

TRADUÇÃO: ANANSE E SEUS UMBIGADOS

Liliana Gracia Hincapié¹

lilianagraciah@gmail.com

Mauricio dos Santos²

medianeira.mauricio@gmail.com

Thiago de Azevedo Pinheiro Hoshino³

hoshino.thiago@gmail.com

Os umbigados de Ananse são os iniciados na irmandade de Aranha, o deus e deusa dos povos fanti-ashanti do golfo de Benín. Odioso para os escravizadores pelo amoroso egoísmo, humor negro, petulância e pela onipresença que o colocou nos barcos do tráfico negreiro que escravizou a tantos africanos. Odiada pelos escravistas pela astúcia com a qual teceu redes de cimarrones⁴, de cabildantes⁵ negros e insubmissos em Cartagena, e de bogas mensageiros que remavam nos champanes⁶ pelo rio Madalena. Tornou-se quilombola rebelde Zambe, bissexual, dançarino incansável, nos carnavais de Mompox, onde cada ano castra seu irmão Tigre, que também veio da África ocidental, com coelho, urubu, gato e a épica dos truques que Ananse pratica nos bosques de Gana.

Como pode caminhar por cima e por baixo da água, chegou às selvas do Pacífico, e por um fio que foi tirando de sua própria barriga, desceu pelo mangue aos esteiros. Meninos e meninas aprendem a imitá-la com a cumplicidade dos pais, que os ajudam colocando pó de aranha na ferida que deixa o umbigo ao desprender-se.

Ricardo Castillo, de uma linhagem que evoca a dos yolofos do Senegal na África, identifica-se porém com os mestiços colombianos. A história que aprendeu na Universidade Nacional de Medellín não lhe serviu para questionar se as umbigadas de Ananse que via pelo Patía, eram mesmo coisas de índio⁷. Eu não tinha ouvido de ninguém coisa parecida.

1 Doutoranda em Ciências Ambientais da Universidad del Valle, Colômbia. Mestre em Políticas Públicas pela Universidade Federal do Maranhão. Integrante do grupo de pesquisa Grupo de Estudios Afrocolombianos, da Universidad Nacional de Colombia.

2 Mestre pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos (PPG-IELA) pela Universidade Federal da Integração Latino-Americana (UNILA). Integrante do grupo do Grupo de Estudos Multidisciplinares em Urbanismos e Arquiteturas do Sul – MALOCA/UNILA.

3 Doutor em Direito pela Universidade Federal do Paraná. Pesquisador do LABÁ – Direito, Espaço e Política e do CCONS/UFPR. Membro da Rede Nacional de Religiões Afro-Brasileiras e Saúde – RENAFRO e do Grupo de Estudos Multidisciplinares em Urbanismos e Arquiteturas do Sul – MALOCA/UNILA.

4 NT: Cimarrones foi o termo usado pelos europeus para denominar aos escravizados fugidos, por relação com o gado selvagem que corria livre e que era difícil de domesticar. Atualmente tem sido ressignificado pelo movimento afrocolombiano para se referir à força, luta e resistência desse povo, pois os cimarrones foram quem formaram os palenques como territórios livres e autônomos.

5 NT: Se refere às pessoas que faziam parte do Cabildo, instância de governo municipal durante a Colônia.

6 NT: Champanes: eram tipos de embarcações utilizadas nas épocas coloniais, eram chamados assim devido ao batizo desses navios com champagne.

7 Comunicação pessoal de novembro de 1994, por ocasião da apresentação do projeto de investigação “Bosques de guandal”, cujos resultados aparecem no volume *Renacientes del guandal: “grupos negros” e los ríos Satinga e Sanquianga* (Del Vallet et al. 1996).

Por isso lhe disse que Anansi é uma voz do idioma akan, aparentada com Kwaku Ananse, Annacy e Nansy, como muitos povos da Costa do Ouro da África ocidental batizaram a uma das encarnações do criador do caos (Gómez Rodriguez, 1997:9). Na Costa Rica, Belize, Nicarágua, Panamá, Suriname e nas ilhas da Jamaica, Saint Vicent, Trindade e Tobago também conhecem o enganador Anansi, a quem também apelidam Bush Nansi, Compé Nansi e Aunt Nancy, e “[...] no arquipélago colombiano [de San Andrés e Providencia] Anansi tem sido chamada Miss Nancy, [...] Gama Nancy [e] Breda (brother, irmão) Nancy” (ibid.:72; Pomare, 1998).

Como Castillo insistia que os negros tinham aprendido dos indígenas a umbigar com Ananse⁸, terminei por me questionar se aos africanistas e afroamericanistas faltava informação, e me pus a ler a Fernando Urbina:

A umbigada é uma prática mágica dos indígenas embera do Chocó com a qual se busca potencializar aquele que a recebe para efetuar de maneira notável uma atividade específica. Também serve para neutralizar certas ações [...] A fonte de onde se extrai essa força pertence ao mundo [...] animal. Certas propriedades específicas das feras, que se encontram em grau menor seu equivalente no homem, lhe podem ser transmitidas a este mediante a ação ritual de uma pessoa que tem o poder de umbigar [...] não à maneira de uma coisa que se pega, se usa e se deixa, mas de um aparentar-se [...] em uma comunhão (1993:343).

Em agosto de 1973 [Urbina teve...] a oportunidade de dialogar com Cachí, uma encantadora avó embera; seu sobrinho, Pascasio Chamorro, [lhe] serviu de intérprete:

Se tomam [as partes do animal] e se raspam sobre uma tábua de balso. O pozinho se junta com urucum diluído na água ou [...] com aguardente. Isso se passa na pessoa umbigada começando pela parte de cima do dedo médio da mão direita, desde a unha até o punho, em seguida continuando com os outros dedos e finalmente desde o punho até a nuca, onde se esfrega repetidas vezes; depois segue-se com outro o braço (não se unta o dedo todo, nem o braço; só se traça uma linha sobre eles). Também lhe dão de comer do raspado (ibid.: 346).

MEU UMBIGO-ÁRVORE

Ainda não entendo como é que um massagear de braços e costas até o pescoço merece o apelido de umbigada, nem como os embera terminaram dando o mesmo nome ao animal que no golfo do Benin os antepassados dos afrochocoanos haviam batizado Anansi. Esses afrocolombianos denominam a si mesmos livres porque mantêm viva a memória da luta de seus antepassados para alcançar a liberdade. Eles, no entanto, não se umbigam quantas vezes considerem necessário, se não uma só vez, ainda que na região do rio Baudó existam dois rituais focados no umbigo do recém-nascido.

O primeiro se celebra quando alguém nasce e a mãe enterra a placenta e o cordão umbilical debaixo da semente germinante de alguma árvore, escolhida por ela e cultivada na sua zotea desde que soube da gravidez. A zotea consiste numa canoa sem uso, numa caixa grande ou em painéis velhas instaladas por perto da casa sobre uma plataforma de varas e recheada da terra que as formigas deixam na entrada dos formigueiros. Com seus

⁸ Novamente pude testemunhar a visão amestiçante do historiador Castillo quando celebramos em Bogotá o seminário Ley 70: etnicidad, territorio y conflicto en el litoral Pacífico colombiano, entre 27 de novembro e 7 de dezembro de 1995, com o apoio da Universidade Nacional da Colômbia (Centro de Estudos Sociais, Departamento de Antropologia e o Instituto de Estudos Políticos e Relações Internacionais).

filhos, traz essa terra do mato para cultivar especiarias para o tapao⁹, descansel¹⁰ (Amaranthaceae, Suárez, 1996) para fazer banhos durante a menstruação ou ervas para amarrar ao marido e dissuadir a amante dele (ibid). Em alguns lugares do alto Baudó, como Chigorodó, as zoteas sempre têm cocos brotando, com os quais as mães irmanam a sua descendência. Cada menino ou menina sabe distinguir com o nome de “meu umbigo” à palmeira que cresce nutrindo-se do saco vitelino enterrado em suas raízes no dia em que veio ao mundo.

No Suriname os membros do winti, uma religião similar ao vodu do atual Benin, têm cerimônias parecidas. Suas praticantes femininas não só tomam os mesmos banhos rituais das afrobaudosenhas (Stephen, 1998a: 73), como também enterram a placenta e “[...] sobre esse ponto no jardim plantam uma árvore” (ibid.: 72)¹¹.

A segunda e última umbigada baudosenha ocorre quando é preciso medicar a ferida que deixa o umbigo ao se separar do corpo. Como em outros lugares do Afro-pacífico, antes de performar o rito os pais devem escolher um animal, planta ou mineral cujas qualidades formarão parte do caráter do menino ou da menina e as quais irão sendo incorporadas a partir da aspersão dos respetivos preparados sobre a cicatriz umbilical (Friedemann, 1989: 102).

Por esta razão é comum que, ao observar a alguém, a pessoa trate de deduzir como foi umbigado. Maria Elvira Diaz Benitez (1998: 94) anota que em Timbiquí (estado do Cauca) associam o olhar triste de uma pessoa umbigada de dormideira; o desejo das moças lindas à urtiga-brava, e o dos moços com a Patasola¹².

No Suriname o umbigo também é objeto de interesse. Uma vez desprendido, “guarda-se para preparar remédios que serão dados à criança no caso de alucinações com um ginete cavalgando” (Stephen, 1998a: 72)¹³. Ao ser questionado sobre tais remédios, o médico Henri Stephen (1998b) descreveu algo idêntico ao das garrafadas¹⁴ ou rezas do Chocó.

HERÓI-HEROÍNA DE AUTOSSUFICIÊNCIA E AUTONOMIA

Porém, Ananse é o que menos teria a ver com uma simples apropriação ambiental. Trata-se de um animal que os escravos deificaram pela autossuficiência: do seu próprio corpo tece uma casa que também lhe serve para procurar alimentos (Oakley Forbes, citado

9 Comida típica da região de banana da terra verde e peixe cozido que é condimentada com ervas da horta.

10 Planta medicinal que serve para usos terapêuticos principalmente para a inflamação.

11 Nos rios Guelmambi e Saija do litoral Pacífico narinhense, os afrodescendentes usam bateas de moro feitas de madeira em pequenos tamanhos para ali manter os seus bebês até o batismo. Daí em diante dão ao barquinho o nome do menino ou da menina e o guardam no teto da casa (Friedemann, 1989: 101). Em San Andrés e Providência, depois de dar à luz, as mães também enterram a placenta com uma árvore (Forbes, 1998).

12 Que a Patasola seja um ser místico coloca um problema de como chegar a seu corpo e desse modo obter os pós necessários para realizar o curativo do umbigo.

13 Tanto a relação umbigo-sacralidade como a equação árvore-vida ilustram o que Mintz e Price (1992: 10) chamam “orientações cognitivas”, ou seja, supostos básicos sobre as relações sociais ou sobre o funcionamento dos fenômenos do mundo. Propuseram essas orientações como foco de atenção para estudar a ponte África-América, em substituição aos traços culturais concretos que tinham sido privilegiados pelos partidários do modelo de encontro.

14 São preparações com diversas plantas, casca de árvores, partes de animais e preces segredos, e são deixadas em alguma bebida alcoólica. Cada preparação tem um objetivo medicinal e está revista de algumas regras específicas de uso.

por Gómez Rodríguez, 1997: 90). Nesta introdução reafirmo que Anansi retira das suas entranhas a rede que une a África com a América.

Paradigma de astúcia e sobrevivência, Anansi ludibria, engana e cria o caos, mas também desafia divindades mais poderosas que ela, de quem rouba o fogo para dar às pessoas (Gómez Rodríguez, 1997: 9, 49, 50). A responsabilidade “prometeica” da heroína africana sobrevive no Chocó, além das suas condutas irreverentes e profanadoras. Dom Pío Perea, diretor da Defesa Civil em Chocó, relatou a Nina de Friedemann sobre o dia em que

[...] a aranha era sacristã como eu nesse tempo e [...] pelo fato de haver comido algumas hóstias iam matá-la. Então, Anansi subiu na torre mais alta da igreja e, tocando as campanas, gritou com uma voz fina: “Se Anansi morre, o mundo acabará, o candeeiro se apagará para sempre, as pessoas também acabarão”. O sacerdote foi ver quem tocava as campanas anunciando semelhante desastre, mas como Anansi era tão leve, com o corpo tão pequeno, não a enxergou e pensou que se tratava de uma voz do céu. Enquanto isso, a sentença foi suspensa, porque a multidão de pessoas assim pediu. Mas com uma condição: a de deixar de lado as manhas e trabalhar (Friedemann; Vanín, 1991: 189).

Como pode ter qualidades masculinas e femininas, é da mesma filiação de Esú o “[...] Eshu, Exú, Elegbara, Elelgba, Legba o Eléggua [divindade yorubá¹⁵ conhecida] no México, Cuba, Haiti, República Dominicana, Brasil e Suriname [...] [orixá que no] Brasil foi libertador de escravos e por isso o maior inimigo dos escravagistas” (Gómez Rodríguez, 1997: 93).

RENOVAÇÃO AFRICANISTA

Nem todos os antepassados dos afroamericanos conheciam Anansi, nem toda a gente negra se umbiga com Aranha. Apesar disso, todos sim resistiram e repudiaram, como repudiam, a escravização. Esse espírito compartilhado de insubordinação me inspirou a escolher tanto o título deste livro como a metáfora que serve de sinônimo na união das palavras afrodescendente e rebelde. Porém Umbigados de Ananse também representa a intenção de levar a cabo novas pesquisas sobre os vínculos entre África e América. No Afropacífico essas pesquisas terão que verificar com que frequência Ananse encarna o trickster, o quão comum são as umbigadas com ela e quais das suas qualidades almejam os pais quando a imprimem sobre seus filhos. Esta aspiração resulta das percepções que tive sobre Ananse durante as pesquisas que fundamentaram os ensaios que apresento neste volume.

Essas percepções surgiram com nitidez em novembro de 1992, quando acabava a segunda expedição etnográfica promovida pela Universidade Nacional da Colômbia no alto Baudó. Iniciávamos a subida pela serra para chegar até a rodovia, quando nos detivemos na casa de um camponês que nos ofereceu algo de tomar. Um dos estudantes do laboratório de investigação social viu uma grande teia de aranha e, com medo, pegou o chapéu para bater na sua dona. Nosso anfitrião o repreendeu dizendo que se matasse Ananse muitos anos de desgraças sobreviriam a ele e a seus familiares, sem contar os infortúnios que sempre sofrem os agressores da Aranha.

¹⁵ A associação desta divindade com o diabo na simbologia da santería a faria duplamente anti-escravista (Adriana Maya, mensagem eletrônica a propósito de Ombigados de Ananse. Paris, 7 julho de 1998).

Surpreendida, a historiadora africanista Adriana Maya me disse: “Você ouviu? Ananse, Miss Nancy, a aranha de San Andrés, a aranha dos fanti também está aqui. “Você percebe as implicações desta descoberta?”.

Lembrei que seis meses antes, com outro grupo de estudantes, eu havia chegado a Porto Echeverry sobre o rio Dubasa, afluente do Baudó. Nós estávamos exaustos depois de um percurso que nos havia levado pelas selvas de Almendró e apenas queríamos algo para beber. Na loja onde pedimos refrigerantes havia uma geladeira estofada de ananses. O lojista as foi retirando com delicadeza, espantando-as para não as machucar ao fechar. Naquele momento não entendemos bem as intenções do vendedor e nos limitamos a pensar que as noções de higiene dos habitantes do rio Dubasa eram muito diferentes das nossas.

Três anos depois, nas palmeiras ao lado do rio Pepé, afluente do baixo Baudó, Wilson Ibarгүйen nos mostraria as ananses na selva e na casa que seu tio mantinha para as épocas de colheita e cuidado dos porcos ramoneros¹⁶. Neste lugar existia um arvoredo que cercava a habitação, com dúzias de teias de aranha intactas. Numa outra ocasião, Dona Luz Amira Largacha Mosquera, a síndica das festas em homenagem à santa padroeira do povo, a Virgem da Pobreza, interrompeu uma entrevista que conduzíamos José Fernando Serrano e eu para apontarmos a presença de Ananse enquanto a colocava na mão e a acariciava como um mascote.

Mas então a ênfase da investigação em curso estava centrada na reconstrução da história do povoamento do alto Baudó e, por conseguinte, procuramos dar uma resposta aos fenômenos que aborda o capítulo III deste volume: as genealogias; saber como se dera o povoamento do Baudó por afrodescendentes; a maneira como eles resolviam seus conflitos com os indígenas emberas, seus vizinhos; a aparição dos símbolos de Changó nos altares funerários ou a figuração do seus raios e relâmpagos nas narrativas locais sobre o diamante do Nauca; a forma como as pessoas trocavam os seus porcos de margem de rio para que se alimentassem bem sem estragar as colheitas próprias ou as dos seus vizinhos, ou as práticas pedagógicas que se empregavam para educar os cachorros em determinadas habilidades da caça.

No entanto, nesse momento tínhamos identificado o enganador em parábolas que mostram seus fracassos devido à avareza “que quebra o saco”. Seu Juan Arce às contou em 25 de outubro de 1995, por ocasião do velório de dona Genara Bonilla: Em Condoto, um relâmpago mostro-lhe a um mineiro uma pedra muito rica. Pela noite disse a sua mulher que demitisse a todas as pessoas que trabalhavam com eles na mina e que apenas lhe mostraria a ela onde estava o tesouro. A mulher se recusou a que fosse armazenado os segredos a seus familiares e achava que era melhor dizer para que todos possam desfrutar da riqueza nova. Ele ficou furioso e a convenceu de que foram a abrir a pedra, mas quando começou fazê-lo, a terra ficou brava, chupando o ouro e ao mineiro ganancioso.

¹⁶ NT: Porcos ramoneros são porcos que andam livres nos solares chocoanos e que se alimentam com frutas e ervas do mato.

Na mesma cerimônia, outros pepesinhos contaram sobre o homem que se deparou com uma guaca¹⁷ e, que, ao guardá-la para si, um raio o fez desaparecer da terra. E continuaram repetindo contos que associam ao raio e ao trovão com riquezas que, por não serem usadas com generosidade, podem matar a quem as encontrar.

Nas histórias de guacas e guaquerías o iluminado sempre sai perdendo devido ao egoísmo que sua mulher ou seu compadre sempre aparecem condenando (veja-se Friedemann e Vanin 1991). E a astúcia um tanto quanto antissocial ligada à figura de Ananse, na região do Baudó encarna-se no zângano, oficiante mágico-religioso responsável das trabas, conjuros e malefícios que levam a que uma pessoa fique doente ou seja ofendida por uma cobra. A cura implica em chamar um médico raizeiro, cujas garrafas balsâmicas e segredos operarão se e somente se conseguem descobrir e desfazer a traba respectiva.

RESISTÊNCIA NÃO ORTODOXA

O herói mais anansino, contudo, parece ser o lendário Carlos Quinto Abadía, fundador de Boca de Pepé, no baixo Baudó, salteador conservador que irritou ao governo com suas loucuras anárquicas. Mediante suas habilidades mágicas podia ficar invisível ou ubíquo e, dessa maneira, confundir os homens armados que o governador mandava para matá-lo. Teria sido umbigado com Ananse? Mas se não é este o caso, teria feito como os outros afrochocoanos que, de maneira consciente, por meio de feitiços e orações procuram dotar-se dos poderes da Aranha? A esse respeito, Javier Echeverri (1996: 106) finaliza sua narrativa sobre um crime que comete o Indiodiagua em Caminadó explicando que “[...] o poder de andar sobre a água é dado pela aranha anance, mas deve-se fazer sua reza cruzada”. E o já mencionado Pío Perea conclui seu relato sobre Anansi contando a Friedemann y Vanin (1991: 190) que

Meu maior desejo quando menino era poder caminhar sobre a água como Anansi. Então, com meus amiguinhos conseguimos a oração de Anansi para nos converter em aranhas e poder passar de um quarto a outro nas casas de palafita. Eu como sacristão tinha que aprender muitas orações. Num piscar de olhos aprendi as de Anansi. Diziam que na Semana Santa as orações eram mais efetivas. Então, íamos em vários meninos ao [rio] San Juan, ao meio dia e às 12 da noite, mergulhávamos na água e lá embaixo rezávamos três vezes com força, sem respirar, sem subir à superfície:

Oh, divina Anansi,
empresta-me o teu poder!
Para poder andar como você
sobre as águas do rio,

¹⁷ NT: tesouro achado por indicação sobrenatural. Principalmente se refere ao ouro dos indígenas que está escondido.

sobre as águas do mar,
oh, divina Anansi!

Friedemann (1998b) relembra este encontro e o complementa: Pío se dirigia a Ananse de perto. Como se faz com as divindades africanas, sem intermediários. Dava risada e sorria porque, embora recitasse a invocação, sabia muito bem o que estava guardando para si mesmo: o segredo. O poder do legado africano.

A entrevista resenhada no livro *Chocó, magia e lenda* teve lugar numa reunião com alguns dirigentes cimarrones¹⁸. Entre eles estava Rudecindo Castro, nesse momento diretor do programa de etnoeducação desse movimento na região do Baudó. Eu o conheci um pouco depois e trabalhei com ele entre maio de 1992 e outubro de 1995, quando, em colaboração com líderes da Associação Camponesa do Baudó (Acaba), tomou a decisão de que nossa equipe de investigação não continuaria suas pesquisas etnobotânicas no alto Baudó, que tinha como um de seus objetivos realizar observações sistemáticas da botânica afrobaudosenha. Como se verá no capítulo III, pretendíamos entender as taxonomias vegetais utilizadas pelos descendentes dos africanos na região e o modo como elas tinham servido de instrumento dialógico no desenvolvimento de mecanismos para superar os antagonismos territoriais e sociais que durante os últimos três séculos tiveram com os indígenas embera. Ambos povos pareciam estar acostumados a uma convivência que não apelou nem para o silenciamento nem para a eliminação do adversário pela via da violência.

Várias semanas de negociação entre a equipe da Universidade Nacional e os líderes comunitários chegaram a um ponto morto. Para nós, eles ostentaram um radicalismo que parecia não condizer com as relações de cooperação que havíamos construído, nem com a forma como havíamos alcançado consensos sobre as metas do projeto de investigação.

Esta situação impedia a última oportunidade que tínhamos de coletar os conhecimentos de Justo Daniel Hinestrosa, um dos médicos raizeiros mais famosos da região. Ele tinha voltado a Chigorodó (alto Baudó) depois de ser obrigado a deixá-lo pela presença da guerrilha, mas já sua saúde estava comprometida e não tivera a oportunidade de formar uma geração de discípulos. Também ficavam pela metade os projetos de etnoeducação que teriam permitido entregar à comunidade visões de um passado refletido em documentos de arquivo, além das que nos traziam os dados etnográficos.

Desde o final de 1995 esses episódios rodeiam minha mente à procura de uma explicação que não se baseie em valorações legítimas apenas para a academia. Hoje creio que Ananse e seus segredos fazem parte dessa explicação, ao recordar como agiram Castro e outros líderes afrodescendentes nas sessões da comissão especial para comunidades negras que elaborou o que hoje se conhece como a Lei 70 de 1993, referente aos direitos étnicoterritoriais dos afrodescendentes.

¹⁸ Aqui se refere aos integrantes do Movimento Cimarrón, organização afrocolombiana que tomou o nome como referência aos cimarrones.

A atuação dessas pessoas parecia dispersa e dispersora, o que foi considerado efeito da falta de experiência no tipo de organização que a Constituição de 1991 começava a exigir das comunidades de base para ter acesso a instâncias de democracia participativa e desenvolvimento sustentável, delimitadas pelo novo ordenamento jurídico nacional. Em contraste, como é lógico, figurava o movimento indígena como disciplinado, devido a uma luta de séculos para recuperar os territórios arrebatados pelos europeus. Visão a-histórica que tornava invisível o enfrentamento cotidiano, mas pouco ortodoxo, entre a população negra e seus escravizadores e ex-escravizadores, e que nas sessões desta comissão manifestava-se na permanente formação de divisões raciais, mesmo valendo-se de eufemismos como os do grupo de funcionários (para os “brancos”) vs. grupo de membros do processo (para os “negros”).

Os comportamentos desses últimos sempre estiveram marcados pela autonomia e pela astúcia. Os não negros, influenciados pelas noções caras para a democracia e para as ciências sociais que as legitimam, nos encontramos com pessoas pouco dispostas à solidariedade ou reciprocidade para com os funcionários. Pelo contrário, operaram em registros de ego e etnocentrismo, como se antes de ingressar a cada sessão invocassem as habilidades e a autossuficiência de Ananse, já não para afundar nas águas dos rios e mares, mas para chegar a ser como Eléguaes e diabos da santeria, cotidianos libertadores dos escravos contemporâneos, através de qualquer argúcia.

Há pouco mais de um ano, entre os dias 31 de maio e 5 de junho, teve lugar o Congresso de convergência participativa em conhecimento, espaço e tempo, como celebração pelos cinco lustros de investigação-ação-participativa, o paradigma que em parte guiou os trabalhos que apresenta o livro. Em sua conferência magistral durante esse congresso, Manfred Max-Neef (1998: 82-84) comparava o neoliberalismo com um rinoceronte difícil de vencer pelo volume e agressividade, a não ser que sobre ele se lançassem centos de milhões de mosquitos (organizações locais, grupos de vizinhos e mães, ONGs) que lhe proporcionassem igual número de picadas, até derrotá-lo pelo cansaço e desespero.

Em 1982 o neoliberalismo era uma presença incipiente na baía de Tumaco. A partir desse ano, a administração do presidente Belisario Betancur que o converteu em política estatal, mediante o impulso de megaprojetos rodoviários, portuários e de abertura econômica que promoveram a integração comercial do litoral do Pacífico colombiano com os demais países da bacia (Arocha, 1998d). Já então, como o leitor verá no capítulo II deste livro, as investigações que com Nina de Friedemann levei a cabo sobre pesca artesanal e cultivo de mariscos indicavam que, nessa região, a substituição dos mangues pelos tanques de camarão, ou a modernização da mineração artesanal nos rios como o Güelmambí ou o Magüí destroçavam os fios que Ananse tinha tecido para formar sistemas de adaptação local e regional intercalando, segundo a época do ano, pesca e agricultura ou mineração e agricultura (Arocha, 1992e; Bravo, 1990).

Começavam a ficar evidentes os efeitos destas mudanças sobre a relativa autossuficiência alimentar que tinham alcançado os umbigados e a consequente expulsão territorial facilitada – além disso - pela carência de escrituras de terra (ibid.) Daí os argumentos acadêmicos em prol da inclusão dos afrocolombianos na nação colombiana, através de instrumentos legais que permitiram deixar de vê-los como “colonos em terras baldias” (Arrocha 1989). Está por ser demonstrada a influência dessas reflexões científicas sobre a introdução do artigo transitório 55 na Constituição de 1991. Transformado na Lei 70 de 1993, esse artigo tem sido o primeiro instrumento legal para efetivar os direitos étnicoterritoriais dos afrocolombianos (Arocha, 1998d).

Após quatro anos batalhando para elaborar os mapas e estudos socioeconômicos que a Lei 70 requer para que o Incora outorgue um título coletivo de propriedade, vários conselhos comunitários do rio Truandó lograram a outorga desses títulos¹⁹. A luta se deu pelo controle de uma das zonas sobre as quais uma filial da Triplex Pizano, S. A., Madeiras do Darién, requer licenças de exploração florestal. Essa área também se tornou foco de atenção depois que o presidente Ernesto Samper Pizano tentou melhorar sua imagem pessoal relançando os projetos de construção do canal interoceânico pelos rios Atrato e Truandó e de prolongar a rodovia Panamericana para o Panamá (ibid.) Não obstante o êxito dessa luta popular, poucos dias depois de firmada a resolução que dava vida à primeira propriedade coletiva de comunidades negras em Colômbia, foi assassinado o presidente de um dos conselhos comunitários protagonistas do processo (Arocha, 1998b). Junto com a crescente onda de deslocados do baixo Atrato até Pavarandó e o bairro Nelson Mandela em Cartagena, este acontecimento poderia ser um indício de que a Lei 70 chegou quando já é difícil dar marcha ré na expansão territorial prevista nas estratégias de longo prazo que, durante a mesma década de 1980, foram desenvolvidas tanto pelas organizações guerrilheiras para zonas como o baixo Atrato e o San Juan, como pelos grupos paramilitares (ibid.; Echandía, 1998; Pecaute, 1997).

No seu livro *El camino del caimán*, Javier Echeverri (1996) retrata para a região de Caimanfrío, no Chocó, mudanças profundas e inseparáveis do narcotráfico. Uma das primeiras presenças dos dinheiros quentes consistiu em retroescavadoras para a mineração do ouro. A pobreza sem precedentes foi lançando raízes na medida em que a nova tecnologia deixava, por uma parte, “[...]a terra desgastada e sem forças [...] e o bosque desolado como braço de cruz [...]” (ibid.:42), e por outra parte, as muitas pessoas como bambús trêmulos “[...] de tanto inalar mercúrio [...]” (ibid.). Foram destroçados os acordos entre as famílias estendidas de mineiros de almocafre e peneira para trabalhar nos canais; agora eles só podem revirar os sobrados de areia que deixam as motobombas.

À medida que a presença dos guerrilheiros e dos paramilitares que chegaram com os “compratierras” se convertia numa parte do cotidiano, as famílias faziam vista grossa ao fato de irmãos se dividirem tomando posição por um bando e ou pela facção contrária.

¹⁹ NT – A Lei 70 legitimou a ocupação ancestral dos territórios pelos afrocolombianos com a criação dos conselhos comunitários. Estes são figuras organizativas que têm no seu nome os títulos de propriedade coletiva da terra e representam a máxima autoridade em terras de comunidades negras.

Echeverri fala de um muleque que sai a galopar abaixado para alertar as pessoas sobre uma patrulha que perseguia a um guerrilheiro conhecido no povoado de Caimanfrío. Passa pelo casario de “[...] Pamba onde se vê muitas cruces agrárias cravadas em cima das portas e janelas para afastar coisa ruim [...]” (ibid.: 45).

E já no seu destino, o ginete mantém um diálogo com dona Justina Palacios, a qual narra o que seria essa “coisa ruim”:

Ai, jumentos tomados pelo ouro, coca e guerra, todos galopam sem parar. E a que sempre ganha é A Vaca de Ouro, que logo vem e compra a terra dos mortos com um cheque de Medellín. Chilapos²⁰ e cholos²¹ não param de abrir a floresta, derrubar mata e criar erva nos pastos de gado para A Vaca de Ouro. E logo vem esse capataz, Seu Roge, ruivo gordo e sardento num jeep de pneus grandes e vidros de caixão, muito penteado para trás. Faz trazer seu cavalo fino que chamam Judas com cabresto de ouro e o banham, passam xampu, assim como uma cabeleireira branca. Dois chilapos penteiam sua cauda e lustram seu pelo com um unguento. E Seu Roge passeia com Judas e grita palavrões pra esse cavalo por todo o Caimanfrío e o cavalo dança ao som da música do jeep. E esses terrenos comprados a punho de ouro e droga (ibid.: 47).

Apesar da crise, em Caimanfrío persiste o espírito de Ananse, cujo “poder de andar sobre a água [se consegue fazendo] sua reza cruzada” (ibid.: 106). O que será dos seus umbigados?

CONCEITOS OBSOLETOS

Duvido que explicações como as elaboradas com base na noção de mestiçagem permitam antecipar a complexidade da luta que se avizinha. Enquanto Echeverri nos apresenta a um povo que segue lançando mão de suas africanias para enterrar um cholo assassinado depois de se ter envolvido como intermediário num sequestro da guerrilha (ibid.: 101-108), ou para matar a fome fazendo filtros de amor para um compratierras (ibid.: 55-64), o antropólogo inglês Peter Wade insiste em sustentar que “[...] grande parte da cultura negra procede de fontes europeias [...]” (1997: 19), e em repreender a quem voltamos nosso olhar às memórias da África, por nossa suposta carência de rigor científico e periculosidade política (ibid.)

Nos tornamos merecedores desse último predicado, dizem, porque atamos a legitimidade das culturas negras às suas raízes africanas (ibid.) Sem embargo, no livro desse autor, “Gente negra, nação mestiça: dinâmicas das identidades raciais na Colômbia”, não aparece prova alguma de que tenhamos construído o escalão que nos atribui. O que a

20 NT: Termo utilizado em Chocó para referir-se aos migrantes da região do Rio Sinú, nos departamentos de Córdoba e de Antioquia.

21 NT: Indígenas. Termo de origem colonial, por vezes com conotação pejorativa.

obra apresenta são alternativas de fatura duvidosa. Por exemplo, Wade argumenta que a importância da música negra e da dança obedece a um “atrativo sexual da mulher negra”, que em contextos de dominação, tornou-se um “objeto sexual perfeito”, já que os senhores podiam assediá-la “sem responsabilidade” (ibid.: 299). Politicamente, é lógico que não seja perigoso reiterar um duplo estereótipo – o do erotismo negro e o da passividade feminina-, sobretudo quando reforçado por um terceiro estereótipo: “certas características culturais [que tinham os negros na África ou aqueles trazidos para o Novo Mundo] fizeram deles bons canteiros para o cultivo de ideias que a sociedade colonial branca tinha de si mesma” (ibid.)

Essa elucubração não faz mais que atestar a falta de rigor que seu autor imputa aos escritos daqueles que critica. Em primeiro lugar, Wade não explica nem as características culturais nem as regiões africanas às quais refere; segundo, parte de uma posição a-histórica que oculta as demandas das escravizadas que levaram às cortes seus senhores, os quais pretendiam permanecer impunes após violá-las (Romero, 1998; Spicker, 1998); e terceiro, ele se guia por um quadro reacionário que invisibiliza a luta que, na Colônia, levaram a cabo representantes da Igreja Católica, como são Pedro Claver, para extirpar o vínculo entre instrumentos musicais e divindades africanas, assim como o papel que o tambor e a marimba desempenharam no aglutinamento de rebeldes que jamais aceitaram a perda da liberdade (Friedemann y Arocha, 1986:172-176;415-423).

Um discípulo de Wade, o antropólogo pós-moderno Eduardo Restrepo, sustenta que – em que pese os standards éticos e políticos que temos considerado desejáveis dentro da afro-americanística – há uma significativa corrente de pesquisa feita por fora do paradigma afro-genético. A liberdade também pode ser exercitada dando origem a uma antropologia light que banaliza a história e substitui explicações baseadas na subversão incessante por aquelas que apelam aos estereótipos do erotismo e da submissão.

No entanto, o que me parece inadmissível é a mentira. Wade garante que classifiquei a inventividade e a flexibilidade - sem mais preâmbulos - como pegadas de africanía (1997:19). Restrepo (1997b), na qualidade de amplificador incondicional das infundadas interpretações do inglês, as magnifica sugerindo que supostamente defendi ser também o sentipensamento uma pegada de africania.

O leitor notará o quão falaciosa é esta acusação ao examinar minha proposta afrogenética quanto à evolução das culturas dos afrodescendentes na Colômbia. Sim encontrará uma exaltação da criatividade, da inventividade e do sentipensamento (Arocha, 1996). E aqui que a reitero no campo da resistência à escravidão na América. Desde que o historiador Oruno Lara documentou que o batalhar “[...] dos Bijago de Guiné e o de os Jagas do Congo [era] parte da luta contra o negócio do tráfico” (Friedemann, 1888a: 82), é difícil duvidar que as estratégias postas em ação pelos africanos cativos e seus descendentes para construir sua liberdade foram também uma herança africana gestada neste continente durante o comércio triangular.

O presente volume retoma a ideia que motivou a mim e a Nina de Friedemann no livro *De sol a sol: gênese, transformação e presença dos negros na Colômbia*. Junto a ela, com a historiadora Adriana Maya e com nossos discípulos, sigo enfatizando que, a despeito da especificidade da africania na Colômbia, negar suas memórias equivale a impugnar a humanidade dos escravizados e seus descendentes. O fato de que eles foram privados de sua liberdade não significou que os senhores conseguiram amputar-lhes a capacidade de recordar e, muito menos, a de conduzir processos de reconstrução política, social e cultural. Por isso me valho do prefixo afro para destacar uma história, mas não um fenótipo, que, certamente, começa na África.

O fato de que, na sua prática política, os grupos da base não utilizem combinações como afrocolombiano ou afrochocano para designar os sujeitos de suas reivindicações, não implica em que esses termos sejam inválidos para o exercício da ciência. Esse exercício consiste, acima de tudo, em sistematizar dados empíricos para aperfeiçoar “simulacros verbais da realidade fenomênica” (Bateson, 1991: 443). Se essas organizações populares não empregam tais simulacros, não quer dizer que eles sejam inadequados ou que - como insinua Restrepo (1997b) - que a identidade étnica dos afrodescendentes seja uma invenção dos antropólogos que ressaltaram a africanidade.

Restrepo (ibid.) também rende culto ao conceito de hibridização. O aplica para desenvolver um critério de acordo com o qual não é boa nenhuma antropologia sobre grupos negros que se refira ao ancestral, ao diverso ou ao que não caiba dentro do moderno (ibid.) A ideia de hibridização vem então desempenhar a mesma função que correspondia à miscigenação: ocultar a especificidade afroamericana. O uso desta metáfora importada da genética é consequente com o desconhecimento da contribuição africana para a formação das identidades latinoamericanas por parte de quem a populariza, o antropólogo argentino Nestor Garcia Canclini (1990: 71):

Os países latino-americanos são atualmente o resultado da sedimentação, justaposição e entrecruzamento de tradições indígenas (especialmente nas áreas mesoamericana e andina), do hispanismo colonial e das ações políticas, educacionais e de comunicacionais modernas (ibid.: 73).

Partindo da lingüística, Guy Mussart crítica esses conceitos. No simpósio *Etnicidade e identidade no mundo de fala portuguesa*, celebrado no IV Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais (Rio de Janeiro, de 1 a 5 de setembro de 1996), mostrou como a noção de miscigenação apela à ideia reducionista de que culturas se misturam como líquidos e que do inferno colonialista saíram, de um lado, do mestiço feliz e, de outro, o traço cultural bonito. É necessário substituir a concepção de mudanças culturais como médias aritméticas dentro das quais as partes se homologam no todo da modernidade por análises como as que se tem feito do desenvolvimento das línguas crioulas. Essas análises são

inseparáveis das perspectivas políticas porque o surgimento de novas linguagens sempre ocorreu em contextos de rebeldia. Neles há uma dolorosa busca de paridade entre colonizadores e colonizados indissociável do recrutamento de novos falantes e da intermediação comunicativa. No entanto, a realização da língua crioula não implica claudicar no uso da língua materna. Esta, ao contrário, se constitui em um substrato claramente identificável, com características comunicativas dos outros idiomas sobrepostos. O caso do idioma palenquero de San Basilio ilustra bem o argumento de Mussart para a Colômbia, com seus fundamentos do ki-congo ainda são perspectíveis e que articulam os léxicos espanhol e o português que se foram adaptando (Dieck, 1998).

Dada a conjuntura socioeconômica que serve de marco para as reivindicações territoriais e políticas dos umbigados de Ananse, não é fácil imaginar o caminho que tomará a luta contra o rinoceronte neoliberal. Em 15 de junho de 1998, havia uma ligeira esperança de deter a expulsão do povo do Afropacífico colombiano. Este é o ponto 16 do chamado Acordo da Porta do Céu assinado em Mainz (Alemanha) pelo Exército de Libertação Nacional (ELN) e representantes da sociedade civil, e cujo texto diz: Impulsionar com todos os atores armados e partes interessadas o respeito à autonomia, às crenças, à cultura e ao direito à neutralidade das comunidades indígenas e outros grupos étnicos e seus territórios. (O Tempo, 1998c: 3A; os itálico são meus).

Se os afrodescendentes retiverem os territórios de seus ancestrais, os estuários, selvas e rios de Afropacífico serão povoados de legiões de aranhas autossuficientes que tecerão redes de astúcia, até formarem a trama que enredará as pernas da besta neoliberal. Se os perderem, o tecido será urbano, como se pode deduzir ao observar como os umbigados se adaptaram às áreas metropolitanas de Bogotá, Medellín e Cali. Qualquer que seja o novo cenário da transformação cultural afrocolombiana, essas aranhas e essas teias terão nomes como Ananse, Anansi, Miss Nancy ou Breda Nancy, que nem poderão negar o substrato cultural akan dos Fanti-Anhanti da África Ocidental, nem o parentesco que esse legado de africania cria entre os povos do Caribe continental e insular e aqueles das selvas, rios e portos de um Afropacífico que se estende do Del Valle, I., Restrepo, E (Eds.). (1996). Renacientes del guandal: “grupos negros” de los ríos Satinga y Sanquianga.

Santafé de Bogotá: Biopacífico.
Panamá até o Equador.

REFERÊNCIAS

AROCHA, Jaime. “Hacia una nación para los excluidos”. *Magazín dominical* vol. 329, p. 14-21, 1989.

AROCHA, Jaime. “El litoral Pacífico, una realidad editada”. *Memorias IV reunión de la Red Nacional de Acuacultura*. Bogotá: Colciencias, Red Nacional de Acuacultura, p. 9-15, 1992e.

AROCHA, Jaime. “Afrogénesis, eurogénesis y convivencia interétnica en el Pacífico Colombiano”. In: Escobar, A. e Pedrosa, A. (Eds.). *Pacífico: desarrollo o diversidad? Estado, capital y movimientos sociales em el Pacífico colombiano*. Bogotá: Ecofondo y Cerec. 1996. p. 300-316.

AROCHA, Jaime. “Etnia y guerra: relación ausente en los estudios sobre las violencias colombianas”. In: Arocha, J.; Cubides, F.; Jimeno, M. (Eds.). *Las violencias: inclusión creciente*. Bogotá: Colección CES – Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. 1998b. p. 205-234.

AROCHA, Jaime. “La inclusión de los afrocolombianos: meta inalcanzable?” In: Maya, Adriana (Ed.). *Los afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia*, tomo VI. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica, 1998d. p. 333-395.

BATESON, Gregory. *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé-Planeta Editorial. 1991.

BRAVO, Hernando. *Modernización de la minería artesanal en La Aurora, rio Magüí (Nariño)*. *Graduação em Antropología, Universidad Nacional de Colombia*, Bogotá Colômbia, 1990.

DIECK, Marieanne. “Criollística afrocolombiana”. In: Maya, A. (Ed.). *Los afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia*, Tomo VI. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica. 1998. P. 303-338.

DÍAZ, María Elvira. *Bailando conmigo misma: identidad, música y hermandad afroamericana*. *Graduação em Antropología, Universidad Nacional de Colombia*, Bogotá, Colômbia, 1998.

ECHANDÍA, Camilo. “Evolución reciente del conflicto armado em Colombia: la guerrilla”. In: Arocha, J., Cubides, F.; Jimeno, M. (Eds.). Las violencias: inclusión creciente. Bogotá: Colección CES – Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. 1998. p. 35-65.

ECHEVERRI, Javier. El camino del caimán. Bogotá: Premios nacionales de Colcultura. 1996.

EL TIEMPO. El acuerdo de Puerta del Cielo. El Tiempo, 1998, p. 2A-3A.

FORBES, Oakley. Comunicação pessoal com o autor sobre a prática das umbigadas em San Andrés y Providencia. Bogotá, 13 de abril de 1998.

FRIEDEMANN, Nina Sánchez de. Criele criele son: del Pacífico negro. Bogotá: Planeta Editorial. 1989.

FRIEDEMANN, Nina Sánchez de. “San Basilio en el universo Kilombo-África y Palenque-América”. In: Maya, A. (Ed.). Los afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia, Tomo VI. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica. 1998(a). p. 303-338.

FRIEDEMANN, Nina Sánchez de. Mensagem eletrônica (e-mail) enviada ao autor a propósito do texto “Ombligados de Ananse” em 8 de junho de 1998(b).

FRIEDEMANN, Nina Sánchez de, AROCHA, Jaime. De sol a sol: génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia. Bogotá: Planeta Editorial. 1986.

FRIEDEMANN, Nina Sánchez de, VANIN, Alfredo. El Chocó, magia y leyenda. Bogotá: Litografía Arco. 1991.

GARCÍA, Nestor. Las culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad. México: Grijalbo, 1990.

GÓMES, Jaime, AROCHA, Jaime. Tejiendo la tradición. Graduação em Antropología, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1997.

MAX-NEEF, Manfred. “Economía, humanismo y neoliberalismo”. In: Fals Borda, O. (Ed.). Participación popular: retos del futuro. Bogotá: Icfes, Iepri, Colciencias. 1998. p. 69-86.

MINTZ, Sidney e PRICE, Richard. The birth of African-American Culture. An Anthropological Perspective. Boston: Beacon Press. 1992.

PÉCAUT, Daniel. Presente, pasado y futuro de la violencia. *Análisis Político*, n. 30, p. 3-46. 1997

POMARE, Lolya. “Miss Nancy y otros relatos”. In: Maya, A. (Ed.). *Los afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia*, Tomo VI. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica. 1998. p. 279-302

RESTREPO, Eduardo. “Afrogénesis y huellas de africanía: anotaciones para la discusión”. IX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos. Cartagena, 1997(b).

ROMERO, Mario. “Familia afrocolombiana y construcción territorial en el Pacífico sur”. In: Maya, A. (Ed.). *Los afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia*, Tomo VI. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica. 1998. p. 103-140.

SPICKER, Jessica. “El cuerpo femenino en cautiverio: aborto e infanticidio entre las esclavas de la Nueva Granada 1750-1810”. In: Maya, A. (Ed.). *Los afrocolombianos. Geografía Humana de Colombia*, Tomo VI. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica. 1998(a). p. 141-166.

STEPHEN, Henry. *Winti culture: mysteries, Voodoo and realities of an Afro-Caribbean religion in Suriname and the Neatherlands*. Amsterdam: Henry J. M. Stephen. 1998(a).

STEPHEN, Henry. Comunicação pessoal com o autor a propósito do texto “Ombligados de Ananse”. Amsterdam (Holanda), 13 de maio de 1998(b).

URBINA, Fermamdo. “La ombligada, un rito embera”. In: Leyva, P. (Ed.). *Colombia: Pacífico*, Tomo I. Bogotá: Fondo FEN Colombia. 1993. p. 343-347.