanos, mas está presente em outros seres, pode ser observada em Bangkukuk através da surpresa provocada por uma descrição que fiz sobre a construção do canal do Panamá e do uso de dinamite na floresta para abrir a terra. Neste sentido, este ato de violência contra outros seres foi visto como uma expressão de selvageria que também é exemplificada na forma como o povo Bangkukuk observa as técnicas de pesca dos povos não-indígenas, que coloca veneno nos rios para capturar peixes a flutuar. Há uma inversão do conceito de selvagem localizado nesta forma de produzir espaço a partir da perspectiva urbana, pois do olhar daqueles e daquelas que vivem na floresta às formas de se relacionar com o mundo e o espaço da cidade, representa formas violentas de aniquilação da vida observadas com horror na forma como o espaço é produzido utilizando meios ligados à morte de outras formas de vida.

É importante ter em mente que a organização social de Bangkukuk Taik define os elementos construtivos que dão sentido a uma forma particular de produzir espaço com base em sua visão de mundo. A produção espacial no contexto da floresta só pode ser compreendida através de uma proximidade com as visões particulares do mundo dos povos indígenas, a fim de compreender as necessidades de uso e produção do espaço, e as funções desses espaços com base em seus costumes e tradições. O espaço produzido está intimamente relacionado à lógica cultural dessas pessoas, assim como a um sistema de símbolos e valores que moldam os espaços criados pela comunidade. Um canal interoceânico fora destes sistemas de valores e cosmovisão Rama foi rejeitado pela maioria da população com o argumento de que este espaço não corresponde à lógica interna de como os espaços funcionam dentro de seu contexto e relação com o mundo.

5.4 Impacto da vida ocidental no território e no espaço Rama

A organização da vida no Ocidente tem ameaçado a comunidade Rama de Bangkukuk Taik de diferentes maneiras, seja pela imposição de projetos urbanos em seu território, seja pela chegada de atividades comerciais que obedecem à lógica da economia capitalista, seja pela invasão violenta de povos não indígenas do pacífico da Nicarágua no território. A violência é produzida de forma tangível e intangível, simbólica e materialmente, provocando uma fissura em sua relação com o mundo, com a terra, com as águas e com os outros seres que compartilham estas diferentes formas de produção de vida no planeta, com os seres visíveis e invisíveis.

Na violência material concreta, podemos mencionar o impacto da lógica capitalista e comercial sobre a pesca. A pesca é uma atividade que garante alimento para a comunidade, assim como o uso medicinal de peixes para o tratamento de doenças. A atividade de pesca artesanal é realizada durante períodos específicos, respeitando o tempo de reprodução de diferentes espécies. Não há pesca em massa e, apesar do peixe ser vendido em alguma época do ano, sua principal função é alimentar a comunidade.

No passado, costumava haver muitos tubarões nadando em Cane Creek, pois existe uma conexão com o mar. No entanto, a população relata que com a chegada de japoneses nos anos 2000, presenciou-se a captura de tubarões em grande quantidade: eles cortaram suas barbatanas e jogaram seus corpos de volta na água. Em 2008, a presença de pescadores comerciais em busca de barbatanas de tubarão e peixes-serra havia reduzido significativamente sua presença no ecossistema marinho da comunidade. No caso dos *kiswa*, ou arraias, a comunidade comenta que a partir de 2009 eles se tornaram escassos devido à presença de um empresário que começou a caçar indiscriminadamente para exportação, provocando sua captura massiva.

Outra grande ameaça ao mar e aos rios não é apenas a pesca excessiva, mas também as técnicas mortais utilizadas pelos colonos não indígenas do Pacífico. Uma das formas de captura que mais impacta o povo Rama é a colocação de pesticidas e herbicidas nos rios para trazer peixes mortos à superfície. Um homem Rama diz: "Eles envenenam o rio, eles envenenam a água"³¹. Isto também tem sérios impactos sobre a população quando esta água é destinada ao consumo humano. Outra técnica mestiça problemática é a pesca através do uso de arpões e a pesca submarina onde as tartarugas de água doce são capturadas. Esta mesma população não-indígena causa um nível atroz de desmatamento que afeta os estoques de peixes nos territórios indígenas da costa caribenha, pois isso faz com que os rios sequem e os peixes de água doce continuem a desaparecer. O problema das e dos Rama diante das lógicas predatórias e extrativistas dos não indígenas, ou de grupos com lógicas ocidentais, pode ser visto neste relato de uma das anciãs Rama de Bangkukuk:

Quando eles vieram, nós não pedimos que eles saíssem. Não. Nós lhes dizemos para não trabalharem lá... Dissemos para não cortarem lá, para não desmatar, então eles reclamam. Ninguém pode dizer-lhes nada, ninguém pode. Eles já têm uma grande fazenda. Antes não havia ninguém, era muito animal selvagem por aqui, mas agora não há nenhum animal, não tem mata lá... Eles matam todos os animais. E os pássaros, aqueles que conseguiram voar para longe. Eu tenho 5 anos

³¹ "Them poison the river, them poison the water"

sem ver o pássaro Maka (lapa). Eles foram embora. Destroem os peixinhos que estão na água. Eles estão pescando demais. Demais! Todos os dias, todos os dias! Hoje, amanhã, depois de amanhã. O dia todo, eles não se importam com nada mais. E você lhes diz, mas eles vão continuar pescando. Eles ainda vão procurar. Eles ainda estão perseguindo os veados. Na semana passada, eles foram e mataram cerca de 3 veados na terra da floresta. Eles os mataram. Eles têm um bom cão para isso. O cão que eles usam para caçar. Eles só ficam na terra, mas eles não pegam o mar. Eles não podem ir para o mar. Só na terra é que eles tomam de nós. Só na terra é que eles levam das pessoas. Mas no mar, não (Bangkukuk Taik, 2019)³².

Um dos elementos importantes que podem ser observados neste discurso é uma política interna que evita confrontos violentos com colonos não indígenas ou qualquer outro grupo que ameace a existência da vida comunitária. Como parte das características de viver em comunidade, as e os anciãos Rama estão dispostos a compartilhar seu território ancestral com populações não indígenas, no sentido de que não lhes é pedido que se retirem do território, mas sim que não desmatem a floresta e que não se envolvam na caça e pesca em massa de animais, que provocam um desequilíbrio na coexistência de diferentes espécies, sendo o ser humano apenas mais um no circuito de vidas que coexistem na terra e no mar. Da mesma forma, há uma consciência da falta de familiaridade dos colonos não indígenas com o mar, pois ele representa um lugar mais inexplorado. A captura massiva de peixes por este grupo ocorre principalmente nos rios. No caso do mar, a ameaça está localizada em empresas de pesca comercial.

A violência simbólica dos não-indígenas também é experimentada através da incorporação do conceito de propriedade privada e de formas de delimitar o espaço que rompem com a lógica comunitária de organizá-lo. Há um sentimento de pertencer ao

³² “When them come we tell them not to leave. No, we tell them not to work there... not to cut down there, to chopp, then them complain. Nobody cant tell them nothing no, no body cant because a big farm them got already. Before it was nobody, it was plenty wild animal, but now no animal no bush there... all animal them kill them out. And the wild bird, the one could fly them gone far. I have 5 years without seen Maka bird (lapa). Them gone away. And destroy the little fish that are in the water. They are fishing too much. Too much! Everyday, everyday! Today, tomorrow, after tomorrow. All day, they don’t mind, nothing else. And you tell them, they are still going to get. They still are gonna go look. They are still chasing the deer, them. Last week them gone and killed about 3 deer in the wood land. They killed them. They got good dog for them. The dog they hunt them, yeah. Only them in the land, but they don’t take the sea. They can’t go in the sea. Only in the back they take from we. Only in the back them take from people. But in the sea, no. Yes, in the sea no (Bangkukuk Taik, 2019)”.

território através do reconhecimento deste lugar ancestral, mas não há materialidade que seja usada para demarcar a floresta como território comunal. Como descrito no capítulo anterior, a cerca como uma forma de delimitar a propriedade não existe como elemento construtivo em Bangkukuk Taik. A diferença entre o espaço doméstico e a transição, quando esta existe, com espaços de floresta, se realiza através do controle do tamanho da vegetação em áreas povoadas, deixando áreas arbustivas menos densas nas áreas habitadas pela comunidade. A terra não é entendida como propriedade dos seres humanos e sim como um lugar/espaço habitado múltiplos seres.

As demarcações físicas do território, como cercas, usadas para delimitar áreas, são vistas como delimitações espaciais próprias do Pacífico e das cidades. As cercas foram introduzidas atualmente por colonos que trouxeram esta outra organização do espaço, onde sua presença é vista como violência e agressão simbólica. Uma cerca de arame farpado já traz consigo uma expressão que ataca a organização espacial da comunidade Rama onde as cercas não existem. A cerca delimita um espaço que proíbe o livre trânsito através da violência: "se você entra numa cerca de uma de suas casas eles atiram em você" (Bangkukuk, 2019)³³. A cerca é a expressão material que delimita a organização da vida que rompe com o sentido do todo e da convivência com outros mundos, visíveis e invisíveis, em um único espaço. A cerca é um símbolo e uma materialidade da dimensão colonial que se dá através do espaço.

A cerca também tem significado a delimitação entre o espaço vivo e o espaço morto, assassinado, ou o terricídio³⁴. Caminhando pela floresta com um morador, fui levada a enfrentar o espaço de morte da vida, do rio, das árvores e de outros seres. Ele queria me mostrar esta imagem da morte através da representação simbólica da cerca, delimitando a

³³ "si entras en una cerca de una de sus casas te sacan a balazos (Bangkukuk Taik, 2019)".

³⁴ Terricídio é um termo usado pelas mulheres da Nação Mapuche e outros povos ameríndios do continente para se referir ao assassinato não só dos ecossistemas tangíveis e das pessoas que os habitam, mas também ao assassinato de todas as forças que regulam a vida na Terra. O assassinato também liga os espíritos encarregados da reprodução da vida. Terricídio também inclui outras formas de morte como o ecocídio, o feminicídio e o epistemicídio.

floresta morta/assassinada e a floresta viva. Fizemos uma pausa de vários minutos, enquanto ele fazia uma inspeção da área em silêncio, caso houvesse algum colono por perto acompanhando nossa visita. Observamos a cerca em silêncio, contemplando a cena retratada nas figuras 34 e 35. Nestas imagens podemos ver as diferentes relações que são estabelecidas com o espaço florestal, entre Ramas e colonos.



Figura 34 e 35. Da esquerda para a direita, o desmatamento gerado pelos colonos com cerca de arame farpado dividindo a floresta Rama e a delimitação espacial dos invasores. Pastagem de gado em território desmatado. Foto: Amanda Martinez Elvir, Bangkukuk Taik, 2019.

As tentativas de diálogo com os não-indígenas do Pacífico também resultaram na morte e ataques físicos a indígenas Rama, como no caso específico de Jimmy McRea, assassinado em 20 de abril de 2012 enquanto tentava falar aos colonos sobre questões relacionadas ao desmatamento da floresta e à invasão do território ancestral. Pessoas da comunidade de Bangkukuk Taik convocaram a polícia nacional da Nicarágua que apareceu, vários dias depois, em um barco sem pousar na comunidade. O barco da polícia pediu às pessoas da comunidade que se reunissem em uma ilha próxima ao território para levar algumas informações. O assassinato de Jimmy, que na época era vice-presidente de Bangkukukuk, não teve repercussões na mídia, reforçando assim o sentimento de inexistência das comunidades Rama diante do genocídio indígena em curso.

A presença de colonos não indígenas também tem afetado as relações afetivas e reprodutivas dentro da própria comunidade, especificamente com pessoas do Pacífico. Os laços afetivos entre uma mulher ou um homem Rama e uma pessoa não indígena desta região da Nicarágua têm sido rejeitados, por algumas pessoas, do ponto de vista da perda

da origem ancestral deste povo. Há uma percepção de um projeto de extermínio dos povos indígenas, que também é atravessada por uma visão negativa da miscigenação. Neste sentido, esta posição é adotada a partir do momento em que o estado da Nicarágua enxerga como não indígenas, as pessoas nascidas a partir das misturas étnicas e culturais, provocando a aniquilação da identidade originária que conduziria à perda do direito ao território ancestral.

No campo dos afetos isto desempenha um papel complexo, pois apesar do comportamento geral de alguns povos não indígenas do Pacífico, isto não significa que todos e todas estejam de acordo com esta forma predatória de exploração de recursos e violência contra os povos indígenas. Há pessoas que conseguem transitar dentro da cosmovisão Rama, e surgem relações e amizades que são impactadas por esta lógica interna de preservação da identidade biológica e cultural através de laços consanguíneos, com o objetivo de não perder direitos territoriais. Toda essa lógica é influenciada pela forma como o Estado nicaraguense do Pacífico reconhece, de forma simplista e essencialista, a identidade dos grupos indígenas nicaraguenses baseada em laços de sangue, e retirando a complexidade da vida, dos afetos e a transformação das culturas como elementos que estão constantemente se reinventando.

A chegada dos não indígenas poderia representar um processo de "branqueamento" do sangue, mas principalmente observar o branqueamento como um conceito relacionado a um modo de pensar ocidental e não unicamente como uma relação estreita com a cor da pele. Neste sentido, poderia representar um processo de ocidentalização da cultura e uma mistura racial que daria argumentos à lógica essencialista do Estado-nação, para difundir a ideia da inexistência de povos indígenas com base em uma compreensão limitada da complexidade da cultura como um conceito.

Por outro lado, dentro da lógica do GTRK, as e os Rama podem se envolver afetivamente e se reproduzir com as populações afrodescendentes. Neste sentido, uma vez que uma

pessoa nasça como produto desta mistura interracial afro-indígena, e quando possui idade suficiente para decidir por si mesma, lhe é dada a opção de decidir a qual identidade gostaria de pertencer oficialmente, seja Rama ou Kriol. Foi assim que conheci um homem Rama, de mãe Rama e pai Kriol, com traços predominantemente afrodescendentes, mas com um reconhecimento identitário Rama. Em qualquer caso, a mistura interracial de afro e indígenas é mais aceita em Bangkukuk do que a mistura com espanhóis ou *pañas*, termos usados para reconhecer pessoas do lado Pacífico da Nicarágua.

A imposição do espaço urbano, provocada por projetos como o Grande Canal Interoceânico, na floresta Rama é vista como uma ameaça devido à lógica antagônica entre a vida na cidade e a vida nas comunidades tradicionais da floresta. Como uma comunidade que produz quase tudo o que consome diretamente das roças, caça e pesca, a lógica de garantir alimentação através do trabalho remunerado condiciona a existência destas comunidades provocando a uma perda na autonomia e no controle das suas vidas. No caso da vida urbana, isto gera uma dependência de produtos que só podem ser adquiridos através do dinheiro a partir da lógica do trabalho remunerado.

Hoje o povo Rama vive em um híbrido entre o consumo de produtos urbanos e aqueles produzidos por seu trabalho na terra e no mar. Entretanto, para a subsistência da comunidade, prevalece ainda o modelo tradicional de reprodução comunitária da vida, pois os produtos adquiridos na cidade não são essenciais para a sobrevivência do povo. Isto pode ser visto no pouco impacto que a pandemia da COVID-19 teve na vida diária e na alimentação da comunidade, que não depende da lógica remunerada para sobreviver.

O impacto da ligação entre o dinheiro e a vida, como uma forma que oprime a subsistência, pode ser visto nos relatos de duas mulheres da comunidade, como diz uma delas: "Em Bluefields eles não te dão nada, mas aqui podemos trabalhar e comer"³⁵. Isto

³⁵ "En Bluefields no te dan nada, pero aqui podemos trabajar y comer"

significa que as visitas a esta cidade, sendo a mais próxima da comunidade, são apenas com o propósito de fornecer alguns produtos e não necessariamente para se estabelecer e morar:

Nós vamos e voltamos. Apenas vamos, compramos e voltamos. Sim... dois dias ou três dias... e depois vamos embora. Porque você tem que conseguir dinheiro para ficar lá. Então, nós não estamos habituadas a isso... estamos acostumados aqui. Aqui temos filhos, pescamos, fazemos coisas e não as compramos (Bangkukuk, 2019)³⁶.

Outro impacto da vida urbana fica evidente em situações como o abastecimento de água ou a obtenção de uma casa própria, uma atividade vista com estranhamento em uma comunidade onde as casas são construídas à medida que as famílias crescem e se reproduzem dentro de um território comunitário. Questões como pagar aluguel ou trabalhar durante toda a vida para possuir uma casa, bem como a prestação de serviços básicos fornecidos, em teoria, pelo Estado com uso racionado e, mais uma vez, precisando ser pagos, são lógicas alheias aos Rama de Bangkukuk Taik, onde predominam as formas não capitalistas de produção do espaço

A cidade é vista como um lugar sujo onde as pessoas da comunidade às vezes adoecem por causa de suas visitas, principalmente as crianças. A comunidade não tem, dentro de sua coexistência, contato com redes de drenagem de águas pluviais ou uma superprodução de lixo como no caso das grandes cidades. Estas características têm um impacto na visão de higiene das e dos Rama, mesmo em atividades como o banho, que na comunidade pode ocorrer mais de uma vez por dia, mas na cidade, devido ao racionamento de água e ao pagamento da mesma, esta atividade fica comprometida como normalmente ocorre em Bangkukuk.

Existe uma situação específica que tem forçado algumas famílias, principalmente crianças, a migrar para a cidade. Há uma escola primária em Bangkukuk. Simultaneamente, um único professor ensina as crianças da 1ª a 6ª série em uma única

³⁶ We go by and come back but we no go, just go buy and come back. Yeah... two days and three days... and then we leave. Because you have to get money to stay there. So, we don't use... we are use to here, here we got kid, we fish, we make things and we no buy them (Bangkukuk Taik, 2019).

sala de aula. Para que uma pessoa da comunidade continue com a educação secundária, é necessário migrar para Bluefields para continuar sua educação básica e, se considerar necessário, ir para a universidade. Em algumas ocasiões, isto levou ao desmembramento de famílias, pois aqueles que optam por continuar sua educação formal são obrigados e obrigadas a deixar seus filhos e filhas aos cuidados de um membro da família que vive em Bluefields, quando isto for possível. Esta ruptura também leva a uma desconexão da cultura e dos modos de vida comunitários, no entanto, muitas pessoas retornam ao contexto da vida comunitária em Bangkukuk quando terminam a escola secundária.

É importante ressaltar que uma das formas de colonização enfrentadas pelos Rama é através da educação. Os livros didáticos oferecidos pelo governo da Nicarágua nas escolas públicas são em espanhol e descrevem situações da vida na cidade e em contextos completamente alheios à vida comunitária. Até hoje não existe um programa de educação escolar indígena estabelecido pelo Estado e pelo Ministério da Educação, o que leva ao fenômeno que em Bangkukuk o povo lê em espanhol e fala em inglês creole. Como uma forma de abraçar sua cultura e fomentar o conhecimento ancestral de seu povo, são ministradas aulas de língua Rama com a produção de livros como resultado do trabalho de Miss. Nora Rigby em conjunto com pesquisadores e pesquisadoras que apoiaram a educação na língua Rama como um resgate da cultura e ancestralidade deste povo.

Uma grande parte da migração de não indígenas para territórios ancestrais também tem sua origem no mito interno da Nicarágua de que não há mais populações indígenas no país e que as e os Rama são um pequeno povo cuja população está concentrada na ilha de Rama Cay, colocada pela história oficial como a capital deste povo originário. A invisibilidade das e dos Rama pode ser vista claramente na ausência das comunidades tradicionais que compõem o GTRK, assim como um reconhecimento de outras populações que também habitam a costa sul do Caribe, como os povos Garifuna, Miskitu e Ulwas, que simplesmente não aparecem nos mapas como centros populacionais do país.

O mapa alimenta a visão de uma selva vazia e sem vida, de acordo com o olhar ocidental.

O mito da inexistência Rama pode ser observado no seguinte relato:

Sabe o que dizem? que aqui não há indígenas. Em Manágua, eles disseram isso. Muitas pessoas vieram para ver se é verdade, porque dizem que não há nenhum Rama vivo. Que todos os Rama estão mortos. Que não há aqui nenhum Rama. É por isso que eles queriam passar o canal sobre todos nós que estamos aqui. Porque dizem que aqui não há Ramas (Bangkukuk Taik, 2019)³⁷.

O mito da inexistência Rama, mesmo uma inexistência simbólica representada pela ausência desses povos em mapas ou narrativas sobre a Nicarágua, deu origem à imposição de projetos urbanos como o Grande Canal Interoceânico. Tem-se argumentado que o impacto social do projeto está relacionado aos poucos centros populacionais nas áreas afetadas pelo projeto, e a vida e a cultura têm sido vistas sob uma perspectiva quantitativa. Embora as e os Rama sejam em menor número, pois sua cultura de convivência e relacionamento com o espaço se baseia no viver em pequenas comunidades, esta "pequena população" é responsável pelo manejo e preservação das últimas reservas naturais da Nicarágua. Como muitos povos indígenas em todo o mundo, eles e elas têm contribuído para a preservação da biodiversidade e para a gestão dos recursos que combatem a crise climática que estamos vivendo atualmente como espécie humana. Apesar da falta de conhecimento por parte de muitas populações nicaraguenses do Pacífico sobre os mundos indígenas e negros da costa caribenha, essas comunidades se organizaram gerando alianças e iniciando batalhas legais, em nível nacional e internacional, para deter a construção do projeto do Canal Interoceânico na segunda década dos anos 2000. No capítulo seguinte discutiremos as batalhas legais entre a GTRK e o governo nicaraguense a partir de uma perspectiva ligada à colonialidade do poder.

³⁷ Sabes que dicen? que no hay indígenas aquí. En Managua han dicho eso. Bastante gente ha venido a ver si es cierto, porque dicen que no hay Rama viviendo. Que todos los Rama están muertos. Que no hay Rama aquí. Por eso es que querían pasar el canal encima de todos nosotros que estamos aquí. Porque ellos dicen que no hay Ramas aquí (Bangkukuk Taik, 2019).”

Si bien Nicaragua tiene una de las leyes más amplias en materia de derechos indígenas, reconociendo la autonomía de las comunidades en el manejo de sus tierras y recursos naturales y estableciendo un proceso específico de demarcación y titulación, todo sigue siendo una promesa en papel. El Estado de Nicaragua se ha negado a implementar acciones concretas para proteger la vida, el territorio y la identidad cultural de los pueblos indígenas.

Lottie Cunningham Wren- Pueblo Miskitu

Capítulo 6

Canal, Sandinismo e revolução: Um canal diferente?

A batalha legal entre as comunidades Rama/Kriol e o governo central da Nicarágua

Ao longo desta pesquisa, podemos observar o papel dos Estados Unidos na construção histórica do istmo centro-americano em termos de busca e implementação de um projeto de canal. A presença estadunidense representa uma ferida profunda na memória histórica do istmo e da Nicarágua, que teve como consequência o apoio a ditaduras para defender seus interesses particulares e seu projeto de expansão. Na segunda década dos anos 2000, a China surge na história da Nicarágua através de um projeto de canal concebido em conjunto com o Sandinismo, um modelo de governo de esquerda inicialmente inspirado pelo marxismo. Este novo projeto de canal rompe com o protagonismo dos Estados Unidos na história nicaraguense e traz uma potência não ocidental para a nova proposta. Discursivamente, a Frente Sandinista expressa que este projeto será diferente de outros já propostos no passado, pois teria um princípio social e a inclusão dos povos impactados através de uma consulta prévia, livre e informada.

Neste capítulo analisaremos a proposta do canal Sandinista a partir da colonialidade do poder, presente nos diálogos e abordagens do governo central às comunidades do Governo Territorial Rama e Kriol (GTRK). Analisaremos o discurso e a descrição oficial da obra canalera, por parte do governo sandinista, com base em três documentos oficiais

emitidos pelo governo nicaraguense: O Livro Branco do Canal Interoceânico, a Lei nº 840, Lei Especial para o desenvolvimento e infraestrutura e transporte nicaraguense relacionado ao Canal, zonas de livre comércio e infraestrutura associada; e a Lei 800, Lei do regime jurídico do Grande Canal Interoceânico da Nicarágua e cria a Autoridade do Grande Canal Interoceânico da Nicarágua. Da mesma forma, descreveremos as impressões e descrições do GTRK sobre o contato com o governo central, bem como suas percepções sobre o megaprojeto, com base em narrativas sobre as reuniões com as autoridades que propuseram a obra, ou seja, as informações que foram levadas às comunidades de acordo com uma narrativa dos territórios afetados, com o objetivo de verificar se o que foi descrito nos documentos oficiais do governo foi posto em prática em seu contato direto com as comunidades. Nas narrativas dos territórios afetados utilizaremos relatos anônimos, que descrevem as percepções e descrições do contato com as autoridades estatais. Como documento público usaremos como referência o caso 13.615 da Comunidade Indígena Miskitu Tasbapounie; Comunidade Afrodescendente de Monkey Point; Povo Indígena Rama, Comunidade Negra Kriol Indígena de Bluefields vs Nicarágua, a respeito da batalha legal entre os membros do GTRK e o Estado sobre o projeto do canal. Analisaremos o contato, e o choque de mundos, entre o estado nação e os governos comunais a partir de teorias decoloniais que explicam essa fricção secular entre formas diferentes de decidir sobre território, a terra e a vida nas sociedades ameríndias e étnicas da Nicarágua.

6.1 Os povos da Moskitia e sua luta pelo reconhecimento da autonomia

Para entender as disposições legais que qualquer projeto urbano deve adotar na costa caribenha da Nicarágua, é importante fazer uma descrição da legislação de terras no Caribe nicaraguense que gerou duas regiões autônomas com leis específicas que juridicamente protegem os povos dessas áreas, seus modelos de autogestão, cultura e território. Como mencionado anteriormente neste documento, existe uma divisão racial e cultural do território nicaraguense. O lugar com maior predominância da população

mestiça e branca de língua espanhola é a costa do Pacífico, onde se concentra a maior parte das áreas urbanas do país. O Pacífico é a sede do Estado-nação Nicaraguense, localizado na capital, Manágua.

A costa do Caribe é o lugar físico e simbólico de uma grande parte dos povos indígenas da matriz Chibcha e dos povos da matriz africana, como os Kriols e Garífunas. A costa do Caribe é o local dos governos comunais e o território é dividido em duas regiões autônomas: a Região Autônoma da Costa Norte do Caribe (RACCN) e a Região Autônoma da Costa Sul do Caribe (RACCS). Estas duas regiões autônomas estão localizadas no território ancestral da Moskitia.

A Costa dos Mosquitos, ou Moskitia, é uma área histórica e geográfica da América Central localizada ao leste de Honduras e que se estende ao longo da costa caribenha da Nicarágua. Como discutido no primeiro capítulo desta pesquisa, a colonização inglesa desta região da Nicarágua foi menos traumática do que a conquista espanhola da Nicarágua da costa do Pacífico, pois a colonização inglesa e a opressão dos povos caribenhos foram um processo relativamente mais sutil (SMUTKO, 1985). Os bucaneiros ingleses fizeram uma aliança com o povo indígena Miskitu. Nesse caso, o grupo étnico Miskitu não se tornou escravizado pela colonização inglesa, já que havia uma aliança comercial inicial. Para Smutko (1985), o inglês instrumentalizou o povo Miskitu e o povo Sumo (ou Mayangna) a fim de capturar populações indígenas do centro da Nicarágua e da Costa Rica. O autor argumenta que a amizade entre os Miskitu e os ingleses pode ser encontrada no tratamento desumano dos povos indígenas da Nicarágua do Pacífico e do resto da América Central pela colonização espanhola.

Houve tentativas de ataque e colonização dos povos Miskitu e Sumu da costa caribenha da Nicarágua por parte da coroa espanhola, mas a aliança dessas populações com os ingleses permitiu que fossem fornecidas armas para combater esta colônia (SMUTKO, 1985). Por outro lado, o verdadeiro interesse dos ingleses não estava na cultura Miskitu e no respeito por este e outros povos, mas na exploração dos recursos da costa caribenha e

na localização estratégica desta área na busca de uma rota interoceânica através da América Central. Dentro dos processos de invasões coloniais no Sul Global, havia competição entre diferentes potências colonizadoras pelo território colonizado, pois estava em jogo uma reconfiguração geográfica e política do mundo. Essa lógica competitiva dos invasores foi reproduzida na América Central e no Caribe, assim como em países do continente africano e da Ásia.

Pode-se dizer que o confronto, às vezes indireto, entre ingleses e espanhóis disputando o território nicaraguense foi o início das subsequentes guerras frias, ou guerras indiretas, entre potências do Norte, utilizando populações locais do mundo colonizado para defender seus interesses econômicos e expansionistas. Esta lógica geopolítica tem se repetido por séculos na Nicarágua e no istmo centro-americano, e ainda hoje se mantém em vigor. As colonizações geraram fronteiras físicas de seus domínios em territórios com outras delimitações e demarcações físicas e sociais, provocando conflitos internos de terras que ainda permanecem.

A lógica da colonização inglesa, diferente da colonização espanhola do istmo, era a de implementar uma hierarquia entre as sociedades humanas existentes no Caribe, gerando uma aliança e estabelecendo um grupo étnico como elite, ou com mais poder sobre os outros, gerando uma ruptura no sistema social existente e na convivência entre estes povos. Assim foi criada uma base para as desigualdades internas, já que a colonização inglesa optou por uma forma de governo indireto baseado na geração de diferenças sociais entre os grupos étnicos caribenhos. Dessa forma, o povo Miskitu é promovido como uma elite local e como aliados. É aqui que ressoa o famoso ditado romano, tão bem incorporado nas invasões coloniais de nosso continente: "Divide e reina".

A Moskitia tornou-se um protetorado britânico no qual a soberania do território da Nação Moskitia foi reafirmada contra a independência da Nicarágua, que foi fisicamente delimitada apenas à costa do Pacífico, tanto quando fez parte da Federação Centro-Americana, como quando saiu dela e se tornou uma república independente. A Moskitia

fazia parte do xadrez geopolítico internacional enquanto os limites físicos das repúblicas independentes na América Central estavam sendo definidos.

Em 1860, foi assinado o Tratado de Manágua, um acordo entre o Reino Unido da Grã-Bretanha e o Estado da Nicarágua, no qual a Grã-Bretanha reconheceu a soberania da Nicarágua sobre o território da Moskitia, renunciando ao protetorado. Entretanto, o Estado nicaraguense concordou em reconhecer o direito de autonomia do povo Miskitu. Isso levou à criação da "Reserva de la Mosquitia", uma delimitação territorial reservada a esse povo indígena. Posteriormente, em 1894, este território foi oficialmente incorporado à Nicarágua através da Convenção de Moskitia, onde foi assinado o documento chamado "Direito de Reincorporação" (KINLOCH, 2016). Em 1905, foi assinado o tratado Harrison-Altamirano, que legitimou esta incorporação, chamada de 'Reincorporação' nos documentos oficiais.

Estes termos são contestados por alguns defensores e defensoras de direitos da costa caribenha da Nicarágua, que rejeitam o termo 'Reincorporação' pois o Moskitia nunca fez parte da Nicarágua na formação da nova república após as divisões territoriais coloniais. Essa seria, na verdade, a primeira vez que um território seria unificado com base em demarcações pós-coloniais, cujas fronteiras e delimitações não existiam ou funcionavam dessa forma antes do período da invasão.

Após a chamada 'Reincorporação', como forma de apagar a identidade desta região da Nicarágua, o Estado-nação, sob o governo do Presidente José Santos Zelaya, mudou seu nome para Departamento de Zelaya. As disposições da Convenção da Moskitia – onde foi acordado que haveria um processo de legalização das terras comunitárias, assim como um tratamento respeitoso dos costumes e das tradições desses povos – não foram cumpridas pelo Estado do Pacífico, reforçando a divisão interna já existente entre a costa do Pacífico e a costa do Atlântico ou do Caribe, onde o Estado-nação da nova república é visto como uma réplica da colonização espanhola, agora perpetuada pela população mestiça que mantinha o sistema de valores coloniais.

A percepção de um novo processo de colonização emergente do Pacífico da Nicarágua pelo povo da Moskitia não mudou nem mesmo durante o período da revolução popular sandinista, quando triunfou nos anos 1980. Embora as e os sandinistas tenham lutado contra a interferência imperialista dos Estados Unidos na Nicarágua, os fundamentos do Estado-nação e da modernidade ocidental foram mantidos.

As relações de poder dos povos originários e de vários povos africanos antes do período colonial eram diferentes do modelo europeu, que opera na base de uma configuração Estado-nação. Essa forma de organizar o poder na Europa foi replicada na América, gerando uma colonialidade do poder. A classificação do poder, de acordo com Aníbal Quijano, baseia-se nas formas históricas de controle da mão-de-obra, dos recursos e de seus produtos. É aqui que as associações naturais são feitas com as diferentes formas de trabalho e posições sociais definidas. É dessa forma que o trabalho escravo está associado principalmente às populações sequestradas no continente africano, e o trabalho de servidão é designado às populações indígenas, em alguns casos representativas da colonização espanhola (QUIJANO, 2014).

O Estado-nação seria "uma espécie de sociedade individualizada, dentre outras. Portanto, entre seus membros, ela pode ser sentida como uma identidade. Entretanto, toda sociedade é uma estrutura de poder" (QUIJANO, 2014, p. 807). Dessa forma, o poder é centralizado em um Estado, como uma forma imposta de governar diversos territórios que funcionaram e funcionam em diferentes lógicas diante da diversidade cultural característica das Américas e das sociedades humanas como tal.

Uma das principais características do Estado-nação, e do conceito de cidadania que o acompanha, é o processo de homogeneização dos membros de uma sociedade, aniquilando suas diferenças e suas histórias como fontes que contestam essa visão imposta do poder. Os processos de independência eram apenas uma réplica das formas coloniais impostas de organização do poder, centralizadas na população latinoamericana branca-criolla. Embora populações e indígenas tenham participado das lutas pela

independência, sua participação política na nova organização social foi negada, e as novas repúblicas foram assumidas por uma minoria branca que mantém, até hoje, esses modelos impostos pela preservação do Estado como forma de governo. Assim, "o processo de independência do Estado na América Latina sem a descolonização da sociedade não poderia ser, não foi, um processo para o desenvolvimento dos Estados-nação modernos, mas sim uma rearticulação da colonialidade do poder sobre novas bases institucionais" (QUIJANO, 2014, p. 818).

O modelo eurocêntrico de governar, através do Estado-nação, não se aplica à diversidade de formas pelas quais as diferentes comunidades de povos originários e afrodescendentes das Américas se governam e se organizam. Nesse sentido, este modelo de poder organizador na América Latina é racista e patriarcal, pois nega e tenta destruir outras formas de governança existentes que se expressam através da desobediência destas comunidades às imposições dos governos centrais. Independentemente das ideologias políticas, o que tem sido observado na América Latina é a preservação da lógica do Estado-nação e da modernidade ocidental, que geram modelos eurocêntricos que não são muito aplicáveis à diversidade social, cultural e de gênero.

Foi esta reprodução colonial do poder que acompanhou o Sandinismo em sua relação conflituosa com as populações do Caribe nicaraguense, não necessariamente diferenciando-se dos conflitos vividos com outros governos no passado. As políticas de base socialista do Sandinismo foram confrontadas pelas organizações do poder e da terra no Caribe, pois a terra e seus recursos não podiam ser administrados de forma centralizada na lógica social e cultural dessa região da Nicarágua. Estas comunidades se recusaram a ter suas terras administradas pelo Estado, criando conflitos históricos entre o Sandinismo nos anos 1980 e estas populações, tais como o MISURASATA.

Quando a Revolução Popular Sandinista tentou se institucionalizar na costa caribenha nos anos 1980, houve campanhas entusiastas como a campanha nacional de alfabetização e saúde pública. Entretanto, este grupo revolucionário do Pacífico mostrou pouco

conhecimento da diversidade étnica e das distintas manifestações culturais dos povos caribenhos dentro de sua heterogeneidade. Uma das queixas de mulheres professoras Miskitu às campanhas de alfabetização, por exemplo, é que essas foram inicialmente conduzidas em espanhol, a língua do colonizador e do invasor, e não na língua Miskitu.

Nesse esforço de aproximação com o Caribe, o Sandinismo fez uma aliança com diferentes líderes desses povos chamada MISURASATA, que significa Miskitus, Sumos, Ramas e Sandinistas Unidos. É importante notar que o nome Sumo é um nome para o povo Mayangna, cujo nome está agora em desuso, e é mais comumente reconhecido como a Nação Mayangna. Através da MISURASATA, foram negociados importantes acordos, como o processo de alfabetização nas línguas maternas dos povos e o reconhecimento oficial da propriedade coletiva da terra, uma reivindicação ancestral dessas comunidades diante da imposição de modelos coloniais em seus territórios.

Desta forma, o MISURASATA criou o "Documento sobre a Terra", através de uma assessoria que seus membros tiveram com a Cultural Survival (KINLOCH, 2016). O documento delimitava uma área de 45.000 quilômetros quadrados representando 30% do território nicaraguense como território indígena. Este documento também estabeleceu o direito dessas comunidades de se organizarem e governarem a si mesmas, através de suas formas ancestrais e tradicionais de organização da vida em suas comunidades e dos recursos naturais localizados em seus territórios (SOLLIS, 1989).

O documento sobre a terra causou uma ruptura entre o MISURASATA e o Sandinismo, pois antes da apresentação formal desse documento, o Ministério do Interior estava ciente das exigências e o interpretou como uma conspiração separatista gerada pelo Centro de Inteligência dos Estados Unidos (CIA). Assim, o governo central do Pacífico prendeu os 22 líderes do MISURASATA em 1981 em uma operação policial que resultou na morte de quatro Miskitu e quatro Sandinistas. Isso também desencadeou protestos em massa e a eclosão de um violento conflito entre povos afrodescendentes e indígenas exigindo a libertação de seus líderes presos pela FSLN - Frente Sandinista de Libertação Nacional

(KINLOCH, 2016). Nesse mesmo ano, os líderes foram liberados, no entanto, esse foi o início de um confronto, alguns armados, entre sandinistas e povos caribenhos.

O MISURASATA teve confrontos armados com os sandinistas. Entretanto, é importante destacar a diferença de motivações dentro desse conflito e não o confundir com a contrarrevolução perpetrada pela Guarda Nacional, produto da ditadura da família Somoza. As organizações contrarrevolucionárias não tiveram o apoio dos povos caribenhos. Entretanto, Bourgois (1993) argumenta que as várias formas de mobilização indígena foram apoiadas por uma parte considerável da população costenha, incluindo algumas alianças que foram feitas com grupos contrarrevolucionários. Apesar das alianças, é sempre importante ressaltar que os motivos dos confrontos entre indígenas/ afrodescendentes e sandinistas, e contrarrevolucionários e sandinistas, foram de natureza diferente. Sua associação leva a interpretações equivocadas dos conflitos estruturais que enfrentam as bases coloniais de organização social e de poder, e as lógicas das sociedades não-ocidentais.

Os objetivos dos dois grupos que lutaram contra o sandinismo eram de caráter diferente, pois os povos indígenas e afro não procuravam derrubar um governo, mas sim reivindicar o poder de governar para si fora da lógica do Estado-nação. Assim, neste trabalho, rejeitamos a categorização das revoltas indígenas e caribenhas nos anos 1980 como contrarrevolucionárias, já que isso representa uma tentativa de homogeneização dos diferentes tipos de lutas que aconteceram na Nicarágua. Essa é uma das razões pelas quais adotei uma perspectiva crítica decolonial e contra-colonial na minha análise, recusando-me a utilizar a teoria marxista, por exemplo, pois a classe social como elemento analítico é insuficiente para explicar a complexidade das lutas e demandas internas na Nicarágua e no mundo colonizado, gerando graves equívocos de interpretação da pluralidade de resistências na região, incluindo aquelas que invisibilizam o papel dos movimentos de mulheres e do feminismo nas resistências latino-americanas.

A partir do MISURASATA surgiu o grupo MISURA, uma segunda aliança de grupos indígenas que se armaram para combater os sandinistas em uma aliança com a contrarrevolução (HARFF e GURR, 2004). A MISURA veio para operar especificamente na fronteira com Honduras. Este conflito com a resistência indígena levou ao deslocamento de muitas comunidades Miskitu no norte da Nicarágua, provocando episódios como o Natal Vermelho em 1982, uma operação que deslocou 42 aldeias Miskitu com o objetivo de retirar as comunidades da linha de fogo entre Sandinistas e Contras. O sandinismo pretendia impedir que os contra-revolucionários e os povos indígenas montassem acampamentos militares na região fronteira com Honduras (KINLOCH, 2016). Este foi um dos muitos erros políticos que o Sandinismo cometeu com as populações étnicas e indígenas. As comunidades seriam transferidas para Tasba Pri (Tierra Libre), um lugar que abrigaria novas comunidades Miskitu. Nessa transferência, é relatado que as aldeias Miskitu foram queimadas e suas plantações destruídas, provocando uma remoção forçada e violenta que ficou dolorosamente gravada na memória histórica do povo Miskitu. Isto também provocou muitos outros Miskitos a se unirem à luta armada contra o Sandinismo.

Em 1984, as relações entre sandinistas e povos caribenhos se tornaram mais cordiais e um processo de negociações de paz foi iniciado (HALE, 1994; SOLLIS, 1989). Em novembro de 1984, Kinloch (2016) relata que os líderes sandinistas concordaram com seu erro e expressaram sua disposição de reconhecer os direitos de autonomia dos povos do Caribe. O MISURASATA prometeu pôr fim ao conflito armado com o Sandinismo em troca de uma garantia total de autodeterminação indígena. Foi em 1985 que foi organizada a Comissão Nacional de Autonomia, responsável pela criação de um projeto de lei para regulamentar as relações entre o Estado nicaraguense e as populações³⁸ étnicas e indígenas do Caribe.

³⁸ Na Lei 445, uma comunidade étnica é definida como um grupo de famílias afro-caribenhas que compartilham a mesma consciência étnica de sua cultura, valores e tradições ligados a suas raízes culturais.

Para realizar o projeto de lei foi necessária uma equipe técnica formada por pessoas do Caribe para consultar e apresentar o documento às diferentes comunidades. Essa consulta ocorreu num clima de confronto entre sandinistas e membros da MISURASATA e da MISURA, que não participaram da Comissão Nacional de Autonomia. Nesse sentido, as mulheres costenhas desempenharam um papel essencial nos acordos de paz entre os grupos armados, organizando as Comissões de Paz e Autonomia que construíram diálogos importantes (BRUNNEGGER, 2007) para pôr fim ao conflito armado com os povos caribenhos e para organizar o retorno das e dos combatentes.

Em 1987, a Lei 28, o Estatuto de Autonomia da Costa Atlântica da Nicarágua, foi aprovada. A lei de autonomia significou uma conquista para os povos do Caribe, pois pela primeira vez, desde sua resistência no período colonial até a criação da nova república, o Estado nicaraguense reconheceu o direito das comunidades indígenas e afro-nicaraguenses de preservar sua identidade cultural e suas terras comunitárias. Foi assim que as duas Regiões Autônomas foram criadas.

A Lei 28 foi o início do reconhecimento legal da propriedade comunitária e do direito de autogoverno dos povos do Caribe, pois com essa lei o Congresso nicaraguense ainda não havia ratificado a regulamentação que estabeleceu os termos do Estatuto de Autonomia dos povos. Isto não aconteceu até 2003, quando a Lei 445 sobre o Regime de Propriedade Comunal foi aprovada. Esta lei estipula os procedimentos a serem seguidos em relação à demarcação e titulação de terras comunais.

Apesar da conquista da Lei 28 do Estatuto de Autonomia nas regiões caribenhas da Nicarágua, essa lei contém artigos com declarações que são contestadas pelas narrativas orais, registradas nesta pesquisa e nos constantes confrontos entre as populações tradicionais e sua posição em relação ao sandinismo. O artigo 3º da Lei 28 estabelece que:

a identidade multiétnica do povo nicaraguense está firmemente inspirada pelas façanhas de heróis indo-americanos como Diriangén, Cuauhtémoc, Caupolicán e Túpac Amaru que nunca desistiram e pelos atos de Augusto C. Sandino que semeou esperança e determinação entre os povos indígenas do Rio Coco com suas cooperativas agrícolas e mineiras e que orgulhosamente proclamou ao

mundo: "Eu sou nicaraguense e me sinto orgulhoso porque em minhas veias circula, mais do que qualquer outra coisa, o sangue índio que por atavismo encerra o mistério de ser patriota, leal e sincero" (Lei 28, Art. III).

Tanto a figura de Sandino como líder revolucionário nicaraguense quanto a relação com os líderes indígenas mesoamericanos, alheios à matriz cultural Chibcha centro-americana, não representam necessariamente uma referência heroica para essas populações. No capítulo anterior observamos como as populações Rama desconheciam a palavra Sandinismo e, portanto, a existência do líder que inspirou este nome para um movimento revolucionário que gerou significado em algumas áreas da Nicarágua, mas não em todo o território nacional. É importante problematizar a complexidade cultural e as referências existentes sobre a Nicarágua para descrever o real a partir de sua complexidade e heterogeneidade fora de leituras homogeneizantes que são profundamente difundidas sobre o país em nível nacional e internacional.

Em uma entrevista com Dolene Miller para esta pesquisa, membro da APIAN (Aliança de Povos Indígenas e Afrodescendentes da Nicarágua), quando questionada sobre o que está descrito na Lei 28 sobre Sandino, ela comenta o seguinte:

Quando esta lei foi aprovada, eles queriam manter o selo de Sandino no Rio Coco, o que não era nada agradável para nossos anciãos, pois Sandino e Pedron representavam a morte na Costa. Por outro lado, os sandinistas não aceitaram a derrota que tiveram na costa e que forçou o acordo em 1985 em Yulu. Os sandinistas nunca respeitaram a Costa e a Costa nunca os aceitou. É por isso que há tantos problemas (MILLER, 2021).

É importante salientar que as comunidades da costa caribenha da Nicarágua, assim como tiveram uma relação de conflito com a frente sandinista, também tiveram durante outros governos que representaram uma violenta imposição colonial sobre suas formas tradicionais de organização da vida já que a estrutura que ameaça principalmente estes povos é o Estado-nação através da colonialidade do poder. O conflito não surge com um partido político ou com uma tendência específica, mas com uma estrutura que viola sua existência e seu direito à vida. Os conflitos são anteriores ao Sandinismo e são reproduzidos após a revolução com os governos de Violeta Barrios de Chamorro (1990-1997), Arnoldo Alemán Lacayo (1997-2002), Enrique Bolaños Geyer (2002-2007) e o atual governo da família Ortega-Murillo (2007-presente).

Realizamos este percurso histórico para compreender as primeiras conquistas legais de uma luta secular dos povos da Moskitia para gerar um reconhecimento constitucional com o Estado da Nicarágua. Estas duas leis, Lei 28 e Lei 445, são exatamente os recursos legais que foram apresentados hoje para impedir a imposição do projeto urbano do Grande Canal Interoceânico e as legislações que este projeto introduz no marco legal nicaraguense que violam os acordos feitos com os povos afrodescendentes e indígenas nas últimas décadas.

6.2 A formação da GTRK

O GTRK, ou Governo Territorial Rama e Kriol, surgiu como resultado da Lei 445, Lei sobre o Regime de Propriedade Comunal dos Povos Indígenas e Comunidades Étnicas das Regiões Autônomas da Costa Atlântica da Nicarágua e dos Rios Bocay, Coco, Índio e Maíz. Antes da aprovação da Lei 28 e da Lei 445, já havia uma relação entre as seis comunidades Rama e as três comunidades Kriol que coexistem no Caribe do Sul da Nicarágua. Embora não sejam as únicas comunidades desta região do Caribe, como também existem outros povos como as e os Ulwas, Miskitu e Garifuna, existe uma estreita relação de convivência entre o povo Rama e o povo negro Kriol.

A Dra. Maria Luisa Acosta (2021), diretora do Centro de Asistencia Legal para Pueblos Indigenas (CALPI) na Nicarágua, e representante legal do GTRK, explica que a Lei 445 reconheceu legalmente os povos indígenas e afrodescendentes da Nicarágua na Constituição, assim como reconheceu a existência de governos comunais. Em uma entrevista para esta pesquisa, Acosta nos diz o seguinte sobre a formação da GTRK:

O Estatuto de Autonomia dizia que na região havia autoridades regionais, comunais e municipais, mas até aí. Em 2003, quando a Lei 445 foi aprovada, o artigo 3 desta lei define o que é um território, o que é um governo comunal e um governo territorial. No Caribe Sul, existem 6 comunidades Rama e 3 Kriol que viveram em paz e comunicação por muito tempo, mas o Estado as via como entidades diferentes. No entanto, havia uma história entre essas comunidades à medida que se comunicavam, às vezes se casavam e compartilhavam modos de vida semelhantes. Eles se viam como um território e não como várias comunidades separadas. Desta forma, a lei reconhece que existe a possibilidade de as comunidades se associarem como um único

território. O que já estava acontecendo naturalmente entre os Rama e os Kriols foi reconhecido pela lei, e assim surgiram os governos territoriais. Os governos comunais já existiam e o que foi gerado foram os governos territoriais, que eram formados por membros de cada uma das comunidades para tomar decisões em conjunto. Isto também criou estatutos sobre o que a comunidade poderia e não poderia fazer, e sobre as funções que um governo territorial teria. Isto aconteceu ao longo da costa atlântica, pois se viu que havia uma oportunidade de reconhecer uns aos outros como territórios e não como comunidades isoladas umas das outras, o que na prática não acontecia desta maneira. Isto foi útil para fins de demarcação, pois o reconhecimento como territórios impediu demarcações que deixaram muitos buracos, ou espaços que não obtiveram reconhecimento como territórios indígenas e essas populações não teriam tido acesso a eles. Desta forma, os territórios são reconhecidos, que não só incluem os lugares onde vivem, mas também os lugares que ocupam e dos quais suas vidas dependem para as atividades de caça e pesca, por exemplo. Eles já viviam desta maneira; a lei só veio a reconhecer que estes territórios existiam, que não eram apenas comunidades, e foi assim que foi criado. Uma vez organizados, do ponto de vista jurídico, eles apresentaram os diagnósticos solicitando demarcação e titulação, mas tudo isso aconteceu após a aprovação da Lei 445 em 2003 (Entrevista com Maria Luisa Acosta, 2021).

Diante da conquista dos povos étnicos e indígenas da Nicarágua pelo direito à autonomia e ao autogoverno, entidades como o GTRK foram estabelecidas, nas quais a administração do território se baseia nos costumes e prioridades de suas próprias comunidades. As decisões do GTRK são tomadas por assembleias territoriais com membros de todas as comunidades pertencentes ao governo territorial. Há dois tipos de Assembleias, a comunal e a territorial. As Assembleias Comunais são aquelas que acontecem dentro de cada comunidade para tomar decisões sobre elas. Assembleias Territoriais são aquelas assembleias nas quais participam representantes de cada uma das 9 comunidades que compõem as unidades territoriais, como o GTRK, para tomar decisões sobre o território em uma escala maior do que as assembleias comunais.

Os governos comunais, ou seja, a estrutura de governança em cada uma das nove comunidades do GTRK, são compostos por autoridades escolhidas por suas comunidades para representá-las nos diálogos com outras comunidades, bem como na comunicação com o Estado-nação nicaraguense. Desde o desenvolvimento dessa estrutura, tanto dentro das comunidades individuais quanto na estrutura geral do próprio GTRK, foram gerados conselhos de administração sob o seguinte esquema:

1. Presidente(a) - gerencia e organiza questões ou projetos para a comunidade;

2. Vice-presidente(a) - realiza as atividades do presidente na sua ausência;
3. Fiscal - monitora as reuniões e mede o tempo das pessoas quando elas falam nas assembleias. Ele/ela também assegura que a comunicação nas reuniões seja conduzida de maneira calma;
4. Tesoureiro(a) - Mantém o controle do dinheiro;
5. Secretário(a) - Mantém registros das reuniões, tomando notas;
6. 1ª Vogal - Se comunica com a comunidade;
7. 2ª Vogal - Se comunica com a comunidade.

A terminologia utilizada para a organização do poder, tanto nas nove comunidades como na estrutura geral do GTRK, vem de conceitos ocidentais de organização social. Esse ponto é nevrálgico na compreensão de uma análise semântica desses conceitos, pois embora eles existam dentro dos governos indígenas comunitários e das populações negras do Caribe nicaraguense, a definição desses conceitos nestes contextos culturais é radicalmente diferente do significado destas funções em um modelo ocidental, embora os nomes existam em ambos os mundos. Finalmente, a máxima autoridade nesse esquema organizacional é a própria comunidade, que decide através de assembleias comunitárias e territoriais que acontecem em cada uma delas. O presidente, na estrutura governamental comunitária, não tem autonomia para impor sua decisão sobre o que é decidido comunitariamente. O presidente é um porta voz da comunidade que comunica, tanto às autoridades do GTRK como ao Estado-nação, o que foi decidido na comunidade à qual ele ou ela pertence. Em caso de não conformidade com as decisões tomadas pela comunidade através das assembleias, as autoridades podem ser destituídas de suas posições.

Dentro das lógicas indígenas e negras das comunidades do Caribe nicaraguense, receber ordens ou determinações de um presidente, ou líder máximo, que não conhece ou não vive a vida cotidiana da comunidade, representa um absurdo, pois sua vida é completamente afastada da realidade "do povo". Para esse entendimento, Tuiwai Smith (2012) traz o conceito de distância, entre os indivíduos e a comunidade, introduzido pelas

ideias ocidentais durante o período da invasão colonial. A fim de controlar o tempo e o espaço das pessoas é estabelecida uma distância entre os centros de poder e o restante do espaço das e dos dominados. Essa distância, para a autora, separou os indivíduos do poder das populações governadas, introduzindo modelos impessoais de governo que obedeciam à razão ocidental. Dentro da própria pesquisa científica promovida pelo Ocidente, existe também o conceito de distância do objeto de estudo, pois segundo esta lógica isso implicaria neutralidade e objetividade por parte de quem pesquisa.

Um caso extremo do distanciamento do poder das pessoas como uma estratégia característica do Estado-nação é o caso da cidade de Brasília. Uma cidade inteira foi literalmente projetada para fins de governança, forçando diversas multidões a terem que viajar para esta outra cidade para fazer exigências por seus direitos. Brasília seria a maior expressão espacial, urbana e arquitetônica da detenção do poder por parte do estado com o objetivo de estabelecer o controle sobre o território nacional brasileiro. Para Da Costa e Steinke (2014) Brasília transmite uma mensagem de poder por parte de uma burguesia industrial, sendo um lugar que concentra o poder absoluto do Estado e sua ligação com o setor privado, a fim de fornecer um subsídio material e ideológico ao desenvolvimentismo. Essas mesmas distâncias são experimentadas, em outras escalas, em outros estados-nação do mundo, que são produzidas em edifícios específicos onde o poder é exercido, e como casas com arquiteturas de defesa para governos, por exemplo, o caso da Casa Branca nos Estados Unidos, ou a Casa Rosada na Argentina.

As lógicas de poder e distância não geram sentido dentro dos governos comunitários, apesar do fato de que em algumas sociedades indígenas existem réplicas de nomes ocidentais, com diferentes funções internas. A socióloga Maya K'iche Gladys Tzul Tzul (2018) define governos comunais indígenas como:

uma rede comunitária de homens, mulheres, meninas e meninos que produzem governança e defendem um território (...) onde são criadas relações históricas sociais que têm corpo, força e conteúdo em um espaço concreto: territórios comunitários que produzem estruturas de governança para compartilhar, defender e recuperar os meios materiais de reprodução da vida humana e dos animais domésticos e não domésticos (TZUL TZUL, 2018, p. 386).

De acordo com o antropólogo Kuna, Bernal Castillo (2005), as comunidades Kuna na América Central são baseadas em uma organização sócio-política ancestral. Nesta sociedade centro-americana existe a figura de um *saila* (guia) como autoridade comunitária. No entanto, apesar da existência dessa autoridade, como é o caso dos governos comunais do Caribe nicaraguense, para as e os Kuna a assembleia da aldeia é a mais alta instância do governo local. Como conta Castillo:

"O *saila* é a mais alta autoridade representativa da comunidade, mas para que o *saila* funcione corretamente, dentro e fora da comunidade, existem certas regras ou normas a serem cumpridas em termos de seus deveres, funções, atribuições e poderes. Se um *saila* viola estas regras, será destituído" (CASTILLO, 2005, p. 168-169).

As assembleias comunais e/ou territoriais são um ponto fundamental para a tomada de decisões nos governos comunais indígenas da América Central. São nelas que os problemas da vida comunitária cotidiana são resolvidos, assim como as invasões de pessoas não indígenas ao território e a discussão sobre as abordagens do Estado-nação ao território tradicional. Tzul Tzul (2018) salienta que essas redes comunitárias não estão isentas de apresentar contradições dentro de seu funcionamento, pois existem hierarquias políticas em torno destas redes que ameaçam o funcionamento comunitário, incluindo intromissões do Estado-nação dentro de sua própria estrutura. Ao definir a função da assembleia comunal, entende-se que a definição do presidente, dentro dos governos comunitários Rama e Kriol, representa uma espécie de porta-voz/comunicador(a) das decisões tomadas nas assembleias, pois só ele/ela não é capaz de representar, e muito menos de decidir, sobre a comunidade sem a existência de uma assembleia com a participação de todos os membros da comunidade.

Há um terceiro nível de governo que compreende as Regiões Autônomas da Costa do Caribe Nicaraguense, mais conhecidas como governos regionais. Dentro dessa estrutura há um conselho de 45 membros em cada Região Autônoma eleita por sufrágio sob o controle do Conselho Supremo Eleitoral. Dentro do Conselho Regional há um Conselho de Administração com sete membros, garantindo a representação de todos os grupos étnicos existentes em cada região autônoma, e um coordenador regional. Ambas as

figuras são eleitas pelo próprio conselho, semelhante a um sistema parlamentar. Este delegado regional, também chamado de governador, representa a região à qual ele ou ela pertence nos diálogos com o Estado-nação. O artigo 31 da Lei de Autonomia estabelece que a posição de coordenador regional é compatível com a posição da Presidência da República nas Regiões Autônomas.

Martinez e Miller (2022) explicam que o governo regional também controla os recursos econômicos destinados aos territórios e comunidades caribenhas. Da mesma forma, é definido o supervisor da administração desses recursos, pois sem a certificação dos Conselhos Regionais, nenhuma autoridade comunitária pode ter acesso aos recursos do Ministério da Fazenda e do Crédito Público (MHCP). Por outro lado, é através da estrutura dos governos regionais que o Estado-nação inicia seus processos de interferência e imposição, gerando conflitos com as formas comunitárias de governo no Caribe nicaraguense.

Para entender o funcionamento da autonomia do Caribe é importante entender que a Constituição da Nicarágua representa a máxima autoridade no país. Dentro da Constituição existem as leis de autonomia, lei 28 e lei 445. A Constituição da Nicarágua insta o Estado a criar a lei de autonomia (lei 28) para a costa caribenha. A Lei de Autonomia definiu para sua administração duas regiões autônomas com uma estrutura de governo composta de um Conselho Regional, para cada região autônoma, composto de 45 conselheiros eleitos cada um. A esses conselheiros somam-se os deputados regionais eleitos por cada região autônoma para a Assembleia Nacional. Dentro das regiões autônomas existem também autoridades municipais (oito municípios ou prefeituras no Caribe Norte e 12 no Caribe Sul) que também têm autonomia de acordo com sua própria lei (Lei 40), incluindo o conselho municipal e a figura do prefeito e do vice-prefeito (MARTINEZ E MILLER, 2022).

Existem várias formas de autonomia na costa caribenha da Nicarágua, que são definidas nos níveis regional e municipal, assim como no nível das autoridades comunais e

territoriais. Neste esquema de diferentes entidades autônomas, no que diz respeito à administração destes territórios, uma entidade não se sobrepõe à outra, mas devem se complementar para restaurar os direitos ancestrais dos povos indígenas e afrodescendentes. A Constituição da Nicarágua, que apoia a autonomia do Caribe, deveria representar uma proteção legal para essas regiões contra imposições do Estado-nação nesses territórios (MARTINEZ E MILLER, 2022).

Apesar da existência da Constituição da Nicarágua como garantia de autonomia na costa do Caribe, o Estado-nação tem diferentes formas de interferir na estrutura comunitária, seja criando governos paralelos, com aliados locais dispostos a defender os interesses do Estado dentro das comunidades indígenas e negras, ou através da estrutura de partidos políticos que impõem uma hierarquia que interfere na estrutura comunitária. Os partidos políticos representam formas ocidentais de abordar a militância e têm uma organização política que preserva o modelo do Estado. Por possuir uma estrutura hierárquica, a lógica partidária é mais fácil de implementar nas áreas mesoamericanas da Nicarágua do que nas regiões autônomas de descendência Chibcha, embora existam estruturas partidárias no Caribe nicaraguense que têm impacto no tecido comunitário.

No caso da Costa do Caribe, sob a interpretação do Pacífico, existe o partido indígena YATAMA (Yapti Tasba Masraka Nanih Aslatakanka - em português significa "Filhos da Mãe Terra"); entretanto, internamente seus membros o identificam como uma organização e não como um partido político. A visão do Pacífico reconhece-o como um partido, pois participam das eleições com o objetivo de garantir um lugar na Assembléia Nacional e trazer as discussões do Caribe para este espaço de poder.

Os partidos políticos, mesmo os da esquerda, representam uma fratura na estrutura dos governos comunitários, pois seu sistema organizacional impõe a centralização do poder nos líderes. O tecido comunitário é enfraquecido pela reprodução da verticalidade e pela concentração das decisões e da representação comunitária em uma única pessoa. Isto

também implica que o trabalho coletivo se torna individual e solitário, realizado por um candidato eleito dentro do partido.

Por sua vez, existem diferenças estruturais entre o Pacífico e o Caribe que residem na abordagem da militância através da filiação a partidos políticos, em contraste com as organizações comunitárias como redes para organizar a vida e os recursos em um território comunitário. As prioridades defendidas em ambos os esquemas são diferentes, pois o objetivo geral dentro das partes é a defesa e o fortalecimento do próprio partido, que está distante das prioridades da comunidade. O partido é colocado acima da comunidade, e sua estrutura rompe com modelos de autonomia e autogoverno, incluindo a preservação do patriarcado, pois como diz uma defensora afro-nicaraguense, os representantes escolhidos são em sua maioria homens que acabam defendendo demandas específicos do gênero.

Para analisar a estrutura partidária e seu impacto nas organizações comunitárias indígenas, é importante entender o papel desempenhado pela política partidária, definida por Leuween (2006) como: "um sistema de práticas, crenças e experiências para participar no desenvolvimento e governança de um município" (LEUWEEN, 2006, p.7). Em um estudo de caso do município de San Martín Sacatepequez na Guatemala, o autor menciona que a política partidária impacta a comunidade através de práticas políticas que beneficiam, com projetos e presentes, as comunidades que votaram no partido e seu candidato. Isto tem como consequência ligar o desenvolvimento da comunidade à política partidária. No caso específico das comunidades do Caribe Sul da Nicarágua, esta situação é transferida para o vínculo partidário das famílias, dentro de uma comunidade, em favor de um partido onde elas recebem benefícios por seu voto e aliança. No caso desta pesquisa, o apoio a um partido é demonstrado tanto na votação quanto na aprovação do projeto do canal interoceânico nos territórios indígenas do GTRK. Os benefícios materiais oferecidos às famílias apoiadas pelo partido provocaram rupturas nas relações sociais comunitárias, uma vez que estas só são oferecidas àqueles e aquelas que as apoiaram. Como uma mulher Rama relatou sobre esses benefícios:

É claro que existem projetos, mas somente para pessoas especiais. Minha família e eu nunca recebemos nenhum projeto. Eles dão a quem eles decidirem. Muitas vezes os projetos chegaram aqui e dão galinhas, porcos ou vacas (Rama woman, 2019)³⁹.

A influência dos partidos políticos, campanhas eleitorais e votação é influenciada pela distância geográfica e política das comunidades em relação à sede desses centros, que estão localizados principalmente em pequenas cidades e centros urbanos. No caso de povos da floresta como Bangkukuk Taik, há menos impacto das campanhas políticas e benefícios partidários, devido ao difícil acesso à comunidade. Os projetos sociais em Bangkukuk têm sido realizados principalmente por instituições independentes do Estado ou por iniciativas e esforços da própria comunidade. É o caso dos painéis solares fornecidos pela organização Blue Energy a algumas casas da comunidade para obter acesso à energia elétrica, ou a construção e restauração da escola comunitária por moradores e moradoras de Bangkukuk, que ao longo dos anos construíram uma visão de desenvolvimento interno independente do estado ou de partidos políticos.

A participação eleitoral no Caribe Sul da Nicarágua está intimamente ligada ao transporte, principalmente por barco, para os centros de votação. O sistema de transporte é privado e requer recursos para comprar gasolina e participar deste processo, que já apresenta diferenças culturais entre os governos municipais e as assembléias territoriais. Durante as eleições municipais de 2018, observei pouca participação no processo eleitoral, pois as seções eleitorais estavam localizadas em comunidades vizinhas distantes e, para votar, seria preciso investir em gasolina. Apenas um barco saiu da comunidade para o povoado com um posto de votação, com aproximadamente seis pessoas, e muitas delas foram para resolver outras questões e não especificamente para votar. O resto da

³⁹ Por supuesto, existen proyectos pero solamente para las personas especiales. Mi familia y yo nunca hemos recibido ningún proyecto. Ellos le dan a quienes ellos decidan. Muchas veces aquí han venidos proyectos y entregan gallinas, puercos o vacas (Mujer Rama, 2019)

comunidade não participou devido ao baixo impacto das eleições e dos próprios candidatos(as) na vida cotidiana e no acesso aos recursos.

Por outro lado, durante essas eleições registrei relatos de como o partido político no poder ofereceu gasolina e barcos para dar acesso às seções eleitorais para que as famílias que vivem em áreas florestais votassem em seu candidato. As pessoas que foram reconhecidos como não votantes, se quisessem participar desta eleição, teriam que encontrar seus próprios recursos para ter acesso aos postos de votação.

A política partidária com os povos da floresta tem muito menos impacto do que em comunidades localizadas em centros urbanos, como a cidade de Bluefields. No caso de Bangkukuk Taik, há pouca relação com campanhas políticas ou com hábitos de voto, uma vez que as eleições não possuem impacto no desenvolvimento interno. No caso da comunidade indígena negra Kriol de Bluefields ou da ilha de Rama Cay, o impacto da estrutura partidária é maior, pois estão geográfica e politicamente mais próximos do alcance do Estado para interferir nas organizações comunitárias. Neste sentido, a cultura política hierárquica de não compartilhar o poder é imposta, mesmo que o candidato escolhido venha do contexto comunitário, provocando disputas internas nas quais os candidatos do caribe não são percebidos como representantes fiéis de suas comunidades, pois agem em favor dos interesses do Estado e do partido ao qual pertencem. Desta forma, a estrutura partidária contribui para dividir as organizações comunitárias e o partido também se torna uma saída para gerar benefícios individuais que se opõem ao coletivo. O indivíduo como forma de se perceber no mundo já representa uma ruptura cosmogônica não apenas com a comunidade humana à qual pertence, mas com todos os seres e sistemas de vida que compõem o território. A política partidária também contribui para processos de ocidentalização e aniquilação da cultura dos povos impactados por essas formas de governança.

Ao longo desta pesquisa, observamos como o Estado-nação nicaraguense tenta definir estas terminologias ocidentais, incorporadas na estrutura de governança do GTRK, a fim de impor definições e funções específicas próprias do seu contexto. Isto pode ser visto no caso da assinatura de aprovação do ex-presidente do GTRK Elias Harrison⁴⁰, cedendo território ancestral Rama e Kriol ao governo da Nicarágua, sem obter a aprovação das nove comunidades, para a implementação do projeto do Grande Canal Interoceânico. A assinatura de Harrison será discutida nas próximas seções deste capítulo. Isso nos leva a analisar como, dentro dos próprios governos comunais, existe também o poder de destituir e denunciar autoridades que não cumprem as decisões tomadas dentro das assembleias comunais e territoriais.

Tzul Tzul (2018) chama a atenção para não ‘essencializar’ os povos indígenas e os governos comunitários, pois existe um entendimento equivocado de que essas formas de governo pertencem a formas arcaicas do passado para a tomada de decisões. No caso dos povos indígenas em Oaxaca, México, o antropólogo Yerko Castro (2015) argumenta que em seus territórios há muito governo e pouco Estado. O alcance do Estado nestas organizações de poder comunitário é muito menor, e isso resultou, segundo Castro, em que estes e outros povos indígenas fossem rotulados como "povos sem lei". Há muitas interpretações equivocadas dos modelos de governança comunitária étnicos e indígenas baseados na incompreensão das lógicas não-ocidentais que orientam a vida desses povos. Tzul Tzul (2018) enfatiza que o comunitário deve ser visto como uma estratégia política para controlar os meios de vida nos territórios autônomos e que isto está sujeito, como a cultura, a se reinventar e atualizar a fim de gerar outras formas de estruturar a autoridade nos territórios indígenas da América Central.

⁴⁰ Nome fictício

6.3 O projeto urbano do Grande Canal Interoceânico: os impactos de um projeto a partir de sua condição simbólica e imaterial

Para Daniel Hiernaux e Alicia Lindon, as imagens são uma parte fundamental na relação do ser humano com o mundo, com seu entorno e com seu meio. O autor e autora colocam que o pensamento se constrói através de imagens e palavras. Na geografia humana, a imagem constitui uma expressão sintética da relação das pessoas com seu espaço (HIERNAUX; LINDON, 2012).

A palavra espaço foi inicialmente abordada como uma noção e, somente mais tarde ela se torna um conceito em diferentes campos disciplinares. A palavra espaço vem do latim (*Spatium*) e está relacionada à amplitude e abertura. Essa conceitualização inicial do espaço vem da cultura ocidental e da tradição greco-latina do termo, que há alguns séculos refere-se ao espaço como um produto de práticas humanas que transformam a natureza (LINDON; HIERNAUX; AGUILAR, 2006). Nessa visão, como vimos ao longo deste documento, os seres humanos estão separados da natureza e o espaço é parte de uma espécie de domínio que as pessoas exercem sobre a própria natureza a fim de gerar um lugar. Essa noção de espaço também exclui outras espécies do mundo animal/vegetal, ou outras humanidades, como produtoras de espaço, centrando a produção dele na espécie humana.

Lindon, Hiernaux e Aguilar (2006) descrevem como a geografia humana se centra como campo disciplinar no estudo da relação entre espaço e sociedade, gerando assim um conceito de espaço baseado em quatro noções: a concepção naturalista de espaço, espaço absoluto ou relativo, a concepção de espaço material produzido e, finalmente, a concepção de espaço vivido. Na visão do espaço naturalista, os autores e autora o descrevem como o espaço do meio natural, estando relacionado à geografia clássica e às visões de paisagem com abordagens ambientais. O espaço absoluto é observado em um plano homogêneo e o espaço relativo contém diferentes elementos que anulam a homogeneidade geométrica. O espaço material, noção presente em disciplinas como

arquitetura e urbanismo, é entendido a partir da compreensão do espaço como um produto material das sociedades humanas. Esta noção está relacionada à perspectiva marxista e neomarxista do espaço, já que a produção dele está ligada à materialidade do espaço construído dentro de um processo de acumulação capitalista. Nesta visão materialista do espaço, Harvey (1998) o coloca como um capital fixo relacionado a um processo de produção que é impactado por investimentos e circulações de capital.

No caso do espaço vivido, Tuan (1977) relaciona-o a uma perspectiva subjetivista e fenomenológica. Para o autor, a palavra-chave para entender o espaço vivido está centrada na experiência espacial. Gumuchian (1991) coloca que, nesta noção de espaço, o espaço é compreendido e estudado através de seus significados e dos valores que lhe são atribuídos. A partir dessa perspectiva, o espaço deve ser estudado a partir dos sentidos e significados que as pessoas lhe dão (LINDON; HIERNAUX; AGUILAR, 2006). O espaço vivido também está relacionado à linguagem e à construção de sentidos e significados, e Modada (2000) relaciona o espaço a um texto que possui um conjunto de símbolos.

As noções de espaço descritas pertencem aos campos disciplinares da geografia humana, também presentes em outras áreas como antropologia e sociologia, sendo estas noções características da cultura ocidental. Já no caso do espaço urbano, onde o projeto do Grande Canal Interoceânico entra como infraestrutura, pode-se observar a existência de uma noção de espaço centrada no espaço material e ligada a noções socioeconômicas. O espaço, dentro desse entendimento, é reduzido a sua materialidade e sua localização, que são noções insuficientes para entender seu impacto. Nessa compreensão do espaço, o campo simbólico das representações, cultura e o impacto de um espaço imaterial que existe fora da lógica de sua existência material é removido. A noção material de espaço remove a subjetividade de sua análise, incluindo questões culturais que questionam as noções e conceitos produzidos sobre o espaço a partir de leituras ocidentais sobre a organização da vida. O estudo dos entendimentos de tempo e espaço nos mundos

indígenas do planeta traz novas contribuições para a compreensão do espaço que por muitos anos foram inferiorizados ou cujo conhecimento destas lógicas de compreensão do espaço foi extraído através de uma apropriação epistêmica destes outros entendimentos.

No caso do espaço urbano, neste trabalho problematizamos sua existência desde o momento em que começa a ser projetado, tanto em planos urbanos quanto arquitetônicos, até a criação de todo um sistema jurídico que permita sua construção. A existência deste espaço pode ser verificada através do impacto simbólico que projetos como o canal interoceânico da Nicarágua têm nas comunidades que já experimentam seu impacto, apesar da existência do projeto no mundo dos símbolos e do imaginário. Apesar de sua ausência dentro de uma materialidade física, o mega-projeto tem gerado até hoje disputas legais entre as populações afetadas e o governo central, na esfera interna do país, bem como impactos geopolíticos ligados aos debates internacionais que este projeto ainda imaterial tem gerado.

O espaço, nesse sentido, foge da sua representação física, pois este também está construído a partir da sua percepção simbólica. O espaço também se constrói através de símbolos e significados que em alguma medida determinam o seu valor dentro de uma hierarquia. Para Maurice Godelier, a realidade não é apenas o material, mas também o imaterial que sempre acompanha o material (GODELIER, 1989). No caso do projeto do Grande Canal Interoceânico da Nicarágua, sua existência simbólica é visualizada nos impactos que já está gerando, ao mesmo tempo em que tem uma existência concreta na esfera jurídica através das Leis 800 e 840.

Para Foucault (2003), o conceito de normalização está inserido no poder de disciplinar a sociedade através de normas, o que, no caso do canal, se traduz em leis. O poder está ligado a uma norma a ser cumprida. Em sua análise dos conceitos de normalização e disciplina, Foucault argumenta que estes cenários existem para tornar impossível a autonomia dos sujeitos, e que isto está relacionado com o campo das instituições onde as

normas são criadas. Ao mesmo tempo em que são geradas normas, através da legislação, também são geradas sanções que impõem regras para aqueles que se desviam da norma imposta na esfera institucional. As sanções impõem “toda uma micropenalidade do tempo (atrasos, ausências, interrupções das tarefas), da atividade (desatenção, negligência, falta de zelo), dos discursos (tagarelice, insolência), do corpo (atitudes incorretas, gestos não conformes, sujeira) (Foucault, 2003, p. 149)”. A normalização legal da obra é a expressão da sua existência concreta, pois isso gera as condições necessárias para a concretização material do canal.

Em sua existência simbólica, o projeto do canal interoceânico, a partir de sua existência imaterial, existe como uma ameaça à organização do espaço e da vida do Povo Rama e Kriol. Como Bourdieu (2002) já assinalou, a violência simbólica entra em presença através do plano invisível, e seus impactos não devem ser desconsiderados. Para Espinosa (2007), a violência simbólica se tornou uma violência etnocida porque ameaça a identidade de um grupo, invisibiliza sua visão de mundo e impacta o patrimônio territorial deste povo.

Para Schillaci (2017), existe uma violência silenciada e pouco discutida de grandes obras de infraestrutura sobre o patrimônio imaterial dos povos indígenas, sendo essa a dimensão imaterial do espaço. Para a autora, grandes projetos de infraestrutura têm um impacto nos aspectos religiosos e simbólicos que estão representados em um estudo que realizou sobre o impacto das obras no rio São Francisco para o povo Truká no nordeste do Brasil.

No caso da comunidade estudada nesta pesquisa, o canal interoceânico, a partir de sua existência imaterial, representa uma agressão devido a uma possível retirada da comunidade para a realização do projeto do canal, além de impactar as relações espirituais com os lugares sagrados deste povo. No decorrer desta pesquisa, foi solicitado que a questão do projeto de construção do canal não fosse discutida com os membros mais idosos da comunidade, pois isso representa uma fonte de tristeza e depressão para as e os mais velhos da comunidade. Desta forma, os discursos das pessoas idosas não foram

incluídos por causa do impacto emocional que a obra representa para esta parte importante da população desta comunidade Rama.

Em sua existência concreta, o Grande Canal existe através das leis em vigor: Lei 800 – Lei do regime jurídico do Grande Canal Interoceânico da Nicarágua que cria a Autoridade do Grande Canal Interoceânico da Nicarágua – aprovada em 2012; e a Lei 840 – Lei Especial para o Desenvolvimento da Infraestrutura e Transporte Nicaraguense relacionada ao Canal, Zonas Francas e Infraestrutura Associada – aprovada em 2013.

6.4 A descrição da obra do canal de acordo com as leis e documentos oficiais

O projeto do canal interoceânico entrou na legislação nicaraguense com a aprovação da Lei 800, que visa "desenvolver o regime jurídico do Grande Canal Interoceânico da Nicarágua e criar a entidade chamada Autoridade do Grande Canal Interoceânico da Nicarágua, que representará o Estado da República da Nicarágua na criação e formação de uma empresa para a construção e operação" deste megaprojeto (Lei 800, 2012).

De acordo com a Lei 800, o principal objetivo do projeto é proporcionar trânsito interoceânico para navios e embarcações de diferentes tamanhos, oferecendo serviços prestados a navios durante sua navegação pelo Canal. Esses serviços incluem o reparo e manutenção de navios, a instalação e operação de uma Zona Franca e todas as atividades derivadas do objetivo do projeto. Dentro dele há Zonas Econômicas cujas atividades poderão ser realizadas por meio da licença e dentro dos regulamentos estabelecidos pela autoridade do megaprojeto. Essa autoridade, definida por lei, tem personalidade jurídica por um período de tempo indefinido que, entre outras funções, garantirá que o canal permaneça aberto ininterruptamente para dar acesso "a navios de todos os Estados do mundo, sem discriminação" (Lei 800, 2012), e para salvaguardar os interesses do Estado em relação ao projeto. Os membros dessa autoridade serão nomeados, de acordo com a lei, pelo presidente da República da Nicarágua. Como parte das medidas ambientais, a autoridade do canal terá que realizar um estudo de impacto do projeto, bem como

supervisionar o tráfego de resíduos perigosos e substâncias tóxicas transportados pela via interoceânica.

A polêmica desta lei, que desencadeou o início dos confrontos entre comunidades do GTRK, defensores e defensoras dos direitos humanos e povos indígenas e kriols, é identificada no conteúdo do Artigo 29, que afirma que "O Grande Canal Interoceânico da Nicarágua e as terras circundantes necessárias ao seu funcionamento serão declarados propriedade do Estado da Nicarágua". Este artigo em particular viola as leis 28 e 445, estabelecidas na Constituição, descritas anteriormente, que reconhecem a propriedade comunal e as terras indígenas da Costa do Caribe como territórios legalmente adjudicados aos povos das Regiões Autônomas da Nicarágua. Os artigos 30 e 31 definem a obra como patrimônio da Nação, gerando mais uma vez a imposição do Estado-nação sobre a divisão cultural e territorial dos povos do Caribe nicaraguense. O próprio artigo 31 estabelece que a expropriação pode ser realizada em áreas consideradas de utilidade pública para a execução do projeto:

“De acordo com as disposições desta Lei, os bens imóveis ou direitos sobre tais bens imóveis de propriedade privada ou comunitária, incluídos na descrição da área geográfica de construção do Grande Canal da Nicarágua, são declarados de utilidade pública para fins de desapropriação, conforme estabelecido na Constituição Política da República da Nicarágua e na Lei sobre a matéria" (Lei 800, art. 31, 2012).

A Lei 800 estabelece que haverá compensação com o pagamento pelas áreas a serem desapropriadas e, no caso dos territórios indígenas afetados, os acordos devem ser feitos conforme os costumes ancestrais dos povos afetados. Além disso, é mencionado no artigo 36 que haverá uma consulta livre, prévia e informada com as comunidades. Da mesma forma, esse artigo menciona que "obras de desenvolvimento, melhorias civis e sociais serão realizadas para o benefício das comunidades". Assim, podemos observar uma opção desenvolvimentista, característica do pensamento ocidental que visualiza a infraestrutura urbana e certos projetos, inerentes ao contexto da cidade, como benéficos para comunidades tradicionais.

No capítulo anterior descrevemos a relação que a comunidade Rama de Bangkukuk Taik mencionou ter com o espaço urbano, com o trabalho remunerado para subsistência e os perigos que a cidade representa para sua integridade física, assim como o rebatimento nas esferas econômica, social e cultural. Dessa forma, seria necessário observar detalhadamente se o conceito de desenvolvimento proposto pelo governo nicaraguense atravessou as brechas culturais e visões distintas de mundo que separam a organização da vida urbana e ocidental, a fim de ser aplicado no contexto cultural dos povos tradicionais impactados pelo megaprojeto.

A adoção de visões desenvolvimentistas no continente tem como grande marco o primeiro discurso presidencial de Harry Truman, então presidente dos Estados Unidos, em 1949, quando adotou o conceito de desenvolvimento, apresentando dois polos antagônicos que dividiam o mundo entre o desenvolvido e o subdesenvolvido. O desenvolvimento tem sido visto como uma noção positiva para o crescimento econômico de um território, sendo também adotado por concepções tecnicistas e progressistas que têm como característica uma visão linear, típica do Ocidente, para entender o mundo. Por outro lado, este conceito ocidental de desenvolvimento tem sido amplamente criticado. Miriam Lang (2016) argumenta que no Sul geopolítico, a promessa de desenvolvimento tem sido enganosa para muitas populações onde a transferência de recursos é dirigida para o Norte global, deixando o Sul em enorme desvantagem. Uma pesquisa feita por Griffiths (2014) descobriu que nas cooperações de desenvolvimento destinadas a países subdesenvolvidos, para cada 1 milhão de dólares que entrava nesses países, eles perdiam 2 milhões de dólares.

A visão desenvolvimentista também tem sido característica dos governos progressistas da América Latina, que optaram pelo extrativismo como forma de desenvolver economias nacionais, com base na exportação de produtos, sacrificando as reservas naturais, as florestas e seus recursos, muitos dos quais são administrados pelas comunidades étnicas e indígenas do planeta.

Exemplos emblemáticos desse compromisso com o extrativismo e visões urbanas/ocidentais de desenvolvimento no progressismo latino-americano podem ser vistos em megaprojetos como Belo Monte, uma barragem construída durante o governo de Dilma Rousseff do Partido dos Trabalhadores. Este projeto foi acusado de etnocídio contra os povos indígenas do Grande Xingu, que iniciaram uma batalha legal contra o projeto. Só no final de 2020 é que o Tribunal Federal de Altamira aceitou reconhecer o etnocídio causado pela hidrelétrica (GIMENES, 2020).

O mesmo caso se repete com a extração de petróleo no Equador, que está localizado sob o Parque Nacional Yasuní. Houve uma iniciativa no país para preservar o território e não extrair esse recurso, porém, em agosto de 2013, durante o governo do presidente Rafael Correa, a decisão foi abandonada quando ele tomou uma posição a favor da extração de petróleo. Como resultado desse tipo de decisão, uma onda de revoltas começou contra as decisões de vários governos progressistas e de esquerda, manifestações conformadas por indígenas, camponeses(as), feministas, movimentos de mulheres, LGBTQIA+, entre outros. A resposta à presença da diversidade social e cultural que se manifestava foi a de deslegitimar esses movimentos, mesmo com argumentos que ligavam esses grupos a supostas alianças com a direita ou com países do Norte global, como os Estados Unidos. Por outro lado, como vimos no decorrer deste trabalho, a história da deslegitimação das lutas indígenas e negras na região não é recente, pois esse mesmo mecanismo foi usado no passado, como no caso dos povos da Moskitia na Nicarágua.

Na Lei 800 do Canal Interoceânico, o governo central da Nicarágua une-se às promessas de desenvolvimento para as comunidades afetadas no GTRK e no resto do país. Entretanto, no Artigo 46, fica estabelecido que como o canal e a Lei 800 são de ordem pública e de interesse nacional, qualquer lei ou disposições que se oponham ao megaprojeto, seja expressa ou tacitamente, ficam revogadas ou modificadas. Nesse sentido, existem duas leis dentro da Constituição nicaraguense que confrontam o projeto do canal, a Lei 28 e a Lei 445 das Regiões Autônomas da Costa do Caribe, que reconhecem o direito de propriedade e administração de terras comunais pelos povos

caribenhos. Para fins legais, em relação aos impactos do canal interoceânico na Nicarágua, as únicas populações que possuem legislação nacional e internacional para proteger seu território, em todo o país, são os povos do Caribe.

Com a tentativa de revogar as proteções legais dos povos das regiões autônomas, o governo central já está demonstrando uma postura autoritária através da imposição do Estado como centro de ações e decisões, tentando retirar a conquista da autonomia dos governos comunitários do Caribe. Observamos uma reprodução da violência colonial através da imposição do Estado que, embora vindo de uma tendência esquerdista, promove e se coloca a serviço do desenvolvimento ligado à modernidade ocidental e ao capitalismo, já que o canal interoceânico tem entre seus principais objetivos permitir a aceleração dos fluxos de capital para o transporte de mercadorias pelo mundo, reforçando assim um modelo econômico predatório do meio ambiente, dominando a divisão internacional e sexual do trabalho, e promovendo o consumo de massa.

O projeto do canal está inserido na lógica de megaprojetos e planejamento descrita por Carlos Vainer (2011), que estabelece uma estreita relação de amizade para e com o mercado.. A estreita relação dos objetivos deste megaprojeto com o mercado mostra como na prática o governo central sandinista está ligado à lógica capitalista da acumulação, permitindo a aceleração dos fluxos de capital e da produção capitalista do espaço ao propiciar uma expansão geográfica do espaço-urbana em territórios indígenas localizados na floresta. Nesse sentido, observamos que existe um contraste entre o discurso de compromisso com a luta para equilibrar as desigualdades sociais na Nicarágua e para apoiar as comunidades locais, e uma prática que é colocada a serviço dos interesses ligados ao grande capital. Além disso, o projeto do canal se beneficia mais das necessidades internacionais do mercado e da geopolítica global do que da satisfação das necessidades internas do território nicaraguense e das diferentes comunidades dentro do país. Desta forma, questionamos como este projeto poderia ser benéfico para todos os nicaraguenses, na ausência de um diálogo nacional sobre o assunto.

Um ano após a aprovação da Lei 800, foi aprovada a Lei 840 - Lei Especial para o Desenvolvimento da Infraestrutura e Transporte Nicaraguense relacionada ao Canal, Zonas Francas e Infraestrutura Associada. Esta legislação contém a primeira descrição do projeto interoceânico, onde a infraestrutura "Projeto" é composta por oito subprojetos que, de acordo com o Artigo 2, são os seguintes:

- a) Um canal tradicional de navios, ligando os portos de águas profundas nas costas do Caribe e do Pacífico da República da Nicarágua, a seguir denominado "o Grande Canal Interoceânico da Nicarágua";
- b) Um porto, juntamente com qualquer porto e terminal associado, na costa do Caribe da República da Nicarágua;
- c) Um porto, juntamente com qualquer porto e terminal associado, na costa do Pacífico da República da Nicarágua;
- d) Um gasoduto ligando áreas no litoral do Caribe e do Pacífico da República da Nicarágua;
- e) Um canal seco para a construção de uma ferrovia para o transporte de cargas, ligando os portos de águas profundas nas costas do Caribe e do Pacífico da República da Nicarágua;
- (f) Uma zona de livre comércio a ser estabelecida nas proximidades de onde o Grande Canal Interoceânico da Nicarágua se encontre com a costa do Caribe da República da Nicarágua;
- (g) Uma zona de livre comércio a ser estabelecida nas proximidades de onde o Grande Canal Interoceânico da Nicarágua se encontre com a costa do Pacífico da República da Nicarágua;
- h) Um aeroporto internacional nas zonas francas referidas nas letras (f) e (g) acima ou, alternativamente, a expansão de um aeroporto existente em, ou próximo a, uma das zonas

francas com a finalidade de administrar o tráfego aéreo doméstico e internacional (Lei 840, art.2, 2013).

Apesar da descrição genérica do megaprojeto, composto de outros empreendimentos de grande escala, uma das questões de preocupação dentro da lei é a ausência de uma localização física das obras de cada subprojeto. Há um fator agravante na descrição fornecida pelo artigo 2, que estabelece que qualquer infraestrutura que o investidor considere necessária para o desenvolvimento e operação dos subprojetos, que não esteja listada na descrição acima, será incluída nas obras. Na ausência de uma localização física estabelecida na lei, e da ambiguidade nas definições espaciais, o investidor tem à sua disposição o território nicaraguense como um todo para propor novas obras que considere pertinentes para a operação do canal. Dessa forma, a soberania de todo o território fica perigosamente comprometida, seja no Pacífico ou no Caribe nicaraguense, onde não há menção clara do novo esquema de circulação interna na Nicarágua, que teria dentro dele um território que não pertenceria mais ao país, gerando assim uma estrangeirização do território.

Na experiência do canal do Panamá, havia áreas, tanto para moradia quanto para circulação, onde o trânsito era exclusivamente para cidadãos e cidadãs estadunidenses e trabalhadores comprovados dentro da zona do canal. O impedimento de circulação para a população local foi estabelecido através de uma lógica de reorganização do território feita de acordo com áreas que agora pertenciam a um país estrangeiro, que determinou e reorganizou o deslocamento e a presença/ausência de grupos humanos diante das lógicas hierárquicas estabelecidas pelo projeto canalero. Dessa forma, foram construídas habitações de baixa renda em áreas com pouco investimento para as e os trabalhadores do canal. Já as áreas habitadas por técnicos e especialistas estadunidenses, acompanhados por suas famílias, foram construídas em áreas com maior infraestrutura, espaços luxuosos e privilegiados que trouxeram até mesmo uma nova arquitetura imposta às residências panamenhas, já que o modelo arquitetônico norte americano e a distribuição espacial que predominava nas áreas de elite ao redor do canal panamenho foi replicada. Com a

experiência já vivida no Panamá, esses detalhes poderiam ser mais específicos ou adquiridos na proposta do canal da Nicarágua. Entretanto, estes elementos ainda estão ausentes nas informações que têm sido socializadas sobre o megaprojeto.

A concessão interoceânica foi atribuída à HKND (Hong Kong Nicaragua Canal Development) Group Holdings Limited, uma entidade matriz, cujo diretor é o empresário de origem chinesa Wang Jing, referido na Lei 840 como “O Investidor”. A HKND é incorporada sob as leis das Ilhas Cayman e possui 100% das ações do Investidor. De acordo com a descrição da própria Lei 840, essa empresa, que detém todas as ações, foi criada em 7 de novembro de 2012 nas Ilhas Cayman, ou seja, sete meses antes da aprovação da mesma Lei 840, autorizada em 13 de junho de 2013.

A Lei 840 cria a Comissão do Projeto do Grande Canal, descrita no Artigo 4, com a função de representar o Governo da Nicarágua em relação ao projeto e a cada subprojeto da obra. Essa comissão teria entre suas funções propor leis ou regulamentos capazes de modificar as leis que seriam necessárias para garantir o sucesso do projeto interoceânico. Mais uma vez, essas disposições entram em conflito com as leis 28 e 445 das regiões autônomas do Caribe. Especificamente sobre os povos afetados nessas regiões, a Lei 840 estabelece que antes da emissão de qualquer consentimento que confira direitos de uso sobre os recursos naturais nas Regiões Autônomas do Caribe, a comissão "mandará ouvir" o "Conselho Regional" correspondente, concedendo um prazo de sete dias a partir da entrega da notificação para apresentar um parecer sobre a proposta de consentimento que o projeto estabelece. Após esses sete dias previstos por lei, com ou sem ter recebido um parecer ou posição de uma "Autoridade Regional ou Municipal", sem que seja necessário requerer o consentimento e aprovação do que quer que seja enviado, a própria comissão do projeto do canal pode emitir um consentimento para executar "O Projeto" ou "Sub-Projeto" em questão. O artigo 5, letra h da Lei 840 conclui o seguinte:

Qualquer outro consentimento ou ação ou omissão que seja requerido ou que seja estabelecida sob uma lei anterior, não será requerido para O Projeto ou qualquer Sub-Projeto. As decisões da Comissão no exercício de suas funções serão erga omnes e serão de caráter obrigatório (LAW 840, art. 5, letra h, 2013).

A Lei 840 tem a característica de estabelecer que esta determinação será aplicada a todas as pessoas e lugares, mesmo em contraposição às normas e leis já estabelecidas no país, ou caráter *erga omnes*, um termo usado nesta legislação. Se a convenção internacional 169 da OIT sobre povos indígenas e tribais, aplicada aos casos dos povos originais do planeta, já exige como norma a necessidade de consulta livre, prévia e informada às populações indígenas para realizar qualquer projeto em suas terras, a Lei 840 proposta pelo governo sandinista já prevê o não cumprimento das leis nacionais e internacionais para a proteção dos territórios ancestrais e, inclusive, visa anular as leis nacionais que reconhecem os direitos das terras comunais negras e indígenas do Caribe. É uma grande contradição que as Leis 800 e 840 estabeleçam que as comunidades serão consultadas sobre assuntos relacionados ao megaprojeto, quando a própria lei já estabelece que a Comissão do Grande Canal, apesar das opiniões registradas, tem a capacidade de impor sua decisão sobre a posição de qualquer população indígena e afrodescendente impactada pelo projeto.

Da mesma forma, em termos do tempo necessário para reunir os povos da floresta e as comunidades do GTRK para realizar uma assembleia comunitária a fim de avaliar um processo de consulta, os sete dias estipulados pela Lei 840 são insuficientes para tomar uma decisão e avaliar qualquer proposta da magnitude da modificação do espaço e do uso do solo que o megaprojeto do Grande Canal apresenta. É impossível medir o impacto de uma dessas obras em apenas sete dias sendo que estas comunidades possuem uma relação diferente com o tempo e com a vida. Mesmo para as comunidades inseridas nos modelos ocidental e capitalista, esse tempo é insuficiente para tomar uma decisão tão importante já que reorganiza todo um território, tanto local quanto nacional. Além disso, é possível afirmar que o impacto do canal é até planetário porque reorganizaria o fluxo de capital, aumentando a velocidade da transferência de mercadorias que alimentam o consumo de massa estimulado pelo modelo capitalista. Mesmo que os povos caribenhos da floresta consigam se organizar para tomar uma decisão dentro dos sete dias estipulados, isso não garante que suas decisões serão levadas em conta, já que a decisão final, de acordo com a lei, cabe à Comissão do Grande Canal. Isso mostra mais uma vez como os progressismos

na América Latina têm se colocado a serviço do "desenvolvimento", do extrativismo e do capitalismo na prática, apesar de seu discurso de inclusão social e justiça.

Com relação às expropriações geradas pelo projeto, o artigo 12 da Lei 840 estabelece que "é do interesse público do povo da Nicarágua expropriar qualquer propriedade" que seja necessária para realizar parte ou a totalidade do megaprojeto, mesmo que essa propriedade seja comunal e localizada nas Regiões Autônomas do Caribe ou em uma comunidade indígena. Nesse mesmo artigo, parágrafo C, afirma-se que no caso das Regiões Autônomas, ainda que possa haver consulta ao Conselho Regional, a Comissão do Grande Canal pode realizar expropriações nessas áreas, constitucionalmente protegidas pelas leis 28 e 445, sem exigir o consentimento dos povos afetados. É curioso como o governo sandinista e sua Lei 840 inicia a questão das expropriações aludindo ao megaprojeto como uma obra de interesse público do povo nicaraguense, fazendo uma leitura homogênea e universalizante da complexidade cultural, étnica, racial e de gênero que compõem a Nicarágua, um território complexo e diversificado. Apesar da tendência marxista, hoje assumida discursivamente pelo Sandinismo, há uma contradição com este próprio pensamento, pois ele coloca a classe dominante no poder como se representasse os interesses da maioria dos cidadãos e cidadãs do país. O projeto interoceânico teve grande repercussão negativa nas populações do Caribe e do Pacífico da Nicarágua, por isso é uma contradição da lei afirmar que o projeto é do interesse do povo.

A visão eminentemente homogênea que tenta romper com a inquebrável diversidade latino-americana não é apenas parte da estrutura do Sandinismo dentro do modelo colonizado do Estado-nação. Essa visão também se reproduz no binarismo da ciência colonizada hegemônica, que se recusa a dialogar com esta diversidade, com complexas construções identitárias de um passado indígena e afro e presente em conflito com as imposições que vieram da Europa como um modelo de ser. Tudo isso é encontrado e manifestado de diferentes maneiras na complexa construção da identidade que prevalece no mundo colonizado, às vezes gerando identidades com traços antagônicos que se confrontam internamente, com feridas do passado que prevalecem no presente. É nesta

complexa formação da identidade latino-americana que entra em jogo o conceito de "ch'ixi", uma palavra da língua aymara que significa literalmente cinza, formada a partir de uma infinidade de pontos pretos e brancos aparentemente unificados, mas que, separadamente, permanecem puros. Silvia Rivera Cusicanqui (2018) usa o ch'ixi' para falar de pessoas com "pontos" indígenas e ocidentais, porque

somos o resultado de uma mestiçagem Ch'ixi' que (re)conhece seu índex interior e está firmemente situada no aqui e agora de sua terra e sua paisagem. Pois o colonialismo não reproduz uma heterogeneidade sem forma e caleidoscópica das diferenças: ele estrutura hierarquias, cria instituições de normalização-totalização e incuba formas de pedagogia que são implantadas nos corpos e no senso comum cotidiano com força repressiva (CUSICANQUI, 2018, p. 36).

No caso do Brasil, Myriam Krexu nos mostra uma visão, como mulher indígena, da complexidade das fusões de identidade que se opõem nesse país na construção de algumas identidades mestiças, dentro da diversidade social, étnica e cultural brasileira:

A mãe do Brasil é indígena, ainda que o país tenha mais orgulho de seu pai europeu que o trata como filho bastardo. Sua raiz vem daqui, do povo ancestral que veste uma história, que escreve na pele sua cultura, suas preces e suas lutas. Nunca vou entender o nacionalismo estrangeiro que muitas pessoas têm. Nós somos um país rico, diversos e guerreiro, mas um país que mata o seu povo originário e aqueles que construíram uma nação, que ainda marginaliza povos que já foram escravizados e segue tentando se recuperar dos danos (KREXEU, Myriam)

Para o povo Rama, o conceito de nação como Nicarágua é contestável, pois sua identidade está relacionada com as comunidades nas quais estão organizados e organizadas. A visão de mundo das comunidades, ou dos povos da Moskitia, não é contemplada pelo conceito de nação colocado pelo governo nicaraguense como um povo unificado e homogêneo. Ainda existe uma separação cultural consciente entre a visão de mundo predominante da Nicarágua do Pacífico e os mundos indígenas, onde algumas pessoas observam uma dívida da população mestiça do Pacífico com as identidades indígenas Rama, como pode ser visto no relato a seguir:

Para mim, o Pacífico nos deve muito, porque todo este território aqui é para o povo Rama, e agora nós o perdemos. O Pacífico virá ao território dos Rama, e depois virá vendê-lo, e tirar a terra dos Rama. Não temos terra neste momento, sabe? Portanto, não temos mais terra para o povo Rama. E eu não vou embora porque não há lugar para as pessoas ficarem. Então, nós lutamos aqui. Lutamos, então falamos, e falamos, mas não podemos fazer nada. E por falar

eu perdi um filho. Por falar pelas nossas terras, para tentar proteger, para proteger a terra, e então eu perdi meu filho, eles o mataram. Os paña não gostam de falar de terra (Homem Rama, 2019)⁴¹.

O termo ‘paña’ é usado pela população Rama e caribenha para se referir ao povo mestiço da Nicarágua do Pacífico. Espanhol ou ‘Spaniord’ é outro termo usado para esse reconhecimento de mestiços e mestiças de língua espanhola, como forma de se referir a uma população mais apegada à cultura dos colonizadores espanhóis. Esse mestiço ou mestiça é reconhecido como uma pessoa que esqueceu suas raízes indígenas, optando pela cultura europeia em suas práticas. Em alguns discursos da população Rama, é possível observar uma relação que existe com a Nicarágua, como um território que foi gerado após a colônia e adquire esse nome, mas que está inserido dentro do território ancestral Rama, onde a população também está consciente da diversidade característica do país, e das diferenças que não são contempladas pelo conceito de nação ou "povo", como argumenta a lei 840 do governo central, e que podem ser observadas no relato a seguir:

Nós construímos para a Nicarágua. Não viemos de nenhum outro lugar. Como digo, de antes, quando eu era um garoto, não sabíamos quem são os espanhóis. Toda esta área, só nós Rama e kriol. É por isso que não posso falar bem espanhol. Eu não posso falar espanhol. E eu sei que as pessoas vêm aqui e não têm o direito de tomar terras assim. Eu venho da Nicarágua, claro, mas tenho que ser dono de uma parte. Tudo isso é parte dos Rama. Nós somos os donos da terra, e não vemos nenhum Córdoba (moneda oficial de Nicarágua), e os paña faz dinheiro com nossa terra (Hombre Rama, 2019)⁴².

As leis 800 e 840 representam, dentro de seu conteúdo, uma imposição de visões colonizadas do espaço, que trazem consigo conceitos de desenvolvimento que não representam necessariamente visões positivas aplicáveis aos contextos indígenas e

⁴¹ For me, the pacific owe we plenty, because this all territory here is for the Rama people, and now we loose it. Pacific will come to the Rama territorial, and then come and sell it, and take away the land from the Rama them. We no have no land right now, you know? So, no more land for the Rama people. And I no feel am I going because there is no place for people stay. So we fight here. We fight, so we talk, we talk but we could done nothing. And for talking I loose one son. To talk for our lands, to try to protect, to protect the land, and then I loose my son, them kill he. The paña don't like to talk about land (Hombre Rama, 2019).

⁴² We build for Nicaragua. We not come from somewhere else. Like how I say, from before when I was a young boy we no know who spanior people. This whole area, only we Rama and kriol. That's why I can't talk Spanish good. I can't talk Spanish. And I know that people come here and they have no right to take people land like that. I am here from Nicaragua, sure but I got to own part. All this is Rama part. We the owner of the land, and we no see one Cordoba (moneda oficial de Nicaragua), and the paña make money out of our land (Hombre Rama, 2019).

afrodescendentes da costa caribenha. O conceito de povo e nação, incorporado na descrição do projeto do canal, reconhecido como um projeto de "supremo interesse nacional", está em conflito com os relatos orais dos povos das regiões autônomas e sua relação com o Pacífico Nicaraguense e o Estado-nação. O conflito não é recente, pois durante o período colonial houve uma diferença cultural nos processos de colonização de ambas as áreas que acabou fragmentando ainda mais a relação entre o Pacífico e o Atlântico da Nicarágua.

Ao longo da história podemos observar que levou séculos para que um canal através da América Central se materializasse. Isso aconteceu por várias razões, seja por motivos geopolíticos, conflitos internos, religiosos ou devido à falta de conhecimento técnico e/ou tecnologias desenvolvidas para executar um projeto dessa magnitude no istmo. A própria história mostra que tal projeto é capaz de levar várias décadas para se concretizar. No caso da Nicarágua, as bases jurídicas para o projeto já foram preparadas com a entrada em vigor das Leis 800 e 840. A introdução dessas leis forneceria uma base para as próximas etapas que um projeto dessa magnitude requer nos tempos atuais. Uma visão imediatista de um projeto que leva tempo e procedimentos longos seria perigosa no sentido de anular a existência de um projeto cuja vida se encontra em um terreno pouco visível e de difícil acesso para a sociedade civil e diferentes comunidades nicaraguenses.

Após a aprovação das leis discutidas, em 7 de julho de 2014, a Comissão do Grande Canal e o Grupo HKND apresentaram a rota final do canal interoceânico, como mostra a figura 36. Nesta reunião, realizada em um hotel da cidade de Manágua, participaram vários representantes da concessionária, assim como o diretor da Agência de Promoção de Investimentos Pró-Nicarágua. Durante essa apresentação pública, foi anunciado também o planejamento das obras de cada subprojeto e outras obras, não descritas na Lei 840, que a concessionária considerava indispensáveis para sua operação (El 19 Digital, 2014).



Figura 36. Mapa da rota anunciada pela Comissão do Grande Canal e pela HKND em julho de 2014. Fonte: El 19 digital, jornal oficial do governo nicaraguense.

Quanto à localização da rota, as informações disponibilizadas ao público ainda são de natureza abstrata, pois o círculo vermelho no lado direito do mapa representa um ponto de partida do canal, com um subprojeto incluído, que no caso seria um porto de águas profundas, o que não ajuda a dimensionar a magnitude da obra de um porto e toda a infraestrutura que o acompanha. Nota-se que essa representação gráfica escolhida para representar a obra está muito longe do impacto real e do tamanho verdadeiro que esse empreendimento teria dentro do espaço existente.

O engenheiro chefe de gerenciamento de projetos da HKND, declarou nessa reunião que o canal reduziria a distância entre os países da Ásia e da América do Norte, à costa leste da América do Sul e aos países da Europa, representando 5% do transporte total do comércio mundial, trazendo enormes benefícios para a Nicarágua (El 19 Digital, 2014).

O engenheiro afirmou que a HKND realizou estudos de viabilidade de seis rotas possíveis, escolhendo a rota número 4, que passa pelos seguintes locais: Foz do Rio Brito, ao sul de Rivas, ao norte de Tule (Pacífico Nicarágua), e tendo a entrada perto da foz do rio Punta Gorda, no sul do Caribe da Nicarágua. O rio Punta Gorda atravessa o território da GTRK e está localizado próximo à comunidade Rama de Bangkukuk Taik.

Sobre os subprojetos dos portos de águas profundas em cada extremo do Pacífico e do Caribe, o engenheiro afirmou que eles terão entre 2,8 milhões de toneladas de produtos petrolíferos e 1,5 milhões de TEU de contêineres no caso do Porto de Brito, na costa do Pacífico, e 2,8 milhões de toneladas de produtos petrolíferos e 2,6 TEU de contêineres em Punta Aguila, dentro do território de Rama e Kriol, no Caribe. Quanto ao subprojeto da Zona Franca, foi estabelecido que sua localização seria na costa do Pacífico da Nicarágua, a 20 kms da Rodovia Pan-Americana perto da cidade de Rivas e a 8 kms de um complexo turístico. A zona franca deve incluir: uma zona franca, escritórios financeiros, processamento de exportação e uma área urbana com capacidade para receber 140.000 habitantes (El 19 digital, 2014). Em relação ao complexo turístico próximo à zona franca, foi declarado que esse subprojeto deveria ter 1.400 hotéis, com uma estrutura para 1.800 e 2.200 camas. Dentre as características dos hotéis dentro da zona, são mencionados um hotel comercial costeiro e um hotel boutique.

No caso do subprojeto do aeroporto, sua localização está prevista a 8 km da cidade de Rivas, Pacífico Sul da Nicarágua. O aeroporto deve cobrir uma área de 2,5 km, ter capacidade para 1 milhão de pessoas e estará equipado para transportar 11.000 toneladas de mercadorias. As estradas fazem parte de um último subprojeto, destinado a ser realizado em duas partes: a primeira seria conectar os subprojetos descritos à rede rodoviária existente no país; a segunda rede rodoviária seria para atender às mudanças nas demandas de volume de transporte geradas pelo megaprojeto e subprojetos (El 19 digital, 2014).

Na reunião de apresentação oficial do projeto, foram apresentados um gráfico sobre os impactos do canal no Lago Cocibolca (figura 37), um mapa com um lago artificial que

será criado na região do Caribe, dentro do território ancestral de Rama (figura 38), um gráfico sobre a criação de 41 depósitos de material escavado para criar o canal úmido (figura 39), um mapa da infraestrutura do Porto de Brito na Costa do Pacífico (figura 40), um plano do porto na costa do Caribe próximo à comunidade de Bangkukuk Taik (figura 41), um esquema gráfico com o perímetro e uma divisão de áreas da zona franca (figura 42), um mapa esquemático da localização de resorts turísticos ao longo da zona do canal (figura 43), um esquema gráfico da localização do aeroporto na costa do Pacífico (figura 44), e finalmente, um esquema gráfico das estradas que ligariam os subprojetos às estradas existentes (figura 45).

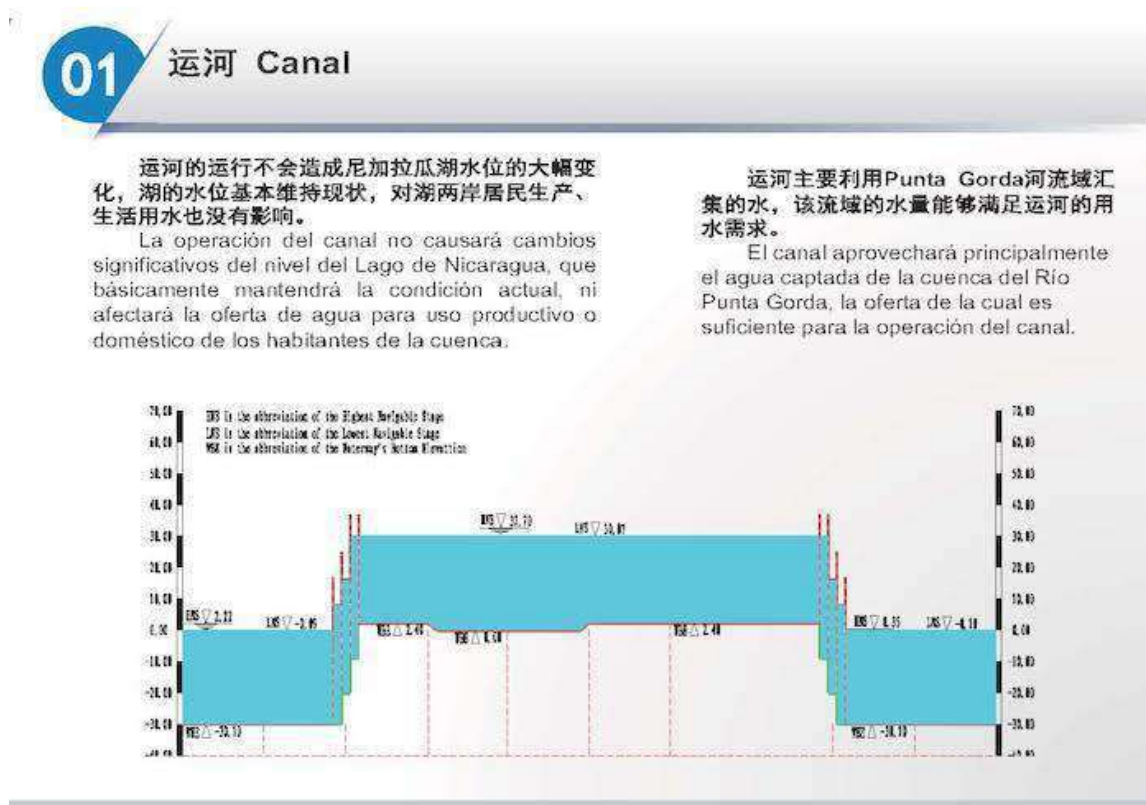


Figura 37. Apresentação e descrição dos impactos da obra no lago Cocibocla. Fonte: El 19 digital, 2014.

01

运河 Canal

运河建成后在靠近加勒比海侧的Atlanta附近形成一个类似巴拿马运河嘉顿湖的人工湖（亚特兰大湖），湖水位保持与尼加拉瓜湖一致，湖面积约395km²，可开发成生态、旅游和渔业养殖基地。

Con la construcción del Gran Canal, se formará cerca del lado Caribe un lago artificial, similar al Lago Gatún de Panamá, cerca de Atlanta (se denominará Lago Atlanta) con una superficie de 395km², cuyo nivel de agua se mantendrá igual que el del Lago de Nicaragua. Se desarrollará como centro de ecología, turismo y acuicultura.



Figura 38. Apresentação do Lago Artificial dentro do território do GTRK. Fonte: El 19 digital, 2014.

01

运河 Canal

运河施工过程中在运河沿线布置有41个弃渣场，其中陆地上渣场总占地面积约158km²，该部分弃渣场顶面经适当平整，采取复垦措施后，可作为高质量的农业用地或用作其他用途。

Durante la ejecución del proyecto, se instalarán 41 depósitos de material excavado a lo largo del canal, que ocuparán un área territorial total de 158km². La superficie de estas zonas será aplanada, y podrá ser utilizada como tierras agrícolas de alta calidad o para otros propósitos después de tomar medidas de restauración.

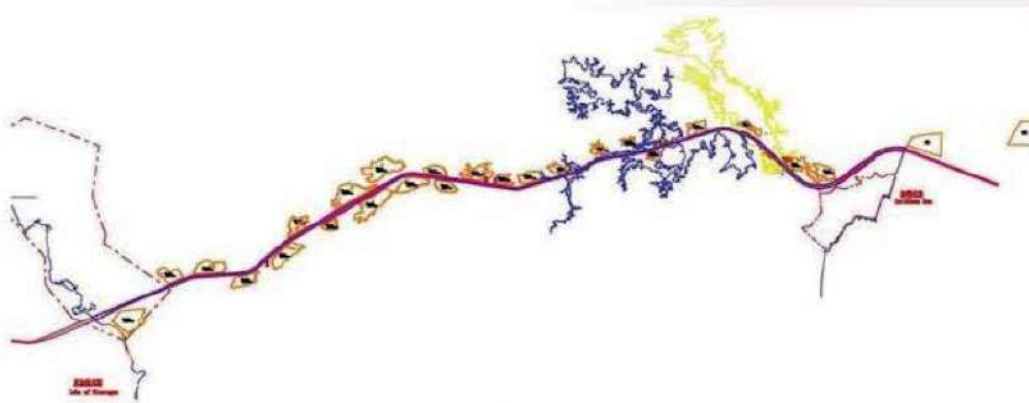


Figura 39. Apresentação sobre depósitos de material excavado para realizar o canal húmido. Fonte: El 19 digital, 2014

02 港口 Puerto

(1) 布里托港 Puerto de Brito

建设期：建设一个油品泊位、一个多用途泊位。

Fase de construcción: se construirá 1 muelle de petroleros y 1 muelle multi función.

运营期：项目建设完成后，多用途泊位功能转化成自贸区码头，油品码头为油品进口及过往船只提供加油服务。

Fase de operación: después de terminar la construcción del proyecto, el muelle de multi función servirá como muelle para la Zona de Libre Comercio, y el muelle de petroleros servirá para la importación de productos petroleros y el suministro de combustible a los barcos.



Figura 40. Apresentação da planta esquemática do Porto Briton a costa do Pacífico da Nicaragua. Fonte: El 19 digital, 2014.

(2) 鹰嘴港 Puerto de Punta Águila

港口年通过能力：油品-280万T、集装箱-265万TEU。

La capacidad anual es: 2.8 millones de toneladas de productos petroleros y 2.65 millones de TEU de contenedores.

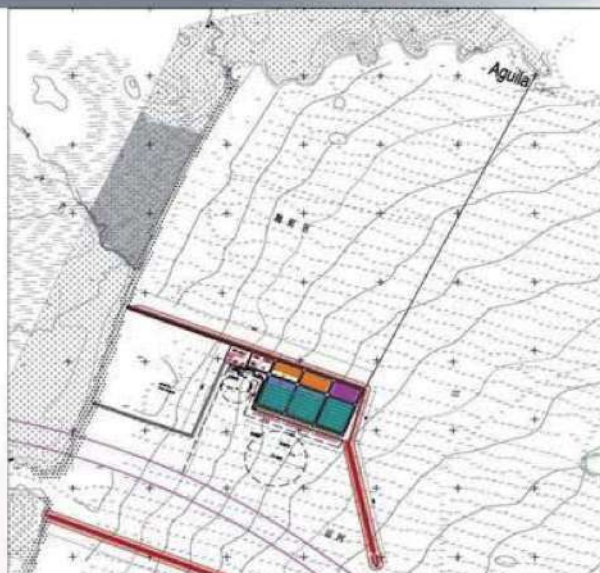


Figura 41. Apresentação da planta esquemática do Porto de Punta Aguila (Bangkukuk Taik) na costa do Caribe da Nicaragua. Fonte: El 19 digital, 2014.

03 自贸区 Zona de Libre Comercio

经过分析比较, 推荐在Brito建设自贸区。自贸区东距泛美公路和里瓦斯20公里, 北距首都马那瓜120公里, 南距规划的度假村8公里, 距旅游城市南圣胡安市17公里, 距离新建里瓦斯机场16公里。

Después del análisis y comparación, se recomienda establecer la Zona de Libre Comercio en Brito. La ubicación de la Zona de Libre Comercio está a 20km de la Carretera Panamericana y Rivas al Este, a 120km a la capital Managua al norte, a 8km al complejo turístico planeado al Sur, y a 17km a San Juan, una ciudad turística, al Sur. Está a 16 km al nuevo aeropuerto de Rivas.



Figura 42. Apresentação esquemática da Zona de Livre Comercio na Costa do Pacífico da Nicarágua. Fonte. El 19 digital, 2014.

04 度假村 Complejos Turísticos

基于尼加拉瓜运河施工、管理与观光配套的需求, 综合考虑自然景观条件的差异性, 规划沿运河沿线布局多个旅游度假村。Para satisfacer los requerimientos de la ejecución, administración del Gran Canal de Nicaragua y de turismo, considerando la diversidad de condiciones naturales, se ha planeado varios complejos turísticos a lo largo del canal.



Figura 43. Apresentação esquemática de complexos turísticos localizados ao longo da rota proposta para o canal. Fonte: El 19 digital, 2014.

05

机场 Aeropuerto

机场初步选址为里瓦斯以北约8km，占地约2.5km²。机场距自贸区港口16km，距度假村22km。

La ubicación preliminar del aeropuerto está a 8km al Norte de Rivas, con un área aproximada de 2.5 km². Está a 16km de la Zona de Libre Comercio y Puerto, a 22km del Complejo Turístico.

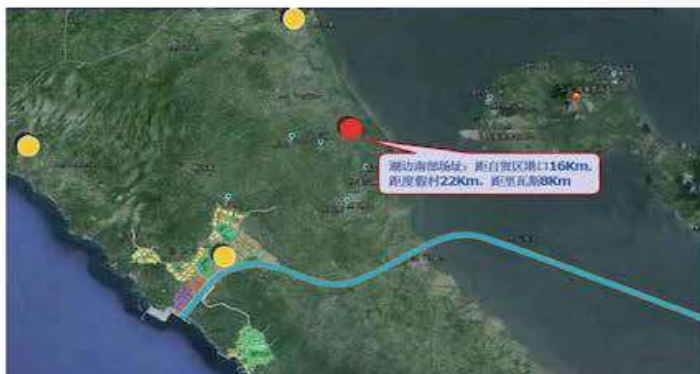


Figura 44. Gráfico esquemático da localização do aeroporto internacional no Pacífico Sul da Nicaragua. Fonte: El 19 digital, 2014.

06

公路 Carretera

公路子项主要研究内容包含2个方面：

Los estudios del subproyecto de carreteras incluyen 2 partes:

(1) 各子项与既有路网的连接公路；如布里托至里瓦斯公路，新几内亚至鹰嘴公路工程，连接机场、自贸区、度假村的公路。

Las carreteras que enlacen los subproyectos con la red actual de carreteras; p. ej. la carretera de Brtio a Rivas, la carretera de Nueva Guinea a Punta Águila, vías de aeropuerto, zona de libre comercio y complejos turísticos.

(2) 因综合开发引起的区域内交通量发生较大变化，需要改建的公路。

Las carreteras que se necesitan reconstrucción por el cambio de volumen de transporte causado por el desarrollo integral, p. ej., si el tramo entre Managua y Rivas de la Carretera Panamericana es capaz de satisfacer el aumento del volumen de transporte después del desarrollo integral del Gran Canal.



布里托至里瓦斯
Carretera Brtio a Rivas



新几内亚至鹰嘴公路
Carretera Nueva Guinea a Punta Águila

Figura 45. Mapa esquemático das estradas que uniriam aos subprojetos com as estradas existentes. Fonte: El 19 digital, 2014.

Os mapas apresentados na reunião acima mencionada e disponibilizados ao público através do portal de notícias do governo central, el 19 digital, contêm informações abstratas para ajudar a avaliar o impacto do projeto sobre as populações afetadas. Observamos que o texto escrito em mandarim em cada um desses mapas é traduzido para o espanhol nas mesmas folhas de apresentação. Por outro lado, as representações gráficas de um projeto desta magnitude são insuficientes para representar verdadeiramente o número de mudanças no uso do solo e a quantidade de superfície real, em quilômetros quadrados, que seria afetada por um projeto desta dimensão.

Há um enorme desafio na apresentação de planos e esquemas na arquitetura e no planejamento urbano para representar fielmente a dimensão real do espaço que está sendo planejado para pessoas alheias a esta linguagem gráfica. Um ponto perdido em uma foto aérea é incapaz de representar o espaço proposto de um megaprojeto, e é incapaz de representar a quantidade de redes complexas de vidas, comunidades, famílias, ancestralidade e concentração de conhecimento originário que esse ponto perdido concentra em si mesmo. O foco daqueles que observam este ponto, e a distância que um mapa gera da vida e da dinâmica social e cultural que o perímetro deste ponto contém, não permite tornar visível, muito menos representar, os impactos, ou dimensionar o espaço dentro dessa perspectiva para uma população diretamente afetada e para populações que acreditam que uma obra desta magnitude não as afetaria.

Os projetos urbanos e de infraestrutura geram uma série de transformações que, na realidade, uma vez materializada a obra, esse mesmo projeto desencadearia outras intervenções urbanas no espaço que não são socializadas ao apresentar um projeto como este em qualquer comunidade afetada. As referências geográficas colocadas nos mapas e as representações abstratas de um megaprojeto, reduzido a uma geometria "inofensiva", não deixam de apresentar, à primeira vista, um espaço muito menor do que a área em que este projeto será realmente implementado, e como isso comprometerá as comunidades vizinhas.

Uma das estratégias de resistência que tem sido desenvolvida entre os profissionais que estudam o espaço e as comunidades impactadas pelos grandes projetos tem sido a de oferecer oficinas de leitura de mapas, fotos aéreas e cartografia social, com o objetivo de gerar uma compreensão da linguagem gráfica utilizada nesse tipo de megaprojetos que escondem, na representação gráfica apresentada ao público, o verdadeiro impacto e dimensão destes projetos. No caso dos povos indígenas da floresta afetados por esses projetos, há o agravante de serem confrontados com representações do espaço e do mundo sob símbolos e códigos urbanos/ocidentais que são estranhos e quase antagônicos às realidades às quais pertencem. As representações gráficas urbanas mostram um mundo desconectado da vida que ocorre na floresta, utilizando gráficos alheios, ou geometrias com outros significados, pois um círculo terá uma definição simbólica diferente dentro da referência simbólica em megaprojetos daquela que é produzida em uma cultura originária. O que está claro nas representações feitas nos trabalhos do canal é a falta de empatia com as interpretações desses mapas feitas por outros mundos cujos territórios estão sendo discutidos e projetados em sua total ausência.

Ao discutir o impacto de grandes obras nas comunidades locais, Scott e Moura (2014) afirmam que há momentos diferentes ao longo dos processos de planejamento dessas obras. Os autores afirmam que o tempo de planejamento é lento e tem informações restritas. O processo de execução da obra ocorre durante um longo período de tempo com informações múltiplas, imprecisas e conflitantes. Finalmente, o processo pós-implementação de um projeto é descrito novamente como lento, com informações imprecisas, contraditórias e distorcidas. Neste caso, o projeto do canal da Nicarágua está em fase de planejamento, com informações precisas sobre o projeto restritas ao público, enquanto as informações legais que dão ao Estado o poder de decidir sobre o território nicaraguense e dentro das regiões autônomas do Caribe estão sendo divulgadas.

Ao longo do desenvolvimento desta pesquisa, ainda há ambiguidade sobre a localização específica do porto de águas profundas na costa caribenha. De acordo com a apresentação oficial feita em 2014, o porto de águas profundas estaria localizado próximo à

comunidade de Bangkok Taik. No entanto, os discursos internos das autoridades locais na costa caribenha ainda não confirmam a localização exata deste subprojeto.

6.5 Consulta livre, prévia e informada: discursos do governo central e narrativas Rama e Kriol sobre a consulta acerca do projeto do canal

Há várias maneiras utilizadas pelo Estado, ou pelas autoridades locais, para desapropriar populações para a construção de megaprojetos. No caso das áreas urbanas, especialmente quando se trata de pessoas que vivem em condições de pobreza, a tendência é tratar essas comunidades como invasoras de terras privadas ou estatais. A expulsão dessas populações é relativamente mais fácil, pois em muitos casos há falta de títulos de propriedade com os quais possam defender suas terras e moradias. Um título de terra não é garantia de que receberão qualquer tipo de proteção contra a expropriação, mas ainda é um recurso jurídico útil na luta pelo território e pelos direitos à terra.

Com relação aos povos indígenas, existem legislações internacionais destinadas a proteger seus territórios, dando origem a ações judiciais que podem ser movidas contra um Estado ou uma empresa/corporação. Em nível internacional, a Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes, a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas e a Convenção Americana sobre Direitos Humanos estabelecem regulamentos internacionais para que os Estados realizem consultas para gerar consentimento livre, prévio e informado no caso de megaprojetos em territórios indígenas e étnicos (ACOSTA, 2016).

Maria Luisa Acosta (2016) menciona que, de acordo com as normas internacionais, o Estado deve consultar as comunidades afetadas por um megaprojeto apresentando informações técnicas sobre o projeto, estudos sobre os diferentes impactos gerados por ele e promover o diálogo, de acordo com as tradições e costumes dos povos afetados, a fim de realizar a consulta. A autora sustenta que, da mesma forma, devem ser feitos acordos sobre benefícios e compensações compartilhadas, pois a obra será realizada

dentro de território originário e fará uso de seus recursos naturais. Uma vez que esses procedimentos tenham sido realizados, o consentimento livre, prévio e informado pode ser alcançado.

Nesta seção, discutiremos a batalha entre o governo central da Nicarágua, que alega ter realizado esta consulta prévia com as comunidades afetadas do GTRK, e membros de diferentes comunidades que se posicionam contra o discurso do governo, alegando que a consulta não foi realizada. Vale ressaltar que a própria Lei 840, discutida nas seções anteriores, já estabelece em seus termos que uma proposta para o projeto seria enviada às comunidades, que teriam um prazo de sete dias para responder ao Estado. Independentemente da decisão das comunidades, esta mesma lei já determina que a decisão final será tomada pela Comissão do Projeto do Canal. Isso, por si só, torna o processo de consentimento livre, prévio e informado uma ação burocrática e não um interesse real com um diálogo horizontal com as populações afetadas pelo projeto.

Os conflitos sobre o projeto do canal entre as comunidades afetadas no Caribe Sul e o governo central da Nicarágua começaram com a publicação das Leis 800 e 840. Entretanto, as relações se tornaram ainda mais tensas quando foi oficializado o documento intitulado: ‘Acordo entre a Comissão do Grande Canal Interoceânico da Nicarágua e o Governo Territorial Rama e Kriol’, assinado em 3 de maio de 2016 por Elias Harrison, presidente do GTRK na época.

Esse acordo apresenta uma cronologia de eventos relacionados ao projeto do canal, tais como a criação das leis que dão suporte ao projeto, o anúncio da rota escolhida que passaria pelo território ancestral do GTRK, reuniões que são mencionadas como tendo ocorrido entre as autoridades do GTRK e o governo central em relação às expropriações, e a consulta livre, prévia e informada da população. Na seção 8 deste documento, afirma-se que, entre 4 de fevereiro e 2 de março de 2015, foram realizadas consultas através de assembleias comunitárias realizadas nas nove comunidades do GTRK. A seção 8 deste documento, assinado por Harrison, se afirma que, de 28 a 31 de dezembro de 2015, foram realizadas sessões de trabalho para preparar um esboço do convênio sobre consentimento

livre, prévio e informado. Finalmente, o documento destaca que em 10 de janeiro de 2016 foi realizada uma Assembleia do Território Rama e Kriol, na qual o governo foi autorizado a assinar o acordo de consentimento prévio. De acordo com este documento, a consulta realizada com as nove comunidades contou com a presença de 592 habitantes, e um esboço do acordo foi realizado e finalmente aprovado por 54 membros da assembleia territorial.

O convênio cede 263 km² do território do GTRK para a realização do projeto. Por outro lado, essa área calculada é realmente insuficiente para a quantidade de área que os subprojetos e o canal húmido realmente ocupariam uma vez iniciada a construção da obra, levando em conta que nessa área seria implementado um porto de águas profundas que iniciaria o canal húmido. O porto também traria uma série de estradas para executar o canal seco, edifícios aduaneiros, uma refinaria para abastecer os navios com combustível e uma série de moradias com uma estrutura hierárquica onde residiriam as e os trabalhadores do projeto, durante a construção, e os altos funcionários do projeto, como engenheiros(as), arquitetos(as) e técnicos(as) especializados(as), como no caso do Panamá. Se levarmos em conta o caso do Panamá, este documento não reflete ações como a colocação de dinamite em várias áreas do território para abrir caminho para o canal húmido, derrubando montanhas e cerros do território. Ele também não se pronuncia sobre o processo de remoção da lama das escavações para a conexão interoceânica de maneira evidente.

Neste documento, o governo central afirma que uma de suas aspirações, através da assinatura deste acordo, é "contribuir para o desenvolvimento humano e o bem viver do Povo Indígena Rama e do Povo Afro-descendente Kriol". O desenvolvimento proposto pelo governo central é baseado na urbanização de áreas de floresta em comunidades que entendem o desenvolvimento a partir de uma visão muito diferente do contexto da cidade e até mesmo do trabalho remunerado como comunidades produtoras. Esse documento também afirma que serão implementados programas de educação e treinamento para jovens Rama a fim de proporcionar acesso a empregos diretos no projeto do Grande

Canal. Entretanto, como vimos no capítulo anterior, o conceito de trabalho e organização da vida no contexto Rama de povos da floresta não está tão diretamente ligado ao trabalho remunerado, ao controle do tempo, do deslocamento e dos recursos, que são questões características dos modelos urbanos e ocidentais. Não está incluído na discussão da inserção de um povo da floresta em um modelo urbano, questões amplamente estudadas no planejamento urbano, geografia, antropologia e outros campos disciplinares, que já discutem os fenômenos de racismo ambiental e segregação socioespacial gerados precisamente para as populações indígenas, como as do GTRK, que são arrancadas do contexto da floresta com a promessa de que o urbano traz "desenvolvimento" e bem-estar. Dessa forma, podemos observar uma imposição de uma visão de mundo ocidental sobre as comunidades da floresta através de um novo processo de colonização que tenta modificar seus modos de vida e cultura através do espaço, impondo uma mega construção urbana. O choque de mundos entre visões de desenvolvimento e trabalho remunerado pode ser visto na narrativa deste homem do território Rama, diante da oferta de dinheiro do governo central em troca de sua terra para a construção do projeto:

Eles vieram ao território e disseram que queriam conhecer nossos costumes e a maneira como vivemos. Eles queriam saber sobre nossa cultura, nossa história, tudo. Disseram que teríamos melhor educação e um centro de saúde e que iriam desenvolver a comunidade e o território. Eu lhes disse que não preciso de dinheiro, porque não vivemos de dinheiro. Vivemos da terra e das águas. Eu não preciso de dinheiro, eu disse. Para mim esse projeto vai destruir tudo, a terra, a água, a flora e a fauna, a selva. Vivemos de recursos naturais. Nós, como povos indígenas, plantamos. É assim que sobrevivemos no território, na comunidade ⁴³.

Em resposta a este acordo, três dias após sua assinatura, em 6 de maio de 2016, líderes de diferentes comunidades do GTRK viajaram para a cidade de Manágua para expressar sua rejeição ao acordo assinado entre o governo central e Elias Harrison⁴⁴ como representante do GTRK. Ao contrário do que foi estabelecido no acordo, estes representantes alegaram

⁴³ "Them came to the territory and said them want to know our custom, and the way we live. They want to know on how our culture, history, everything. Them say we will have better education, and a health center and develop the community and the territory. I told them, I no need no money, because we no live by money. We live by the earth and the water. I no need no money, I tell them. For me that project will destroy everything, the land, the water, the flora and the fauna, the jungle. We live of natural resource. We as indigenous peoples we plant. This is how we survive in the territorial, in the community".

⁴⁴ Nome fictício

publicamente que as comunidades não foram consultadas, mencionando que internamente foi condenado esse ato autoritário, que não representava a decisão das comunidades impactadas.

A representante legal do GTRK, afirma em entrevista à mídia nicaraguense que o secretário do GTRK não tinha em seu poder o acordo assinado por Elias Harrison. Também é destacado que os membros do GTRK não tiveram acesso ou conhecimento do acordo publicado em 6 de maio, de modo que o anúncio público da assinatura veio como uma surpresa para muitas pessoas, tanto nas comunidades como dentro do governo territorial. Em 10 de maio de 2016, no Fórum Permanente dos Povos Indígenas das Nações Unidas na cidade de Nova Iorque, uma advogada nicaraguense de origem Miskitu declarou perante o fórum que o Presidente Elias Harrison não havia mostrado o convênio aprovado com o governo central à assembleia territorial, de modo que esses povos desconheciam os termos do acordo entre Harrison e o Estado (We do not consent, 2016).

Nas reuniões realizadas nas comunidades afetadas, há uma ambiguidade no discurso do governo, onde não se sabe realmente se há comunidades que serão removidas. As informações fornecidas são confusas e contraditórias porque mesmo no caso de comunidades sendo removidas, elas não sabem onde seriam reassentadas e se a oferta de compensação do governo seria monetária, o que funciona pouco para os povos da floresta e comunidades tradicionais, ou se seria uma nova comunidade dentro do território Rama, sendo que já existe uma demarcação como território comunal legalmente reconhecido. De acordo com o relato de uma mulher do território sobre as visitas dos representantes do governo central, ela coloca o seguinte:

Supostamente, eles iriam nos enviar para outro lugar. A primeira vez nos disseram que não íamos nos mover, apenas aqueles que estavam na linha do canal. Na segunda reunião, eles disseram que iriam nos pagar para procurar um lugar lá. Se eu for para Bluefields e se tudo isso acabar como eles querem, porque lá em Bluefields eles não dão nada, mas aqui podemos trabalhar e comer. Você tem tudo aqui (Mulher Rama, 2019)⁴⁵.

⁴⁵ "Supuestamente nos iban a mandar para otro lado. La primera vez dijeron que nosotros no nos íbamos a mover, solo quién estaba en la línea del canal. Después, en el segundo reunión dijeron que iban a pagarnos para que nosotros buscáramos un lugar allí. Si yo me voy a Bluefields y si termina todo esto como ellos quieren, porque allá en Bluefields no te dan nada, pero aquí podemos trabajar y comer. Tiene de todo aquí."

Dentro da comunidade de estudo de caso para este trabalho, observamos que havia uma divisão interna entre uma família, a favor do projeto, e o resto das famílias da comunidade. Esta família havia migrado para a Costa Rica durante o período da guerra e do furacão Juana, onde haviam se acostumado com o modelo de vida urbana. No entanto, eles voltaram ao território nos anos 90. Um dos exemplos da divisão gerada pode ser visto na participação das crianças nas aulas de língua Rama com duas das mulheres idosas falantes da língua. As crianças deixaram de assistir às aulas dadas por uma das anciãs, membro da família que apoia a obra do canal. Desta forma, pode-se ver como as reuniões com o governo e as abordagens com as comunidades geraram uma ruptura interna nas relações sociais da comunidade, pois no nosso estudo de caso uma família se posicionou a favor do projeto. A convivência no território com o resto da comunidade continua de forma cordial, pois estas pessoas são reconhecidas como Ramas. Porém, a migração para a Costa Rica e para a cidade nos dois momentos mais importantes das últimas décadas levou o resto da comunidade a questionar suas posições, bem como o peso de sua autoridade em relação às decisões da maioria. Como conta uma mulher da comunidade: "Eles partiram, mas todas essas pessoas ficaram aqui, naquela guerra. Agora eles querem mudar o local para o canal? O que é isso?".

Existe uma relação entre a aproximação das autoridades governamentais e uma consciência interna no território Rama sobre a percepção das populações do Pacífico, e dos próprios membros do governo, que sugere a não existência Rama e de populações indígenas na Nicarágua. A consciência dessa aniquilação simbólica, mesmo no momento de exigir consultas nas suas comunidades, está presente quando as pessoas dos territórios afetados afirmam em seu discurso que existe esse pensamento que anula a existência de povos indígenas no país, como pode ser visto no relato a seguir:

Uma vez o governo diz que não há povos indígenas, não há povos indígenas lá, eles disseram. Nenhum povo Rama. Dizem que o povo Rama se foi. O povo Rama foi embora, eles foram embora. Afinal, não sei como eles fazem, se

ainda dizem que o povo Rama existe. O povo Rama existe, ainda. Nós existimos (Mulher Rama, 2019) ⁴⁶.

A questão da consulta prévia sobre o projeto do canal é em certa medida secundária, pois o principal problema que observamos na comunidade também está em provar a própria existência, fato que acompanha o direito à terra que esses povos têm como comunidades indígenas. Apesar da existência das leis 28 e 445 que reconhecem os povos indígenas e afrodescendentes da Nicarágua, dentro das comunidades da floresta ainda existe essa memória da não existência. Isto torna o principal desafio ainda mais profundo, porque se trata de provar que existem, que estão vivos e vivas, e finalmente que ocupam um território que está legalmente demarcado.

Em relação às visitas do governo central, outra mulher relata uma presença fugaz, onde deixa explícita a falta de clareza das informações, pois apenas se menciona a obra e depois as autoridades desaparecem:

Eles vêm aqui e conversam com as pessoas sobre o canal. O canal, dizem eles. Vemos os homens que vieram, mas eles sumiram. Eu não sei onde eles estão lá. Não conheço lá em Manágua, não sei se eles foram embora. Eu vi aquele povo chinês. Eles disseram que nós não queremos nada de bom, mas não sei se isso vai ser bom⁴⁷.

Os relatos da população afetada pelo megaprojeto contrastam com a versão do governo sobre a transparência na qual o processo de consulta foi realizado, bem como as informações compartilhadas com as comunidades, o que expressa uma ocultação dos motivos das visitas. Isto pode ser visto no relato de uma visita feita por membros do governo central e pessoas de origem asiática à comunidade estudada nesta pesquisa, em 2015. As pessoas desta comunidade relatam que o motivo da visita socializada foi tomar medidas para medir a maré do mar onde os pontos de referência foram deixados dentro

⁴⁶ "One time the government them say there are no indigenous peoples, no indigenous people there. No Rama people. Rama people gone, them say. Rama people gone away, them gone. After all, I don't know how them do, if them still say Rama people exist. Rama people exist, yet. We exist."

⁴⁷ "They com here and talked to people about canal. Canal, them say. We see the man them come, but they banished away. I don't know where them there. I no know them there in Managua, I don't know if them gone. I see the Chinese people them. Them say we no want nothing good, but I don't know if this is going to be good."

do território sem realmente expressar que eram coordenadas ligadas ao projeto do canal, como pode ser visto na figura 46. De acordo com o relato de um membro da comunidade:



Eles vieram aqui e disseram que este mojon que eles deixaram aqui era para algo sem importante. Era para medir a mare. Eles vieram com uma mentira, eles não disseram que isto era para o canal. Então ouvimos que este mojon era para o canal e que a comunidade ia desaparecer. Eles nunca nos disseram isso antes (Homem Rama, 2019)⁴⁸.

Figura 46. Mojon colocado na comunidade durante a visita do governo central. Fonte: Amanda Martínez E, 2018.

Estas pedras deixadas no território de Bangkukuk também representam uma construção material na constituição do espaço do canal. Esta peça poderia ser entendida como uma forma de demarcação física do território para uma obra a ser executada no futuro, como pode ser visto na figura 46. As siglas em mandarim desta pedra é a abreviação do nome da China Communications Construction Company (CCCC), uma empresa multinacional de engenharia e construção que é majoritariamente estatal. De acordo com uma notícia no Seatrade Maritime News, esta empresa foi contratada para realizar estudos de engenharia,

⁴⁸ "They came here and said that this mojon them live here was for something not important. It was to measure the tie. They came with a lie, they no say that this was for the canal. Then we get to hear that this mojon was for the canal and that the community was going to vanish away. They never tell we that before."

geográficos e hidrológicos para o projeto do Grande Canal Interoceânico da Nicarágua, especificamente para os portos de águas profundas (SEATRADE MARITIME NEWS, 2013). Por outro lado, em fevereiro de 2022, o governo nicaraguense, após retomar as relações diplomáticas com a República Popular da China em dezembro de 2021, anunciou a assinatura de acordos com empresas chinesas, incluindo a CCCC, para a realização de projetos de desenvolvimento no país. A nota no jornal oficial do governo afirma que a assinatura de acordos com estas empresas é produto do restabelecimento das relações com a China (EL 19 DIGITAL, 2022); no entanto, a presença desta empresa estatal chinesa na Nicarágua é notada muitos anos antes da oficialização das relações entre os dois países com base nos marcos deixados no território da GTRK.

Em relação às reuniões que foram realizadas no território com o governo central e a população de origem asiática sobre o projeto do canal em 2015, os relatos dos participantes destacam que foi apresentado um vídeo mostrando como seria o canal com uma espécie de ponte que se abria e fechava permitindo a passagem de água. Na reunião onde este vídeo foi apresentado, sem definir a localização exata do canal húmido, comentou-se inicialmente que a comunidade seria removida de sua área e que permanecia a incerteza quanto ao local onde seriam realocadas. No resgate da memória desta reunião também é mencionado que as autoridades falaram de compensação monetária, bem como de uma realocação com local indefinido.

Durante este período, o medo prevaleceu na comunidade devido à ameaça de serem desapropriados de seu território ancestral e houve uma demanda por mais informações sobre o projeto, pois os dados apresentados eram insuficientes, imprecisos e deixaram um clima de incerteza sobre a obra como um todo, o que ainda é desconhecido. Um dos problemas mais sérios detectados nesta pesquisa é a falta de conhecimento da população local sobre os subprojetos como intervenções espaciais concretas no GTRK, e sobre as implicações das Leis 800 e 840, que dão a decisão final sobre o projeto à Comissão do Grande Canal e não às comunidades afetadas. Estas leis não foram discutidas na reunião descrita pelos participantes(as). No momento da socialização do projeto na comunidade,

não foram apresentados planos concretos do estado atual do território e do estado proposto, através da apresentação de um Plano Diretor, a fim de ajudar as populações afetadas a avaliar os impactos do projeto.

Após o relato desta reunião, é mencionado que este foi o último contato com o governo central, deixando perguntas, dados ambíguos e não transparentes sobre a magnitude do megaprojeto. Um ano após a visita governamental, a assinatura do convênio assinado por Elias Harrison foi socializada, provocando a mobilização de vários representantes das nove comunidades do GTRK para rejeitar o já discutido convênio.

Após a queixa sobre a real ausência de consentimento livre, prévio e informado nas comunidades do Caribe Sul, em setembro de 2017, o governo nicaraguense publicou o documento: O Livro Branco sobre o Canal Interoceânico da Nicarágua. Esse documento reitera, mais uma vez, que o consentimento prévio foi realizado com as comunidades e afirma que 100% das comunidades indígenas e afrodescendentes envolvidas participaram. O documento afirma que a metodologia para realizar a consulta prévia foi baseada na Convenção 169 das Nações Unidas, e que este processo "foi realizado de forma satisfatória e sem problemas nos nove territórios" (Libro blanco del canal interoceánico, 2017, p.29) do GTRK. O discurso governamental mostra, mais uma vez, o que poderia ser um conflito entre diferentes visões de mundo entre o Ocidente e povos com outras lógicas e relações com a vida e seu meio. Se os discursos em nosso estudo de caso mencionam a relação diferente entre trabalho remunerado e viver da terra, em contraste, o governo nicaraguense descreve em seu documento a seguinte interpretação da lógica dos povos da floresta:

As comunidades são formadas por jovens, que em geral têm aspirações de superação e acreditam que sua preparação acadêmica pode melhorar substancialmente sua qualidade de vida e que somente o Projeto de GCIN (Grande Canal Interoceânico da Nicarágua) pode facilitar essa melhoria (Libro Blanco del Canal Interoceánico, 2017, p. 29)⁴⁹.

⁴⁹ Las comunidades están compuestas por población joven, que en general tienen aspiraciones de superación y piensan que la preparación académica de ellos puede hacer que la calidad de vida de ellos mejore sustancialmente y que solo con el Proyecto del GCIN (Gran Canal Interoceánico de Nicaragua) puede facilitar esta superación (Libro Blanco del Canal Interoceánico, 2017, p. 29).

Nas discussões sobre as diferentes formas de colonialidade presentes no mundo colonizado, destacamos a colonialidade do poder, a colonialidade cosmogônica e a colonialidade através do espaço, que se manifesta na imposição do espaço urbano em outras formas de organizá-lo fora das lógicas urbana e ocidental. Através do discurso do governo nicaraguense sobre o que ele interpreta como as aspirações dos povos indígenas Rama de superação, ligadas à formação acadêmica, destacamos a presença da colonialidade do saber, que coloca a Academia como conhecimento superior, em detrimento de epistemologias distintas da razão ocidental. Como já discutimos ao longo deste trabalho, o processo de colonização dividiu a mente do corpo, como um lugar simbólico onde o pensamento radica, distanciando outras formas de pensar e refletir produzidas com o corpo e, no caso das comunidades Rama, de um conhecimento que surge do contato do corpo com a terra ou com as águas.

Ao impor um projeto urbano na floresta e nos territórios comunais Rama, também se impõe a Academia e a ciência ocidental como um modelo científico que vincula essas comunidades a visões de mundo alheias a seu contexto. O conhecimento ocidental e a vida urbana impedem que a vida destas comunidades seja reproduzida, neste novo formato imposto, através de trabalho remunerado e não através dos modos de produção característicos destas populações. Embora a cultura não seja um elemento estático e mude com o tempo, é importante destacar que o que tem sido documentado ao longo deste trabalho é que tanto a população Rama descrita quanto as outras comunidades do GTRK resistem a esta e muitas outras imposições coloniais a fim de reivindicar seu direito de decidir sobre a organização da vida de suas comunidades.

Uma das posições mais críticas do Sandinismo ao longo da história da Nicarágua tem sido tomar uma posição sobre as atitudes imperialistas e de ingerência dos diferentes governos dos EUA na política interna da Nicarágua. O imperialismo nada mais é do que uma lógica de superioridade que se impõe a outras culturas e comunidades através de práticas de dominação. As diferentes formas de colonialidade no Sul global também representam posições imperialistas adotadas dentro dos países do mundo colonizado,

onde essas lógicas de dominação e imposição de modelos baseados no eurocentrismo são reproduzidas. Edward Said (1978) usa a noção de posição de superioridade para conceituar as formas pelas quais o conhecimento e a cultura também fazem parte do imperialismo, além da lógica de posse de forças militares. Por sua vez, Tuwai (2012) adere à relação entre imperialismo e a colonialidade do conhecimento, pois o conhecimento também existia para ser 'descoberto', extraído, apropriado e distribuído. A ciência colonizada nos mundos indígenas não tem sido necessariamente utilizada para o benefício das pessoas, mas como uma forma de colonizar o conhecimento e a mente de outras racionalidades e lógicas de compreensão do mundo. Ainda existem enormes desafios para os programas educacionais no continente que têm uma abordagem horizontal para o diálogo com outros conhecimentos indígenas. Contudo, até hoje existem grandes confrontos entre as imposições das normas científicas ocidentais e a ciência que é vivida em outros territórios.

Em contraste com o posicionamento interno contrário ao projeto registrado nas visitas de campo desta pesquisa, o governo central da Nicarágua, no Livro Branco do Canal Interoceânico, afirma que em duas comunidades específicas do GTRK, a resposta ao megaprojeto foi positiva, sendo estas por onde passaria o canal húmido. De acordo com o relato do governo central:

Em duas comunidades houve uma expressão altamente positiva sobre o projeto, e são as duas comunidades por onde o GCIN passa; Punta de Águila (Bangkukuk Taik) e MonkeyPoint. As nove comunidades expressaram, em geral, que concordam com o projeto GCIN, pois entendem que, embora sejam os proprietários absolutos de seu território, não têm a capacidade de conservar sua biodiversidade, pois não dispõem dos recursos econômicos necessários para ter alternativas de sobrevivência sustentáveis para deter a deterioração ambiental e social que enfrentam atualmente (Libro blanco del Canal Interoceánico, 2017, p. 29 - 30, tradução minha)⁵⁰.

⁵⁰ En dos comunidades hubo una expresión altamente positiva a cerca del proyecto, y son las dos comunidades donde precisamente, pasa el GCIN; y son Punta de Águila y MonkeyPoint. La opinión favorable es del 90%, entre ambos territorios (...) Las nueve comunidades han expresado, en general, que están de acuerdo con el proyecto del GCIN, ya que entienden que, aunque son dueños absolutos de su territorio no tienen la capacidad para conservar su biodiversidad, debido a que no tienen los recursos económicos necesarios para tener alternativas de sobrevivencia sostenible que detengan el deterioro ambiental y social al que se enfrentan en la actualidad. (Libro blanco del Canal Interoceánico, 2017, p. 29 - 30).

A conservação das florestas e sistemas florestais do mundo é um dos objetivos básicos para manter a biodiversidade do planeta, e é importante para sua conservação mantê-los livres de extensas operações industriais e agrícolas (POTAPOV et al. 2017; WATSON et al. 2018; DINERSTEIN et al. 2019; E FA et al, 2020). Um grupo de pesquisadores e pesquisadoras, juntamente com organizações ambientais da Universidade de Maryland, Greenpeace, World Resources Institute e Transparent World, criou o conceito de paisagem florestal intacta global (IFL - sigla em inglês). Conforme definido por Potapov et al. (2017), os IFLs são mosaicos de florestas e ecossistemas naturais associados, sem árvores que não mostram sinais remotamente detectáveis de atividade humana ou fragmentação de habitat. Eles são suficientemente grandes para suportar toda a biodiversidade nativa. Os IFLs fazem parte da área florestal geral, embora outras áreas como lagos, áreas úmidas, pastagens, etc. também estejam incluídos no conceito. Apesar deste termo ter sido usado inicialmente para descrever as florestas boreais, hoje é usado para descrever as florestas do mundo, incluindo as florestas tropicais.

Os povos indígenas do planeta administram mais de 25% da área terrestre do mundo, mais de 40% de todas as áreas protegidas e 37% das terras naturais que ainda restam. Assim, os povos indígenas desempenham um papel muito importante na preservação dos IFLs (GARNETT, et al. 2018). Os pesquisadores e pesquisadoras E FA et al. (2020) realizaram um estudo onde sobrepueram mapas das terras indígenas do planeta e áreas IFL para determinar seu grau de interseção. Em seguida, eles calcularam a extensão aérea das sobre-exposições dos diferentes biomas e reinos biogeográficos. A pesquisa utilizou dados de 50 países contendo IFLs e terras de povos indígenas, que juntos representam 98,4% da área global dessas florestas. A pesquisa constatou que as terras indígenas cobriam pelo menos 4,2 milhões de kms², ou 36,2% da área global de IFLs.

Em 36 dos 50 países que participaram do estudo, a proporção de IFLs em relação à área total de floresta foi encontrada em maior escala nas terras dos Povos Indígenas do que em outras terras com diferentes usos do solo. Os pesquisadores e pesquisadoras geraram um mapa de superexposição destes IFLs com essas terras indígenas e o sul do Caribe da

Nicarágua, onde se localiza o território Rama e Kriol, aparece como um lugar com uma alta porcentagem de IFLs como pode ser visto na figura 47. Estes dados contradizem a incapacidade de conservar a biodiversidade por parte dos povos indígenas e comunidades afrodescendentes no Caribe Sul nicaraguense, conforme expresso no Livro Branco do Canal Interoceânico.

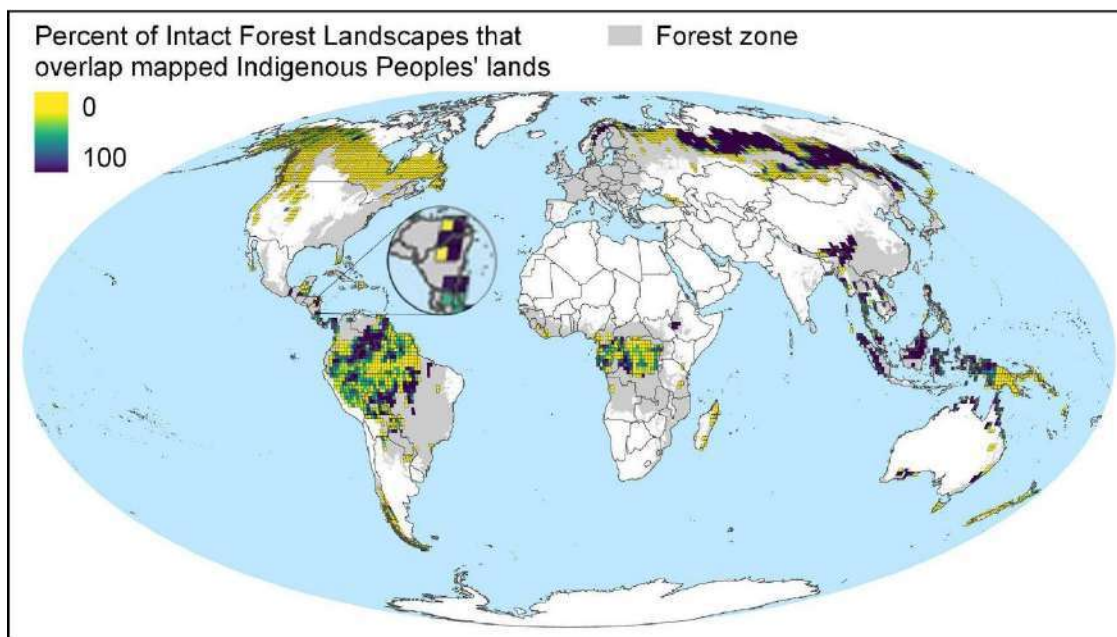


Figura 47. Sobreposição de IFLs globais e terras dos povos indígenas enfatizando a sobreposição da Nicarágua e seu alto índice de IFLs no sul do Caribe. Note que a resolução é necessariamente imprecisa, pois as fronteiras entre as terras indígenas e outras terras são frequentemente objeto de disputa. Fonte: E FA et al, 2020.

Ao contrário da afirmação do governo central nicaraguense de conservação florestal nos territórios Rama e Kriol do Caribe Sul, esses pesquisadores e pesquisadoras concluem em seu estudo que a proporção de IFLs é maior nas terras dos povos indígenas do que em outras terras. Este estudo revelou que 1/3 (um terço) dos IFLs restantes são encontrados nas terras dos Povos Indígenas e no Caribe Sul da Nicarágua, como pode ser visto no mapa, que contém uma alta taxa de presença de IFL no país. A equipe de pesquisa também concluiu que o número real pode ser consideravelmente maior, pois foi utilizada uma camada cartográfica conservadora em suas análises. Assim, esses autores e autoras, e muitos pesquisadores(as) e defensores(as) ao redor do mundo estão lutando para que os povos indígenas da terra exerçam seus direitos tradicionais e ancestrais sobre seus

territórios, pois essa luta está diretamente relacionada à conservação das florestas do mundo e à sobrevivência da espécie humana como um todo.

Em Bangkukuk também há menção de uma espécie de aliança entre a única família a favor do canal e o governo central. Dessa aliança surge o que é reconhecido internamente como um governo paralelo, ou imposto pelo Estado, de um membro da comunidade oficialmente colocado como presidente para substituir um presidente eleito, através de uma assembleia, que por muitos anos tomou uma posição contra o projeto. De acordo com um dos relatos desta situação, é dito:

Francisco⁵¹ era o presidente da comunidade e estava lutando contra este canal e não concordava e defendia nossos direitos junto à comunidade. No final eles colocaram Manuel⁵² como presidente para este negócio, documentação para o Canal (Homem Rama, 2020).

Durante minha primeira visita à comunidade em março de 2018, foi realizada uma assembleia comunitária para eleger um novo presidente com o objetivo de remover a pessoa imposta pelo governo para defender o megaprojeto em nome da comunidade. Esta pessoa foi removida através da eleição realizada durante minha viagem, elegendo-se assim uma nova diretoria e presidente que seria o representante da comunidade no GTRK e nos diálogos com o governo central. A reunião foi gravada com o objetivo de gerar evidências e legitimar essa eleição comunitária diante das imposições do Estado de pessoas Rama, colocadas em lugares de poder sem eleições através de assembleias territoriais e escolhida de acordo com seus costumes e tradições.

No mesmo ano, foram realizadas eleições territoriais no nível GTRK, onde foi eleita Alisson⁵³ como a primeira mulher Kriol a assumir o cargo de presidenta territorial, posição então ocupada por Elias Harrison. Originária da comunidade de Grey Town, Alisson tem sido uma defensora dos direitos dos povos negros e indígenas no Caribe Sul e da proteção da reserva Indio Maiz. Entre os projetos em que ela está envolvida estão

⁵¹ Nome fictício

⁵² Nome fictício

⁵³ Nome fictício

aqueles relacionados ao feminismo. O caminho de Alisson para a presidência do GTRK foi interrompido pelo Estado nicaraguense, que se recusou a reconhecer a votação na assembleia territorial onde ela havia sido eleita presidenta do GTRK. O governo se recusou a entregar os certificados de reconhecimento das novas autoridades territoriais e acusou a Alisson de ser autoconvocada.

Relatos recolhidos nesta investigação revelam que sob pressão para remover a Alisson e o novo conselho, surgiu a possibilidade por parte do Estado de fechar o escritório da GTRK na cidade de Bluefields e retirar os recursos oferecidos a esta entidade. O novo conselho foi formado por pessoas que se posicionaram contra o acordo assinado por Elias Harrison, alegando falta de transparência e consulta com as comunidades do território. Como contrapartida, foi proposta uma nova diretoria, com o objetivo de evitar o fechamento do GTRK, onde Luis López⁵⁴, originário de Rama Cay, foi declarado presidente do governo territorial.

A disputa entre os povos do Caribe Sul da Nicarágua e o governo central foi levada à Corte Interamericana de Direitos Humanos no caso 13.615 da Comunidade Indígena Miskitu Tasbapounie; Comunidade Afrodescendente de Monkey Point; Povo Indígena Rama, Comunidade Indígena Negra Kriol de Bluefields vs Nicarágua. A petição sobre a avaliação deste caso à Corte Interamericana foi recebida pela Corte em 17 de junho de 2014. O Tribunal notificou o Estado da Nicarágua sobre este caso em 24 de janeiro de 2017. Em 25 de junho de 2018, a CIDH informou as partes de uma posição, resultando em uma audiência realizada em 5 de março de 2020.

Neste caso, a parte representante dos povos afetados alega que houve uma violação dos direitos dos povos da Região Autônoma do Atlântico Sul (RAAS) pelo Estado nicaraguense, alegando a ausência de uma consulta livre, prévia e informada com as comunidades que seriam impactadas pela megaobra. Nesta audiência de 2020 realizada no Haiti, a parte demandante foi representada pela representante legal das vítimas do

⁵⁴ Nome fictício

caso, uma líder da Comunidade Negra Creole Indígena de Bluefields e uma mulher Rama como representante desse povo indígena afetado. As alegações feitas nesta audiência coincidem com os relatos reunidos na nossa pesquisa de campo sobre a presença de governos "paralelos", ou seja, a imposição de pessoas dentro das comunidades como autoridades territoriais que se posicionam a favor do governo e do projeto do canal, ao contrário da posição da maioria nas comunidades existentes.

Nesta audiência participaram representantes do Estado nicaraguense, incluindo o delegado da presidência no Caribe Sul, Luis López como atual presidente do GTRK, um membro feminino da Procuradoria Geral da República e o embaixador em missão especial da República da Nicarágua. O Estado, através de seus representantes, alguns da Costa do Caribe, legitimou a implementação da consulta pelo governo central e defendeu a eleição de líderes nas comunidades caribenhas, argumentando que eles foram eleitos através de eleições legítimas. Os e a representantes estaduais indicaram que a Nicarágua é o país da região com maior avanço em termos de reconhecimento dos direitos dos povos indígenas e de restituição de seus territórios.

Em contraste com a declaração do Estado da Nicarágua na audiência, que afirma a relação de respeito do Estado-nação do Pacífico com os povos indígenas e negros do Caribe nicaraguense, em 27 de setembro do mesmo ano, membros do GTRK foram interceptados pelo exército nicaraguense e removidos de uma área que estavam visitando na reserva Indio Maíz, localizada dentro do GTRK. A visita estava sendo realizada em conjunto com membros do MARENA, o Ministério de Recursos Naturais, onde os projetos de conservação ambiental são monitorados. Nesta operação do exército, Luis López foi preso sem um mandado de prisão. Em vídeos e fotografias tirados por membros do GTRK, um dos membros do exército aponta um Ak-47 ao presidente (Revista Amazonas, 2020). Este fato cria um grande contraste na relação de poder entre o Estado e as autoridades territoriais Rama e Kriol, mesmo com aqueles que decidiram apoiar as disposições estatais, já que meses antes o atual presidente do GTRK estava reunido no Haiti como parte da delegação que representava o Estado nicaraguense.

Durante esta audiência, o Estado tomou uma posição contra um líder do GTRK, que se opunha ao projeto do canal, o qual foi destituído de sua posição no governo territorial devido a uma acusação de violência doméstica. Como discutimos anteriormente neste trabalho, observamos uma posição de extrema vulnerabilidade das mulheres diante da violência que elas possam receber enquanto estas disputas são mantidas entre as comunidades locais e o Estado, gerando uma invisibilidade atroz da violência que elas podem receber. No caso do governo central da Nicarágua, observamos uma instrumentalização da violência à qual nós mulheres temos sido submetidas ao longo da história, para utilizá-la como um recurso legal em favor de um megaprojeto extrativista que contém, dentro de sua lógica, uma estrutura patriarcal, colonial e ocidental. Um projeto desenvolvimentista promove a exclusão das mulheres devido à divisão sexual do trabalho que este tipo de projeto reproduz. No caso de muitas mulheres das comunidades impactadas pelo canal, este projeto representa uma ameaça para as mesmas como detentoras do conhecimento tradicional da floresta, de seu papel como cuidadoras, parteiras, professoras de línguas ancestrais e do repasse da história da comunidade através de histórias orais. Da mesma lógica ocidental e patriarcal que o canal traz consigo, observamos no discurso do governo central um foco no trabalho produtivo em detrimento do trabalho de criação de filhos/filhas e reprodução da vida que muitas mulheres realizam nas comunidades afetadas. Finalmente, há também outra grande contradição dentro do próprio estado, pois o presidente da Nicarágua tem uma acusação de violência sexual que não foi levada a julgamento até hoje, e isto não levou à sua remoção de qualquer posição dentro do governo, como aconteceu com o líder do GTRK acusado de violência de gênero.

No âmbito simbólico, observamos como o Estado-nação nicaraguense, a fim de representar seus interesses em um território demarcado e legalmente reconhecido como uma região autônoma, adota pessoas locais, colocadas em posições de poder, para reproduzir a própria lógica do Estado e as visões de mundo ocidentais. As pessoas caribenhas escolhidas para ocupar essas posições, sejam negras ou indígenas, têm sido criticadas dentro de suas comunidades por não representarem, perante o governo central,

as demandas legítimas dos territórios caribenhos aos quais pertencem. Dessa forma, o Estado nicaraguense segue uma estratégia de tensionar as relações internas entre as comunidades caribenhas, gerando uma divisão conveniente que contribui para o desmantelamento das diferentes formas de resistência que assediam constantemente essas comunidades. Mais uma vez a lógica de dividir para reinar reaparece no Caribe nicaraguense, aplicada inicialmente durante a colonização britânica e os acordos nos quais estes identificaram grupos e os categorizaram como dominantes, a fim de subjugar outros grupos identificados como dominados, com o objetivo de impor uma hierarquia nas organizações sociais existentes.

O Estado-nação é um modelo de controle de grandes massas populacionais, que também é projetado para destruir e dismantelar todas as formas de poder que se lhe opõem. Hierarquias de vários tipos são estabelecidas no modelo estatal como um mecanismo de controle para evitar a continuação de outras articulações de poder e governança além de sua natureza assimétrica e autoritária. Independentemente da presença de pessoas racializadas dentro das instituições dos Estados-nação, o objetivo é escolher aqueles e aquelas que reproduzam essas lógicas a fim de legitimá-las, ou impô-las, a outras formas de governança presentes na região, tais como as do GTRK.

Para Anibal Quijano (2014), a colonialidade é a característica central para compreender a organização do poder através Estado-nação, que foi inicialmente estabelecido no continente através da classificação do mundo com base na raça. A classificação racial entre humanos e outras populações que lhes foi negada a condição de humanidade dividiu a região em brancos, europeus e os outros não humanos, referindo-se estes últimos aos povos indígenas e negros. Esta divisão criou a base para as relações de poder que prevalecem hoje na América Latina.

No mundo colonizado, existem várias explicações para os complexos e delicados processos sociais que ocorrem dentro das comunidades e das novas repúblicas no Sul global, que reproduzem mecanismos de opressão baseados na colonialidade. Franz Fanon analisa estas situações na perspectiva da psicologia e no contexto específico das Antilhas,

referindo-se especificamente em sua análise ao que ele reconhece como "negros alienados", levando em conta que muitas pessoas negras não se reconhecerão em sua análise. Fanon (2009) destaca em seu trabalho, 'Pele Negra, Máscaras Brancas', que a civilização branca e a cultura europeia impuseram um desvio existencial àqueles que eles decidiram chamar de negros e negras, tomando como um fato que os brancos se consideram superiores aos negros. O autor faz uma análise que vai além da compreensão das e dos Antilhanos e aponta para o povo colonizado onde há a construção de um complexo de inferioridade produto de um sistema colonial que os força a rejeitar sua cultura em seu caminho para o branqueamento:

Todo povo colonizado — isto é, todo povo no seio do qual nasceu um complexo de inferioridade devido ao sepultamento de sua originalidade cultural — toma posição diante da linguagem da nação civilizadora, isto é, da cultura metropolitana. Quanto mais assimilar os valores culturais da metrópole, mais o colonizado escapará da sua selva. Quanto mais ele rejeitar sua negritão, seu mato, mais branco será. No Exército colonial, e especialmente nos regimentos senegaleses de infantaria, os oficiais nativos são, antes de mais nada, intérpretes. Servem para transmitir as ordens do senhor aos seus congêneres, desfrutando por isso de uma certa honorabilidade (FANON, 2009, p. 50).

Fanon explica que no caso do que ele reconhece como negritudes alienadas, essas pessoas tentam se assemelhar à raça categorizada como superior, pois de acordo com os valores coloniais impostos, por meio da violência, inculcaram nessas sociedades humanas que elas pertencem a uma raça inferior. Assim, ele argumenta, no caso das Antilhas, que "o Martinicano é um crucificado. O meio que o fez (mas que ele não fez) o esquartejou espantosamente. E ele mantém este meio cultural com seu sangue e seus humores. Ora, o sangue do preto é um adubo estimado pelos especialistas " (FANON, 2010, p. 177).

Silvia Rivera Cusicanqui (2010) sobre sociedades andinas e processos coloniais explica as divisões internas na Bolívia como um produto do colonialismo interno. Cusicanqui menciona que existem lugares onde essa forma de colonialidade é construída e incentivada dentro das universidades, fundações e/ou organismos internacionais. Inspirada em autores como Fanon, Silvia oferece outro elemento de grande importância para pensar o colonialismo interno a partir de sua condição de mulher, colocando o

patriarcado como parte essencial dessa colonialidade, onde há também a dominação étnica, de gênero e de classe. Silvia explica o colonialismo interno como:

Um conjunto de contradições diacrônicas de profundidade variável, que surgem na superfície da contemporaneidade, e assim atravessam as esferas contemporâneas dos modos de produção, sistemas políticos de estado e ideologias ancoradas na homogeneidade cultural (CUSICANQUI, 2010, p. 37, tradução nossa).

A autora observa o colonialismo interno como um elemento estabelecido no período colonial formal, um mecanismo de disciplinamento cultural que polarizou e hierarquizou as culturas nativas e as culturas ocidentais. O encontro de culturas antagônicas dentro da identidade do ser colonizado gera diferentes reações à ordem colonial que ainda prevalece nas Américas. Como nos lembra Silvia no caso boliviano:

As fissuras da autonegação e a paródia continuam moldando toda subjetividade, e se expressam nessa mistura de humildade e soberba, de apagamento de si mesmo e megalomania, que observamos no dia-a-dia do "processo de mudança" boliviano. Cada alma das classes governantes pluri-multi parece ser marcada por memórias e pulsões inconscientes: a vergonha e o ódio pelo abandono paterno ou a pobreza, a inveja da riqueza e da fama, a tendência ao ocultamento e a mentira, e - *last but not least* - a admiração ilimitada pelo "outro", o bem-sucedido: homem de negócios, cientista ou banqueiro, seja ele chinês, ianque ou francês (CUSICANQUI, 2018, p. 36, tradução nossa).

Os conflitos dentro das comunidades racializadas são complexos e delicados, e há múltiplas explicações para gerar leituras e compreensões sobre os mesmos. O Estado colonial desempenha um papel no fomento de confrontos internos para defender seus interesses particulares. Não pretendo aprofundar nas explicações das diferentes posturas, às vezes contraditórias, entre alguns líderes do GTRK aliados ao governo central da Nicarágua em favor do megaprojeto de Grande Canal Interoceânico e da lógica do Estado, e o pensamento do restante das comunidades tradicionais do Caribe do Sul. Por outro lado, acredito ser importante mencionar que existe uma excelente oportunidade de pesquisa e reflexão, que seja realizada por pessoas dessas comunidades, sobre o papel da colonialidade na construção da identidade Rama e Kriol. Como mulher branca, urbana e nicaraguense do Pacífico, possuo limitações para gerar uma compreensão mais profunda de como a violência colonial é vivida, através da raça, nas diferentes formas adotadas pelas populações Rama e Kriol em relação aos brancos/brancas e mestiços. Dentro das

organizações comunitárias Rama e Kriol existem reflexões como as da defensora de direitos Dolene Miller ou George Henriquez sobre o racismo na Nicarágua que merecem muita atenção e incentivo com o objetivo de socializar o pensamento negro e indígena caribenho na Nicarágua.

Já a partir do contexto da branquitude e das populações mestiças nicaraguenses do Pacífico, o lugar cultural e geográfico ao que pertenço, observo a reprodução do colonialismo interno através da autoidentificação das classes médias e elites urbanas como descendentes de europeus, tendo mais afinidade com a Europa e os Estados Unidos do que com as diferentes culturas locais, utilizadas apenas em eventos e expressões que folclorizam esses mundos sem legitimar sua complexidade cultural e suas próprias epistemologias. Quijano (2014) argumenta que os grupos dominantes da América Latina adotaram uma perspectiva eurocêntrica como própria, impondo assim o modelo europeu do Estado-nação. Há também um entendimento do poder atribuído principalmente aos homens, através do patriarcado, que passa pela construção da identidade das populações brancas e mestiças do Pacífico da Nicarágua.

De maneira diferente da identificação direta com a Europa da burguesia nicaraguense, existe também uma base colonial e eurocêntrica no Pacífico nicaraguense que está enraizada dentro de partidos de esquerda e movimentos sociais que ainda não reconhecem o caráter ocidental de suas perspectivas aplicadas a outros mundos. Esses movimentos são baseados em um nacionalismo universalista que replica o entendimento das opressões nicaraguenses vividas pelo proletariado industrial urbano na Europa, um contexto muito distante da complexidade das realidades dos diferentes grupos culturais na Nicarágua, desde o campesinato rural até os territórios comunais negros e indígenas que funcionam em lógicas radicalmente diferentes.

A implementação desta compreensão da opressão levou movimentos revolucionários como o Sandinismo a falharem quando tentaram se implementar em outras realidades alheias às lógicas ocidentais de compreensão da opressão, principalmente em sua tentativa de se aproximar a modelos de distribuição comunitária do poder. Observamos

nestes movimentos a reprodução de lógicas extrativistas que colocam os recursos naturais do país à disposição do grande capital. Isto explica por que são principalmente essas elites brancas e mestiças, ou grupos ocidentalizados, que colocam vastas áreas do território nicaraguense à disposição do capital e dos países do Norte global, muitos dos quais são habitados por populações negras e indígenas, como no caso do GTRK.

Ao longo desta década marcada por disputas, o GTRK tem recebido visitas de empresas terceirizadas para reuniões e estudos de impacto em projetos como um porto na costa caribenha. Nas reuniões sobre este porto, não há menção de qualquer ligação entre este projeto e o canal interoceânico, apesar do fato de que a Lei 840 já estabelece a existência de tal projeto. Enquanto esta pesquisa estava sendo realizada, uma estrada ligando a cidade de Bluefields com Manágua foi inaugurada em 2019. Embora esta obra não esteja discursivamente ligada a nenhum subprojeto do canal, a construção de estradas de ligação para um canal seco, ligando o Pacífico ao Caribe, pertence às obras descritas na Lei 840. Permanece a pergunta se estas obras estão ou não ligadas ao Grande Canal, cuja vida como projeto permanece intacta através da vigência das Leis 800 e 840.

As disputas legais perante a Corte Interamericana sobre o projeto do canal seguem adiante. Ao mesmo tempo, o governo nicaraguense fortaleceu suas relações políticas com a República Popular da China ao romper as relações com Taiwan em 10 de dezembro de 2021. A Nicarágua tinha mantido laços bilaterais com Taiwan desde os anos 90, onde Taiwan financiou projetos na Nicarágua nas áreas de educação, infraestrutura, programas sociais e alívio de desastres naturais, entre outros. Horas após o anúncio da ruptura, a China anunciou o restabelecimento das relações diplomáticas com a Nicarágua. Esses movimentos geopolíticos exigem muita atenção, pois enquanto as leis do canal permanecerem em vigor, existe a possibilidade de que as negociações sobre o megaprojeto sejam retomadas publicamente, sem que isso indique necessariamente que as questões relativas a ele tenham sido discutidas internamente, ao longo deste tempo, dentro da estrutura do Estado.

7. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho realizamos uma narrativa sobre a construção histórica, social e cultural da Nicarágua, tendo o canal interoceânico como tema central, como um projeto que marcou profundamente a história do istmo centro-americano. Um dos objetivos específicos deste trabalho foi descrever a história da Nicarágua e dos povos afetados por este megaprojeto a partir da perspectiva da costa do Caribe, uma região da Nicarágua que tem permanecido ausente da história oficial, cuja centralidade está nas narrativas, principalmente urbanas, da costa do Pacífico. No primeiro e segundo capítulo desta tese conseguimos concluir que o oficialismo nicaraguense privilegia versões históricas não apenas do Pacífico, mas também a interpretação da história a partir de leituras masculinas que invisibiliza o papel da mulher em diferentes períodos históricos. Desta forma, oferecemos outro panorama da Nicarágua que não responde à construção desta visão homogênea e universalizante que foi propagada sobre o país.

A classe social como forma de entender os sistemas de opressão na Nicarágua e no mundo colonizado provou ser insuficiente para explicar como a opressão é estruturada nos mundos indígenas e afro-nicaraguenses. A divisão do mundo colonizado através da raça deu lugar à divisão das classes sociais, gerando hierarquias que utilizam a biologia como um recurso para dividir o mundo dentro de uma ordem colonial que permanece até os dias atuais. Neste caso, a raça e o gênero têm sido elementos utilizados para realizar esta divisão hierárquica existente. Esta divisão também se deve à forma como os territórios foram organizados e distribuídos no mundo colonizado, tendo como resultado de que são principalmente as populações brancas e mestiças das classes altas que são as principais detentoras de territórios na distribuição de terras e recursos na Nicarágua.

O canal interoceânico como um projeto que surge das demandas expansionistas e de mercado do norte Global, principalmente devido aos interesses dos países baseados na economia capitalista, demonstrou que seu objetivo é a aceleração dos fluxos de capital. Nossa pesquisa mostrou que este projeto, independentemente de ter sido concebido sob tendências esquerdistas e governos progressistas latino-americanos que mencionam

discursivamente um caráter social e inclusivo da obra, o projeto continua objetivando o fortalecimento de um sistema capitalista de produção, colocando terras indígenas e comunidades tradicionais ao serviço do "desenvolvimento" e do extrativismo.

A ausência de reflexões contra e decoloniais que questionam as bases colonizadas de organização do poder e da vida na Nicarágua levou a graves erros de leitura da estrutura das opressões no país. Isto levou a uma má compreensão dos mundos indígenas, afrodescendentes e tradicionais da costa caribenha pelos progressismos nicaraguenses, como o Sandinismo e os movimentos sociais emergentes do Pacífico, baseados em modelos urbanos e ocidentais. Como consequência, internamente, em nome do progressismo e do desenvolvimento, antigos processos de colonização e violência contra diferentes povos caribenhos foram reproduzidos. A falta de reconhecimento da diversidade social, cultural e de gênero na formação dos movimentos sociais no Pacífico levou à fragmentação na forma como eles não aceitam a incorporação de outros mundos que dialogam no âmbito das diferenças como aspectos que fazem parte da condição humana, fora daquela tentativa aniquiladora de universalizar o mundo e a cultura.

A crise política de 2018 no país se mostra como uma consequência histórica do papel da geopolítica internacional e do interesse dos países do Norte Global em um Canal Interoceânico através da Nicarágua, que supere as demandas e acelere a velocidade dos fluxos de capital que não são mais sustentados pelo Canal do Panamá. Embora as e os estudantes universitários do Pacífico tenham iniciado uma rebelião em resposta à reforma do INSS em abril de 2018, o pano de fundo da crise política está ligado à permanência de governos e famílias aliadas a projetos geopolíticos internacionais.

Da mesma forma, a crise evidencia as diferenças culturais entre o Pacífico e o Caribe. Uma vez ocorrida a rebelião de abril de 2018, enquanto mostraram apoio e respeito pelas demandas das e dos estudantes e movimentos sociais do Pacífico, organizações caribenhas como YATAMA (Yapti Tasba Masraka Nanih Aslatakanka - em português significa "Filhos da Mãe Terra") não aderem às demandas feitas nesta área da Nicarágua por causa do caráter diferente das lutas destes mundos. Houve uma aproximação da

Aliança dos Povos Indígenas e Afrodescendentes da Nicarágua - APIAN - nas iniciativas de diálogo nacional com o governo que foram abertas inicialmente em 2018; entretanto, as diferenças estruturais entre o Pacífico e o Caribe permaneceram na tentativa de unificar as pautas de mundos distintos.

A compreensão da opressão no Pacífico Nicaraguense, de inspiração marxista, interpretou os povos oprimidos do país a partir da perspectiva da classe trabalhadora europeia industrializada ocidental: um contexto alheio à realidade camponesa, indígena e afro-nicaraguense. O próprio conceito de trabalho de Marx e a relação com a vida não se aplica aos contextos dos povos da floresta e das comunidades tradicionais, mesmo aqueles conceitos de comunidade que são desenvolvidos em contextos rurais ou urbanos, que mantêm as bases ocidentais de organização da vida e do poder. Ainda não foi entendido, no caso da Nicarágua, que os povos indígenas não são operários e não pertencem totalmente à lógica do trabalho remunerado.

O Estado-nação, que se baseia na centralização do poder em um líder e/ou partido político, deu origem a governos autoritários e repressivos que aniquilam as diferenças. Após as guerras de independência, houve apenas uma rearticulação dos Estados-nação modernos que reorganizaram as bases coloniais e institucionais, mas a estrutura da opressão colonial permanece mantendo uma base homogeneizante, civilizatória e impositiva. Esta lógica de entender o mundo carece do reconhecimento das diferenças internas de outros povos, a fim de pensar em modelos plurais de organização do poder e da vida na Nicarágua. Talvez seja necessário pensar em uma plurinacionalidade, como aqueles já iniciados em Bolívia ou no Equador, ou em modelos próprios de auto-organização longe das réplicas forçadas que não funcionaram até hoje na organização interna nicaraguense.

É importante mencionar que nas lutas que ocorreram na costa do Caribe contra várias imposições coloniais em sua cultura e território, o objetivo destas levantamentos não é modificar a ordem e o sistema dos outros e das outras. No Caribe nicaraguense, não tem havido nenhuma luta para dismantelar o Estado-nação nicaraguense do Pacífico, se essa

for a forma pela qual a sociedade é melhor compreendida nesta região cultural do país. As revoltas surgem contra a imposição deste modelo em seus mundos e espaços, onde o respeito à diferença é o que se demanda. Diante da diversidade cultural interna no Caribe nicaraguense, o povo Rama não necessariamente impõe suas visões de mundo aos Kriols, Miskitu e outros povos com os quais compartilha território. As diferenças existem e são assumidas, mas a imposição cultural e étnica não prevalece nesta região da Nicarágua por parte destes povos. Desta forma, entende-se que sua luta não nasce da imposição, mas do respeito à diferença.

As definições da produção do espaço utilizado em disciplinas como a arquitetura e o urbanismo são dadas na análise do espaço nos contextos urbanos e ocidentais, sendo a base desta produção a dominação da natureza para produzir espaço. Esta visão ultrapassada e colonizada da produção do espaço tem representado uma relação de poder e opressão sobre a natureza e seus recursos, levando-nos como espécie humana a uma crise sistêmica que teve, como uma de suas consequências, a pandemia da COVID-19 e fenômenos climáticos em função do desmatamento massivo do que resta das florestas da Terra para suprir as eternas demandas que a cidade coloca sobre a natureza.

Esta lógica de submissão da natureza não existe nas sociedades indígenas nos contextos da floresta, pois em nosso estudo de caso não encontramos tal ruptura com a natureza baseada na sua dominação. O senso de propriedade sobre a terra também está ausente, pois a relação que observamos é que os seres humanos pertencem à terra, de modo que as formas ocidentais de delimitar um território para exercer a propriedade não existem necessariamente nesses mundos. A terra e o que no Ocidente é entendido como natureza em si, não é visto como propriedade, mas como um ser vivo que contém vidas e espíritos dentro de si. Estas outras formas de gerar espaço através de lógicas comunitárias e com uma ética de respeito por outras espécies, vidas, espíritos e humanidades não foram devidamente abordadas por estas disciplinas para gerar outros entendimentos de produções espaciais indígenas e de comunidades tradicionais no mundo colonizado.

Um dos exemplos das diferentes formas de conceber o espaço no mundo Rama, diferente do mundo urbano/ocidental, é a construção do "the little canal", com técnicas de construção para abrir uma via aquática que não representa a morte de outras espécies, em contraste com o uso de dinamites na floresta que foram usadas para abrir o caminho para o Canal do Panamá. Esta manipulação da floresta sustenta o argumento básico deste trabalho, que coloca o espaço florestal como um lugar também constituído e habitado por povos indígenas que manipulam este espaço, cuja existência vai além de ser um produto da história natural. Este argumento é suficientemente sólido e comprovado nesta pesquisa para contrariar as afirmações feitas pelo governo nicaraguense no Livro Branco do Canal Interoceânico, que afirma que os povos negros e indígenas do Caribe não possuem meios ou formas particulares de cuidar do ambiente natural com o qual coexistem. Este argumento vindo do Estado reflete ou a falta de conhecimento do governo nicaraguense sobre a cultura negra e indígena do Caribe, ou uma estratégia para centralizar as decisões sobre estes territórios em suas instituições e bases coloniais onde ele entende o mundo.

Este trabalho descreveu diferentes formas de colonialidade que são reproduzidas no contexto da Nicarágua, principalmente a que ocorre através do poder e imposição do Estado-nação aos governos comunitários, e a colonialidade através do espaço usando o exemplo do canal interoceânico como uma imposição espacial a outras formas de organização da floresta como espaço produzido por diferentes humanidades. Neste sentido, a descolonialidade contribui para o reconhecimento da diferença de mundos, prevalecendo as visões supremacistas.

Gerar uma crítica contracolonial por meio do espaço, e questionar as formas como o espaço foi definido, é fundamental para gerar práticas plurais e democráticas nas diferentes formas em que o espaço é pensado e produzido na Nicarágua e na América Latina. No final, os megaprojetos de infra-estrutura são projetados por arquitetos(as) e urbanistas, e neste trabalho procuramos provocar reflexões dentro da profissão sobre o papel que ocupamos, como profissionais, nestes projetos desenvolvimentistas que têm um alto impacto na destruição do meio ambiente e na aniquilação da vida na floresta, nas

comunidades tradicionais e nos povos indígenas do planeta, impondo a cidade e o urbano como uma concepção espacial avançada. É importante entender que a vida na floresta pulsa por outra lógica e outro tempo, onde este espaço, manejado, preservado e manipulado pelas sociedades indígenas, representa cura e vida.

Neste trabalho também pudemos ver que os impactos de um canal interoceânico são diferentes, tanto para as pessoas afetadas pelo projeto de acordo com o gênero, idade ou cultura, quanto para os impactos cósmicos e espirituais sobre outros seres e outras espécies que este projeto implica. Na descrição da vida diária em Bangkukuk Taik narramos diferentes formas de perceber e usar o espaço entre homens, mulheres, meninos, meninas, anciãos e anciãs, de modo que não há um impacto homogêneo em uma comunidade indígena que também tem misturas raciais afro-indígenas, entre uma das principais misturas, mas não a única, porque dentro dela, como em qualquer outra sociedade humana, há diferenças. No caso dos homens, o canal teria um impacto em uma de suas principais atividades como a pesca, no caso das mulheres teria um impacto em ter que viver em ambientes urbanos onde prevalece a violência de gênero, no caso das crianças tiraria sua autonomia de trânsito seguro em ambientes como a floresta, assim como no caso das idosas e idosos cuja principal forma de cura está na floresta e nas águas, apenas para mencionar a diversidade de formas em que se vive em Bangkukuk Taik e os impactos diferenciados deste projeto.

Em termos metodológicos, há um enorme desafio ao tentar descrever as relações espaciais de sociedades indígenas, pois há práticas dessas populações que não poderiam ser nomeadas na língua colonizada, pois sua ausência na prática cotidiana da vida urbana provoca a inexistência dessas palavras para nomear essa práxis. Há um grande risco de fornecer palavras e conceitos ocidentais na tentativa de traduzir as práticas cotidianas de povos da floresta, por isso acreditamos ser necessário pensar em novas palavras, ou conceitos, que conectem esses mundos a fim de gerar mais aproximações à sua compreensão.

Esta tese não pretende gerar uma descrição profunda da complexidade da cultura Rama e da sua cosmovisão. Isto exigiria muito mais tempo e seria mais pertinente que esta descrição fosse feita por uma pessoa Rama através da promoção do pensamento científico Rama e de epistemologias indígenas na Nicarágua. Para dar espaço a essas outras epistemologias é necessário desviar o olhar da produção de conhecimento a partir da mente e envolver o corpo e a memória ancestral na construção dessas epistemologias. O que foi gerado ao longo deste estudo são reflexões, através de experiências com estas pessoas, sobre outras formas de produção e sua relação com o espaço que são alheias às formas ocidentais que prevalecem na profissão, reconhecendo o grau de complexidade da cultura Rama que nos convida a gerar mais estudos sobre a diversidade espacial/cultural do Planeta, longe de leituras etnocêntricas e universalizantes.

Como pesquisadora não indígena, tenho limitações que me impedem de pensar e ver o mundo como uma pessoa Rama ou uma pessoa de um povo originário o faz. Eu reconheci as diferenças que existe com meu mundo e as assumi como tal. Esta pesquisa é uma tentativa de explicar aos arquitetos e planejadores urbanos sobre as produções espaciais que se encontram em outros mundos. Não é meu papel explicar o mundo Rama, pois apenas o descrevi e fiz algumas interpretações do que vi, a partir de uma visão externa que vem de outro contexto. Neste exercício tentei pensar junto com pessoas de Bangkok Taik, mas a explicação sobre suas visões é algo que deveria ser feito principalmente pela comunidade, e se eles e elas estiverem dispostos a fazer isso.

A fim de nos aproximar da compreensão e estudo do espaço no contexto de sociedades indígenas, é importante reconhecer sua dimensão espiritual. Da mesma forma, é importante abordar a relação destas sociedades humanas com outras espécies do Planeta que foram nomeadas como não humanas por alguns autores e autoras da antropologia, ou outras humanidades que compartilham terra e território com os humanos. Essas outras humanidades também produzem espaço e fazem parte desse complexo sistema de reprodução da vida que vem sendo defendido há séculos por esses povos contra imposições de base colonial. Muitas mulheres e homens desses povos expressaram que

suas manifestações e demandas por respeito à vida e à floresta são dadas para reivindicar o direito de existir não apenas de suas comunidades humanas, já que sua luta é pelo direito à vida das águas, das árvores, do mundo vegetal e animal, do mundo dos espíritos e de outros mundos que na Terra não conseguem se expressar como os humanos. Estes seres não podem dialogar com os Estados-nação, e é o papel das comunidades indígenas estabelecer estes diálogos em defesa de outros mundos que não podem ser vistos pelo olhar civilizatório e aniquilador que a colônia introduziu no Abya Yala e no resto das comunidades do planeta.

A Nicarágua e o grande canal são apenas um exemplo das batalhas empreendidas em várias regiões do planeta em defesa da vida. Este é um caso que desmistifica os movimentos sociais e legitima as revoluções nos contextos urbanos e ocidentais latino-americanos, trazendo reflexões e críticas contra coloniais que se reproduzem internamente nos países da região. Salientamos que mencionamos revoluções legitimadas, porque na América Central e no resto da região houveram revoltas e revoluções negras e indígenas que foram pouco ou não documentadas pela dita história oficial no sentido de tentar apagar esses movimentos da memória coletiva das "nações". Uma dessas revoluções pouco divulgadas é a Revolução Guna de 1925 no Panamá, que lutou contra os processos de ocidentalização forçada impostos na nova república criada para construir o canal panamenho.

A Nicarágua também está inserida no contexto geopolítico e na luta de grandes potências do norte Global para dominar os territórios do mundo ainda colonizado. Como consequência, vivemos na Nicarágua guerras internas provocadas pelos interesses dessas potências, que apoiam um segmento dos grupos poderosos a fim de estimular divisões internas no país e, por sua vez, reproduzir o colonialismo interno. Estas potências não são necessariamente de origem ocidental, como no caso da China, que tem profundas diferenças em sua formação estatal com os contextos de outros países do norte Global. No entanto, a colonialidade do poder permanece nos acordos sobre concessões de terras indígenas, uma vez que a China se envolve em diálogo com o Estado-nação em países

como a Nicarágua, e não diretamente com os governos comunais dos territórios afetados, estabelecendo uma relação subordinada com estas populações.

O projeto do canal ainda está em curso e continua vivo nas Leis 800 e 840, enquanto a Nicarágua passa por uma terrível crise política e social que tem gerado uma migração massiva de pessoas, indígenas e não indígenas, em resposta à repressão e perseguição aos opositores e opositoras pelo governo Ortega-Murillo. É importante estarmos atentos e atentas a novos movimentos sobre esta obra que surgirão da ruptura das relações democráticas da Nicarágua com Taiwan, reafirmando as relações do país com a República Democrática da China. O caso 13.615 ainda está em processo, portanto será necessário acompanhar novos movimentos entre a batalha legal entre membros do GTRK e o Estado nicaraguense em face da assinatura ainda válida do acordo entre a Comissão do Grande Canal Interoceânico da Nicarágua e o Governo Territorial de Rama e Kriol, que foi rejeitado internamente pelas comunidades do GTRK.

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto. El Buen Vivir en el camino del post-desarrollo. Una lectura desde la constitución de Montecristi. Polis, **Revista de la Universidad Bolivariana**, Volumen 9, No 25, 2010.

ACOSTA, Maria Luisa. Usurpación estatal de tierras indígenas: el caso de las comunidades de Monkey Point y Rama. **Revista Wani** no. 25. p. 52-67. 17 de marzo de 2014.

_____. El impacto de la ley del Gran Canal Interoceánico de Nicaragua sobre Pueblos Indígenas y Afrodescendientes del País. Wani. Revista del Caribe Nicaraguense. No. 71, Septiembre, 2016.

AMARO, Rogério Roque. Desenvolvimento — um conceito ultrapassado ou em renovação? Da teoria à prática e da prática à teoria. **Cadernos de Estudos Africanos**. No. 4, 2003.

AMPARO, Sandoval. Da invisibilidade da questão indígena na geografia: relato de participação no V Simpósio Nacional e I Internacional sobre Espaço e Cultura. Em: **Revista de Estudos e Pesquisa**. FUNAI. v. 4, n. 2 p. 253-277. Brasília, 2007.

ANDARA, y Úbeda Manuel. **Nicaragua: Este y oeste de un Imperio**. Managua, 1983.

ANDERSON, Perry. **Passagens da Antiguidade ao Feudalismo**. Porto: Publicações Escorpião, 1976.

ARELLANO, Jorge Eduardo. **Sandino y el Canal de Nicaragua**. Managua: El Nuevo Diario, 2013.

ASCELARD, Henri. 2002. “Justiça Ambiental e construção social do risco”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*. No. 5, p. 49-60. Editora UFPR.

BABB, Florence. **After the revolution: mapping gender and cultural politics in neoliberal Nicaragua.** University of Texas Press, 2001.

BALÉE, William. **Footprints of the Forest Ka'apor Ethnobotany. The Historical Ecology of Plant Utilization by an Amazonian People.** Nova York: Columbia University Press, 1994.

BARRAGÁN, M.; LANG, M.; CHÁVEZ, D.; SANTILLANA, A. Pensar a partir do feminismo. Críticas e alternativas ao desenvolvimento. Em: Dilger, G; Lang, M.; Pereira, J. (Orgs.). **Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento.** São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

BECK, Ulrich. **Risk Society. Towards New Modernity.** London: Sage. 1992.

BRANNSTROM, Christian. **Almost a Canal: Visions for Interoceanic Communication Across Southern Nicaragua.** Monografia universitária, University of Wisconsin, Madison, 1992.

BROSSES, Charles de. **Du culte des dieux Fétiches.** Ginebra, 1760.

BODDY, Martin. Urban Political Economy: Introduction". In: **Antipode.** v.8 number 1. March, 1976.

BOLIVAR, Juárez, Orient. **Japón y Nicaragua, Contribución a la historia de sus relaciones diplomáticas.** Managua: Ediciones Jano, 2006.

BOURGOIS, P., 'The Miskitu of Nicaragua: politicized ethnicity', *Anthropology Today*, vol. 2, no. 2, 1986, pág. 5.

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BRUNNEGGER, Sandra. De conflicto a Autonomia en Nicaragua: Lecciones aprendidas. Minorities Rights group internacional, 2007. Disponible em:
https://minorityrights.org/wpcontent/uploads/2015/08/MRG_Micro_Nicaragua_CAST_2007.pdf

BUITRAGO, Pablo. “Nueva discusión entre el agente de SMB y el gobierno Supremo de Nicaragua, sobre los derechos territoriales de este Estado, en su costa norte, llamada de mosquitos”. León, 24 de octubre de 1849. El Correo del Istmo de Nicaragua, no. 3. León, 16 de mayo de 1850. In: KINLOCH, Tijerino Frances. **El imaginario del canal y la nación cosmopolita: Nicaragua siglo XIX**. Managua: IHNCA-UCA, 2015.

CASTILLO, Bernal. La autonomía Indígena en Kuna Yala frente al impacto de la globalización: un análisis de los retos del autogobierno indígena. Tesis de Maestría. Universidad de Costa Rica, 2005.

CASTRO, Y. (2015). El gobierno de los indios. Antropología de la formación del estado en Oaxaca, México. Íconos. Revista de Ciencias Sociales, 52, 59-77. Recuperado el 7 Diciembre de 2020, doi: <https://doi.org/10.17141/iconos.52.2015.1672>

CASSANI, Marcela. Silvia Rivera Cusicanqui: Lo índio también es moderno. En: **La Jornada Ojarasca**. no. 170, Junio, 2011.

CARLOS, Ana Fani. Da organização à produção do espaço no movimento do pensamento geográfico. Em: Carlos, Ana Fani.; Souza, Marcelo Lopes e Sposito, Maria E. (Orgs.) **A produção do espaço urbano**. São Paulo: Contexto, 2014.

CARMACK, Robert M. Introducción: Centroamérica aborigen en su contexto histórico y geográfico. En: **Historia general de Centroamérica. Historia Antigua**. FLACSO. San José, Costa Rica, 1994.

CEPAL. Daños ocasionados por el huracán Joan en Nicaragua: Sus efectos sobre el desarrollo económico y las condiciones de vida y requerimientos para la rehabilitación y reconstrucción. **Naciones Unidas**, 1988. Disponible en:

<https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/29387/S8811198_es.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

CHANDLER, David. **Juan José de Ayicema. Idealista, conservador de la Guatemala del siglo XIX**. Antigua, Guatemala. Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica. 1988.

CHURATA, Gamaliel. **El pez oro. Retablos del laykhakuy**. La Paz, Canata, 1957.

COCCIA, Emanuelle. **A vida das plantas. Uma metafísica da mistura**. Payot & Rivages ed. 2013.

_____. **Metamorfoses**. Dantes ed., 2020.

COLQUHOUN, A. Ross. **The Key to the Pacific**. Westminster, 1895.

COLLECT, Célia; PALADINO Mariana e RUSSO Kelly. **Quebrando preconceitos: subsídios para o ensino das culturas e histórias dos povos indígenas**. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2014.

CORRÊA, Roberto Lobato. Sobre agentes sociais, escalas e produção do espaço: um texto para discussão. Em: Carlos, Ana Fani.; Souza, Marcelo Lopes e Sposito, Maria E. (Orgs.) **A produção do espaço urbano**. São Paulo: Contexto, 2014.

CORRÊA, Roberto Lobato; ROSENDAHL, Zeny (Orgs.). **Introdução à geografia cultural**. Rio de Janeiro: Bertrand do Brasil, 2003.

COX-MOLINA, A. *El Vuelo del Alma: Cosmovision Miskitu*. Vol. 1 Colección Histórica y Política Nacional. Nicaragua. 2011.

CRONON, William. **Nature's Metropolis**. Chicago and the Great West, Nova Iorque - Londres. WW Norton, 1991.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CUSICANQUI, Silvia Rivera. **Un mundo ch'ixi es posible. Ensayos desde un presente en crisis**. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2018

_____. **Ch'ixinakax Utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores**. Tinta Limón, ed. Buenos Aires, 2010.

_____. **Violencias (re) encubiertas en Bolivia**. Piedra Rota Ed. 2010

DA COSTA, Everaldo e STEINKE, Valdir. Brasília: Meta-síntesis do poder no controle e articulação do território nacional. Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias sociales, no 493(44), 2014.

DA MATTA, Roberto. **A casa & a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil.** Rocco, Rio de Janeiro, 1997.

DEL VALLE, José Cecilio. Obras de José Cecícilio del Valle. Documentos, manifiestos, discursos, críticas y estudios. Guatemala: Tipografía Sánchez & De Guise, 1929. En: KINLOCH, Tijerino Frances. **El imaginario del canal y la nación cosmopolita: Nicaragua siglo XIX.** Managua: IHNCA-UCA, 2015.

DENNIS, P. A. **Grisi Siknis in Miskito Culture. The Culture-Bound Syndromes.** Ed. Ronald C. Simons and Charles C. Hughes. Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing, 1985.

_____. *Grisi Siknis among the Miskito.* **Medical Anthropology** 5(4). 1981.

Disponível em: <<https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/01459740.1981.9986998>>

DESCOLA, Philippe. **La Nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar.** Paris: Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

D'ESCOTO, Brockmann Francisco. Managua: artículo de opinión en el diario La Prensa, 2010.

DESCARTES, René. **Discurso do método.** 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESCOLA, Philippe. Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. In: **Mana**, 4 (1), p. 23-45, 1998.

DINNERSTEIN E, Vynne C, Sala E, et al. A global deal for nature: guiding principles, milestones, and targets. **Science Advances** 5: eaaw2869, 2019.

E FA, Julia; WATSON, James; LEIPER, Ian; POTAPOV, Peter; EVANS, Tom; BURGESS, Neil; MOLNAR, Zsolt; LLAMAZARES, Alvaro; DUCAN, Tom; WANG, Stephanie; AUSTIN, Beau; JONAS, Harris; ROBINSON, Cathy; MALMER, Pernilla; ZANDER, Kerstin; JACKSON, Micha; ELLIS, Erle; BRONDIZIO, Eduardo; GARNETT, Stephen. Importance of Indigenous People's lands for the conservation of Intact Forest Landscapes. *Front Ecol Environ*, 18 (3): pp 135-140, 2020. Disponible em: <<https://esajournals.onlinelibrary.wiley.com/doi/full/10.1002/fee.2148>>

El Nuevo Diario. *Emiratos interesados en construir canal interoceânico en Nicaragua*. Notícia, 6 de octubre de 2009.

El Nuevo Diario. *Nicaragua anuncia estúdios para canal interoceânico con aguas de río*. Notícia, 21 de Febrero de 2012. Entrevista con **Coronel Kautz, Manuel**. Ministro – Presidente de la Autoridad del Gran Canal, el 24 de mayo de 2013.

EL 19 DIGITAL. Presentan ruta definitiva del Gran Canal de Nicaragua. 7 de Julio de 2014. Disponible em: <<https://www.el19digital.com/articulos/ver/titulo:20260-presentan-ruta-definitiva-del-gran-canal-de-nicaragua>>

_____. Gobierno de Nicaragua firma memorándums con empresas de China. 9 de Fevereiro de 2022. Disponível em: <<https://www.el19digital.com/articulos/ver/titulo:125220-gobierno-de-nicaragua-firma-memorandums-con-empresas-de-china>>

ELVIR, Amanda Martínez. **Mulher: História, exclusão e mobilidade urbana**. Olhares para as assimetrias e desigualdades de classe, etnia e gênero na produção do espaço urbano. Porto Alegre: Nova Práxis 2020.

ESCOBAR, Arturo. Una minga para el posdesarrollo. **Signo pensam**. vol.30, n.58, 2011. pp.278-284

ESPINOSA, Mónica. Ese indiscreto asunto de la violencia. Modernidad, colonialidad y genocidio en Colombia. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOUEL, Ramón (Org.). El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

FAO. Situación de las mujeres rurales, Nicaragua. Santiago de Chile, 2007.

FIELD, Robert M. **Está el Japón sabotando el canal de Nicaragua?** La Habana, Cuba: Revista Carteles no. 37, 1937.

FONSECA, Oscar M. y COOKE, Richard. G. El Sur de America Central: Contribución al estudio de la región histórica Chíncha. En, **Historia general de Centroamérica. Historia Antigua**. FLACSO. San José, Costa Rica, 1994.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

GAMES, José Dolores. **Historia moderna de Nicaragua**. Historia de Nicaragua. Managua: Banco Nicaraguense, 1993.

_____. **Vigiar e punir. O nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 2003

GARNETT ST, Burgess ND, Fa JE, et al. A spatial overview of the global importance of Indigenous lands for conservation. Nat Sustain 1: 369–74, 2018.

GIMENES, Erick. Justiça reconhece etnocídio causado por Belo Monte a indígenas e ordena mudanças. Brasil de Fato, 18 de Novembro de 2020. Disponível em: <<https://www.brasildefato.com.br/2020/11/18/justica-reconhece-etnocidio-causado-por-belo-monte-a-indigenas-e-ordena-mudancas>>

GELL, Alfred. **Art and agency: an anthropological theory**. Claredon Press, 1998.

GLISSANT, Edouard apud BRITTON, Celia. **Edouard Glissant and Postcolonial Theory. Strategies of Language and Resistance**. New World Studies, 1999.

GODELIER, Maurice. Lo ideal y lo material: pensamiento, economías, sociedades. Madrid: Taurus, 1989.

GONÇALVES, Carlos W. Da geografia às geografias: um mundo em busca de novas territorialidades. En: **La Guerra Infinita: Hegemonía y terror mundial**. Buenos Aires: CLACSO, 2002.

GOTTDIENER, Mark. **The social production of urban space**. Austin, University of Texas Press, 1985.

GRIFFITHS, Jesse. “The state of finance for developing countries, 2014: an assessment of the scale of all sources of finance available to developing countries” (European network on debt and development, 2014. Disponível em: <http://www.eurodad.org/finance_for_developing_countries>

GUIDDENS, Anthony. **Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age**. Cambridge: Polity, 1991.

GEORGE, Pierre. Préface. In: LA BLACHE, Paul. *Tableau de la géographie de la France*. Paris: Le table Ronde, 1994.

GUMUCHIAN, Hervé. *Représentations et aménagement du territoire*. Économica, Paris, 1991.

HALLOWELL, Alfred Irving. Ojibwa Ontology, Behavior, and World View. In: STANLEY Diamond (org.) **Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin**. Nova York: Columbia University Press, pp. 49-82, 1960.

HALE, C.R., Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894–1987. Stanford, CA, Stanford University Press, 1994, p. 154.

HALL, Edward T. **A dimensão oculta**. Martins Fontes, 2005.

HASSEMAN, George e PINTO, Gloria Lara. La Zona Central: Regionalismo e interacción. En: **Historia general de Centroamérica. Historia Antigua**. FLACSO. San José, Costa Rica, 1994.

HARFF, T. y GURR, B., Ethnic Conflict in World Politics. Boulder, CO, Westview, 2004

HARVEY, David. La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural. Amorrortu ed., Buenos Aires, 1998.

HIERNAUX, Daniel e LINDON, Alicia. Renovadas Intersecciones: La espacialidad y lo Imaginario. In: **Geografías de lo imaginario**. Org. Alicia Lindon y Daniel Hiernaux. – Barcelona: Anthropos Editorial: México: Universidad Autónoma Metropolitana – Iztapalapa. Div. Ciencias Sociales y Humanidades, 2012.

IWGIA. The Indigenous world 2020. Danida, 2020. Disponível em:

<https://iwgia.org/images/yearbook/2020/IWGIA_The_Indigenous_World_2020.pdf>

INGOLD, Tim. A evolução da sociedade. In: FABIAN, A. C. (Org.) **Evolução, ciência e universo**. Bauru: Edusc, 2007.

KINLOCH, Tijerino Frances. **Historia de Nicaragua.** – 5a. ed- Managua: IHNCA – UCA, 2016.

_____. **El imaginario del canal y la nación cosmopolita: Nicaragua siglo XIX.** Managua: IHNCA-UCA, 2015.

_____. **Historia de Nicaragua.** – 3a. ed- Managua: IHNCA – UCA, 2018.

KIRCHHOFF, Paul. Mesoamérica, sus limites geográficos, composicion étnica y caracteres culturales. **Acta Americana**, vol. 1. Pags 92-107, 1943.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo.** São Paulo: Companhia das letras, 2019.

KRENAK, Ailton, e COCCIA, Emanuelle. Conversa Selvagem - Ailton Krenak e Emanuele Coccia. Publicado pelo canal SELVAGEM ciclo de estudos sobre a vida, 2020. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=0LvAauH3tfw>> Acesso em: 3 de Abril, de 2021.

KOPENAWA, D. e ALBERT, B. **A queda do céu. Palavras de um Xamã Yanomami.** São Paulo: Companhia das letras, 2015.

LA BLACHE, Paul. Tableau de la geographie de la France. Paris: Le table Ronde, 1994.

LABURTHE-TOLRA, Philippe; WARNIER, Jean-Pierre. **Etnologia Antropologia.** Vozes, 1997.

LACAYO, Díaz Adolfo. **A propósito del canal seco.** Managua, 2002.

LACAYO, Díaz Aldo. Nicaragua: visión histórica estructural desde la otra historia. En: **Revista de la Academia de Geografía e Historia de Nicaragua**. Tomo LXXV (75). Managua, Nicaragua, Junio, 2014.

LANG, Miriam. Alternativas ao Desenvolvimento. Em: Dilger, G; Lang, M.; Pereira, J. (Orgs.). **Descolonizar o imaginário: debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento**. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

LEFVBRE, Henri. **A produção do espaço**. 2. ed. Paris: Antthropos, 1981.

_____. De lo rural a lo urbano. 4. ed. Barcelona: Península, 1978.

LEEUWAN, M. Van. Políticas partidistas y su influencia en la Organización Comunitaria, Caso San Martín Sacatepéquez. Wageningen University & Research, 2006. Disponível em: <<https://research.wur.nl/en/publications/politicas-partidistas-y-su-influencia-en-la-organización-comunita>>

Ley No. 28. "Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Caribe de Nicaragua" con sus reformas incorporadas. Asamblea Nacional de la República de Nicaragua, 1987. Disponível em: <<http://legislacion.asamblea.gob.ni/normaweb.nsf/b92aaea87dac762406257265005d21f7/adc835620b6bb306062580180059df9d?OpenDocument>>

Ley No. 445. Ley del Regimen de Propiedad Comunal de los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua y de los Rios Bocay, Coco, Indio y Maiz. Asamblea Nacional de la República de Nicaragua, 2003. Disponível em: https://www.poderjudicial.gob.ni/pjupload/costacaribe/pdf/Ley_445.pdf

LINDON, Alicia; HIERNAUX, Daniel y AGUILAR, Miguel Ángel. De la especialidad, el lugar y los imaginarios urbanos: a modo de introducción. Em: LINDON, Alicia; HIERNAUX, Daniel y AGUILAR, Miguel Ángel (coords). Lugares e imaginarios en las metrópolis. Rubí (Barcelona); Anthropos Editorial, México: UAM - Iztapalapa. Div. Ciencia Sociales y Humanidades, 2006.

LÓPEZ Herrera, Ervin Ulises. **El Canal Seco de Nicaragua**. Managua: Universidad de Ingeniería RUPAP, trabajo de economía en el segundo año de ingeniería mecánica, 1999. La Ruta de Nicaragua a través de la Historia. **Revista Conservadora del Pensamiento Centroamericano**, no. 108, 1969.

LUGONES, Maria. Hacia un feminismo descolonial. **Revista Hipathya**, Vol.25, n.4. Otoño, 2010.

MACK, Gerstle. **The land divided, a history of the Panama Canal and other Isthmian Canal Projects**. New York, 1944.

MADRIZ V. Bernardo. **Relación de dependencia directa para la alimentación y anidación de la lapa verde (*Ara ambigua*) y el almendro (*Dipteryx panamensis*) en la zona norte de Costa Rica**. Costa Rica, 2004.

MARCEL, Mauss. **Sociologia e Antropologia**. Cosac & Naify, 2003.

MARTINEZ, Amanda. Nicaragua - Contexto e Governança Fundiária. Land Portal Foundation, 2020. Disponível em:

< <https://landportal.org/pt/book/narratives/2021/nicaragua> >

MARTINEZ, Amanda. Lucia Ixchiu: Soy una mujer k'iche' y que vengo de un pueblo de lucha. **Revista Amazonas**, 2022. Disponible en: <<https://www.revistaamazonas.com/2022/09/07/lucia-ixchiu-soy-una-mujer-kiche-y-que-vengo-de-un-pueblo-de-lucha/>>

MARTINEZ, Amanda E.; MILLER, Dolene. Gobiernos Comunales en el caribe nicaragüense: Resistencias del ayer en las luchas de hoy. Em: O Istmo. **De la ‘Audiencia Real’ a la realidad audible: existencia y resistencia en Centroamérica**. USP, 2022.

MAMANI, Fernando Huanacuni. Buen Vivir/Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas. CAOÍ, 2010.

MARINE CORPS SCHOOLS. **The Nicaragua canal, a study in American diplomatic history from the beginning of Trans-Isthmians canal discussions to 1926**. Quantica, Vermont, 1930.

MADRIZ, Fornos Manuel A. **El río San Juan, alcances y límites de la sentencia de la Corte Internacional de Justicia**. Managua: Francisco Arellano Oviedo, PAVSA, 2010.

MASSEY, Doreen. **Nicaragua: some urban and regional issues in a society in transition**. – Contemporary Issues in social sciences. Open University Press, 1987.

McCOULOUGH, David. **Un Camino entre Dos Mares**. Barcelona: Espasa Libros, S.L.U. 2012.

MECKMAN, W.R. De West en onze Scheepvaart. **Nieuwe West-Indische**. Vol. 3 no. 1, 1931.

MIES, Maria. Decolonizing the iceberg economy: new feminist concepts for a sustainable society. Em: Dilger, G; Lang, M.; Pereira, J. (Orgs.). **Descolonizar o imaginário**:

debates sobre pós-extrativismo e alternativas ao desenvolvimento. São Paulo: Fundação Rosa Luxemburgo, 2016.

"Migration Information Source – Remittance Trends in Central America". Migrationinformation.org. April 2006. Retrieved 2010-06-26.

MITA, Merata. Merata Mita On..., **New Zeland Listener**. October, p. 30, 1989. In: TUHIWAI, S. Linda. **Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples**. London: Zed Book, 2012.

MODADA, Lorenza. *Décrire la ville*, Anthropos, Paris, 2000.

NAGEL, Thomas. What is like to be a Bat? In: **Mortal Questions**. Cambridge: Cambridge University Press, PP. 165-80.

NEGRI, Antonio e HARDT, Michael. **Império**. Rio de Janeiro – São Paulo: Record, 2001.

NEVES, Eduardo G. **Arqueologia da Amazonia**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2006.

NORDEA. Nicaragua: Economic Outline, 2020. Disponível em: < <https://www.nordeatrade.com/en/explore-new-market/nicaragua/economy> >

ONU. Falta de alimentos pode afetar metade dos sul-sudaneses nos próximos meses. 3 de Outubro de 2020. Disponível em: <<https://news.un.org/pt/story/2020/02/1704711>>

PARKER, Matthew. **Hell's George, the battle to build the Panama Canal**. London, 2008.

POLAKOWSKI, H. **Panama – other Nicaraguan?** Leipzig-Neustadt: Verlag von A. Solbrig, 1893.

POTATOV P, Hansen MC, Laestadius L, et al. The last frontiers of wilderness: tracking loss of intact forest landscapes from 2000 to 2013. *Science Advances* 3: e1600821. 2017

POST, JanGreet. Van der. **El largo y sinuoso camino: razones por las que no ha sido construido el canal de Nicaragua.** IHNCA, UCA, Managua, 2014.

PRITCHARD, Evans. **Os Nuer: Uma descrição do modo de subsistencia e das intuições políticas de um povo Nilota.** Perspectiva, 2013.

RABELLA, Joaquin, **Aproximación a la historia de Río San Juan.** 2013.

REDFORD, Kent e STEARMAN, A. M. The ecologically noble savage. **Cultural Survival Quarterly**, v. 15, n. 1. 1991.

REVISTA AMAZONAS. Por la liberación inmediata y el respeto a los defensores y defensoras Rama y Kriol de Nicaragua. *Revista Amazonas*, 28 de Septiembre de 2020. Disponible em: <<https://www.revistaamazonas.com/2020/09/28/por-la-liberacion-inmediata-y-el-respeto-a-los-defensores-y-defensoras-rama-y-kriol-de-nicaragua/>>

REYNAGA, Fausto. La Intelligentsia del cholaje boliviano. En: **Obras Completas**, Tomo II, Vol. IV, La Paz, Convenio Andrés Bello, Facultad de Humanidades, Vicepresidencia de Bolivia e Instituto Internacional de Integración, 1967.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **Discurso Sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade Entre os Homens.** São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 1999.

SAID, Edward. *Orientalismo. O oriente como invenção do ocidente*. Companhia de Bolso, 2007.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço – técnica e tempo / razão e emoção**. São Paulo: EDUSP, ed. 8, 2014.

_____. **O espaço da cidadania e outras reflexões** / Milton Santos; organizado por Elisiane da Silva; Gervásio Rodrigo Neves; Liana Bach Martins. – Porto Alegre: Fundação Ulysses Guimarães, 2011.

SAUER, Carl Ortwin. A morfologia da paisagem. Em: Corrêa, Roberto Lobato; Rosendahl, Zeny (Orgs.). **Paisagem, tempo e cultura**. Rio de Janeiro: EDUERJ, 1998. p. 25-79.

SCARANO, Fabio. **Regenerantes de Gaia**. Dantes, 2019.

SCHILLACI, Manuela. Religiosidade Truká e o Rio São Francisco (PE): Um estudo da violência simbólica das grandes obras. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal de Pernambuco, 2017.

SCOTT, Parry; MOURA, Alice. Desapropriações, resistências e o Megaevento da Copa do Mundo: tempo, poder e projetos de desenvolvimento. *Revista Antropológicas*, 18, 25(2): pp. 94-132, 2014.

SEATRADE MARITIME NEWS. China Communications Construction Co (CCCC) has signed a \$4.32m contract for the feasibility study for ports associated with the planned Nicaragua canal. 7 de Agosto de 2013. Disponível em: <<https://www.seatrade-maritime.com/americas/chinese-firm-awarded-nicaragua-canal-feasibility-study>>

SEGATO, Rita. **La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda**. Prometeo Libros. Buenos Aires, 2018.

SHELDON, Henry Isaac. **Notes on the Nicaraguan Canal**. Chicago: A.C. McClug and Company, 1898.

SIMMONS, William E. **The Nicaraguan Canal**. New York/London: Harper & Brothers Publishers, 1900.

SOLLIS, P., 'The Atlantic coast of Nicaragua: development and autonomy', *Journal of Latin American Studies*, vol. 21, no. 3, 1989.

STRATHERN, Margareth. **O efeito etnográfico**. Cosacnaify, 2014.

TUHIWAI, S. Linda. **Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples**. London: Zed Book, 2012.

TUAN, Yi-fu. *Space and Place: The perspective of experience*. University of Minnesota, Minneapolis, 1977.

TYLOR, Edward Burnett. **Primitive Culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, language, art, and custom**. Vol. I. 6. ed. London, John Murray, Albemarle Street, W., 1920.

SOJA, Edward W. The sócio-spatial dialectic. In: **Annals of the Association of American Geographers**, v.70, n.2, June, 1980.

SORRE, Max. A noção de gênero de vida e seu valor atual. Em: Corrêa, Roberto Lobato; Rosendahl, Zeny (Orgs.). **Geografia Cultural: um século** (3), Rio de Janeiro: EDUERJ, 2002, p. 15-62.

SQUIER, E.G. **Nicaragua, sus gentes y paisajes**. Managua, Ed. Nueva Nicaragua, 1989.

SHIVA, Vandana. “El mundo en el limite”. En: Anthony Giddens e Will Hutton, eds. **En el limite: la vida en el capitalismo global**. Barcelona: Tusquets, 2001.

TAMAYO, Franz. Creación de la pedagogia nacional. **Sucre, Archivo y biblioteca nacionales de Bolivia**, 1910, In: CUSICANQUI, Silvia Rivera. Un mundo ch’ixi es 101 posible. Ensayos de un presente en crisis. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta Limón, 2018.

The Nicaraguan Canal Construction Company. **The inter-oceanic Canal of Nicaragua. It’s History, Physical Condition, Plans and Prospects**. New York: The New York Printing Co, 1891.

TRILLING, Lionel. **Sincerity and Authenticity**. Harvard University Press, 1971.

TZUL TZUL, Gladys. La forma comunal de la resistencia. **Revista de la Universidad de México**. Dossier Abya Yala, 2019.

UUT. In: TURKULKA, Dicionário y Centro de Conocimientos de la lengua y cultura Rama, 2005. Disponível em: <<http://www.turkulka.net/>> Acesso em: 01/07/2022

VILLAÇA, Flavio. **Espaço Intra-Urbano no Brasil**. São Paulo: Studio Nobel: FAPESP: Lincoln Institute, 2001.

_____. Sistemas de gobierno comunal indígena: la organización de la reproducción de la vida. In: Meneses, Paula e Bidaseca Karina. Epistemologías del Sur. CLACSO, 2018.

VAINER, C. 2011. Cidade de exceção: reflexões a partir do Rio de Janeiro. Trabalho apresentado no Encontro Nacional da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Planejamento Urbano e Regional, Rio de Janeiro, 2011. (http://br.boell.org/downloads/carlos_vainer_ippur_cidade_de_excecao_reflexoes_a_partir_do_rio_de_janeiro.pdf; acesso em 20 de agosto de 2013).

VANEGAS, Maria D. Alienated affliction: The politics of Grisi Siknis experience in Nicaragua. Master's Dissertation. University of Pittsburgh, 2016.

VILLATE, Rodrigo; CANET-DESANTI, Lindsay; CHASSOT, Olivier; MONGE-ARIAS, Guisselle. **El Corredor Biológico San Juan-La Selva: una estrategia exitosa de conservación**. San José, Costa Rica, 2009. Disponível em: <<http://www.sidalc.net/repdoc/A3897e/A3897e.pdf>>

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **Metafísicas canibais: Elementos para uma antropologia pós-estrutural**. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

_____. Perspectivismo e multinaturalismo na América Indígena. In: **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, p. 347-399, 2002.

VELEZ, Federico. **Do Suez ao Canal do Panamá e além: A influência de Gamal Abdel Nasser na América Latina**. *Varia História*. vol.31 no.55 Belo Horizonte Jan./Apr. 2015

WALKER, Thomas. **Reagan vs. Sandinistas: the undeclared war on Nicaragua**. Colorado, Westview Press, 1987.

WALSH, Catherine. Interculturalidad crítica y pedagogia de-colonial: In-surgir, Re-existir y Re-vivir. **Revista Entre Palabras**. Fac. Humanidades y ciencias de la Educación n.3 – n.4. p. 129-156. La Paz, Bolivia, 2009.

_____. Interculturalidad, Plurinacionalidad y Decolonialidad. Las insurgencias politico-epistémicas de refundar el Estado. *Tabula Rasa*, n. 9 p. 131-152. Bogota, Colombia, 2008.

WALSH, Patrick; HANSELL, Mike; BORELLO, Wendy; HEALY, Susan. Repeatability of nest morphology in African weaver birds. **Biology letters**, Vol. 6, n. 2, 2010. Disponível em: <https://scholar.google.com/citations?view_op=view_citation&hl=es&user=OVvCTL0AAAAJ&citation_for_view=OVvCTL0AAAAJ:qjMakFHDy7sC>

WATSON JEM, Evans T, Venter O, et al. 2018. The exceptional value of intact forest ecosystems. *Nature Ecol Evol* 2: 599–610.

WHITTEN, David O. **The Depression of 1893**. Auburn University in: EH.NET Encyclopedia. <www.eh.net/encyclopedia/article/whitten.panic.1893> Acessado em: Novembro de 2019.

WILLIAMS, Max. H. San Juan River-Lake Nicaragua Waterway 1502-1921. 1971. In: POST, JanGreet. Van der. **El largo y sinuoso camino: razones por las que no ha sido construído el canal de Nicaragua**. IHNCA, UCA, Managua, 2014.

Filmografia

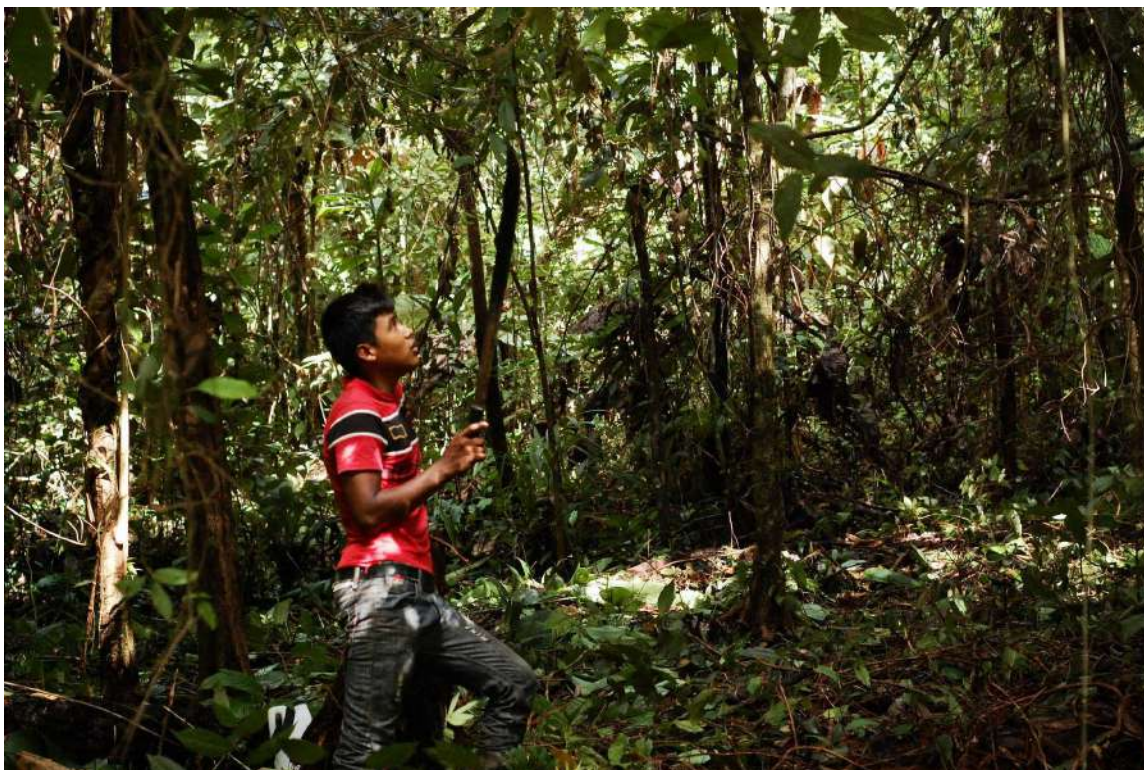
We do not consent. Documentário. Producción: Membros de comunidades do GTRK.
Disponível em: <<https://vimeo.com/184864298>>

Nicaragua: Caso 13.615 Pueblos Indígenas y Afrodescendientes. Corte Interamericana de Derechos Humanos. 5 de Marzo de 2020. Disponible en: <<https://www.youtube.com/watch?v=UzY8SNXTIMA>>

APÊNDICE A - FOTOGRAFIAS DA VIDA COMUNITÁRIA EM BANGKUKUK



Fotografia da cidade de Bluefields após o furacão de 1988. Fonte: A primeira fotografia é do arquivo do jornal nicaragüense El Nuevo Diario. A segunda fotografia é material publicitário da Rádio La Costeñísima.



Plantação de macaxeira. Foto: Amanda Martínez E. Bangkok, 2019



Limpeza do arroz na brisa em um espaço suspenso sobre pilares onde os grãos são colocados para secar. Foto: Amanda Martínez E. Bangkukuk Taik, 2019.



Da esquerda para a direita, mulher preparando peixe. Arbusto seco usado para fazer vassouras em Bangkukuk Taik. Foto: Amanda Martínez, Cane Creek, 2019.



Mobiliário produzido pela comunidade. De esquerda para a direita, banco de madeira e objeto para pendurar roupas. Foto: Amanda Martínez E. Bangkok Taik, Bocal, 2019.



Espaço de cozinha. Foto: Amanda Martínez E. Bangkok Taik, 2019



Espaço de cozinha. Foto: Amanda Martínez E. Bangkok Taik, 2019



Crianças brincando antes de revisar rede de pesca. Foto: Amanda Martínez E. Bangkok Taik, 2019



Jovens e crianças jogam futebol e uma mulher observa o jogo. Foto: Amanda Martínez E. Bangkokuk Taik, 2019.



Coleta de feijão. As mulheres participam do plantio e da coleta de grãos. Foto: Amanda Martínez E. Bangkukuk Taik, 2018.





Jovens mulheres tirando água de um dos poços da comunidade. Adolescente carregando água. Foto: Amanda Martínez E. Bangkok Taik, 2019.



Restos de uma canoa em Cane Creek. Amanda Martínez E. Bangkukuk Taik, 2019.



Reforma da Escola de Bangkukuk Taik. Foto: Comunitários(as) de Bangkukuk, 2021.

**ANEXO A - ASPECTOS TÉCNICOS PARA LA IMPLEMENTACIÓN DE
PROYECTOS URBANOS EN TERRITORIOS INDÍGENAS Y
AFRODESCENDIENTES DE NICARAGUA**

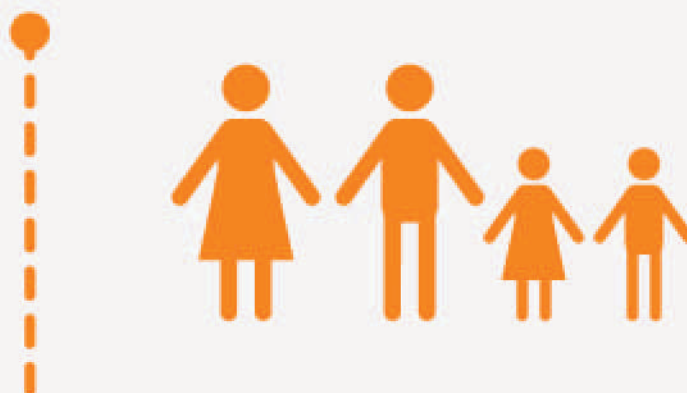
Aspectos técnicos para la implementación de proyectos urbanos en territorios indígenas y de afrodescendientes de Nicaragua



Aspectos técnicos para la implementación de proyectos urbanos en territorios indígenas y de afrodescendientes de Nicaragua

I. Bases previas a la consulta/implementación de proyectos urbanos que deberán ser cumplidas por el Estado de Nicaragua.

1. Censo demográfico y socioeconómico de los territorios indígenas y de afrodescendientes.

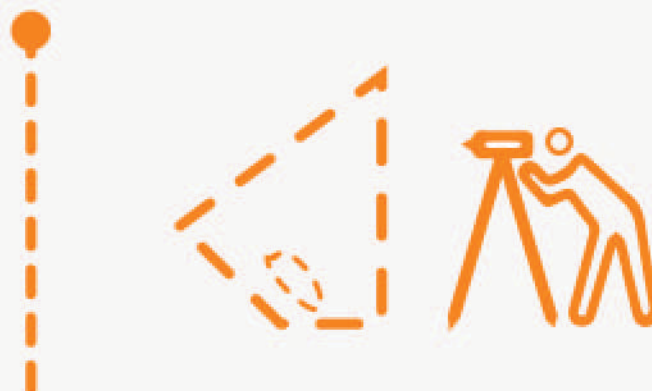


Existen disparidades entre la cantidad poblacional contabilizada por los datos demográficos oficiales del gobierno de Nicaragua y el total de la población real que habita los territorios. Estas disparidades también están presentes en el caso del territorio Rama y Kriol, afectado por el proyecto de Gran Canal Interoceánico y sus subproyectos, como el puerto de aguas profundas.

El difícil acceso físico a los lugares donde estas poblaciones están asentadas dificulta los registros demográficos; sin embargo, consideramos que es responsabilidad del gobierno del Estado de Nicaragua, en coordinación con los pueblos indígenas y afrodescendientes, realizar estos conteos como un punto inicial para solicitar la realización de megaproyectos en territorios originarios.



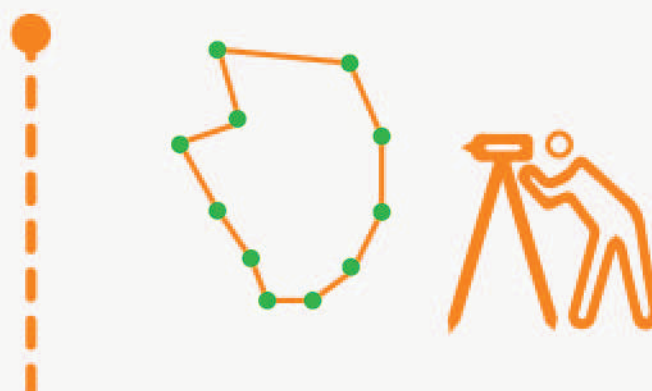
2. Mapa de los territorios indígenas y de afrodescendientes de Nicaragua.



Por ser el proyecto de Gran Canal Interoceánico, y el subproyecto canalero de Puerto de Aguas Profundas en la ciudad de Bluefields, emprendimientos con impactos continentales, se debe localizar dentro de los mapas oficiales de Nicaragua la ubicación de los pueblos indígenas y afrodescendientes, así como la demarcación de sus territorios tradicionales. Esto con el objetivo de socializar, con transparencia, para la comunidad nacional no-indígena e internacional, la presencia física de las comunidades impactadas por obras de urbanización.

Esta etapa debe contener estudios de identificación para la delimitación territorial de las tierras indígenas y de afrodescendientes nicaragüenses. Asimismo, el mapa debe reflejar las especificidades étnico-culturales de cada pueblo.

3. Demarcación física y geo-referenciada de los territorios indígenas y de afrodescendientes nicaragüenses.



Establecimiento de límites físicos de los territorios.

4. Plano de localización de territorios invadidos por no-indígenas nicaraguenses.



6. Plan Estratégico Nacional para Áreas Protegidas.



5. Plano de reasentamiento de no-indígenas que actualmente ocupan territorios tradicionales de pueblos indígenas y de afrodescendientes.

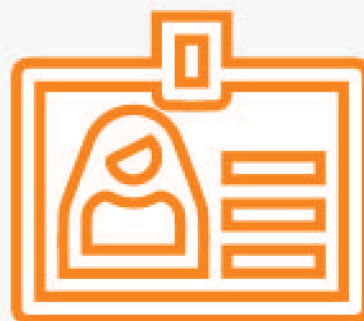


7. Política de fiscalización y monitoreo socio ambiental.

Políticas para combatir deforestación, impactos a las áreas protegidas ocupadas por indígenas y afrodescendientes, y proteger estas áreas de invasiones de no-indígenas.

8.Reconocimiento legal para pueblos indígenas y afrodescendientes nicaragüenses.

Registro y documentación de estas poblaciones con documentos de identidad específicos que identifiquen la nación indígena/afro a la que pertenecen.



9.Reconocimiento y plano de acción frente a las demandas de cada comunidad.

Establecer acuerdos entre estos pueblos, la municipalidad, la región y el gobierno de Nicaragua. La identificación de estas necesidades podría estar subdividida en el ámbito de la educación y la salud intercultural, seguridad alimentaria, entre otras.

10.Plan de combate a la deforestación, incendios ilegales y actividades ilícitas en territorios indígenas y de afrodescendientes, y áreas protegidas.



Negociación frente a megaproyectos en territorios tradicionales indígenas y de afrodescendientes localizados en áreas protegidas

En esta fase presentamos algunos de los aspectos básicos para ser presentados, a las comunidades afectadas por cualquier obra de carácter urbano. Esto con el objetivo de iniciar diálogos para la aprobación o rechazo de cualquier obra por parte de los pueblos indígenas y afrodescendientes en cuyos territorios se planea realizar un proyecto.

De la misma manera invocamos el Convenio Núm. 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales que determina que se debe reconocer el derecho de posesión sobre tierras tradicionalmente ocupadas por pueblos originarios en el planeta. Según el artículo 17, deberá consultarse a los pueblos interesados siempre que se considere su capacidad de enajenar sus tierras o de transmitir de otra forma sus derechos sobre estas tierras fuera de su comunidad.



Subproyecto canalero del Puerto de Aguas Profundas en el Caribe Sur de Nicaragua:

Aspectos necesarios para presentar a las comunidades afectadas

1. Procesos de consulta.

Deberán realizarse procesos de consulta en las 9 comunidades que conforman el territorio Rama y Kriol, en el territorio de la comunidad negra creole e indígena de Bluefields y a la población de la ciudad de Bluefields.



2. Plano Director de la obra.

En las consultas realizadas a las comunidades afectadas se hace necesario presentar un plano director de la obra que localice, físicamente, todas las intervenciones espaciales que cada subproyecto del Gran Canal Interoceánico (GCI) realizará en los territorios. El plano director deberá contener un plano inicial del uso del suelo antes del megaproyecto (Mapa de los territorios indígenas y de afrodescendientes de Nicaragua) y un plano que refleje el uso de suelo propuesto, después de la ejecución de la obra.



3.Descripción espacial de los subproyectos del GCI.

Cada subproyecto del GCI deberá contener un desglose de las obras que lo conforman y su localización física en el territorio donde se realizarán estas intervenciones.

Ej. Puerto de Aguas profundas – desglose del perímetro de la infraestructura marítima que será colocada para construir el puerto junto con un radio de impacto en la actividad pesquera tradicional. Localización de las obras urbanas terrestres como muelles, refinерías, local para estacionamiento de barcos, oficinas de aduanas, bodegas para almacenar productos traídos por los barcos, industrias en el caso de ser contempladas por el proyecto, localización de una red de carreteras que desplazaría los productos traídos por los barcos, etc. Especificación de productos a ser transportados para medir consecuencias del transporte como el caso de derrames de petróleo.

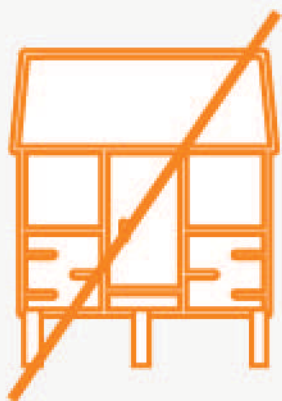


4.Mapa de Impactos ambientales.

Deberá localizarse las áreas de bosque impactadas por las obras junto con la estimación de la cantidad de biomasa, debido a la tala de árboles, a ser retirada por estas intervenciones.

5. Plan de reforestación.

En el caso de afectar áreas protegidas, se requiere un plan de reforestación que compense el número de biomasa, retirada a través de la tala de árboles, para la implementación de las obras urbanas.

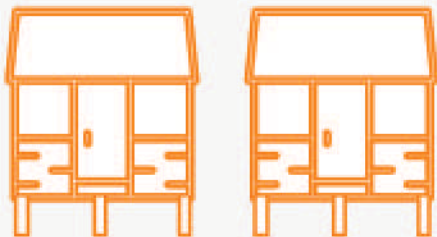


6. Mapa de Impactos sociales.

Localización de las comunidades habitadas por pueblos indígenas y afrodescendientes a ser desplazadas por las obras.
Localización de espacios sagrados que no podrán ser intervenidos ni negociados con las comunidades en función de su carácter espiritual.

7.Registro técnico de las comunidades y de familias afectadas que serian desplazadas por la obra, propuesta financiera de indemnización y de tierras con las características necesarias para el funcionamiento comunitario tradicional.

La propuesta de indemnización deberá contener un financiamiento previo al reasentamiento donde los/las pobladoras habiten temporalmente mientras se ejecuta la construcción de las viviendas/comunidad donde serán reasentados. Los lugares de ocupación temporal y definitiva, así como las tierras otorgadas, deberán contener las características físicas y de habitat similares para la subsistencia de las familias afectadas en su modo tradicional. Debido a que la agricultura requiere tiempo para la generación de cosechas, en la etapa inicial se deberá cubrir un abastecimiento de alimentos mientras se produce la primera cosecha en las nuevas comunidades.



8.Plano de reasentamiento.

En el caso de desplazar comunidades para la realización de las obras, se requiere un plano de reasentamiento negociado con las propias comunidades, que establezca los aspectos por ellas exigidos, con los sistemas de construcción y características naturales demandadas en el nuevo asentamiento.

9. Plano de circulación propuesto por el megaproyecto.

Dado que territorios tradicionales serán impactados para el uso y ocupación de un proyecto extranjero, es necesario presentar las áreas de libre tránsito y acceso propuestas para los pueblos originarios impactados y las áreas donde no podrán transitar según las lógicas que el megaproyecto pretende implementar.



10. Pagos por arrendamiento

En caso de realizarse cualquier proyecto urbano en territorios indígenas y de afrodescendientes en Nicaragua, deberán efectuarse pagos por el arrendamiento del territorio a los gobiernos territoriales impactados por las obras.

Estas directrices presentadas son algunos aspectos básicos para ser socializados y negociados con los pueblos indígenas y afrodescendientes afectados por cualquier obra urbana. La máxima autoridad para decidir, negociar, aprobar o rechazar estas propuestas urbanas son las asambleas comunales y/o territoriales de los pueblos indígenas y afrodescendientes afectados por grandes obras.



CALPI
CENTRO DE ASISTENCIA LEGAL A PUEBLOS INDÍGENAS