Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Sociais
Departamento de Antropologia
Programa de Pós-graduação em Antropologia Social

O PRESENTE PERMANENTE

por uma antropografia da violência a partir do caso de urabá, colômbia

Silvia Monroy Álvarez

Brasília
Abril de 2012

Silvia Monroy Álvarez

O PRESENTE PERMANENTE

POR UMA ANTROPOGRAFIA DA VIOLÊNCIA A PARTIR DO CASO DE URABÁ, COLÔMBIA

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, como requisito parcial à obtenção do título de Doutora em Antropologia.

Orientadora
Mariza Gomes e Souza Peirano

Banca Examinadora
Mariza Gomes e Souza Peirano (Presidente) (DAN/UnB)

Alcida Rita Ramos (DAN/UnB)

Wilson Trajano Filho (DAN/UnB)

Patrice Schuch (NACi/UFRGS)

Brígida Renoldi (CONICET/UNaM NECVU/UFRJ)

Christine de Alencar Chaves (Suplente) (DAN/UnB)

Brasília
Abril de 2012

A Oiá

Ella, ella es como el aire
Necesario para respirar pero se te escapa
Cuando tú lo abrazas
Ella…
Ella, ella es como el agua
Como el agua para beber
Y es también la causa de esta sed extraña
Ella…
Ella es como el viento
Ella es del mismo material del que son mis sueños
del que son mis sueños
Pero yo, yo no me despierto
Pero yo, yo no me despierto no...
"Ella" Compositor: Iván Benavides

AGRADECIMENTOS

Após o grande esforço de ter escrito uma tese em português sobre experiências vividas em espanhol, sinto-me à vontade - e na liberdade - de fazer meus agradecimentos em espanhol.

Agradecer es un ejercicio existencial. Es recordar de otra forma. Imagino que es parecido a componer una canción. Hacer la retrospectiva de cinco años intensos de mi vida en algunas páginas, cuando las palabras se han resecado, es un desafío más. Todas las personas que voy a nombrar, y aquellas que por ventura haya olvidado, han construido conmigo esta tesis y me han construido como la persona que soy hoy en día. Urabá me transformó, transformó mi forma de ver la vida y transformó mi vida; desencadenó procesos internos fuertes y complejos que me depararon con los límites de la humanidad y del mundo que yo reconocía hasta entonces. Mis tránsitos de la efervescencia de Urabá, de la paradójica Colombia, a la calma y sosiego de una Brasília existencial me permitieron sentir la vida como ella es, sin la pretensión de calificarla. Otras fuerzas vinieron al rescate cuando las incógnitas creadas, los dilemas de ser colombiana, las consecuencias de mi curiosidad y el desgaste vital parecían agotar mi inspiración. Fue un tiempo de cambios profundos; un tiempo para expresar, danzar, desahogar con la risa y el llanto. Luego sólo restó, y todo lo llenó, la iniciación. Y el amor ha prevalecido.

Por no encontrar otra fórmula para hacerlo, el orden de aparición en esta historia de cinco años es la opción que vislumbro en este momento como la menos excluyente, para traer a todos y todas a quienes quisiera reunir ahora para, simplemente, agradecer. Mis padres, **Germán y Flor Alba***, y mis hermanos,* **Germán y Diego***, están desde el comienzo de esta jornada. Ellos me han acompañado en todos los instantes, sin que la distancia haya empañado su presencia, siempre tan viva. Ellos han tenido la apertura suficiente para entender mis cambios y mi afición por los caminos difíciles. El amor que ellos me profesan lo siento cada vez más fuerte y el mío también crece y se fortalece. Sin ellos, sin su apoyo en todos los frentes, la finalización de este doctorado hubiera sido imposible. Agradezco en especial a mi hermano* **Diego***, talentoso "parcero" y excelente ayudante. La digitalización de la mayor parte de la información bibliográfica y de los diarios fue realizada por él luego del cierre del trabajo de campo. Él se encargó de la diagramación de la tesis y del diseño de la presentación frente al jurado. Su visita a Brasília fue el tiempo para disfrutar de nuestra conexión, amor y complicidad de hermanos.*

Agradezco a **Luis Cayón***, con quien comencé este viaje a Brasil que aún no termina, un viaje dentro de la propia Antropología, inclusive. Su apoyo ha sido permanente y su confianza en mis capacidades es un estímulo, tan importante como lo fue nuestra historia y como sigue siendo nuestro diálogo y amistad. Él, además, tiene el registro de lo que fui y de una parte de lo que soy.*

A **Aída Gálvez***, lealtad la define y generosidad es su postura, como profesora, como antro-*

póloga, como amiga, como mujer. No habría mejor estación para alguien en tránsito que su casa. En su compañía todo puede ocurrir, "revueltos" y "combinados", perros y gatos. La diversión es condición primordial de la vida, ella lo sabe. Siempre me sentí en la libertad de decir lo que hago y hacer lo que siento, sin censura previa o posterior. Le debo también haberme abierto el sendero para hacer la investigación en Urabá.

A **Jacobo Zuluaga***, mi amigo por visión, perspectiva y afecto; mi hermano, por la integridad y coherencia que exigimos del mundo. El mejor compañero en el empeño de comprender Antioquia y sus laberintos. Conversaciones, paseos, películas y lecturas, eventos que hemos hecho juntos, han sido reveladores para mí. Jacobo contribuyó a darle sentido a mi vida en la UdeA y en Medellín. Su presencia es constante en el día a día.*

A **Eudes Toncel***. Hicimos un pacto hace años sin hacerlo y sin saberlo. Él siempre inyecta vitalidad a mis días, a mis noches y a mis sueños, aún cuando pasen años sin verlo. Hemos bailado, reído, hablado, horas interminables… frente al mar, frente a una pared, frente a una pantalla. La piel nos ha definido, no por la piel en sí, sino por la singular condición de nuestra desnudez vital y de nuestra voraz curiosidad.*

A **Anna Lúcia Cunha***, mi mejor amiga en esta tierra. No he experimentado una generosidad más dulce que la suya. He sentido su protección y amor a lo largo de los años y en los momentos más difíciles de este doctorado. Su inteligencia, sensibilidad, integridad y noción de mundo la hacen una mujer extraordinaria. No he conocido en Brasil alguien que entienda con tanta profundidad el hecho de ser extranjera y la condición de nuestro femenino en los terrenos que hemos pisado, juntas o separadas. Mi agradecimiento es extensivo a* **Guilherme***, quien me ha acogido con cariño y paciencia, y a* **Inácia** *y* **Murilo***, los padres de Anna, que me brindaron un lugar para vivir durante los últimos meses de escritura.*

A **Mariza Peirano***, mi orientadora, quién permitió crear una relación de orientación tranquila y llevadera, con lecciones inmensas para una antropóloga en formación como yo. Su preocupación por cada uno de mis pasos, su disposición, su capacidad de tranquilizarme y de llamar la atención cuando el rumbo parecía perderse son algunas de sus contribuciones invaluables. Ella permitió que yo encontrará la libertad en la escritura, a pesar de estar escribiendo en otra lengua y de haber demorado tanto en hallarme. Le tengo una inmensa gratitud por su escucha atenta, por la puntualidad, por su sentido de la responsabilidad, por las sugerencias, por su método de trabajo, y por respetar los procesos paralelos a la escritura de la tesis.*

A mis hermanas de "república" **Karen y Tica***. No vivimos más juntas; cada una tomó caminos diferentes, pero sabemos que nuestra convivencia fue fundamental para cada uno de los proyectos individuales, vinculados por diversas razones a la UnB. Crecimos juntas, de eso no hay duda; la senda de la adultez fue marcada por nuestra convivencia y por el compartir diario de nuestras historias, las simples y las densas.*

A **Patricia Londoño** *por el bagaje de mundo que trae al mío. Por su libertad y valentía, ejercidas en Antioquia, con las dificultades que eso implica, aún más siendo antioqueña. Nuestra amistad*

se fortaleció en sus dos visitas a Brasil. São Paulo está marcado por nuestro paso y por la estela de posibilidades que una conversación con ella deja. Sus consejos durante su visita a Brasília fueron fundamentales como también lo fue el hecho de haber entendido mi momento, con carcajadas compartidas.

A mis colegas y amigos de la UnB, por los instantes vividos, por lo que estar juntos en el mismo barco nos dejó a todos. Por la inspiración que ellos traen en el contexto de las clases, o fuera de ellas, cuando el diálogo sigue o cuando se está en la búsqueda de la diversión y de la amnesia. Agradezco con cariño a **Sônia, Carlos Alexandre** *y* **Elena**. *También le tengo gratitud a* **Sol, Martina, Aina, André, Thiago, Antônio** *y* **"Goiás"**.

A **Mari Porto**, "a fadinha da biblioteca" *por la gentil compañía, por las charlas y las* "caronas".

Agradezco también a **Rosa Cordeiro**, **Adriana Sacramento** *y* **Cristiane Costa Romão** *por la disposición, la ayuda y el cariño recibidos en la secretaria del DAN.*

A **Darío Barberena**, *interlocutor único, sobre todo cuando el asunto es Colombia. Sus palabras aparecen consignadas en esta tesis como referencias fundamentales. Le agradezco por nuestras largas conversaciones en Bogotá, en las cuales siempre brilló su ironía vibrante de analista político nato y su sensibilidad, principalmente en el trato con los jóvenes. Fue él quien logró acompañar mis dilemas de la vivencia en Urabá, sin que tal vez él lo sepa, y por eso sentí que nuestra conexión impidió que saltara a un abismo. Siempre anhelo reencontrarlo.*

A **Miguel Henriques**, *a quien conocí en el ardiente trópico al final del primer año de doctorado. Nuestro contacto ha sido frecuente, a pesar de nuestras respectivas inconstancias y vivencias. Tenemos una amistad y una empatía virtual que han permitido un intercambio literario estimulante, además de compartir la conciencia de los lados claros y oscuros, y de los rincones calientes y fríos, de Colombia.*

A **Bruno Fonseca,** *quien me acompañó hasta la mitad de este viaje. Nuestra historia fue el preámbulo de las transformaciones más profundas de este periodo de crecimiento. Siempre logró tranquilizar mi corazón impetuoso con su sensibilidad y sé que* "torceu" *por mí, admirando mi capacidad de lucha aún en la silenciosa distancia.*

A **Lurdes Duque**, *mi médica, por propiciar curas internas profundas. Por sus cuidados en Bogotá y por su dedicación al tratamiento que iniciamos, desafiando el presupuesto de que la presencia física del paciente es imprescindible.*

A **Erika Diettes**, *con quien comparto la curiosidad por las experiencias vinculadas al dolor y a la muerte, al igual que ciertos aspectos de la forma de sentir. La conocí cuando yo realizaba una temporada pre-campo y, a partir de ese momento, nuestras conversaciones, al igual que su obra, han sido una de mis principales inspiraciones.*

A **Julia Álvarez** *por haberme hospedado en su casa durante las primeras semanas en Apartadó y por darme las primeras coordenadas para moverme en Urabá. Algunas de las personas con las cuales ella me vinculó fueron fundamentales durante el trabajo de campo.* **Teodora***, por ejemplo, fue mi primera gran interlocutora; amiga excepcional, una chocoana con toda la vivencia de Urabá marcada en la piel y con una de las culinarias más excelsas que haya probado.*

A **Hibeth** *y toda su familia, hermanas, hermanos, sobrinos y sobrinas. Esa casa de puertas abiertas se constituyó en toda una minima etnographica para mí. Siempre sentí sincera la preocupación de ellos por mi vida y por mi integridad. Agradezco con mucho cariño a* **Alfredo***; su "chocoanidad" y su inconformidad, que delata una posición crítica frente a todo, fueron elementos claves de conversaciones agradables y estimulantes. A* **Claudia Moya** *y a todas las "pelaas" y "pelaos" involucrados en la realización de la "película". Participar en la consecución de esa tarea de colegio fue una inmersión no sólo en las expectativas de vida de los jóvenes de Apartadó, sino en la propia conformación humana de Urabá.*

Al pastor **Manuel Chaverra** *por nuestra amistad. Desarrollamos un vínculo muy fuerte en medio de cuestionamientos no siempre pacíficos, de parte y parte. Queda en el recuerdo la risa provocada por nuestros respectivos extremismos y por el reconteo de experiencias de vida tan dispares como las nuestras.*

Al padre **Juvenal Mulcué***, compañero de viaje por las selvas chocoanas y por los montes de Urabá. Sólo un nasa podría haberme llevado a lugares que otras personas no se arriesgarían a ir conmigo. Amigo solidario, sencillo y divertido. Le agradezco por haberme integrado a actividades de la Pastoral Social e Indígena de la Diócesis de Apartadó.*

A las **Hermanas de San Juan Evangelista** *por permitirme hacer el voluntariado en el Banco de la Esperanza, sin el cual no hubiera podido construir la tesis alrededor de inquietudes que ahora están plasmadas en el papel. Agradezco especialmente a la hermana* **Teresa Rubio***, una mujer que renunciaría a todo para que los otros puedan ser. Su vocación, sellada por una sensibilidad crítica y un sentido de justicia depurado, me permitieron tener un contrapunto en Urabá. A la hermana* **Hilda** *por su dulzura y amor hacia las mujeres del barrio Obrero. A las hermanas* **Yocasta** *y* **Libérgica** *por su solidaridad y apoyo, por la comida y los merengues dominicanos que aliviaron el cansancio de la jornada, y por toda su capacidad de entrega.*

A **todas y todos los beneficiarios del Banco de la Esperanza** *que abrieron las puertas de sus casas, dedicando tiempo a las visitas, y se dispusieron, en la mayoría de casos, a diálogos cargados de vivencias fuertes e insospechadas.*

A Doña **María Rodríguez***, una mujer valiente, una madre excepcional y generosa. Su talante político, su discurso estructurado y su capacidad crítica fueron fundamentales para comprender meandros de la intersección Córdoba-Urabá, entre otras cosas. Su casa siempre estuvo a mi disposición con almuerzos inolvidables. Mi agradecimiento es extensivo a sus hijas,* **Dayana** *y* **Lizeth**.

A **Lizeth**, *mi gran amiga en Urabá. Interlocutora esencial, amiga leal y generosa. Su juventud, su alegría, su astucia, su capacidad de liderazgo y su humildad son uno de los mejores legados del campo, plasmados en nuestra amistad, ahora virtual. Nuestros recorridos en moto por Urabá son recuerdos que remiten a la efervescencia de aquel lugar.*

Mi gratitud a **Neil Quejada Mena**, ekobio, *amigo y colega. El catolicismo gris de mi infancia fue pintado de colores gracias a su apostolado en Urabá y a toda su fuerza negra. Agradezco sus diálogos inteligentes y sus acciones desafiadoras, fundados en el presupuesto de la fraternidad, pero siempre trayendo la luz del mundo riberino a mi comprensión un poco lejana. La felicidad son momentos, eso lo comprendí a su lado. Neil creó el espacio para que diera clases de portugués a jóvenes y adultos congregados en la parroquia San Martín de Porres en Carepa (Antioquia). A todos ellos les agradezco inmensamente. Comienzo por las niñas, las princesas de Urabá:* **Karen, Angie, Wendy** *y* **Carol**. *Al grupo de adultos y toda su descendencia:* **Renato, Diana, Mónica, Javier, Yuly** *y* **Don Álvaro**. *Y también le doy gracias a otros jóvenes del grupo:* **Clever, Camilo, Jennifer** *y* **Elkin**. *Y a todos los niños, niñas, jóvenes y adultos que hicieron alguna escala en aquella estación.*

A las mujeres de **Asomupaz** *(Portadoras de Paz) en Turbo por la invitación a participar en algunas de sus actividades. Por los momentos compartidos, por el intercambio de experiencias, sentimientos y lágrimas. Por aclarar mi visión al ser escuchada y al oírlas, por supuesto. Toda mi gratitud, admiración y cariño para* **Rocío**, **Dolly** *y* **Cenith**.

A las mujeres que participan en los proyectos de la **Fundación Compartir** *y permitieron establecer espacios fecundos de diálogo. A los funcionarios y directivos de la institución que respondieron algunas de mis inquietudes durante el tiempo que estuve en Apartadó.*

A las **asociaciones locales que trabajan en pro de la restitución de tierras** *en Urabá. Agradezco el tiempo que me dedicaron en medio de la tensión y de los peligros de su lucha, cuyos efectos hacen que sus nombres se escondan en estos agradecimientos.*

A Doña **Oliva, Yamile, Diana** *y* **Yirey Vanessa** *por su amabilidad y amistad durante el tiempo que viví en aquella casa de personas en tránsito en Apartadó. Cada una me mostró lados diferentes de la relación con Urabá, así como también formas distintas de ejercer la feminidad.*

A **Robinson Romaña** *le tengo una enorme gratitud por todo lo vivido y por todo lo que su compañía contribuyó para entender a quien, como él, creció en Urabá y tuvo su juventud marcada por los sangrientos años noventa. El cuestionamiento constante que su sola presencia trajo a mi vida es invaluable y lo sigue siendo en la reconstrucción de mis bases.*

A **Ángela Salazar** *y* **Carmenza Álvarez,** *mujeres de una inteligencia fuera de lo común; de una capacidad de lucha y resistencia como pocas he visto. Las conocí en la mitad de la temporada*

de campo, pero sin ellas no hubiera conseguido llegar al punto que llegué. A Ángela, su valentía, su conciencia y su sensibilidad. A Carmenza, su sentido de libertad, su coherencia, su astucia y su autonomía política. A las dos les agradezco por nuestra amistad.

A **Sor Stella**, *por compartir con generosidad su historia de vida, que desafía los límites de la vida misma. Por su dulzura, consideración y por la sensibilidad e intuición que la hacen un ser fascinante.*

A **Miriam**, **Rodrigo** *y* **Pablo**, *quienes reivindican en las selvas del Darién una forma de vida basada en la imaginación, la creatividad, la coherencia y la responsabilidad. Ir a San Pacho siempre ha sido un sueño y una posibilidad. Gracias por brindarme esos días de descanso en el domo.*

A **"Chiqui"** *por un viaje eufórico entre Capurganá y Sapzurro, el mismo que él continuó hasta su partida de este mundo en 2011. Quedan sus documentales excepcionales, llenos de luz.*

A **Didier, Albeiro, Milton** *y* **John Alexander** *por permitirme entrar en fragmentos de sus vidas. Por la amabilidad, por el tiempo, por la sinceridad y por la dedicación en nuestros encuentros. Agradezco también, en esos mismos términos a* **Javier** *en Arboletes y a* **Rafa**, *a quien conocí en San Pedro de Urabá y fue una maravillosa estación en el camino.*

A las personas vinculadas a la Brigada XVII del Ejército que venciendo, por lo menos transitoriamente muchos de sus preconceptos, decidieron conversar conmigo en varias ocasiones, trayendo otros puntos de vista a las cuestiones propuestas.

A los miembros de las acciones comunales de Apartadó y Turbo que voluntariamente aceptaron abrir espacios para exponerles mis inquietudes y así establecer diálogos enriquecedores con algunos de ellos. En ese sentido, agradezco la disposición de **Mauricio Caro** *y* **Jairo Suárez**, *miembros de la administración municipal de Apartadó en ese entonces. Agradezco también por el diálogo tardío a algunas personas vinculadas a SINTRAINAGRO en Apartadó.*

A todas las personas de Urabá que no nombré, pero cuyas vivencias, compartidas en diferentes proporciones conmigo, han sido el estímulo para crear desde la Antropología.

A **Waldemir Rosa** *por haberme invitado a un* amalá *de* Xangô *años atrás. Los* orixás *me tendieron la trampa, él me llevó. Me atraparon y yo sólo me dejé llevar. Más que un bello comienzo. A ellos los días, la inspiración, la luz y el movimiento.*

A **Pai Joel** *porque nuestro vínculo trasciende tantas condiciones y condicionamientos del mundo material. Nuestro encuentro entra en otro registro y, aunque voluntario, es vitalicio. Le estoy agradecida por los cuidados durante todo este proceso. Por curarme, por quererme, por iniciarme, por enseñarme, por entenderme.*

A **Pai Gilmar** *por todo el afecto que he recibido de él y por nuestro vínculo tan fuerte. Sus llamadas siempre son oportunas. Le agradezco por su atenta y divertida escucha y conversación. Por el ánimo sin tregua, por toda la dedicación a los* orixás *y a todos los que hacemos parte del* terreiro *en nuestras respectivas etapas.*

A **Lufã Walé** *(Claudinho) por la proximidad y confianza que construimos. Por su constante y sincera preocupación por mi vida y por mi felicidad. Por "criarme" con tanto cariño.*

En general, agradezco a todos los pais, mães, irmãos *e* irmãs *del* **Ilè Axè Eiyelé Ogê**.

*A las colegas de la "*república*" constituida a mi regreso del campo,* **Patrícia** *y* **Vanessa**, *por una convivencia sin sobresaltos.*

A **Biviany Rojas**, *mi más nueva y querida amiga. Nos reconocimos después de una década en Brasil y no en Colombia. Brasília nos filtró y el encuentro sólo ha traído buenos momentos, mensajes que enderezan el rumbo, compañía de las más agradables, ayuda en etapas fundamentales, conciencia de semejanzas de vida y de actitud, y mucho cariño. La generosidad de esa célula también se debe a* **Raúl**, *un gran hombre, y a* **Camila** *y a* **Gabriela**, *que me hacen feliz con sólo verlas siendo niñas felices.*

A **Aminthas**, *un encuentro mágico con un ser poco común. La historia de amor más rápida de todos mis tiempos y de otros tiempos de los cuales tengo algo de conciencia. Mi compañero durante el complejo último año. Su mirada suele traer la calma del mar en calma, su presencia puede ser un baño de tranquilidad y su valentía "bahiana" lo acompaña en la constante reconstrucción de sí mismo. Él ha traído nuevos significados, nuevas formas de sentir, nuevas formas de ver el mundo, nuevos desafíos. Mi gratitud es extensiva a sus padres,* **Aldemir** *y* **Dercy**, *y a "***Tilinha***".*

A **Joaquim** *por las clases de español: un espacio para reír, para permitirme ser niña de nuevo, para olvidar ciertos pesos, para sentir otras formas de cariño y de solidaridad. Ha sido el tiempo para crear una amistad.*

A **Fernanda Lima** *por la realización de los mapas.*

Agradezco a la **CAPES** *y al* **CNPq** *por el apoyo financiero durante la realización del doctorado por medio de una beca de estudios.*

A los miembros de la banca examinadora, **Alcida Ramos**, **Wilson Trajano**, **Patrice Schuch**, **Brígida Renoldi** *y* **Christine A. Chaves** *por la lectura de mi trabajo, por el diálogo y por los comentarios que van a darle otra dimensión a lo que está escrito y, probablemente, a lo que fue vivido.*

RESUMO

A partir do caso de Urabá, Colômbia, esta tese é um experimento que dialoga com a proposta de uma antropografia da violência. Evitando tanto a enunciação descarnada do horror quanto os estudos dos "*violentólogos*", busca dinamizar as narrativas de alguns eventos, dos momentos dos personagens e das vivências do pesquisador no dia a dia. Ao indicar como a violência se torna a matriz das relações sociais, identifica a orientação temporal de um "presente permanente" como constituinte do horizonte cosmológico nesta região, há mais de quatro décadas considerada uma das mais violentas no país. Os diversos capítulos discutem o padrão de trocas a partir dos cobradores "*gota a gota*", a caracterização étnica definida pelo vínculo à origem ou à procedência, as dinâmicas em torno da mudança das afiliações dos guerreiros, e a diferenciação entre terra e território, relacionada tanto aos estereótipos acerca da *"tierra caliente"* e das *"zonas rojas"* como às concepções locais dos processos de colonização, conquista e pacificação.

Palavras-chave

Antropografia da violência, E. V. Daniel, "presente permanente", Colômbia.

ABSTRACT

This dissertation is an experiment written in dialogue E. V. Daniel's proposal for an anthropography of violence. It is situated in Urabá, Colombia, for decades considered one of the most violent regions of the country. By avoiding both the blunt enunciation of horror as much as the perspective of the "*violentólogos*", it porposes a dynamic narrative of some events, of the characters´life moments and of the insertion of the anthropologist in everyday life. When violence becomes the blueprint for social relations, the horizon of a "permanent present" becomes the major temporal axis of the cosmological orientation. The different chapters of the dissertation focus on the pattern of local exchanges by example of the "*gota a gota*" collectors, people´s ethnic characterization in relation to origin or to previous residence, the dynamics of the usual exchange of warriors´affiliations, the difference between land and territory in relation both to stereotypes of "*tierra caliente*" and "*zonas rojas*" as much as to local conceptions of colonization, conquest and pacification.

KEYWORDS

Anthropography of violence, E. V. Daniel, "permanent present", Colombia.

Sumário

INTRODUÇÃO 1

Inspiração teórica 3

Referências bibliográficas 7

Antropografia e eventos 10

Charles Peirce 11

Os capítulos 14

Urabá 17

Interlocutores no campo 23

De Gota Em Gota 27

Por dentro da esperança do Banco 34

Sobre a perda e o tempo 44

Do homem-dívida ao homem-cobrador: o estilo de vida do cristão 55

A doação e o pagamento dos mortos 63

Trama Interétnica 75

Evento 1: Entre "*PAISAS*", "*NEGROS*" e "*CHILAPOS*" 80

Evento 2: "*Corrinche*", festa ou inferno? 94

Diferenças e deferências 103

Evento 3: A cordialidade interesseira 112

Epílogo no almoço 126

Ethos Guerreiro 128

A história do padre Martín 135

As fardas do guerreiro 146

Combatendo o inimigo que está entre "nós" 160

Homens cruzados, homens de fé 166

O "nós transitório" 174

Epílogo 190

"Zona Roja", "Tierra Caliente" 195

Da terra ao território, da colonização à conquista 198

Um preâmbulo para a reconquista 216

"zona roja", "tierra caliente" 219

O começo do final: a pacificação 233

De Cara Com A Violência 255

Nina 265

Mônica 274

Andrea 283

Bibliografia 301

Anexo 1 311

Anexo 2 328

Anexo 3 345

Anexo 4 355

Lista de Mapas

Mapa 1.

Localização de Urabá iv

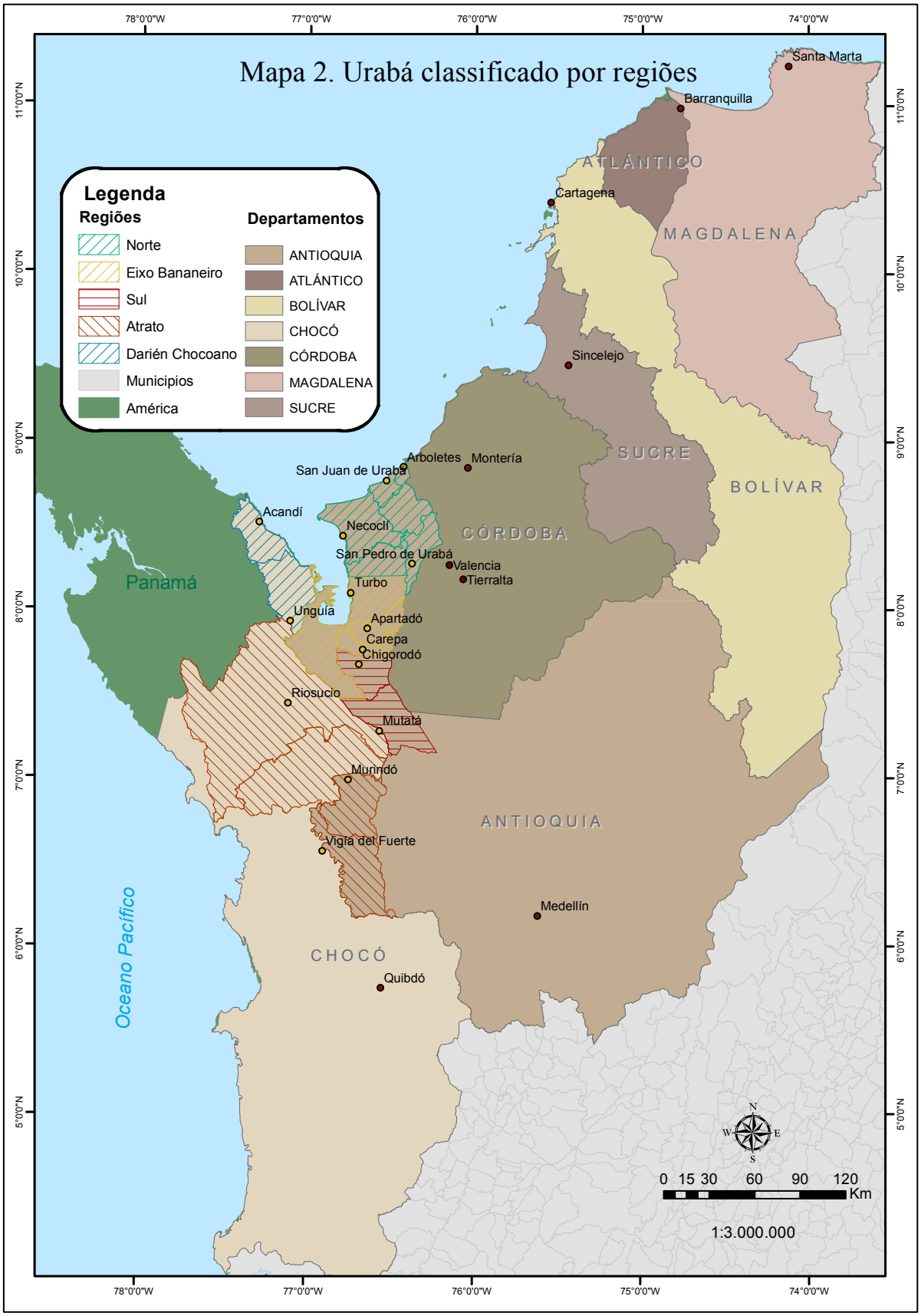
Mapa 2.

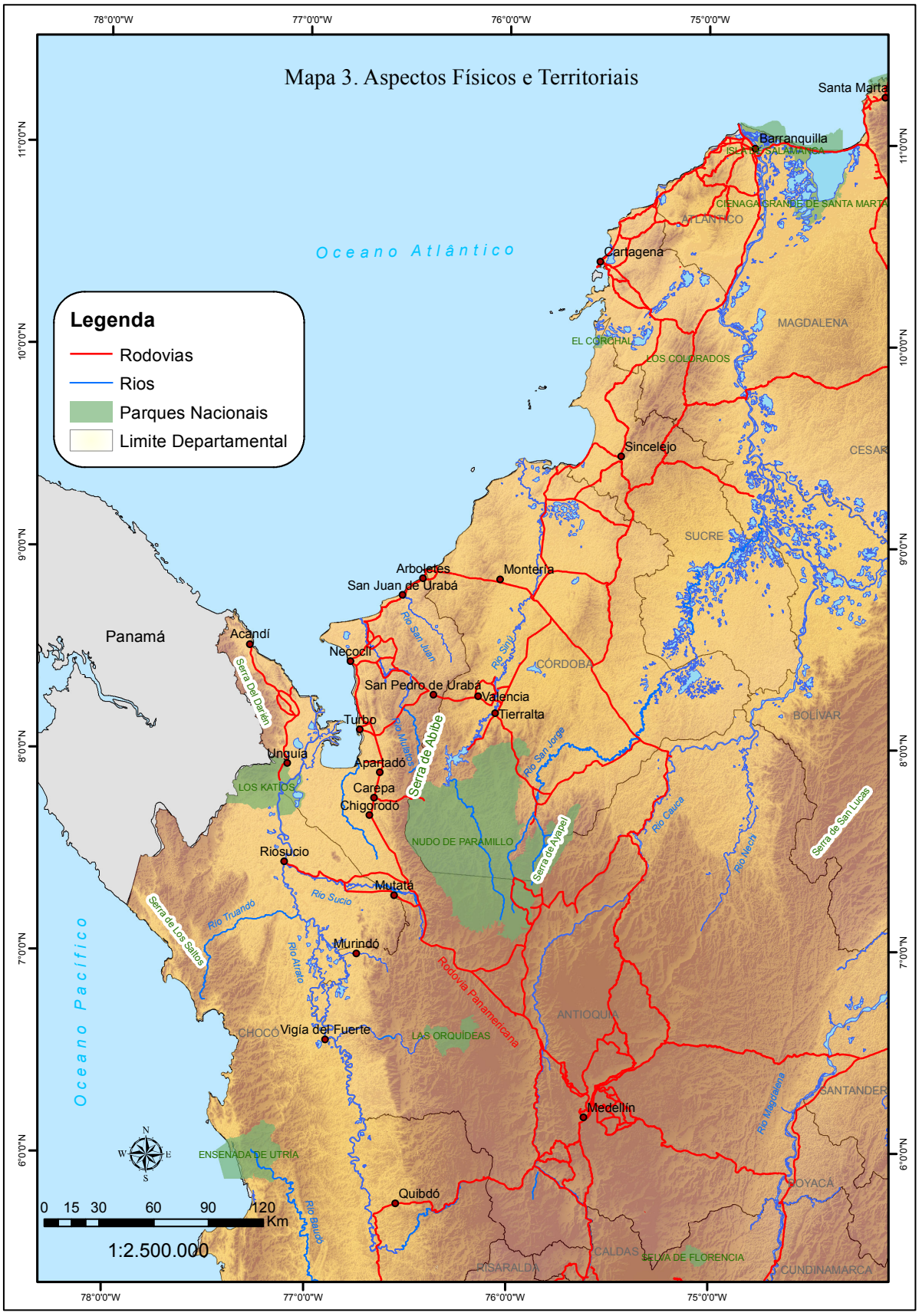
Urabá classificado por regiões v

Mapa 3.

Aspectos Físicos e Territoriais vi

Mapa 1. Localização de Urabá
Oceano Atlântico
Oceano Pacífico
Panamá
Legenda
Urabá antioquenho
Urabá chocoano
Departamento de Chocó
Departamento de Antioquia
Limite Departamental
América
Santa Marta
Barranquilla
Cartagena
Sincelejo
Arboletes
Montería
San Juan de Urabá
Acandí
Necoclí
San Pedro de Urabá
Valencia
Tierralta
Turbo
Unguía
Apartadó
Carepa
Chigorodó
Riosucio
Mutatá
Murindó
Vigía del Fuerte
Medellín
Quibdó
ATLÁNTICO
MAGDALENA
CESAR
SUCRE
BOLÍVAR
CÓRDOBA
ANTIOQUIA
SANTANDER
CHOCÓ
CALD
RISARALDA
QUINDIO
VALLE DEL CAUCA
META
0 15 30 60 90 120
Km
1:3.000.000
78°0'0"W
77°0'0"W
76°0'0"W
75°0'0"W
74°0'0"W


Mapa 2. Urabá classificado por regiões
Legenda
Regiões
Norte
Eixo Bananeiro
Sul
Atrato
Darién Chocoano
Municipios
América
Departamentos
ANTIOQUIA
ATLÁNTICO
BOLÍVAR
CHOCÓ
CÓRDOBA
MAGDALENA
SUCRE
Santa Marta
Barranquilla
Cartagena
Sincelejo
Arboletes
Montería
San Juan de Urabá
Acandí
Necoclí
San Pedro de Urabá
Valencia
Tierralta
Turbo
Unguía
Apartadó
Carepa
Chigorodó
Riosucio
Mutatá
Murindó
Vigía del Fuerte
Medellín
Quibdó
Panamá
Oceano Pacífico
0 15 30 60 90 120
Km
1:3.000.000


Mapa 3. Aspectos Físicos e Territoriais
Legenda
Rodovias
Rios
Parques Nacionais
Limite Departamental
Oceano Atlântico
Oceano Pacífico
Panamá
Santa Marta
Barranquilla
ISLAS DEL ROSARIO
CIENAGA GRANDE DE SANTA MARTA
ATLANTICO
Cartagena
MAGDALENA
EL CORCHAL
LOS COLORADOS
Sincelejo
CESAR
SUCRE
Arboletes
San Juan de Urabá
Montería
Acandí
Necoclí
Río San Juan
Río Sinú
CÓRDOBA
Serra Del Darién
San Pedro de Urabá
Valencia
Tierralta
BOLÍVAR
Turbo
Río Mulatos
Serra de Abibe
Río San Jorge
Unguía
Apartadó
LOS KATIOS
Carepa
Chigorodó
Río Cauca
Río Nechí
Serra de San Lucas
NUDO DE PARAMILLO
Serra de Ayapel
Riosucio
Mutatá
Río Sucio
Río Truandó
Serra de Los Saltos
Murindó
Río Atrato
Rodovia Panamericana
ANTIOQUIA
CHOCÓ
Vigía del Fuerte
LAS ORQUÍDEAS
Medellín
Río Magdalena
SANTANDER
ENSENADA DE UTRIA
BOYACÁ
Quibdó
Río Baudó
CALDAS
RISARALDA
LLANURA DE FLORENCIA
CUNDINAMARCA
0 15 30 60 90 120 Km
1:2.500.000
78°0'0"W
77°0'0"W
76°0'0"W
75°0'0"W
11°0'0"N
10°0'0"N
9°0'0"N
8°0'0"N
7°0'0"N
6°0'0"N

LISTA DE SIGLAS

ACCU *Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá*

ANAPO *Alianza Nacional Popular*

ANTA *Asociación Nacional de Trabajadores Agrarios*

ANUC *Asociación Nacional de Usuarios Campesinos*

AUC *Autodefensas Unidas de Colombia*

BACRIM *Bandas Criminales*

BANACOL *Bananeros de Colombia*

BEC-AC *Bloque Élmer Cárdenas – Autodefensas Campesinas*

CINEP *Centro de Investigación y Educación Popular.*

CNRR *Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación*

CONVIVIR *Cooperativas Privadas de Seguridad*

CRS *Corriente de Renovación Socialista*

DAS *Departamento Administrativo de Seguridad*

ELN *Ejército de Liberación Nacional*

EPL *Ejército Popular de Liberación*

ERC *Ejército Revolucionario de Colombia*

FARC *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia*

FAL *Fuerza Armada de Liberación*

ICANH *Instituto Colombiano de Antropología e Historia*

INCORA *Instituto Colombiano de Reforma Agraria*

JUCO *Juventudes Comunistas*

MOEC *Movimiento Estudiantil Campesino*

MRL *Movimiento Revolucionario Liberal*

OEA *Organización de Estados Americanos*

OXFAM *Oxford Committee for Famine Relief*

PASO *Proyecto de Alternatividad Social*

PROBAN *Promotora de Banano*

SENA *Servicio Nacional de Aprendizaje*

SIJIN *Seccional de Policía Judicial e Investigación*

SINTRAINAGRO *Sindicato Nacional de Trabajadores de la Industria Agropecuaria*

SINTAGRO *Sindicato de Trabajadores Agrícolas de Antioquia*

SINTRABANANO *Sindicato de Trabajadores Bananeros*

UNIBAN *Unión de Bananeros de Urabá*

UNIR *Unión Nacional Revolucionaria*

INTRODUÇÃO

Durante a primeira semana de 2012, em Brasília, dedicava-me à árdua tarefa de editar o manuscrito da tese; ao mesmo tempo, segurava a vontade de ler os jornais da Colômbia pela Internet para não acrescentar mais elementos à narrativa, que poderia não ter fim. Porém, uma notícia chamou minha atenção. Tirei a venda que voluntariamente tinha colocado nos meus olhos. A notícia era que a região do Caribe colombiano havia ficado paralisada por 24 horas devido a uma greve armada, convocada por "*Los Urabeños*", uma "*banda criminal*" (BACRIM) descendente das estruturas armadas legadas pelas *Autodefensas Unidas de Colombia* (AUC) após sua desmobilização[1].

Na noite de quarta-feira, 4 de janeiro de 2012, pasquins foram distribuídos em mais de cinco estados (ou *departamentos*) ao Norte do país. O texto ordenava a paralisação de atividades a comerciantes – até mesmo camelôs e vendedores de rua – e empresários do transporte até a meia-noite do dia seguinte. Tal paralisação era uma retaliação pela

1 http://www.semana.com/nacion/reanuda-movilidad-zona-del-uraba-antioqueno/169935-3.aspx. Consultado em 03/01/2012, às 9:30 hs.

http://www.semana.com/nacion/bandas-gran-esafio/170022-3.aspx. Consultado em 07/01/2012; às 14:00 hs.

http://www.semana.com/nacion/policia-acentua-operativos-contra-bandas-criminales/170158-3.aspx. Consultado em 10/01/2012, às 10:40 hs.

morte, em mãos da Polícia, do chefe militar, de finanças e de tráfico de drogas dos "*Urabeños*", Juan de Dios Úsuga. Ele tinha sido guerrilheiro do *Ejército Popular de Liberación* (EPL) na década de 1980 e, nos anos noventa tinha pertencido às AUC. Isso antes de se tornar, nos últimos cinco anos, uma das figuras mais importantes das "*bandas criminales*" como "*Los Urabeños*", as quais controlam, hoje, as rotas que comunicam, atravessando o país inteiro, plantios de coca, laboratórios de produção e portos de embarque de cocaína.

O território de Urabá foi o cenário da vida daquele homem, cujo assassinato converteu, por um dia, cidades e povoados do Caribe colombiano em vilas assombradas. Dessa maneira, Urabá – o epicentro da minha pesquisa – era, novamente, o âmago de uma paralisação armada, como ocorreu em diferentes episódios durante as últimas três décadas, por iniciativa de guerrilhas, sindicatos, grupos paramilitares e grupos armados ao serviço do narcotráfico – essa ordem corresponde à sequência cronológica dos grupos protagonistas desde finais da década de 1960 (ver Anexos 2 e 3). Os jornais anunciavam, no entanto, que essa "greve armada" aconteceu sem que um só tiro fosse disparado. Conforme divulgado nas matérias, o poder do medo, construído ao longo de décadas, seria a razão da eficácia que ainda surpreende em 2012, quando se supõe que o Estado – encarnado em suas Forças Armadas – quase exterminou as guerrilhas ainda sobreviventes das *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia* (FARC) e do *Ejército de Liberación Nacional* (ELN). Além disso, acredita-se que o Estado retomou o poder das regiões dominadas por mais de uma década pelos grupos paramilitares que se desmobilizaram entre 2004 e 2006. Os jornais concluíam que o medo entre as populações era a "estrutura" mais difícil de

desmantelar. Esse medo é, certamente, um dos efeitos da submissão prolongada à violência, sendo que a história da Colômbia, como república independente, caracteriza-se por não ter vivido períodos de cessar-fogo significativos ao longo de duzentos anos. Os colombianos transitam entre guerras e, por isso, o fato de ser, simultaneamente, "sobrevivente" e "guerreiro" ainda é um fundamento da identidade nacional e da "nação". Eis um dos paradoxos que vivo como colombiana.

Contudo, esta não é uma tese sobre a violência na Colômbia. É um texto que fala acerca da violência e sobre alguns de seus efeitos, que também são suas causas. Trata-se de uma coletânea de ensaios, nos quais procuro revelar alguns efeitos da violência. Entre eles, a orientação dirigida ao que chamo de um "presente permanente" tem um significado central no meu relato, relativa a uma propensão, tendência, inclinação ou predisposição para viver a vida na sua atualidade. Esta orientação, em princípio temporal, mas também cosmológica e englobadora, perpassa e norteia a maior parte da vida das pessoas em Urabá. Estas não se voltam ao passado histórico, tampouco a um futuro antecipado, organizado e dirigido, mas fixam-se nas possibilidades e nas desesperanças do presente. O "presente permanente" é uma ideia que voltará ao longo dos capítulos da tese, mas foi forjada no processo de análise e redação: inicialmente uma simples suspeição em relação às trocas, empréstimos e cobranças, ela foi ganhando espaço e força à medida que outros temas eram discutidos.

Inspiração teórica

Tenho um interlocutor central na tese, o antropólogo E. Valenti-

ne Daniel, autor de vários trabalhos sobre violência, entre os quais destaco *Charred Lullabies* (1996). É de Daniel que tomo emprestado o termo antropografia.

Falar em antropografia significa não limitar a violência a um determinado lugar ou grupo de pessoas, isto é, não falar da violência *da* Colômbia, nem da violência *de* Urabá, nem da violência *dos* paramilitares. Emprego o termo antropografia como uma forma de construir uma narrativa a partir do *antrophos* (e não do *ethnos*), sendo que, por este viés, a própria etnografia pode se tornar universalizável. Seguindo Daniel (1996), a antropografia fala acerca da condição humana, não da natureza humana, premissa que permite observar como a violência surge e se reproduz em um plano cosmológico, isto é, quando a violência é uma matriz das relações sociais.

Um dos propósitos da antropografia é "des-localizar" a etnografia e permitir a "re-localização" do próprio pesquisador que, tanto no meu caso como no de Daniel, temos vínculos sociais, ideológicos e afetivos prévios à experiência de pesquisa, tanto com os lugares quanto com as pessoas que configuram nossos respectivos lugares de fala. Além disto, a antropografia, vista especificamente como estratégia de pesquisa, evita a tendência que o autor denuncia como "pornografia da violência", cujo germe está presente em muitos trabalhos produzidos sobre o "conflito armado na Colômbia", no meu caso, ou sobre a "violência étnica no Sri Lanka", no dele. Esse germe ao qual faço referência, e que ambos pretendemos evitar, está relacionado à exaltação dos episódios de violência exacerbada, narrados no mais das vezes cronologicamente, e com a preocupação pelos números de massacres, combates, homicídios e explosões que medem as intensidades do conflito por época e por região. Por isso, a narrativa que desenvolvo aqui

segue num crescendo, ou seja, a proximidade da experiência do horror vai sendo construída gradativamente, sem ser adiada, até chegar ao último capítulo. Evito, portanto, falar em estatísticas, que costumam ser usadas para superar certas limitações atribuídas – com justa razão ou não – à descrição e à própria escrita etnográfica. E é por esta razão que algumas estatísticas e informações, rotuladas com frequência como "contexto", aparecem consignadas em anexos.

Os estudos sobre "a violência na Colômbia" têm permitido a aparição dos "*violentólogos*", termo que faz referência aos pesquisadores especialistas nesta área. Este campo de estudo surgiu para documentar o período entre 1946 e 1966, conhecido como *"La Violencia"*, isto é, o conflito armado gerado pela disputa entre os Partidos Liberal e Conservador. Com os dois tomos de *La Violencia en Colombia* (Guzmán et al. 1962) inaugurava-se a "nova literatura" sobre o tema com ênfase na descrição, com a pretensão de uma visão sociológica macro e o uso destacado de fontes primárias. Em larga medida, a existência dessa especialização, um tanto *sui generis*, é um índice da extensa literatura produzida desde então a esse respeito e até do próprio estereótipo nacional que vincula identidade e violência, inclusive dentro da academia.

Por outro lado, a referência a *"La Violencia"*, como salienta Aretxaga (1997), remete a uma situação típica em que a violência étnica ou estatal irrompe com uma intensidade tão imprevista que um evento, uma cadeia de eventos ou, até mesmo, um período de tempo, são condensados e isolados na consciência coletiva como uma marca simbólica e temporal. A autora cita o caso de Soweto, na África do Sul e de "*La Violencia*", na Guatemala. Em Urabá, as pessoas usam a expressão "*la violencia*" para se referir à sangrenta década de 1990, confirmando que tudo é

passível de ser "temporalizável", mas só é "temporalizado" (transformado em tempo) aquilo que é considerado socialmente relevante pela coletividade em determinado momento (Palmeira 2001).

A proposta da antropografia centra-se na ideia de "evento comunicativo", construído como narrativa próxima à crônica. A crônica tem o potencial de afastar a centralidade de uma cronologia do horror que impediria, por sua vez, desentranhar aspectos já naturalizados. Contudo, a meu ver, a importância fundamental da noção de evento comunicativo está na possibilidade de evidenciar o contraste entre uma prática discursiva ôntica e um discurso epistêmico histórico (Daniel 1996). Não sendo exclusivas, no primeiro caso, trata-se de uma prática discursiva incorporada em gestos e atitudes. Já no segundo caso, consiste numa prática discursiva teórica, que costuma usar a lógica da causalidade, a cronologia, a escrita e o princípio de verificação.

Segundo Daniel, uma das condições centrais para o desencadeamento e a exacerbação da violência encontra-se, justamente, na discordância entre as práticas epistêmicas e ônticas. Em seu livro *Charred Lullabies*, Daniel contrasta duas disposições em relação ao passado entre a população rural de Sri Lanka: entre os tâmiles, o passado é fundamentalmente herança; entre os singaleses, história. A experiência de campo em Urabá fez-me descortinar outra temporalidade dominante, chamando a atenção para uma orientação ao "aqui e agora", que vim a denominar "presente permanente". Esta orientação localiza-se no plano ôntico: o patamar que privilegia o "estar no mundo" e não o "ver o mundo". "Estar no mundo" nasce da percepção de um estado de guerra permanente ou latente. Por isto, as histórias são declarações feitas no presente, no plano da sobrevivência, ainda que permeadas pela ideia que o dia de hoje, a atualidade, é uma

manifestação da sobrevida. À diferença do caso estudado por Daniel no Sri Lanka, que remete à atualização do passado no presente – e à mitificação desse passado –, o presente permanente consiste numa atualização diária da própria atualidade. Nos termos de Daniel, o cotidiano em Urabá é um mergulho no *Secondness,* patamar epistemológico no qual o momento determina a disposição, a suspeita é o principal tropo e o caos é uma espécie de padrão de medida.

Referências bibliográficas

De modo geral, no *corpus* de estudos sobre o tema do "conflito armado" na Colômbia destacam-se, nas últimas quatro décadas, as crônicas orientadas a um público não acadêmico (Molano 1985, 1994; Alape 1983, 1985; Broderick 1997, 2000; Salazar 1990), as análises de macrotendências a partir de estudos realizados por historiadores, sociólogos e cientistas políticos (Jaramillo 1991; Tirado 1995; Palacios 1995; Pécaut 2001; Sánchez 2003; Uribe e López 2006; Nasi 2007), sendo alguns desses pesquisadores os responsáveis pelas análises de conjuntura política, incluindo assuntos mais contemporâneos relativos à desmobilização dos grupos paramilitares e ao processo de Justiça e Paz (Sánchez e Peñaranda 1991; González (ed.) 2008; Gutiérrez, Sánchez e Wills (eds.) 2007; Rangel (comp.) 2005; Romero (ed.) 2007; Arango 2007; Bouvier (ed.) 2009; Reyes 2009). Em outra vertente, estudos realizados a partir de enfoques históricos, sociológicos e antropológicos consideram que a fragmentação sociogeográfica do país, isto é, a premissa de ser a Colômbia um país de regiões, é um dos eixos determinantes da guerra e da violência exacerbada (Roldán 2003; Archila et al. 2006; Arjona 2005; Echandía 2007).

Os textos da última década centram-se, especificamente, na estrutura armada do narcotráfico e dos grupos paramilitares ao longo de sua expansão e infiltração nas esferas do poder na Colômbia. No caso das guerrilhas, os textos produzidos remetem a crônicas biográficas e interpretações acerca da evolução dos movimentos e sua contextualização na transformação política, econômica e social do país (Broderick 1977; Correa 1997; Pizarro 1996, 2004). De modo geral, as pesquisas referem-se a macrotendências, que escondem fenômenos antropológicos pouco estudados, em grande medida pelo acúmulo de novos fatos e pelos giros da complexa política nacional. Algumas perspectivas, que privilegiam a recontagem dos ciclos históricos de violência, focalizam também suas causas econômicas (Vargas 1992). Nessas análises, a ênfase é dada a enfoques regionais que, via de regra, são elaborados mediante metodologias quantitativas. Porém, nos últimos anos o vínculo entre guerra, terra e violência vem ganhando destaque, principalmente as análises qualitativas em torno da categoria "*despojo*" (Reyes 2009; CNRR 2010d, 2011).

O interesse pela interpretação das estatísticas que medem as intensidades do conflito e os entrecruzamentos de subversão, paramilitarismo e narcotráfico são centrais nos estudos da última década (Vargas 1999; González et al. 2001; Arjona 2008; González (ed.) 2008; Gutiérrez e Barón 2007; Gutiérrez e Sánchez 2007; Rangel et al. 2005), o que reduz as possibilidades de uma sociologia da guerra, presente nos trabalhos das primeiras gerações de "*violentólogos*" (Guzmán, et al. 1962; Sánchez e Meertens 1983; Guerrero 1991; Uribe, M. V. 1998; Pécaut 1996) e em outros trabalhos com estilo próprio (Uribe, M. V. 2004; Blair 2005; Pérez 2008)

A antropologia tem contribuído com etnografias locais ou regionais a partir das quais

se analisam as versões locais de Estado e processos de corrupção, des-institucionalização, movimentos sociais e violência vinculados, direta ou indiretamente, às ondas de ocupação paramilitar ou guerrilheira (Gómez 1999; González et al. 2001; Ramírez 2001; Archila e Pardo (ed.) 2001; González e Ocampo (comp.) 2006). O tratamento do fenômeno corresponde, de modo geral, à interpretação com base em depoimentos, experiências de vítimas e desmobilizados[2], com referências a conjunturas da política nacional. Em outros casos, a narrativa dos episódios violentos ou a reconstrução da memória dos sobreviventes são os recursos metodológicos empregados (García e Jaramillo 2008; Londoño e Nieto 2007). A partir de uma perspectiva próxima, a Divisão de Memória Histórica da *Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación* (CNRR) tem publicado relatórios sobre massacres e sobre casos específicos de confronto armado, ocupação e controle por parte dos diferentes grupos (CNRR 2008a, 2008b, 2010a, 2010b, 2010c, 2010d, 2011). No entanto, nesse tipo de trabalho corre-se o risco de faltar distância dos atos violentos, com seu potencial de dupla-vitimização (Das 1995) e o perigo da "espetacularização" da violência, como tem ocorrido com o gênero das crônicas jornalísticas ou autobiográficas nos últimos anos (Aranguren 2001; Martínez 2004; Neira 2007; Vargas 2007; Piccoli 2005).

Alguns trabalhos mais recentes, contudo, contemplam perspectivas de gênero, da antropologia das emoções, dos discursos do ressentimento e do *suffering*, inclusive em etnografias "do cotidiano" (Tovar 2006; Jimeno 2008; Jimeno et al. 2010; Bolí-

2 Ex-combatentes em processo de re-integração à sociedade.

var, 2006; Londoño e Nieto 2007; Salas 2008; Mandariaga 2006), que coincidem em alguns pontos com a proposta da presente tese. Ao longo dos capítulos, estes pontos em comum serão identificados e discutidos. Outros trabalhos são instigantes pela preocupação em forjar gêneros narrativos diferenciados (Uribe, C. 2003), embora caiam na importância física da violência e do excesso no cenário de violência (Uribe, M. V. 2004; Blair 2005).

Antropografia e eventos

Ainda que a minha intenção seja construir uma narrativa que indique os mecanismos cosmológicos da reprodução da violência, mediante um afastamento deliberado da enunciação descarnada do horror, devo reconhecer que a ênfase em eventos, narrados como histórias curtas ao longo da tese – inclusive histórias de vida –, pode ser um traço vinculado à violência na Colômbia. Fiquei ciente desta característica da minha escrita após a leitura recente de um artigo de C. Uribe (2003), no qual o autor salienta que os colombianos expressam seu potencial de narradores natos em construções que atrelam assuntos como violência, magia e feitiçaria. Não descarto que este vínculo, até então inconsciente, possa estar presente no estilo do texto que aqui apresento.

Mas a minha adesão à proposta da antropografia nasceu, conscientemente, ainda no primeiro semestre do doutorado, quando li *Charred Lullabies* (Daniel 1996). O encantamento com esta proposta permaneceu e foi se materializando, paulatinamente, em diretrizes antropológicas mais concretas. Deste modo, a primeira consideração que resgato é que a violência é concebida como universalmente humana e ubíqua, mas pensada como uma

fonte de signos, não necessariamente verbais, que o pesquisador deve comunicar. Uma segunda consideração é que, quando a violência é analisada mediante séries de *close ups,* ou quando o olhar avança em direção a aspectos menos estereotipados e mais inusitados, interrompe-se a consistência das narrativas padronizadas da violência[3]. Por esta razão, a ênfase da antropografia não está na coerência e, sim, na discordância, que é alcançada mediante o realce dos eventos e dos diversos momentos dos personagens, elementos que precisam ser atrelados nas narrativas. Este é um desafio que se acrescenta ao nosso ofício de autores.

A antropografia é também um caminho que conduz à análise do declínio da valorização da não violência, aspecto que paira em trabalhos inspiradores sobre o tema (Tambiah 1986, 1992, 1996; Malkki 1995; Das 1995; Aretxaga 1997, 2005; Zulaika, 2009; Butler 2006) e termina sendo, quase sempre, pouco aprofundado. Por fim, a ênfase no momento vivido, na discordância, permite que a emoção, geralmente isolada da análise social, surja com uma força política que deve ser examinada. Por esta razão, a antropografia pode evidenciar as complexas agendas que surgem a partir da experiência violenta, revelando possíveis mediadores em processos de reconciliação e, concomitantemente, demandas de justiça, vingança e perdão, que não são levadas em consideração a partir de outras perspectivas.

---

3 Dou como exemplo, a análise de Daniel (1996) sobre os instrumentos e as unidades de medida usadas nas plantações de chá no sul do Sri Lanka. No meu caso, um exemplo seria a descrição das modalidades de troca instauradas pelos *"gota a gota"* em Urabá, conforme retratado no capítulo 1.

Charles Peirce

A antropografia conjuga as tríades de Peirce (1955) e a perspectiva processual da construção do significado e do signo como um exercício longo e itinerante de observação-participação. Daniel (1996) identifica um trio fundamental para o pesquisador que fala acerca da violência: violência/escrita/tempo. Esse conjunto está conectado a mais duas: momento/disposição/opinião e objeto/representação/intérprete. Todas estão vinculadas à tríade básica proposta por Peirce (1955): *Firstness/Secondness/Thirdness*.

Para Peirce, existem três modos de ser: o da possibilidade qualitativa (*First*), o do fato concreto (*Second*), e o da lei que governará fatos no futuro (*Third*). *Firstness* é algo peculiar e idiossincrático, e é dominante no sentimento (*feeling*), distinto da percepção objetiva, do pensamento e da vontade. Um sentimento é, portanto, um estado. Já *Secondness* é um evento, algo que acontece aqui e agora, quando a atualidade é algo bruto. Finalmente, *Thirdness* se refere à convenção, à modalidade que rege os fatos do futuro, à lei como força ativa.

Dito de outro modo, a antropografia está respaldada por uma filosofia da linguagem que não pretende a criação de textos nos quais consenso, correspondência e concordância sejam seus norteadores. De fato, a antropografia exalta a não concordância do texto, e é também um protesto contra o caráter harmônico de alguns textos etnográficos que estão fundamentados, sobretudo, no desejo de completude e de integração. Esse tipo de aproximação em prol da completude tende a assumir a linguagem como mera representação – "*aboutness*" – centrada, em larga medida, numa confiança total na linguagem verbal. Nesta tese, a escolha narrativa

busca evidenciar aspectos correspondentes tanto à linguagem verbal como à não verbal, os âmbitos do dito e do feito (Peirano 2001). Considero que os eventos e as situações vividas podem ser apreciados como índices no sentido dado por Peirce (1955), ou seja, signos que têm uma relação existencial com o objeto que denotam, afetando-o em suas propriedades.

Em suma, a antropografia da violência é uma exploração de seus efeitos e suas orientações básicas. Nesse sentido, ela se vincula a uma ideia abrangente de cosmologia que, para Tambiah (1985), compreende um corpo de concepções que compõem o universo, as normas e os processos que o governam, reunindo conteúdo e forma como fontes de significado.[4]

Falar acerca da violência é desafiador porque a escrita referencial que geralmente resulta dos nossos hábitos acadêmicos e de pensamento não pode ser seu alicerce. Essa escrita atua dominantemente na dimensão do *Thirdness*, mas a força do *Secondness*, isto é, do evento, relacionada com a interpelação e a discordância, o princípio de toda ação, precisa encontrar o seu lugar. Na visão de Daniel (1996), para que o *percipiuum* aconteça, o que grosseiramente poderia definir-se como percepção mais julgamento da percepção, o momento que corresponde à violência não pode ser sacrificado, pois reproduziria uma mesma convenção com relação a um objeto já distanciado. Este

4 Outras noções norteadoras, diferenciadas pelas ênfases que implicam, podem ser encontradas, por exemplo, na ideia de religião de Émile Durkheim (2003)[1912], em que ritos e representações são faces complementares da sociedade; nos "meios de orientação" de Norbert Elias (1989)[1984], que evidenciam acontecimentos que são vividos por meio dos símbolos e noções de tempo, e na concepção de ideologia como ideias e valores de Louis Dumont (1997 [1977], 2000 [1976], 2000 [1983).

seria, justamente, o labirinto dos discursos teóricos e o grande desafio para se falar da violência.

O presente permanente, como efeito da submissão contínua à violência, localiza-se no *Secondness*. Segundo Pierce, o presente é um instante em que esperanças e medos desembocam numa espécie de morte vivente. É, ao mesmo, tempo, um estado nascente entre o determinado e o indeterminado. A partir de Peirce, Daniel (1996) salienta que o presente tem a função de agitar o fluxo do tempo, aleatoriamente, convulsivamente e, às vezes, de uma forma cataclísmica. O presente pode ser visto, assim, como o umbral do tempo. Na via dessa reflexão, o autor indica que, para o caso das vítimas da violência, a arritmia, as convulsões e os cataclismos são um indício da contínua, e traumática, presença do presente em suas vidas.

Os capítulos

A instigante proposta de Daniel é plasmada, nesta tese, nas diferentes estratégias utilizadas na construção do texto, especialmente fundamentada nos "eventos comunicativos", com a pretensão de expandir e ampliar suas reflexões**.** A estrutura geral da tese foi esboçada nos primeiros quatro meses após o retorno do trabalho de campo. Esse desenho foi inspirado pelo confronto interior, gerado pela saída do campo depois de um ano "lá" – entre junho de 2009 e junho de 2010 –, pelas vívidas sensações do retorno e pelos *insights* desse período liminar, que permitiram desenhar algumas diretrizes cujo conteúdo, não obstante, levou mais de um ano para ser elaborado. Encontrar o tom em português e identificar-me com a minha própria escrita foi outra dificuldade a enfrentar.

No final de 2011, o rascunho da tese estava pronto e, numa releitura, compre-

endi que, sem ter sido meu propósito deliberado, os diferentes capítulos remetiam, justamente, às categorias que Durkheim e Mauss (2003) [1912] consideravam fundamentais na vida em sociedade: tempo, espaço, gênero, totalidade e noção de pessoa[5].

Assim, o primeiro capítulo focaliza dois contextos de troca, empréstimos e dívidas: os *"gota a gota"* e o *Banco de la Esperanza*. Por meio de eventos presenciados e vividos na experiência de campo com algumas pessoas em Urabá, percebi a força da orientação temporal no presente. Assim, diferente dos plantadores de chá do Sri Lanka, que veem seu passado como "herança" (Daniel 1966), ou dos brancos sul-africanos da época do *apartheid,* que viviam projetados no futuro (Crapanzano 1986), meu encontro etnográfico com a população de Urabá colocou-me frente a frente com uma forma de estar no mundo que se orienta para o presente (permanente).

Se no primeiro capítulo privilegio o tempo, no segundo é a vez dos grupos, das pessoas e, indiretamente, do gênero como categoria de entendimento. Falo da trama interétnica em Urabá, ressaltando um traço marcante, relacionado com o caráter fronteiriço: a caracterização étnica, explicitada ou atribuída, além de ser um comportamento corriqueiro, é definida pelo vínculo à origem da pessoa ou sua procedência. Ali enfatizo a criação de um campo intersubjetivo que inclui também o pesquisador. É na via desta reflexão que falo em personagens, reconhecendo que eles são

5 Em *As Formas Elementares da Vida Religiosa*, a noção de totalidade equivale à própria sociedade; em *As Formas Primitivas de Classificação*, Durkheim e Mauss (2003)[1903] focalizam as categorias tempo, espaço, gênero. A própria classificação lógica surge a partir da classificação social, sendo que a função classificatória é sua sociogênese e o fundamento das categorias do entendimento.

sujeitos do campo de interação e das caracterizações que ali surgem. Este foi o capítulo mais difícil de escrever, desafiada que estava a fugir tanto à tendência de classificar quanto a de reproduzir o gosto pelo exotismo, no qual a alteridade é considerada irredutível à compreensão (Ramos 2007).

O terceiro capítulo segue uma abordagem diferente dos dois primeiros, no sentido de então usar, pela primeira vez, o recurso do depoimento transcrito. Para explorar o *ethos* guerreiro, entrevistei ex-combatentes e desmobilizados, tendo sido a entrevista o recurso negociado para estabelecer um possível diálogo. Neste capítulo, focalizo a atenção em determinados personagens e indico como a concepção do "presente permanente" pode ser observada na constante troca de fardas dos guerreiros: guerrilheiros, paramilitares, desmobilizados, oficiais do exército, todos partilham o mesmo *ethos*. De certa maneira, nesse capítulo, vinculo-me ao dilema do pensamento cosmo-mórfico de Leenhardt (1997)[1947] acerca da pessoa que se torna personagem pela sua participação em situações que começam a ser consideradas míticas, como ocorre em muitos casos com as considerações nativas de "guerra".

O quarto capítulo fala da terra e do território, que remete à categoria espaço. Tratando-se de uma questão interditada e silenciada em Urabá, o texto é construído mediante pistas recolhidas em conversas ou em situações ocorridas durante o trabalho de campo. A análise das categorias centrais – terra e território – é atrelada aos estereótipos acerca da "*tierra caliente*" e das "*zonas rojas*" e às conceituações nativas dos processos de colonização, conquista e pacificação. A primeira parte do capítulo, construída a partir de alguns índices, leva a uma discussão mais abrangente sobre o Estado como produtor de perigos, os quais es-

tão associados, por sua vez, à interdependência ideológica da terra, do território e da guerra.

Finalmente, no último capítulo, são plasmadas no papel as minhas estratégias de entrada no campo e as formas como me identifiquei durante a pesquisa nas diversas situações em que me vi envolvida. Aqui, estou cara a cara com a violência. Indico os diferentes rumos que o encontro etnográfico pode tomar e o aprofundamento nas relações estabelecidas com as pessoas em Urabá, relatando o vínculo com três mulheres que me permitiu, ao final, uma aproximação às noções de vida, morte e sobrevivência. Foi por essa via, a partir de um caminho trilhado junto a elas, que pude incluir na narrativa algumas faces menos tipificadas do horror e do medo que conheci a partir da experiência violenta.

Urabá

Quando apresentei o projeto de doutorado, meu propósito era compreender o paramilitarismo como fenômeno social mais amplo. Queria entender como essas forças contrainsurgentes de origens multilocalizadas tinham chegado a controlar, durante quase duas décadas – se localizarmos sua origem de meados ao final dos anos 1980 – boa parte do território colombiano e suas respectivas populações. Além dos massacres e do deslocamento de milhares de homens e mulheres de seus lugares de origem, as AUC tinham atingido o controle do cotidiano das regiões "pacificadas" e de boa parte da vida política do país.

Durante os primeiros anos do doutorado essa era minha inquietação. Pretendia realizar a pesquisa entre um grupo de jovens que formavam *La Legión del Afecto*, um programa vinculado

à *Acción Social* da Presidência da República da Colômbia. Esse grupo vislumbrava-se como meu lugar de fala. Os jovens que o integravam tinham pertencido, em sua grande maioria, a grupos paramilitares, a bandos de narcotraficantes e, em outros casos, às guerrilhas existentes no país. Eles e elas, já como legionários, deslocavam-se em caravanas artísticas e culturais pelo país inteiro, atraindo jovens que se viam em risco de alistamento ilegal, sobretudo em áreas sob domínio de "grupos armados à margem da lei" – categoria oficial empregada pelas instituições do Estado na Colômbia.

Os contatos foram realizados numa fase pré-campo em 2008; contudo, quando cheguei à Colômbia em 2009, o projeto estava sem orçamento e seus coordenadores lutavam para mantê-lo vivo. Desde o começo do doutorado já estava ciente da complexidade e das complicações que iria encontrar no meu empenho de analisar tal tema. Certamente iria encontrar mais dificuldades por ser o último ano de governo de Álvaro Uribe Vélez (2002-2006, 2006-2010), com todos os receios e temores gerados pelo processo de desmobilização das AUC, os desafios da Lei de Justiça e Paz (Ver Anexo 4), e os escândalos da infiltração do paramilitarismo nas altas esferas do governo.

Tinha alguns planos alternativos. Em 2008, durante a mesma temporada pré-campo, por exemplo, tinha feito contatos com o Programa de Paz do *Centro de Investigación y Educación Popular* (CINEP) para participar das iniciativas no oeste do *departamento* de Antioquia[6]. No entanto, as autorizações para alguém externo ao programa, com pretensões ro-

6 Mantenho a grafia original das localidades em espanhol e uso o português somente no nome do país, "Colômbia".

tuladas como acadêmicas, foram colocadas em questão e, em decorrência disto, minha participação foi adiada. Em Medellín, outros grupos de jovens e mulheres atuantes nos processos de desmobilização e desarmamento abriram e, simultaneamente, fecharam a porta à minha pesquisa; de fato, em julho de 2009, alguns membros de ONGs e outras associações sugeriram-me abandonar o meu propósito pelos riscos envolvidos. Mais de cinco mil assassinatos cometidos no primeiro semestre do ano em Medellín, uma cidade de 2,2 milhões de habitantes[7], falavam, segundo meus interlocutores, de uma reativação dos grupos armados vinculados a estruturas deixadas pelas AUC e pelos "novos" grupos armados a serviço do narcotráfico. Acatei as advertências, mas o relógio de areia da pesquisa já estava virado.

Pela indicação de antigos colegas da Universidade de Antioquia em Medellín, onde fui professora, e pela ideia de manter o foco no *departamento* de Antioquia, chave em todas as conflagrações armadas do século XX e um dos berços de guerrilhas, paramilitares e narcotraficantes, decidi continuar com esse objetivo, mas a escolha coincidiu com o início inesperado – sem contatos prévios, salvo um vínculo pessoal –, do meu trabalho de campo em Urabá.

Urabá, em termos oficiais, é uma região localizada no norte dos *departamentos* de Antioquia e Chocó, na fronteira com o Panamá (ver Mapa 1, Anexo 1). Com uma vegetação originária de floresta úmida tropical que tem sido devastada dramaticamente pela monocultura

7 http://www.dane.gov.co/index.php?option=com_content&view=article&id=307&Itemid=124. Consultado em 23/12/12, às 16:50 hs.

de banana e palma africana e pela destinação das terras à criação de gado, seu clima continua a ser caracterizado como "úmido tropical". Urabá é reconhecido por ter um caráter triplo de fronteira. Além de ser fronteira internacional, com conexão marítima direta pelo Mar do Caribe e indireta pelo Oceano Pacífico através de rios e estradas rudimentares – que facilitam o tráfico ilegal de armas e drogas –, é uma fronteira interna regional que liga as dinâmicas de três *departamentos*: Chocó, Antioquia e Córdoba (ver Mapas 1, 2 e 3). Simultaneamente, é uma fronteira étnica, pois ali confluem grupos indígenas – embera, tule e zenú, principalmente –, populações negras e outras populações provenientes de regiões andinas do país.

Apesar de eu ter nascido e morado em Antioquia, Urabá, como para muitos colombianos, é daqueles nomes que ainda inspira longos silêncios, mãos no rosto em sinal de preocupação ou onomatopeias que alertam sobre algum perigo. Para mim, fazer pesquisa em Urabá era inconcebível. Naquele momento, antes de partir para lá, era daqueles pontos do mapa que uma colombiana da minha geração pensa duas vezes antes de enfrentar, principalmente perante a ausência de outros referenciais que não os do senso comum, construídos a partir da própria violência. De qualquer forma, e como na minha mente ainda permanecia escondido o propósito de pesquisar o paramilitarismo como fenômeno de crença, Urabá era uma espécie de "ilha da fantasia do violentólogo", pois tinha sido o berço das AUC, que se oficializaram em 1997 a partir das *Autodefensas Campesinas de Córdoba e Urabá* (ACCU). Antes, desde finais da década de 1960, tinha sido o cenário da confrontação armada entre as guerrilhas das FARC e do EPL e do conflito letal dos sindicatos bananeiros durante as décadas de 1980 e 1990. Urabá poderia ser

uma boa escolha, mas, ao mesmo tempo, era uma opção que nunca cheguei sequer a imaginar.

A literatura sobre Urabá, e sobre suas guerras, é ampla; a maioria dos estudos começa com divagações e discussões sobre seu caráter: é região ou território? É terra de colonização recente ou tardia? É um exemplo de ausência de Estado ou de presença diferenciada? É um exemplo de privatização do público ou de hegemonia do privado? É terra prometida ou terra de ninguém? (Parsons 1996 [1964]; Steiner 2000; García 1996; Uribe, M. T. 1992b; Botero 1990; Ramírez 1997; Ríos 2002).

Nos primeiros rascunhos da tese caí na tentação de confrontar essas questões, mas cheguei à conclusão que elas respondem a outro tipo de inquietações acadêmicas, profissionais e existenciais. Contudo, mantenho a observação central de que Urabá, uma região de aproximadamente 600 mil habitantes hoje[8], tem sido catalogada historicamente como uma das zonas mais violentas da Colômbia. Poder-se-ia dizer que Urabá determina um "antes" e um "depois" nas dinâmicas da guerra na Colômbia no século XX, na medida em que foi chave na consolidação da estrutura paramilitar, com alta capacidade de controle da vida cotidiana e infiltração na institucionalidade nacional e local. Nos anos noventa, com as ACCU e com as cooperativas privadas de segurança (CONVIVIR); posteriormente, com a consolidação das AUC (ver lista de siglas). Além disso, e paralelamente, Urabá albergou a esquerda revolucionária dos anos setenta e oitenta (Suárez 2007).

Ainda que as guerrilhas do ELN e do EPL tenham entrado em Urabá pelo norte,

8 Ver www.antioquia.gov.co/anuarioestadistico2008/pdf/capítulo%203.pdf. Consultado em 20/09/2010, às 13:04 hs.

em 1966, e as FARC pelo sul, em 1969 (García 1996), o conflito fez-se brutal a partir do final da década de 1970, quando a mudança de estratégia concentrou-se nos sindicatos SINTAGRO, controlado pelo EPL, e SINTRABANANO, pelas FARC. Morreram milhares de trabalhadores e operários bananeiros acusados de pertencer ou colaborar com o sindicato ou grupo armado oposto (ver Anexo 2). Exército e polícia combateram suas ações, mas a conflagração foi iminente no meio do terror anticomunista ainda vivo ao qual se acrescentou o extermínio local e nacional do partido político de esquerda, União Patriótica (UP).

Simultaneamente, na década de 1980, os "*carteles*" do narcotráfico criaram exércitos privados que, junto com iniciativas contrainsurgentes de comerciantes, fazendeiros, donos de gado, políticos e militares, desembocaram nos grupos de autodefesa, nas ACCU e nas AUC em meados da década de 1990. Nesse período de três décadas, os grupos de "*limpieza social*", formados ou dirigidos por policiais ativos ou já aposentados, também cometeram ações letais. Os efeitos de todas essas iniciativas armadas fizeram-se sentir em Urabá. Dessa maneira, os assassinatos seletivos e os massacres constituíram o reflexo de uma nova virada no conflito com a incursão dos grupos paramilitares (ver Anexo 3). Registraram-se em Urabá, por exemplo, 96 massacres na década de 1990, um por mês entre 1992 e 1993, e um a cada vinte dias entre 1994 e 1995 (Suárez 2007). Em menos de uma década de purgas insurgentes e contrainsurgentes, diz-se, 10% da população de Urabá foi exterminado. No início de 2010, foram registradas dezessete mil vítimas, correspondentes à época de consolidação do controle paramilitar (1997-2005) na região do Urabá antioquenho e de alguns municípios do *departamento* de Chocó. Com a desmobilização,

entre 2004 e 2006, dos blocos das AUC que operavam em Urabá, teve início o processo centrado na verdade, na justiça e na reparação, sob a tutela da Lei de Justiça e Paz (Ver Anexo 4).

Interlocutores no campo

Cheguei a Urabá com o número de celular e o email de uma antropóloga que trabalhava para uma ONG na região, a quem iria encontrar pela primeira vez. Fui construindo minha rede de contatos e relações a partir desse momento. Apartadó foi meu centro de atividades durante todo o trabalho de campo, com viagens frequentes aos demais municípios que conformam o Urabá Antioqueño (ver Mapa 1) e algumas municipalidades do norte do *departamento* de Chocó, que são classificadas como fazendo parte do Urabá chocoano (ver Mapa 1)[9]. Contudo, a pesquisa ficou restrita aos povoados urbanos da região do eixo bananeiro[10] (ver Mapa 2), pois as regiões

9 Apartadó e Turbo, junto aos municípios de Arboletes, Carepa, Chigorodó, Murindó, Mutatá, Necoclí, San Juan de Urabá, San Pedro de Urabá e Vigía del Fuerte compõem a sub-região Urabá do *departamento* de Antioquia (ver Mapa 1). O Urabá chocoano, por sua vez, abrange as municipalidades de Unguía e Acandí, povoados que, no entanto, dependem de Turbo (em Antioquia) para infraestrutura e serviços (ver Mapa 1).

10 Ainda que o trabalho de campo tivesse como foco os municípios de Apartadó e Turbo, não se limitou ao Urabá antioquenho, até porque os referenciais dos habitantes de Urabá ratificam a fluidez das fronteiras. Para isso, é preciso recorrer a outra subdivisão, um guia de voo mais preciso. O trabalho de Suárez (2007) é muito claro nesse quesito, pois define como objeto de estudo os massacres perpetrados em Urabá entre 1991 e 2001 com o propósito de compreender dinâmicas de "extermínio recíproco". A identificação de sub-regiões dentro do grande Urabá aproxima-se ao caráter desta tese. Suárez (2007) acrescenta Riosucio e Carmen del Darién, no *departamento* do Chocó (ver Mapa 2). A inclusão de Riosucio é fundamental, pois é a porta ao universo cultural negro ribeirinho e indígena, articulado pelo rio Atrato e suas conexões com a toda a região do Pacífico

rurais ainda eram relacionadas com a presença guerrilheira e com o controle mais visível de grupos armados que vigiam as rotas de plantios, produção e embarque de cocaína. Além disso, o fato de ter chegado primeiro a Apartadó já havia predeterminado meu enquadramento. Conforme fui advertida, meus percursos por regiões rurais ao sopé da Serrania de Abibe e do rio Atrato (ver Mapa 3) deviam ser descartados, pois eu estava em um território ainda dominado pelas estruturas paramilitares que ficaram após a desmobilização e, o que era mais perigoso, o cenário da luta territorial das "*bandas emergentes*" ou *"bandas criminales"* (BACRIM) (ver Anexo 3).

Vencer o sigilo e a desconfiança parecia um trabalho impossível e a infiltração paramilitar era tão palpável em todos os aspectos da vida cotidiana e da administração local que fui forçada a mudar os objetivos da minha pesquisa. Meus primeiros contatos advertiram-me que a pergunta pelo paramilitarismo era insustentável por ser um fenômeno superado. Para a maioria dos meus interlocutores, como constatei posteriormente, os paramilitares estavam relacionados com os grupos contrainsurgentes; com a desmobilização, esse traço tinha desaparecido, apesar de permanecerem as estruturas armadas e as redes políticas, como todo mundo sabia e poucos falavam. Para outros, o rótulo "paramilitarismo" soava estranho, embora os "*paracos*" ou "*parascos*", substantivos que se

---

colombiano. Este grande Urabá é dividido por Suárez em cinco sub-regiões, a saber: norte (Arboletes, San Juan de Urabá, San Pedro de Urabá, Necoclí e norte de Turbo); eixo bananeiro (*eje bananero*) (Apartadó, Carepa e sul de Turbo); sul (Chigorodó e Mutatá), Atrato (Riosucio – na margem direita do rio Atrato –, Vigía del Fuerte e Murindó – também na margem direita do Atrato – e, por fim, o Darién chocoano, vinculado às municipalidades de Unguía e Acandí (ver Mapa 2).

tornaram adjetivos para se referir aos paramilitares, controlassem a vida dos povoados de Urabá.

Deste modo, minha questão central foi se transformando e detive-me, então, a indagar sobre os efeitos da violência nas relações sociais, surpresa que fiquei pelo sigilo, a desconfiança, mas também pela efervescência de povoados como Turbo e Apartadó. Meus primeiros contatos, já com essa nova inquietação, fizeram com que me vinculasse a pessoas que se congregavam em igrejas católicas e cristãs e com algumas lideranças que trabalham em projetos associados a elas. A partir de um contato com a Pastoral Social da Diocese de Apartadó, surgiu a possibilidade de realizar um estágio voluntário no *Banco de la Esperanza* em Apartadó (Cap. 1), gerenciado pelas *Hermanas de San Juan Evangelista*. Esse envolvimento permitiu-me deslanchar a pesquisa de campo, junto com as aulas de português que passei a oferecer em uma paróquia de Carepa (ver Mapa 2). Meu envolvimento com outros interlocutores foi ocorrendo à medida que a minha presença tornou-se familiar para eles. A partir do sétimo mês em campo, consegui estabelecer diálogos mais fluidos com lideranças locais e consegui, até mesmo, aprofundar a relação com alguns desmobilizados, participar em reuniões de vítimas e de eventos vinculados aos processos de justiça e reparação, relacionados com a Lei de Justiça e Paz (Ver Anexo 4). Poder-se-ia dizer que as minhas relações em campo também foram num crescendo com respeito à imersão nas sequelas da violência em Urabá. Por esta razão, considero que o instigante cotidiano, e o olhar em direção a aspectos inusitados, como relato nos dois primeiros capítulos, foi um preparo para experiências marcantes dentro da matriz cosmológica que constitui a violência, narradas a partir do terceiro capítulo. Reconheço, contudo, que sempre paira o risco de exprimir tais experiên-

cias mediante lugares comuns, sendo que este foi, certamente, um dos maiores desafios da tese.

Em síntese, minha pretensão de evidenciar alguns efeitos da violência coincide com a intenção de construir uma narrativa na qual a maior parte dos vínculos criados durante a experiência de pesquisa seja visível. Todos os nomes pessoais foram trocados; em alguns casos, por um pedido explícito e, em outros, a troca foi exigida como condição de relações que não terminam no fim desta tese, pois muitas delas continuam seu curso.

DE GOTA EM GOTA

Para qué pensar y suponer, no preguntes cosas que no sé, yo no sé
No sé dónde vamos a parar, eso ya la piel nos lo dirá
Para qué jurar y prometer algo que no está en nuestro poder
Yo no sé lo que es eterno, no me pidas algo que es del tiempo (…)
"*Yo no sé mañana*" (salsa). Luis Enrique.

Após o culto da Igreja Cristã Trinitária Quadrangular, como em várias ocasiões corrigiram-me os vizinhos de Apartadó congregados em igrejas que eu ousei chamar de evangélicas, uma das mulheres se aproximou na minha direção. Deu-me um forte abraço e presenteou-me com um sorriso, enquanto dizia que eu era muito bem-vinda a Urabá. Disse-me também que a partir daquele momento eu poderia contar com ela; convidou-me, inclusive, para ficar em sua casa, localizada na *"calle de la masacre"*, topônimo usado no dia a dia de uma forma tão surpreendente para mim como corriqueira e singela para eles. Tempos depois assim o entenderia, resignificando as palavras que Ivete – o nome da nova amiga – usou ao fazer o convite. Ela insistiu que Urabá é um lugar "bom", "*amañador*"[1], mas, além deste fato, afirmou gostar de fazer novos amigos, vindos de outras terras. Foi a primeira vez que ouvi a expressão *"tomar*

1 Aconchegante, seria a tradução mais próxima.

agua de pozo" que, fora o fato de constatar a carência de aqueduto, resume a crença de que quem bebe a água de Urabá não vai embora da região. Acredita-se assim que a água urabaense na corrente sanguínea garante as possibilidades de retorno, ainda que não impeça o banimento ou mesmo a morte. Fiquei ciente disto, é claro, com o passar das semanas na região.

Entusiasmada, deixei que a emoção transmitida por Ivete fosse um dos meus guias naquele começo da experiência em campo e, de fato, ela e sua família tornaram-se um enclave fundamental durante o tempo que morei em Apartadó. Rapidamente fui integrada à rede social formada por pessoas vinculadas "ao" e "pelo" evangelho. Minhas primeiras caminhadas pelos bairros de Apartadó e Carepa foram feitas em sua companhia. Começou a impactar-me, durante aquelas jornadas com Ivete, a quantidade de centros de oração e igrejas cristãs de diversas denominações e sua repentina aparição: na sala das casas ou em cômodos de madeira e latão anexos à residência de algum pastor, legitimado graças ao testemunho daquele que já foi temível guerrilheiro, cruel paramilitar, vicioso sem remédio, mau marido e pai irresponsável – leia-se nessa ordem.

Foi justamente na sala de uma casa-igreja do bairro López de Apartadó que participei, conduzida por Ivete durante minha segunda semana em Urabá, de outra cena que ficou na memória e que, com o passar do tempo, se tornou um índice[2] acerca do caráter de Urabá. Na frente da casa de um jovem pastor que se negou a falar comigo, achando que talvez eu fosse infiltrada da

2 Segundo Peirce (1955), um índice é um tipo de signo que se refere ao objeto que denota em virtude de ser realmente afetado por esse objeto. O índice indica o objeto como sintoma dele, ou seja, existe necessariamente uma qualidade em comum com o objeto; em outras palavras, o índice mantém uma relação existencial com o objeto. É por meio dessas qualidades que o índice se refere ao objeto. Diferencia-se do símbolo, que é um signo

guerrilha, uma moto irrompeu violentamente na tentativa de contornar as poças e as crianças que jogavam bola na quadra do bairro. Por muito pouco a moto não ficou atolada na lama e o motoqueiro não caiu no chão. O riso de Ivete, da mãe, irmãos e sobrinhos do pastor tornou-os cúmplices naquele instante e delatou certa satisfação pelo que estava ocorrendo com aquele homem.

A minha cumplicidade surgiu de uma maneira espontânea e, portanto, também ri da situação, de forma semelhante à daquela pessoa que ri contagiada pelo riso dos outros, sem imaginar o que está por trás da ação. Meu riso, no entanto, foi ofuscado por uma repentina preocupação: a camisa de gola polo azul celeste do motoqueiro. Certamente não foi a cor o que chamou a minha atenção e, sim, a braçadeira com a bandeira da Colômbia (amarelo, azul e vermelho) nascendo do ombro direito, simulando as usadas indistintamente por policiais, militares, guerrilheiros e paramilitares em diferentes épocas. O olhar rápido confirmou que se tratava, efetivamente, da bandeira da Colômbia. O medo de estar perante um paramilitar, em um território considerado ainda sob o domínio paramilitar e das *"bandas emergentes"* ou *"bandas criminales"* ou BACRIM[3], trouxe ironicamente imagens de guerrilheiros far-

---

que se refere ao objeto que denota em virtude de uma lei, normalmente uma associação de ideias gerais.

3 Sigla relativa à categoria "*bandas criminales*" que surgiu, conforme alguns analistas, durante o último ano (2009-2010) do mandato de Álvaro Uribe como alternativa para legitimar o polêmico processo de desmobilização das AUC. Durante o trabalho de campo, que coincide com o último ano do segundo mandato de Álvaro Uribe Vélez, e com o ano de eleições, mencionava-se o conflito entre grupos armados denominados "*bandas criminales*" (BACRIM). Os principais protagonistas dessa nova guerra eram "*Los Urabeños*", "*Los Paisas*" e "*Los Rastrojos*", sendo que o último bando estava tentando entrar na região ou estava na busca de "ganhar território" (Human

dados das *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia* (FARC), com uma braçadeira nas cores da bandeira nacional. Depois veio a imagem – um referencial mais recente – de alguns paramilitares fotografados para os cartões postais das desmobilizações coletivas após 2004.

"*Es un para*" foi a minha precipitada conclusão, que revelava o poder dos estereótipos e dos signos vinculados à guerra e atribuídos a regiões como Urabá: uma camionete branca, uma moto de alta potência sem placa, um súbito corte de energia elétrica, um desconhecido que transita por áreas dominadas por um grupo armado, uma desconhecida sem vínculos institucionais facilmente comprováveis – isto é, eu – etc. Naquele momento, assustada, segurei a vontade de perguntar a Ivete quem era ele.

O homem desceu da moto, chegou até a porta daquela casa transformada em igreja cristã e perguntou pela mãe do pastor. Eu fechei os olhos esperando o pior desenlace. Ela acenou, mas ficou séria enquanto todo mundo permanecia em silêncio. Confiante, falando alto, mandou-o embora dizendo que, se ela não tinha conseguido arrumar dinheiro para a comida do dia, muito menos ia ter condições de pagar a parcela. De uma forma displicente pediu para voltar no dia seguinte, porém, garantiu que pagaria. Ele guardou os car-

SIETE MIL DESMOVILIZADOS HABRÍAN ABANDONADO PROGRAMA DE REINTEGRACIÓN

Nuevas bandas azotan a víctimas y a reinsertados en 153 municipios: OEA

Grupos al servicio del narcotráfico 'crearon un corredor que va desde el Urabá hasta el Catatumbo'. Alerta de desplazamiento por rearme de ex 'paras'.

REDACCIÓN JUSTICIA

El riesgo de las bandas emergentes tiene en jaque el éxito de la desmovilización paramilitar y la seguridad de las víctimas en 153 municipios del país, y los nuevos grupos han logrado consolidar un corredor de narcotráfico que va de Urabá hacia la frontera con Venezuela.

Eso es lo que dice la Misión de Observación de la OEA, que en su último informe (que también lo será de Sergio Caramagna como jefe de la delegación en Colombia) advierte que "la presencia de facciones armadas al servicio del narcotráfico constituye una amenaza que no sólo afecta a las comunidades sino también impacta el proceso de reintegración de los ex combatientes, así como la búsqueda de la verdad, la justicia y la reparación para las víctimas".

Cinco años después de su llegada al país, Caramagna y su equipo consideran que el paramilitarismo como tal "ya no es lo que era" en Colombia. Pero los buenos efectos del desarme ya no se sienten o nunca se sintieron en 28 zonas en las que la presencia de cultivos, rutas y laboratorios sigue generando violencia, a

El informe de la OEA muestra una radiografía de la presencia de nuevas bandas, integradas por desmovilizados, en 28 zonas del país.

Jornal "El Tiempo" (Bogotá). 04/03/2009 P. 1-2

Rights Watch, 2010) (ver detalhes no Anexo 3).

tões que segurava na mão e foi embora, reparando na minha presença com um olhar desconfiado. Quando saiu, consegui perguntar a Ivete quem ele era. A resposta dela foi curta e sem explicações: *"Es un gota a gota"*.

A cena que acabei de descrever é corriqueira na vida dos bairros de Urabá, e do eixo bananeiro, em particular, como eu mesma comprovei durante meus percursos incessantes pelas ruas de Apartadó. Em menos de um mês, esse tipo de evento já era familiar para mim, ainda mais por ter me tornado voluntária do *Banco de la Esperanza,* projeto pensado para amenizar os efeitos da troca vinculada aos "*gota a gota*"*,* personagens encarregados de uma modalidade de empréstimo de dinheiro que impõe juros muito altos. O prestamista pode cobrar juros equivalentes a 10% ou 20% do capital emprestado. No entanto, o pagamento em parcelas diárias disfarça a usura de uma maneira eficaz. No caso da compra de mercadorias, os devedores pagam aos *cacharreros*[4] – eles não são necessariamente "*gota a gota*" –, em parcelas diárias, até três vezes o valor original do produto. Apesar disso, as pessoas entram nesse sistema de troca cientes dos altos juros e da especulação decorrente dessa circulação de mercadorias. As razões sintetizam-se em expressões como: *"Lo hacemos por pura necesidad", "cuando nadie le puede prestar a uno, los únicos que prestan son ellos", "los bancos no le prestan a los pobres y ellos sí", "sólo así es que uno puede comprar las cosas", "cuando uno está apurado* [apertado]*, el gota-gota lo salva"*.

O vínculo dos *"gota a gota"* com os grupos paramilitares e com as "*bandas emergentes*"

4 "*Cacharrero*" lembra a figura do mascate no Brasil.

ou *"bandas criminales"* (BACRIM), como foi a minha suspeita inicial naquela cena, é nebuloso. No entanto, diz-se que muitos *"gota a gota"* são desmobilizados das *Autodefensas Unidas de Colombia* (AUC). Eles teriam colocado em circulação o dinheiro que acumularam antes da desmobilização, assim como também a quantia recebida como ajuda econômica para sua reintegração à sociedade. Em ambos os casos, argumenta-se que é uma atividade econômica que visa à obtenção de uma renda que, de qualquer forma, está conectada, direta ou indiretamente, às atividades de grupos armados presentes na região até hoje. Esta versão da história foi informada pelas mulheres com as quais convivi durante meu trabalho voluntário, único espaço onde consegui indagar sobre esse assunto. Uma delas disse que 90% dos "*gota a gota*" são desmobilizados das AUC; os 10% restantes são habitantes da região que têm dinheiro à vista, disponível para colocá-lo em circulação. Essas pessoas, no entanto, pagam uma taxa aos grupos armados, dedicados, por sua vez, à cobrança aos devedores. Passaram-se vários meses antes de eu perguntar o que acontece às pessoas que não pagam a um "*gota a gota*". Obtive duas respostas, a primeira de uma estudante de 18 anos de Apartadó e, a segunda, de uma mulher de aproximadamente 70 anos, moradora de Turbo:

Catalina, 18 anos:

"*O lo sacan de la casa, o lo hacen ir de Urabá o lo matan*".

Silvia:

"*¿Los gota a gota son más peligrosos?*

Rosa, 70 anos:

"*No. Desde que uno sea puntual, no pasa nada. Cuando la persona no es*

puntual no debe coger eso... hay gente que no les paga...

Silvia:

"*Pero, ¿qué les hacen, entonces?*

Rosa:

"*Los matan, los mandan a matar, les echan los paracos*".

Contudo, as desmobilizações massivas e o desemprego, também massivo, dos ex-combatentes não são as únicas razões para a expansão dessa modalidade de troca, assim como também não é a única origem desses personagens que deambulam por todo Urabá. Quando tentei indagar o número de "*gota a gota*" e de casas de empréstimos existentes em Apartadó, uma beneficiária do Banco respondeu: "*Imagínese que sólo en mi cuadra, cerca a mi casa, yo conozco dos, cómo será en el resto de Urabá! Lo que pasa es que la gente no habla de eso. Usted sabe como es Urabá, siempre se puede calentar*"[5].

Como disse antes, eu mesma trabalhei, durante os primeiros quatro meses em campo, para uma concorrência "social" dos "*gota a gota*". O envolvimento como voluntária no *Banco de la Esperanza* e a estratégia de identificação decorrente dessas atividades permitiram um aprofundamento nas práticas e condições de troca entre pessoas marcadas pelas sequelas "das guerras de Urabá". Foi assim que eu compreendi – e fiquei ciente – do propósito fundamental da minha pesquisa ou, como dizia no diálogo com meus interlocutores no cam-

5 Este depoimento evidencia um dos usos da categoria "*tierra caliente*", aspecto desenvolvido no Cap. 5.

po: os efeitos da violência na reprodução das relações sociais. Este objetivo foi, justamente, o tema desenvolvido durante as palestras que ministrei aos beneficiários do Banco, nas quais devia motivar as pessoas com seus empreendimentos para, assim, estimular o pagamento, pois o capital do fundo rotativo solidário estava se extinguindo em mãos dos devedores.

"La costumbre de quedar debiendo" ["o costume de ficar devendo"], *"la necesidad de pedir prestado"* ["a necessidade de pedir emprestado"], o imperativo de que *"todo debe ser regalado"* ["tudo deve ser dado"] e a resistência e penalização do pagamento à vista são aspectos identificados a partir da experiência como voluntária no *Banco de la Esperanza* e do contraste estabelecido com a modalidade imposta pelos *"gota a gota"*, assunto interditado nas conversas cotidianas, até mesmo no contexto de uma amizade tão generosa como a oferecida por Ivete. O objetivo deste capítulo, portanto, consiste na análise da relação entre esses aspectos da troca em Urabá e o que denomino "presente permanente", que determina as relações de intercâmbio e as relações sociais, de uma maneira mais abrangente. Esta categoria descreve uma relação com o tempo que percebo como vinculada a outras características do intercâmbio, a saber, a precedência da perda e a perpetuação da dívida. Ao longo deste capítulo e, certamente, ao longo de toda a tese, trarei evidências empíricas de sua centralidade.

Por dentro da esperança do Banco

O *Banco de la Esperanza* é um dos projetos sobreviventes da onda de iniciativas que chegou a Urabá após os deslocamentos massivos de pessoas dos municípios do Urabá chocoano (ver Mapa

1) e da região do meio rio Atrato (ver Mapa 2), cujos efeitos devastadores foram mais perceptíveis a partir do começo do século XXI. O *Banco de la Esperanza*, que funciona como um fundo rotativo solidário, surgiu em 2003 por iniciativa da Oxfam e contou com o apoio logístico da *Pastoral Social* da Diocese de Apartadó. As *Hermanas de San Juan Evangelista*[6], por sua vez, têm se encarregado do gerenciamento do projeto desde 2004. Não obstante, outras instituições do Estado, ONGs, cooperativas, empresas privadas e educativas têm apoiado o projeto ao longo de sua existência.

O Banco nasceu como uma proposta direcionada às populações deslocadas, banidas de suas terras, ou "*desplazados*", que se instalaram nos bairros das áreas urbanas de municipalidades como Apartadó, Turbo, Carepa e Chigorodó, principalmente. De fato, a Oxfam investiu no treinamento de líderes com o propósito de criar uma associação. Um grupo de 25 pessoas recebeu o treinamento em

Rua do bairro "*20 de Enero*" em Apartadó. Fotografia tirada antes de uma visita domiciliar.

6 Nas palavras da madre superiora, sobrinha do fundador da comunidade: "*Somos una comunidad pequeña. Estamos en Haití, República Dominicana y Venezuela. Somos comunidades chicas en barrios populares. El fundador Jorge Murcia, sacerdote bogotano, se impactó en los años 20 por la realidad de los jóvenes trabajadores, y de la mujer. Por ahí canalizó su actividad*".

contabilidade e empreendimento[7]; após o período de capacitação, os participantes receberam 200 mil pesos – o equivalente a 200 reais em 2012, aproximadamente – para começar seus empreendimentos. Algumas das pessoas ou lideranças capacitadas pela Oxfam formaram a diretoria de uma associação de "*desplazados*". O *Banco de la Esperanza* surgiu simultaneamente com empréstimos entre 800 mil e 1 milhão de pesos (800 e mil reais em 2012).

Os primeiros negócios foram uma fábrica de caixões, uma fábrica de blocos de concreto, um salão de beleza e um par de padarias. Apesar disso, a maioria dos beneficiários dos primeiros empréstimos, incluindo os membros da diretoria, não pagou nenhuma parcela dos créditos adquiridos. Após essa experiência frustrada, as *Hermanas Juanistas* foram chamadas a gerenciar o Banco, sem que fosse do interesse da Oxfam estimular outros processos associativos entre os "*desplazados*" assentados no eixo bananeiro.

A partir de 2009, instaurou-se a modalidade de microcrédito, ou seja, empréstimos entre 250 mil e 300 mil pesos. Naquele momento, a carteira de devedores tinha atingido os 35 milhões de pesos e as instituições financiadoras não pretendiam dar continuidade ao projeto, isto é, não tinham estipulado novas liberações de verbas. As *Hermanas Juanistas*, vizinhas dos próprios beneficiários no bairro Obrero de Apartadó, foco transversal da violência em Urabá,

7 Segundo uma das participantes, eles recebiam um pagamento diário durante as jornadas de capacitação, além de três refeições e do lanche. Mediante essas estratégias tentou-se evitar uma rápida deserção e, ao mesmo tempo, impedir a criação de novos gastos a pessoas que se encontravam em situação e condição de refugiados.

criaram algumas alternativas para tentar salvar o projeto que, na visão delas, tem ajudado, principalmente, mulheres chefes de família, afetadas pelo deslocamento e o desterro, pelo assassinato de seus companheiros e filhos e pelos custos decorrentes, em outras situações, do exílio[8] de seus filhos e familiares. De fato, a base da renda de muitas delas é obtida a partir da venda de comidas prontas – *tamales* (pastéis de massa cozida de milho ou arroz com diferentes recheios de carne e legumes), *fritos* (salgados fritos), *arepas* (tortilhas de milho), doces de coco e saladas – ou da venda de peixe, galinhas, frangos e queijo. São essas, por conseguinte, as modalidades de empreendimento mais comuns.

Beneficiária de um empréstimo do *Banco de la Esperanza*. Empreendimento: venda de galinhas.

Dentro dos estímulos que as *Hermanas* criaram para a sobrevivência do projeto encontram-se: (1) se o beneficiário paga todas as parcelas com os juros correspondentes, pode candidatar-se para um novo empréstimo –"*tiene las puertas abiertas en el Banco*", e (2) se ele ou ela paga as parcelas na data certa, pode ser eximido(a) do pagamento da última parcela. Logo, o gerenciamento do Banco vai na contracorrente das condições de troca baseadas no medo e na ameaça, instauradas pelos *"gota a gota"*. Os juros cobrados

8 O assunto do exílio de filhos e familiares, uma constante durante o trabalho de campo, será desenvolvida com mais detalhes ao longo do texto.

no Banco, equivalentes a 1,8% mensais com parcelas quinzenais, buscam garantir a sobrevivência do fundo e do próprio projeto, mas também fazem parte de uma estratégia contra o paternalismo e, por isto, os empréstimos são concebidos como tal e não como doações.

O Banco é pensado como uma saída para restaurar a confiança em pessoas unidas por relações sociais deterioradas pelas experiências violentas e de deslocamento, principalmente. Apesar das modificações e ajustes, as *Hermanas Juanistas*, no seu papel de gerentes, têm evitado reportar os devedores a bancos de dados de crédito de consumidores, empresas e grupos econômicos[9], assim como também resistem à cobrança via processo jurídico, à exigência de fiadores ou de um contrato mais estrito. Evita-se a expropriação de pertences como forma de cobrança e, inclusive, desistiu-se de contratar um cobrador, uma estratégia tida como positiva na medida em que possibilitou, em anos anteriores, a arrecadação das parcelas atrasadas de alguns devedores.

A insistência das *Hermanas* na procura de alternativas que possam vir a restaurar a confiança no âmago do conflito em Urabá, como uma maneira de lutar contra os efeitos devastadores da ocupação violenta e de um cotidiano atravessado pelo medo, o sigilo e a desconfiança, estimulou meu engajamento no projeto. Seguindo Caillé (2002), é preciso apostar na aliança e na confiança baseadas em dons, ou melhor, fazer uma aposta na incondicionalidade condicional proposta por Mauss – na leitura de Caillé –, condição *sine qua non* do viver juntos, por oposição à ficção da condicionalidade incondicional que sustenta as ideologias baseadas no interesse, na obrigação e na coerção.

9 Um dos seus equivalentes no Brasil é o SERASA.

Meu trabalho como voluntária consistiu na realização de visitas domiciliares aos beneficiários do projeto com o propósito de avaliar suas condições de vida e as possibilidades de pagamento, ou, dito de outro modo, as possíveis razões para a não retribuição ao Banco. As visitas vislumbraram-se, junto com as palestras subsequentes, como ferramentas em prol da transformação das práticas que estavam contribuindo para a extinção do fundo. O intuito das visitas não era saber o que tinha sido feito com o dinheiro, nem comprovar a veracidade do caráter do empreendimento, até porque a busca da verdade ou a confirmação da veracidade em Urabá, o que remete ao aprofundamento em trajetórias do passado – remoto e recente –, inviabiliza a sobrevivência e, por esta razão, foi um assunto driblado durante as visitas.

No decorrer dos encontros e das visitas às famílias, as mudanças de endereço, a troca de números telefônicos e a alteração do caráter dos empreendimentos se constituíram em elementos importantes e recorrentes. Conhecer de perto a situação daquelas famílias era um dos objetivos fundamentais – para o Banco e para as minhas próprias indagações –, junto com a prerrogativa do acompanhamento do andamento das propostas. No entanto, o estímulo ao pagamento era somente uma das faces da moeda; a outra, o reverso, a leitura que as pessoas faziam do meu trabalho, remetia ao espectro da dívida e, por conseguinte, da cobrança. Isto reflete muito bem o cerne do problema do Banco: uma resistência ao pagamento que inicialmente me foi apresentada como "o costume de ficar devendo". Posteriormente, esta máxima foi relatada de outra forma pelos próprios participantes do projeto, tornando-se complexa e, ao mesmo tempo, ainda mais reveladora: "*Las personas no le pagan al Banco porque en Apar-*

tadó todo el mundo está diciendo que allá prestan plata y que al que no paga, no le pasa nada".

As visitas às famílias ocorreram durante os meses de fevereiro, março e abril de 2009. Recebi uma lista das pessoas cuja solicitação havia sido aprovada. De fato, fiz algumas visitas quando os cheques já tinham sido entregues e as pessoas estavam começando a trabalhar em seus empreendimentos. Também visitei as que já tinham pedido empréstimos, mas que, por conta de sua assiduidade e pontualidade, tornaram-se clientes preferenciais – nos meus termos.

A equipe encarregada das visitas, formada por duas freiras e por mim, fez uma distribuição das vistorias. Elas ficaram com as visitas às moradias do bairro Obrero, próximas à sede da comunidade. No meu caso, escolhi pessoas que morassem em diferentes bairros; confesso que me atraiu a ideia de visitar zonas que tinham sido territórios inimigos nas décadas de oitenta e noventa. Constatei que o passado recente de ocupação irregular daqueles bairros, em todos os casos, legou uma lei que comanda as trocas – e as relações sociais, de modo geral – em Urabá: *"Lo mío es mío, lo tuyo es tuyo, pero yo te puedo sacar de lo tuyo*"["O meu é meu, o seu é seu, mas eu posso lhe tirar o que é seu"].

Esse princípio é fundamental para compreender por que a perda é um dos alicerces do sistema de intercâmbio em Urabá, pela via de sucessivas usurpações e cobranças violentas. É por esta razão, seguindo a explicação dos usuários do Banco, que as pessoas ficam devendo, sobretudo quando não se utilizam represálias violentas. O "costume de ficar devendo", e a dívida propriamente dita, são mecanismos de compensação por uma perda originária, e este é um assunto que vou explorar no decurso da tese.

Uma pergunta-chave durante as visitas correspondia aos envolvimentos, vigentes ou não, com os *"gota a gota"*. Das 25 pessoas visitadas[10], somente seis reconheceram ter feito empréstimos de dinheiro com eles. De modo geral, as pessoas não gostam de falar a esse respeito e as opiniões ancoram-se na exposição das situações-limite que os levaram a entrar nesse circuito de troca: doença, pressão por parte dos grupos armados para a saída urgente da região de algum membro da família, falta de dinheiro para pagar os serviços públicos ou para cobrir outras dívidas, estes últimos os argumentos menos frequentes ou, pelo menos, menos utilizados. As próprias *Hermanas Juanistas* explicaram-me, na tentativa de justificar as decisões de seus vizinhos, que as pessoas

10 A partir do conjunto de 25 visitas realizadas foi possível construir um perfil dos clientes do *Banco de la Esperanza*. A maioria dos beneficiários eram mulheres chefes de família; neste caso, 19 mulheres e seis homens. Os empreendimentos propostos consistiam no abastecimento de *tiendas* e *chazas* (marcenarias e camelôs) e na venda de *arepas*, *tamales*, *fritos*, peixe, galinhas, queijo, *plátano* e chapéus, jogos de cama, roupas, bijuterias e cosméticos. Fora os empreendimentos baseados na elaboração e venda de *tamales*, *arepas* e *fritos*, somente duas pessoas empregaram o crédito na manufatura de mercadorias (sapatos e roupas). Em relação à classificação étnica, treze pessoas identificaram-se como "*negro*", "*chocoano*" e "*afrocolombiano*", oito se definiram como "*chilapo*" – vinculado às populações do *departamento* de Córdoba, principalmente – e quatro disseram ser "*paisas*" – das regiões meridionais de Antioquia (ver Cap. 2 para uma discussão mais ampla). Quanto à vinculação religiosa, 12 eram cristãos e somente uma pessoa fez questão de identificar-se como católica "praticante". Entretanto, as 12 restantes preferiram não se enquadrar nessas categorias, embora seis pessoas deste grupo afirmassem gostar de assistir aos eventos das igrejas cristãs: cultos e jejuns, principalmente. Contudo, elas reiteraram "gostar do evangelho". É importante levar em consideração que as pessoas "do evangelho", resistentes à denominação "evangélico", informaram as igrejas nas quais eles se congregavam. A diversidade destes centros é impactante: 12 pessoas, algumas delas vizinhas de rua, chegaram a registrar oito igrejas diferentes. Segundo uma das *hermanas*, aproximadamente 50% dos beneficiários correspondem a pessoas "evangélicas", as quais, por sua vez, constituíam o perfil preferencial do Banco, pois entre elas se encontra o maior número de pagadores.

costumam fazer empréstimos de quantias que permitam concluir o pagamento da dívida em um mês, mediante parcelas diárias inferiores a 10 mil pesos, sobretudo em casos de "emergência ou "necessidade". Em uma das reuniões prévias à assembleia do Banco, uma das *hermanas* contou:

> *-Una vez haciendo una visita para un préstamo de acá le preguntamos a la señora si había hecho préstamo con los ´gota a gota´. Ella dijo: "No señora". Y en ese momento entró un niñito: "Mamá que aquí está el ´gota a gota´, que..."* [gargalhada de todos os presentes]*... y entonces ella me dice: "Ay hermana sabe para qué presté con el ´gota gota´? Para pagar los servicios porque yo no tenía cómo pagar los servicios... pero ya voy a acabar de pagarle al ´gota a gota´".*

As pessoas visitadas que garantiram não ter feito empréstimos com os "*gota a gota*" acreditam, por seu turno, que um negócio apoiado por eles vai facilmente à falência: "*El gota a gota lo sala a uno*" ["O *´gota a gota´* dá azar"]. Daí o nome "*gota a gota*": *"De gota en gota, usted se desangra*" ["De gota em gota você se esvai"] – concluiu uma das clientes mais antigas do Banco. Apesar de as pessoas reconhecerem o perigo, a usura e a iniquidade do esquema, os *"gota a gota"* pareciam se multiplicar a cada dia. O que mais chama a atenção é que dentro do grupo de 25 pessoas visitadas, a metade passou pela experiência de deslocamento e desterro mediante o terror e a

Beneficiário de um empréstimo do *Banco de la Esperanza*. Empreendimento: manufatura de sapatos.

extorsão em algum momento de suas vidas; na maioria dos casos, estas são as razões que explicam por que eles se assentaram no eixo bananeiro. Afora estes casos, sete pessoas do grupo fizeram referência, durante nossas conversas, à sua condição de migrantes, vindos de diferentes municípios dos *departamentos* de Córdoba e Chocó, em busca de terra e oportunidades de emprego. Contudo, as pessoas continuam tomando empréstimos aos *"gota a gota"*, transações nas quais o imperativo é o pagamento sob diferentes modalidades de cobrança, incluindo a ameaça de morte ou a expulsão – o exílio de Urabá –, sendo que já foram banidos e expropriados anteriormente e, até mesmo, em várias ocasiões.

Deste modo, a perda termina se constituindo no alicerce da troca entre essas populações que têm sofrido ondas de massacres e assassinatos seletivos durante décadas. Poder-se-ia dizer, portanto, que a violência primeira não está no vínculo social, senão no rompimento do vínculo, no medo do abandono, que é a ruptura definitiva (Godbout 1999). O abandono em Urabá tem diferentes faces: desterro, deslocamento, morte, exílio e desaparecimento. É por isto que o pagamento das dívidas não é imperativo, mas as dívidas não estão ali por uma questão de manutenção e perpetuação do elo social – como sugere a leitura de Mauss (1971[1923])[11]:

11 Meu interesse aqui não é demonstrar a universalidade da dádiva, mas "usufruir" a universalidade das três etapas (dar-receber-devolver) caracterizadas por Mauss para explorar as questões identificadas de teor cosmológico. Ainda que Lévi-Strauss (2005 [1950]) tenha afirmado que as "três operações discretas que a vida social decompõe" são aspectos subsidiários quando comparados com a troca propriamente dita, ele reconhece que tais operações são um canal de entrada que pode permitir a compreensão de certos fenômenos sociais. A minha trajetória, neste texto, é conduzida por essa possibilidade.

as dívidas são pagas eventualmente quando a ameaça, o abandono, no final das contas, é iminente. Durante este processo, a perda fortalece-se como o pressuposto que paira acima da troca, e da própria dádiva, e o "presente permanente", noção de tempo privilegiada, se encarrega de inibir a retribuição. Estes dois alicerces, ou efeitos, legados pela prolongada exposição e submissão à violência, estão por trás da expressão: "*lo mío es mío, lo tuyo es tuyo, pero yo te puedo sacar de lo tuyo*". Em Urabá, supõe-se que todo mundo entra no circuito de troca perdendo, o que é uma constatação das dificuldades na reprodução e manutenção das relações sociais. Em decorrência disso, a cobrança violenta termina sendo uma espécie de motor substituto das relações, ou seja, o artifício que permite a validação momentânea de outros tempos que não somente o presente permanente. A cobrança remete, ao menos, ao momento da transação.

Sobre a perda e o tempo

Rosa disse-me um dia durante uma visita: *"Aquí a un padre casi lo matan porque fiaba los matrimonios. Aquí usted no le puede prestar nada a nadie porque la gente está acostumbrada a quedar debiendo*". A partir desta fala infere-se que, uma vez cumpridas as duas primeiras etapas do modelo de Mauss, isto é, dar e receber, a terceira não é completada. Dito de outra maneira, o tempo correspondente à devolução é anulado pelo presente engendrado – e mais evidenciado – nos atos de dar e receber.

Contrapondo Mauss aos modelos de intercâmbio propostos por Lévi-Strauss (1991)

[1949] – por exemplo[12] –, o tempo de devolução é um elemento fundamental, pois é um tempo eminentemente social, passível de particularização etnográfica e, portanto, pode ser considerado um termômetro do elo social. O erro do padre, na situação narrada por Rosa, foi ter emprestado, ter efetuado os casamentos, e só depois ter cobrado, re-lembrando o compromisso adquirido no ato de receber aquela suposta dádiva. A cobrança posterior, passado o tempo da entrega – sem sombra de ameaça ou extorsão –, foi um atentado contra o presente permanente dos atos de dar e receber, de qualquer forma realizados segundo o cânone de Urabá, pois "*todo debe ser regalado*", até porque previamente alguma coisa foi tirada, expropriada ou usurpada com violência.

Por outro lado, a ameaça, uma das formas de cobrança mais frequentes, não se fundamenta ou não lembra o compromisso adquirido. Esse não é o foco, mas a propensão ao

12 Lévi-Strauss (1991) [1949] busca analisar os sistemas de parentesco a partir de uma perspectiva global das relações de troca fundamentadas no princípio de reciprocidade. Não obstante, a noção de reciprocidade é subtraída das práticas sociais. Ela é erigida como uma das três realidades mentais universais. Apesar de ter pretendido seguir o legado de Mauss de pensar a troca como um fenômeno total, dentro de uma estrutura global de reciprocidade que inclui objetos e bens, Lévi-Strauss define reciprocidade como uma atitude no pensamento que impregna as operações de intercâmbio. Ao longo das "Estruturas Elementares", a troca matrimonial foi se constituindo na forma privilegiada de relação, embora o autor tivesse anunciado que era um caso particular dentro de um sistema mais amplo de prestações recíprocas. Além disto, a importância simbólica do objeto é subestimada pela própria ênfase na relação de troca; por isto, os tipos de intercâmbio definidos demonstram a relação entre homens de diferentes grupos que intercambiam mulheres, deixando de lado – entre outras coisas – outros elementos do sistema global e a própria dimensão de tempo. Os três momentos do modelo de Mauss são fusionados por Lévi-Strauss. Por esta razão, em larga medida, o modelo de intercâmbio generalizado é apresentado como uma circulação de mulheres e não como um circuito de intercâmbios recíprocos.

abandono, a proximidade da perda: uma nova perda do devedor permanente, cujos efeitos são ainda mais devastadores se a cobrança apela ao medo que já está enraizado. Seguindo Mauss, o tempo que transcorre entre o recebimento e a retribuição deixa o donatário à disposição do doador, em um estado de dependência emocional[13]. A cobrança situa-se no cerne desta dependência, na face do medo do abandono, cujo adubo foi o terror das décadas precedentes conhecidas como "a época da violência", a última correspondente à incursão e consolidação paramilitar nos anos noventa. Na minha leitura do modelo de Mauss, a retribuição faz com que a igualdade em dignidade[14], da qual parte o circuito, volte ao ponto inicial[15]. No caso

13 Mauss (1971 [1923]) demonstra as implicações das três operações com relação ao indivíduo; a dependência do estado de ânimo por parte do donatário é uma delas, sobretudo no que diz respeito à troca de alimentos.

14 O circuito da dádiva é constituído pelos atos dar, receber e retribuir, mas se inicia com o reconhecimento de igualdade das partes, levando em consideração que, no caso das prestações totais, não são os indivíduos que se obrigam, trocam e contratam, mas sim as coletividades por meio de pessoas morais. A prestação total é somente uma modalidade de manifestação da dádiva, a mais elementar, a qual estipula que as partes envolvidas devem reconhecer-se como iguais. Apesar de estarem implícitos desejos de prestígio, hierarquia e lucro, a dinâmica da dádiva precisa do reconhecimento inicial de uma igualdade em dignidade das partes envolvidas, sendo um requisito relativo à obrigatoriedade das relações sociais. O modelo de Mauss fundamenta-se, assim, nos imperativos morais contra o isolamento e o ostracismo que impedem a reprodução social.

15 Mauss dá precedência ao tema da manutenção do elo social entre as partes envolvidas na troca. A ênfase não está no estabelecimento de hierarquias entre os participantes, embora a partir da fórmula seja possível deduzir os mecanismos que permitem a constituição de hierarquias dentro do sistema de intercâmbio. Dito de outro modo, a dádiva é o que circula em prol do elo social. De fato, poder-se-ia dizer que a dádiva contém um aspecto paradoxal, pois as hierarquias sociais são parte do jogo – e elas estão vinculadas a prestígio, poder e

apresentado, a precedência da perda como pressuposto da troca e a inibição de outros tempos – que não o presente –, implicam uma desigualdade em dignidade que é reproduzida sob a ótica da oposição vítima-algoz, por exemplo. Segundo Godbout (1999: 117), o tempo está no âmago da dádiva e da reciprocidade e, por isso, retribuir significa vincular o gesto a outrem num passado próximo ou longínquo. Se o presente é um tempo permanente para as pessoas em Urabá, é lógico concluir que a retribuição, o ato de devolver, é a etapa sacrificada do ciclo.

Durante o primeiro ano de funcionamento do Banco, conforme algumas antigas beneficiárias, um dos empreendimentos mais frequentes era o aluguel de máquinas de lavar. Com o dinheiro do empréstimo, as pessoas compravam lavadoras para serem alugadas nos seus respectivos bairros e entre os vizinhos. Perguntei, surpresa, por que nos últimos grupos de beneficiários esta tinha deixado de ser uma opção de empreendimento. A resposta foi contundente: *"Es que a la gente le gusta lavar en máquina nueva y cuando las máquinas comenzaban a dañarse, nadie las mandaba a arreglar, y si las arreglaban, nadie quería sacarlas prestadas"*. Este é um sinal inequívoco da localização no presente que, no que diz respeito aos empreendimentos financiados pelo Banco especificamente, impede a continuidade dessas iniciativas.

Um dos aspectos fundamentais dos cursos de empreendedorismo prévios à entrega dos

---

autoridade –, mas existe um elemento de igualdade relacionado com a preservação das relações sociais. Por que Mauss afirma que, no contexto de um sistema de prestações totais, a troca de presentes ocorre de uma maneira mais ou menos voluntária, ainda que o caráter seja obrigatório? Justamente porque essa obrigação é intrínseca ao sistema e sem ela simplesmente não haveria relações sociais.

cheques era a elaboração e manejo dos livros de contas que visavam o controle das entradas e das saídas, e que idealmente poderiam possibilitar a quantificação do ganho e a evolução da empresa. Durante as visitas, eu devia registrar se os beneficiários tinham livros de contas e, além disso, devia comprovar se eles ou elas estavam utilizando os livros de maneira adequada. A segunda questão estava fora do espectro da minha formação e da minha inserção no projeto. No entanto, comprovei que, do grupo de 25 pessoas, somente cinco tinham um caderno com algumas contas e constavam ali, principalmente, listas de pessoas ou clientes. Desse subgrupo, somente o dono de uma marcenaria, um "*paisa*"[16], oriundo das regiões meridionais do *departamento* de Antioquia, tinha um livro de contabilidade, os demais tinham um caderno, sem datas, no qual registravam os clientes, os bons clientes – aqueles que pagam – e os devedores. Uma das mulheres deste grupo exibiu com orgulho seu "caderno de contas", e com um ar confiante disse-me: "*Vea, mi negocio va bien. Nadie me debe, no estoy perdiendo*". As minhas perguntas, claramente infelizes, fecharam a nossa conversa, pois indaguei se ela sabia o valor do lucro, e se por acaso tinha claro quanto dinheiro da quantia já arrecadada ia ser usado na compra de materiais para recomeçar o ciclo. A resposta que obtive foi o silêncio.

"*Regar*"[17], outra expressão recorrente, apareceu quando tentei avaliar o estado do empre-

16 No segundo capítulo aparece uma caracterização mais ampla dos "*paisas*", na qual exploro a relação entre a hegemonia econômica atribuída a eles e algumas diretrizes e concepções étnicas e ideológicas que os identificam.

17 "*Regar*", na forma utilizada pelos interlocutores, tem dois sentidos: molhar ou aguar a terra, e espalhar. No

endimento. Ouvi frases como *"ya regué marrano* [porco] *por el barrio", "regué todo el queso, me fue bien", "regué la mercancía, ahora tengo que empezar a recoger"*. Este tempo entre os atos de *"regar"* e colher é imprevisível, é impreciso, é incerto. Em suma, a não retribuição ao fundo rotativo decorre da resistência ao pagamento dos clientes. "*Regar*" abrange os momentos de dar e receber; "*recoger*" [colher] entra, de uma forma lacônica, na incerteza do futuro, sempre negado pelo presente permanente e viabilizado pelo sentimento de perda. Uma das mulheres que visitei disse-me que ela criou um fundo, uma espécie de poupança. O objetivo era, porém, impedir a perda causada por aqueles que *"fian y no pagan"*. Aliás, em outra dimensão da vida social em Urabá, é comum que as pessoas falem sobre o familiar "*que se perdió*" para fazer referência ao crime de desaparição forçada.

Durante a reunião preparatória da assembleia anual do Banco, perguntei à madre superiora: "*Cómo es la reacción de la gente cuando paga?"*. Ela respondeu: *"Ellos manifiestan la satisfacción de estar cumpliendo. Una señora me dijo: 'Perdí lo que hice el sábado, pero la semana entrante voy a pagar' "*. Demonstra-se assim, até nos comentários sobre os pagadores – os não devedores –, que o princípio que alimenta o sistema não é a igualdade em dignidade das partes envolvidas, base da fórmula maussiana, pois se sobrepõe outro princípio: o da perda. O caso analisado corrobora uma de suas variações – isto é, que nas realidades sociais em ação –, a perda substitui ou se sobrepõe a essa condição ideal do início do sistema de troca.

No contexto de uma reunião com a participação de mulheres, clientes antigas do Ban-

caso do verbo "espalhar", usa-se no sentido de espalhar sementes.

co, muitas delas participantes de outros grupos de discussão e apoio liderados pelas *Hermanas Juanistas*, uma delas manifestou a preocupação sobre o futuro do Banco: *"Necesitamos recoger la plata que está regada en la calle"*. Várias estratégias foram colocadas e até ponderadas durante aquele encontro: a exigência de fiador, o recurso a bancos de dados de crédito, e a expropriação de pertences – eletrodomésticos, principalmente. O almejado acordo não chegou, extinguiu-se no meio das histórias de dívidas e devedores e de fiadores incautos. Uma das *hermanas*, entrando em desespero, disse que sentia muita vontade de fazer uma lista com os nomes dos devedores, reproduzi-la e pregá-la nos postes dos bairros de Apartadó. Sua exaltação durou pouco, rapidamente desistiu da ideia, pois esta é a mesma estratégia que o grupo armado dominante exerce duas vezes por ano no intuito de realizar a "*limpieza social*"[18], tipo de extermínio que ocorre há mais de três décadas na região. Apesar dos becos sem saída, uma frase do fundo da sala foi definitiva para um retorno da esperança ao Banco, para a esperança de Urabá e até para a minha análise:

> *Hermana, hay que colocarnos de acuerdo en qué estrategia se va a adoptar para recuperar la plata que está en la calle, y qué estrategia se va a utilizar para*

18 "*Cuando no hay pelaos* [jovens] *en la calle por la noche es que están haciendo limpieza*" (Catalina). Durante o trabalho de campo, vivenciei o final de uma época de "*limpieza*" e quando estava retornando a Brasília os pasquins estavam começando a ser espalhados. No começo de 2011, conforme soube por uma conversa telefônica, "*Los Rastrojos*" estavam promovendo uma nova limpeza, aquela que as pessoas de Urabá esperam todo final ou início de ano. O alvo do extermínio são ladrões, drogados e prostitutas. Em anos anteriores, o alvo também incluía – e assim era explicitado nos pasquins e nas "*listas negras*" –: colaboradores do grupo armado opositor, infiltrados e delatores, conhecidos como "*sapos*".

> *no seguir perdiendo porque nos interesa que no se acabe esto. Yo si digo que sí hay una estrategia de cobro. Por ejemplo, las visitas más que todo los fines de semana, viernes, sábado y domingo. No es que "me tiene que dar tanto", pero a ver que se recoge.*

A perda evidencia-se, aqui, em um sentido positivo, pois visa a uma ação contra a perpetuação da perda e do abandono, ratificando, não obstante, a centralidade desses aspectos nas relações sociais. *Recoger* [colher], nessa situação, substitui a cobrança, a cobrança feita sob ameaça –"*no es que me tiene que dar tanto*". Contudo, até nas propostas mais corajosas, vindas das mulheres engajadas com o Banco, os pressupostos locais, relativos ao sistema de troca, são ratificados como valores. Citando o caso de outro fundo rotativo de uma associação local de mulheres, Carmen propôs:

> *-La persona que quiera aspirar a un préstamo de ellas* [Associação] *debe asistir a las asambleas durante 6 meses. Por ejemplo, yo la conozco a usted, viene, participa y todo el mundo de la asamblea la conoce y debe seguir asistiendo. Las propias personas de la asamblea son las cobraderas, o sea, que si ella se encuentra con 20 mujeres, las 20 le van a decir: "Estás atrasada, debes de pagar". Entonces la presión es más grande. Ese fondo lo maneja un grupo de mujeres pero que las asesoraron. Toda la asamblea sabe dónde vive, qué hace, quiénes son los hijos, o sea, hay tanta familiaridad.*

A iniciativa de Carmen, de se tornarem "*cobraderas*" para salvar o Banco, demonstra que

a cobrança é um mecanismo que permite falar sobre aspectos que remontam a tempos diferentes do presente. Ter falado da necessidade de "conhecer" a história das mulheres beneficiárias dos empréstimos, mesmo a partir da comparação com outra associação, é a evidência de um chamado inédito tanto ao passado – recente – como às possibilidades futuras de relação. O fato de ter expressado, em público, sua opinião sobre as bondades de saber quem é a pessoa, o que ela faz e quem são os filhos é um acontecimento extraordinário nesse tipo de cenário, justamente pela sua aberta enunciação. Agora, é importante assinalar que o depoimento de Carmen anuncia outro postulado social da região: para relacionar-se com alguém é preciso saber quem são os filhos e não quem são os pais da pessoa em questão. O passado é anulado no seu viés mais comum de identificação e de mistificação: os ancestrais. Se os pais estão vivos, e principalmente o pai, é porque *"nada debe"*, ou seja, conseguiu sobreviver – ainda que tenha sido guerrilheiro ou paramilitar e os filhos pertençam a bandos contrários, por exemplo. O que põe em risco a vida – anulando as possibilidades de relação – é a vinculação dos filhos e suas ações no presente, suas dívidas, que geralmente são pagas com a morte. A atual geração é o eixo, o horizonte, o principal referencial, embora frágil. Por isto, a morte não é surpreendente, ainda que seu adiamento gere as dívidas do exílio. Em sua etnografia, Mandariaga (2006) registrou um depoimento que diz que, em Urabá, antes de o filho morrer, as mães já fizeram o luto. Esta é uma forma de incorporação da experiência da morte ao presente da jornada diária. Não é por coincidência que, durante a minha experiência de campo, a música mais ouvida, solicitada nas rádios, bares e boates, e até um dos toques de celular preferidos, era a salsa do cantor Luis Enrique chamada "*Yo no sé mañana*":

Yo no sé si tú, yo no sé si yo

Seguiremos siendo como hoy

No sé si después de amanecer, vamos a sentir la misma sed

Para qué pensar y suponer, no preguntes cosas que no sé, yo no sé

No sé dónde vamos a parar, eso ya la piel nos lo dirá

Para qué jurar y prometer algo que no está en nuestro poder

Yo no sé lo que es eterno, no me pidas algo que es del tiempo

Yo no sé mañana, yo no sé mañana

Si estaremos juntos, si se acaba el mundo

Yo no sé si soy para ti, si serás para mí

Si lleguemos a amarnos o odiarnos

Yo no sé mañana, yo no sé mañana

Quien va a estar aquí

De un café pasamos al sofá, de un botón a todo lo demás

No pusimos reglas ni reloj, aquí estamos solos tú y yo

Todo lo que ves es lo que soy, no me pidas más de lo que doy

Yo no sé mañana, yo no sé mañana

Si estaremos juntos, si se acaba el mundo

Yo no sé si soy para ti, si serás para mí

Si lleguemos a amarnos o odiarnos

Yo no sé mañana, yo no sé mañana

Quien va a estar aquí

Esta vida es igual que un libro

Cada página es un día vivido

No tratemos de correr antes de andar

Esta noche estamos vivos

Solo este momento es realidad

No, no, no sé

(Yo no sé mañana)

Esta vida es una ruleta que gira sin parar

(Yo no sé mañana)

Yo no sé si tú, yo no sé si yo, cómo será el final

(Yo no sé mañana)

Puede ser peor, o puede ser mejor

(Yo no sé mañana)

Deja que el corazón decida vida mía lo que sentimos

Mañana... yo no sé

(Yo no sé, yo no sé mañana)

Ahora lo que vivimos es algo realmente lindo,

Quien puede saber lo que pasará mañana, no hay nada escrito

(Yo no sé mañana)

Estamos sólo tú y yo

Y los momentos hay que vivirlos... hay que vivirlos

Yo no sé, yo no sé mañana

Yo no sé mañana, yo no sé mañana

Si estaremos juntos, si se acaba el mundo

Yo no sé si soy para ti, si serás para mí

Si lleguemos a amarnos o odiarnos

Yo no sé mañana, yo no sé mañana

Quién va a estar aquí.

Do homem-dívida ao homem-cobrador: o estilo de vida do cristão

Caillé (2002) reflete sobre a universalidade do dom e, com base nesta questão, salienta que há sociedades, e também pessoas, organizadas ao redor da fetichização de um dos três momentos da dádiva sendo que, na minha leitura, prefiro usar a categoria troca e falar em orientação e não em fetichização. Poder-se-ia construir, de fato, uma distinção entre possíveis sociedades da dívida, nas quais é imperativo estar sempre pagando-as; sociedades da recepção – ou da submissão – nas quais receber é o foco das ações; e sociedades da obrigação do dom propriamente dito, nas quais o foco é o esplendor da dádiva.

Em Urabá, os princípios estudados –"o costume de ficar devendo" e "tudo deve ser dado"– localizam-se no segundo caso. A submissão é efetuada, em primeira instância, pela via do terror e do medo, expressos nas ameaças de desaparecimento, exílio e morte. A experiência do trabalho de campo proporcionou uma imersão nos labirintos da vida no presente permanente. Este tempo é vivido a partir da desconfiança e do medo, mas também da euforia e a exuberância (ver Cap. 2). A desconfiança aparece como a principal aliada da perda, especialmente quando ela se institui como paradigma das relações sociais. Caillé (2002) salienta, a partir de uma perspectiva antiutilitarista, que o ideal herdado da análise de Mauss das prestações totais está

relacionado com a confiança total no outro, a qual possibilita, por sua vez, o equacionamento dos elementos obrigação, liberdade, interesse e desinteresse. Por oposição, a desconfiança no outro – que tem um caráter total segundo o autor, pois se confia ou desconfia, sem meio termo –, gera um desequilíbrio desses elementos ou estimula sua manifestação hiperbólica e desfigurada.

A desconfiança é um dos efeitos da violência em Urabá, com seus períodos de massacres, e com seu presente de assassinatos seletivos, limpezas, desaparecimentos e sucessivos deslocamentos e desterros. Poder-se-ia mesmo afirmar que o presente permanente é vivenciado por meio do medo e da desconfiança, embora tenha surgido da angústia dos momentos de violência exacerbada, do terror nas diferentes épocas de pacificação (ver Cap. 4). Neste sentido, concordo com Sémelin (2009) quando afirma que a angústia se caracteriza por ser difusa e imprevisível, enquanto a transmutação da angústia em medo concentrado, por intermédio de figuras hostis, por exemplo, pode resultar em um ódio pernicioso contra o outro. Acrescente-se o fato de o medo se converter em perigo para quem o sente, seguindo Todorov (2009) quando expõe os riscos de o medo terminar exercendo o papel de paixão dominante.

Mural no parque principal de Mutatá, no sul de Urabá.

A grande questão com o medo, como argumenta de maneira extraordinária Sémelin

(2009: 75), é que após ter ultrapassado as primeiras angústias, termina moldando, junto com o ódio, um dos "compostos psicológicos mais estáveis", duradouros e eficazes na anulação de outros tempos de vida. Deste modo, o pagamento, visto como retribuição em alguns casos, somente pode ser concretizado mediante o medo da perda, do abandono, ou seja, mediante o amedrontamento ou pela via de uma intermediação violenta.

Uma das *hermanas* disse-me que o perfil dos melhores pagadores está composto por mulheres "evangélicas"; entretanto, o grupo dos devedores é integrado por homens – que conformam uma minoria nas solicitações de empréstimo – e por mulheres chefes de família que não são "evangélicas". Cabe perguntar, então, por que as mulheres que "se entregaram aos pés de Cristo" são melhores pagadoras, tornando-se assim clientes preferenciais do Banco?

Creio que uma das chaves está na ideia de temor a Deus, manifestado com frequência tanto nas conversas cotidianas como durante os cultos, escolas dominicais, jejuns e vigílias. Embora o temor a Deus seja relacionado, por parte de alguns pastores e pastoras, à reverência a Deus e à obediência, muitos desses especialistas religiosos falam que vai muito além do respeito. O temor a Deus tem a ver também com o julgamento do pecado, do mal. Aqui se enquadraria a resposta dada por uma das mulheres visitadas quando tentei indagar a ela por que os "cristãos" têm mais compromisso com o pagamento das parcelas do Banco: "*Es que cuando usted adquiere una deuda, también adquiere esa deuda con Dios*".

No entanto, na versão local, o temor a Deus age percorrendo a mesma trajetória que o medo. O medo da cobrança é um ponto em comum e, por isto, argumenta-se também que

o evangelho é tão individual como a salvação, só vai depender dos atos individuais, conforme acontece com o pagamento das dívidas. Alguns pastores, inclusive, chegaram a buscar garantir a minha segurança na região imprimindo medo, por meio do temor cristão, durante nossas conversas; uma pastora de Turbo comentou a respeito do fato de eu ser antropóloga, que a maior sabedoria é o temor de Deus. Disse-me que durante a minha estadia na região iria comprová-lo, pois a "outra sabedoria, chamada conhecimento", associada a meu trabalho como pesquisadora, *"es diabólica, perjudica y puede matar"*. Quando retornava a Apartadó, depois do encontro com a pastora, tive uma conversa espontânea, inédita para os padrões de Urabá na medida em que meu interlocutor, também cristão, se atreveu a falar sobre o conflito, tema interditado nas conversas do dia a dia e, em decorrência disso, assunto impensável de ser tratado dentro de um ônibus. Ele começou dizendo: *"Tuve que ir a hablar con la guerra, usted me entiende"*. Hoje em dia, sei que ele estava fazendo referência ao fato de ter entrado em contato com comandantes guerrilheiros e paramilitares por várias circunstâncias que, naquele momento, pareciam ainda mais obscuras pela linguagem metafórica por ele empregada. Porém, essa expressão foi usada como uma introdução para dizer que *"en aquella época"* – da incursão dos paramilitares a Turbo em finais dos anos oitenta – *"cuando mataban a alguien, todo el mundo sabía que esa persona estaba con pecado"*. Sua conclusão foi lapidar: *"Nosotros estamos vivos, entonces eso quiere decir que no tenemos pecado"*.

O temor a Deus, entendido como medo, possui o componente da submissão – "submeter-se a Deus". Esta é, justamente, a base do "evangelho como estilo de vida", um dos aspectos mais recorrentes nos diálogos e conversas com pastores e cristãos e, sobretudo, com

pessoas pertencentes a doutrinas trinitárias que se beneficiavam dos empréstimos do Banco. Aprofundar neste tipo de concepção certamente mereceria um capítulo à parte, pois o estilo de vida do cristão é colocado como a explicação para a sobrevivência em Urabá, a qual se relaciona também com o pagamento das dívidas. Durante uma escola dominical, escutei o pastor pregando: "*Pagarle a Dios en una sola cuota y en efectivo es mucho más difícil, pero es lo que debemos hacer*". Este tipo de instigação soma-se ao pressuposto de que toda dívida é contraída com Deus e, portanto, a cobrança é feita diretamente por ele. A partir desse ponto de vista, comportar-se corretamente é a chave para não ser atingido pela violência, por novas cobranças. Durante uma visita, uma das beneficiárias do projeto afirmou: "*Yo he analizado que es la propia gente que busca la violencia porque a las personas buenas nada les pasa. Dios los libra*".

O controle mediante o temor a Deus, o cumprimento das regras, a exigência das mesmas, e até a vigilância exercida pelos "irmãos" e "irmãs", são componentes de um estilo de vida considerado oposto ao do católico, focado na lassidão como norteador da vida e como atitude com relação às regras, principalmente. Até mesmo o sacerdócio é visto como distante do estilo de vida cristão, como se fosse "uma carreira, uma profissão", "como ser médico ou advogado", explicaram-me. Luis, um fiel da *Iglesia Pestecostal Unida de Colombia*, colocou a questão como segue:

> *En la iglesia católica no hay ese seguimiento espiritual… ahí es donde está el problema. Allá usted va a misa, pero no lo van a vigilar, pero acá es distinto, van a su casa para ver cómo es que usted convive con su esposa, con sus hijos. Le hacen un seguimiento para que usted empiece verdaderamente a cambiar*

espiritualmente y tener una vida nueva. Dios es un dios celoso, refinado como el oro y plata, por eso le gustan las cosas con orden. Al que deja vivo, lo deja vivo para que cambie.

Por que dentro do perfil dos devedores do Banco destacam-se os homens, ainda que eles sejam uma minoria dentro do conjunto dos beneficiários do projeto? Poder-se-ia responder que os homens em Urabá se enquadram no papel do cobrador e não no papel do devedor, sobretudo quando vistos como "guerreiros" e não como "seguidores do evangelho", segundo o postulado do temor a Deus. Os "guerreiros" têm a liberdade de serem devedores porque potencialmente podem ser cobradores. Em outras palavras, o cobrador é "fetichizado" porque ele também é um guerreiro na medida em que age por meio de mecanismos que reforçam o medo no "outro".

A noção de fetichização utilizada aqui é inspirada pela análise de Taussig (1987) sobre o sistema de aviamento no sudoeste da Colômbia, durante o auge da atividade seringueira no início do século XX. O autor afirma que esse sistema foi erigido acima da ficção do comerciante e não da mercadoria. Por conseguinte, a dívida – e não a mercadoria – é o elemento "fetichizado". Dito de outro modo, se perguntarmos o que é um homem naquele contexto, a resposta é unívoca: um homem são suas dívidas. No caso de Urabá, a mesma pergunta teria uma resposta contundente: um homem de Urabá é um guerreiro. O guerreiro, por sua vez, é aquele que cobra as dívidas de outros – em nome de terceiros – mediante o medo e o terror. Além disso, o guerreiro pode cobrar o que outros lhe devem, cobrar pelas perdas sucessivas já sofridas, por

meio desses mesmos mecanismos. Esse processo de reprodução do ódio – e da vingança – é reforçado, constantemente, pelo impacto ideológico de uma perda originária (Cap. 4). Em síntese, em Urabá a perda antepõe-se à entrada em qualquer circuito de intercâmbio e, no caso do guerreiro urabaense, não é distinto; a diferença é que ele pode agir como cobrador e seu papel costuma ser legitimado. Assim, por exemplo, em uma das reuniões das beneficiárias do Banco, nas quais raramente os homens marcavam presença, sobretudo após ter sido entregue o dinheiro, uma mulher disse que o ideal é sempre mandar um cobrador, um homem, para que "faça este trabalho", recusando-se ela mesma a ser uma cobradora, como alguém havia insinuado. Em outra situação, conforme o depoimento de uma das *Hermanas Juanistas*, um funcionário de uma ONG local que tinha apoiado o projeto anteriormente, fez alarde dizendo que graças a "eles" o projeto tinha sido repensado profundamente, uma vez que tinha sido adotada a figura do cobrador.

Taussig (1987) acrescenta ainda outra questão: se o homem são suas dívidas, o que é uma dívida, então? A dívida é um homem, um peão, um índio; um homem dentro de uma situação na qual as mercadorias, chamadas de *adelantos* [avanços ou adiantamento] e *regalos* [presentes] são entregues a receptores supostamente desinteressados. O sistema depende assim da ficção do comércio, na qual o devedor não é escravo nem assalariado, mas sim um comerciante sujeito à obrigação de devolver os avanços [*anticipos*]. Até mesmo nos relatórios da época constata-se que os índios eram capturados para o comércio e não para escravidão.

O que é, então, a dívida em Urabá? É a constatação da perda no tempo presente, no dia de hoje. E se o fetichismo da dívida é um reflexo, nas palavras de Taussig (1987),

da elaboração cultural do medo, o fetichismo da perda que se reproduz no presente permanente é outra trajetória desse mesmo processo de elaboração do medo no espectro da guerra e da sobrevivência. Em ambos os casos, o medo que se impõe é o elemento que permite o controle de populações massivas, fora o terror naturalizado das práticas *in loco*.

Uma mulher, vinculada ao projeto do Banco, emocionada, terminou sua fala, olhando nos meus olhos, dizendo: *"Quien fue paraco, nunca va a ser um ex-paramilitar por completo"*. A marca permanece nele dada a sua condição de guerreiro (ver Cap. 3) e, ao mesmo tempo, esse combatente em potencial está presente na figura do cobrador. Por isto, é ele quem pode acionar certas expressões sociais que somente a cobrança mobiliza. No entanto, o guerreiro, em sua face de matador, está determinado, como marcado está seu agir, pelo presente permanente. Em decorrência disto, as lembranças da infância e o passado, no sentido mais abrangente, devem ser inibidos quando a cobrança é uma ordem para matar:

> *A mí me impactó tanto la historia de una señora de aquí porque ella estaba sola en su casa y vinieron a matarla. Entonces, ella vio al hombre que la iba a matar pero resulta que él, cuando supo quién era ella, no se atrevió a matarla porque ella, cuando el muchacho era chico, le daba almuerzo en su casa. El muchacho no se atrevió a matarla. Entonces después mataron al muchacho por no haber cumplido con ese mandado.*

A doação e o pagamento dos mortos

"A necessidade de pedir emprestado" e "tudo deve ser dado" [*regalado*] são dois princípios que explorei pouco até agora. A decisão de deixá-los por último resulta da inquietação de que eles sejam resultado do humanitarismo e da caridade que, plasmados em certas ações, buscaram mitigar as crises na região durante toda a década de noventa até 2005.

Meu contato com ONGs e organismos internacionais em Urabá foi restrito: na maioria dos encontros com pessoas vinculadas ao mundo humanitário, o afazer de uma estudante de doutorado – rotulado como acadêmico – foi visto com extrema desconfiança. Afora algumas conversações com funcionários da Oxfam, órgão financiador do *Banco de la Esperanza*, não tenho base empírica suficiente para desenvolver uma discussão que inclua a visão desses atores e organizações. Minha inspiração vem do diálogo com as *Hermanas Juanistas*, com vários sacerdotes católicos, pastores, lideranças locais e com os próprios beneficiários do Banco. De fato, uma das lideranças que conhece o projeto desde o começo, analisou as dificuldades do Banco sob o pressuposto de que em Urabá as pessoas estão costumadas a que *"todo sea regalado"* ["tudo seja dado"] e explicou que, junto com o enorme sofrimento, a ajuda também tem sido excessiva, mal direcionada, e centrada em doações. Não foi o único comentário que apontou nesta direção; todas estas falas, não obstante, confirmam que existe uma precedência da doação, cuja significação local está consagrada nos princípios enunciados acima. Mergulhar nesse significado local da doação pode permitir compreender porque uma beneficiária do Banco, relacionando nossa visita com uma cobrança "pacífica", respondeu com agressividade: *"Es que ustedes*

lo que nos hicieron fue un mal porque nos prestaron plata para un negocio que no funcionó".

"Uma dádiva inteiramente compulsória não é mais uma dádiva, qualquer que seja o tipo de sociedade" (Godbout, 1999: 124). Pedir emprestado de maneira compulsória – *"la necesidad de pedir prestado*" –, quando existe "o costume de ficar devendo" e a pretensão de que "tudo seja dado" são respostas, em larga medida, a dádivas, igualmente compulsórias. A doação, vista como dádiva, pode produzir paridade em fases da relação posteriores ou mais consolidadas, mas, a princípio, cria uma profunda diferença que pode se tornar duradoura, como as marcas das experiências violentas e de deslocamento, sobretudo quando a retribuição é inibida. Na fase final do meu trabalho voluntário, a frustração de uma das *hermanas* também foi minha quando me disse que tinha encontrado na rua uma mulher, usuária do Banco – e boa pagadora –, suada, cansada e desanimada. Ela disse-lhe: *"Hermana, me recorrí todo Apartadó y nadie me regaló nada*". Meses depois, li, em um jornal local, o depoimento de uma vítima das enchentes de 2010, morador de uma área de risco de Turbo com assentamentos de populações deslocadas e desterradas: "*Todo lo que nos regalan lo volvemos a perder*".

Os dons são veneno e remédio, benefício e desafio. A partir do ponto de vista de uma teoria da ação, engendrada no seio do "Ensaio sobre a Dádiva", poder-se-ia pensar em dois tipos de dom (Caillé, 2002) – que eu leio como doação – próprios de uma articulação positiva de interesse, liberdade, espontaneidade e obrigação: o dom a outrem, e o dom de criação. O primeiro é resultado de um reconhecimento do outro que se opõe ao mero interesse. Aliás, o próprio Mauss reconhece que o interesse é uma categoria da ação que tem perdido o teor

político pelo cálculo econômico financista. No segundo caso – dom de criação –, liberdade e espontaneidade opõem-se à obrigação e à lei. Quando a dádiva torna-se veneno e não remédio, os dois tipos de dom estão ausentes. A perda impõe-se, assim, contra a articulação de doação e obrigação, perde-se a espontaneidade e se exalta o interesse e a obrigação. Anulam-se, por esse viés, as possibilidades de estabelecer novos pactos sociais. Durante uma das palestras ministradas no decurso do voluntariado, uma das mulheres disse que para ela o mais importante quando recebe um presente é saber se foi dado com amor e com carinho. Garantiu perceber quando o presente é dado com dor. Essa dor seria, justamente, a ausência dos dois tipos de dom.

A caridade pode ser compreendida, de fato, como a rivalidade pelo dom, isto é, como outra forma de guerra, ainda que desenvolvida por meios diferentes. Em Urabá, esse perigo tem sido muito mais evidente após o avanço do processo de reparação administrativa, contemplado na Lei de Justiça e Paz[19], regulamentado mediante o Decreto 1.290, de 2008. É preciso levar em consideração que o trabalho de campo foi encerrado durante as eleições presidenciais[20], com o triunfo de Juan Manuel Santos Calderón e o fim do mandato de oito anos de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010).

19 A Lei 975 de 2005, ou Lei de Justiça e Paz, facilita os processos de paz e incorporação individual e coletiva à vida civil de membros de grupos armados ilegais à margem da lei, além de garantir os direitos à verdade, à justiça e à reparação das vitimas, tanto pela via administrativa como judicial. Vincula-se a ela o Decreto 1290 de 2008 para os trâmites de reparação.

20 O primeiro turno ocorreu o dia 30 de maio de 2011. O segundo turno foi realizado um mês depois, domingo, 20 de junho de 2011.

Os trâmites vinculados à divisão de *Acción Social*, encarregada da gestão da reparação por via administrativa, foram acelerados no período pré-eleitoral, incluindo a entrega das indenizações[21].

Em Urabá, as pessoas referiam-se à indenização solidária, equivalente nos casos de homicídios e desaparecimento forçado a quase 20 milhões de pesos – aproximadamente 20 mil reais[22] em 2012 –, mediante a frase *"Pagar el muerto"*. De fato, as expressões mais recorrentes eram: *"Ya me pagaron a mi marido"; "ya me pagaron a mi papá"; "ya me pagaron a mi hermano"*. Era comum ouvir os mesmos enunciados em forma de pergunta: *"¿Ya*

21 Em abril de 2009, as inscrições para iniciar os processos de reparação administrativa foram encerradas. Reportaram-se 17.000 vítimas como resultado desse processo, correspondentes à época de consolidação do controle paramilitar (1997-2005) em Urabá e parte do *departamento* de Chocó. Conforme relatório de outubro de 2010, 4.792 famílias receberam a indenização solidária no *departamento* de Antioquia, das quais 2.519 eram de Urabá. Segundo o mesmo relatório, a entrega de novas indenizações a 2.060 famílias em Antioquia, das quais 561 eram moradoras de Urabá, aconteceria antes do final de 2010. Além disso, enfatiza-se nas verbas transferidas: mais de 100 mil milhões de pesos para a região de Urabá, com a previsão de 38 mil milhões de pesos relativos às reparações anunciadas para o *departamento* de Antioquia. http://www.accionsocial.gov.co/contenido/contenido.aspx?conID=5207&catID=127. Consultado em 15/05/2011 às 13:37 hs.

22 Este tipo de reparação individual é denominado indenização solidária. No decreto são feitas as especificações com relação à quantia da indenização: homicídios e desaparição forçada e sequestro, 40 salários mínimos mensais legais; lesões pessoais e psicológicas que produzam incapacidade permanente, 40 salários mínimos legais; lesões pessoais e psicológicas que não incorram em incapacidade permanente, 30 salários mínimos legais; no caso de tortura a reparação consiste em 30 salários mínimos mensais legais. Nos casos de delitos contra a liberdade e a integridade sexual, e recrutamento ilegal de menores, 30 salários mínimos legais. Para o delito de deslocamento forçado (*desplazamiento forzado*) contempla-se o pagamento de 27 salários mínimos mensais legais.

le pagaron a su papá?"; "¿Ya le pagaron a su marido?"; "¿Ya le pagaron a su hermano?".

É prematuro falar sobre os conflitos gerados a partir da entrega da indenização[23]. Durante o trabalho de campo tive acesso a algumas informações sobre brigas entre irmãos, entre esposas, amantes e companheiras de uma mesma vítima, conflito que irradia aos filhos de umas e outras. Escutei reclamações por parte das mulheres que estavam à espera do pagamento que diziam respeito a vizinhas, conhecidas e amigas, que, havendo recebido o dinheiro, tinham gastado tudo, ficando com novas dívidas. Escutei também muitas mulheres dizendo que ninguém podia ficar sabendo que o dinheiro ia ser entregue porque, de imediato, todo mundo ia querer dinheiro emprestado e *"después nadie va a querer pagar porque es la plata del gobierno*". Algumas comentavam que, pelo fato de o marido ter sido assassinado pela delinquência e não pela

23 No decreto, as condições da indenização solidária são definidas da seguinte maneira: "*Cuando a la víctima se le hubiere dado muerte o estuviere desaparecida, tendrán esa condición el cónyuge o compañero o compañera permanente o el familiar en primer grado de consanguinidad o primero civil de la víctima directa o aquellos que dependían económicamente de la misma (…) 1. Una suma equivalente al cincuenta por ciento (50%) del valor previsto para la respectiva violación para el cónyuge o compañero (a) permanente, y el otro cincuenta por ciento (50%) para los hijos; 2. A falta de cónyuge o compañero (a) permanente, el cincuenta por ciento (50%) para los hijos, y el otro cincuenta por ciento (50%) para los padres; 3. A falta de cónyuge o compañero (a) permanente e hijos, cincuenta por ciento (50%) para los padres y el otro cincuenta por ciento (50%) distribuido en partes iguales entre los hermanos y demás familiares que dependieren económicamente de la víctima directa; 4. A falta de cónyuge o compañero (a) permanente, hijos y padres, se distribuirá el valor de la indemnización solidaria en partes iguales entre los hermanos y demás familiares que dependieren económicamente de la víctima directa. 5. Cuando la víctima directa era soltera y fue abandonada por sus padres en la niñez, se reconocerá el monto total de la reparación al pariente más cercano que hubiere asumido los gastos de crianza y manutención, siempre que demuestre el parentesco y la dependencia económica*".

guerrilha, ou pelas AUC, *"no lo van a pagar"*. Outras esclareciam suas dúvidas comigo achando que eu trabalhava para uma ONG, para alguma associação de vítimas ou para a própria *Fiscalía*. Uma delas disse-me: *"Pero será que el gobierno tiene tanta plata así como para pagar un muerto tres veces, porque entonces a las que les mataron todos los maridos, se los van a pagar todos?"*

Em diferentes encontros com vítimas, elas repetiam a questão do pagamento dos mortos. A plateia dividia-se, automaticamente, no conjunto das pessoas que foram indenizadas e o grupo das que ainda estavam à espera do dinheiro. Até os eventos fortuitos, e trágicos, do cotidiano, eram enquadrados nessa expectativa. Dias depois de um acidente de trânsito, no qual morreu uma menina de dez anos, surgiu o boato que ela era filha de um coronel do Exército. O boato foi espalhado durante uma reunião; uma das mulheres que acabava de ouvi-lo comentou: *"Si era hija de un coronel, entonces se la van a pagar por el resto de la vida"*.

Este pagamento, que não supre a dívida na medida em que não restaura a perda nem retira o medo do âmago das relações sociais, é uma dádiva-veneno, ou seja, uma dádiva compulsória que impede a conquista de autonomia. Evapora-se a obrigação intrínseca ao dom, como postula Hannah Arendt (1978), que é uma espécie de exortação à ação. Impede-se que a dádiva seja vivida como um sistema de ação que incita as pessoas a aumentarem a liberdade dos outros (Etzioni 1988). Contudo, o dom é uma experiência que evidencia a tensão entre indivíduo e grupo, e entre liberdade e obrigação, ainda mais se pensarmos seu espectro fora do caso do sistema de prestações totais. A dádiva-veneno, por exemplo, está relaciona-

da com a exacerbação do componente de individuação[24], que termina servindo para reforçar a individualização na sociedade. Torna-se uma forma de fomentar uma libertação dos outros, ainda mais estéril em sociedades submetidas aos efeitos da violência, a saber: a perda, o medo, a desconfiança e a anulação de outros tempos de vida como o passado e o futuro.

Strathern (2006 [1988]: 329) dá algumas pistas para compreender esses processos de individualização relacionados com a dádiva. Ela propõe compreender a dádiva como uma abreviação para objetos – as relações também são consideradas objetos – que coloca "dramáticos problemas temporais". As dádivas seriam imagens do possível colapso, ruptura, de qualquer relação de separação entre causa e efeito. A importância da relação causa-efeito, na argumentação da autora, é fundamental, pois ela diz respeito à singularidade da ação do sujeito. A objetivação das relações, um potencial da própria dádiva – a doação seria um exemplo esclarecedor –, é resultado de seu caráter antecipado, o qual é um problema essencialmente de tempo[25]. Mediante a singula-

24 Voltando a Mauss, o caráter paradoxal da dádiva está presente no objeto, pois ele contém a semente da hierarquização, assim como também um caráter de individuação que vai se tornando mais amplo à medida que as instituições jurídicas se separam. Isto é, quando o dom deixa de ser uma prestação total. De qualquer forma, esse caráter de individuação possui um componente de igualdade que é resumido por Mauss nos postulados "algo de nós permanece nos outros" e "algo dos outros permanece em nós". As categorias *hau* e *mana* correspondem ao espírito que acompanha o donatário, embora pertença ao doador, pois o objeto está impregnado dele. Por isso, o objeto é perigoso. *Mana*, por sua vez, faz referência à autoridade, à honra e à fonte de riqueza. Por fim, *hau* refere-se ao componente de individuação; entretanto, na categoria *mana* há elementos relativos à hierarquia social e às possibilidades de hierarquização.

25 Numa definição simplificada, para Strathern (2006 [1988]: 328), a troca de dádivas é uma circulação de

ridade de sua ação, um "agente" pode manter separados os momentos de causa e efeito. Quando a doação converte-se em dádiva-veneno, impede a identificação da singularidade da ação, gerando uma perda de autonomia, por um lado, e uma individualização do interesse, por outro.

Voltando com a euforia da indenização, ainda que a reparação individual e a coletiva sejam consideradas simultaneamente, a lei desenvolve amplamente o assunto da reparação individual. No que diz respeito a esse tipo de reparação, especificamente, contemplam-se a indenização solidária, a restituição – de bens e terra –, a reabilitação, o estabelecimento de medidas de satisfação e as garantias de não repetição. Não obstante, os esforços parecem muito maiores no tocante à indenização econômica e à definição dos procedimentos que desembocam no pagamento. A questão da restituição de terras confina-se num artigo e num parágrafo que remete às disposições legais já existentes para essa questão. Fica em evidência, portanto, o perigo de uma reparação fundamentada na dádiva-veneno, pela qual as obrigações sociais podem, inclusive, se transformar em obrigações contratuais quase mercantis. Seguindo a explicação de Godbout (1999), considera-se que quando o "usuário" paga e o "produtor" é pago, essa operação substitui qualquer obrigação social.

Uma reparação baseada na dádiva-veneno impede o perdão, sendo que o perdão é uma dádiva fundamental que permitiria a superação do sistema da violência. Seguindo Godbout

---

objetos dentro relações que são reproduzidas, dessa forma, para que os próprios objetos possam circular. Por isso, a recursividade da dádiva é o resultado antecipado. Ainda que a dádiva possa ser vista como uma técnica de objetivação e de personificação, a questão é que "os objetos das relações são sempre outras relações".

(1999), para conciliar a maioria de conflitos seria necessário fazer-se um gesto, um ato, não previsto nas regrais vigentes, a fim de propiciar outro estado das relações, caso "o outro" que está envolvido na relação aceite. Numa nota de rodapé do "Ensaio sobre a dádiva", Mauss exemplifica a relação entre o tempo no circuito de intercâmbio, baseado nos três atos, e a paz. No caso dos Haïda, Tsimshiam e Tlingit, os ritos de paz consistem em prestações e contraprestações imediatas que são, no fundo, trocas de cauções e gestos que precisam da anulação do tempo de espera entre a entrega e a devolução para propiciar um estado diferente das relações – e da própria troca –, ou seja, uma série de condições ideais de confiança, liberdade, reconhecimento e dignidade.

"*Tirarse una perdida*" [fazer uma ligação perdida] é um gesto com o potencial de estimular alternativas às regras instauradas pela perda e viabilizadas pelo presente permanente, embora lembre todas as máximas aqui listadas. Esse foi um gesto local que Ivete me ensinou. Depois daquele primeiro encontro na Igreja Quadrangular, descrito no começo deste capítulo, comecei a receber ligações de Ivete diariamente. Depois de dois toques, ela desligava. Nas primeiras ocasiões, eu tentei ligar de volta achando que ela queria falar comigo, ou que talvez não tivesse crédito e, por isso, ela estaria insistindo nos dois toques. Após várias tentativas, ela atendeu e me explicou que somente estava "*tirando una perdida*" para que eu soubesse que ela estava pensando em mim, desejando que eu estivesse bem, viva. Ao mesmo tempo, ela foi clara quando disse que eu não precisava ligar de volta. Alguns meses depois, no final do dia, meu celular registrava várias ligações perdidas e não somente de Ivete, mas também de pastores, jovens dos bairros, crianças, beneficiárias do Banco etc. Eu já não atendia às ligações antes dos três

toques, mas também tinha aprendido a "*tirar perdidas*" aos meus amigos e conhecidos em Urabá.

Instaurado o código, a pessoa que recebe a ligação reconhece a mensagem que está por trás dela; entretanto, a devolução é anulada. A iniciativa de criar o laço existe, ainda que a negação da possibilidade de ligar de volta seja uma comprovação das adversidades que impedem desenvolver o elo. Na minha leitura, nesse índice (ver nota de rodapé 2) há, de qualquer forma, possibilidades de um incipiente retorno à confiança. Por outro lado, "*tirar una perdida*" é uma ação localizada no patamar fenomenológico do *Secondness* (Peirce 1955)[26], ou seja, da atualidade, da discordância e da interpelação, onde cabem as ações do não dito, justamente. O *Secondness* não obedece ao autocontrole nem à reflexão *a posteriori,* mas à ação bruta. É a máxima expressão do momento, com todas as suas possibilidades de estagnação e de transformação.

A base epistemológica da etnografia, especificamente, está centrada numa confiança inusitada nas palavras, no comodismo que pode proporcionar o patamar epistemológico do *Thirdness,* relacionado com a opinião distanciada. O desafio de gestos como o ensinado por Ivete é que ele não usa as palavras; *"la perdida"* é, em síntese, um índice que pertence ao território do feito e do não dito. Sua riqueza é que, embora responda ao presente permanente – pela via da anulação da devolução

26 A tríade epistemológica básica de Pierce fundamenta-se nos patamares: *firstness*/*secondness*/*thirdness* (potencialidade, atualidade e convenção). Esta tríade epistemológica tem correspondência com os tipos de signos (icônicos, índices e símbolos) que estão sempre presentes no processo de recepção, transformação e produção de significados compartilhados por uma comunidade aberta. Vale a pena esclarecer que os traços que compartilham os três tipos de signos são ênfase, domínio e determinação.

–, com todas as implicações que procurei estabelecer neste capítulo, sua localização preferencial no *Secondness* permite desafiar tanto as palavras quanto o silêncio na busca de novos pactos sociais.

Daniel (1996) propõe a tríade violência/escrita/tempo, cujos elementos, na minha visão, são os polos com os quais o pesquisador se depara ao pretender falar acerca da violência. A relação tempo/escrita pode ser equacionada mediante a relação tempo/violência. Durante esse processo de equacionamento, justamente, surgiu a noção de "presente permanente". Tendo em mente a tríade violência/escrita/tempo é possível também entender o achado de Crapanzano (1986) entre "*Whites*" na África do Sul na década de 1980. Segundo ele, os brancos estavam presos a uma peculiar forma de paralisia, centrada na espera de que alguma coisa aparecesse ou algo acontecesse. A espera é uma forma de orientação no tempo que exalta o futuro. Porém, esse futuro da espera não é abrangente; ele é restrito e, por isto, restringe as possibilidades dos sujeitos no presente. O mecanismo que o respalda é o mesmo que permite, em Urabá, a inibição do passado e do futuro, e a exaltação do presente. A permanência do presente, isto é, o presente permanente, admite, não obstante, a impermanência dos sujeitos, mesmo na condição de guerreiros (Cap. 5).

O objetivo inicial de Crapanzano (1986) era analisar a visão dos "dominados" na África do Sul, no contexto do *apartheid*, mas ele mesmo terminou sendo impelido a conviver com os dominadores. Como o futuro para os brancos era um assunto problemático que criava, ao mesmo tempo, ansiedade e esperança, eles não elaboravam uma retórica sobre o passado, mas sobre o futuro. Contudo, "esperar" era um efeito da dominação na vida cotidiana, sendo um aspecto identificado a partir das pessoas que exercem a dominação e não daqueles que a sofrem dire-

tamente. No caso do presente permanente, ele é um efeito da submissão prolongada à violência e compartilha com o "*waiting*" o potencial de exacerbar a vulnerabilidade social num espectro social amplo. No entanto, enquanto o "presente permanente" alberga um impulso vital desenfreado e uma força criativa no imediato – por isso a importância do gesto da "ligação perdida" –, o "*waiting*" é uma força fraca, passiva e entorpecida. Quando se está à espera de algo ou de alguma coisa é o passado que proporciona uma sensação de segurança; quando o presente é exacerbado torna-se o cenário da sobrevivência, de uma perda originária constantemente revivida.

TRAMA INTERÉTNICA

> *"En Urabá está la prolongación de una raza que aún no ha sido vencida ni podrá serlo jamás porque está demostrando una vitalidad que resiste a todas las acometidas del trópico".*
> Frei Luis de Santa Teresita. 1943. (Steiner 2000: 88)

Trama é o conjunto de fios usados pelos tecelões para armar o urdimento que, por sua vez, emprega-se como base de posteriores camadas que serão tecidas e bordadas. Nesta acepção, "trama" ajusta-se ao espírito desta tese, pois o urdimento interétnico de ideias e valores[1] – tema do presente capítulo – é fundamental para compreender outras dimensões relacionadas com as práticas de intercâmbio baseadas na perda – viabilizadas pelo "presente permanente" (Cap. 1.) –, com os traços do *ethos* guerreiro (Cap. 3) e com as noções de terra e território (Cap. 4). Por outro lado, "intriga" ou "enredo", que é outra significação de "tra-

1 Ideias e valores definem ideologia para Dumont (1997 [1977], 2000 [1983], 1994). À parte essa definição sintética, o autor acrescenta que a ideologia é passível de ser vista como hierarquia de concepções e operações, permitindo distinguir os níveis diferenciados que esses elementos reúnem no decorrer da vida social. O etnógrafo, consequentemente, deve identificar esses níveis, assim como os princípios que norteiam determinados conjuntos de valores, nem sempre explicitados pelos sujeitos (Galey 1982), ainda que sejam vividos com diferentes graus de intensidade.

ma", faz referência a índices e eventos de uma tragédia ou de uma epopeia, polos entre os quais podem ser localizados os paradoxos gerados a partir da experiência violenta (Cap. 5).

O sentido de "trama" como conjunto emaranhado de acontecimentos, por seu turno, transmite parte da complexidade antropológica de Urabá. Neste sentido, é preciso esclarecer que tomo emprestada a expressão "trama interétnica" do título da bela etnografia acerca das relações entre "negros" e "emberá" no rio Capá (Chocó), escrita por Anne Marie Losonczy (2006 [1997]). O propósito de inserir o conteúdo deste capítulo na mesma categoria responde à necessidade de compreender algumas nuanças entre aspectos étnicos e ideológicos como território, origem e procedência[2], relativos a lugares de fronteira como Urabá, e os efeitos da submissão prolongada à violência, como é, no caso estudado, a ideia de um presente permanente. Losonczy (2006) [1997] analisa, especificamente, a questão da fronteira interétnica. No caso de Urabá, acrescenta-se o fato de ser considerada área de fronteira interna nacional – entre regiões – e internacional.

O termo "trama" indica não só a complexidade do tema, mas o alcance da minha interpretação e os limites da minha própria localização nela – que se reflete, por exemplo, no uso deliberado das categorias nativas que, em parte, são minhas também. Pela complexidade do urdimento, e por se tratar tão somente de uma aproximação a um assunto que

2 No estudo de Losonczy (2006 [1997]), o foco da exploração são as relações e trocas rituais entre os grupos mencionados em aldeias povoadas por poucas famílias, sendo que a pesquisa de campo começou ainda na década de 1970. A autora analisa, especificamente, a questão da fronteira interétnica.

não permite conclusões rápidas nem definitivas, optei pela análise de três eventos ocorridos durante o trabalho de campo. Contudo, eles contêm elementos fundamentais para a apreensão do urdimento interétnico e ideológico de Urabá, tecido a partir das categorias nativas "*negro*", "*costeño*", "*chilapo*" e "*paisa*"[3], e polarizadas nos termos "*paisa*"/"*negro*"[4].

3 O censo de 2005 registra 261.885 pessoas identificadas e enquadradas nas categorias negro, mulato e afro-colombiano no Urabá antioquenho (ver Mapa 1), de um total de quase 600 mil habitantes . Ou seja, pelo menos a metade de sua população é afro-colombiana. A população indígena é de 11.313 pessoas, sendo a maior concentração de indígenas de Antioquia – um estado supostamente branco –, e uma das maiores do país, levando em consideração que a população indígena nacional corresponde a 2% do número total de habitantes da Colômbia, calculado em 43 milhões para o ano de 2005, com uma projeção de 45 milhões para o ano de 2009. No caso do Urabá chocoano, 84,8% da população de Unguía responde às categorias de negro, mulato, afro-colombiano e afro-descendente e 9,5% de seus habitantes é indígena. Acandí, por sua vez, informa no censo de 2005 uma população indígena equivalente a 1,5% e 87,2% de habitantes, classificados conforme as categorias negro, mulato, afro-colombiano e afro-descendente. É preciso levar em consideração que, segundo o mesmo Censo, mais da metade da população afro-colombiana da Colômbia concentra-se nos *departamentos* de Nariño, Valle del Cauca, Antioquia, Bolívar e Chocó. Isto é 57,28% (ver Mapas 1 e 2). http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf. Consultado em 25-01-2010. Na via dessa classificação, conclui-se que em Urabá confluem "*paisas*", populações vindas das regiões meridionais de Antioquia que, desde a década de sessenta, controlam o comércio, as empresas agroindustriais e a institucionalidade não estatal de Urabá; "*sinuanos*" ou "*chilapos*", populações dos *departamentos* de Córdoba, Sucre e Bolívar (ver Mapa 2), desterradas pela expansão dos latifúndios dedicados à criação de gado desde finais do século XIX; populações negras que chegaram tanto do litoral de Bolívar (ver Mapa 2), nos fluxos anteriores ao auge da banana, como do Chocó em diferentes épocas; e indígenas emberá, tule (cuna) e zenú. As duas primeiras etnias são tidas, no discurso oficial, como as populações ancestrais de Urabá.

4 O trabalho de campo ficou restrito aos núcleos urbanos dos municípios de Urabá – ver desenvolvimento dessa questão no Cap. 5; portanto, as visitas a regiões rurais foram poucas, sendo que nas áreas rurais estão localizados os "*resguardos indígenas*". A presença de indígenas nos centros urbanos dos municípios do eixo

A reconstrução dos eventos é baseada na análise de Daniel (1996), na qual o evento comunicativo é definido como uma recuperação de ícones, entendidos, por sua vez, como signos ou palavras em movimento. A recuperação desses elementos é um aspecto que reduz a importância da cronologia – um dos traços distintivos das narrativas hegemônicas – e possibilita o afastamento da pretensão de descobrir fatos ou de desvelar o oculto. Segundo a perspectiva de Daniel, o evento comunicativo é próximo da crônica, pois proporciona o material por meio do qual a narrativa histórica e a história não narrativa são escritas, em oposição às narrativas históricas tradicionais. Essas narrativas, ou *master narratives*, usando a expressão empregada pelo autor, caracterizam-se por propagar a ideia de que os fatos são seu fundamento exclusivo. Pela centralidade dos fatos e da própria cronologia, essas narrativas utilizam os eventos no sentido de *nonrepeating events,* ou seja, como acontecimentos extraordinários. Os eventos comunicativos, em contrapartida, podem ser eventos do cotidiano que se repetem e, por isto, permitem a tradução de imagens e quadros tipificados. Este aspecto dos eventos foi fundamental na escolha dos episódios que analiso a seguir.

No nível metodológico, para Daniel, os intérpretes que participam no evento são concebidos como "emocionais, enérgicos e lógicos". A oscilação dos sujeitos entre esses ti-

bananeiro (ver Mapa 2) é ocasional; eles dedicam-se a trâmites burocráticos, participar em reuniões; outros vendem alguns produtos, principalmente artesanato. Em Mutatá e Chigorodó, a presença dos emberá é significativa na parte urbana dos municípios, sobretudo em Mutatá. Em Arboletes e Necoclí, a presença de índios tule é cotidiana. Contudo, as visitas a esses municípios foram esporádicas, o que impediu uma observação mais rigorosa desse componente étnico de Urabá, cujas populações também têm padecido por ondas de assassinatos seletivos e massacres, além de deslocamentos e desterros.

pos de intérprete gera efeitos de gratificação, ação e autocontrole, os quais também devem ser plasmados na escrita. A "recuperação" textual dos ícones – tendo em mente os intérpretes e os efeitos – requer ajustes que não presumem rupturas radicais no tocante à continuidade, à memória e à familiaridade, elementos constituintes da experiência etnográfica.

Levo em consideração também a noção de estereótipo social a partir da definição de Herzfeld (1997) de intimidade cultural (*cultural intimacy*), que diz respeito à existência de zonas de sensibilidade e criatividade cultural que dificilmente são abertas para o olhar estrangeiro. Seguindo o autor, certos atos de essencialização, relativos à intimidade da nação, reproduzem-se de forma estratégica na esfera individual, remetendo a estereótipos nacionais. Nessa direção, propõe estudar o que ele chama a vida social dos estereótipos no seio da antropologia, dentro de um projeto mais amplo que visa analisar o papel da retórica nas relações sociais.

O primeiro evento selecionado refere-se a uma visita a uma chácara entre Apartadó e Turbo quando, durante um "almoço de domingo", surgiu um diálogo entre pessoas que se caracterizaram mutuamente com os termos nativos "*negro*", "*paisa*", "*chilapo*" e "*rolo*" (o último, "*rolo*", aparece somente neste episódio). O segundo evento corresponde à filmagem do vídeo "*Lo que tiene que hacer una mujer*" com um grupo de adolescentes de Apartadó. Apesar de ser uma crônica curta, ela traz elementos e desdobramentos a partir dos usos nativos das categorias étnicas (que são ideológicas), revelando vínculos com o "presente permanente". No decurso da gravação, "*corrinche*", termo de origem "*chocoana*", tornou-se um dos fios centrais do evento. Por fim, o terceiro caso, este gravado, corresponde à chegada de dois cobradores "*negros*" na casa de uma mulher, também

"*negra*", em um bairro de Turbo. A presença dos cobradores e, posteriormente, do "*cacharrero paisa*"[5] evidenciam o que chamo de "cordialidade interesseira", incluindo seus vínculos com a expressão "*ser organizado*", atribuída aos "*paisas*" por eles mesmos e pela caracterização de "outros".

Evento 1: Entre "*PAISAS*", "*NEGROS*" e "*CHILAPOS*"[6]

Conheci Lady na agência de uma operadora de telefonia celular em Apartadó. Ela, "*negra*" – ou "*morena*" como ela disse no primeiro instante –, nasceu em Apartadó, mas a origem de seus pais é chocoana. Lady foi muito gentil, embora o procedimento técnico demorasse perto de duas horas, nas quais ela satisfez sua curiosidade com relação a mim, assim como também relatou parte de sua história. Do mesmo modo que Ivete fez no nosso primeiro encontro (Cap. 1), Lady ofereceu-me sua amizade e solidariedade. Houve uma tro-

5 Vendedor de mercadorias a crédito que, de modo geral, são pagas em parcelas diárias (ver Cap. 1).

6 Em termos de uma geografia humana de Urabá – empregando as categorias nativas –, é preciso esclarecer que a região norte de Urabá é predominantemente "*chilapa*", apesar de que uma parcela importante dos grandes proprietários é de origem antioquenha. A região do sul de Urabá é um enclave "*paisa*" que convive com as populações indígenas em municípios como Mutatá, principalmente. Na região do eixo bananeiro confluem "*paisas*", "*negros*" e "*chilapos*", sendo que em Turbo é mais clara a diferenciação entre as populações negras de origem ribeirinha (ou "*chocoana*") e as populações de origem caribenha – principalmente de Cartagena e alguns municípios próximos. As regiões Atrato e Urabá chocoano são majoritariamente negras – que reproduzem um *ethos* ribeirinho –, com a presença de indígenas, e de "*paisas*" e "*chilapos*" em uma menor proporção (Ver Mapas 1 e 2).

ca de números de celular e uma semana depois, ela ligou e fez o convite para ir à *finca* de um primo seu. Vim a reconhecer mais tarde que esta amizade e a solidariedade decorrente já antecipavam uma caracterização das mulheres "chocoanas", naquele momento ainda latente.

Aquele primeiro encontro com Lady foi marcado por uma conversa fluida, na qual ela usou categorias étnicas com naturalidade, sem explicar ou sem que transparecesse alguma preocupação pela minha compreensão. Contudo, essa primeira conversa foi um preparo para o almoço do domingo seguinte, no qual se evidenciaram séries de caracterizações no sentido dado por Crapanzano (1992). Isto é, tipificações do *self* elaboradas a partir de complexos movimentos de interação que permitem a fusão de linguagem e desejo. Dito de outra forma, desejo e linguagem configuram-se para garantir o significado em um contexto dialógico. Além disso, a caracterização do *self* responde ao processo de transformação do personagem em pessoa pela via do desejo, mas o desejo somente pode ser expresso graças à existência de um "terceiro". Esta é a diferença entre a consciência de si e o conhecimento de si: o "terceiro" é um elemento imprescindível no primeiro caso.[7]

Durante aquele almoço, todos os elementos – referenciais, retóricos e pragmáticos – da caracterização do *self* foram operantes, deixando em evidência algumas tipificações comuns em Urabá. Algumas delas estão na base do urdimento étnico local, mas remetem, igualmente, a estereótipos que transmitem a impressão, em vários momentos, de não serem particulares ou exclusivos de

7 A ideia de um "terceiro" remonta à tríade de Charles Peirce, reconhecida por Crapanzano. O "terceiro" corresponde ao *Thirdness*, à esfera da convenção e da estabilidade da comunicação.

Urabá. Sua importância decorre, em larga medida, em mostrarem-se mais visíveis neste primeiro evento, pois, por esse caminho, as particularidades dos eventos seguintes tornam-se mais claras.

Deste almoço participaram Lady, suas duas filhas de cinco e oito anos, e seu primo Johnny. Outra figura era Flor, tia de Johnny, além dos amigos Carlos e Nancy[8]. Minha presença constituiu uma espécie de motivação e, ao mesmo tempo, foi detonadora do diálogo que se seguiu, inclusive da discussão iniciada depois entre Lady e Flor. Em suma, minha presença ali foi exatamente a de um "terceiro", responsável tanto pela estabilidade quanto pelo caráter das apresentações, primeiro passo em direção à caracterização. Aqui, a contribuição de Crapanzano (1992) torna-se crucial por enfatizar, insistentemente, que caracterizações e tipificações são fluidas e em constante movimento, além de instáveis. Ele se afasta, portanto, das "categorias" e "rótulos" comuns a muitos estudos definidos como sociológicos. Contudo, seu propósito é demonstrar que o *self* não pode ser concebido como independente do Outro, ou das transações sociais. Questiona, assim, essa independência criada pela ciência, similar à independência atribuída à mente e ao cérebro.

Tudo, então, começa com a apresentação que Lady faz de mim para os demais e vice-versa. Um aspecto fundamental, dado o caráter de fronteira de Urabá, é que termos étnicos são explicitamente elencados sem maiores constrangimentos no dia a dia, geralmente relacionados com o local de origem e com o lugar de procedência: "*Soy paisa, de Medellín*", "*él es negro cho-*

8 Lady tinha, naquele momento, 26 anos; Johnny, 28 anos; Flor e Carlos, 45 anos aproximadamente, e Nancy tinha 35 anos.

coano", "*yo soy de Córdoba o chilapo, como le dicen a la gente de allá*". Assim, Johnny, anfitrião e dono da chácara, logo fez questão de apresentar-se como mulato, um tipo usado com pouca frequência no cotidiano de Urabá, mas que surgiu naquele momento como uma forma de expressar a sua própria caracterização: filho de mãe "*paisa*" e pai "*negro chocoano*". Ato seguinte, fomos apresentadas – Lady, as meninas e eu –, por intermediação de Johnny, a Flor. A rápida referência a Medellín, o fenótipo, o sotaque reforçado pelo tom de voz alto e pelas expressões e ditados, apareceram como indicadores dela como "*paisa*". No entanto, Flor reforçou sua apresentação explicitando ser "de Medellín". Lady também foi rápida em sua inserção; aproveitou a caracterização de Johnny e, assim, sugeriu que era irmã do pai dele, "*negro*" e "*chocoano*" – como ela mesma disse. Neste caso, ela usou a referência ao pai de Johnny também como um "terceiro", que permitiu sua caracterização sem precisar se identificar como no nosso primeiro encontro na agência de telefonia celular. Naquele encontro inaugural, ela caracterizou-se como "*morena*" e depois como "*negra*" ao falar sobre a origem dos pais das meninas, um "*paisa*" e um "*chilapo*"[9]. Em grande medida, a partir da apresentação – o início da caracterização –, Flor propiciou uma polarização, baseada nas categorias "*paisa*"/"*negro*" e, por isso, a atitude de Lady foi tímida e reservada.

9 Em Urabá, as pessoas são caracterizadas mediante as categorias "*paisa*", "*negro*", "*negra*", "*chilapo*", "*chilapa*", "*moreno*", "*morena*", "*costeña*" e "*costeño*", principalmente, ainda que tenham nascido nos municípios do Urabá antioquenho – por exemplo –, o qual, em princípio, os tornaria "antioquenhos" e "antioquenhas". Isso quer dizer que pesa a origem dos pais – sua caracterização a partir das categorias mencionadas –, as características fenotípicas mais salientes, o sotaque e o ethos, mas também é fundamental a região na qual tenha se morado por mais tempo, a situação econômica e a formas de expressar a sexualidade.

Flor apresentou Carlos, com quem estava passando o final de semana na chácara. Ele foi apresentado por ela como "*rolo*", ou seja, como alguém que vem de Bogotá. Acrescentou ter sido funcionário judicial em Urabá durante a década de 1990, demonstrando, em conversa particular comigo, um conhecimento profundo da região. Finalmente, fui apresentada por Johnny a Nancy. Nos últimos casos, de Carlos e Nancy, as apresentações correspondem ao comportamento convencional. Porém, Nancy permaneceu calada durante o almoço; por essa razão, perguntei a Lady a procedência de Nancy, atuando espontaneamente segundo os padrões de Urabá, já naturalizados por mim, e que permitem agir mediante a lógica: se vem de tal lugar, então é X. Lady disse que ela é "*chilapa*" – nascida no *departamento* de Córdoba – embora more há vários anos em Apartadó.

Inicialmente, fui considerada "*paisa*" por Lady, as crianças e Johnny, pelo fato de ter a cor da pele mais clara e por vir de "fora" de Urabá, isto é, *por não ser de Urabá*. No entanto, para eles, meu sotaque não conferia com os sotaques e as maneiras de falar "*paisa*". Em alguns momentos, pesou mais o fato de ter vindo do Brasil; deste modo, eles conseguiam afastar-se – e afastar-me – do estereótipo de "*paisa*" para enquadrar-me, afinal, no estereótipo do estrangeiro que trabalha em alguma ONG. Na visão de Flor, especificamente, eu não poderia ser considerada "*paisa*", embora tivesse nascido em Medellín e morado lá parte da minha infância e da minha vida adulta. Meu sobrenome, meu sotaque e meu fenótipo não permitiam, a princípio, que ela me enquadrasse nessa categoria, dentro da qual ela afirmava se encaixar com orgulho, apelando a recursos meta-pragmáticos que lhe permitiam exaltar a beleza de Medellín e das mulheres antioquenhas, por exemplo. Para ela, eu deveria entrar na

classificação de outra maneira: mediante a categoria "*rola*", empregada com relação às pessoas de Bogotá como Carlos, por exemplo. De fato, o espectro do termo "*rola*" abarca as pessoas dos *departamentos* Cundinamarca e Boyacá, região de origem de boa parte da minha família paterna e materna, confirmando a caracterização étnica conectada à procedência e ao pertencimento territorial – questão cujos desdobramentos serão desenvolvidos no quarto capítulo.

Minha identificação com o Brasil, ou a identificação viabilizada pelo fato de ter vínculos institucionais e pessoais com o Brasil, não parecia ter o significado para Flor que teve, efetivamente, para Lady, Johnny e as crianças. Isso já demonstra uma diferença fundamental com relação à identificação dos "*paisas*", pois eles, de modo geral, dão mais importância, durante esses momentos de apresentação, às pessoas que compartilham os mesmos traços, uma mesma caracterização do *self*. Os "*chocoanos*", especificamente, são mais abertos ao universo de "fora de Urabá", a pessoas que possam vir a ampliar sua rede de contatos. Por isso, a atitude de Lady, de suas filhas ou, até mesmo, do próprio Johnny, que se aproximou ao polo "negro" naquele momento do almoço.

O vínculo entre a região de origem, a procedência e a caracterização étnica, relacionada com o caráter fronteiriço de Urabá, foi uma constante durante aquele almoço. Por isso, Flor questionou abertamente, na minha presença, a caracterização como "*paisa*" que Lady, Johnny e as crianças fizeram de mim, o qual era fundamental para ratificar *sua* tipificação e não a minha. Suas dúvidas foram confirmadas quando eu disse que não cogitava morar em Medellín de novo, fazendo críticas ao *ethos* de lá. Falei da falta de espaço e da contaminação ambiental – visual e auditiva – de Medellín; também coloquei o argumento da degradação das relações sociais devido

à importância do dinheiro como viabilizador de qualquer vínculo, da compulsão da venda e da corrupção, conectada, por sua vez, ao equacionamento da tríade comércio, contrabando e narco-tráfico. Naquele instante, sem ter sido meu propósito deliberado, mudei a direção do diálogo – e da caracterização –, função que se somou ao meu papel inicial de "terceiro".[10] Deste modo, pela primeira vez, Flor, Johnny e Lady concordaram unanimemente que Medellín é uma cidade muito bonita, "*organizada*", "*limpia*" e *"buena para vivir"*. Apontaram que os "*paisas*" são "*organizados*", "*queridos*", "*cordiais*" e "*acogedores*". Eles pareciam surpresos pelas críticas que eu fiz; entretanto, Carlos, também "*rolo*", acompanhava a conversa e parecia concordar com alguns dos meus argumentos. Johnny, nesta ocasião, aproximou-se ao polo "*paisa*", mas no seio da polarização que tinha propiciado Flor com sua caracterização que exaltava "o *paisa*" em termos superlativos.

A partir dessa situação e apesar da unanimidade dos presentes, tirando Carlos e Nancy, a caracterização dos "*paisas*", apoiada positivamente por Lady e Johnny, foi o preâmbulo para um debate entre Flor e Lady. Nessa discussão, a polarização, em termos sociodramáticos, foi inscrita na oposição Apartadó/Turbo[11]. Tal oposição corresponde, em um nível mais amplo, ao contraste

10 Crapanzano (1992) define esse tipo de situação como "locucionário quase meta-pragmático", isto é, um momento de sensibilidade, de brilho, de advertência e até mesmo de indecisão que permite criar ora um estado de cumplicidade entre os participantes, ora uma mudança na direção do diálogo.

11 Em Turbo, a convivência entre "*paisas*", "*negros*" e "*chilapos*" é determinada pela ausência de setores ou bairros estritamente "*paisas*", como acontece de forma contundente em Apartadó.

étnico-ideológico dos polos "*paisa*"/"*negro*". Porém, graças à caracterização positiva do *self* "*paisa*" realizada por Johnny e Lady, a tipificação de Flor continuou a indicar superioridade frente aos outros participantes que, na visão dela, não eram "*paisas*". Isto aconteceu durante a maior parte do evento.

A discussão entre Flor e Lady ocorreu quando todos os presentes estavam sentados ao redor da mesa. Alguns já tinham terminado de comer. Contudo, a minha impressão é que os outros participantes – incluindo eu mesma – conformaram, naquele instante, uma espécie de plateia. Flor falava alto, expunha suas críticas ao *ethos* negro mediante referências ao tempo em que morou em Turbo. Suas falas estavam carregadas de adjetivos categóricos e de *folk psychological expressions* – em termos de Crapanzano (1994) e de estereótipos no sentido dado por Herzfeld (1997). Em síntese, Flor continuava construindo sua caracterização a partir de uma inscrição meta-pragmática, ou seja, mediante uma dramatização de convenções sociais que, no entanto, eram fundamentais para sua própria tipificação. Um comentário de Carlos, em conversa particular posterior, descreve perfeitamente a cena; ele disse que os "*paisas*", em determinado contexto, podem até ser minoria – como naquela ocasião –, mas sentem-se maioria, como *"protegidos por su virgen y por el presidente"*[12].

Lady, por sua vez, assumia uma atitude conciliadora frente aos embates de Flor;

12 Álvaro Uribe Vélez, o presidente naquele momento, é "*paisa*"; de fato, ele usou tipificações relativas a essa caracterização durante suas apresentações públicas (ver Monroy 2009). A referência de Carlos à virgem responde ao estereótipo dos "*paisas*" como um dos "povos mais católicos da Colômbia".

respondia cada afirmação dela com frases curtas que buscavam explicar certas atitudes atribuídas aos "negros" e, simultaneamente, defendia certas posturas e práticas associadas aos "*paisas*". A meu ver, Lady mantinha a postura de alguém que se percebe como envolvida num diálogo convencional. Por isto, durante a discussão adotou um comportamento pausado, com silêncios, sem o uso de adjetivos categóricos. No entanto, em vários momentos, ela respondeu a partir de uma inscrição dramática, graças à qual foram esclarecidas certas características do universo negro, que serão apontadas mais adiante.

Durante a discussão, Flor construiu sua caracterização com relação a Lady com base em quatro afirmações categóricas referidas a Turbo, a saber: 1.*"Apartado es más organizado que Turbo, es más ciudad",* isto é, o comércio, os serviços públicos, as escolas, os lugares de lazer e as lojas são de melhor qualidade, quase ao mesmo nível de Medellín; 2. Turbo é *"el infierno", "un caos"*, tem barulho, sujeira e a prostituição é alarmante ; 3. a "*rumba*" [festa], as roupas e o aparelho de som são mais importantes que a "comida" e a "casa"; 4. a gravidez precoce entre jovens negras não se deve ao desconhecimento dos métodos contraceptivos, mas ao "*descuido*" e à "*pereza*".

Lady reconheceu, sem elevar o tom de voz e sem se levantar da cadeira – como Flor fez em alguns instantes –, a primazia administrativa de Apartadó em comparação com Turbo. Porém, apontou que não tem "*rumba*" como a de Turbo, que é permanente, "24 horas". Este também foi um argumento que Lady apresentou para contestar a segunda afirmação de Flor, mas, ao mesmo tempo, enfatizou a caracterização dos "negros" como sendo

mais "*calientes*" e "*arrechos*"[13] que os "*paisas*". De fato, quando deu essa resposta, Lady parecia mais confiante e até sorridente, diferentemente do ocorrido nos embates precedentes. Ela usou a expressão "*corrinche*" para definir o comportamento dos negros, concluindo que *"los negros son corrincheros, les gusta el corrinche"* (volto a essa categoria nativa mais à frente).

Durante a discussão houve dois momentos que correspondem às locuções quase metalinguísticas, definidas por Crapanzano (1992) como momentos de sensibilidade, brilho, indecisão e até advertência, que buscam criar uma cumplicidade entre o emissor e a audiência. Pela intermediação deles pode ocorrer uma mudança na direção do encontro intersubjetivo. A resposta de Lady à quarta afirmação suscitou este tipo de reação em Flor. Lady afirmou que os "homens negros" não gostam de usar camisinha e as mulheres também não porque não sentem o mesmo prazer. Segundo ela, a mulher que pede para seu parceiro usar camisinha é porque ela "*está enferma*" [portadora de AIDS ou outra doença sexualmente transmissível], o que irá denegrir sua imagem e as possibilidades de estabelecer relações. A respeito da ligadura de trompas, sugerida por Flor, Lady respondeu que muitas pessoas consideram que este tipo de cirurgia "esfria" a mulher.

Ainda que Lady estivesse usando Flor como um "terceiro", o que lhe permitiu trazer concepções recopiladas por ela acerca do polo negro – no qual foi enquadrada por Flor –, a própria Flor optou por buscar, com o olhar, a cumplicidade dos presentes, espe-

13 Categoria usada no mundo negro chocoano, ou ribeirinho em termos de Losonczy (2006)[1997], para designar a força sexual e a excitação.

cificamente a cumplicidade de Carlos e a minha. Nós éramos "*rolos*" e, portanto, "não negros" conforme a caracterização elaborada até então por ela –, e assim ela conseguiu desdenhar e subestimar "*ese tipo de ideas*" expressadas por Lady. Contudo, foi o momento da discussão em que Flor deu mais atenção a Lady, pois, anteriormente, ela falava sem sequer olhar para ela. Naquele momento, em vez de ignorá-la, olhou-a com um riso contido.

Lady buscou uma mudança na direção da discussão afirmando que ela sentia admiração pelos "*paisas*" porque, se hoje vendem melancia nas ruas, com certeza, em duas semanas, podem virar donos de uma venda e, um ano depois, proprietários de um supermercado. Afirmou que *"a los negros les gusta todo por lo alto, comenzar en grande y se aburren rápido. Son buenos es para el corrinche"*. Lady completou, por esse viés, sua caracterização acrescentando que ela mesma não gosta de usar qualquer roupa ou qualquer sapato. De fato, garantiu que usa os mais caros, às vezes trazidos por encomenda do Panamá ou de Medellín. Na visão de Flor, Lady tinha encerrado o assunto, confirmando suas afirmações categóricas. Contudo, depois de nova pausa, Lady falou sorrindo da frieza dos "*paisas*". A tentativa de atingir Flor foi truncada, não obstante, pela sua descrição final dos "*paisas*" como generosos, carinhosos e cordiais. Isto é, os "*paisas*" costumam dar presentes e usam palavras e expressões como *"mi amor", "corazón", "mi reina", "negrita". "Ellos son muy queridos"*– nas palavras de Lady.

O segundo momento que redirecionou o fluxo da caracterização foi propiciado pela fala de Flor a respeito de um vizinho "*moreno*" da época que morou em Turbo, e que não gostava do som alto; descreveu-o como uma pessoa "*seria*", "*trabajadora*", "*respetuosa*" e "*or-*

ganizada": *"No parece negro"* – concluiu. Após essa ratificação do *self,* mediante o chamado a um "terceiro" que permitiu uma transferência e causou um silêncio de indignação entre os presentes, manifesto também na troca de olhares e nas cabeças baixas de Johnny e de Carlos. Apesar disso, Flor tentou se defender mediante o argumento de que *"todo el mundo piensa que los paisas son racistas aunque los más racistas sean los propios negros y entre ellos mismos"*.

Para minha surpresa, naquele momento Lady foi ainda mais conciliadora, respondendo que o problema é quando os negros *"tienen plata porque ahí comienzan a pensar que son blancos"*. Essa parte da discussão suscitou uma reação em mim, pois, até aquele instante, agia como plateia. Inconformada com o balanço de forças do debate, sobretudo porque as respostas de Lady fundamentavam-se no reconhecimento e ponderação do dito por Flor e não tinham o caráter conclusivo e moralizante das falas de sua interlocutora. Argumentei que existem diversos níveis de discriminação e que a discriminação do "branco" com relação ao "negro" tem uma profundidade histórica que faz com que o racismo dentro dos próprios grupos marginalizados seja um dos efeitos perversos, quando levados em consideração períodos de tempo mais discretos. A minha fala não foi contestada; também não sei se foi compreendida.

A caracterização do *self* e dos "outros", enquadrada nos polos "*paisa*"/"*negro*" foi encerrada com o final da discussão entre Flor e Lady. Mas a polêmica não terminou aí. Em parte pelo efeito de superioridade que a caracterização de Flor implicava, Lady continuou a expor seus argumentos quando nos encontramos a sós. Insistiu que negros e "*chilapos*" são considerados "*arrechos*" e melhores amantes. Além disso, afirmou que o tipo físico "mais bonito",

em sua opinião, é o resultante da mistura entre "*negros*" e "*chilapos*"– excluindo o "*paisa*".

Certamente, não foi a primeira vez que escutei esse tipo de comentário vindo de pessoas de origem chocoana. Na visão dela, muitos "*paisas*" buscam meninas negras por curiosidade ou por "*desvare*", ou seja, porque estavam se sentindo sós ou porque não tinham outras opções. Garantiu que alguns terminam se contagiando da "*arrechera*" em Urabá, e outros até que gostam do "*corrinche*". Sorridente e com um ar confiante garantiu: *"Cuando un paisa conoce a una negra les queda gustando, se amañan*[14] *y después no quieren volver a las paisas"*.

Em síntese, na caracterização do *self* "*paisa*" foram empregadas as categorias meta-pragmáticas que exaltam organização (*"ser organizado"*), austeridade (*"comenzar de abajo"*), cordialidade, trabalho e propriedade. Já na caracterização do polo constituído pelo termo "*negro*"– na sua vertente chocoana, em particular –, Flor empregou "*caos*", "*pereza*", "*descuido*" e "*desorden*" – nos planos econômico, social e sexual –; porém, tais categorias foram re-elaboradas por Lady em termos de "*arrechera*" e "*corrinche*", ou seja, em termos do vínculo entre corpo e sexualidade e de uma relação com o tempo atrelada à noção de felicidade, respectivamente. O dilema de Johnny, que explica sua rápida caracterização como mulato, foi colocado de uma maneira que permite compreender que "*alegría*", por exemplo, é a tradução "*paisa*" de expressões que no

14 Expressão empregada em Antioquia, mas seu uso é comum e generalizado em Urabá. "*Amañarse*" é gostar de algo ou alguém ao ponto de ficar ou permanecer. Indica também uma situação, lugar ou estado aconchegante, agradável, satisfatório.

mundo negro chocoano correspondem a "*arrechera*" e "*corrinche*". Ele disse, concretamente, que entendia a "*alegría*" do "negro" e sentia a "*arrechera*" do "homem chocoano" que, por exemplo, não o limita somente a uma mulher. Não obstante, manifestou que o sofrimento de sua mãe – "*paisa*"–, que cresceu com a expectativa de outro tipo de família, o afligia profundamente.

Quando terminei de escrever este primeiro evento fiquei ciente da naturalidade com que as pessoas se apresentam, indicando sua origem étnica e territorial, além de sua procedência mais recente. Eu também agi com essa mesma naturalidade, e até com certa compulsão, pois, por um lado, Urabá é concebida – e vivida – como uma região de pessoas em trânsito e, por isso, as trajetórias pessoais são diversas e necessariamente explicitadas para estabelecer vínculos. Mas, por outro lado, "estar em Urabá" – no seu território – obriga a essa identificação conspícua. O estado de alerta, de guerra latente, como será analisado nos próximos capítulos, reproduz a divisão do mundo social entre inimigos e aliados e, por isso, uma apresentação de si sempre garante a sobrevivência, a própria e a das pessoas próximas. Até começos da década de 1990, Urabá carregava o estigma de ser refúgio de foragidos e de sujeitos "fora da lei". Não descarto que as apresentações habituais e o fato de explicitá-las mediante categorias étnicas e territoriais sejam efeitos da vida

Homens de Urabá, motorista e cobrador. Fotografia tirada durante uma viagem entre Turbo e Arboletes.

social desse estereótipo, usando uma expressão de Herzfeld (1997). É, muito provavelmente, um efeito da submissão à violência numa longa duração.

Evento 2: "Corrinche", festa ou inferno?

O "*corrinche*" é uma complexa expressão, vinda do mundo negro chocoano – ou ribeirinho no sentido dado por Losonczy (2006)[1997] –, relacionada com a noção de uma felicidade vinculada ao momento e ao coletivo. "*Ser corrinchero*" é ser barulhento, festeiro, e indica quem gosta de confusão e brincadeira, de cantar e dançar. É estar disposto a viver hoje, sem pensar no dia de amanhã, numa exaltação do movimento que também inclui a exibição corporal sexualizada. O "*corrinche*" tem um correlato em gestos e signos manifestos no corpo e no visual. Por isso, a importância deles em detrimento das palavras; quando há falas, elas são simultâneas, em que um falante atropela o outro, e são usadas para estimular o riso e o movimento dos corpos, a euforia. Por outro lado, o "*corrinche*" opõe-se à austeridade e à acumulação, valores "*paisas*" que ficaram em evidência durante a discussão entre Lady e Flor.

"*Corrinche*", como felicidade e alegria, e "*arrechera*", como força e desejo sexual desenfreados, estão intimamente ligados. Mas, o "*corrinche*", na minha visão, engloba[15] a "*arrechera*",

15 Emprega-se aqui "englobamento" no sentido dado por Dumont (1997) [1977]. O autor define hierarquia como englobamento do contrário, o que quer dizer que o princípio da unidade está fora dos elementos que a compõem; esse princípio hierarquiza um elemento com relação ao outro. Os diferentes elementos fazem parte do conjunto, são consubstanciais a ele, mas se distinguem ou se opõem a ele.

no sentido de ser uma disposição coletiva com relação ao presente, na qual os atos não são refletidos. Por isso, a "*arrechera*" pode ser um motivo compreensível, e até mesmo uma justificativa, nos casos de infidelidade, tanto masculina quanto feminina. A questão é que cheguei a essa conclusão a partir de uma onda de crimes passionais ocorrida em Turbo durante o trabalho de campo. Testemunhas do último crime ocorrido – uma mulher assassinada pelo seu companheiro no seu local de trabalho – explicaram que, em Turbo, as mulheres podem ser infiéis. Mas, o amante corre o risco de ser assassinado se o marido toma conhecimento da situação por meio de um flagrante. A mulher que é infiel, por sua vez, pode ser morta violentamente, não por ter traído o marido, pois a "*arrechera*" é uma justificativa comum, mas pela ameaça de abandono, ou seja, pela renúncia à sua função de vínculo que viabiliza o projeto masculino[16].

Durante o trabalho de campo, um grupo de 11 jovens entre os 14 e 18 anos de Apartadó pediram que eu gravasse com a minha câmera o filme *"Lo que tiene que ha-*

16 No universo negro – incluindo a marcada influência caribenha de Cartagena em Turbo, especificamente –, exalta-se a multiplicação de uniões, que possibilitam também a ampliação da descendência. Os pais firmam as relações com seus descendentes sobre a figura de provedor. Isto acontece no modelo ideal. A mulher, por sua vez, assume o papel de enlace com a família extensa, encarregando-se também da criação dos filhos, sempre à espera que sua manutenção seja garantida pelo "marido". A criança que resulta da união não é o alvo das preocupações do cotidiano, como efetivamente ocorre nas famílias "*paisas*". No entanto, a falta de cuidados na infância é substituída, na adolescência e na vida adulta, pela solidariedade da rede de parentes. É por isso que o exílio dos jovens "metidos em problemas" é uma prática viável em Urabá: sempre há lugares para se ficar algum tempo sumido.

cer una mujer" [17]. O vídeo era o trabalho final da escola, da matéria de língua inglesa, especificamente. Poderia dizer, hoje em dia, que essa experiência foi um mergulho no "*corrinche*" e, por isso, uma caracterização desse estado remete a alguns episódios daquele evento. Tanto o roteiro como as cenas, os diálogos, as locações de filmagem e o figurino foram concebidos pelo grupo, principalmente por quatro garotas negras – de origem chocoana –, duas das quais tinham os papéis principais do filme: "mulher" e "irmã" da mulher.

A protagonista não tem nome e a "irmã" somente é identificada por um apelido. O filme conta a história da "mulher" a partir do parto de seu único filho homem até o recebimento da notícia do seu assassinato, ainda menor de idade. Entre os aspectos ressaltados durante o filme, cito: a mãe cria o filho com a ajuda de sua irmã e de outras mulheres, incluindo a locadora da casa, à qual sempre fica devendo o aluguel. O pai da criança abandonou a mulher no sétimo mês de gestação. A "irmã", que era prostituta, encarrega-se de levar a "mulher" para trabalhar no mesmo bordel, apresentado inicialmente como uma boate. O filho somente aparece nas cenas do nascimento, da cobrança do aluguel e, em outra cena, cheirando cocaína e expressando suas *"ganas de matar"*. As cenas de maior destaque, excetuando o parto e a cena da notícia do assassinato, são as cenas dos casais dançando e "*perriando*"[18] na boate e a cena de sexo de um

17 A maioria dos jovens era de origem chocoana e "*chilapa*". Somente havia uma garota "*paisa*" e outra que, sendo filha de "*chilapos*", tinha um marcado sotaque "*paisa*" e a pele mais clara. A garota "*paisa*" fez os papéis de médica e secretária.

18 "*Perreo*" é um tipo de dança que surgiu em Porto Rico associado ao *reggaeton*. O termo faz referência

dos casais no quarto do bordel. Essas cenas podem ser consideradas como "*corrinche*", conforme manifestaram os próprios jovens. A dança desaforada dos casais "*perriando*", as sensuais entradas em cena da locadora e a penúltima imagem – concebida por eles como uma cena de sexo – são escolhas para contar a história realçando o próprio movimento da vida nos corpos ainda vivos.

Os diálogos, escassos na maioria das cenas, foram traduzidos para o inglês pelo professor da escola e por mim. Apesar disso, durante a filmagem, os jovens ajustavam suas falas, enfatizando as palavras e as expressões que lhes soavam mais familiares. Para eles, a pronúncia não era um aspecto relevante, embora tenham pedido algumas orientações nessa direção, sobretudo no começo da gravação. A estratégia empregada foi escrever os diálogos em pedaços de papelão[19]. Da metade do filme até o final, os diálogos foram reduzidos, ou praticamente dispensados, e substituídos por gestos. Os cartazes também foram eliminados. Os jovens estavam mais interessados na construção das cenas e, sobretudo, na construção dos personagens. É como se a força da cena não estivesse contida nas palavras e, menos ainda, nos diálogos. Os diálogos e os nomes iam perdendo importância, tornando-se

à imitação do acasalamento dos cachorros. Na dança, o homem posiciona-se atrás da mulher enquanto ela se inclina com as mãos nos joelhos e esfrega suas nádegas na pélvis do homem. Em Urabá, o homem costuma chutar o quadril da mulher enquanto ela rebola. Geralmente, o homem apóia-se na parede para cercar a mulher enquanto os dois dançam.

19 Alguém da equipe ficava escondido com o cartaz em um lugar visível para que o ator, por sua vez, falasse tentando disfarçar que estava lendo. O colega do cartaz procurava não ser captado pela câmera.

irrelevantes, quando comparados com o peso de uma história que se repete no cotidiano.

O elenco, os vizinhos e os familiares ficavam atentos à repetição da cena no computador e, mesmo que o barulho da rua impedisse acompanhar os diálogos, para eles o que ocorria no filme era claro a ponto de adivinharem o que viria a seguir. Para aqueles que atuaram como plateia e não assistiram às imagens no computador, a história era compreensível, principalmente graças à aprimorada construção dos personagens: no capricho da maquiagem das atrizes, nas trocas de figurino de todas as jovens para cada cena, no cuidado dos garotos para não aparecerem sem óculos e sem boné. Aliás, a cena do assassinato do filho não foi filmada, porque o copo com o resto do suco vermelho – usado na cena do parto – tinha sido derrubado por uma criança. A importância desses signos e a precedência dos gestos que sobrepujam as palavras indicam acontecimentos e eventos que não estão no passado nem no futuro, mas no presente que se repete, no horizonte do presente permanente.

Em outro momento da filmagem, a garota que interpreta a "mulher" passou batom vermelho de uma forma exagerada, pintou a parte inferior da pálpebra com lápis preto, desenhou uma pinta perto da boca e engrossou com o mesmo lápis as sobrancelhas. A maquiagem foi feita para a gravação das cenas da "mulher" trabalhando no bordel. Mesmo depois de filmadas as cenas, ela não tirou a maquiagem. A jovem que fez o papel de dona do bordel divertiu-se com a situação – aliás, eles e elas se divertiram durante toda a filmagem –, mas, depois de um tempo, pediu que lavasse o rosto. A maquiagem tinha deixado as marcas da "mulher" e a expressão envelhecida, triste e decadente parecia tomar conta da atriz. É como

se a proximidade do personagem, até o ponto da identificação, colocasse em risco o próprio "*corrinche*" – como valor relativo ao mundo negro chocoano – e a primazia do "presente permanente" na versão de Urabá, ao trazer histórias escondidas de mães e filhos com nomes, sobrenomes, lembranças e vidas particulares. Foi talvez o único momento em que a efervescência, o barulho, a música, a multidão, que acompanharam toda a filmagem, foram ofuscadas.

Poderia se pensar que a particularização de uma história é uma forma de denúncia e construção de memória que permitiria quebrar o sigilo e a desconfiança que os ciclos de violência têm gerado, e fixado, no cotidiano. Não obstante, fazer o papel de uma mulher específica ou de um filho específico é trazer o "passado" para colocar a sobrevivência em risco e também a forma de trazer a dor abafando a efervescência do momento. Isso explica parcialmente porque mãe e filho carecem de nome e porque o título do filme não tem tradução para o inglês.

O "*corrinche*" afasta-se dos padrões melodramáticos. Por isso, o filme, que poderia ser considerado como narrando uma tragédia, foi álibi para a diversão do bairro, das ruas e casas nas quais foram feitas as gravações. A última cena, quando uma dupla de policiais dá a notícia do assassinato do filho à protagonista, foi filmada várias vezes porque o "*corrinche*" – refletido na bagunça, no som altíssimo, nos risos espontâneos e nos movimentos das crianças soltas que impediam os deslocamentos dos atores – não permitiu uma gravação dramática, ajustada aos padrões melodramáticos das novelas[20]. A música dançante e as gargalhadas da plateia

20 Um dos referenciais do grupo de jovens era a novela colombiana "*El Capo*", sobre a vida de um narcotraficante sofisticado, carismático, astuto, cruel e belo. Nos últimos seis anos, tornou-se comum que as novelas colombianas

improvisada do bairro, quando a "mulher" desmaia de dor ao receber a notícia do assassinato de seu filho, impediram a consecução da cena dentro do ideal que a atriz queria transmitir. Porém, ela também participou das gargalhadas dos vizinhos após o final da cena e pediu para aumentar o som, desligado por alguns minutos após vários pedidos da produção – isto é, meus.

Poder-se-ia dizer, portanto, que o "*corriche*" é um valor, cuja matriz é o mundo negro chocoano ou ribeirinho, constituindo um mecanismo que visa à solidariedade do coletivo por meio da contagiante felicidade do momento, ou seja, a exaltação do presente. Em Urabá, o "*corrinche*" caracteriza o cotidiano, embora seu uso tenha saído da matriz chocoana. Tornou-se, até mesmo, uma expressão comum no jargão dos adolescentes de origem "*paisa*" que vivem em Urabá[21]. Assim, por exemplo, é comum ouvir: *"Eh, vos como sos de corrinchero"*. Neste caso, pode caracte-

contem histórias relacionadas com o narcotráfico e seus diferentes tentáculos na vida cotidiana e nas diferentes esferas do poder na Colômbia. "*El cartel de los sapos*", "*La Saga*", "*Sin tetas no hay paraíso*", "*Las muñecas de la mafia*" e "*Rosario Tijeras*" são os títulos de algumas delas. O sucesso de audiência é garantido ao ponto de serem lançadas segundas e terceiras partes. Na novela "*El cartel de los sapos*", baseada em um romance homônimo escrito por um ex-narcotraficante e espião da DEA, alguns dos personagens-chave eram comandantes das AUC. Os nomes foram trocados, mas, na Colômbia, "todo mundo sabia" de quem se tratava. No Brasil, atualmente [fevereiro de 2012], há também um personagem de uma novela da TV Globo, bonito e charmoso, mas violento e perigoso, que, seguindo neste caso o estereótipo local, é colombiano. O ator colombiano, Manolo Cardona, que desempenha o papel na novela "Aquele Beijo" (horário das 19hs), também foi o protagonista da novela colombiana "*El cartel de los sapos*".

21 Isto ocorre, principalmente, nos municípios do eixo bananeiro.

rizar uma pessoa que gosta de festas e de estar cercado por amigos, ou a alguém que é engraçado, divertido. Contudo, ele é um valor que contribui para a manutenção do presente permanente, uma disposição que não exalta nem o passado nem o futuro perante as arremetidas da violência.

Quando li a etnografia de Losonczy (2006)[1997], após meu retorno de Urabá, foi estimulante verificar que ela também fez uma pausa para destacar, na sua escrita, um universo ribeirinho de portas abertas, que permite a comunicação com outras casas do rio e com as casas de outros rios. Nesse universo, ainda vivo – ou sobrevivente – em Urabá e suas ruas lamacentas, que parecem construídas sobre um rio imaginário em setores majoritariamente negros, o parentesco difuso é preponderante, pois vincula todos os sujeitos, exaltando assim o movimento como valor central, alicerce do "*corrinche*", inclusive. Quanto mais família alguém possua, mais pode viajar com os recursos de subsistência garantidos durante uma estadia que pode se prolongar durante vários meses. Este poderia ser um argumento para responder a alguns dos questionamentos de Flor sobre a quantidade de membros de uma mesma família, morando na mesma residência. A precedência da rede de parentes abrange também os membros que resultam de uniões entre "*paisas*" e "*chilapos*". A questão é que, dependendo da forma como se cultivam essas relações, os dilemas se tornam mais complexos, como ficou evidenciado no caso de Johnny.

À diferença do ideal "*paisa*" de família como unidade de produção de bens ou de comércio, na qual todos os seus membros vendem ou negociam em alguma área, a matriz chocoana propende a uma produção máxima de relações codificadas – conceito usado por Lozoncsy (2006)[1996]. Daí a importância da "*rumba*" e a reprodução do "*corrinche*" como fundamentos

do cotidiano. Essas são estratégias que permitem ampliar e ratificar a rede de relações que, de qualquer maneira, tem adotado um caráter agonístico graças ao estado de "guerra" prolongado e ao pressuposto de que a região sempre está sob o controle de algum grupo armado. A atitude de Lady, mais conciliadora perante os argumentos em tom "civilizatório" de Flor, lembra, por outro lado, a parcimônia do bem viver das comunidades ribeirinhas, que estimula o uso mais pausado da palavra e contempla a importância de escutar o "outro" e de colocar-se no seu lugar. Uma liderança de Turbo, "*paisa*" – nascida em Medellín e de família antioquenha – que viveu sua vida adulta no Chocó e em Turbo, e optou por se distanciar dos valores forjados em Antioquia, colocou a diferença entre "*paisas*" e *"negros chocoanos"* na solidariedade, dizendo que estes últimos calçam os sapatos do outro, enquanto os "*paisas*" estão ocupados vendendo sapatos.

Seguindo Losonczy, "riqueza" no mundo negro ribeirinho chocoano faz referência à abundância de relações vinculadas ao prestígio comunitário. A posse material termina sendo uma questão subsidiária, visto que a acumulação não é sinal de bem viver. Na vivência do cotidiano de Urabá, confirmei que este traço tem sido eclipsado pela expressão exacerbada do presente permanente, que impede a concreção de pactos sociais no longo prazo. Em Turbo, a "*rumba*" é delirante e até agônica[22]. Ouvem-se histórias de assassinatos em plena boate: o corpo

22 É preciso levar em consideração que esse adjetivo foi usado pelos próprios antioquenhos para caracterizar a composição étnica de Urabá. Em uma carta enviada, em 1911, ao governador de Antioquia, o prefeito da província de Urabá, Juan Manuel Uribe, afirmava: "[...] *darle cimientos a esta sociedad agónica de ellos y en fin dar instrucción, educación, es a lo que deben venir maestros de Antioquia, que habrán de ser catequizadores en una de las regiones más atrasadas moral e intelectualmente de Colombia*" (*apud* Steiner, 2000: XIII).

é retirado, ou afastado, para que se continue dançando. Esse seria um extremo perverso do "*corrinche*" e do enfraquecimento do valor parcimônia, associado ao bom viver na versão ribeirinha.

O adjetivo "*sabroso*" – que literalmente pode ser traduzido como "gostoso"– é associado ao universo do Pacífico colombiano do qual o *ethos* chocoano faz parte (Taussig 1987, Losonczy 2006 [1997]). Este termo, vinculado à parcimônia do dia a dia no rio, faz contrapeso ao "*corrinche*", ainda que conformem uma unidade de valores – no sentido que Dumont dá ao englobamento do contrário. Aquilo que é "*sabroso*" traz calma ao delírio. Usado como adjetivo, "*sabroso*" pode caracterizar ou amenizar os efeitos de tempos perigosos já vividos e de personagens ambivalentes como os próprios bruxos – como indica a etnografia de Taussig no sudoeste da Colômbia (1987) – ou pode ser empregada até mesmo para caracterizar e "limpar" a experiência da guerra. Durante um de nosso encontros, as últimas palavras de Alberto – desmobilizado das AUC, "*chilapo*", embora morador de Turbo, casado com chocoana e conhecedor desse mundo por ter combatido nas florestas de lá –, são esclarecedoras a esse respeito: *"Bueno, Silvia, esa es la historia. En conclusión: vivimos un tiempo de guerra sabroso"*.

Diferenças e deferências

Ao longo do capítulo, venho usando os substantivos "*negro*", "*moreno*", "*negra*" e "*morena*" indistintamente, na tentativa de reproduzir a fala dos interlocutores e personagens envolvidos. Lady, por exemplo, usa o substantivo "*moreno*" para descrever alguns aspectos de uma pessoa ou para caracterizar alguém ausente. Costuma usar "*negro*" para falar de si, ou quando

parece mais confiante com sua própria fala ou, até mesmo, quando faz referência aos "*negros*" que se "acham brancos". Em Urabá, tanto "*paisas*" como "*chilapos*" empregam as categorias "*negro*", "*moreno*", "*negra*" e "*morena*" de uma forma similar. Porém, quando vêm à tona estereótipos com relação a preguiça, fecundidade, festa e desordem, ouve-se falar em "*negros*". Esses mesmos estereótipos atingem os "*chilapos*" quando os "*paisas*", principalmente, fazem referência aos "*costeños*". No caso dos "*paisas*", especificamente, os diminutivos "*negrito*" e "*negrita*" acentuam um posicionamento depreciativo com relação à pessoa em questão, que diz respeito não só à cor da pele, mas também à pobreza, entendida como falta de dinheiro ou como negação de um dos veículos para consegui-lo, na perspectiva de um "*paisa*": o trabalho. Por outro lado, "*negrita*" é também uma categoria que distingue o trato carinhoso e cordial dos "*paisas*" com relação às mulheres, não necessariamente negras.

Menina de Turbo segurando a lembrancinha do jardim de infância.

As nuanças e usos das categorias mencionadas são, efetivamente, mais complexas. Um mergulho nesses termos, e em outras categorias que possam vir a ser identificadas, estender-se-ia até chegar a comparações mais gerais. Os usos aqui identificados remetem, principalmente, às caracterizações realizadas no primeiro evento, chaves para entender os subsequentes. Contudo, é preciso fazer alguns esclarecimentos com relação às categorias "*costeño*" e "*chilapo*", nebulosas nos eventos selecionados. Durante o almoço, por exemplo, Nancy, amiga de Johnny, identificada

como "*chilapa*" – após eu ter perguntado a Lady, já que Nancy não fez questão de construir uma descrição –, permaneceu em silêncio durante boa parte da conversa. Esse silêncio faz parte da caracterização dos "*chilapos*", realizada por "*negros*" e "*paisas*". O silêncio e a reserva são elementos de um perfil relacionado com um resquício de "*malicia indígena*", pois os "*chilapos*" são considerados *"casi indios"*. Ao mesmo tempo, ainda pesa sobre eles o estereótipo de serem politicamente dissidentes ou de terem vínculos com grupos locais de guerrilhas e quadrilhas armadas[23].

O caráter histórico do povo "*chilapo*" é paradoxal, porque tem sido uma espécie de sócio minoritário idôneo em projetos de colonização mais ambiciosos como o antioquenho. Mas, note-se também que, durante esses processos migratórios e de deslocamento desde o século XIX surgiram iniciativas de propriedade coletiva e manejo comunitário do território[24]. Além disso, os "*chilapos*" são relacionados com a conformação de grupos guerrilheiros locais na primeira metade do século XX, que assentaram as bases para o aparecimento de grupos guerrilheiros como o EPL na década de 1960 (Ver Anexo 3). Isto explica o silêncio e certa desconfiança com

23 Isto tem a ver com o ideal do guerreiro pleno e suas proteções místicas (Cap. 3), mas também está relacionado com os estereótipos andinos – das pessoas de "*tierra fría*" – construídos com relação à "*tierra caliente*" e seu povo (Cap. 4).

24 Na década de 1920, o campesinato de Córdoba, sob a liderança de Vicente Ádamo, criou alternativas para contra-arrestar os efeitos do ciclo nefasto de ampliação da fronteira agrícola para criação de gado. Surgiram três colônias agrícolas regidas por princípios socialistas: Baluarte Rojo, Nueva Galia e Tierra Libre em terras de fronteira com Urabá (Uribe, 1992b).

relação a eles por parte de pessoas de outras regiões, ou que respondem a outras caracterizações.

As acusações também devem ser entendidas em relação ao estereótipo de sócios da guerrilha, supostamente recuada na Serrania de Abibe ou nas florestas chocoanas (ver Mapa 3), segundo comentários relativos ao período do trabalho de campo. Esse estereótipo recai, sobretudo, nas pessoas vindas de Tierralta ou Valencia (ver Mapas 1 e 3), pois muitas dessas populações entraram em Urabá pelo canal geográfico que abre a Serrania de Abibe e comunica com Turbo (ver Mapa 3). De qualquer forma, é preciso lembrar que um padrão estabelecido pelas nascentes fazendas em Urabá, na década de 1950, era a contratação de peões em Tierralta e Valencia. Por outro lado, os "*chilapos*" também respondem ao estereótipo de "*mocha-cabezas*", as primeiras e mais cruéis hostes de paramilitares vindas do norte de Urabá ao final da década de 1980 e nos primeiros anos da década de 1990, sendo que elas estavam a serviço dos interesses de fazendeiros e grandes proprietários.

Os "*chilapos*", conhecidos também como "*sinuanos*" e "*cordobeses*", são enquadrados na categoria "*costeños*" por parte dos "*paisas*". De modo geral, poder-se-ia dizer que são populações que migraram desde os atuais territórios de Córdoba, Sucre e sul de Bolívar (Mapas 1 e 2), como ainda acontece em menor proporção. Alguns autores (Uribe 1992b) denominam esse processo "*formación del latifundio cordobés*", ocorrido nos últimos decênios do século XIX. Em meados do século XIX, os resguardos – propriedades comunais da terra que albergavam população indígena – começaram o processo de desintegração. Algumas terras foram adjudicadas a diferentes donos e outras foram vendidas. Mediante a Lei 200, de 1936, por exemplo, muitas dessas terras foram declaradas baldias, tornando-se necessária sua exploração com fins

produtivos[25]. Os pequenos proprietários assentados naquelas terras foram deslocados, sendo que muitos dos compradores de grandes extensões de terras eram "*paisas*", procedentes de Antioquia.

Esse tipo de população deslocada e migrante integrou-se aos picos extrativistas vividos em Urabá durante a segunda metade do século XIX e a primeira metade do século XX[26]. Mas, ao mesmo tempo, as rotas de entrada pelo norte de Urabá, atravessando a Ser-

25 Esse território corresponde aos atuais municípios de Monteria, Cereté, Lorica, San Pelayo, San Carlos, Valencia, Córdoba, Momil e San Andrés de Sotaviento.

26 A fundação de San Juan de Urabá por parte de migrantes de Bolívar, por exemplo, está relacionada à coleta de ipeca. Eles chegaram por um caminho que atravessava a Serrania de Abibe em direção à bacia do rio Mulatos (ver Mapa 3). No caso da ipeca, os compradores e exportadores localizaram-se principalmente em Montería – capital do *departamento* de Córdoba –, o qual implicou no fortalecimento dos laços sociais entre essas populações e os habitantes de Córdoba, conhecidos como "*chilapos*". Entre 1890 e 1900, a *tagua* ou marfim-vegetal, empregada na Europa e nos Estados Unidos na fabricação de botões, fez com que se tirasse o foco da seringa, chegando a atingir uma produção máxima anual de 7 mil toneladas (Ménanteau, 2007). O atual Urabá chocoano, o norte de Urabá e outras regiões de Córdoba (ver Mapa 2) foram as principais zonas da coleta. Os coletores de *tagua* dependiam de intermediários, que vendiam a matéria-prima a comerciantes encarregados de levá-la até Cartagena. Lá era vendida a companhias exportadoras. Essas casas exportadoras compravam outras espécies coletadas ou caçadas nas florestas colombianas: *canime*, *zarzaparrilla* (salsaparrilha), resina do algarobo, *carey* (tartaruga-de-pente) e *dividivi* – espécie de fava (Steiner 2000). Embora as exportações de marfim-vegetal da Colômbia tivessem se prolongado até 1950, a decadência do produto começou em finais dos anos vinte, com a evidente falência econômica dos trabalhadores assentados em Rio Grande, Micuro, Apartadó e Churidó – hoje municípios de Turbo e Apartadó. Entretanto, a coleta de ipeca estendeu-se até finais da década de 1950, nas regiões correspondentes a Turbo e Necoclí (Steiner, 2000). Quanto à exploração de madeira, foi acelerada nas últimas décadas do século XIX com a chegada da companhia *Emery* de Boston, que inicialmente explorou os bosques da bacia do rio Sinú, deslocando-se posteriormente em direção à região do Atrato – em Urabá – e do rio San Juan, mais ao sul, no atual *departamento* de Chocó. Esta empresa americana foi responsável pela abertura da estrada entre Montería e Turbo em 1909, o que facilitou a entrada de "*sinuanos*" ou "*chilapos*" a Urabá (Ramírez

rania de Abibe (ver Mapa 3), contribuíram para a reprodução do ciclo que os caracteriza até hoje: desmatamento da floresta, adequação dos terrenos e venda ao fazendeiro ou empresário "*paisa*". O proprietário, por sua vez, toma posse da terra, comprando as melhorias – incluindo plantios – realizadas pelos colonos a preços baixos. Depois, cria grandes fazendas destruindo os plantios e introduzindo gado de maneira extensiva (Uribe 1992b). Até meados do século XX, Chigorodó (no sul de Urabá) e San Pedro de Urabá (no norte) (Mapa 2) eram enclaves "*chilapos*" que albergavam contingentes de famílias que se dedicavam à exploração de madeira para abrir caminho à criação de gado, conforme foi indicado[27].

Os "*costeños*"– na categoria empregada pelos "*paisas*"–, conformavam uma população eminentemente liberal no auge do conflito bipartidário de meados do século XX. De fato, no período compreendido entre 1930 e 1960, a população de Urabá era tida como foragida e resistente. Urabá foi, durante esse período, um enclave de grande importância do Partido Liberal, sobretudo se levarmos em consideração que Antioquia tem sido um dos bastiões conservadores do país. Essa

---

1997).

27 Por volta de 1974, as populações "*sinuanas*" formaram contingentes de operários que trabalharam na construção da estrada Caucheras-Bajirá na margem ocidental do eixo bananeiro. Conforme Uribe (1992), a necessidade de vias para uma colonização comercial dos "antioquenhos" revelou o processo de deslocamento dos "*chilapos*", pois eles se inseriram no circuito encarregando-se, principalmente, do desmatamento. Com a abertura de estradas ficou mais evidente a colonização das savanas do rio Sinú – no *departamento* de Córdoba – por parte dos "*paisas*", processo que tinha sido consolidado no primeiro decênio do século XX.

população tornou-se politicamente vulnerável e perseguida por parte do estabelecimento conservador antioquenho (Steiner 2000). Era identificada como "*chusma*", nome genérico que recebiam as guerrilhas de liberais daquela época, embora elas tivessem um caráter localista e não nacional. O predomínio do Partido Liberal foi praticamente unânime nessa região da Colômbia até o começo da década de 1960, quando começou a era dos movimentos de esquerda e dos sindicatos, e quando a migração de "*paisas*" de vertente conservadora também se fez mais assídua (Uribe 1992b).

Em parágrafos precedentes lembrei que os "*chilapos*" são considerados "quase índios", principalmente na visão das populações negras de origem chocoana. Os zenúes, indígenas assentados hoje em dia nos municípios de Necoclí e Arboletes, chegaram em meados do século XX e também são populações deslocadas de Córdoba. É difícil estabelecer continuidades entre "*chilapos*" e zenúes como componente da trama interétnica de Urabá[28]. Apesar disso, a disposição para o trabalho e para a guerra, o conhecimento da mata e seus segredos, e a feitiçaria são alguns dos elementos que localizam os "*chilapos*" mais perto desse polo da alteridade regional que, no entanto, durante a pesquisa explorei pouco, devido a razões de segurança que me levaram a dar precedência aos povoados urbanos (ver Cap. 5). A caracterização

28 Cuna (tule) e embera são os grupos étnicos assentados em Urabá; os primeiros estão localizados atualmente nas municipalidades de Vigía del Fuerte, Murindó, Mutatá, Chigorodó, Apartadó e Turbo, além de Dabeiba e Frontino – no ocidente de Antioquia. Os tule (cuna), por sua vez, estão circunscritos aos municípios de Turbo e Necoclí. Eles têm padecido com os ciclos de violência, assim como têm sofrido vários massacres em seus territórios.

do "*chilapo*" como "quase índio" – que responde mais ao estereótipo em termos de Herzfeld (1997) do que à caracterização do *self* definida por Crapanzano (1992) – torna-se mais rica no aprofundamento da constituição do guerreiro urabaense (ver Cap. 3). Esse aspecto confirma a atração pelos indígenas na imaginação latino-americana (Taussig 1987), pois são considerados seres mágicos, capazes de frustrar as coisas e de causar o mau olhado e prejuízos de difícil ou impossível resolução, como quando alguém mata um jaibaná (xamã emberá).

Por outro lado, o estreito vínculo entre etnia e território – isto é, origem e procedência – continua sendo uma constante no universo de fronteira de Urabá. Por exemplo, para esclarecer a categoria "*costeño*", ausente no evento anterior, seria fundamental levar em consideração o caso de Turbo, um porto no mar do Caribe. Essa condição tem propiciado relações de longa duração com outros portos como Cartagena (ver Mapa 2) e algumas cidades no Panamá, Obaldía e Colón, por exemplo. Em larga medida, as populações assentadas na região antes da colonização "*paisa*", que se consolidou com a estrada Panamericana – denominada "eixo bananeiro" na sua passagem pela região – na década de 1960 (ver Mapa 3), migraram de Barú, Pasacaballos e Isla Fuerte, localidades próximas de Cartagena (Bolívar). Os migrantes dessas zonas são conhecidos indistintamente como "*isleños*", "*caribeños*" ou "*costeños*". A maioria dos descendentes mais antigos mora em Turbo ou em *corregimentos* rurais de Apartadó, sendo considerados por seus parentes e descen-

Família moradora de Apartadó.

dentes como as populações tradicionais de Urabá.

Em Turbo ocorreram enfrentamentos entre "*costeños*" – populações negras de diferentes procedências – e "*paisas*" pela primazia e controle regional na primeira metade do século XX[29]. O advento massivo de populações do *departamento* de Chocó foi posterior, porquanto elas entraram na *região* atraídas pelo auge da indústria bananeira. Inicialmente, chegaram a Turbo, mas depois se dispersaram em torno às *fincas* do eixo bananeiro. Deste modo, Uribe (1992b) relata que, por volta de 1983, 49% dos trabalhadores bananeiros eram originários de Chocó[30]. De qualquer forma, a rixa entre "*costeños*" e "*paisas*" explica porque, ainda hoje, a antítese do projeto civilizatório "*paisa*", evidente nos embates de Flor e Lady, encontra-se em Turbo e não em outros lugares de Urabá[31]. Acredita-se que os "*turbeños*" fo-

29 Retrospectivamente, voltando à década de 1930, quando a colonização antioquenha de Urabá ainda não era um projeto consolidado: "*La población en general es de negros, los cuales odian a todo forastero blanco, y lo curioso es que no se consideran antioqueños sino dicen que su gobernador vive en Cartagena. Esto se explica porque la comunicación únicamente se puede hacer por el mar con Cartagena (…)"* (Relatório de Hermann Mayenberger sobre Turbo em 1933, *apud* Steiner 2000: 65).

30 Segundo o estudo de Uribe (1992b), em 1983, 45% dos trabalhadores chocoanos era de Istmina, Condoto e Tadó. Esse número pode ser explicado pela crise da mineração nesses municípios, precipitada pela nacionalização da empresa Chocó Pacífico em 1974. O restante dos trabalhadores chocoanos migrou desde Quibdó (12%), Alto e Bajo Baudó (11%) e, por fim, desde Acandí, Riosucio e Carmen de Atrato (32%).

31 É preciso lembrar também que Urabá, no século XVII, era cercada pelas províncias com a maior população escrava do atual território colombiano – Cartagena, Cauca e Antioquia –, de acordo com sua dinâmica de distritos mineiros. Desde o século XVII, naqueles distritos surgiu o *cimarronismo:* resistência dos escravos negros fugitivos

ram mais resistentes à sua incorporação massiva como mão de obra nas plantações bananeiras.

Evento 3: A cordialidade interesseira

O encontro entre Rosa, os cobradores "*negros*" e o "*chatarrero paisa*" aconteceu durante uma longa conversa que tivemos numa sexta-feira. Ela autorizou a gravação da entrevista, realizada na porta de sua casa. As interrupções foram inúmeras e, por isso, o gravador ficou ligado a maior parte do tempo. O evento começa com a chegada dos cobradores que, depois de nos cumprimentar, ficam em silêncio; a reação de Rosa é imediata. Em uma posição claramente defensiva, ela quebra o silêncio falando alto:

> ***Rosa:*** *El patrón sabe que yo soy puntual, ah entonces… lo que me falta es poquito. Tienen que esperar entonces que haiga plata. Yo no le debo es poquito. Yo no le debo a él mucha plata. Mucha pena me da mijo* [sinto muito meu filho]*, pero le digo pues que no hay tanta gente que les pague tan puntual,*

---

que se assentaram em territórios de difícil acesso, como as florestas do Chocó e do Darién. Os locais específicos que passaram a ocupar foram as margens dos rios (Losonczy 2006 [1997]) e as áreas próximas aos postos de alfândega, como foi o caso de Turbo, povoado por populações provenientes das áreas próximas a Cartagena, mas também de outras populações negras vindas do Atrato (Uribe 1992b). Isso ocorreu a partir da segunda metade do século XIX, durante o auge extrativista. De fato, fala-se que, com a abolição da escravatura, por volta de 1851, se consolidou uma espécie de movimento colonizador negro. Porém, em 1809, a faixa oeste do golfo até o delta do rio Atrato começou a fazer parte da província independente de Cartagena, o que em parte explica os fluxos de migração entre os dois portos, embora ainda não existisse oficialmente o atual Turbo, fundado em 1847 a partir de um posto de alfândega criado em 1840.

pregúntele al otro patrón.

… [silêncio]

Rosa: *Vengan el lunes, vengan el lunes. Dejen esa angurria* [insistência voraz] *que ustedes mantienen… tenían que ser morenos. Por eso es que con mi raza mía no trato porque son muy alcanzaos… lo que les debo es poquito* [risos] *el lunes ahí les termino de pagar. Es que así es… yo sé cómo es el moreno. Soy morena, soy chocoana* [gritando].

Cobrador negro 1: *Moreno es un apellido!!* [falando alto]

Rosa: *Negro como sea, que yo soy negra… y quien quita que yo he caminado más que ustedes… es poquito lo que yo les debo* [sem gritar, falando baixo]. *Saben por qué no les terminé de pagar? Porque eso me llegó el papel de la luz* [conta da luz]. *Por eso. Yo les pago el lunes. El lunes les guardo su plata, el lunes les cancelo porque yo no les debo plata bastante… él estuvo la semana pasada por acá, sí, porque él deja mucha mercancía por acá…* [referindo-se ao *"chatarrero paisa"*]

Cobrador negro 2: *Tranquila, tranquila…*

Rosa: *Ya no les cojo más culebras* [crédito ou dívidas], *pa´ que sepan… mentiras que sí les cojo…*

[Olhando na minha direção, falando baixo]

Mentiras, no les cojo, yo me quedo con mis paisas [Eu fico com meus *"paisas"*]. *Mi raza mía son muy alcanzaos**…** es que el jefe de ellos es antioqueño muy querido y él sabe que cuando yo puedo, yo le pago. Él es organizado…*

[Meia hora depois chega o *"cacharrero paisa"…*]

Rosa: *Oiga, usted es el del espejo?*

Cacharrero: *Sí, pero me imagino que ya vino el morenito…*

Rosa*: Sí, ellos vinieron, pero había un problema. Ahora alegué con ellos [bri-*

guei com eles]. Yo les di 2000 pesos, 1000 pesos porque no tenía… yo sí tenía plata para pagarles, usted sabe que yo soy puntual, pero les dije: Yo a ustedes no les vuelvo a coger más nada… me quedo con el otro cacharrero. Entonces, por ir a pagar la luz no salimos de esa cuentica, pero mañana que venga el hijo mío, ahí salimos…

Cacharrero: *Por qué alegó?* ["Porque brigou?" falando tranquilamente]

Rosa: *Porque ellos vinieron a cobrarme otra vez. Yo les dije: No, mi patrón anda viniendo aquí… Patricia* [filha de Rosa] *cuánto es que yo le debo? Ellos no me dieron un papel, no me dieron papelito. Yo ya le debo poquito*

Cacharrero*: ¿Qué le digo yo? Él le está cobrando el espejo…*

Rosa*: ¿Apenas el espejo?*

Cacharrero: *Y las sillitas de las muchachas…*

Rosa*: Ah! las sillitas de las muchachas. Es que me deben plata. El lunes le pago… porque del espejo le debo poquito…*

Cacharrero: *Entonces lo que necesite lo pide el lunes…*

Rosa*: Yo no, yo no padre… yo no les fio a esos muchachos… a esos muchachos no, esos muchachos no me gustan. Por eso les dije, yo no trato con negros. Yo soy negra, pero no me gusta tratar con los de mi raza…*

Cacharrero: *No, no… Yo le cobro, yo le cobro, lo que me vaya a dejar…*

Rosa: *Bueno eso sí, porque no me gustan esos pelaos… el lunes viene que yo misma le entrego su plata… el lunes terminamos esa cuenta…*

Cacharrero: *Para traerle, qué?*

Rosa: *Después yo le digo. Si trae alguna cosa, yo le compro… oyó? Pero yo a esos negros no. Yo les dije: Él me viene a visitar para que ustedes sepan…*

Cacharrero: *Ah bueno. No, lo que pasa es que yo estoy abriendo otra cartera* [lista de crédito], *la otra la cogieron ellos… y yo tengo la que estoy abriendo.*

Si quiere páguele a él y seguimos usted y yo!!

Rosa é uma mulher negra, de origem chocoana, de 70 anos, que migrou de Chocó ainda adolescente; viveu em Panamá e quando retornou a Urabá, na década de 1970, trabalhou nas plantações bananeiras como cozinheira e fazendo outros serviços "de homem"– em suas palavras. É dona de uma parentela grande, com sete filhos e mais de duas dúzias de netos. Ela ainda quer voltar ao rio Atrato. Disse que um de seus maiores sonhos é criar um par de porcos que poderia vender no Natal para, desse modo, comprar a passagem da *panga* (bote) que a levaria à sua terra, ao seu rio – melhor dizendo. Depois de ter ouvido esse fragmento de sua história, chamou a minha atenção a rejeição e a desconfiança demonstrada em relação aos cobradores negros.

Na visão de Rosa, eles já não são "*chocoanos*". Isto explica porque para ela é indiferente usar as categorias "*moreno*" ou "*negro*" e legítimo falar com agressividade. A despeito disto, quando o "*cacharrero paisa*" apareceu, ela mudou o tom de voz, adotando uma postura mais conciliadora – como aconteceu no debate entre Flor e Lady. O "*cacharrero*" perguntou o motivo da discussão e ela respondeu que foi a insistência deles na cobrança, apesar de ela ter exposto seus argumentos: o pagamento da conta da luz e a ausência do filho, que assumiu o papel de homem provedor após o assassinato de seu marido em mãos dos paramilitares.

Os jovens cobradores subestimaram ou ignoraram, na visão de Rosa, um valor primordial do mundo ribeirinho: a solidariedade. Este valor permite, até mesmo, prolongar e adiar as dívidas sob certas condições. Este aspecto foi observado na descrição da gravação do filme dos

jovens de Apartadó, pois a locadora da casa se torna uma amiga da protagonista, embora ela continuamente fique devendo o aluguel. Os cobradores deixaram de ser "*negros*" porque, para Rosa, é inadmissível que eles estejam desempenhando esse papel. Para manifestar seu profundo incômodo, ela chamou os garotos de "*alcanzaos*" e "*angurrientos*" [insistentes e famintos] e afirmou não querer tratar com as pessoas de sua "raça". A escolha desta categoria –"raça"– parece deixar claro que não é a questão que os vincula, sendo a solidariedade e a rede de parentesco revitalizada os norteadores de uma identificação positiva. Por outro lado, levando em consideração as diretrizes de gênero com relação ao mundo negro em sua matriz ribeirinha, são as mulheres que devem cobrar e pedir aos homens provedores, e não ao contrário, como de fato ocorreu nessa transação[32].

Rosa demonstrou que preferia negociar e tratar com o "*cacharrero paisa*" e falou sobre a cordialidade dele e dos "*paisas*" de modo geral. Destacou que ele é atencioso ["*querido*"], até o ponto de considerar seus encontros como visitas, sendo que estas poderiam ser vistas como operações de troca viabilizadas pela cobrança de parcelas diárias. Ainda que a dívida

32 As mulheres negras de origem chocoana enxergam a cobrança – de dinheiro, comida, roupa e outras mercadorias – ao marido como um aspecto constitutivo da relação, pois elas se encarregam sozinhas da criação dos filhos, além de constituírem o laço entre parentes. Uma vez ouvi o seguinte comentário: "*Es que aquí las muchachas no tienen novio* [namorado], *tienen maridito*". Em Turbo, com sua dinâmica de porto fluvial e marítimo, o dinheiro que deixam as "*vueltas*" – envíos de cocaína além-mar – em muitos casos permite que um homem tenha "mulher", "*novia*" – namorada – e várias "*amigas*" – amantes. Um pastor evangélico, cujo testemunho é considerado valioso, pois foi guerrilheiro, paramilitar e participou em embarques de cocaína, afirmou haver tido mais de sete mulheres simultaneamente, sendo que com todas elas teve filhos; isto, no auge de sua vida criminal.

seja uma constante no cotidiano dessas populações, agravada pela experiência violenta e pelo paradigma da perda, a vontade de fazer o pagamento é um ato, entre livre e obrigatório, ressaltado na fala de Rosa com relação ao vendedor "*paisa*". É, no final das contas, um reconhecimento da supremacia econômica dos "*paisas*", do poder decorrente disso e da eficácia do estereótipo construído a esse respeito. Por esta razão, ela destaca a cordialidade, mas também o fato de ser "*organizado*". Não é em vão que, logo que os cobradores chegam sem sequer descer da moto, Rosa fala do "*patrón*" [patrão] referindo-se, justamente, ao "*cacharreiro paisa*".

Nos percursos diários pelos povoados de Urabá presenciei, inúmeras vezes, a cobrança dos *"gota a gota*" e dos "*cacharreros*". Quando os cobradores eram "*chilapos*" e "*negros*" – ou sua postura tinha traços mais salientes vinculados a alguma dessas categorias –, o diálogo era dispensado. Eles mostravam o recibo ou o cartão, a pessoa entregava o dinheiro ou pedia para voltar depois – e não havia mais troca de palavras. Com os "*paisas*" era diferente; as perguntas e até as brincadeiras vinham à tona. Eis porque Rosa fala em visitas e não em cobranças. O medo das implicações da falta de pagamento era obscurecido pela cordialidade, mas a cobrança por outros meios continuava sendo ativada pelo agente dono do capital, o agente "*organizado*".

No evento em questão, o vendedor "*paisa*" exerce um fascínio em Rosa. Vemos que ela aceita a proposta de fechar o crédito com os jovens negros – que administram seu próprio grupo de clientes – para abrir um crédito com o "*cacharrero paisa*", que aproveitou a ocasião para lembrar que ela não tinha pagado as cadeirinhas das netas. Além disso, animou-a a fazer um novo pedido, que ela não fez naquele momento, em parte por causa da minha presença. Em ambos os casos, Rosa

aceitou com aparente tranquilidade perpetuar a dívida. Perpetuar a dívida é consolidar uma relação com tendência à assimetria, uma assimetria da qual Flor abusou durante a discussão com Lady.

Durante o trabalho de campo em Urabá tive a sorte de manter diálogos telefônicos com alguns amigos fora de Urabá, amigos com as mesmas preocupações com relação aos efeitos da guerra na Colômbia e suas degradações decorrentes. Foi Darío Barberena[33] que caracterizou os "*paisas*" como sendo "cordialmente interesseiros". Em nosso diálogo foram lembradas várias situações, das mais comuns no cotidiano de Antioquia às mais graves, até mesmo ancoradas no conflito armado que desembocou no extermínio e deslocamento de grandes populações. Uma situação corriqueira, por exemplo, é o que ocorre com os taxistas de Medellín e com os atendentes dos caixas dos supermercados quando falam *"con mucho gusto"*[34] antes da pessoa que fez a compra ou usufruiu o serviço dizer "*Gracias*". Aparentemente não é um ato agressivo, mas a inversão desse diálogo, a meu ver, demonstra a importância da devolução imediata ou, melhor, da necessidade de ratificar a

33 Formando em Economia, Darío Barberena atuou até o início de 2011 como coordenador do projeto "*Legión del Afecto*", o qual vincula, a projetos artísticos e de criação, jovens de regiões e zonas vulneráveis ao recrutamento por parte de diferentes grupos armados e gangues. Barberena tem sido assessor presidencial em diferentes épocas, assim como também foi conselheiro em alguns processos de paz e em projetos de reformulação do mundo rural colombiano na década de 1980. Durante o trabalho de campo, Darío foi um dos meus melhores interlocutores "externos". Ele acompanhou, à distância, minhas reflexões, encontros e desencontros em Urabá. Suas ligações interurbanas, que renderam longas conversações, além de nossos encontros em Bogotá, ajudaram a delinear boa parte de meus argumentos.

34 É uma forma de responder "de nada" cordialmente; é próxima à expressão "foi um prazer servi-lo".

anti-perda, a constatação de um negócio bem-sucedido. Este aspecto contrasta com o paradigma da perda, instalado em épocas desoladoras na região de Urabá e perpetuado até os dias de hoje. Eis o pano de fundo que permite o contraste entre as posturas de Rosa e o "*cacharrero*", ou, sendo mais ousada, até mesmo a oposição entre Turbo e Apartadó, inicialmente colocada por Flor.

Em Urabá, a propagação das "*prepago*", nome inspirado nos cartões para carregar crédito em celulares que não têm plano, é um termo usado para indicar mulheres jovens que cobram tarifas específicas de acordo à modalidade sexual oferecida. É possível que a proliferação ostentosa das "*prepago*" seja um efeito da mudança nos conceitos de família[35] e masculinidade no mundo "*paisa*" a partir da crise da indústria antioquenha na década de 1970 e o subsequente auge do narcotráfico, com suas infiltrações nos grupos paramilitares. Poder-se-ia dizer que é um fenômeno transversal aos modos de exercer e exprimir o poder em Urabá, demonstrando certas continuidades: a supervalorização do negócio e do dinheiro, por meio da qual é concedida pouca ou nenhuma transcendência às metas que não tenham um propósito pecuniário e, de novo, a anti-perda, como a constatação de um negócio bem-sucedido. Em várias dis-

35 No modelo de família "*paisa*" anterior aos influxos do narcotráfico, a infidelidade masculina era ocasional e quase sempre com prostitutas. Esse tipo de comportamento afiançou a divisão entre a mãe, administradora econômica e moral do mundo doméstico, cuja imagem podia ser sobreposta à da virgem Maria, e a prostituta, seu oposto complementar, depositária das paixões carnais do homem. A partir do ponto de vista do homem, esse comportamento não era objeto de uma rejeição social enquanto fosse mantido em segredo e não comprometesse o patrimônio, a propriedade e o negócio. Na visão de Lady, ainda é possível distinguirl o cuidado que o homem "*paisa*" tem com relação à descendência, sobretudo, pelo vínculo entre descendência e herança.

cussões entre adolescentes é possível ouvir a seguinte resposta frente à acusação de ser uma "*prepago*": *"Puta usted que lo hace gratis, yo por lo menos cobro. Usted ni siquiera tiene precio*".

Até a década de 1960, os membros das famílias "*paisas*" tradicionais agiam sob o pressuposto de que somente os brancos deviam ter acesso ao dinheiro por sua capacidade de trabalho, afinco e imaginação, qualidades que não eram reconhecidas no "*negro*", que podia ser qualquer um com a cor da pele menos clara, e pobre (Arango 1988). No entanto, a pele mais escura, traço que se somava ao fato de não demonstrar uma ascendência antioquenha, vinculada a alguma região ou município, fazia com que fosse comentado abertamente: "*Qué buenos tiempos cuando los negros eran negros*"[36].

Na via dessa reflexão, vale a pena notar que Antioquia é um caso excepcional no sentido de não ter abrigado aristocracias escravistas e terratenentes durante a Colônia e na nascente república. Aliás, foi em Antioquia que se propôs a manumissão de escravos no século XIX. De modo geral, o empresário mineiro – alicerce da história do povo antioquenho – não considerava rentável ter escravos, e sim, trabalhadores assalariados, principalmente pelas características

36 Uribe e Álvarez (1988) definem três alicerces históricos do povo antioquenho: a estrutura parental consolidada mediante processos de mediação como o "*blanqueado*", a sociedade de negócios e o localismo. Convém assinalar uma continuidade dessas tendências abrangentes nas relações entre "antioquenhos" e outras populações, apesar de que a citação faz referência ao período colonial: "*Al respecto Manuel Uribe Ángel escribe, a comienzos de la década de 1880: En los tiempos anteriores, desdeñaban de un modo pertinaz el contraer vínculos legítimos con las otras dos razas, consideradas por ellos como inferiores; mas no era tanto el escrúpulo que no entrasen en comercio clandestino con ellas, para matizar colores y borrar las jerarquias*" (Uribe e Álvarez 1998: 20-21).

de seus empreendimentos: pequenas empresas transumantes. Por isso, a lei da Liberdade de Partos (o equivalente, no Brasil, à Lei do Ventre Livre) foi uma das estratégias para conformar relações trabalhistas mais ajustadas ao tipo de mineração e de comércio preponderante.

A primazia da posse do dinheiro, que corrobora estereótipos e cria caracterizações definitivas a respeito dos "outros", está na base do sistema de relações sociais de um "*paisa*". Porém, a propriedade, a posse do dinheiro e sua administração mediante o funcionamento da família, como unidade de interesses recíprocos que permite a solidez econômica, são os elementos que estão por trás da expressão *"ser organizado"* que, na fala de Flor, são negados como qualidades do "*negro*", afora o caso de seu vizinho "*moreno*": "*um negro que não parece negro*". Já na perspectiva de Rosa, *"ser organizado"* e ser *"cordial"* são requisitos para continuar a relação de intercâmbio com o "*chatarrero*".

A primazia do princípio de organização, atrelado à posse do dinheiro, de propriedades e da adequada educação e controle dos filhos, foi evidente durante uma conversa com a dona de uma loja em Urabá, uma mulher "*paisa*" perto dos 60 anos, cuja família tinha migrado para Urabá na década de 1950, garantindo uma pequena fortuna que os descendentes ainda possuíam. Ela morou durante sua infância em Urabá, embora sua juventude tivesse como cenário o altiplano de Rionegro, nas montanhas do oriente de Antioquia, protegida, deliberadamente, dos perigos de Urabá – principalmente de índole sexual – até seu casamento. Durante um diálogo informal com pessoas de diferentes regiões do país, ela declarou: *"Yo si digo: primero la plata* [o dinheiro], *después Dios y luego los hijos*"[37].

37 No mundo negro ribeirinho e entre os "*chilapos*", a mulher é o nó da rede de parentes, diferentemente de

Numa perspectiva mais ampla, poder-se-ia concluir que os "*paisas*" estão respaldados por um projeto ideológico vinculado a uma sociedade mobilizada historicamente pela mineração de ouro e pelo comércio durante a Colônia e durante a primeira metade do século XIX. Essa sociedade redirecionou suas estratégias de reprodução social com base na colonização, com o posterior estabelecimento de plantações de café – no sudoeste de Antioquia, principalmente, no final do século XIX e durante o século XX – e de banana em regiões como Urabá – a partir da década de 1960 –, assim como também direcionou seus esforços em prol da industrialização no século XX, cujo epicentro foi Medellín, a capital do *departamento*.

Mineração, colonização, agricultura de produtos de exportação – incluindo palma africana e a criação de gado nas últimas duas décadas –, e indústria têxtil – marco da história antioquenha até o final da década de 1970 – foram atividades promovidas pela elite, tida como uma das mais "brancas" ou "branqueadas" do país. No entanto, essas atividades, e a "*mentalidad empresarial paisa*" que é seu alicerce (Arango 1998), seriam infiltradas em diferentes épocas

---

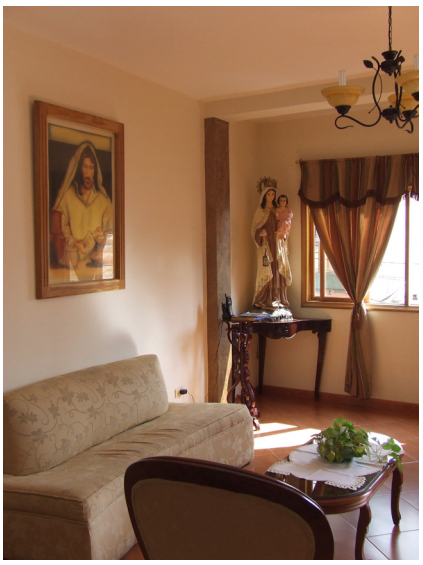
um elemento fundamental do projeto "*paisa*", que é a mitificação da figura da mãe como eixo articulador da família. Esse aspecto é atrelado, na religiosidade popular, aos cultos à virgem Maria. Essa condição da mulher diz respeito a sua condição naturalizada como eixo das dinâmicas familiares, ainda que em permanente subordinação e exclusão. Por outro lado, é importante salientar que os processos organizativos de mulheres em Urabá, os poucos existentes durante o trabalho de campo, têm sido estimulados, e até liderados, por ordens religiosas católicas – salesianas e dominicanas da Apresentação, com uma grande maioria de religiosas antioquenhas – e em outros casos pela ordem das "Hermanas Lauritas" (*Congregación de Hermanas de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena*), fundada em 1914 pela antioquenha Laura Montoya Upegui e orientada, principalmente, ao trabalho em regiões com população indígena, como é que o caso de Urabá (Londoño 2002).

pelo contrabando, vinculado desde épocas coloniais à região de Urabá, e pelo narcotráfico a partir da década de 1970. Em todos os casos, a mentalidade empresarial "*paisa*" tem prevalecido transversal aos influxos dos "negócios ilegais", fundamentada na vocação mercantil, no apego ao dinheiro, no espírito transumante e aventureiro e no caráter modernista e inovador, ainda que vinculado a um polo conservador cujo pacto com a Igreja Católica tem sido eficaz[38]. Hoje em dia, inclusive, este pacto opera na educação, no controle da vida doméstica, nas sociedades localistas de negócios e nas próprias formas de reconstrução social após os episódios de violência mais dramáticos, como cabe ao caso de Urabá. Deus pode, no entanto, ficar no segundo lugar da tríade, como colocado abertamente pela lojista "*paisa*" de Apartadó.

A própria trama interétnica de Urabá retrata que a convivência com "*negros*" e "*chilapos*" desafia o projeto "*paisa*", pela via de valores associados ao *ethos* negro ribeirinho – principalmente – como a "*arrechera*" e o "*corrinche*". Steiner (2000) afirma que, durante a primeira metade do século XX, a resistência dos habitantes de Urabá à "*antioqueñización*" era evidente

38 A esse respeito deve levar-se em consideração que "(...) *el periodo 1848-80 en Colombia se caracterizó por los conflictos entre Iglesia y Estado. Hubo tensiones e incluso violencias, al cabo de las cuales la Iglesia salió victoriosa. En Antioquia, en comparación con el resto de Colombia, los conflictos entre el Clero y las autoridades civiles fueron relativamente leves. Puesto que la región no había heredado de la Colonia una rica Iglesia, en parte por razones de interés familiar. Aun durante los regímenes radicales de las décadas de 1860 y 1870, cuando el país presenció algunos de los enfrentamientos más agudos entre la Iglesia y el Estado, Antioquia se las arregló para convertirse en lo que algunos han llamado una "República de curas"* [República de padres]" (Londoño 2002: 61).

em aspectos como a sexualidade e a religião[39], justamente as áreas por meio das quais se buscava uma hegemonia moral e cultural, pois a econômica era o pressuposto básico, e praticamente inquestionável, da empresa colonizadora. A colonização mediante o controle da sexualidade não estava orientada somente à população negra, mas era pensada como um mecanismo de controle do próprio colonizador, para defendê-lo de suas fraquezas. É por isto que as falas e atitudes de Lady com relação à sexualidade e às relações com "*paisas*" são de grande valia. Nelas há um reconhecimento tácito da cordialidade interesseira, mas também há uma afirmação do fato de que os "*paisas*" podem terminar gostando do "*corrinche*" e da própria "*arrechera*", ou das formas de sexualidade associadas aos negros, mas também de outras formas de exercer a vida em comunidade, em áreas de fronteira como o próprio Urabá. Esta tendência é vista como uma ameaça



Casa de uma família "*paisa*" em San Pedro de Urabá.

39 É fundamental entender que a expansão das ordens religiosas em Antioquia correu em paralelo aos processos de colonização em direção aos territórios localizados no sudoeste e ocidente do *departamento*. A colonização antioquenha de Urabá – e do noroeste de Antioquia – foi mais contundente após a chegada da "Carretera al mar" na segunda metade do século XX. Contudo, o papel missionário vinculado às diferentes ondas migratórias e colonizadoras foi mantido pela própria estrutura patriarcal do núcleo, que contemplava famílias conformadas pelo patriarca – colono, comerciante, empresário ou industrial –, a mãe e uma dúzia de filhos, dentre os quais sempre havia uma freira e um padre. Esse esquema de família permaneceu vigente até a década de 1970, quando se precipitaram as primeiras crises da indústria antioquenha.

aos alicerces "*paisas*" – sintetizados na expressão *"ser organizado*".

Em suma, a trama interétnica de Urabá está fundamentada na relação entre etnia e território, pela via da afirmação da origem, da procedência e da localidade. Esses elementos indicam, ademais, possíveis vinculações na "guerra" – assunto que será desenvolvido nos próximos capítulos. É claro que as caracterizações resultantes dessa configuração são instáveis pelo próprio contexto de fala, como salienta Crapanzano (1992), apesar de elas serem o fundamento de estereótipos que se projetam no espectro da nação (Herzfeld 1997), como ocorre com a própria violência.

A instabilidade dos sistemas sociais é um tema recorrente na antropologia. Foi em *Sistemas Políticos da Alta Birmania* que Leach (1976) [1954], ao salientar que *shan*, *gumsa* e *gumlao* são sistemas interdependentes em equilíbrio instável, falou do dinamismo dos princípios sociais em ação, o que o levou a se perguntar o que os *kachin* consideravam estáveis. Território e localidade, a aldeia e o segmento da linhagem localizada seriam alguns desses elementos. Ou seja, a pergunta pela continuidade, dentro do dinamismo social, também conduziu Leach à questão que conecta território e caracterizações étnicas e ideológicas. Mediante o foco em unidades mais discretas, identificou um repertório de orientações sociais. As caracterizações aqui descritas por meio de eventos também demonstram a existência de um repertório ligado, assim como no caso de Leach, ao caráter de fronteira de Urabá, semelhante à área geográfica das colinas de Burma.

Epílogo no almoço

Em um restaurante de Apartadó, um grupo de "*paisas*" almoça enquanto o telejornal

anuncia a captura de um assessor do governador do Valle del Cauca – *departamento* no sudoeste da Colômbia – acusado de vínculos com grupos paramilitares e narcotraficantes daquela região. O jornal resume a situação com a manchete "*preso por narco-política*". Naquele instante, aparece a imagem de um homem negro algemado sendo levado à prisão. Um dos "*paisas*" do grupo chama a atenção de um de seus amigos que almoçava de costas para a televisão: *"Mira, mira, cogieron a ese negrito"*. Então, o homem vira a cabeça reparando rapidamente na imagem e responde: *"¿Cuál negrito? Ese de negrito no tiene nada. No ve que tiene mucha plata y es muy malo?"*. Então, o "*paisa*" que tinha se apercebido primeiro da notícia, conclui: "*Pero es que en este país si no es así, dígame cómo. Si no es siendo malo, dígame cómo?*".

Confirma-se que o dinheiro é um dos elementos que faz o branco, branco, ou que faz o negro, menos negro – ou faz o negro "acreditar que é branco", questão salientada por Lady no primeiro evento. Nesse sentido, o desprezo que o "*paisa*" sente por aquele que não tem dinheiro, um legado do empresário antioquenho tradicional compartilhado pelo narcotraficante de origem "*paisa*" e até pelos próprios chefes paramilitares de origem antioquenha, é atrelado às considerações étnicas e ideológicas colocadas em xeque pela imagem do telejornal. Nesse momento, surge outra questão: O que é ser "*malo*"?

Um dos indícios para uma possível resposta é quando a morte (ou melhor, morrer assassinado) começa a ser considerada um acidente de trabalho. Esta é a perspectiva do "guerreiro": soldado raso, comandante ou "dono de um bloco paramilitar". É um indício também da perpetuação do horizonte do momento, do presente e seu reverso, ou seja, a negação ou anu-

lação do futuro e do passado por um estado de "guerra" latente. As caracterizações evidenciadas ao longo deste capítulo confluem em um *ethos* guerreiro e parecem, em alguns episódios, ofuscar as diferenças graças a uma caracterização que se sobrepõe a elas: "ser de Urabá". Este é o tema do próximo capítulo. Não obstante, é preciso alertar que os alicerces das caracterizações, tipificações e estereótipos – evidenciados neste capítulo –, que obrigam tacitamente a uma apresentação usual que vincula etnia, origem e procedência e território, também determinam a cisão entre os guerreiros e seus "donos". Por esse viés talvez seja possível compreender algumas dimensões da conclusão pessimista do personagem, ao garantir que "*ser malo*" é a única alternativa para "ser" na Colômbia.

Mural comemorando os "500 *años de pujanza paisa*" na sede social de uma instituição em Apartadó.

ETHOS GUERREIRO

"Habitar en Urabá nos condiciona,
pero aquí también ha habido mucho heroismo"
Candidato à *Asamblea Departamental* durante uma
reunião em novembro de 2009

Diferente dos capítulos anteriores, em que baseei a análise em eventos, neste capítulo mudo minha estratégia. Abro com a história de vida de um padre, para colocar em evidência alguns índices que me permitem falar em um *ethos* guerreiro[1]. A associação en-

1 Tomei conhecimento da noção de "*ethos* da virilidade", ou "*ethos* guerreiro", proposta por Zaluar (1997), quando já tinha concluído o presente capítulo. Mas decidi não modificar o texto, que poderia, até mesmo, conduzir a uma comparação recorrente no *senso comum* brasileiro que equipara aspectos da violência no Rio de Janeiro com a violência na Colômbia. Para fazer uma comparação desse tipo, é preciso avaliar aspectos metodológicos e conceituais que não foram considerados no presente trabalho. O *ethos* guerreiro, a partir da perspectiva de Zaluar (1997; Cecchetto 1998), faz referência a uma configuração social e simbólica, essencialmente urbana, na qual a violência, decorrente do tráfico de drogas, ocupa um lugar de particular destaque. Trata-se da formação de um conjunto de disposições, valores e de asserções sobre o mundo social que se associam ao comportamento violento, próximo à criminalidade. À força jovem acrescentam-se: a crença na invisibilidade diante da morte, pressupostos relativos à solidariedade grupal e a necessidade de um confronto violento também na esfera do lazer. A ideia do *ethos* da masculinidade é baseada na concepção de indivíduo livre que se guia por sua "cabeça", que sente um fascínio pelas armas, pelo terror que impõe, mas que tem uma preocupação aristocrática e militar com o nome das organizações. Zaluar (1997) também menciona a importância do controle territorial como uma extensão do narcisismo masculino ou da cultura viril.

tre um padre e a guerra, embora inusitada, me leva a pensar em um "nós interno", expressão com a qual relaciono "guerra" e "território", termos englobados, por sua vez, na afirmação de "ser de Urabá". Esta história de vida também me ajuda a trazer à tona a complexidade do conflito armado contemporâneo na Colômbia, e alguns de seus dilemas decorrentes e recorrentes. (Ver Anexos 2 e 3 para uma descrição mais detalhada sobre as dinâmicas de confrontação armada em Urabá a partir da década de 1960, principalmente).

Tanto na caracterização do "nós interno", como o seu complemento, o "nós transitório", utilizo as vozes de Alberto, Manuel e Danilo, atualmente desmobilizados de diferentes blocos das *Autodefensas Unidas de Colombia* (AUC), exércitos inicialmente contrainsurgentes, tidos, a partir de um olhar externo, como forças de direita. Essas forças operaram na região, recrutando jovens de Urabá, no período de 1990 a 2004, justamente por serem considerados "melhores guerreiros".

Os encontros com Manuel, Alberto e Danilo, plasmados aqui em entrevistas, ocorreram em lugares públicos dos municípios do eixo bananeiro. Estes foram possíveis graças a Celia, uma líder de Urabá que os conheceu durante um curso de liderança e empreendedorismo, requisito obrigatório dos programas de reintegração à sociedade. Ter um vínculo local foi fundamental para mim, não somente por permitir um diálogo sobre assuntos interditados no cotidiano, mas pela própria interpelação de todos os participantes. Apesar de utilizar o formato de entrevista, a presença de Celia, em especial, gerou espaços de diálogo e de intensas discussões sobre a política local que mereceriam um capítulo à parte[2]. Por outro lado, sua

2 Imagino, até, desenvolvimentos futuros sobre, por exemplo, o pensamento político que é forjado na "guerra".

assídua presença foi uma garantia de segurança para eles com relação às minhas perguntas, objetivos e envolvimentos. Poder-se-ia dizer que Celia foi um verdadeiro "terceiro" peirceano[3].

As trajetórias de Manuel e Alberto são similares na medida em que eles fizeram parte da guerrilha do *Ejército Popular de Liberación* (EPL) nos anos 1980 e, posteriormente, se integraram às fileiras das AUC. Alberto pertenceu ao Bloco Élmer Cárdenas até a desmobilização, em 2005; já Manuel, cumpriu a trajetória completa de um *"típico guerrero urabaense"*, pois pertenceu às *Juventudes Comunistas* (JUCO), foi, posteriormente, guerrilheiro do EPL e depois se alistou nas fileiras do Bloco Catatumbo das AUC – que não atuou em Urabá[4], mas recrutou muitos jovens da região. Apesar de ter combatido naquele bloco, que operou no *departamento* de Norte de Santander, na fronteira com a Venezuela, Manuel entrou no processo de desmobilização, em 2004, pelo Bloco Córdoba das AUC. Danilo, o mais novo dos três, pertenceu ao Bloco Córdoba e, segundo ele, entrou na "curva descendente das autodefesas", em 2002, quando "combater o inimigo", isto é, a guerrilha, tinha deixado de ser

3 Celia foi, para mim, o equivalente a Lhacen, o assistente de pesquisa de Crapanzano, nas entrevistas conduzidas no Marrocos com Tuhami (Crapanzano 1980).

4 Os blocos das AUC que operaram em Urabá, tanto no Urabá antioquenho como no Urabá chocoano (ver Mapa 1), denominados Bloco Bananeiro e Bloco Élmer Cárdenas, começaram a desmobilização em 2004 e 2006, respectivamente. No primeiro semestre de 2010 reportaram-se 17 mil vítimas, correspondentes à época de consolidação do controle paramilitar (1997-2005) em Urabá e parte de Chocó.(Jornal "El Heraldo de Urabá", segunda quinzena de janeiro de 2010, p.1).

o objetivo das AUC. Por isso, a vigilância dos plantios de coca era a tarefa mais importante no seu bloco. Danilo também tinha sido soldado do Exército nacional, facilitando por esse viés seu ingresso nas AUC. Fora esses percursos, os três têm em comum *"ser de Urabá"*[5].

A possibilidade de conversar com eles surgiu na fase final do trabalho de campo. Antes disso, várias pessoas vinculadas ao processo de reintegração em Urabá sugeriram-me a intermediação de um profissional da psicologia para entrar em contato e acompanhar o diálogo com desmobilizados das AUC, especificamente. Não quis forçar este tipo de encontro, apesar de ter interagido no cotidiano, sem saber, com desmobilizados de vários grupos armados, como fiquei ciente depois. No entanto, o aprofundamento em questões vinculadas à condição de "desmobilizados", interditadas no dia a dia, somente foi possível com aquele grupo de ex-colegas de aula de Celia. Ou seja, minha relação com eles foi construída graças à amizade que eu tinha desenvolvido com Celia e graças ao tipo de relação que eles tinham com ela. O fato de serem colegas de aula gerou em Celia uma confiança pouco usual entre os moradores de Urabá, ao ponto, segundo ela, de achar que eles eram pessoas confiáveis para falar comigo. Muito provavelmente ela chegou a uma conclusão parecida ao meu respeito.

Manuel, Alberto e Danilo foram receptivos, atenciosos e mostraram inúmeras facetas de

5 Os três são de Turbo, ou "*turbeños*", como eles se caracterizaram. A família de Manuel é "*chilapa*" ou "*de Córdoba*" – nas suas palavras; Alberto define-se tanto "*turbeño*" como "*chilapo*", visto que seu pai é "*chilapo*" e sua mãe é "*negra de Turbo*". Já Danilo nasceu em Turbo, é "*turbeño*", mas seus pais são negros de origem chocoana.

si e das vicissitudes da guerra e da sobrevivência com uma abertura surpreendente. Por outro lado, minha impressão é que eu precisei de um preparo de mais de sete meses, morando em Urabá, para enfrentar aqueles encontros, pois eles suscitaram em mim vários dilemas que ainda estou a resolver. As narrações mais horripilantes do trabalho de campo ocorreram durante essas conversas, mas também escutei, nesse contexto, análises profundas, perspicazes e sensíveis sobre a história de Urabá e sobre a guerra na Colômbia. Do mesmo modo, Alberto e Manuel – principalmente – costumavam trazer a esperança de volta, percebendo meus momentos de esgotamento e incompreensão, sem apelar a mensagens cristãs, recurso tão comum nos povoados de Urabá.

Com menos ênfase, levo ainda em consideração, neste capítulo, a história de Fernando, que se sente um guerreiro mesmo sem ser um ex-combatente das guerrilhas de esquerda que operaram na região (principalmente o extinto EPL, ou as milícias das FARC e do ELN), ou sem ter pertencido às AUC diretamente. Sua história indica a existência de um paradoxo relativo ao "nós interno" em Urabá, que, como veremos, ofusca a oposição vítima/algoz. Tal paradoxo centra-se em dois aspectos: o imperativo do "combate ao inimigo" e a percepção de que "o inimigo está dentro de nós".

Por fim, na caracterização de um "nós transitório", faço ressaltar alguns contrastes suscitados nas "*versiones libres*"[6], presenciadas por mim no mês de abril de 2010 em Turbo, entre

6 Audiências públicas realizadas desde 2005 com os "*postulados*" – isto é, réus – à Lei de Justiça e Paz, que visam, em princípio, o esclarecimento da verdade e ao estabelecimento das condições de reparação e ressarcimento das vítimas. A Lei 975 de 2005, chamada Lei de Justiça e Paz, facilita os processos de paz e incorporação individual e coletiva à vida civil de membros de grupos armados – guerrilhas e autodefesas –, além de garantir os direitos à verdade, à justiça e à reparação das vítimas, pela vias administrativa e judicial.

combatentes rasos das AUC e os comandantes dos blocos, especialmente Freddy Rendón Herrera ("El Alemán"), comandante do Bloco Élmer Cárdenas. Breves alusões a Carlos Castaño[7] estão incluídas na descrição do "nós transitório", relacionadas à divisão inimigo/aliado[8]. Faço isto com o propósito de ilustrar por que os comandantes de alto escalão, chamados "donos do território", concebem sua participação na "guerra" como transitória, enquanto os soldados "rasos" (como muitos "guerreiros urabaenses") devem perpetuar sua condição de guerreiros, trocando a farda.

Tanto na história de vida do padre quanto nas entrevistas com os personagens citados, ressaltam alguns fatos sociológicos de suma importância. Entre eles, o mais estruturador resulta nas trocas de fardas dos guerreiros: ninguém em Urabá é, definitivamente ou para sempre, um desmobilizado, um combatente, um soldado do Exército etc. O *ethos* guerreiro é uma constante pervasiva e inescapável das sequências e das etapas de vida masculina, em que

---

7 Máximo comandante das AUC entre 1997 e 2001. Co-fundador das *Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá* (ACCU) (ver Anexo 3). Tanto "El Alemán" como Carlos Castaño são "*paisas*" e conterrâneos, pois nasceram no município de Amalfi (Antioquia).

8 A questão da mentalidade generalizada que identifica o "outro" como inimigo foi apontada por autores que têm feito pesquisa em Urabá (García 1996; Mandariaga 2006; Uribe, 1996; Blair, 1999). Em larga medida, a nefasta identificação do trabalho sindical com o comunismo, nos anos 80, implicou a sobreposição do reconhecimento dos direitos do outro e da luta contra o "inimigo". Com o extermínio contrainsurgente afiançou-se esse tipo de identificação e reconhecimento como pressuposto de toda relação social possível. Duas décadas atrás, García (1996) intitulou uma seção do seu texto "*El "enemigo" y "las armas": mentalidades que hacen camino*". Sinto que agora é a minha vez de compreender como tem sido trilhado esse caminho.

a adesão a um perfil guerreiro de uma organização inevitavelmente se segue à outra adesão em outro movimento, grupo armado ou bando. Além disso, como veremos, essas mudanças seguem rotas determinadas, isto é, não são aleatórias. No caso dos homens que hoje, 2012, têm mais de 35 anos, a primeira inscrição na guerra foi em grupos guerrilheiros ou no Exército. As afiliações seguintes podem ter sido nos grupos paramilitares ou nas atuais "*bandas criminales*". Os homens abaixo de 30 anos podem até ter sido iniciados na guerrilha, mas ter sido soldado do Exército colombiano é um dos traços mais comuns. A troca de fardas entre combatentes dos grupos guerrilheiros é menos frequente. Tal é a situação dos militantes e combatentes do EPL no começo da década de 1990, pois a dissidência que não entrou no processo de desmobilização de 1991 foi enfrentada pela via armada pelos *Comandos Populares* – conformados por desmobilizados do EPL – que, por sua vez, se aliaram aos grupos paramilitares e não a outros grupos guerrilheiros (Ver Anexo 2). O retorno à condição de soldado regular do Exército colombiano, por sua vez, é inviabilizado pelos envolvimentos posteriores na "guerra". Dito de outro modo, esse é um caminho, ou uma trajetória, sem retorno. Na explicação de Manuel podemos compreender uma das trajetórias frequentes do guerreiro moldado em Urabá:

Yo conocí al comandante Mancuso. Nosotros lo vacunábamos[9]*, eso cuando yo*

9 "*Vacuna*" é um imposto cobrado pelos grupos armados a comerciantes e fazendeiros, principalmente. Originalmente essa categoria foi associada às extorsões realizadas pelos grupos guerrilheiros a partir da década de 1970.

era de la guerrilla, del EPL, después de que salí del Ejército. Una vez fuimos a una hacienda a cobrarle la vacuna. Años después cuando entré al Bloque Catatumbo, él me reconoció y me preguntó: "Mijo, usted por aquí?". Yo respondí: "Sí señor, ahora estoy en sus filas".

A história do padre Martín

Meu encontro com o padre Martín ocorreu no dia 18 de maio de 2009. Já haviam se passado vários meses após a minha chegada a Urabá. Nossa reunião aconteceu no norte de Urabá, no mundo das savanas de Córdoba, enclave "*chilapo*" que se vincula à complexa trama de Urabá. A conversa foi fluida, com altos níveis de emotividade de ambos os lados, canalizados por meio de sua história de vida. A dimensão emocional ficou evidente na troca de olhares, nos momentos de pranto contido, no adiamento de outros compromissos marcados e no forte abraço de despedida.

O padre Martín tinha 30 anos e era o único sacerdote católico de Urabá, "*nascido e criado en Apartadó",* com alguns períodos de exílio em Medellín. Em suas palavras, ele é "*mezclado*", visto que a mãe era "*paisa*" e o pai, *"negro chocoano de madre índia*". Evitou definir-se como mulato, preferindo falar "*mezclado*", embora posteriormente tenha se enquadrado na categoria "afrocolombiano"– caracterização do próprio Martín. A mãe foi cozinheira nos *casinos* (restaurantes) das plantações bananeiras e seu pai chegou a Urabá na década de 1970, estimulado pelas possibilidades de emprego. Desde aquela época até a nossa conversa, o pai de Martín trabalhava nas plantações de banana. Nos anos oitenta e parte dos anos noventa, pai, mãe e três filhos moraram

em Currulao (*corregimiento*[10] de Turbo), cenário de violentas disputas entre os sindicatos SINTAGRO e SINTRABANANO e, por conseguinte, entre as guerrilhas do EPL e das *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia* (FARC), antes da incursão dos grupos paramilitares (ver Anexo 2).

Durante a maior parte de sua infância e adolescência, o pertencimento da mãe ao Partido Comunista foi um segredo zelosamente guardado pelo pai de Martín, que nunca quis se filiar aos grupos em choque e, por isso, seguindo as explicações nativas daqueles que se pensam como sobreviventes, ainda está vivo.

A militância da mãe, mais do que seu trabalho como líder em processos comunitários, colocou-a numa situação de ameaça constante. O filho Martín, naquele momento adolescente, subestimou essa ameaça até que, inesperadamente, mudaram-se para Medellín. A causa aparente daquele exílio, como acontece em muitos casos ainda hoje, era a ameaça de morte que pairava sobre seus dois irmãos.

Contudo, o exílio não impediu que ambos fossem assassinados em 1997 e 2000, e que a ameaça de morte sobre a mãe continuasse vigente, fato desconhecido até então por Martín. Depois da morte do segundo filho, *"mi madre ya estaba desahuciada* [desesperançada]*"*, disse-me em vários momentos da conversa. Tão grande foi o desengano dela que, após o retorno

10 *Corregimiento* é a divisão da área rural do município, entendida como uma agrupação de subdivisões rurais – ou *veredas* – que pode incluir, ou não, um núcleo de população que, até certo ponto, satisfaz a demanda por serviços da comunidade.

do exílio, decidiram morar no bairro Policarpa de Apartadó. Este era uma ocupação irregular que, posteriormente, se tornou território das FARC – na década de 1980 –, e que, nos anos noventa, tinha como território inimigo o Bairro Obrero, associado ao EPL. Por isso, naquela época era proibido que os habitantes de um bairro sequer pudessem entrar no outro. O risco era ser acusado de "*sapo*" – informante de algum grupo –, ou de guerrilheiro de um dos bandos, ainda que não se participasse na arena política ou no campo estritamente militar.

Ao retornar ao bairro Policarpa, em 2000, mudaram-se para a casa de um familiar que havia sido assassinado pouco tempo atrás. A casa estava à espera deles, mas o bairro não era mais o cenário das lutas intestinas entre guerrilhas e milícias a elas associadas. Naquele momento, o bairro já era controlado pelos paramilitares e os encarregados da segurança da área – os chamados "urbanos" – moravam a três casas de distância. Semanas depois, quando os boatos do retorno da mãe de Martín chegaram aos ouvidos do comandante paramilitar do bairro, e logo depois aos do comandante regional, ela foi assassinada por "ser guerrilheira".

Estar "*desahuaciada*" é uma forma de dizer que não se foge mais da morte. É neste contexto que as marcas, a proximidade e a iminência da morte mais surgem. Por isto ela decidiu voltar a Urabá e morar "na casa do inimigo", isto é, no fortim que outrora havia sido território aliado. O desengano da mãe de Martín tem a ver com as mortes dos filhos, mas também com as condições que desafiam as classificações que possamos fazer sobre os supostos bandos em pugna. O primeiro filho assassinado era um "urbano" dos grupos paramilitares. Era, portanto, um paramilitar, embora filho de uma mãe comunista. Ironicamente, para quem pensa que os paramilita-

res são basicamente grupos de extrema direita, ela foi assassinada pelos próprios paramilitares em Apartadó. O outro irmão de Martín, assassinado em Medellín durante o exílio, tinha sido "*miliciano*" das FARC, também em Urabá. Foi assassinado porque pretendia alistar-se no Exército, quer dizer, alistar-se em um dos bandos inimigos. Os perpetradores da morte foram os mesmos milicianos da guerrilha, embora ainda não seja claro se eles pertenciam às FARC ou ao ELN.

A mãe de Martín foi levada a uma plantação de banana na estrada de terra em direção a San José de Apartadó. Os familiares tiveram grande sorte, como se diz na região, pois o corpo foi recuperado para ser enterrado, mesmo sem cortejo, no cemitério. Antes de morrer, ela pediu que não fizessem nada contra seu marido e seu único filho vivo, hoje o padre Martín. Além disso, como o padre ressaltou durante a narração, sua mãe não delatou ninguém: negar-se a ser "*sapo*", ainda mais no momento da agonia, é um sinal de morte digna.

A mãe tinha sofrido várias tentativas de assassinato, duas delas em mãos do "Careca", um matador que morou em Currulao na mesma época que a família. "Careca" havia sido guerrilheiro, como muitos dos guerreiros mais temidos e matadores profissionais da região. No entanto, ele também *"se había voltiado"* [tinha mudado de bando] no final da década de 1990; estava então com os "*paras*". Sua fama foi sintetizada por Martín ao dizer que ele era daqueles matadores que *"comienza a sentir dolores en el dedo el día que no mata"*, até por causa de sua capacidade de não morrer, resultado da feitiçaria. "*De bala nunca iba a morir"*, comentou o padre com segurança.

A invulnerabilidade do "Careca" era considerada resultado de trocas com os bruxos da região. Isto não evitou que tivesse um final trágico, precedido por um estado de loucura que pre-

cipitou sua morte em um acidente de moto. Esta dita invulnerabilidade traduz-se na expressão: *"los hombres de Urabá están cruzados, están blindados"*, que faz referência às negociações pela sobrevivência mediante a intervenção de feiticeiros e à transmissão de fórmulas mágicas. Ela faz parte do jargão dos combatentes efetivos dos diferentes grupos armados e, durante a pesquisa, foi uma constante nos depoimentos dos desmobilizados das AUC, dos blocos Élmer Cárdenas, Bananero e Córdoba, mas também foi uma constatação do padre Martín durante nossa conversa, evidente no seu interesse em falar sobre aquela encarnação do inimigo de sua mãe, "o Careca".

Em uma das tentativas de assassinato, "Careca" chegou ao local onde a mãe de Martín estava, mas não conseguiu enxergá-la. Ela estava lá, mas na presença deles, ela era invisível. "*Es por las oraciones*", disse-me Martín convicto. Rapidamente atentei para uma questão que tinha começado a aparecer com insistência, e perguntei se isso queria dizer que ela também tinha "aquele caderno". Ele se surpreendeu pela minha inquietação, sem chegar a falar abertamente que "aquele caderno" registra as orações de proteção e as fórmulas de alguns feitiços.

O caderno da mãe de Martín continha cinco orações. Ele lembrou o nome de duas, *"Amansa justicia"* e *"Mano poderosa"*, e especificou que uma delas fazia com que ela não fosse vista pelos inimigos em determinados locais, dominados pelo grupo opositor. Martín queimou o caderno de orações durante seus primeiros anos no seminário por associá-lo ao universo demoníaco. Depois de um silêncio, perguntei se ele faria o mesmo atualmente e a resposta foi negativa. Disse-me que hoje reconhece que nem toda menção ao diabo remete ao demoníaco. E foi nesta parte da conversa que conseguimos nos localizar em outro registro, aque-

le que torna as escolhas mais complexas no âmbito da sobrevivência, e que não se revela se o pesquisador não se afasta das ideias fixas da naturalização e da banalização da violência.

O dilema que levou à escolha de Martín pelo sacerdócio dentro da Igreja Católica não tem a ver com a morte diretamente ou com os surtos de violência – comuns para alguém que "cresceu na guerra", como ele mesmo disse. Tampouco se relaciona diretamente à morte da mãe e dos irmãos, ou com a falta de emprego e de terra, por exemplo, que poderiam levá-lo a se transformar em um guerreiro. Nem mesmo as evidências de blindagem espiritual, consideradas necessárias para aquele que está "na guerra", o motivaram. O que marcou sua própria virada foi a constatação da obrigação de "*arreglar*" (consertar) a morte de alguém sob a certeza de que "*si él no es el muerto, el muerto seré yo*". Este princípio perpassa a escolha ou a obrigação de aderir a qualquer um dos grupos armados que têm existido na região, perpassa inclusive as redes de relações e o parentesco mais próximo. É, justamente, este o limite das possibilidades de escolha e de um paradoxo que o sustenta, mas é, ao mesmo tempo, o motor da opção dissidente de Martín.

***

Em muitas conversas com ex-combatentes das AUC, eles afirmaram que nos locais com presença paramilitar encontram-se, sempre, jovens de Urabá. Ao perguntar a razão, muitos falaram do caráter guerreiro do povo de Urabá, isto é, dos homens de Urabá, vinculado às armas e à luta pelo território (ver desenvolvimentos no cap. 5). Em Urabá, um guerreiro pode ter muitas fardas ao longo de sua vida, muitas orações e blindagens. O sujeito pensa-se guerreiro porque Urabá tem sido cenário de várias guerras; é na via desse acordo cosmológico, e da importân-

cia da categoria guerra, âmago do cotidiano em Urabá, que nasce a ideia de *ethos* guerreiro.

De modo geral, fala-se em guerra para denotar as décadas de 1980 e 1990, tempos caracterizados pela diversidade de organizações e grupos armados em conflito, de grupos políticos e sindicatos (ver Anexo 2). Além disto, a categoria guerra é empregada nas descrições, relatos e referências ao período de incursão e controle paramilitar nos anos 90 e aos eventos – massacres, deslocamentos e desaparições – correspondentes à segunda metade dessa década. Também é uma categoria relacionada com o tempo em que os combatentes militaram em alguma organização armada, sendo mais recorrente nos depoimentos dos desmobilizados das AUC ao enfatizarem o período de luta contrainsurgente. Eles afirmam que a guerra era motivada pelo "aniquilamento do inimigo", em sua face mais genérica: a guerrilha. Por isto, garantem que as autodefesas acabaram, embora muitas das estruturas permaneçam. Salientam que a partir de 2001, data que coincide com a saída de Carlos Castaño do comando geral das AUC – uma das figuras que alimenta as fantasias do *ethos* guerreiro[11] –, passam a existir bandos criminosos que servem ao tráfico de drogas. O inimigo genérico tem se tornado difuso, embora continue existindo e a guerrilha seja

11 Em Urabá, as pessoas – principalmente um setor dos desmobilizados – não acreditam que ele tenha sido assassinado (em 2004), menos ainda por ordem de seu irmão Vicente. Para alguns, ele recomeçou sua vida em Israel, onde sua filha "doente" recebe atendimento especializado; para outros, ele mora nos Estados Unidos e colabora com a justiça americana. Esses caminhos são vistos como saídas inteligentes e honrosas para um guerreiro como ele que, de qualquer forma, ainda é – segundo os depoimentos – um homem rico, dono de grandes fazendas no norte de Urabá.

vista como a origem, a gênese[12]: Diz Alberto, desmobilizado do bloco Élmer Cárdenas das AUC:

> *Yo hablé con unos amigos aquí en Turbo y les dije: Me quiero ir de aquí. Fue en el 2002. Me fui para las escuelas de entrenamiento en Necoclí del Bloque Elmer Cárdenas. Allá, todo el mundo había sido de la guerrilla. Es que, Silvia, todos nacimos de la guerrilla. La guerra es como hablar una cosa y la misma, uno está en el otro, como A está en B. Es un negocio de la burguesía, de la jerarquía, no sé…*
>
> *Silvia:*
>
> *Y tú crees que la guerrilla va a acabar o quedó diezmada después de todo lo que hicieron los paramilitares?*
>
> *Alberto:*
>
> *Las guerrillas no acaban. Las autodefensas tampoco. En todos los rincones hay guerrilla. La guerrilla tiene sus asentamientos políticos. Ahora mismo ellos están más fuertes que las autodefensas porque tienen el respaldo de los países socialistas.*

Em outro momento, Manuel diz:

> *El odio a la guerrilla nace por las acciones. La guerrilla no va a volver, ella está entre nosotros.*

12 "*Somos la consecuencia, somos generados por la guerrilla, por su existencia*". Carlos Castaño (citado por Salas, 2008: 159). Foi assassinado por ordem de seu próprio irmão em 2004, segundo a maioria das versões.

A voz de Manuel, na introdução ao capítulo, soldado do Exército nacional, depois guerrilheiro do EPL e paramilitar, e na adolescência membro das Juventudes Comunistas, hoje desmobilizado do bloco Córdoba das AUC, confirma que a condição de guerreiro é mantida apesar do pertencimento, *nunca simultâneo*, a diferentes grupos, bandos e organizações, consideradas de esquerda ou de direita. Essa condição perpassa, inclusive, a diferenciação entre legalidade e ilegalidade destes conglomerados armados e suas atividades, sendo uma questão confirmada por Alberto – também desmobilizado das AUC – ao comentar sobre a proliferação de novas empresas privadas e escolas para a formação de seguranças e escoltas: *"En la cuestión de la seguridad, todo el mundo sabe que lo que menos importa es la legalidad"*.

Apesar de que existe a possibilidade da troca de fardas, o retorno ao ponto de partida, isto é, à guerrilha, é interditado pela configuração dos grupos dominantes no território. Assim, por exemplo, durante o período correspondente ao trabalho de campo (2009-2010), considerava-se que a região estava ainda sob domínio paramilitar e das estruturas que ficaram após a desmobilização[13] das AUC. Aliás, poder-se-ia dizer que desde finais dos anos noventa até 2006 – dois anos depois da desmobilização –, o cotidiano de Urabá movimentava-se

13 Como mencionei em diferentes lugares do texto, é preciso levar em consideração que meu trabalho de campo ficou circunscrito à parte urbana dos povoados do eixo bananeiro – principalmente –, ou seja, foi realizado em territórios sob claro domínio paramilitar e das estruturas armadas que ficaram após a desmobilização. A disputa territorial e a presença guerrilheira eram atribuídas a regiões rurais próximas as serras chocoanas e à Serrania de Abibe (ver Mapa 3).

sob a certeza de que os grupos paramilitares tinham vencido; eles e sua maquinaria, fundamentada em um poder de corrupção legado, em grande medida, pela estrutura mafiosa do tráfico de drogas[14]. Nesse sentido, o inimigo genérico continuava a ser a guerrilha. Por isso, durante minha estadia em Urabá, era muito raro alguém dizer ou "confessar" que tinha ou teve um familiar, amigo ou "conhecido" na guerrilha – FARC ou ELN, em especial, por serem guerrilhas ainda em atividade. É claro que a maioria das vozes deste capítulo corresponde a desmobilizados das AUC, a farda mais recente. Contudo, a maioria deles já pertenceu às FARC ou ao extinto EPL, sobretudo nas décadas de oitenta e noventa (no caso das FARC).

Os enquadramentos políticos e alinhamentos dentro dos grupos armados da mãe e dos irmãos do padre Martín a finais da década de 1990, demonstram até que ponto essas opções são acobertadas pelo *ethos* guerreiro, pela existência de um "nós interno" que permite, até mesmo, o exílio conjunto em situações extremas de perigo, apesar da pertença a bandos contrários. A experiência do exílio baseia-se em um dos fundamentos do *ethos* guerreiro, que é "ser de Urabá". Por outro lado, o "nós interno" é também consequência do pressuposto de que qualquer pessoa pode

14 Na última década, no entanto, inverteu-se essa equação, pois o tráfico de drogas tem empregado os contingentes armados para funções mais específicas: a segurança dos plantios de coca, dos laboratórios e das rotas de saída da droga, sendo Urabá a ligação entre zonas produtoras e portos de embarque. Hoje em dia existem, de fato, zonas de plantios de coca compartilhadas por guerrilhas e grupos descendentes dos extintos blocos paramilitares, cujos membros, no entanto, são conhecidos na região como "*paras*" ou "*parascos*". Esta mesma situação ocorre com os membros dos grupos armados ilegais, das "*bandas emergentes*", ou BACRIM, com atuação tanto na parte rural quanto no perímetro urbano das municipalidades de Urabá.

ser o inimigo a ser exterminado. Esse desígnio é o guia do guerreiro que, além de "ser de Urabá", pertence ao território, isto é, tem uma relação metonímica com ele[15]. Por isso, o retorno do exílio é também uma constante. Algumas pessoas, como a decisão da mãe de Martín ilustra, preferem voltar e morrer em Urabá. Escutei depoimentos similares não somente de guerreiros – combatentes efetivos dos diferentes grupos –, mas também de uma freira católica "*paisa*", por exemplo, que viveu o auge guerrilheiro na década de 1980 – chegando a chamar a guerrilha de "praga" e justificar a missão das "autodefesas" – e quis voltar para viver seus últimos dias em Urabá. Com mais de setenta anos de idade, ela também se sentia sobrevivente e guerreira, e dizia "pertencer" a Urabá.

A morte da mãe de Martín "por ser guerrilheira" foi perpetrada pela força contrainsurgente dos paramilitares. Nessa situação, o enquadramento armado é mais claro. No entanto, no caso dos irmãos de Martín, o primeiro que pertencia aos grupos paramilitares e foi assassinado por eles e, o segundo, que sendo da guerrilha decidiu alistar-se no Exército regular e terminou sendo assassinado pelas milícias da guerrilha em Medellín, evidenciam-se falhas no alinhamento vigente, no comportamento associado à farda do momento. Deste modo, a morte torna-se conspícua, esperada, e é vista como um acidente do trabalho do "guerreiro". É por esta razão, também, que o cotidiano de Urabá ainda gravita em torno do impera-

15 Aretxaga (1997) identificou esse mesmo traço nos bairros do leste de Belfast, território dos republicanos e de algumas bases do IRA. A relação com os outros – ora unionistas ou pessoas de classe média – é determinada pela localização geográfica dentro de Belfast. A territorialidade fica atrelada, por esse viés, à cultura política e às interações sociais.

tivo de tornar-se guerreiro, na medida em que o mundo se divide entre inimigos e aliados.

As fardas do guerreiro

Vimos, assim que a troca de fardas é um traço marcante na vida (masculina) em Urabá; um traço sociológico central. Porém, outras dimensões são importantes e, por esta razão, farei um sobrevoo rápido sobre elas. Em primeiro lugar, a troca de fardas é mais frequente entre os combatentes rasos do que entre o alto comando. Sob essa perspectiva, o guerrilheiro, o inimigo genérico – e não o soldado das Forças Armadas, por exemplo – é considerado o guerreiro mais forte, o mais temível. Na maioria dos casos, este traço do guerreiro pleno está relacionado ora com o passado camponês, ora com sua prematura socialização na guerra. Em muitos depoimentos destaca-se o fato de que muitos guerrilheiros "nasceram em combate", *"en el monte"* [no mato], ou entraram nas fileiras entre os 12 e 15 anos[16].

16 Andrade (2010) realizou uma pesquisa com um grupo de 398 jovens entre os 14 e 18 anos, dos quais 93 são desmobilizados e 305 conformam o grupo de controle da mostra. Os jovens procedem de 20 *departamentos* da Colômbia. O estudo surgiu a partir da constatação que 60% das crianças – menores de 18 anos – que se alistaram "na guerra" o fizeram de forma voluntária. A vingança é um dos princípios que rege o alistamento nos diversos grupos armados, sendo que as condições de pobreza e as carências socioeconômicas, sem serem fatores subestimados pelos próprios jovens, não são as principais causas para sua inserção. Conclui-se que as crianças vivem certas situações e eventos que os levam ao alistamento no seio de uma complexa interação de fatores individuais e contextuais. Contudo, a passagem do medo e da temeridade – como seu oposto –, valores destacados pelos próprios jovens, ao uso de armas é uma das etapas determinantes para o início de uma "*trayectoria criminal*" – categoria usada pelo autor. Outra conclusão importante é que, na medida em que a idade de iniciação nas atividades delitivas é menor, a trajetória tende a ser maior. Por fim, o autor faz uma advertência-chave, pois o alistamento nos grupos armados é tão somente um evento intermediário na "*trayectoria criminal*".

Adicionalmente, existe outro ordenamento social que parte das categorias guerra, inimigo e aliado, e que implícita ou explicitamente inclui uma classificação da população em termos de sua disposição para a guerra. Nessa classificação, o indígena está em um dos extremos; ele é, inclusive, o limite extremo do que é concebido como sociedade civil. O indígena é detentor de direitos e, portanto, é o sujeito cuja morte acarreta "mais problemas" perante a opinião pública. A fronteira étnica ressalta os contornos do inimigo; no entanto, o componente indígena é fundamental para a construção mágica do guerreiro: o homem que tenha sido "blindado" por um indígena é imbatível. Volto a este tema em breve. Com relação ao indígena como limite da sociedade civil na guerra, temos o depoimento de Alberto, desmobilizado do bloco Élmer Cárdenas das AUC:

> *Silvia:*
> *Cuál era tu relación con los civiles en esa región?*
> *Alberto:*
> *Bueno, civil ya no había en esa región, se encontraba era indio. Y el indio es intocable en el país. En esa época nuestros comandantes no maltrataban a la población civil, en lo que yo alcancé a conocer. Para ellos era muy fundamental respetarla. En muchas ocasiones se les colaboraba con comida, con dinero, para una obra social, o si faltaba un tanque.*

Em contrapartida ao indígena, o "*campesino*", fosse negro ribeirinho, "*paisa montañero*"– o "*paisa*" colono que mora na mata fechada, lembrando a figura de eremita – ou ainda o "*chilapo*", ocupa um ponto médio na classificação. Ele pode ser inimigo na medida em que

sua condição de camponês o torna um dos melhores guerreiros, isto é um guerreiro pleno. Pérez (2008) identifica um aspecto similar em sua caracterização dos militantes do ELN, pois a origem cria a divisão entre urbanos e camponeses dentro das fileiras. Os camponeses são tidos como combatentes insuperáveis, portanto, são idealizados na sua idoneidade como militantes, exemplares da luta revolucionária, enquanto os urbanos, alguns deles chamados "intelectuais" – provenientes de classes médias escolarizadas – são idealizados em sua faculdade de dirigentes.

Contudo, a disposição de lutar sem trégua em um grupo armado, uma necessidade de aprender a lutar para sobreviver em outros espaços sociais, aspecto identificado por Bolívar (2006) nos discursos das FARC durante as negociações de paz no governo de Andrés Pastrana (1998-2002), parece-me mais pertinente a esta discussão. É por isto que nos discursos das FARC exalta-se este traço do guerrilheiro moldado a partir da figura do colono, do camponês ou do camponês-colono, melhor dizendo. Deste modo, a agrupação armada é a forma de configurar a própria existência; fora dela nada existe. Esta é a mesma ironia que engendra a noção de *ethos* guerreiro em contextos como Urabá, pois assim se valida esta forma de existência "na guerra", sem importar o grupo armado ao qual se pertence, ou se pertenceu.

Nos discursos oficiais das AUC e nas entrevistas, depoimentos e declarações dos comandantes que chamo de alto escalão, a expressão "autodefesas camponesas" não pode ser substituída pelo nome "grupos paramilitares", atribuído pela mídia, o Estado e a opinião pública informada. O termo "autodefesa" legitima a origem espontânea, "nunca ilegal" e multilocalizada de forças contrainsurgentes. As autodefesas seriam iniciativas locais e regionais ba-

seadas no direito à legítima defesa devido à ausência do Estado e à fustigação da guerrilha. Numa escala mais micro, como Urabá, a regra de falar em autodefesas, e não em paramilitares, cumpre-se ao pé da letra. Alberto e Manuel, por exemplo, questionaram a ilegalidade das AUC, pois o erro do Estado consiste em não reconhecer o direito à legítima defesa – como foi dito com as mesmas palavras pelo próprio Carlos Castaño (Salas, 2008: 162).

O adjetivo "camponês" das autodefesas lembra que este é o guerreiro pleno, no contexto de uma guerra feita pelas armas, mas que visa à propriedade da terra e ao controle do território. A divisão urbano/rural, na prática da guerra, isto é, sob o olhar do combatente raso, tem outra conotação, pois tem a ver com a origem do guerreiro, que está relacionada, por sua vez, com as possibilidades de identificação do inimigo. Nas cidades, ou na parte urbana das municipalidades de Urabá, o inimigo é mais difuso e fragmentado, enquanto na área rural a própria guerra é vivenciada como um estado não degradado. As atividades que constituem essa guerra não degradada são o combate e a patrulha. As atividades de um "urbano" – no caso dos paramilitares – ou de um miliciano – no caso das guerrilhas – são vistas como degradadas pela obrigação implícita de matar qualquer um fora do combate, em muitos casos um vizinho, um conhecido, um amigo ou até mesmo um familiar. Diz Alberto:

> *Uno en el campo tiene apenas identificado quién es el enemigo, la guerrilla y el Estado. En las ciudades hay de todo: la población civil, la guerrilla, el DAS, la Fiscalía, la SIJIN… tienes todas las leyes de Colombia, las leyes de seguridad. Silvia:*

En el tiempo que estuviste allá [no departamento de Chocó] *enfrentaste al enemigo, entonces?*

Alberto:

Claro. A sangre y fuego. El Frente 57 de las FARC.

Em outro momento, Alberto completa:

La guerra en el casco urbano es distinto porque hay de todo, en el casco urbano, la mayoría anda armado. Tú me das, yo te doy, tú me das, yo te doy. A la ley americana. Eso se ve aquí en Turbo… allá el que es campesino de verdad anda desarmado, con un machete y una atarraya. Cuando yo fui al área, ya estaba más despejada, ya el civil había salido, los civiles eran intocables mas, sin embargo, algunos que quedaban eran colaboradores de la guerrilla.

O nome de guerra ou "*chapa*", as condições de treinamento e as implicações das hierarquias, principalmente dentro das AUC, são também aspectos sociológicos relevantes para se entender o contexto de guerra em Urabá. Contudo, é preciso notar que, na grande maioria, as informações eram parciais, fragmentadas ou obscuras – o que não é surpresa, tratando-se de tema tão delicado, interditado nas conversas cotidianas, ainda que implícito nas regras sociais de Urabá direcionadas, por seu turno, pelo paradoxo do "nós interno".

A "*chapa*" é um aspecto fundamental na medida em que permite que ninguém saiba a verdadeira identidade, até porque o colega que veste a mesma farda hoje pode estar no grupo rival amanhã. A "chapa" apaga os envolvimentos anteriores no contexto de guerra, mas possibilita também separar a vida na guerra da vida civil. Fora da guerra, revelar esse nome secreto

é a condenação, pois seria equivalente a voltar às hostilidades, ao combate. É por isso que um desmobilizado que revelou sua *"chapa"* quando estava bêbado para seus colegas de re-integração teve que se desligar do projeto, segundo meus interlocutores. O fato de ser guerrilheiro, em um contexto em que os paramilitares são vistos como vencedores, fez dele um inimigo, sendo que essa ameaça não expira facilmente, como ocorreu com a mãe do padre Martín. Em outra situação, Manuel disse-me que, em Turbo, havia muitos desmobilizados que eram "*recogidos*" [recolhidos], ou seja, que nunca estiveram em combate. Segundo ele, essas pessoas foram pagas para passar alguns dias nos acampamentos em Córdoba antes da desmobilização, "para preencher vagas", em suas palavras. Afirmou que ele testava a passagem deles pela guerra, e pelas AUC especificamente, perguntando-lhes o tipo de arma usada e indagando a "*chapa*" dos comandantes da região em determinada época. O teste ainda é infalível, segundo Manuel.

A suspeita de que o "outro" é o inimigo alimenta as relações sociais no cotidiano, até mesmo dentro da própria vida em combate. Daí que, em áreas de tradição guerrilheira ou durante as primeiras incursões contrainsurgentes, os regulamentos internos fossem mais severos. Discordar de um comandante, beber álcool fora do tempo de descanso, usar drogas ou dormir durante a guarda penalizavam-se com a morte, seguida pelo esquartejamento dos corpos, especialmente na última situação. À medida que as regiões foram ficando sob o controle das AUC, os comandantes passaram a agir com menos severidade. Porém, essas estratégias do terror visavam reformar o potencial inimigo que entrava nas fileiras e, em outros casos, reforçavam a identidade, o pertencimento que ainda não tinha expirado: a farda atual.

Conforme os depoimentos de Alberto e Manuel, o treinamento nas AUC não era tão rígido como no Exército. Já o treinamento nas guerrilhas não foi detalhado por eles, que focalizaram principalmente o treinamento dentro das "autodefesas", considerado curto e rápido. O tempo máximo de treinamento foi de um mês; em outras situações, afirmaram que, após 2001, quando a região estava sob o controle dos paramilitares, o treinamento era de menos de quinze dias. As lições de contrainsurgência ministradas por ex-militares ou por "comandantes políticos" eram igualmente rápidas e frisavam a questão de "acabar com a esquerda". Danilo disse que, entre 2002 e 2004, a instrução ideológica consistia em palestras de superação pessoal e de autoajuda. O critério de recrutamento mais importante era, no final das contas, a passagem prévia pelo Exército ou pela guerrilha, o qual garantia "guerreiros" já formados.

O recrutamento de menores de idade foi um tema pouco tratado durante as conversas, até mesmo com Manuel, Alberto e Danilo, assim como também foi evitado o assunto do recrutamento em áreas de combate. A ênfase recaía, frequentemente, na marca deixada nos combatentes pela guerrilha e pelo Exército. Nas especificações do treinamento ficou também obscuro o quanto o adestramento formal para a guerra se dá pela socialização violenta. Contudo, existe uma hipervalorização da luta, da ação *in situ;* a experiência adquirida na prática é, afinal, o fator mais importante "da reviravolta para a morte em massa", como afirmado por Sémelin (2009: 341). Diz Manuel:

> *Nosotros nunca tuvimos base. Yo tuve suerte de tener un entrenamiento de 15 días. Muchos llegaban y de una pa´l monte. Se necesitaban relevos. Ya al*

final se cogían pelaos que nunca habían cogido un arma. Eso era un fracaso. Entonces, se cogían pelaos que fueran reservistas, que habían pertenecido a algún grupo armado.

As hierarquias dentro das AUC também não foram explicitadas com clareza por meus interlocutores. Porém, a divisão rural/urbano é estrutural à "organização", conforme sugeri anteriormente. Os grupos com atuação em áreas rurais cumpriam as funções de combate, controle do ingresso e saída dos territórios e vigilância dos plantios de coca e das rotas de saída da droga – sobretudo após o encerramento das cruzadas contrainsurgentes no final da década de 1990. Essas funções eram responsabilidade dos patrulheiros. Dentro do grupo de patrulheiros havia algumas funções ainda mais específicas relativas à comunicação e ao cuidado dos feridos e doentes, por exemplo.

É preciso levar em consideração que as AUC chegaram a ter quarenta blocos, ou estruturas armadas, somando aproximadamente 30 mil soldados efetivos em todo o território nacional antes das desmobilizações, a partir de 2004. Cada bloco era composto por vários grupos; o grupo, por sua vez, era conformado por esquadrões de 40 ou 45 combatentes, em sua maioria patrulheiros. O comandante do bloco tinha seu grupo de escoltas e seguranças. Em muitas ocasiões, de fato, os seguranças pertenciam a blocos regionais diferentes, isto é, os comandantes de "alto escalão" selecionavam seus melhores combatentes, necessariamente "patrulheiros" – tidos como os mais confiáveis – para formar os esquadrões de segurança de seus pares em outras regiões.

Outros comandantes se destacavam por serem especialistas militares ou por terem se

dedicado à instrução política. A figura do "político" das autodefesas, e dos próprios comandantes políticos, no entanto, foi se esvanecendo após as incursões violentas dos anos noventa, substituídas pelas alianças e vínculos com políticos locais, regionais e nacionais. Já os "sociais" e os "assessores em direitos humanos" figuram com destaque em Urabá. Os "sociais" são pessoas responsáveis, por um lado, por projetos comunitários apoiados pelos grupos armados – com uma participação importante de mulheres – e cujo alvo são as divisões rurais das municipalidades; os "assessores" são designados para instaurar medidas humanitárias dentro dos grupos armados.

Os "urbanos", modalidade ainda vigente, atuam sob as ordens do comandante regional que, em vários casos – conforme me disseram meus interlocutores –, é o mesmo comandante do bloco regional. O "comandante dos urbanos" controla a vida dos municípios que tem sob sua tutela. Durante a época do trabalho de campo, por exemplo, o domínio era exercido mediante três ações: matar, banir e cercar. Enquanto o patrulheiro – guerreiro camponês – é idealizado por ser considerado o guerreiro pleno, o "urbano", fora da "área" rural e do combate, está mais próximo ao matador, ao delinquente. Ambas as qualidades desafiam o "nós" interno porque muitos comandantes rurais, inclusive, perdoavam a vida de seus patrulheiros, isto é, "não sujavam as mãos", deixando esse trabalho de vingança interna aos "urbanos". Os "urbanos" podem matar, não em nome do grupo, mas sim a título pessoal. Por isso, eles podem ser "*torcidos*", categoria próxima a de "traidor". Dito de outra maneira, o guerreiro de Urabá, o patrulheiro ideal, troca de farda várias vezes, mas o *ethos* o protege de suspeitas conspícuas de traição. Enquanto isso, o "urbano", fora da moralidade coletiva que exal-

ta o guerreiro pleno na luta pelo território, é o alvo de suspeita generalizada. Diz Manuel:

> *El urbano es la persona más caliente que puede haber, es el que todo el mundo lo conoce. Es el que tiene que matar. Uno mata una persona por allá en el monte y dicen: lo mataron los "paracos", pero no dicen "fulano lo mató". Si soy urbano van a decir que yo lo maté, todo el mundo me vio matarlo. Es que le digo que uno en el área se libra de mucha cosa. Como yo les decía: "Aquí yo vine a combatir el enemigo y no a matar a todo el que se me atravesara". En el combate es la vida de él o la mía, porque si yo no lo mato, él me mata. Si ya, por decir, ese guerrillero se dio por vencido, se entregó y lo quieren matar, que lo haga otro. Ese es un hombre que prácticamente se humilló. Eso sería como un acto de cobardía. El urbano es 100 % mandado: "Vaya mate a fulano" y si se le voló, le pegan una puyáa* [ser repreendido]*... si lo vuelven a mandar y no hace las cosas bien, dicen que es un torcido, y dicen: "Éste es un torcido, mátenlo".*

Durante o trabalho de campo ficou claro que cada municipalidade tinha seu "próprio comandante", da mesma forma que cada bairro e cada *vereda*[17] tinham o seu. Quando indaguei o nome da organização, as respostas foram ambíguas; mencionaram-se os nomes das "*Águilas Negras*", "*Autodefensas Gaitanistas*" e dos bandos "*Los Paisas*" e "*Los Rastrojos*", principalmente. Segundo alguns depoimentos, os grupos de cada comandante de bairro estão constituídos, em

17 *Vereda* é uma subdivisão territorial de caráter rural anexa ao município que pode ter limites naturais, geográficos ou culturais. Está relacionada com a agrupação de terrenos (chácaras, sítios ou fazendas).

média, por 15 pessoas. O salário de um "urbano" em 2009 era de 900 mil pesos mensais – aproximadamente 900 reais em 2012. É uma remuneração próxima à de um trabalhador bananeiro raso, legalmente contratado. Os comandantes – de grupo ou de bairro – certamente têm um salário mais elevado, mas essa é somente uma parte do incentivo, porquanto a possibilidade de usar armas é um critério de decisão fundamental para se ingressar em um grupo armado. Pelas razões expostas, a aspiração de ser comandante ainda é uma opção idealizada pelos jovens de Urabá[18].

Um dia perguntei a um grupo de jovens do bairro Obrero de Apartadó acerca das condições para que um "urbano" se tornasse comandante. Eles afirmaram que "urbano" que consegue ser comandante – de bairro ou de *vereda*, principalmente – é porque é "muito inteligente", "analisa muito as pessoas" e "é muito mau" – a mesma expressão usada por um dos comensais "*paisa*" a respeito da rota para "ser" na Colômbia, contida no epílogo do capítulo anterior. Quis aprofundar mais essas ideias e obtive como resposta uma máxima do *ethos* guerreiro: *"El que llega a comandante es el que sabe qué hacer cuando va a matar. Si falla, sabe qué hacer después"*. Durante essa conversa, um soldado do Exército que estava de férias visitando sua família acrescentou que para ser "*paraco*", *"usted no puede pensar bien porque le va mal"*. A seguir, ele relatou a história de um garoto do bairro que ingressou nos grupos paramilitares com

18 As "*bandas emergentes*" aumentaram a oferta de salário dos comandantes chegando, inclusive, à cifra de oito milhões de pesos – aproximadamente 8 mil reais. Além do salário, espalha-se a ideia de que suas atividades são menos arriscadas, porquanto se trata de cuidar de plantios e de rotas de embarque e realizar tarefas de inteligência e não de combate. (Jornal "El Tiempo" (Bogotá), segunda feira, 10 de maio de 2010. P. 1).

o bom propósito de comprar uma casa para a mãe e foi assassinado poucos dias depois de ter ingressado na "organização". *"Pensar mal", "ser malo"* é um reflexo da desconfiança gerada no processo de concepção do guerreiro e do matador profissional. "Saber o que fazer na hora de matar", por seu turno, é um princípio fundamental para não ser morto por uma falha na identificação do inimigo que, afora isso, garante a sobrevivência e a obediência à farda que se veste.

Contudo, existem três comportamentos que podem colocam em xeque a afiliação armada vigente e a adesão ao *ethos* guerreiro: *"regalarse para matar", "ser un mandado"* e "*pintarse*". A primeira situação pode ser traduzida como oferecer-se para matar. A maioria dos desmobilizados garante que esses combatentes se afastam dos parâmetros do guerreiro, do combatente que luta para acabar com inimigo, entrando nos campos da insanidade. Essas pessoas prestam-se ao assassínio sem cogitação, incluindo o assassinato dos próprios companheiros quando eles cometem alguma falta. Além disso, candidatam-se para a tortura e para o assassinato de crianças, eventos apontados nas narrações mais horripilantes. As histórias desse comportamento são relatadas, em maior medida, pelos patrulheiros, ou seja, combatentes rasos das áreas rurais mais afastadas. Esses sujeitos são os "assassinos perfeitos", como foi apontado por Manuel; eles escalam a hierarquia de uma maneira rápida, mas somente até certa altura e não sobrevivem por muito tempo. Aquele que consegue ser comandante, e que costuma sobreviver por mais tempo, sabe cumprir ordens – de assassinar, ameaçar, amedrontar –, mas também sabe até que ponto pode sujar suas mãos e sabe usar o trabalho daqueles que *"se regalan"*.

"*Ser mandado*" é uma atitude relacionada com os "urbanos", paramilitares encar-

regados da vigilância de bairros e *veredas*. Eles exercem o controle mediante sua presença sempre ameaçadora. Armados, contam com veículo (moto, principalmente) a sua disposição. Eles podem executar assassinatos ou participar em massacres – como ocorreu durante a década de 1990. Hoje em dia, sua função é de vigilância e cabe a alguns deles a responsabilidade dos assassinatos seletivos, ou "assassinatos ambulatórios", nas palavras de Alberto. Em épocas mais recentes, consideradas períodos de controle paramilitar, e não da incursão ou "pacificação" inicial, "urbano" que mate por conta própria, ou sem uma investigação prévia da vítima, pode ser banido ou assassinado por seus próprios colegas.

Assassinar fora do combate é como matar fora da guerra. Além disso, como já salientei, na parte urbana o inimigo é mais difuso. Por isso, um "urbano" deve cumprir ordens, *"es mandado"*; a identificação que ele faça do inimigo é uma questão subsidiária. Em muitos casos, o urbano recebe a "encomenda" do assassinato, sob uma ameaça que pode conduzir à sua própria morte. Alguns desmobilizados comentaram que, no final da década de 1990, em povoados como Turbo, os "urbanos" deviam entregar a carteira de identidade da vítima para receber o pagamento, o que não acontecia com os "patrulheiros".

Embora os comandantes urbanos tenham certa autonomia na hora de executar crimes, os "urbanos" de seu grupo não a têm. Aquele que mata alguém por iniciativa própria pode ser punido com a morte. A atuação mais individual do urbano, fora do combate, atenta contra a estabilidade do "nós" interno. "*Pintarse*" [exibir-se] revela uma das poucas valorações positivas da sociedade, do núcleo social mais próximo. É uma expressão na qual está implícito que os

civis não são, necessariamente, cúmplices, hipócritas, inimigos – em primeira instância – ou favorecedores da guerra. Alguns ex-patrulheiros afirmam que eles preferiram se internar no mato, na *maraña*, do que *"pintarse en el pueblo"*, do que matar a seus conterrâneos. Manuel comenta:

> *Entré en las autodefensas, pero no les di el placer de trabajar en mi pueblo. Yo no iba a matar gente de mi pueblo; matar gente, yo hacía eso porque era obligado, pero no a matar y descuartizar niños. Hay personas que se transforman, que se regalan para matar. Una vez mandaron matar tres niños. Yo me quedé callado porque siempre había alguien que se regalaba para matar. Allá cuando se comprobaba que alguien era guerrillero, había que eliminarlo. Aquí en Turbo, es diferente, porque el comandante dice: "Mate a fulano" y uno no sabe nada de esa persona. Y ahí qué pasa? Uno se va pintando en el pueblo. Por eso cada seis meses los grupos urbanos tienen que rotar.*

Alberto acrescenta:

> *En un principio la gente se brindaba* [entregava-se de graça], *la gente fiebrosa* [eufórica, empolgada] *de identificarse con el atuendo de las autodefensas. La gente se metía sin saber cuál era el problema. Yo oía a un amigo diciendo: "Fulano se regala, el comando lo va teniendo en la cuenta: ese me sirve para hacer vueltas* [crimes]*". Es mandadero, es uno que se pinta de blanco. Se pinta por 200 ó 300 mil pesos y ya después no sabe ni lo que hizo (…) la guerra es una causa en la cual el Estado deja de ser Estado, se subordina a esos grupos. Los grupos lo subordinan.*

Combatendo o inimigo que está entre "nós"

Fernando tinha conseguido ultrapassar os 30 anos de idade morando em Urabá a maior parte de sua vida. Seus pais, negros de origem chocoana, tinham vindo do médio rio Atrato para o eixo bananeiro quando ele tinha dois anos de idade. Orgulhava-se de haver mantido certa independência frente às propostas de pertencer a algum grupo armado e de estar vivo. Não obstante, no decorrer de nossas conversas foi se identificando como guerreiro e, portanto, como um "típico" jovem de Urabá. Seu pai tinha sido "desaparecido" pelos grupos paramilitares, segundo as versões recopiladas por ele durante os quinze anos seguintes. Junto com a mãe e oito irmãos, ele tinha escutado várias histórias de pessoas que tinham visto seu pai em diferentes regiões após esse momento. Falaram inclusive que estaria morando na Venezuela, o que, afinal, alimentou a esperança de encontrá-lo vivo. Apesar disso, nunca houve uma prova material de sua sobrevivência.

Fernando ingressou no Exército meses depois do desaparecimento do pai, mas também cogitou ir para o seminário. Ao final, ficou no Exército um ano e meio. Depois disso, trabalhou em várias empresas e, em pleno auge das CONVIVIR – cooperativas privadas de segurança – e do controle paramilitar no final da década de 1990 (ver Anexo 3), decidiu, por recomendação de um primo que *"ya era comandante"* das AUC, ingressar nos grupos paramilitares, sem questionar o fato de que eles eram os responsáveis pelo desaparecimento de seu pai. De fato, ele reconheceu que essa questão foi trazida à tona por mim e não por ele.

Fernando ficou algumas semanas no acampamento de treinamento das "autodefesas" em Córdoba, mas não quis ingressar na "organização". Segundo ele, preferiu o trabalho independente

em diferentes empresas atuando como segurança e escolta. Em várias ocasiões, perguntei se ele tinha ponderado outras opções de vida, que não abrangessem a possibilidade de tirar a vida de outrem. A resposta dele foi contundente: *"A usted le gusta trabajar con gente, por eso es antropóloga. A mí me gustan las armas. Eso es lo que hago, entonces hasta ahí, y además usted no vivió la guerra*".

Sua reação confirmou a conclusão de que os guerreiros – na visão deles – somente podem ser forjados na guerra, do mesmo modo que um grupo de guerra se descobre no campo de batalha, e que na ação de matar são moldados os executores de massacres (Sémelin 2009). Embora ele não tivesse pertencido à guerrilha, nem aos paramilitares, e não tivesse continuado dentro do Exército, via-se como guerreiro por ter vivido a guerra e por ser de Urabá. E, além disso, por ter tido que escolher sobre sua própria vida a partir da morte de outro, do mesmo modo que o padre Martín.

Durante nossos encontros, Fernando costumava ressaltar minha condição de estrangeira, no sentido de não ser de Urabá, ainda que ele gostasse da ideia de me caracterizar como uma "*paisa brasileña*", quando a associação etnia + território – que atrela origem e procedência – é evidente. Porém, em várias ocasiões, Fernando fez questão de me lembrar que se eu tivesse chegado a Urabá 10 ou 15 anos atrás, teria sido irremediavelmente assassinada, porque naquela época *"los paracos no investigaban*" e os desconhecidos eram relacionados, de imediato, com o "inimigo". Passaram-se 10 ou 15 anos, mas, para Fernando, o inimigo continuava dentro de "nós". Um ano depois de tê-lo conhecido, com encontros e conversas frequentes que permitiram atingir uma grande proximidade, procurei-o para me despedir, quando meu retorno ao Brasil era iminente. Perguntei-lhe se confiava em mim, ou se tinha confiado

em mim em algum momento. Ele disse-me: *"No, usted debe tener su guardado* [segredo], *yo todavía no sé si usted es de la guerrilla"*. Parte-se, portanto, do pressuposto que "o inimigo" faz parte do "nós" – e está entre nós. Por isso, é difícil acabar com o inimigo: ele vai existir na medida em que a própria sobrevivência consiga vencer a morte. O inimigo somente pode ser neutralizado, nunca exterminado porque seria acabar com o "nós". Alberto comenta:

> *La guerra no nos quiere; a veces la guerra es neutralizar, neutralizar el enemigo por ciertas partes y solamente por el hecho de estar adentro, a veces ni siquiera ataca. A veces no se hace ningún tiro.*

O *ethos* guerreiro não visa à eliminação das vantagens do oponente, dono de privilégios que têm causado o próprio sofrimento, aspecto constituinte, por exemplo, dos *riots* no Sul da Índia (Tambiah 1996). O paradoxo que sustenta o *ethos* guerreiro é que combater o inimigo faz das pessoas de Urabá, que pertencem a esse território, guerreiros. Mas, o inimigo sempre está presente. Segundo Sémelin (2009), em massacres e genocídios, a representação do outro é total, ou seja, ele é "totalmente inimigo". Ocorre, por esse viés, uma essencialização de sua diferença, pois o inimigo passa a não ter nada em comum com "nós". No caso do *ethos* guerreiro é diferente, porque o inimigo está "den-

À esquerda, lápide no cemitério de Apartadó com enfeites natalinos.
À direita, uma poesia ao "melhor soldado do país".

tro", faz parte de nós – e do "nós".

A aparente contradição de ter que combater o inimigo e ser potencialmente o inimigo vincula-se à noção de guerra irregular, recorrente nos trabalhos acerca do "conflito armado colombiano". Por definição, o caráter irregular de uma guerra é um traço relacionado, especificamente, com a opacidade da diferenciação entre combatente e população civil. A população civil converte-se no centro de gravidade da guerra não somente por ser confundida com o combatente, mas pela relação de dependência com ele (Suárez 2007). A guerra é fonte de manutenção econômica, política, moral e logística que ativa uma concorrência entre as partes em conflito. Teoricamente, a violência contra a população civil, no seio de uma guerra irregular, orienta-se para impedir afinidades entre a população civil e o inimigo mediante o terror (repressivo ou dissuasivo), para acumular forças e para disseminar o terror desmoralizante em fases de consolidação e controle, o que contribui para o sentimento de perda e para o convencimento da perpetuidade da própria guerra.

Conforme Suárez (2007), a preponderância da população civil é muito maior ao se tratar de conflitos internos, diferenciais dramáticos e agravantes do caso colombiano. Por isso, o grau de vitimização de civis é letal. Em Urabá, esses traços explicam a tendência aos massacres e o recrudescimento das dinâmicas de extermínio recíproco, como ocorreu nos anos 90 (ver Anexo 3). Na esfera cotidiana, o inimigo pode ser qualquer um, embora permaneça a necessidade de um inimigo genérico, por mais difuso que ele seja. Ao mesmo tempo, quando se tem um inimigo genérico, os inimigos cotidianos personalizam-se. Isto tem a ver com o paradoxo que sustenta o "nós interno" do *ethos* guerreiro, que se exprime em dois atos: "*sa-*

piar" e *"dar dedo"*. Assim, o principal traço da sociedade civil no contexto da "guerra" reside na oscilação entre ser o inimigo – infiltrado, colaborador, "*sapo*" – e ser aquele que *"dá dedo"*.

Na visão de meus interlocutores – ex-combatentes das AUC –, é por esta razão que a população civil faz parte da guerra. Por um lado, os "civis" deviam alinhar-se com a guerrilha ou com os paramilitares – sobretudo nas áreas rurais –, o que os convertia imediatamente em inimigos do outro bando. Por outro lado, muitas pessoas "*dieron dedo*" para causar a morte de seus próprios inimigos. Eis a particularização das relações sociais dentro do "nós interno" por meio do prisma que divide estrategicamente o mundo entre inimigos e aliados, degradando as possibilidades de solidariedade e instalando a desconfiança, conforme as palavras de Alberto: *"En Urabá tenemos otro sexto sentido, la desconfianza, y es tan tuyo como mío"*.

"Dar dedo" corresponde à delação para que o grupo armado dominante proceda à vingança, até mesmo de questões surgidas antes ou durante a incursão. Fala-se, por exemplo, de mulheres denunciando seus ex-maridos, vizinhos apontando-se mutuamente por problemas de terra e animais, e de acusações – falsas e reais – de estupro, roubo e consumo conspícuo de álcool e droga. A sombra do inimigo genérico – isto é, a guerrilha – e o tratamento que se associa a esse inimigo – a morte – podem terminar atingindo a pessoa que tenha sido denunciada. Mas, o que ela tenha feito pouco importa, pois a justificativa do assassinato é por *"ser de la guerrilha"*.

Aquele que "dá dedo" também pode ser considerado "o inimigo" e, por essa razão, pode ser assassinado sob as ordens do grupo contrário ao que executou a morte encomendada por ele. Em outros casos, muitos comandantes, ao se sentirem enganados, podem as-

sassinar a pessoa que, na visão deles, causou o erro, ou seja, àquele que iniciou o ciclo de *"dar dedo"*. De modo geral, *"entregar gente"* ou *"dar dedo"* é o horizonte perverso da validação social da possibilidade de tirar a vida de alguém para salvar a própria. A participação dos civis na guerra, fazendo parte do "nós interno", é equiparada à ação de "neutralizar o inimigo" realizada pelos combatentes. Porém, denunciar alguém com acusações que acarretem sua morte é uma forma degradada de participar da guerra, pois ocorre fora do combate.

Ser "*sapo*" não é exatamente ser delator. Dar informação ao grupo contrário ou aos órgãos militares e de segurança do Estado é somente mais um elemento, pois "*sapo*" pode ser a pessoa que comparece a um funeral ou aquele que conversa longamente com pessoas envolvidas em qualquer um dos grupos armados existentes. Proporcionar ajuda logística, técnica, ou econômica entra nos terrenos das categorias "auxiliador" ou "colaborador" do grupo opositor. Ajuda logística pode ser dar água aos combatentes, deixá-los dormir no lote – não necessariamente em casa –, ter dado comida ou vendido animais; essa "colaboração" é realizada, no final das contas, sob ameaça efetiva ou graças ao medo acumulado pelo horror já vivido. Em todos os casos, como acontece ainda hoje, "*sapos*", "colaboradores" e "auxiliadores" são penalizados com a morte ou com o desterro. Em vários povoados de Urabá ainda se encontram pichações nas ruas com a frase "*Muerte a los sapos*". Mensagens deste tipo são assinadas por diferentes grupos armados, inclusive inimigos. A diferença é que, nas épocas de incursão paramilitar, as suspeitas não eram confirmadas mediante uma "investigação". Não obstante, é comum que, sob suspeita, os combatentes paramilitares justifiquem alguma morte dizendo: era um miliciano da guerrilha.

A categoria "*miliciano*" corresponde aos militantes da guerrilha que geralmente exercem funções logísticas, militares, sociais e de propaganda, de maneira encoberta, em povoados e bairros das cidades, traço que os opõe aos "patrulheiros", guerreiros mais próximos do guerreiro pleno.

Homens cruzados, homens de fé

> *"La oración del Justo Juez usada por los brujos paisas para desaparecer y aparecer donde les daba la gana, para convertirse en matas de plátano o en pájaros y para volverse invisibles cuando eran acosados de muerte por el enemigo: Oh señor, a mis enemigos veo. Tienen pies, no me sigan. Tienen manos, no me toquen. Tienen ojos, no me vean"*
> Hoyos 2005 [1994]: 93

A blindagem espiritual é considerada também um diferencial dos guerreiros de Urabá. A certeza do caráter guerreiro e a blindagem mágica, construída com base na perspectiva de fronteira que caracteriza Urabá, são elementos básicos, ou conteúdos primordiais, do "nós interno", cerne do *ethos* guerreiro. A sobrevivência é negociada no terreno da magia, mais do que no contexto da guerra – ou do cotidiano – no qual, seguindo as palavras de um general de alto escalão do Exército, *"el enemigo no tiene derecho a nada"*. É no terreno da proteção espiritual que o próprio "nós" interno é resguardado sob considerações ligadas à trama étnica de Urabá.

Deste modo, os guerreiros mais bem blindados são os guerrilheiros, ou seja, o inimigo genérico que reúne as condições do guerreiro ou combatente ideal. De modo geral, as melhores blindagens são feitas por "índios". A categoria "índios" cobre um espectro amplo de possibilidades. Fala-se nos índios emberá principalmente, mas, sobretudo, faz-se referência genérica

aos índios que "*viven en el monte*", local onde, igualmente, os guerreiros ideais combatem e patrulham. Também são reconhecidas como poderosas as blindagens realizadas por feiticeiros "*chilapos*" que, como foi apontado no capítulo anterior, são considerados "quase índios".

Contudo, a feitiçaria mais forte e, em decorrência dela, as proteções mais eficazes correspondem, na maioria dos casos, ao campo dos "outros", antropologicamente falando. Dessa maneira, os combatentes de origem chocoana falam do poder dos índios e "*chilapos*". Os "*chilapos*", por sua vez, reconhecem a força da feitiçaria em sua matriz geográfica, Córdoba e não Urabá, mas falam constantemente do poder dos feiticeiros "*paisas*", isto é, dos colonos de origem antioquenha que moram em regiões inóspitas e montanhosas, até mesmo dentro da própria floresta do Darién, a qual alberga várias serranias cercadas por pântanos (ver Mapa 3). Entretanto, os combatentes de origem "*paisa*" enxergam a blindagem como uma atividade mais assídua entre "*negros*" e "*chilapos*", embora associem o elemento indígena a uma força mágica tão enigmática como poderosa. Este último aspecto está relacionado com certos estereótipos que têm os colonos, como ocorre no caso dos "*paisas*". Dito de outra maneira, os grupos que se autodefinem como "colonos" partilham ideias intensamente ambivalentes sobre os indígenas, considerados, ao mesmo tempo, infra-humanos, deuses e demônios, homens sábios, bêbados, preguiçosos e vagabundos (Taussig 1987).

Na fronteira cosmológica da guerra, o elemento indígena, invisibilizado em outras esferas da vida social (Losonczy 2006 [1997]), ou tido como o limite da sociedade civil – na visão dos patrulheiros, especificamente –, é retomado e exaltado. Quanto mais os feiticeiros sejam "*enmontados*" e "*enmarañados*", ou seja, vindos das profundezas da floresta, mais forte é a blindagem do guer-

reiro. Confirma-se, assim, que à medida que os indígenas se tornam "mais civilizados", também se tornam mais reais e, por conseguinte, menos mágicos (Taussig 1987). Na via dessa reflexão, é possível afirmar que quanto mais "civilizados", mais se aproximam do amplo espectro de categorias correspondentes ao inimigo civil ("*sapos*", auxiliadores, colaboradores, aqueles que *"dan dedo"* etc.).

O procedimento de blindagem não foi especificado por meus interlocutores. Estar "*cruzado*" ou "*blindado*" é uma característica que se associa, indistintamente, a procedimentos realizados por um feiticeiro sobre o corpo da pessoa, mas tem a ver também com a posse e a utilização de orações. As orações de proteção possibilitam a invisibilidade perante o inimigo, a ubiquidade, a invulnerabilidade e a imunidade, ou uma força e energia descomunais. No entanto, essas fórmulas mágicas respondem a um horizonte mais amplo do que as blindagens realizadas por um especialista. Guerreiros "*negros*", "*paisas*" e "*chilapos*" possuem orações que foram herdadas e trocadas com familiares ou com os próprios companheiros que partilham o *ethos* guerreiro. Em alguns casos, as orações também são ofertadas por algum colega de armas. Não interessa se ele pertenceu a bandos diferentes; de fato, as blindagens do inimigo, ou daquele que já foi guerrilheiro, são as mais apreciadas.

A menção à blindagem apareceu de uma forma mais recorrente nos duelos entre inimigos declarados – como na história da mãe do padre Martín, no início do capítulo – ou nas narrações dos combates. Manuel comenta:

> *Lo que si veíamos era, cuando combatíamos con la guerrilla, manes* [homens] *que uno les pegaba tres, cuatro, cinco, seis tiros y paraban sacudiéndose para encima de uno. Hay muchachos que uno los cogía y decían: "Ustedes me van a matar de todas maneras, entonces no se pongan a sufrir. Denme un garrotazo porque con plomo y machete no me muero". Y era verdad porque no les entraba nada, nos tocaba verlo. Tocaba desenroscar el tubo* [uma parte da arma], *lo amarraban y lo mataban con el tubo. Con un tubazo en la cabeza, con eso lo mataban. Ellos mismos decían: "Para qué van a gastar bala si eso no me entra?". Eso era de parte y parte... un muchacho de nosotros, lo cogió un camión, le pasó por encima y le descompuso únicamente la pierna. No le hizo más nada y le paso por encima.*

Na história do "Careca" relatada pelo padre Martín, ele insinuou os efeitos colaterais da blindagem. O "Careca" morreu em um acidente de moto, depois de ter caído na insanidade. A mãe de Martín, também protegida pelas orações do "caderno", sem que ele tenha chegado a falar se ela estava "*cruzada*", caiu no desengano ao ponto de morar, após o exílio, no território do inimigo. O custo da blindagem foi uma questão mais explorada por meus interlocutores e, no seio dessa inquietação – e para minha surpresa –, a vida, e não a sobrevivência, surgiu como resposta unânime. O que ficou claro, após aprofundar a questão, é que o guerreiro troca uma vida futura pela sobrevivência de hoje, o futuro pelo presente. A pessoa que "está cruzada" pode prolongar a vida por alguns anos, sobreviver durante um tempo; de fato, muitos falaram de uma prorrogação de, no máximo, 10 anos. Depois

disso, o efeito da blindagem passa, ou a loucura avança, ou a morte chega vestida de outras formas: não de tiro, não de facão, sendo estas, justamente, as blindagens mais comuns.

Somente em um depoimento a blindagem foi relacionada com um pacto com o diabo, o qual faz com que o homem que é "*cruzado*" mediante esse acordo deva entregar alguém – isto é, assassinar alguém para garantir a sobrevivência. Essa negociação lembra o princípio invocado pelo sujeito quando se coloca, ele mesmo, como guerreiro: a necessidade de *arreglar* [consertar] a morte de outro sob o princípio de que se não for "ele o morto, o morto serei eu" – retomando as palavras do padre Martín. Este também foi um argumento recorrente de Fernando, Manuel e Alberto, as vozes deste capítulo. Em conversa com Manuel, a perspectiva do feiticeiro, do "preparador" do feitiço, foi levada em consideração: a pessoa que "prepara", que faz a "blindagem", sabe que a cada certo tempo – 10 anos, como foi informado –, um dos guerreiros que ele preparou vai morrer.

O suicídio também é uma consequência da blindagem. O relato a seguir demonstra, mediante uma tragédia, que existem formas de acabar com a guerra – e com a blindagem – sem destruir o inimigo, embora a possibilidade de manter um "nós interno" seja sacrificada. O relato é, no fundo, um drama que diz a respeito à dificuldade de eliminar o estigma implícito ao *ethos* guerreiro. A destruição do inimigo fica, aqui, em um segundo plano. Não é em vão que é o único relato recolhido durante a pesquisa que retrata um inimigo fugitivo, quase covarde:

> *Yo conocí el bloque de un muchacho que era del EPL que era de acá* [de Urabá]. *La gente de él casi todos se mataron. El comandante de ellos se mató. Él decía: "A mí no me mata la guerrilla, no me matan los comandantes de acá*

[dos paramilitares], *a mi no me mata nadie. Yo me muero el día que yo decida morirme". Y sí, un día salió a beber, y llevó una pistola, y se pegó un tiro. Casi todos esos muchachos se fueron matando. El último fue un niño "paraco", nosotros le decíamos así... lo cogimos en un combate.*

E prossegue com a história:

Ese niño, tuvimos un enfrentamiento. Entramos allá porque la guerrilla había matado a esa familia, los dos niños, el papá y la mamá. Ese niño se metió detrás de un colchón. Cuando llegamos, nos agarramos con esa gente. Al niño lo cogieron, tenía como 7, 8 añitos. Conocía mucho la zona. A ese niño lo dejaron en el grupo y el niño "daba dedo": ese que va allá es fulano, este es perencejo, la señora de allá es la que le hace los cruces [favores para o grupo rival]. *Hasta que ya tuvo una edad que ya se fue volviendo un hombrecito. Entonces le dieron su fusil, no se le echaban víveres ni nada porque era un niño. Él fue a la zona de desmovilización y lo iban a mandar para su casa, pero no tenía papá, no tenía mamá, no conocía la demás familia, y metido en una montaña por allá. El pelao* [garoto] *se sentó en el cementerio una tarde y se pegó un tiro... A ese bloque lo respetaban mucho, esa gente, ellos se les metían a la guerrilla y la guerrilla se le iba corriendo porque a ellos no les entraba casi plomo tampoco. La gente sabía y decían: eso se sabía, esos manes* [esses caras] *se van matando ellos mismos.*

Losonczy (2006) [1997] afirma que entre os grupos negros, assentados nos igarapés das florestas do Darién, existem orações para a magia amorosa, para a obtenção do dom da ubiquidade, para atingir a invisibilidade perante os inimigos ou para atingir a imobilização momentânea do agressor. Sua etnografia, realizada em tempos de paz, indica que existem princípios cosmológicos que são reproduzidos em tempos de guerra e, concomitantemente, são alterados pela guerra. Quando roubadas, e não herdadas, as orações perdem seu lado curativo ou preventivo e somente permanece nelas a faceta humana, agressiva. Até que ponto a reprodução conspícua dessas fórmulas por parte do guerreiro modifica esses princípios? A autora indica que a compra de orações – uma das mudanças reconhecidas –, visa uma individuação ritual e uma fragmentação dos poderes. Insisto no ponto: se isso ocorre em tempos de paz, o que pode se esperar em tempos de guerra com blindagens agonísticas? Antes, no caso de se confirmar que uma pessoa agonizante possuía orações e segredos, essas fórmulas deviam ser incineradas em presença do "dono" (Losonczy 2006 [1997]). Depois, as cinzas eram dissolvidas na água para que ele, o dono, pudesse bebê-las e levá-las consigo. Para mim, permanece uma inquietação: o que acontece, na atualidade, com a multiplicidade de elementos presentes nas orações e segredos no contexto de guerra, sendo que esses elementos evidenciam diferentes capacidades como a astúcia, a esperteza, a raiva, a vingança e até a mentira oportuna, gerando ações letais para a vida social?

Uma pastora da região, "chocoana", mas criada em Turbo, disse-me que existe uma diferença entre os homens negros chocoanos e os outros, como "*paisas*" e "*chilapos*": eles podem entrar e sair de Urabá sem que nada lhes aconteça. Outras mulheres

negras, também de origem chocoana, fizeram afirmações semelhantes, embora tenham relacionado este diferencial com as proteções do guerreiro que já mencionei. A chave do problema não foi esclarecida pela pastora e sim por outras mulheres, ao asseverar que os homens negros do Chocó e alguns nascidos em Urabá são "*ombligados*" depois do nascimento.

Após o parto, a placenta e o cordão umbilical são enterrados na terra, perto do local de nascimento. No umbigo do recém-nascido, menino ou menina, a parteira deposita uma substância para "*ombligarlo*". Essa substância pode ser de origem animal, vegetal ou mineral. Alguns dos meus interlocutores mencionaram que foram "*ombligados*" com "*diente de tigre*", tornando-se guerreiros solitários, astutos e letais. Outros falaram de "*ombligadas*" feitas com os pelos do porco selvagem, animal que sabe fugir e cuja astúcia constitui uma proteção inigualável.

A gama de elementos e substâncias que compõem as possibilidades do ritual são infinitas, pois sempre se incluem novos elementos. Losonczy (2006 [1997]) menciona unhas de anta, saliva de caramuru, de veado selvagem, penas de pássaros incineradas, plantas consideradas "frias" pulverizadas, água de rio, pescado seco etc. A parteira pode "*ombligar*", inclusive, com seu próprio suor, sobretudo as meninas que, desse modo, se tornariam boas parideiras. Já o uso de ouro garante riqueza e bons augúrios ao mineiro e assim por diante. A autora menciona a erva do pica-pau, uma planta silvestre que transfere ao humano a capacidade de contornar situações perigosas como brigas e até mesmo protege dos "encontros" com os aparatos policial e judicial do Estado.

A associação de certas capacidades dos diferentes elementos – vegetais, animais e minerais – por meio de processos metonímicos e metafóricos, como salienta Losonczy – per-

mite o estabelecimento de uma relação privilegiada entre a criança e o portador da substância, ou a substância propriamente dita. O traço incorporado pelo recém-nascido compõe o núcleo de suas aptidões e caráter futuros. No entanto, do mesmo modo que acontece com a blindagem, ser uma mulher ou um homem "*ombligada*" ou "*ombligado*" exige uma contrapartida. O cordão umbilical e a placenta permanecem no território e as propriedades que foram depositadas no umbigo exigem a permanência nele. Os "*ombligados*" entram e saem, mas seu retorno é sempre obrigatório. Em suma, a "*ombligada*" garante, além da proteção, um vínculo com o lugar. Cria-se uma espécie de amarração com a terra de nascimento. É claro que os homens "*ombligados*" não são feitos especificamente para a guerra e o ritual que permite a transmissão de diversas qualidades não é um fator propiciador ou uma causa da guerra, mas uma garantia de sobrevivência e de resistência. Contudo, este tipo de conexão com o território é fundamental para compreender e contrastar os significados das categorias terra e território que, em algumas de suas acepções, são o adubo da guerra. Este é o assunto desenvolvido no capítulo a seguir, mas, antes, desenvolvo a ideia de um "nós transitório".

O "nós transitório"

Voltemos, então, aos grupos paramilitares. Neles, os comandantes de alto escalão e os combatentes rasos das AUC compõem um "nós transitório", que cobre o tempo de duração da guerra. A guerra proporciona uma identidade válida enquanto se pertence à "organização"; depois, essa identidade expira. Na fase de desmobilização, como foi constatado durante o trabalho de campo, este "nós" vinculado à "organização" desaparece, propiciando, inicialmente, um sentimento de orfandade entre os combatentes rasos; posteriormente, emerge uma consciência dos paradoxos da guerra e das lições que ela deixa. Nesta fase, desperta o ressentimento com relação aos comandantes que agiram como negociadores no processo de desmobilização. Esta situação acontece, na maioria, entre os desmobilizados em processo de reintegração que não estão sendo processados e que vivenciaram a fase contrainsurgente das ACCU e das AUC. Em síntese, eles são guerreiros porque viveram a guerra; eles são heróis porque tiveram a missão de acabar com o inimigo, e são empregados porque cumpriram a tarefa designada, o que os transforma em bons funcionários. De qualquer maneira, é importante levar em consideração um traço identificado por Sémelin (2009) entre executores de massacres em Kosovo e Ruanda: eles usam o argumento da

Túmulo no cemitério de Apartadó. Novas datas e uma mensagem foram inseridas na lápide.

obrigatoriedade e do peso das ordens dos superiores para se eximirem dos atos executados, para dissociar essa parte do "eu" guerreiro, criando outro "eu" capaz de assumir o controle de sua vida no cotidiano, longe do evento violento. Isto é, outro "eu", que permita fazer a ponte entre os postulados do matador: "quantas coisas horríveis eu fiz" – lá – e "quantas coisas horríveis precisei fazer" – aqui (Sémelin 2009).

De qualquer forma, para os combatentes rasos, inconformados com as políticas de reintegração à sociedade ou não, é importante falar em "organização", e não em "bando", na hora de relatar sua experiência dentro das AUC, especificamente, pois o primeiro termo os localiza no marco de uma cruzada patriótica que transformou os "*100% de estos pueblos que sólo tenían guerrilla*" em locais mais "*controlados*". Falar em "*banda*", entretanto, coloca-os na vadiagem, na delinquência e no narcotráfico. Na esfera da vida pessoal, é comum que eles apontem aspectos positivos relacionados com a guerra, mas, sobretudo, com os legados da "organização". Nas palavras de Danilo:

> *Las autodefensas fueron violentas de una forma que es difícil imaginar, pero como organización no. Allá aprendí a organizarme como persona, aprendí a valorar mi familia. Con la ayuda humanitaria compré un terreno, terminé mi carrera. El tiempito en las autodefensas no me perjudicó, por el contrario, me benefició.*

Atualmente, na sua condição de réus, os comandantes mais importantes das AUC, a maioria deles extraditados aos Estados Unidos, distanciam-se do "nós" da organiza-

ção e condenam a violência sofrida como sendo intrínseca aos guerreiros que estavam em suas fileiras; este é o caso de um combatente como Manuel que, na época em que pertencia à guerrilha, na década de 1980, extorquiu Salvatore Mancuso por ordens superiores. Já na década de 1990, Manuel trocou a farda, e passou a pertencer aos exércitos contrainsurgentes das AUC, dos quais Mancuso – o fazendeiro extorquido – chegou a ser o comandante geral em 2001. A questão é que quando expira o "nós" transitório, esses combatentes também são localizados no campo do inimigo. Ele, Manuel, não gostava de fazer o sinal da cruz, mas quando discordou publicamente de um comandante do alto escalão das AUC, em pleno aquartelamento pre-desmobilização, sentiu que seria, irremediavelmente, assassinado[19].

Os comandantes de alto escalão somente voltam ao "nós" da organização referindo-se ao heroísmo de seus homens, ao patriotismo e à dívida histórica que o Estado tem para com eles, em casos de descontentamento muito grave com o processo de Justiça e Paz, ou quando buscam ressaltar a traição dos autores do pacto social que os engendrou como "organização", ou, ainda, quando estão sendo expulsos dela, como ocorreu com Carlos Castaño em 2001. Nessas circunstâncias, eles terminam identificando-se com o inimigo. O ódio herdado vira cumplicidade pelas próprias frustrações geradas durante negociações, dentro da "organização" e no suposto pós-guerra: "*Hay momentos en que pienso que si no hubiera tenido razones para ser contra-insurgente, habría sido guerrillero*" (Carlos Castaño, citado em Salas 2008: 131).

19 Ver um trecho do depoimento de Manuel no final do capítulo.

Em outros casos, como consta nas "*versiones libres*" (ver Anexo 4), o ressentimento é transferido ao Estado ou mesmo aos "civis", enquadrados mais recentemente na categoria "vítimas", o que ratifica o papel da população civil como eixo determinante da guerra e como o inimigo potencial, embora sempre difuso. Não é em vão que, dentre os fundamentos do discurso político de um paramilitar como Carlos Castaño (Salas 2008), estivessem a luta contrainsurgente, a justiça e o reconhecimento do caráter irregular da guerra. Pelo viés da guerra irregular buscava-se legitimar o extermínio de populações identificadas como guerrilha. É importante notar como este pressuposto é reproduzido na fala de um combatente raso como Alberto:

> *La ideología de la guerrilla se basaba en la población civil. Nosotros atacábamos esas bases ideológicas, que eran las que más colaboraron. Cuando tú compras algo robado, tú eres ladrona.*

Sob esta perspectiva, o cumprimento dos direitos humanos não é de índole universal, e sim particular, na medida em que é concebido como um exercício condicionado pelas ações do adversário. É sabido que as AUC tinham assessores em direitos humanos (Monroy 2010), mas a concepção de direitos de seus comandantes, dos fundadores das ACCU e dos blocos regionais – principalmente –, depende da oposição inimigo/aliado. Em palavras de Freddy Rendón Herrera, "El Alemán", criador e comandante do bloco Élmer Cárdenas, durante uma "*versión libre*" no contexto do processo de Justiça e Paz:

> *Nosotros teníamos 1.200 hombres y 300 ó 400 de civil. Es que no existe, no se ha hecho un derecho internacional para casos de guerra interna. Existe poca formación en derechos humanos, porque no hay suficientes cárceles. A esas personas se les daba muerte por ser nuestros oponentes, su excelencia. ¿Cómo es que uno va a discutir con la gente de la Cruz Roja si la operación fue todo un éxito?*

A tendência a responsabilizar o Estado, especificamente, é mais comum na fala e nos depoimentos dos comandantes hierarquicamente superiores, "os donos do bloco" – expressão empregada pelos combatentes rasos ou patrulheiros. Porém, durante versões livres coletivas nas quais os comandantes de algum bloco regional, junto com outros paramilitares hierarquicamente inferiores[20], esclareciam fatos correspondentes a determinadas "operações militares" perpetradas por eles, o espectro da "organização" continuava sendo eficaz. Durante essas versões, diga-se de passagem, as hierarquias que operavam dentro dos blocos das AUC eram mantidas mesmo perante os fiscais da Unidade de Justiça e Paz. Em vários momentos das versões coletivas de membros do Bloco Élmer Cárdenas, com a presença do "antigo" comandante, Freddy Rendón Herrera ("El Alemán"), "seus homens" solicitavam-lhe permissão para

20 Alguns deles tinham sido encarregados da parte logística (comunicações, redes e instalações elétricas); outros eram comandantes militares – de esquadrão, principalmente – e outros tinham sido chefes de segurança do comandante principal. Por fim, alguns respondiam à função de "comandantes políticos".

falar, ignorando a presença do fiscal, supostamente a máxima autoridade naquele contexto.

O caso de "El Alemán" é excepcional porque, embora tenha sido o fundador do bloco Élmer Cárdenas, um dos blocos regionais chave na expansão das AUC, em abril de 2010 ainda não havia sido extraditado para os Estados Unidos. Seu discurso combina, portanto, elementos das falas dos comandantes de alto escalão extraditados, os quais se colocam como cidadãos exemplares de suas respectivas sociedades regionais, e elementos que o vinculam ainda a determinados princípios da "organização":

> *Yo podría haber sido el Robin Hood de esta región, ciudadanos honestos de formación campesina completando la escuela primaria. Siempre fue claro que estábamos en un estado transitorio con las armas. Será que valió la pena? Esa sociedad que nos criminalizó, y que nos obligó a asesinar 12 mil personas en la región de Urabá. Esa sociedad que ahora dice que somos los peor. Ellos que fueron nuestro ejemplo, niegan nuestra existencia. Esto fue una política de Estado, que se llama Seguridad Democrática, para hacer un trabajo que no era permitido que el Estado hiciera por la Constitución y la ley. Será que antes de 1997 un ciudadano podía viajar por el río Atrato? No. Le dimos muerte a 300 ó 400 personas que no dejaban andar por el territorio.*

E continua:

> *Nosotros hacíamos parte de una estrategia de Estado. Nadie tuvo la oportunidad de ir a la escuela hasta que llegamos a la cárcel, entonces, cómo entender*

una clase empresarial que se benefició de nuestro trabajo? Y voy a decirle una cosa señor fiscal, la cosa se está repitiendo.

Sobre a adrenalina da guerra:

Yo me siento orgulloso de mis hombres. Ocurrieron cosas horribles, pero fue por desconocimiento de las reglas de la guerra. No hay hombre que haya tenido un fusil en la mano que no pueda decir la adrenalina que se siente y que no se compara ni siquiera con la relación sexual que se tiene con una mujer.

A fala de "El Alemán" resume vários aspectos apontados anteriormente. Ele coloca em destaque seu suposto passado camponês, confirmando a importância desse vínculo, visto que é característico do guerreiro pleno. Ao mesmo tempo, define-se como um cidadão honesto que foi criminalizado pela sociedade, responsável – ela sim – pelo extermínio em Urabá. Poder-se-ia ler, nas entrelinhas, que está falando de uma sociedade que "*dió dedo*", que é cúmplice porque causou o assassínio de seus vizinhos. Uma sociedade tão inimiga quanto o próprio inimigo, mas que é a gênese, o "nosso exemplo". Eis o paradoxo dos "nós interno". Depois da acusação aos civis, comum entre os combatentes rasos, passa a responsabilizar o Estado, ato mais frequente entre os comandantes superiores. Nos discursos dos chefes paramilitares, eles se colocam como restauradores da ordem perdida, como substitutos do Estado em suas respectivas regiões.

O conhecimento do território, alheio ao Estado, aparece, simultaneamente, como um as-

pecto positivo, uma herança da guerra, e como uma de suas causas. Os comandantes das AUC falam sobre "seus" projetos regionais, nos quais eles tinham a última palavra porque eram, também, os donos da terra e controlavam os serviços, o comércio, o transporte e a administração pública local. É por isto que os combatentes rasos das AUC nas áreas rurais, conhecidos como patrulheiros, ainda usam os termos "comandante" e "patrão" indistintamente para se referir a eles. Comandantes como "El Alemán" negam-se a ser enquadrados na categoria mercenários porque consideram que esses julgamentos nascem da recusa estatal de conhecer e compreender a vida regional (Bolívar 2006). No depoimento citado, a dádiva dos paramilitares foi devolver os territórios que estavam dominados pelo inimigo; neste caso em particular, eles restabeleceram a mobilidade pelo rio Atrato.

Após ter acusado a sociedade, o Estado e a classe empresarial, "El Alemán" volta à "organização" quando afirma o orgulho que sente de "seus homens". Esta parte do depoimento lembra que os princípios das AUC como organização contrainsurgente, no plano discursivo, eram a defesa da vida, da honra, da dignidade e dos bens, e a proteção das famílias, das regiões e, por fim, a defesa da pátria. Alberto e Manuel, aliás, referem-se a determinados comandantes como "pais" que davam conselhos sobre a importância da família, sobre as mulheres, sobre como administrar o dinheiro e, até mesmo, sugeriam a compra de pequenos lotes. O peso da figura do comandante regional, principalmente, foi ratificado pela resposta que deram quando perguntei se eles se consideravam bons combatentes: "*Yo no puedo decir eso, sólo el comandante*". Muitos consideram que alguns comandantes foram bons, "carinhosos", porque não assassinavam os patrulheiros que dormiam durante a guarda, como aconteceu "no começo das autodefesas". Tudo

isto corresponde a relatos, e a fragmentos das narrações, prévios à aparição do ressentimento.

A fala de "El Alemán" naquela *"versión libre"* é encerrada pela associação entre guerra, masculinidade e virilidade, aspecto que perpassa todas as conversas e entrevistas realizadas com aqueles que se pensam como guerreiros. Durante o trabalho de campo não foi possível entrar em contato com mulheres ex-combatentes. De qualquer forma, em todos os depoimentos evidencia-se que os guerreiros vinculam a ideia de humanidade a um modelo de masculinidade militar, do mesmo modo como existe a tendência a construir a defesa nacional com base numa referência explícita a imagens rurais, nas quais o uso das armas é legitimado pelo próprio contexto (Woodword 2000).

É importante fazer um contraste entre o discurso de "El Alemán" e a fala de um de seus subalternos que, durante a mesma *"versión libre"*, se pôs como *"los ojos y la confianza de mi comandante Alemán"*:

> *Cuando entré al Partido Comunista tenía 12 años. Recluté muchos niños, muchos jóvenes que por mi culpa hoy están en la guerrilla. Por el amor a una mujer, que es mi esposa, me fui saliendo. Me fui para Quibdó para huir de la guerra, quería tener una familia hasta que vi que la realidad era otra. Nosotros éramos los únicos que teníamos cómo ayudar. Fue por eso que entré en las autodefensas. Simpaticé con ese ideal. Estuve en el Bloque Metro y después entré en el Bloque Élmer Cárdenas. Estábamos en guerra.*

Segue o relato:

> *La violencia nos llevó a asesinar a nuestros coterráneos, qué vergüenza de sociedad que 14 años después nuestra clase dirigente no haya buscado una salida. Y tenemos una sociedad que aplaude la guerra. Nosotros que vivimos la guerra, no queremos que se repita. Hoy tenemos la palabra; el gobierno es mentiroso sobre el papel que tuvimos en los años de la violencia. Las convivires que después se convirtieron en la Seguridad Democrática. Hay que llevar a los tribunales no solamente a quien apretó el gatillo, sino a aquellos que hicieron que hubiéramos matado 12 mil compatriotas en Urabá.*

O depoimento é de um segurança pessoal de Freddy Rendón Herrera. Apesar de ocupar essa posição privilegiada, percebida pela maioria dos desmobilizados como um prêmio aos melhores guerreiros – aqueles que são confiáveis, que conhecem o território porque pertencem a ele e que distinguem o inimigo e suas técnicas de combate –, ele pode ser considerado um combatente raso justamente pelo seu vínculo com o inimigo genérico. O mais irônico é que esse passado – as bases de sua formação encontram-se na guerrilha – o torna um dos melhores guerreiros, a ponto de ocupar a posição de escolta pessoal. No depoimento, ele menciona as tentativas de fugir da guerra, truncadas por seu passado: o peso de ser guerreiro e o fato de ter ingressado na guerra ainda criança. Essa é a justificativa para sua entrada nas AUC, ou seja, o sentimento de serem os únicos que "podiam ajudar".

À diferença de "El Alemán", o segurança dele responsabiliza pela morte de 12 mil "compatriotas" em Urabá a violência, em primeira instância, depois a sociedade, e, por

fim, o Estado. Neste tipo de depoimento, é comum listar os diferentes grupos e blocos aos quais se pertenceu. No entanto, ele evita identificar-se como cidadão, já que ser guerreiro inibe essa possibilidade, mas, sobretudo, ela é interditada pelo fato de ter sido *guerrilheiro*.

No discurso dos paramilitares de alto escalão, há uma identificação simultânea como heróis, vítimas e benfeitores. Manifestam-se contra a exclusão dos camponeses, buscam a simpatia dos "pobres" do país, justificando a violência como recurso para a defesa e para "*hacerse respetar*" (Bolívar, 2006: 129). É claro que esta é uma parte do discurso oficial que tem pontos valorativos em comum com os discursos oficiais das guerrilhas; no entanto, enquanto as guerrilhas – sendo as FARC o caso emblemático – buscam sobreviver socialmente e conquistar o direito à inclusão política, as AUC podem ser consideradas uma formação elitista (Bolívar, 2006), ou seja, uma organização orientada à defesa de seus respectivos negócios regionais e dos interesses dos donos do capital – incluindo multinacionais. Fala-se em formação elitista porque os comandantes, negociadores oficiais no processo de Justiça e Paz, ressaltam sua condição de pertencerem "à sociedade", ou seja, a famílias tradicionais e proprietárias em suas respectivas regiões. A restauração de uma ordem perdida é uma de suas bandeiras, visto que a desordem foi instaurada pelo inimigo: a guerrilha, termo que eles mesmos tornaram adjetivo para classificar quem não está dentro do ordenamento social almejado. É importante salientar, como parece sugerir Salas (2008), que após a consolidação das AUC como organização nacional contrainsurgente, o discurso de suas lideranças começou a enfatizar menos a legítima defesa para dar precedência à ideia da defesa da sociedade.

Também é preciso levar em consideração alguns elementos dos discursos oficiais das or-

ganizações e dos grupos armados, na medida em que são passíveis de serem identificados nos depoimentos dos ex-combatentes rasos e de pessoas comuns de Urabá. Um dos grandes paradoxos é justamente o fato de que esses valores das elites regionais proprietárias são reproduzidos sem que o peso do elitismo das AUC seja isolado na prática. Uma das evidências da natureza elitista das AUC é o marcado contraste entre comandantes e combatentes, estes últimos convertidos no "outro", no potencial inimigo: *"(...) muchachos cuya violencia ya rondó por los campos de Colombia y a los que se les debería hacer un juicio decente"* (em Bolívar, 2006: 74, citando as palavras de Salvatore Mancuso, comandante geral das AUC no momento da desmobilização de seus exércitos em 2004).

Os comandantes surgem como cidadãos plenos que foram obrigados a "sair da sociedade" para defender seus bens, propriedades que tinham antes de conformar as AUC. A guerra é considerada uma pausa em suas vidas; entretanto, os combatentes, como muitos daqueles que ainda moram em Urabá, podem continuar trocando a farda, mas devem permanecer sendo guerreiros, pois a violência que lhes é intrínseca é a causa da própria guerra, na visão de seus comandantes. Enquanto os comandantes de alto escalão viviam a normalidade de suas vidas, interrompida pela guerra, os combatentes rasos já estavam nela. Supõe-se, por este viés, que eles estavam familiarizados com ela ou já eram "*delincuentes*".

A estrutura vertical das AUC determinou a relação baseada na obediência entre dirigentes, isto é, entre os comandantes de alto escalão e os combatentes rasos. Isto lembra que, de modo geral, nos exércitos das democracias ocidentais, as qualidades do combatente fundamentam-se na coragem, no heroísmo e na honra. No entanto, exige-se respeito à autoridade, disciplina

e obediência (Blair 1999). O processo de entrega das armas e a desmobilização ainda estão a comprovar essa cruel ironia que sustenta o *ethos* guerreiro, pois muitos jovens entraram nas AUC com a expectativa de ascensão social, de se tornarem comandantes pela via das armas, o que é percebido e explicitado de uma forma magistral por um pastor de Urabá: *"Hay una diferencia enorme entre ser comandante y ser un comandantecito cualquiera y ellos no lo perciben"*.

Alguns desmobilizados sentiram-se enganados e traídos por seus comandantes após a desmobilização. No entanto, pareciam confirmar a ideia que os comandantes eram os "donos do bloco", os donos do território e, eles, por sua vez, continuarão sendo guerreiros, despossuídos, ex-empregados e, agora, propriedade de outrem[21]. Nas palavras de Manuel:

> *Es que cuando nos desmovilizamos, nosotros no estuvimos liderando la agenda. Cuando nosotros llegamos allá* [San José de Ralito, no município de Tierralta, departamento de Córdoba]*, todo estaba planeado: qué iban a hacer, qué no iban a hacer, cuánto nos iban a entregar. Sin embargo, yo tuve el atrevimiento de levantar la mano, a la que estaba hablando. Yo le dije: "Doctora, discúlpeme: en esa agenda que usted nos acaba de leer se le puede agregar algo o se le puede quitar algo? Ella me dijo: "Aquí no se le puede agregar ni quitar". Le dije: "Entonces a qué nos trajeron? A que les aplaudiéramos lo que ustedes tienen ahí. No señor, para esa gracia hasta luego". Los pelaos se dieron cuenta*

21 Segundo um relatório da OEA de 2010, por exemplo, 79% dos 2.700 desmobilizados em Antioquia que responderam o questionário afirmam ter recebido novas propostas de recrutamento. (Jornal "El Tiempo" (Bogotá), segunda feira 10 de maio de 2010. P.1).

y armamos una revolución. El señor Ernesto Báez [comandante do bloco Central Bolívar das AUC] *estaba adentro y se dio cuenta. Salió y dijo: "Un momento, nadie sale. Quién les dijo que un país mandan 10 ó 20 ó 30? En un país manda uno solo que es el presidente". Yo le dije: "Es que la decisión la tomaron ustedes como dueños del bloque, como los cabezas que son. Tomaron su decisión sin contar con nosotros".*

Manuel continua, mencionando o sinal da cruz:

Ese señor se pegó una emberracada [ficou furioso]. *A mí no me gustaba persignarme pero siempre me encomendaba a Dios. Yo pensé: "Ahora este hijueputa viejo me va a mandar matar, de mañana a pasado. Nos sancionó y nos mandó para lo último de la maraña* [mato na linguagem do guerreiro]. *Yo les dije a los compañeros: "Yo ya no le cumplo sanción a nadie, además yo ya soy del Estado. No está viendo que estamos en un proceso de desmovilización. Estamos a nombre del Estado". Ellos* [os comandantes mais importantes durante o período anterior à entrega das armas em plena desmobilização] *se mantenían en un pueblito que se llama Carmelo bien relajados, con aire acondicionado, y nosotros trague polvo y ellos pasaban en esas camionetas, y nosotros prestando guardia. Incluso el comandante de mi grupo, que yo lo cargaba en los brazos cuando era un niño, yo le decía: "Qué me va a mandar usted aquí hombe, si nosotros somos del Estado, ahora sólo nos manda el presidente".*

Segundo Elias (1997)[1989], a tradicional organização militar dos Estados modernos

– no quadro de oficiais, em particular – conforma um campo social único, uma espécie de modelo simples, que permite analisar a abertura e o fechamento de canais de mobilidade ascendente para os jovens. Na via dessa reflexão, o autor conclui que, em tempos de guerra, os canais da organização militar estão abertos para uma carreira; entretanto, em tempos de paz, esses limites estreitam-se e podem ficar fechados. Os períodos de guerra civil, revolução ou até mesmo as fases de restauração do monopólio estatal da força – como poderíamos enquadrar as ações das AUC –, caracterizam-se por oferecer canais de mobilidade amplos e abertos, em contraposição aos períodos longos de paz, quando a mobilidade ascendente decresce. É por isto que, como procurei indicar, em Urabá a opção guerreira é inquestionável e incontestável, apesar de não acarretar uma obrigação definitiva a uma organização. A percepção do cotidiano como um estado de guerra – latente ou iminente – permite que haja uma espécie de "roteiro" implícito nas diversas alternativas. Os homens mudam de farda constantemente, ainda que voltar a determinadas fardas seja inviável. Este é o caso da condição de soldado do Exército colombiano, quando já se foi paramilitar ou guerrilheiro. O retorno à farda de guerrilheiro, independente do movimento, inviabiliza-se pelo caráter das estruturas armadas atuais e dos grupos que controlam o território. É possível sugerir, portanto, que a troca de farda é um reflexo de uma orientação que Elias (1997 [1989]) identifica durante o auge das indústrias na Alemanha Guilhermina: a transferência de padrões militares de comportamento social que faz com que o *ethos* militar defina o *ethos* do trabalho e, inclusive, o próprio *ethos* nacional.

O quadro da troca de fardas revela, todavia, mais uma faceta do "presente permanente",

uma vez que as opções são contextuais, frequentemente temporárias, e aceitas e reconhecidas como tal. Em suma, no seio do *ethos* guerreiro, a luta como forma de aprender a sobreviver na guerra, tal como é vivido o dia a dia, é um de seus alicerces. Isto quer dizer que a disposição para lutar em um grupo armado, qualquer que ele seja, é uma orientação que se reproduz sempre no tempo presente. Neste aspecto, minha interpretação coincide com a afirmação de Palmeira (2001) de que entre as populações camponesas do nordeste brasileiro, a ordem social consiste na adequação de comportamentos a determinadas finalidades postas em um certo momento. Por esta razão, a morte por causa de uma doença terminal e até mesmo as catástrofes naturais são eventos que paradoxalmente recebem o tratamento do extraordinário, como comprovei durante minha estadia em Urabá. A morte violenta do guerreiro, entretanto, é esperada e considerada natural.

A morte como consequência de uma doença terminal não abrange a destruição do inimigo, ou seja, daquela pessoa que deve ser punida, com a morte ou com o desterro, por causa de seus envolvimentos vigentes na guerra ou nas dinâmicas instituídas pelo grupo armado dominante. Já catástrofes naturais como terremotos, maremotos e enchentes são vistas como a morte do "território".

Menino de Apartadó. Ele fez questão de posar com sua arma de brinquedo.

Dito de outro modo, os desastres naturais envolvem a destruição do motor e alvo da confron-

tação armada que é o território – tema que desenvolvo no próximo capítulo. A morte natural do guerreiro é a morte violenta ou o trágico e terrível desenlace que se segue à blindagem mágica. Contudo, a condição permanente de guerreiro é considerada a única alternativa para manter-se com vida hoje.

Epílogo

Alberto é muito bom com as palavras. Numa ocasião, disse-me que ele é um comunicador nato e justificava, assim, sua escolha pelo curso de Comunicação Social no processo de reintegração à sociedade. Continuar estudando é o requisito para se receber o dinheiro da "ajuda humanitária", mas Alberto insiste que ele gosta das palavras de verdade. Quando perguntei quais eram suas lembranças da guerra, ele respondeu: "*el olor a pólvora y una gallina*". O relato da galinha é umas das mais belas prosas que ouvi durante o trabalho de campo.

"Cuando estábamos en el monte sólo los comandantes se comunicaban con el mundo", comentou Alberto. Nos acampamentos, os soldados rasos podiam até carregar uma televisão e improvisar uma antena, mas o contato direto com o mundo não era para eles, era só para os comandantes. Para evitar o tédio nas eternas horas "à espera do inimigo", alguns levavam jogos eletrônicos, cujo abandono era iminente pela curta duração das pilhas; outros pescavam, outros caçavam e outros construíam "academias" na floresta para se manter em movimento e em forma. Alguns companheiros de Alberto tentaram construir "parques ecológicos", por irônico que isto possa parecer, visto que eles "patrulhavam" uma das florestas mais exuberantes

da América do Sul. Os parques tinham mesinhas, brinquedos para crianças, escadas e pontes. Tudo feito com a própria floresta – acrescentou Alberto. Foi nessa empreitada que ele descobriu que as flores mais bonitas são aquelas que *"usted coge en lo profundo de la maraña* [no mato, na linguagem do guerreiro]*"*. Alguns companheiros que levavam câmeras fotográficas chegaram a tirar fotos de algumas dessas atividades. Eu perguntei a Alberto o que ele tinha fotografado e ele respondeu que gostava de fotografar o sol abrindo o dia porque irrompia com força, com dinamismo, como se fosse uma ereção. Contudo, a lembrança que mais o empolgou foi quando disse que ele começou uma criação de galinhas no meio do mato. Essa foi sua empreitada particular e, por isso, é uma de suas maiores lembranças do tempo nas "a*utodefensas*".

A paixão por uma galinha em especial foi imediata. A galinha mais linda que tinha visto – nas palavras dele. A galinha andava solta; Alberto conseguiu apanhá-la e descobriu rapidamente que tinha dona, mesmo no meio daqueles pântanos. Negociou com a mulher e comprou, ao final, a galinha e um galo. Decidiu carregar o casal junto com o equipamento de guerra e o fuzil AK 47: *"Yo no sé pa´ donde voy pero me llevó mi gallinita*". Durante as primeiras semanas, Alberto, sozinho, carregava o casal, *"pollo y pollita*". Após algumas semanas, um companheiro da tropa *"que también era campesino y le gustaban los animales"* se tornou sócio e sua contribuição, além de procurar comida para o casal, foi carregar o galo. Alberto não abria mão de transportar sua galinha. Durante um ano e meio, os dois combatentes carregaram nas costas a galinha, o galo e os pintinhos que iam nascendo. Quando os pintos cresciam, vendiam alguns entre seus companheiros para que tivessem o luxo de alimentar-se como uma *"gallina criolla ahumada en*

la leña". Durante o "verão" nas florestas de Chocó, quando cessavam as chuvas, o tempo nos acampamentos costumava ser mais longo. Essa era a época ideal para a criação dos pintinhos. No inverno, quando começavam as operações e combates, a chuva também chegava: *"La guerrilla se viene con la lluvia, con el golpe de la lluvia*", disse Alberto numa construção verbal belíssima.

A galinha teve muitos pintinhos, todos eles "tão lindos", disse ele empolgado. Garantiu que, na primeira ninhada, nasceram 11, a mais bem-sucedida de todas. Até Alberto comeu frango naquela ocasião. Tudo estava dando certo, sobretudo porque a galinha *"tenía su hombre junto con ella*". Depois de uma pausa, Alberto disse, com lágrimas nos olhos: *"Ellos eran mi adoración*". Naquele instante, ele mudou o rumo da conversa e, alguns minutos depois, puxei o assunto de novo, perguntando o que tinha acontecido com a galinha. Sereno e endurecido, ele disse que os colegas a tinham roubado. Acrescentou que isso aconteceu três meses antes da desmobilização. A ideia de Alberto era voltar a Turbo com a galinha, mas *"ellos no me la dejarion traer. No faltó el gato ni faltó el lobo*".

Eu perguntei qual tinha sido sua reação. Ele disse que ficou quieto, mas tinha algumas suspeitas, porque aquela tinha sido uma morte anunciada. Antes do sumiço da galinha, alguém tinha quebrado, de uma paulada, uma de suas asas e, dias depois, uma perna. Alberto até improvisou um gesso e a galinha andava mancando pela floresta, como um ferido de combate. A reação de Alberto foi "nenhuma", nas suas palavras, mas, entristecido, disse que a galinha tinha fornecido ovos para todo mundo e as pessoas, "os companheiros", não tinham dado o suficiente valor: *"Una noche no se aguantaron más y me la mataron, ni las plumas me dejaron*".

Pensativo Alberto disse que até o "patrão" ficava admirado com sua dedicação à galinha. Eu perguntei quem era o patrão. Ele disse que era o comandante do esquadrão. Ainda que tenha lhe parecido uma pergunta óbvia, depois refletiu e disse que lá era o patrão, embora hoje em dia ele esteja ciente de que esse comandante era um "empregado da guerra", igual a ele. Sem aprofundar muito o assunto, disse que o comandante sentia admiração porque antes da galinha, durante um período de assentamento em um vilarejo no Urabá chocoano, Alberto chegou a ter 12 porcos, resultado de uma parceria com uma mulher do povoado: *"Trabajé y nos ganamos una platica* [uma graninha]... *ella era civil aunque en aquel tiempo decían que todos eran de la guerrilla... otro señor de allá me ayudaba a cuidar los marranos* [porcos]. *A mí me decían que él era brujo, pero es que allá sólo brujo y guerrillero*". A galinha e os porcos eram, certamente, o que mais o distanciava do inimigo, na visão de Alberto, e o que mais o aproximava de si mesmo.

"ZONA ROJA", "TIERRA CALIENTE"

> *"El país va a completar un siglo viendo como se repite, a cada veinte años, la misma letanía: la tierra como epicentro de alguna forma de conflicto. En 1920, por ejemplo, eran apenas luchas agrarias en el centro del país. Pero veinte años después en esos mismos lugares donde se había sembrado el descontento, germinaron los primeros brotes guerrilleros. Y en la década de los 60, en el documento que sirvió de partida de bautismo de las FARC, de lo único que se hablaba era de la reforma agraria. La tierra también se convirtió en el botín estratégico para los carteles de narcotráfico de los años 80, que las usaban como corredores de tráfico o para lavar dineros calientes y como símbolo de status. Y los paramilitares no sólo nacieron para defender a los latifundistas del azote de la guerrilla, sino que a comienzos de este siglo decidieron tomarse para sí toda finca que se topaban en el camino".*
>
> "*Tierra prometida*". Revista Semana. 6/09/2010. P. 22

Fátima, uma liderança de Urabá que trabalha em prol da restituição de terras expropriadas por paramilitares, disse-me no nosso primeiro encontro, após vários meses tentando entrar em contato com ela: "*Usted sabe que en Urabá se puede pelear por todo, menos por la tierra*". Poucos dias antes daquele encontro, um militar de alto escalão, de passagem por Urabá, achou que tinha chegado ao âmago da guerra na Colômbia quando, durante nossa conversa, afirmou: "*La causa del conflicto, todo el mundo sabe que es la tierra... el problema de la tierra es que no es como comprar carros porque para tener una hectárea, usted necesita sacar a su vecino de la hectárea de él, sacarlo como sea*". Alberto, desmobilizado do Bloco Élmer Cárdenas

das *Autodefensas Unidas de Colombia* (AUC), afirmou, desiludido, que a guerra era uma causa feita em nome da terra e do poder de outros, dos "donos do bloco". Porém, quando perguntei qual tinha sido sua causa dentro das AUC, ele respondeu, sem vacilo algum: "*Mi causa era la causa das AUC, defender estos territorios de la guerrilla. Acá la guerrilla nos tenía acosados*".

Fátima, o militar de alto escalão e Alberto concordaram, apesar das suas diferentes posições e caracterizações, que a causa, o cerne da guerra, é a terra. Fátima e o militar assumiram que eu já devia estar ciente disto, porque é algo que "todo mundo sabe". A princípio, e em concordância com a lei de que "todo mundo sabe disso", este poderia ser considerado mais um lugar comum da guerra na Colômbia, embora, em regiões como Urabá, seja, antes de mais nada, um tema interditado, um assunto acobertado pelo silêncio. Ninguém pode falar sobre terras e, muito menos, brigar por elas, como disse Fátima. Sua frase lapidar, em tom de advertência para si mesma, foi confirmada pelas inúmeras vezes que desmarcou nossos encontros. Quando, finalmente, nossa reunião aconteceu, ela estava cercada por seguranças e falava com muitas pausas, cuidando das palavras com zelo. Além desse episódio, é bom lembrar que, logo no começo do trabalho de campo, eu mesma fui advertida para não perguntar pelos proprietários ou donos de *fincas*, locais comerciais ou lojas em Urabá.

Os depoimentos de Fátima, do militar e de Alberto podem ser considerados índices de um conhecimento implícito; índices daquilo que não pode ser falado. Poder-se-ia afirmar que até mesmo a impossibilidade de "falar sobre" revela a existência de um código composto por convenções ocultas pelo sigilo, a desconfiança e o silêncio; um código que não con-

segui acessar durante um ano de trabalho de campo. Este capítulo, portanto, é uma tentativa de exploração ou uma espécie de recontagem das pistas, dos indícios, que envolvem as categorias terra e território e sua relação com a guerra, e com certas concepções de Estado.

Os três primeiros capítulos da tese foram construídos a partir de vozes e casos mais concretos; a estratégia empregada foi a descrição de encontros e de situações que presenciei. Também foram fundamentais algumas entrevistas e fragmentos das histórias de vários personagens. Os eventos constituíram o recurso que empreguei para reproduzir o ritmo do cotidiano em Urabá, ressaltando, de uma forma minimalista, a complexa trama interétnica que o sustenta.

No caso das categorias terra e território, emprego agora outra estratégia, que busca driblar tanto o sigilo como o silêncio, assim como também pretende desentranhar o estereótipo e o possível lugar da terra como a causa primeira de um estado permanente ou latente de guerra. Deste modo, a presente reflexão será elaborada a partir de alusões que observei no trabalho de campo. Elas guiarão a minha procura de alguns estudos com que passo a dialogar para, eventualmente, chegar a algumas interpretações próprias. Os relatos de Fátima, do militar e de Alberto são, então, os referenciais das três seções que compõem o texto e que se desdobram na literatura. Mas também me apoio

Serrania de Abibe ao fundo. Fotografia tirada do prédio mais alto de Apartadó.

em outras fontes, como relatórios de Organizações de Direitos Humanos e artigos de imprensa local e nacional.

Da terra ao território, da colonização à conquista

A Colômbia tem 130 milhões de hectares. A zona rural equivale a 68 milhões de hectares; 38,8 milhões de hectares dedicam-se à criação de gado de forma extensiva e tão somente 4,9 milhões de hectares correspondem a cultivos agrícolas[1]. Em 2006, após um ano da formulação da Lei de Justiça e Paz (ver Anexo 4), estimava-se que pelos menos três milhões de hectares estavam em mãos de grupos armados ilegais[2]. Em 2010, durante o primeiro ano de governo do presidente Juan Manuel Santos, mais uma reforma agrária foi proposta, desta vez a partir do processo de restituição de terras a populações expropriadas e deslocadas durante as últimas duas décadas. Considera-se que no período de domínio paramilitar, entre 1995 e 2005, já havia ocorrido um retrocesso na política agrária e nas tentativas de reforma, promovidas com mais afinco pelos governos liberais de Alfonso López Pumarejo (1934-1938 e 1942-1945) e Carlos Lleras Restrepo (1966-1970). Segundo um estudo realizado pela *"Comisión de Seguimiento a la Política sobre el Desplazamiento"* da Corte

1 "*¿Tierra a la vista?*". Revista Semana. 23/08/2010. P. 36-37.

2 Jornal "El Tiempo" (Bogotá). 30/07/2006. P.1-3.

Constitucional, 5,5 milhões de hectares foram usurpados ou abandonados nos últimos 20 anos.

Durante o mandato de Álvaro Uribe (2002-2010) foi entregue, no contexto de processos de retorno, um total de 66.295 hectares a populações deslocadas e expropriadas, sendo que os paramilitares, a essa altura do processo de Justiça e Paz, tinham devolvido somente 21 mil hectares. A maioria das terras está em nome de testas de ferro, outras foram simplesmente usurpadas e outras foram legalizadas por meio de documentos de compra falsos. Aliás, fala-se que 45% do sistema nacional de cadastro de propriedades rurais ("*Catastro Rural*") deve ser reavaliado e atualizado[3]. Esse número basta para compreender o tamanho da empreitada do governo e as profundas raízes de um fenômeno "que não pode ser dito" em Urabá.

Por outro lado, o número de lideranças, em nível nacional, assassinadas desde que começou o processo de reparação e restituição de terras em 2005, ainda no mandato de Álvaro Uribe, é alarmante: 45 pessoas[4]. Encontram-se nessa lista nefasta pelo menos seis companheiros de luta de Fátima em Urabá. Neste ponto, é preciso lembrar que apesar de funcionarem onze "*Comités Regionales de Restitución de Bienes*", vinculados à *Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación* (CNRR), e de 139 propriedades terem sido devolvidas aos seus "donos", as reclamações por terras expropriadas em Urabá correspondem à maioria das 21 mil denúncias feitas

3 "*¿Tierra a la vista?*". Revista Semana. 23/08/2010. P. 36-37.

4 "*¿Tierra a la vista?*". Revista Semana. 23/08/2010. P. 36-37.

no *departamento* de Antioquia até o ano de 2010. As reclamações equivalem a 75.515 hectares, isto é, sete vezes a área urbana de Medellín[5], capital do *departamento*. Essas cifras também são passíveis de serem vistas como indícios da questão colocada pelos três personagens iniciais.

Seguindo pistas dos depoimentos recopilados durante o trabalho de campo, é possível salientar que existe uma diferenciação entre terra e território. Esse par de categorias vincula-se ao posicionamento dos atores como proprietários, ou como pessoas com aspirações de propriedade, por um lado, e como guerreiros efetivos, despossuídos e pessoas sem aspirações à propriedade sob o mando de grandes proprietários ou "*patrones*", por outro lado. Como já foi relatado no terceiro capítulo, a dinâmica inimigo-aliado é muito mais complexa quando se enxerga a existência de um "nós interno", determinado pelo pertencimento generalizado às dinâmicas da guerra, sem importar o grupo, ora pela troca de farda, ora pela própria eficácia da percepção de uma guerra irregular e sua tênue diferenciação entre população civil e combatente – arma ideológica usada pelas AUC, fundamentalmente. Pela via desse acordo tácito, a desconfiança extrema com relação ao "outro" é reproduzida porquanto se concebe que o inimigo está dentro, "é um de nós": máxima alimentada durante décadas em Urabá.

As categorias terra e território, vinculadas às aspirações das pessoas como proprietários ou guerreiros efetivos, trazem luzes sobre outro tipo de envolvimento na guerra; permitem evitar alguns becos sem saída relativos à consumação da identificação como inimigo ou aliado e à

5 Jornal "El Tiempo", Seção Colômbia. 30/06/2010.

inevitabilidade da perda e da morte, temas tratados nos capítulos precedentes. Voltando às pistas iniciais, Alberto afirma que terra e poder são a causa da guerra; acrescenta que é uma guerra pela terra e pelo poder de "outros" que eram seus superiores na hierarquia das AUC. Neste caso, ele estaria falando acerca da terra a partir da visão do dono, do proprietário: o dono do bloco, o comandante, o patrão. Simultaneamente, quando Alberto destaca seu envolvimento, isto é, quando ele fala de sua causa dentro das AUC, seu depoimento coloca em destaque a defesa do território.

O posicionamento de Alberto é uma constante nos depoimentos dos desmobilizados das AUC em Urabá – principalmente do Bloco Élmer Cárdenas (ver Anexo 3); é a visão dos despossuídos sem aspirações de propriedade – por expropriações e perdas anteriores –, e do guerreiro a serviço de outrem, mas que possui uma vinculação ontológica com o território, o cenário de guerra, de seu próprio sacrifício – como afirmado por muitos ex-combatentes[6].

No caso dos desmobilizados do *Ejército Popular de Liberación* (EPL), acusados de terem sido cooptados pelos grupos paramilitares após a desmobilização no início da década de 1990, com o propósito de enfrentar o inimigo comum das FARC, eles usam expressões como *"repartir tierra"*, *"reclamar tierra"* ou *"ver la tierra sola"*. Essas expressões fazem referência à dinâmica e às motivações das invasões de grandes fazendas ao norte de Urabá nas décadas de 1970 e 1980

6 Com relação ao auge de gangues e matadores profissionais a serviço do narcotráfico na década de 1980 em Antioquia, Arango (1988: 102) constata a importância da vinculação com o território: "*La mejor carta de presentación para alcanzar un empleo de pistolero fuera como escolta o sicário, era señalar su barrio de origen*".

e são usadas, até mesmo, quando falam sobre as ocupações urbanas nos municípios do eixo bananeiro (ver Anexo 2). Assumem a postura de *"recuperadores de terra"*, destacando a importância de sua intervenção para fazer de massas de camponeses despossuídos, proprietários. A categoria território, por sua vez, vem à tona quando fazem referência ao inimigo, principalmente às FARC. Neste caso, usam expressões como *"copar zona", "cobijar terreno",* que também são usadas pelos ex-combatentes das AUC. No entanto, ao citar as ordens dadas pelos comandantes das AUC, as expressões mais usadas são *"desocupar zona"* [esvaziar a zona] e *"recuperar territorio"*, nas quais já está implícita a propriedade, a posse sobre o território em questão.

Encadeia-se a este argumento uma hipótese recorrente nos estudos que buscam compreender a violência em Urabá, tida às vezes como violência endêmica. M. T. Uribe (1992b), perguntava, no início da década de 1990, se Urabá poderia ser considerada uma região – ligada, de qualquer forma, ao *departamento* de Antioquia – ou um território. Ela avalia a condição de Urabá como epicentro do contrabando desde épocas coloniais, refúgio de piratas e terra dos "catios" – índios essencialmente guerreiros – que frustraram as empresas colonizadoras que enxergavam o golfo de Urabá como um lugar estratégico: as ruínas das primeiras cidades espanholas em território americano devoradas pela floresta do Darién são evidência dessa derrota. A questão em pauta é que ainda hoje Urabá é associado ao seu caráter indômito e guerreiro. Uribe (1992b) também destaca que Urabá foi refúgio de proscritos e contingente de fugitivos militantes do Partido Liberal em meados do século XX, sendo que o resto de Antioquia era um fortim do Partido Conservador, chave no plano nacional. Posteriormente, foi berço do sindicalismo agrário na Colômbia, enclave

de grupos guerrilheiros e ninho das autodefesas e grupos paramilitares. A autora considera, avaliando detidamente todos esses dados, que Urabá não é uma região de Antioquia – embora alvo de seu projeto ideológico – mas um território em disputa de fronteiras abertas, porosas e difusas.

A consideração de Urabá como território e não como região é uma questão recorrente nas análises históricas e de conjuntura, ainda que muitas delas não aprofundem possíveis respostas. No entanto, falar em entidade territorial, esquecendo o componente de território em disputa, ofusca os componentes sociais, dando precedência a elementos geográficos e físicos (Ramírez 1997). Esse realce não é contraditório, muito pelo contrário: é coerente com o uso social da categoria território em Urabá, porquanto ela reproduz também uma não diferenciação entre população e território, hipótese de outros estudos sobre as dinâmicas de extermínio recíproco e massacres na região (Suárez 2006). Aquele que se apropria da terra, controla o território, é seu dono, ou seja, é o proprietário de tudo aquilo que nele existe, incluindo pessoas, animais, objetos e, a terra, evidentemente. Segundo relatórios de Direitos Humanos, 84% dos mais de três milhões de desterrados na Colômbia afirmam ter perdido seus animais. Esse é um aspecto que ilustra a condição de "*desplazado*": um desterrado, um fugitivo pela via da força, do medo e do horror, em um contexto em que território sobrepõe-se a terra, população e bens. Os massacres, carimbo da guerra na Colômbia, junto com a desaparição forçada e o sequestro, também respondem a essa não diferenciação entre população e território. No caso dos massacres, 2.500 perpetrados na Colômbia nos últimos 25 anos – segundo a Comissão de Memória

Histórica da CNRR[7] –, eles seguem o padrão que justifica a morte em massa da população, e o subsequente deslocamento, em nome da posse, do domínio e do controle do território.

Um dos fundadores do sindicato SINTRAINAGRO, ex-militante do EPL – "político", em suas palavras, pois jamais empunhou uma arma e disse temê-las –, comentou que mora há mais de 40 anos em Urabá e, por isto, garante que já viveu – e sobreviveu – todas as suas guerras. O seu relato de vida começa da seguinte maneira: *"¿Qué era Urabá antes de la guerrilla, antes de los paramilitares y antes del sindicato?... tierra"*. Terra, para quê? Terra para ser colonizada. A terra é a meta da colonização, mas a colonização como fruto do trabalho, um dos valores "*paisas*" mais importantes, foi obliterado pela noção "nacional" de conquista, pela via da força e, geralmente, pela via das armas. Urabá é o caso emblemático dessa fusão colonização-conquista ou da inversão da ordem dos dois processos, no seio das quais a terra é colonizada e conquistada para virar território.

Urabá não é terra de ninguém, mas sempre é território de alguém, dos donos da terra e do grupo armado que os defende, exercendo o controle. É por isso que Fátima afirma que, em Urabá, a terra é o único motivo pelo qual ninguém pode brigar. A luta pela terra é inviável porque a luta pelo território sobrepõe-se a todas as demandas e reivindicações, às dos desterrados e às das vítimas no atual processo de Justiça e Paz, por exemplo.

O território, por seu turno, para ser considerado como tal deve ter sido pacificado. A "pacificação", ou seja, a reconquista baseada no princípio de extermínio, que se faz em nome do dono da terra, incluindo aqui o próprio Estado, é uma constan-

7 Revista "Semana" (Bogotá). 08/09/ 2008. P. 20.

te na história de Urabá desde que foi anexada a Antioquia em 1905 (ver Anexo 1). Voltarei a este tema, indicando a existência de um círculo vicioso conformado por Estado, território e guerra, atrelado a noções como patriotismo e, mais recentemente, segurança.

O membro do sindicato – citado linhas atrás – continuou sua fala dizendo que a primeira "violência de Urabá foi o racismo", o racismo entre "*paisas*" e "*negros*", entre "*negros*" e "*chilapos*", e entre "*paisas*" e "*chilapos*". Disse que era uma violência praticada com facão, e não com armas de fogo. Era a violência associada à chegada à terra, quando todo mundo achava que ia *"coger tierra"* ["pegar terra"]; uma violência que traz os relatos da época dos acampamentos de "*macho-solos*", onde contingentes de homens, sem suas companheiras, moravam e trabalhavam sem contrato, sem horário, sem sindicato, dentro das próprias *fincas* bananeiras. Isso antes que os povoados do eixo bananeiro se tornassem locais de moradia, pela via das invasões de terras, como foi o caso de vários bairros em Apartadó e Turbo. E justamente por terem sido ocupações irregulares começaram a ser considerados território. Isto quer dizer que já eram "propriedade" de alguém ou território de algum grupo armado. Esse fenômeno ocorreu em quase todos os bairros que surgiram a partir de invasões promovidas pelos movimentos de esquerda e pelas FARC e EPL nas décadas de 1970 e 1980 (ver Anexo 2).

A esta "primeira violência", nas décadas de 1960 e 1970, causada pelo "racismo" e mediada pelo facão, opõem-se as subsequentes guerras de armas de fogo, minas, bombas, sequestro e extorsão, vinculadas à ideia de uma terra convertida em território, a depender do posicionamento do proprietário ou do despossuído, em muitos casos o guerreiro potencial. Não é

em vão, como foi tratado no terceiro capítulo, que o guerreiro ideal é o guerrilheiro e ele, por sua vez, é considerado mais próximo do "*campesino*". O guerreiro ideal deve ter mais vínculos com a terra, mas deve lutar pelo território que pertence a "outro", que é propriedade de outro.

Nas décadas de 1980 e 1990, a luta por território transcendeu a própria organização sindical. As FARC perpetraram massacres nas *fincas* cujos trabalhadores estavam afiliados a SINTAGRO. O EPL e, após sua desmobilização em 1991, a aliança dos desmobilizados rearmados com os grupos paramilitares, acossaram até a morte os operários e sindicalistas de SINTRABANANO[8]. As *fincas* eram

Rua do bairro "Obrero" de Apartadó conhecida como "*calle de la masacre*".

8 Súarez (2006) analisa as dinâmicas de extermínio recíproco na década de 1990 e indica como os massacres, vistos como formas de ação social e política, respondem a uma lógica de desestabilização, visto que não é possível subordinar uma população que está dentro do território inimigo. Conforme sua análise, o "ator armado desencadeante", que incursiona no território inimigo, busca desestabilizar a relação entre o ator armado contrário e a população para (1) estabelecer novas alianças e aliados, (2) gerar o deslocamento forçado do território e (3) propiciar a ruptura entre o "ator armado" e a população civil. Como exemplo das retaliações entre bandos, viabilizadas pelos massacres, é possível citar alguns exemplos: o massacre de 10 pessoas na *finca* "Los Cunas" entre Apartadó e Carepa (29/08/95) foi uma resposta das FARC ao massacre de 18 pessoas em "El Aracatazo" (Chigorodó, 12/08/95) perpetrada pelos paramilitares. O massacre de Currulao (Turbo, 14/09/95), em que seis pessoas foram mortas, gerou a resposta das FARC com o massacre de "El Bajo del Oso" (Apartadó, 20/09/95), com a morte de 25 pessoas. Por fim, ao massacre de 10 operários na *finca* "Osaka" (Carepa, 14/02/96), atribuído às FARC, sobreveio o massacre de 10 pessoas no bairro Policarpa de Apartadó, (03/04/96), perpetrado pelos

o território usurpado pelo bando contrário; de fato, ouve-se falar, ainda hoje, que muitos trabalhadores foram assassinados durante o expediente; os cadáveres eram pendurados nos cabos que levam a banana até a planta de embalagem, como se "fossem cachos de banana" – conforme foi lembrado nos depoimentos. A mensagem com relação ao dono do território é evidente, mensagem que traz implícita a não diferenciação entre população, terra e território, visto que os próprios operários são tratados como o "produto da terra", de uma *finca* específica, de um território já demarcado.

A partir do jogo dessas duas categorias – terra e território –, os adjetivos empregados para definir o caráter de Urabá, isto é, seu contexto de enunciação e seu propósito, ficam menos obscuros: Urabá já foi considerada – e continua sendo caracterizada – como terra guerreira, terra próspera, terra prometida, terra rica, por um lado, e, por outro, como território estratégico, território controlado, território pacificado, território em disputa. Estas caracterizações são usadas pelos habitantes, pelos ex-combatentes, pelos ex-comandantes das AUC, pelos políticos regionais, pelas lideranças defensoras dos direitos humanos, pelos acadêmicos e até mesmo pelos pastores cristãos que buscam *"ganarle territorio al enemigo"* – como ouvi na prédica de um pastor de Apartadó. Em todos os casos, a diferenciação entre terra e território, estabelecida na presente análise, permanece escondida, tendência derivada de uma noção de guerra permanente, evidentemente naturalizada por todas as pessoas entrevistadas.

grupos paramilitares.

Ainda durante o trabalho de campo fui surpreendida, no mês de maio de 2010, pela notícia da morte de Albeiro, que recentemente tinha "recuperado sua terra". Soube da notícia por meio de seguranças que protegiam outras lideranças ameaçadas por "reclamar terra". Em Urabá, a notícia não teve grande repercussão ou, melhor dizendo, não foi uma notícia que fugisse daquilo que se espera ocorrer com uma pessoa que "briga por terra". Este tipo de evento costuma ser comunicado no boca a boca, no meio de um sigilo que poderia, eventualmente, ter me atingido. Mas eu estava presente quando um dos seguranças recebeu a ligação informando o assassinato. Tempo depois, por meio da imprensa nacional, onde esse evento ganhou mais visibilidade, soube detalhes que não poderia ter estabelecido naquele momento no campo, pois as perguntas poderiam me tornar suspeita. Fiquei sabendo, por exemplo, que o apelido de Albeiro Valdéz era "Colômbia", que a família dele foi banida do território após o "roubo" das terras – viabilizada pelos paramilitares –, que o pai de Albeiro foi assassinado e que as terras em questão ficaram em mãos do "dono" que as conquistou. A seguir reproduz-se parte da crônica jornalística:

> *"Una tarde, apenas días después de aquella fecha* [da data quando Albeiro recuperou 38 hectares de terra que foram usurpadas de seu pai]*, dos hombres tocaron a la puerta de ´Colombia´. Le dijeron que su tierra ya tenía dueño, que no se hiciera matar. Se identificaron como miembros de las temidas Águilas Negras. Historia repetida: en total, 1.400 familias, unas 7000 personas, están esperando la devolución de sus parcelas en Urabá. Hasta ahora solo 70 predios, de más de 1.000 que se calculan en poder de testaferros de paramilitares, han sido regresados a sus legítimos propietarios. Pero la devolución nada garanti-*

za. Fue el caso de ´Colombia´: en diciembre, después de la visita de los dos hombres armados, el campesino logró que el vicepresidente Francisco Santos lo atendiera. Fue una especie de cónclave en la oficina del director regional del Sena en Apartadó. Allí también estaban Jaime Jaramillo Panesso, comisionado de la CNRR; Alexandra Parra, asistente privada del vicepresidente; y Hernán Giraldo, comandante de la XVII Brigada del Ejército. A Santos se le ocurrió que hablaran con el terrateniente acusado de las amenazas y le advirtieran que nada podía pasarle a 'Colombia'. Lo dijo así, muy decidido.

O relato segue:

Entonces lo llamaron desde el celular del comandante de la XVII Brigada y pusieron el teléfono en voz alta. "Cuidado le ocurre alguna cosa a este campesino porque sería muy grave", le dijo el oficial en presencia de todos. Echeverry Bedoya, advertido de que allí estaba el mismísimo vicepresidente de la República y otros tantos funcionarios, saludó a los asistentes con educación y recordó que entre ambos ya había una conciliación, que no había de qué preocuparse. Pero ´Colombia´ no quedó tranquilo y exigió que le dieran protección, entonces accedieron a hacerle un estudio de riesgo para saber si le asignaban escoltas. El veredicto fue que su nivel de peligro era ´ordinario´, el mismo de un vendedor de periódicos. El 10 mayo, cinco meses y 18 días después de que el Estado le devolvió las 38 hectáreas (…), Albeiro Valdez Martínez fue hallado muerto. Se sabe que horas antes el campesino asistió a una reunión con las Águilas Negras en zona rural de Turbo, lugar al que fue citado para que explicara sus nexos con supuestas organizaciones defensoras de derechos humanos. A sus vecinos

del Totumo les dolió la noticia, pero nadie se mostró sorprendido. Ni siquiera con todo lo que pasó después. El 25 de junio de 2010, a las 9:30 de la mañana, luego de una visita al predio y "tras constatar que no se encontraba nadie allí ni quien opusiera resistencia", el alcalde encargado del municipio de Necoclí, Edelfred Villalobos Ortega, firmó un acta de devolución de las 35 hectáreas a un nuevo propietario a partir de la fecha: el terrateniente Jairo Humberto Echeverry Bedoya"[9].

A crônica citada é muito rica, é uma parábola de e da Colômbia, como bem intitulou o jornalista. Vários detalhes podem ser enquadrados na análise dos eixos terra/território; porém, é importante mencionar que a legenda embaixo da manchete diz que nem o Estado, nem o vice-presidente, conseguiram evitar o assassinato de Albeiro e o retorno das terras às mãos dos "inimigos" dele. A vinculação terra-inimigo remete à dinâmica da conquista-pacificação, associada, por sua vez, à ideia da terra como um bem escasso. Por esta mesma razão, o militar de alto escalão afirmou que, para ter terra, é preciso expulsar o vizinho a qualquer custo: uma constatação da terra como motor da confrontação armada. A associação vizinho-inimigo torna-se, assim, ainda mais plausível e, por isto, o Estado e seus representantes não podem agir como intermediários em um regime ideológico paraestatal, no seio do qual as terras já foram convertidas em território.

A resposta do fazendeiro "*paisa*" ao celular, no viva voz do Comandante da Briga-

9 "La parábola de Colombia", por José Alejandro Castaño. http://www.semana.com/wf_ImprimirArticulo.aspx. Consultado em 10/08/10 às 19: 15 hs.

da, é contundente a esse respeito, pois a advertência dos participantes da reunião, militares e funcionários de alto escalão, não tem a mesma importância que a suposta conciliação realizada entre ele e Albeiro: vizinhos que disputam a posse da terra, no final das contas. Vizinhos desiguais e em desiguais condições, é claro. A afronta de "Colômbia" teve lugar no território do "dono da terra" e, neste caso, a intervenção do Estado é inútil e desnecessária porque ela precede ao Estado. A conquista, o sangue que fez possível a conquista, converteu a terra em território, anulando qualquer intervenção do Estado, sempre considerada alheia, dada a sua ausência crônica, sobretudo nas épocas quando a guerrilha foi o *"azote de Urabá"*: extorquindo, sequestrando, usurpando terras alheias. Esse argumento é usado como a explicação do surgimento das autodefesas, como consta no depoimento de ex-combatentes das AUC, dos ex-comandantes das AUC, dos militares e de todo aquele que ficou envolvido nessa dinâmica de *"auto-derecha"*, como sintetizou um morador de Urabá com sarcasmo ao se sentir sobrevivente.

A ameaça das "*Águilas Negras*" a Albeiro confirma essa impossibilidade de intervenção do Estado porquanto o grande equívoco é, justamente, reclamar terras que já têm dono, o que, na perspectiva do "proprietário" da terra, é uma usurpação do seu território. O vínculo de Albeiro com organizações em prol dos Direitos Humanos é outra acusação que está por trás de seu assassinato; serve de fachada e completa o processo de construção de Albeiro como "inimigo", pois a pessoa que possui vínculos com este tipo de organização é relacionada com a guerrilha, o "inimigo genérico" – como foi mencionado no capítulo 3 –, cuja eficácia consiste em justificar qualquer crime a partir do esvanecimento temporal do "nós interno" que, em outras circunstâncias, costuma viabi-

lizar a convivência de vítimas e algozes – usando categorias externas a certas experiências violentas. É por isto que a advertência dos homens armados foi feita em termos de *"No se haga matar"*.

A responsabilidade pela morte, então, é inteiramente de Albeiro, pelas suas ações, pelos seus envolvimentos. Na via desta reflexão, ainda me lembro do comentário e da reação de duas mulheres, acima dos 30 anos, em Apartadó, quando leram a reportagem acerca do massacre de San José de Apartadó – *corregimiento* de Apartadó – na revista "Semana" que alguém deixou esquecida por lá. Dentre as vítimas do massacre, ocorrido em 2005, foram achados os corpos de várias crianças. Depois de ler o artigo e de ver as fotografias, uma das mulheres pergunta à outra: *"En qué será que estaban metidos esos niños para que los hubieran matado?"*. Este comentário, que gela o sangue, contrasta com o próprio título da matéria: *"¿Por qué mataron a los niños?"*[10] , que remete a uma pergunta por um ato que é pensado, univocamente, como estando além dos limites da guerra, dos limites da própria humanidade, inclusive. O fato é que as duas mulheres de Apartadó, cristãs por sinal, têm vivido, e sobrevivido, sabendo cumprir as leis da guerra, vinculadas às leis do território. Nas fases mais cruéis da violência em Urabá – na década de 1990 e até 2002 –, estar no território do inimigo era motivo suficiente para ser "eliminado". A responsabilidade era daquele que ousasse transgredir a norma. Além disso, no atual cotidiano dos bairros do eixo bananeiro, como menciono no segundo capítulo, os filhos – muitos deles menores de idade – são o foco de toda suspeita e o parâ-

10 "*¿Por qué mataron a los niños?*". Revista "Semana" (Bogotá). 13/04/ 2009. P. 42-45.

metro a partir do qual as relações de seus pais e familiares mais próximos são construídas.

Na conquista do território, o controle das vias de entrada e saída é um aspecto fundamental. Os diferentes grupos armados, na história de Urabá, têm tido a capacidade de "fechar" e militarizar o território mediante o controle da via terrestre que comunica Urabá com Medellín. A rodovia Panamericana – ou *"Carretera al Mar"* –, artéria que permitiu a colonização de Urabá, ainda hoje supera com dificuldade as montanhas do ocidente antioquenho – *"Nudo de Paramillo"* (ver Mapa 3) –, atravessa cânions e alguns trechos de mata fechada. Na época de chuva, o trânsito fica interditado pelos desabamentos. Além dos obstáculos geográficos, topográficos e de infraestrutura, durante o trabalho de campo soube de algumas *blitze* da guerrilha e das *"bandas emergentes"* e BACRIM ao longo da estrada. Os assaltos também ocorrem com frequência. Além disso, as *blitze* do Exército e da Polícia são constantes. Neste caso, geralmente são revistados os carros que vêm de regiões consideradas de influência guerrilheira nas áreas montanhosas: Mutatá, San José de Apartadó, Nueva Antioquia.

Houve épocas, na década de 1990 e durante os primeiros anos da década de 2000, que o controle da rodovia era exercido por trechos. As *blitze* do Exército, guerrilhas e autodefesas eram consecutivas, separadas por alguns quilômetros; os combates constantes e os assassinatos de suspeitos, uma dinâmica comum. Os rios também foram alvo do controle dos grupos armados e ainda o são. Na época das incursões paramilitares, por exemplo, instaurou-se uma dinâmica que corria em paralelo com os deslocamentos massivos de população: o "encerramento". Essa prática pode ser definida como a impossibilidade de sair do território

dominado – ou sob controle armado – ou a interdição do retorno daquele que ousasse sair e voltar, pois, a depender do lugar aonde essa pessoa fosse, no território inimigo, podia ser considerado *"de los mismos"*, isto é, do bando contrário: informante, colaborador ou *"sapo"*.

Os grupos paramilitares, principalmente nas regiões próximas ao rio Atrato, limítrofes com o *departamento* de Chocó, controlavam a entrada de alimentos e outras mercadorias. As pessoas deviam fazer compras em lugares específicos, pois os recibos de compra eram carimbados. Chegando ao território "aliado", ou ao território ao qual se pertencia, o carimbo era garantia de vida. Deste modo, a colonização, pensada como um processo de ampliação de fronteira agrícola, inserção em mercados e integração nacional, é corroída pelo ideal de conquista do território e, por isto, o cerramento das fronteiras é conspícuo. Durante algumas *"versiones libres"*, afirmou-se que o controle exercido pelos grupos paramilitares em Urabá chegou ao ponto de eles fecharem cinco quilômetros da rodovia Panamericana para que pousassem aviões carregados de armas e munição. Menciona-se que alguns desses aviões saíram do território com carregamentos de cocaína[11].

As "*vacunas*", ou seja, cobranças extorsivas a comerciantes, empresários e fazendeiros, inicialmente arrecadadas pelas guerrilhas, são a justificativa que muitos paramilitares, ou financiadores dos grupos de autodefesa, interpõem para o desenvolvimento desses exércitos supostamente contrainsurgentes. No entanto, a "*vacuna*", vista como a negação do trabalho

11 "Las confesiones de Hasbún". Arquivo Revista "Semana" (Bogotá). 04/10/2008. http://www.semana.com/proceso-de-paz/confesiones-hasbun/116205-3.aspx. Consultado em 01/11/2011 às 15:03 hs.

por muitos empresários, pois era a forma forçada de apoiar os "idiotas úteis" das guerrilhas, transformou-se numa cota de apoio que foi paga de bom grado às *Cooperativas Privadas de Seguridad* (CONVIVIR) e às *Autodefensas Campesinas de Córdoba y Urabá* (ACCU) – no final dos anos 80 e início dos anos 90. Depois, tornou-se um pagamento obrigatório, feito aos blocos das AUC que operavam em Urabá e, hoje em dia, as *"bandas emergentes"* ou BACRIM cobram cotas para garantir a segurança no território e a permanência no mesmo. Durante o governo de Álvaro Uribe Vélez, muitos colombianos foram obrigados a pagar o imposto de guerra[12]. Entretanto, em Urabá, esse imposto tem sido cobrado há mais de três décadas pelos diferentes grupos armados que controlam o território, garantindo a determinados donos a propriedade de sua terra, conforme vimos na história de Albeiro, "Colômbia".

12 No início de seu primeiro mandato (2002-2006), Álvaro Uribe declarou um estado de emergência, o quinto desde a promulgação da Constituição de 1991. Posteriormente, decretou um "imposto de guerra" de 1,2% sobre patrimônios superiores a US$ 57 mil. Desse modo, proprietários, fazendeiros e comerciantes que, anteriormente, contribuíam às AUC, começaram a contribuir para a "própria segurança", pois o dinheiro arrecadado foi usado para reforçar o Exército e a polícia.

Um preâmbulo para a reconquista

Parte da história de Raúl Hasbún[13], desmobilizado pelo Bloco Bananeiro das AUC, criador e representante legal de várias CONVIVIR em Urabá, revela aspectos que ilustram, a modo de introdução, implicações da reconquista do território e da pacificação – assunto que, não obstante, será mais desenvolvido na última seção do capítulo.

Hasbún era dono de 4 mil hectares de terra em Urabá, consideradas das melhores. Nos anos 80, assolado pelas cobranças extorsivas das guerrilhas, colocou à venda uma de suas propriedades. Ninguém quis comprá-la porque os compradores consideravam que Urabá era território da guerrilha, *"zona roja"*, como se falava naquela época. Sua terra estava perdendo valor, motivo que o levou a se aliar aos irmãos Castaño – fundadores das ACCU. Inicialmente foi colaborador, mas, a partir de 1996, um grupo de 40 homens armados ficou sob suas ordens e, ao mesmo tempo, adotou um novo nome – "*chapa*" ou nome de guerra: "Pedro Ponte" ou "Pedro Bonito". De filho de colonizador "*paisa*" passou a ser mais um guerreiro, conforme é sempre salientado pelos paramilitares de alto escalão. Em menos de cinco anos ele já era dono de seu próprio "bloco": Frente Arlex Hurtado das AUC.

Em alguns sites que apóiam a "resistência camponesa"[14], Raúl Hasbún é retratado como

13 Algumas informações analisadas aqui foram recuperadas a partir das transcrições das "*versiones libres*" de Raúl Hasbún no contexto do processo de Justiça e Paz. A *Comisión Colombiana de Juristas* liberou, entre 2009 e 2010, algumas transcrições das audiências dos ex-comandantes dos blocos Élmer Cárdenas e Bananeiro das AUC, que foram incluídas no material obtido durante o trabalho de campo.

14 http://www.prensarural.org/spip/spip.php?article879. Consultado em 21/10/11 às 14:05 hs.

filho de um dos "grandes colonizadores de Urabá". A Sociedade Emilio Hasbún foi fundada por seu pai, sendo que sua família, de origem antioquenha, foi pioneira nos plantios de banana para exportação em Urabá. A reconquista da terra da família foi realizada mediante o papel de Hasbún como representante de várias CONVIVIR. Essas cooperativas, aliadas dos exércitos das ACCU e das AUC, no entanto, visavam muito mais do que a recuperação das terras. Assim, o controle do território foi atingido rapidamente. O próprio Hasbún tem afirmado que os grupos de auto-defesa, pela intermediação das CONVIVIR, chegaram ao ponto de pagar a gasolina dos veículos do Exército, da Polícia e do *Departamento Administrativo de Seguridad* (DAS), o principal órgão de inteligência do Estado. As CONVIVIR emprestavam carros e aparelhos de comunicação para as operações militares feitas em nome do Estado, mas encomendadas pelos sócios do território.

No início da década de 2000, segundo revelado por Hasbún, essas cooperativas tinham rendimentos milionários, levando em conta que as empresas exportadoras de banana pagavam três centavos de dólar por cada caixa que saía do território. Os donos de gado pagavam 10 mil pesos – aproximadamente 10 reais – por hectare protegido. Os comerciantes dos povoados, ou da parte urbana dos municípios de Urabá, faziam o mesmo. Quando a empresa de refrigeran-tes Postobón – baluarte do auge industrial antioquenho até sua venda a um grupo econômico nacional – se opôs a pagar a cota, as AUC, especificamente, começaram a sequestrar caminhões e motoristas. A empresa terminou cedendo, quer dizer, pagando 10 milhões de pesos mensais – mais ou menos 10 mil reais hoje (2012) – para transitar pelo *departamento*. Longe do ideal

antioquenho de empresa dos pioneiros, as empresas de contrabando ilegal de cocaína também deviam pagar o "*impuesto de gramaje*" [imposto cobrado por gramas], de 50 dólares por cada quilo de cocaína que saísse do porto de Turbo. Essa cota também pode ser entendida como um imposto sobre o território, pois tudo o que sai dele pertence ao grupo armado dominante.

Como consta nas *"versiones libres"* de Hasbún, as CONVIVIR tinham tanto dinheiro que substituíram o Estado na função de construir estradas, principalmente em direção ao Urabá chocoano (ver Mapa 2). Os fazendeiros, a administração local e os militares apoiaram a construção, financiada majoritariamente pelas AUC. Segundo explica "Pedro Bonito", "*la carretera, que era una necesidad para las autodefensas, se le vendió a la comunidad como una obra de beneficio social*".

Por que a estrada era uma necessidade das autodefesas? Porque a reconquista do território usurpado pela guerrilha devia continuar seu curso. Esta abertura da fronteira de colonização foi feita por meio de uma reconquista que, por sua vez, supõe um estado permanente de guerra. Em outras palavras, supõe "esvaziar o território para colocar algumas vacas" – como afirmou irônico um ex-combatente das AUC. Naturalmente, umas vacas pelas quais o imposto deve continuar sendo pago ainda hoje. A conversão de um filho de colonos "*paisas*" em "Pedro Ponte" ou "Pedro Bonito", um dos "*pacificadores*" de Urabá, demonstra que a reconquista se ergue sobre a ideia de uma usurpação originária de terras, na maioria dos casos. Nas últimas declarações de Hasbún, em janeiro de 2010, ele reconhece, após seis anos na cadeia, que a terra foi um "troféu de guerra"; ela era usurpada a *"campesinos que eran guerrilleros"*. Ao mesmo tempo, Hasbún afirma que as terras "recuperadas" entravam nos fundos das AUC, e algumas eram entregues a deter-

minados comandantes como prêmio por suas ações militares[15] durante a "pacificação de Urabá".

"zona roja", "tierra caliente"

A tensão entre a Colômbia andina e as outras "Colômbias" – selváticas, caribenhas, de vales e savanas – é estrutural à formação da nação. Na Colômbia, as elites republicanas, gestoras do Estado-nação durante as primeiras duas décadas do século XIX, fundaram seu projeto sobre a "Colômbia andina" a despeito da Colômbia de "*tierra caliente*", tão desconhecida como temida e imaginada. De acordo com Múnera (2005), na segunda metade do século XX, as regiões andinas confirmavam seu domínio político e militar perante a marginalidade das regiões costeiras e das grandes planícies e florestas. As elites e os intelectuais andinos esforçavam-se por qualificar os territórios de Bogotá, Antioquia e Popayán como majoritariamente brancos. Porém, a intelectualidade "*criolla*" – integrada por filhos de espanhóis nascidos em América, principalmente – e as elites andinas, de modo geral, tiveram que enfrentar, na primeira metade do século XX, o fato de que mais de 80% da população era formada por negros, índios, mulatos e mestiços iletrados, assim como também tiveram que enfrentar uma realidade circundante, na qual mais de três quartas partes do país estavam compostas por planícies "*calientes*", um litoral ardente, savanas e florestas impenetráveis, conforme indicado por Múnera (2005).

15 http://www.verdadabierta.com/component/content/article/80-versiones/2984-la-tierra-fue-botin-de-guerra-raul-hasbun. Consultado em 21/10/2011 às 14: 05 hs.

O paradoxo consiste em que, durante a Colônia e as primeiras décadas da República, os centros mineiros de maior importância e as grandes fazendas que geravam as riquezas do país estavam localizados em *"tierra caliente"*, apesar de dominados por elites vinculadas à "Colômbia andina". Em Urabá, especificamente, a segunda metade do século XIX caracterizou-se pelos auges extrativistas de madeira, seringa, marfim-vegetal ou *tagua,* e ipeca (*raicilla de ipecuana*). Essa foi uma estratégia de usurpação e domínio, sempre passageiro, dos territórios correspondentes a essa porção de "*tierra caliente*", em particular (ver Anexo 1). Em síntese, sendo o caso de Urabá um exemplo, a usurpação ocorreu antes da colonização e, tanto no século XIX como no século XX, as conquistas e reconquistas ofuscaram o próprio processo de colonização. Na via desta reflexão, é preciso levar em consideração que, na Colômbia do século XX, viveram-se 39 guerras civis, nove nacionais e 30 locais, muitas delas não declaradas (Darío Barberena[16], comunicação pessoal).

Em Urabá, os conflitos entre os empresários "*costeños*" de Cartagena, principalmente, e "*paisas*" pela hegemonia durante a era extrativista terminou por favorecer os antioquenhos mediante a adesão de Urabá ao *departamento* de Antioquia e da chegada da estrada. Segundo Steiner (2000), o "projeto civilizatório antioquenho" em Urabá, rastreado por ela desde inícios do século XX, e pensado como a implantação de uma ordem católica e conservadora[17] so-

16 Ver nota 33 (Cap. 2).

17 A esse respeito, e conforme o indicado por Londoño (2002: 189): "*Hacer parte da la Iglesia proporcionaba a los antioqueños una especie de identidad social que a su turno traía seguridad emocional. En palabras de Christopher Abel, los antioqueños, ´se caracterizaban por su ánimo igualitario, así no fuera tangible en lo económico. Los*

bre o caos – atribuído às populações "*negras*" e "*costeñas*" assentadas previamente na região –, foi preparando o terreno para a violenta colonização física de Urabá, ocorrida a partir da década de 1960. Essa época coincide com a abertura da *"Carretera al mar"*, considerada durante várias décadas como uma via de penetração de Antioquia e não como a saída para o mar. Por irônico que pareça, sobretudo pelo nome da estrada, considerava-se que aquela era uma via de colonização, ou seja, um caminho de expansão de Antioquia em detrimento da comunicação externa que um porto no mar do Caribe poderia proporcionar (ver Anexo 1).

A mesma autora caracteriza dois *ethos* diferentes, determinados pela geografia do território original. Deste modo, a *"tierra caliente"*, de tradição política vinculada ao Partido Liberal, aparece como o oposto das montanhas de *"tierra fria"*, ou seja, o centro hegemônico de Antioquia e do Partido Conservador. De fato, as tensões raciais e brechas culturais entre a Antioquia, considerada andina, branca e senhorial, e Urabá, descrito como negro, litorâneo e ribeirinho, determinaram os conflitos da primeira metade do século XX nesta zona. Isto é confirmado, na atualidade, pelos depoimentos das pessoas que moram na região há mais de quatro décadas, quando falam da primeira violência que viveu Urabá.

Ainda hoje, este padrão de relação com a *"tierra caliente"*, exuberante, perigosa e rica, se mantém. A elite bananeira em Urabá, por exemplo, caracteriza-se por ser um ator fantasma. Os

---

sacerdotes reforzaban la difundida noción de que al estatus no lo definía un diferencial económico, sino espiritual: la asistencia a los ritos religiosos y la calidad del desempeño en los sagrados deberes familiares y en el trabajo'".

sócios dos grandes grupos econômicos moram em Medellín ou no exterior. Durante o trabalho de campo foi impossível entrevistar um empresário bananeiro. Estando em Urabá, morando em Urabá, meu contato mais alto na hierarquia das *fincas* bananeiras foi com alguns "*administradores*"; alguns deles nunca viram os donos das terras. Em outro plano, os habitantes de Urabá, até mesmo os trabalhadores bananeiros, desconhecem esses personagens. Às vezes, lembram o sobrenome de algumas das famílias dos consórcios; os donos sempre são *"paisas"* ou *"rolos"* (Ver cap. 2), sendo esta a única informação que eles dizem saber. Contudo, é a desprezível *"tierra caliente"* que proporciona riqueza às elites andinas, ou de montanha, como melhor convém caracterizar o projeto colonizador e empresarial antioquenho, até mesmo em seus limites e aberrações.

A relação liberal-livre-"*tierra caliente*"[18] marcou a primeira metade do século XX em Urabá, sendo uma triangulação determinada, em nível nacional, pelo conflito entre os partidos Liberal e Conservador. O fantasma dessa afiliação política não assombra o atual cotidiano de Urabá, pois os espectros mais presentes são as guerrilhas e os paramilitares da sangrenta década de 1990. Porém, a matriz daquelas guerrilhas – e das atuais – remete necessariamente às guerrilhas de liberais fugitivos gestadas durante a primeira metade do século XX na *"tierra caliente"* (ver Anexo 2). Neste ponto, é preciso lembrar que, enquanto a base social do Partido Conservador na

18 "*Ser liberal*" – afiliação política e de militância no Partido Liberal – é equivalente a ser uma pessoa "*libre en la tierra caliente*". Essa foi uma constante nas entrevistas realizadas pela pesquisadora Claudia Steiner na década de 1990 entre antigos liberais de Urabá e Córdoba (Steiner 2000).

Colômbia foi integrada pelos camponeses das terras frias em regiões de cordilheira, constituindo forças leais até os dias de hoje (em termos eleitorais, por exemplo), as "terras baixas e quentes" tenderam a proporcionar contingentes, de origem rural diversa, contestadores e revolucionários, pelo menos até a arremetida de cobertura nacional das AUC. No entanto, enxergando essas duas vertentes numa longa duração, elas têm garantido sua reprodução graças à permanência de uma classe social conformada por grandes proprietários de terras, de perfil citadino, com certa experiência internacional e grande intolerância perante as reivindicações camponesas (Darío Barberena, comunicação pessoal). Essas elites, com suas particularidades regionais, têm conseguido, inclusive, criar alianças e acordos, nem sempre pacíficos ou limpos, com os novos grandes proprietários vinculados ao narcotráfico e suas ligações com as estruturas paramilitares (ver Anexo 3).

A elite antioquenha pode ser caracterizada por ser uma das mais resistentes a mudanças e progressos no nível político, principalmente, embora estimule as modernizações que busquem o enriquecimento (Darío Barberena, comunicação pessoal). Enquanto o projeto ideológico que afiançou as bases da colonização antioquenha e da industrialização em Antioquia e na Colômbia – duas caras de uma mesma moeda – está fundamentado no lema "nascemos para trabalhar e negociar", a elite bogotana, entretanto, se garante baseada na expressão "nascemos para mandar". Deste modo, por meio dessas duas vertentes, antagônicas em vários aspectos, o centralismo ideológico tem sido mantido há mais de dois séculos, sendo a forma como evoluiu o pensamento hegemônico das elites "*criollas*". A tendência é que, como fruto desta postura no plano do debate político, aquele que não defende os ideais e privilégios deste setor passa a ser considerado de-

linquente, sujeito perigoso ou servente de interesses obscuros. É possível enquadrar a estigmatização da *"tierra caliente"* e das populações "vindas" daquelas regiões nesta mesma tendência.

Uma das alternativas adotadas para controlar os movimentos surgidos em áreas limítrofes, na *"tierra caliente"*, como Urabá, é a militarização, sendo o primeiro passo para a "pacificação", definida na primeira seção do capítulo como a reconquista do território pela via do terror. A militarização foi um recurso que permitiu a conversão de muitos territórios em *"zona roja"*, categoria que faz referência aos perigos do *"rojo liberal"*, durante a primeira metade do século XX, e do *"rojo comunista"*, a partir da década dos cinquenta. Acreditava-se que as ameaças "vermelhas" pretendiam tomar conta do território e do poder, mas, de fato, as "*zonas rojas*", localizadas em *"tierra caliente"*, nunca chegaram a ser território do Estado porque já eram propriedade de alguém. Assim, por exemplo, as concessões florestais em Chigorodó, no sul de Urabá, entre 1900 e 1953 tinham um tamanho médio de 15 mil hectares, sem maior controle por parte do Estado. Em Turbo, por volta de 1931, as concessões de terras baldias contemplavam lotes a partir de mil hectares, cedidos arbitrariamente no contexto de processos de adjudicação improvisados (Roldán 2003). No final da década de 1940, os efeitos desse tipo de concessão de terras e a paranoia da

Bairro de Turbo que alberga populações deslocadas do Urabá chocoano e do meio rio Atrato.

usurpação do território rapidamente ganharam destaque:

> *"El coronel Abadía estaba convencido de que, a los nerviosos terratenientes primordialmente los impulsaba a solicitar el despliegue inmediato de tropas del ejército, la preocupación por sus grandes inversiones de capital y sus propiedades. Las haciendas locales eran tan grandes, anotó el oficial, que abarcaban todo el territorio entre ciertas poblaciones o municipios, lo que obligaba a los viajeros a atravesar las haciendas para poder trasladarse entre los asentamientos" (Roldán 2003: 237).*

No final de 1949, a minoria conservadora de Urabá denunciava o Exército que circulava pela zona, constituído por soldados vindos do *departamento* de Bolívar, de estar confabulado com as guerrilhas liberais para assassinar todos os conservadores antioquenhos. De novo, o "povo da terra quente", querendo "exterminar" o "povo conservador" vindo das terras montanhosas, algumas frias e outras de clima ameno, de Antioquia. Isso gerou uma divisão dentro do Exército, considerado "dos liberais" e visto com bons olhos pelas populações *"negras"* e *"costeñas"*, e a minoria antioquenha e conservadora (Roldán 2003). Como medida de prevenção, o governo de Antioquia enviou vários agentes da Polícia Nacional, percebida como simpatizante do Partido Conservador e, portanto, objeto de menosprezo e desconfiança das populações majoritárias de Urabá. A construção da estrada durante o período compreendido entre 1949 e 1951 foi um dos focos principais dos episódios de violência, que evidenciam o tratamento

pensado pelo Estado e suas forças com relação a "territórios" como Urabá. Alguns trabalhadores da estrada, militantes do Partido Liberal, contratados antes de 1945, isto é, durante o mandato liberal, foram assassinados pelos colegas que os substituíram quando houve a troca de governo, ou seja, o início de um mandato do Partido Conservador. Entre liberais e comunistas também ocorreram muitas mortes que buscavam evitar a delação perante o Exército, a delação do partido político e da participação em atividades sindicais e guerrilheiras (Roldán 2003).

Em 1951, o governador de Antioquia, em comunicação com o governo nacional, em Bogotá, informava que depois de várias tentativas de controle da insurreição guerrilheira e dos brotes de violência "*partidista*", e entre populações de diferente origem étnica, a única solução *"a la violencia en el Urabá era cederle al ejército el control de la zona"* (Roldán 2003: 251). A militarização era a estratégia para que o Estado tivesse presença na região; não obstante, a disputa pelo território já tinha avançado durante varias décadas. Ao mesmo tempo, a fama de Urabá como refúgio de guerrilheiros e comunistas ia crescendo, sendo que o Partido Comunista, proscrito e ilegal desde 1954, orientou uma de suas linhas mais importantes nessa direção (García, 1996). O governo nacional adotou então uma medida que se converteu em padrão até a primeira eleição popular e democrática de prefeitos municipais em 1988: a nomeação de prefeitos militares. Isso ocorreu em Urabá por volta de 1960[19] e de 1962 (Uribe,

19 Em 1960, foram nomeados prefeitos militares nos municípios de Dabeiba, Giraldo e Buriticá (no ocidente de Antioquia) e em Mutatá (Urabá). Em Apartadó, por sua vez, foi nomeado um inspetor militar.

1992b; García 1996), repetindo-se em vários momentos da década de 1970[20]. Durante a militarização de Urabá em 1976[21], a média de homicídios mensal era de 12,1. Em 1984 ascendeu a 27,6 e em 1988, quando se estabeleceu a *Jefatura Militar*, foi de 45,57 (Uribe 1992b).

É interessante que a irrupção dos paramilitares, marcada pelos massacres das *fincas* "Honduras" e "La Negra" em 1988, coincidiu com o estabelecimento da *"Jefatura Militar"* e com a medida da *"carnetización de Urabá"*[22]. Como disse antes, a instauração da eleição democrática de prefeitos fechou um ciclo no que diz respeito às estratégias de militarização por parte do Estado central. Uma vez que essa opção tornou-se inviável, a "*Jefatura Militar*" foi adotada[23]. Quanto à

20 Em 1976, foram nomeados prefeitos militares nas municipalidades de Apartadó, Turbo, Chigorodó e Mutatá (Uribe 1992a).

21 Em 1975, o Batalhão Voltígeros da IV Brigada foi instalado em Urabá, sendo a única região de Colômbia com uma unidade militar desse tipo. O principal objetivo era a detecção de líderes comunistas. Nesse mesmo ano, a frente V das FARC, com atuação em Urabá e em Chocó, adotou as tomadas de vilarejos e o assassinato de informantes, como uma forma de retaliação (García 1996).

22 Boa parte da informação com relação à "carnetização de Urabá" consta em um artigo do arquivo da revista "Semana" (Bogotá, 24/10/1988): http://www.semana.com/nacion/semana-pasion/25455-3.aspx. Consultado em 15/10/2011 às 13: 41.

23 A "*Jefatura Militar*" em Urabá teve uma duração de dois anos, entre 1988 e 1990. Contou com quatro chefes militares durante esse período. A Corte Constitucional declarou constitucional o Decreto Legislativo 678, que criava essa modalidade de governo, com base no princípio de medidas excepcionais para circunstâncias excepcionais, após vários massacres ocorridos nos primeiros meses de 1988. O julgamento de civis por parte de militares foi uma questão resolvida mediante a criação de jurisdições especiais de "*jueces de orden público*".

expedição de uma carteira de identidade "especial" (*carnetización*) para Urabá, ainda hoje essa medida é lembrada pelos ex-combatentes do EPL, ex-militantes de grupos de esquerda, e pelos próprios operários bananeiros sobreviventes, como a única intervenção, de caráter intrusivo, do Estado nacional naquela época. Em teoria, a "*carnetización*" buscava controlar a presença de pessoas alheias às plantações de banana no perímetro das *fincas*[24]. Os empresários respaldaram a medida, enquanto os sindicatos usaram a greve para tentar derrubá-la. O processo para a expedição do documento incluía o cadastro de informações pessoais e familiares, assim como também o registro de sinais específicos. Os trabalhadores, amparados nos sindicatos, consideravam que dar essa informação era perigoso, além de ser visto como uma espécie de cadastro criminoso coletivo. Os sindicatos paralisaram a região: 26 mil trabalhadores aderiram à greve.

Uma semana depois, a greve já era de caráter nacional, com surtos de violência em Urabá, Pasto e Tumaco – no sudoeste do país –, e em Riohacha – na região Caribe, no extremo norte da Colômbia. As perdas para os empresários bananeiros de Urabá foram de 3,8 milhões

24 Algumas iniciativas similares, implantadas pelo governo *departamental*, demonstram a tendência ao fechamento do território e a concomitante não diferenciação da população. No caso das obras da estrada, a criminalização dos trabalhadores é ainda mais evidente. Por volta de 1951: "*En agosto, el gobierno decidió imponer un sistema de salvoconductos que limitaba la movilidad dentro de la zona de la Carretera al mar. Cualquier persona que quisiera entrar o salir de la jurisdicción de la carretera (es decir, de Turbo a Cañasgordas y a través de Dabeiba y Frontino) sólo podía hacerlo con un pase emitido por el gobierno. Quien no portara el salvoconducto sería expulsado de la zona. El nuevo mandato también era aplicable a los trabajadores de las plantaciones de caucho en Chigorodó y Caucheras (...)*" (Roldán 2003: 256).

de pesos. Contudo, o que mais chama a atenção, para o objeto da presente análise, é que os trabalhadores cogitaram sua adesão à medida da "*carnetização*" somente se ela fosse realizada pelos *"dueños de las fincas*", e não pelos militares. Vários argumentos foram utilizados, pois o espectro das chacinas nas *fincas* vinha anunciando uma onda de violência e extermínio. Além disso, a desconfiança nos órgãos de segurança do Estado crescia, pois era de conhecimento público a participação de militares do Batalhão Voltígeros na morte de vários habitantes de áreas rurais. Naquele momento, "*la mano negra*", um grupo de *"limpieza social",* formado por policiais ativos, era responsável pela morte periódica de ladrões, moradores de rua e prostitutas. Segundo vários depoimentos, "*la mano negra*" tinha ingressado em Urabá na década de 1970.

A presença do Estado, após duas décadas da instalação da indústria da banana, continuava sendo eminentemente militar e repressiva, mas o próprio Estado não era considerado o "dono do território" e, muito menos, o dono das terras. A negociação direta com os "donos das terras" reflete a tendência que ofusca a soberania do Estado. A propriedade "privada" da terra e do território se antepõe a qualquer vínculo com o Estado. A presença militar e policial não era considerada uma força pertencente aos donos da terra, embora essas forças servissem aos interesses dos grandes proprietários, a depender do partido político no comando do país até o final da década de 1970. Foi somente com o advento dos paramilitares, no final dos anos 80, que o Estado foi usado como álibi da reconquista do território por parte de uma organização armada ilegal de ordem nacional. Os paramilitares e as AUC, em particular – após sua oficialização em 1997 –, usaram a justificativa de estarem devolvendo a terra ao Estado. Em uma

cópia de reivindicações das guerrilhas do EPL e das FARC, as ACCU – e posteriormente as AUC – definiram seu caráter político em torno da ideia de uma organização civil contrainsurgente de espectro nacional, cujos membros deviam ser considerados *"recuperadores de terra"* (ver Anexos 2 e 3). A diferença, plasmada em seus discursos, é que eles não pretendiam recuperar terra para o "povo" ou para as massas de camponeses despossuídos e, sim, "para o Estado" (Ramírez, 1997). Na atualidade, muitos habitantes de Urabá enxergam a desmobilização, e o próprio processo de Justiça e Paz, como um fracasso das AUC. Sobre este ponto, uma liderança de Turbo afirmou: *"Las autodefensas pensaron que eran otra guerrilla distinta, pensaron que se iban a tomar el poder. Ese fue el error. Por eso se metieron en toda una descomposición social"*.

Uribe (1992b) salienta que Urabá é um exemplo da privatização do público, descartando a ideia da crônica ausência estatal apontada, até mesmo, nas versões nativas da história da região. Ramírez (1997) fala na *"territorialización privada"* de Urabá como o projeto político-militar que os paramilitares levaram à sua máxima expressão após os fracassos coletivistas das guerrilhas e dos sindicatos. A precedência do território, a meu ver, está na base dos argumentos dos dois pesquisadores, sem que eles se detenham neste aspecto da reflexão. A conversão da terra em território é um fenômeno estrutural à guerra na Colômbia; por isto, a não diferenciação entre terra, população e meio ambiente se perpetua com novas roupas, as das "*bandas criminales*" (BACRIM), por exemplo, e assim mantém-se a devastação.

A reconquista do território como resposta a uma usurpação originária, sempre repetida, instituída como um processo mais importante do que a própria coloniza-

ção, faz com que a guerra seja concebida como um estado iminente e legítimo. A inversão desses processos explica uma sequela da violência em Urabá, que conduz a relações sociais dentro dos territórios dominados: um vivo sentimento de hostilidade, sempre presente, até mesmo como elemento constituinte do "presente permanente".

A centralidade do par terra-território abrange a divisão público/privado, conforme foi argumentado, porquanto são valores depositados e recriados na intimidade da nação, ainda que sua expressão possa vir a afetar a integridade do Estado (Das, 1995), assunto que será desenvolvido na próxima seção. A partir desta perspectiva, as invasões de terra, e até mesmo as ocupações irregulares, não podem ser vistas somente como um meio generalizado para tomar posse da terra em um território supostamente aberto, como sugere García (1996). Esta percepção do território, ancorada à análise de processos de colonização tardia ou recente, pode ser repensada à luz da noção de território examinada aqui, que se caracteriza por não prescindir de estados de guerra considerado legítimos: a reconquista e a pacificação.

No estudo de Roldán (2003) sobre a violência em Antioquia entre 1946 e 1953, concluise que todos os municípios, com os aumentos mais dramáticos no valor da terra, isto é, da propriedade da terra, naquele período, tinham em comum a presença ou operação de forças paramilitares que exerciam a extorsão, o roubo, a eliminação de trabalhadores e a usurpação de terras em áreas correspondentes aos setores econômicos mais poderosos da região. A síntese de Roldán poderia ser aplicada à época da "reconquista de Urabá" por parte dos paramilitares – das ACCU e das AUC – e das CONVIVIR na década de 1990. São, no final das contas, os

mesmos elementos que estão configurados para perpetuar a transformação da terra em território.

Em suma, o molde da história é o mesmo, demonstrando a precedência de uma visão ôntica do mundo que ofusca uma perspectiva epistêmica – categorias inspiradas na análise de Daniel (1996) para o caso do Sri Lanka. Dito de outro modo, a primazia do território pode ser interpretada como uma forma de "estar no mundo", que se consolida por cima de posturas relativas ao "ver o mundo". É por isto que Urabá é "*caliente*", já foi "*caliente*" e quando "se esquenta", todo mundo sabe o perigo: a morte ou o desterro. Urabá está na *"tierra caliente"*, e seus habitantes são quentes e estão quentes por uma associação metonímica com o território, não por uma associação metafórica. Por isto é uma terra de guerreiros; eles nascem da guerra e para a guerra. Este é o alicerce cosmológico da não diferenciação população/território que atravessa a história de Urabá, e também o motor da perpetuação da divisão do mundo entre inimigos e aliados. Assim, outras formas de ver o mundo ficam obliteradas pelo enquadramento que a precedência do território dita e impõe.

Alguém disse durante o trabalho de campo que na terra de Urabá tanto sangue já foi derramado que, quando se misturam as camadas, o sangue fica transparente, e somente se vê a terra, o solo. Essa terra não é uma unidade epistêmica, é um qualisigno em termos de Peirce (1955), pois abre o mundo na sua base ao fazer referência ao presente, ao imediato, ao não categorizado e ao pré-reflexivo. Nesta expressão de um dos interlocutores, e após a reflexão realizada aqui a partir de pequenos indicadores, é possível afirmar que é a terra, e não o território, que está no nível da beleza, permitindo a fluidez da metáfora: "*Beauty is wrung out of terror"*, em palavras de Daniel (1996:139). O território, por sua vez, pode ser considerado como estando no plano

da dor, pois, embora também faça referência ao imediato e ao não expressivo, ele é inseparável do sangue, da guerra. O território não é um signo autoexplicativo; envolve uma experiência de alteridade radical a partir da qual o ego e o não-ego conformam uma única oposição, sendo este também o dilema do guerreiro quando se pensa, simultaneamente, como vítima e algoz.

O começo do final: a pacificação

> *Desde la supeditación de las fuerzas de seguridad colombianas al Pentágono en la Guerra Fría, los generales han adoptado diversos esquemas para crear poderes territoriales regionales: Zonas Rojas y Zonas de Orden Público, amparadas en diversos estatutos de Seguridad (Turbay/Camacho Leyva), para la defensa de la Democracia (Barco/Samudio Molina) y para la Defensa de la Justicia (Gaviria-Rafael Pardo).* Alfredo Molano. Colunista "Salto Estratégico". Jornal "El Espectador" (Bogotá), 26/04/2009.

A urgência pela pacificação, aliada ao uso constante deste termo, é outra característica do conflito armado na Colômbia, e em Urabá. Sob essa denominação foram desencadeadas diversas ondas de violência ao longo do século XX. Nos anos 50, a construção da *"Carretera al mar"* ficou nas mãos de engenheiros militares que, à parte das obras, tinham o dever de trabalhar pela "pacificação" da região. Naquela época, o jornal "El Colombiano", de Medellín, anunciava que a região do alto rio Sinú havia sido "pacificada" das guerrilhas de Tierralta (Córdoba) pelas forças do Estado (Steiner 2000). Entretanto, o governo declarou Urabá zona militar e o governador do *departamento*, por sua vez, suspendeu o transporte de alimentos nos trechos considerados território da guerrilha. Quatro décadas depois, essa mesma estratégia foi empregada pelo Bloco Élmer Cárdenas

das AUC nos municípios do Urabá chocoano, quando se autoatribuiu a "pacificação" de Urabá.

Em março de 1995, enquanto o presidente Ernesto Samper anunciava uma proposta oficial para a desmobilização dos grupos paramilitares como um primeiro passo para um eventual processo de paz, o comandante das Forças Militares, Harold Bedoya, falava na "reconquista de Urabá". Aproveitando a crise do governo de Samper (1994-1998), ocasionada pelo financiamento da campanha presidencial com recursos do narcotráfico, o governador de Antioquia, Álvaro Uribe Vélez, declarou Urabá, em 1996, *"Zona Especial de Orden Público"*. Um ano após a adoção dessa medida, as AUC – nascidas a partir das ACCU em Córdoba e Urabá – declararam sua existência como organização contrainsurgente nacional. A "pacificação de Urabá" foi, portanto, a propaganda que permitiu a proliferação desse esquema de extermínio e pretensa contrainsurgência e segurança em outros lugares do país. Rito Alejo del Río, comandante, entre 1995 e 1997, da Brigada XVII do Exército Nacional com sede em Urabá, processado na atualidade por vínculos com o paramilitarismo e crimes de lesa-humanidade, foi chamado naquele momento "o pacificador de Urabá".

Durante as negociações do governo de Andrés Pastrana (1998-2002) com as FARC, criou-se uma zona desmilitarizada de 42 mil km² no Sudeste do país. Em Urabá, os rumores da reconquista por parte das FARC, que estariam usando essa área sem exército – seu território –, para se fortalecer militarmente, resultaram em crueldade, morte e horror. O suposto plano das FARC, também chamado "Reconquista de Urabá", foi usado como justificativa para a pressão exercida pelos grupos paramilitares, especialmente nas regiões do Baixo e Médio rio Atrato e em San José de Apartadó, no sopé da *Serranía de Abibe* (ver Mapa 3). A violência extrema prolongou-se nas

regiões mais próximas ao *departamento* de Chocó até 2002, quando foram encerradas as negociações de paz com as FARC e as AUC controlavam os territórios "reconquistados" pelo país inteiro.

Nesta seção do capítulo, interpreto essa mistura de heroísmo e patriotismo à colombiana mediante um diálogo com M. T. Uribe (2004). Em artigo magistral, a autora analisa os acontecimentos do século XIX a partir da ótica das guerras civis da nascente república da Colômbia, trazendo a ideia do "republicanismo patriótico" e sua expressão vigente, até os dias de hoje, no "cidadão armado". A análise de Uribe permite construir um quadro mais abrangente para a interpretação aqui sugerida, facilitando a compreensão da insistência na reconquista e na pacificação.

Seguindo a autora, a imagem do cidadão "em armas", que defende seus direitos e funda a república mediante o uso da força, é o referencial que permitiu achar uma diretriz para a identidade do "corpus político nacional". Esse foi, portanto, o caráter que a elite "*criolla*" imprimiu ao projeto mestiço de nação – promovido desde a Colômbia andina, como disse anteriormente –, carente de outros referenciais "nacionais". De fato, a busca de referenciais comuns para construir a ficção republicana tinha o propósito de atingir uma identidade abstrata, universal e geral, conforme os padrões iluministas. A diversidade étnica e racial ficou oculta por trás da figura do mestiço – do mestiço católico, melhor dizendo – e ele, por seu turno, foi rapidamente transformado no "cidadão armado". Em uma citação esclarecedora, Uribe (2004: 81) lembra que Bolívar, em *"La Carta de Jamaica"* (1815), definiu a identidade latino-americana da seguinte forma: *"No somos Indios ni Europeos, sino una especie intermedia entre los legítimos dueños del país y sus usurpadores"*.

A noção de território, exposta a partir do caso de Urabá, e construída a partir de algumas

pistas que reconheci como tais, denota uma usurpação originária de terra que valida e legitima o uso da violência extrema em nome da conquista, da reconquista e da pacificação. Nestes processos, as terras tornam-se territórios por um estado naturalizado de guerra latente ou permanente. Entretanto, o projeto de colonização como estratégia de integração nacional ficou, reiteradamente, relegado aos ideais políticos do próprio Estado. Na mesma direção deste argumento, Uribe (2004) assevera que, na base das guerras civis do século XIX, território e sangue tornaram-se referenciais fundamentais para pensar a comunidade política, criada a partir da ideia de usurpação, sustentada por insultos e ofensas, e administrada, numa longa duração, mediante o patriotismo. Deste modo,

> *"La patria y la república devienen en una misma y única representación; la primera es el resultado de una vindicación, de un acto de suprema justicia, de una guerra magna, justa y santa que regó el territorio con sangre de héroes e hizo posible que la segunda se instaurara. En la retórica patriótica, los derechos ciudadanos y la república misma serían impensables sin la patria; con esa noción emocional se designaba la concreción de un sistema político, el referente de un territorio propio y diferenciado de otros, el lugar de residencia de los ciudadanos, el ámbito de la comunidad política y el espacio de ejercicio de la ley; es decir, la república se representaba en la patria y ésta concretaba y le daba sentido a aquella" (Uribe 2004: 88).*

Não é em vão que durante o trabalho de campo, ex-comandantes das AUC, ex-combatentes rasos, alguns políticos locais e alguns pastores cristãos, inclusive, sentiam-se orgulhosos de terem

participado na pacificação de Urabá, ressaltando ideais como o serviço à pátria e o bem comum. Mas, esse serviço à pátria está subordinado à noção de território. Por isso é que o militar de alto escalão – uma das pistas que segui inicialmente – falava da terra como um bem escasso que deve ser usurpado para garantir a propriedade, localizando o executor entre o legítimo dono e o usurpador, como aponta o postulado bolivariano. Esta é uma localização a meio caminho entre guerreiro e dono, duas caras de muitos comandantes de alto escalão das AUC, conforme examinei no capítulo 3.

Neste aspecto, a análise de Uribe (2004) também é esclarecedora, porquanto afirma que o cidadão moderno dos primeiros textos constitucionais não era aquele cidadão autônomo politicamente, racional na esfera pública e conhecedor de seus direitos. Ele era mais parecido, parafraseando a autora, com o vizinho dos povoados coloniais. O pertencimento a uma comunidade local era um aspecto mais importante do que o reconhecimento dos direitos como cidadão da nação. A precedência de comunidades, vilas, cidades e corporações, corpos que não estavam dispostos a abrir mão de seus direitos prebendários para pertencer a uma comunidade política abstrata, geral e nacional, foi o limite imposto ao próprio Estado durante sua constituição. Em outras palavras, a visão epistêmica do Estado-nação cedeu perante sujeitos coletivos microcósmicos que buscaram garantir sua autodeterminação – seu "estar no mundo" – e sua autonomia local e regional mediante as guerras de emancipação. No marco desta visão ôntica, exalta-se o território por cima do cidadão, e a pátria termina sendo, simplesmente, um ícone vinculado ao território. A pacificação, por sua vez, configura-se como um ícone da própria guerra pelo território: convertido em território graças a uma usurpação originária. Esse pro-

cesso também tem relação com a afirmação de Herzfeld (1997), baseado no caso da Grécia, de que a noção local de *ethnos* reúne as concepções de etnicidade e nação, enfatizado na articulação das chamadas ideologias localistas através da retórica da masculinidade e do sangue.

Como passo subsequente à definição do cidadão como vizinho – isto é, proprietário em condição de potencial usurpador –, e das lutas intestinas em seu nome, fez-se necessária a "estetização e nacionalização do passado" (Daniel, 1996). A "grande usurpação" foi o mito fundacional, construído sobre histórias trágicas de vítimas e algozes que pretendiam a recuperação de um passado possível, após o despojo do território realizado pelos conquistadores e após os vexames e maus tratos durante as épocas da Conquista e da Colônia (Uribe 2004). "A grande usurpação" converte-se, assim, em uma espécie de herança ou patrimônio, extremamente perigoso, da nação, pois ela constitui um signo de possibilidade (*semiosic rhema*), isto é, um signo que não precisa ser atualizado para ser real[25]. Por isto, a militarização, como primeiro passo para a reconquista e para a pacificação, é uma resposta imediata e corriqueira, aceita pelos cidadãos; esta resposta tem vindo de parte das guerrilhas, dos paramilitares e do próprio Estado ao longo de 200 anos. Raúl Hasbún – "Pedro Bonito"– ou Freddy Rendón Herrera – "El Alemán", comandante do Bloco Élmer Cárdenas das AUC – não culpam a Coroa Espanhola pela perda de valor de sua terra durante

25 Daniel (1996) contrasta duas formas de fazer história que estão na base do conflito entre singaleses e tâmiles. Os primeiros constroem a história com base numa tendência à particularização do passado; os tâmiles, por sua vez, constroem uma versão patrimonial que não precisa de atualização, embora o molde patrimonial – em minhas palavras – possa vir a ser "historicizado" em algum momento.

o auge das guerrilhas em Urabá. Esse não é o eixo de continuidade. No entanto, as ofensas e a humilhação no território "deles" são o motor para fazer a passagem do cidadão virtuoso ao "defensor em armas". Em suma, esses valores permitem a perpetuação de uma herança consistente, e não uma história nacional, confirmando a afirmação de Daniel (1996: 47): "*What persists and is unabashedly and unapologetically displayed in the ontic world of being is what I call the mythic*".

A permanência secular no mesmo território, ou *ius solis* (nascimento no solo, no território do Estado), misturou-se com a recuperação dos direitos naturais ditados pelas doutrinas iluministas para, assim, elaborar o argumento da justeza, necessidade e inevitabilidade da guerra de emancipação, segundo Uribe (2004). Os textos dos intelectuais "*criollos*" frisavam a relação afetiva que cada cidadão tinha com o território de nascimento, com o solo e, por extensão, com a pátria. Essa combinação de valores pode ser considerada de uma forma mais abrangente, pois ela está presente nos projetos das elites pós-coloniais (Echavarría 2010), e não somente das latino-americanas, embora os conteúdos e as ênfases sejam diferentes.

Para Uribe (2004), a passagem território-pátria foi possível mediante o sangue derramado durante a gesta da Independência. A partir desse período, o cidadão e o patriota passam a ser a mesma coisa. Na minha interpretação, a própria noção de pátria está subordinada à noção de território. "Pátria" aparece no discurso de caráter oficial dos comandantes das AUC e dos desmobilizados, sobretudo nas *"versiones libres",* quando eles se colocam como "recuperadores de terra para o Estado". Mas as ações violentas propriamente ditas são justificadas em nome do território, que compartilha com a noção de pátria de Uribe (2004) a importância do sangue e do sacrifício do

guerreiro. Ambas as noções também têm em comum a possibilidade de justificar a violência exercida pela violência recebida, e a percepção de que a "pátria" – para o caso analisado por Uribe (2004) – e o território – no caso de Urabá, por mim estudado – está em perigo... de uma nova usurpação.

No século XIX, as lutas entre "*bolivaristas*" e "*santanderistas*"[26], e entre liberais e conservadores, constituíram uma linguagem de ofensas, sendo essas ofensas o fio de continuidade entre o passado e o presente que, por sua vez, permitia a identificação do inimigo em tempos de paz e em tempos de guerra. O objetivo era a mobilização do adepto para a confrontação ou para as eleições. Apesar das anistias, indultos, perdões e reincorporações dos "vencidos" à comunidade política, as ofensas mantinham uma espécie de "presente perpétuo" – nas próprias palavras de Uribe (2004) –, coincidindo, assim, com um dos efeitos da violência de longa duração que indico aqui com a expressão "presente permanente". Seguindo o argumento da autora, os relatos bélicos construídos ao longo do século XIX tinham a função de lembrar aos cidadãos as ofensas e os vexames de que foram alvo, recebidos dos inimigos políticos. As recontagens podiam chegar até a fundação da República, perpetuando assim uma história trágica em mãos dos cidadãos. Na tentativa de traçar um paralelo, um habitante de Apartadó fez o seguinte comentário sobre a época da última pacificação de Urabá:

---

26 Seguidores dos ideais políticos de Bolívar e Santander. De modo geral, os primeiros defendiam o centralismo e o regime presidencial, enquanto os "*santanderistas*" defendiam o federalismo, a autonomia e soberania das regiões.

> *"Del `96 al `98 fue una época dura... mucha masacre. En una semana se agotaron los ataúdes en las funerarias de los cuatro municipios del eje bananero. En un día fueron 3 masacres, fueron 52 personas asesinadas, más los heridos. Trece masacres en una semana. Amanecía y… una vez llegué a la iglesia y los tenían adentro. Llegué a la iglesia como a las 2 de la mañana y ya tenían 23 en filas, a lo largo de la iglesia. Yo puedo decir que no quiero la vida pero yo dije: ¿Qué hago en Urabá? Esto no tiene sentido. Ese día pensé y les dije a mis hijos: Prepárense que nos vamos. A las 4 de la mañana pensé otra cosa: Los retos más difíciles son los que nos hacen más fuertes… una cosa es mirar 80 muertos en una semana sabiendo por qué, que una persona de afuera adivinando".*

A última frase do depoimento é uma menção à pacificação, pois um elemento fundamental é a possibilidade de qualificar o inimigo para, assim, reincorporá-lo ao presente na condição de vencido. Após a incerteza e a dúvida de continuar morando na região, do desafio de se tornar mais forte pela permanência e iminência da guerra, a decisão é ficar para ter o poder de qualificar os inimigos – também os aliados – vencidos, quando ainda se é sobrevivente. A paranoia generalizada na qual ninguém consegue determinar se é legitimo dono ou usurpador, dilema bolivariano vivo ainda hoje – e que mencionei antes –, se é inimigo ou aliado, somente é resolvida no tempo presente, mediante a pergunta por quem controla o território. Essa pergunta somente pode ser feita quando se permanece dentro das fronteiras

do próprio território. É melhor ficar e saber porquê do que sair do território, pois há o risco de não mais ser parte dele; assim, a qualificação do inimigo torna-se difusa ou artificial.

Nas *"versiones libres"*, presenciadas por mim em Turbo no mês de abril de 2010, e nas transcrições de outras versões anteriores dos comandantes dos blocos Bananero e Élmer Cárdenas das AUC, estes reconhecem alguns crimes, mas boa parte de suas falas começa com uma declaração na qual se posicionam como vítimas antes de se tornarem algozes. E, mesmo sendo algozes, agora, na condição de réus, argumentam serem "vítimas do Estado". A interpretação de Uribe sobre o século XIX, após cem anos, é elucidativa, pois ela afirma que *"el victimismo"*, ou seja, a condição de ofendidos, humilhados e vilipendiados localiza-se por cima das múltiplas heterogeneidades sociais, das diferenças culturais, da fragmentação política e, até mesmo, das diferentes origens étnicas. A convocação *"Somos víctimas!!"* contribuiu eficazmente para criar uma base identitária do projeto de cidadão criado no "republicanismo mestiço", preenchendo a ausência de uma comunidade de origem, ou se tornando uma comunidade de sofrimento. Hoje em dia é possível responder, a partir da presente análise, uma questão que deixei em aberto um par de anos atrás (Monroy, 2009), quando indaguei pelo significado do lema estampado nas camisetas usadas por milhares de colombianos na marcha contra as FARC em 2008: *"Colombia soy yo"*. Esse seria um índice do vínculo existente entre subjetividade e categorias como vítima e território.

O leitor atento, e provavelmente o leitor colombiano, poderá compreender agora porque a discussão em torno de noções como "vítima" e "*desplazado*" foi evitada durante a presente análise. O trabalho de campo trouxe à tona outros elementos, alguns dos quais, no começo

da experiência de campo, apareceram como meras pistas. Outras noções, como "terra" e "território", somente ficaram acessíveis depois de um ano de trabalho de campo. Contudo, eles permitiram um aprofundamento nas bases cosmológicas e nos efeitos da submissão prolongada à violência. A categoria "vítima", pivô das caracterizações de guerra, conflito armado e dos processos de reparação e restituição, necessita de mais pesquisas que possam identificar sua gênese de uma forma mais ampla. Nesse sentido, a advertência de Uribe (2004) com relação ao "*victimismo*" é um primeiro passo para evitar o lugar comum e o "presentismo" nas análises que envolvem estas categorias ou reproduzem a polarização decorrente do par vítima-algoz.

Em síntese, no século XIX, o perfil dominante parece ter sido o cidadão "em armas", hostil, guerreiro e militante, moldado pelos insultos e pela ideia do sangue derramado, mas, sobretudo, identificado por meio de sua condição de vítima. Um dos seus efeitos e desdobramentos poderia ser o "paradigma da perda", explorado, em escala menor, no primeiro capítulo. A guerra foi, simultaneamente, uma forma de instaurar e fazer respeitar os direitos e as liberdades, assim como um imperativo moral para a defesa da pátria, ou do território, na minha leitura. A "pacificação" é resultado da continuidade desse per-

fil de cidadão no século XX. Mas, com o advento da AUC, e com a "Política de Segurança Democrática"[27], instaurada durante os dois mandatos de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010), à relação entre os eixos pátria, território e Estado acrescentou-se mais um elemento: a segurança.

A "Segurança Democrática" foi concebida como uma política para o exercício eficaz da autoridade, centrada na luta contra o sequestro e a extorsão, e como uma ferramenta para a proteção da infraestrutura econômica do país. O Estado, neste enquadramento, é visto como aquele que deve garantir, em primeira instância, o monopólio da violência. Contudo, a prerrogativa da democracia como a base para a construção de uma ordem social é oculta pela precedência do militar sobre o político. A minha pretensão não é analisar os princípios e efeitos dessa política de Estado – assunto magnificamente tratado por Echavarría (2010) –, mas compreender algumas continuidades e rupturas dentro dos eixos estabelecidos na presente exegese.

Echavarría (2010) define "Segurança Democrática" como uma estratégia biopolítica que estabelece limites territoriais, permitindo o manejo e o controle da população. É possível observar, até mesmo por meio desta definição, que a não diferenciação entre território e população é legitimada. A "pacificação" também está implícita, ainda que sob a diretriz da segurança, como a

27 Em teoria, as estratégias adotadas no esquema de Segurança Democrática (Atehortúa, 2007: 52) são: (1) controle do território e defesa da soberania nacional; (2) combate às drogas ilícitas e ao crime organizado; (3) fortalecimento da justiça; (4) desenvolvimento em zonas deprimidas e em conflito; (5) proteção e promoção dos Direitos Humanos e do Direito Internacional Humanitário; (6) fortalecimento da convivência e dos valores, e (7) fortalecimento de uma política de relações exteriores e cooperação internacional.

luta contra o terrorismo. De fato, a "pacificação" pode ser entendida como resultado de uma falta de articulação entre a política de segurança e a inexistente política de paz. A grande questão é que a estratégia do governo Uribe é uma estratégia de guerra e não uma alternativa para a paz. Além disso, a segurança torna-se um princípio democrático fundamental para que os cidadãos possam exercer suas liberdades. Deste modo, a liberdade passa a estar subordinada ao valor segurança.

Conforme salienta Echavarría (2010), ao encarar a luta contra o terrorismo – virada legitimada pela política de "Segurança Democrática" a partir de 2002 –, deixando de lado – no discurso, ao menos – a luta contras as drogas e interditando o uso da expressão "conflito armado interno", a guerra do Estado começa a ser feita em nome da população colombiana. Deste modo, o Estado preserva seu papel de provedor de segurança e passa a ser o líder e protetor dos cidadãos, classificados como *"soldados de la patria"* pelo próprio Presidente Uribe. É claro que os soldados de alto escalão, a partir desta perspectiva, são os mesmos "donos do território", como costumeiramente têm sido considerados. Aliás, um dos artigos da Constituição de Antioquia de 1812 pode ser confundido com uma fala do Presidente Álvaro Uribe durante seu mandato, durante o auge da "Segurança Democrática": *"Todo ciudadano es soldado nato o defensor de la patria entanto sea capaz de llevar armas"*.

Contudo, há elementos que permitem falar de uma reconfiguração do "cidadão em armas" do século XIX à luz da ideia de segurança. É neste sentido que analiso, a seguir, a

proposta intitulada "*Modelo de Negociación Centrado en el Proyecto de Alternatividad Social (PASO)*", que o Bloco Élmer Cárdenas fez, em 2004, ao governo. Esse projeto sintetiza vários elementos identificados ao longo do presente capítulo, mas também demonstra a substituição ou, melhor, a precedência que foi ganhando a segurança com relação ao patriotismo, e, até mesmo, a subordinação da liberdade ao valor segurança. O tipo de paz embutido nesse texto, que me foi entregue sigilosamente por uma liderança de Urabá e que eu somente consegui ler, com certo temor, poucos meses atrás[28], corresponde à paz "dos vencidos" (Darío Barberena, comunicação pessoal), instaurada na era Uribe com mais vigor.

Na realidade, o "modelo de negociação" proposto no documento não tem o formato de um projeto e, sim, de uma solicitação de negociação, pois está composto por três "comunicações" ou cartas, dirigidas ao *Alto Comisionado de Paz*. Na primeira comunicação (31/01/2004), a paz é colocada como um objetivo estratégico do Bloco Élmer Cárdenas. Fala-se, ainda nas

28 Andrea, uma liderança de Urabá – "*chocoana*" e moradora de Urabá há mais de três décadas – foi uma das companheiras mais constantes durante minhas incursões nos cantos dos bairros do "eixo bananeiro". Meses após ter iniciado nosso diálogo, Andrea disse-me que tinha uma informação muito importante para a minha pesquisa. Ela entregou-me um envelope com um documento e acrescentou: "*Esa era la propuesta social de* "El Alemán" *para estos pueblos. En el fondo, él quería ser senador*". O envelope ficou em minhas mãos. O original está guardado em casa dos meus pais na Colômbia. Não quis lê-lo naquele momento. Há poucos meses tomei a decisão de ver o conteúdo, a partir do qual consigo identificar traços que agora vêm contribuir à reflexão. Esse documento foi distribuído pelo próprio Freddy Rendón Herrera ("El Alemán") durante uma reunião com lideranças de vários municípios de Urabá, à qual, segundo Andrea, eles e elas eram obrigados a comparecer, porque naquela época "*era él el que mandaba en Urabá*".

primeiras linhas, de uma "paz ativa" que pode ser construída mediante a ação social das autodefesas, oferecida ao Estado como um serviço social em territórios controlados. Evidencia-se, assim, o esforço para manter um tom conciliador. Por isto, na primeira página aparece uma definição da sociedade que pode ser construída em uma nova fase das autodefesas. Contudo, essa sociedade *"democrática y participativa"* almejada deve fundamentar-se numa "economia agrária de ordem global". Fala-se em grandes cadeias produtivas e de comercialização.

A definição de paz da primeira comunicação ainda não corresponde à pacificação propriamente dita ou à segurança como valor não garantido pelo Estado no "território do bloco Élmer Cárdenas", assunto abordado nas restantes comunicações, certamente menos conciliadoras. O pleno emprego e a proteção social são temas propostos para uma agenda de negociação. A "segurança física" coloca-se como um objetivo secundário quando comparado com a "segurança alimentar". Apesar disso, o valor democracia não é o alicerce da proposta e, sim, a paz. Uma paz "com segurança e democracia".

No final da carta, menciona-se a "contribuição restauradora" das autodefesas "idealistas" e "patrióticas". É o único trecho da primeira comunicação que ressalta o valor do patriotismo. De fato, essa menção somente é feita no penúltimo parágrafo, como preâmbulo, à última declaração, na voz do patriota ou "cidadão armado": *"(...) a riesgo de encontrarnos con que el día de mañana, nuestros hijos crean que fuimos una banda de delincuentes perversos, arrepentidos y en busca de perdón*".

Deste modo, o tom conciliatório é deixado de lado para justificar a obra da pacificação, ao ponto de negar o perdão e o arrependimento e o caráter criminoso, fora da

lei – como aparece em outros trechos – das ações executadas. Ao se tratar de uma empreitada restauradora, de uma reconquista do território, não teria porque haver arrependimento nem solicitação de perdão e, sim, uma abertura para uma negociação, na qual "eles" – o comando do Bloco Élmer Cárdenas – deveriam ser tratados como interlocutores dignos do Estado, porquanto o substituíram durante vários anos em Urabá.

Essa substituição do Estado é um elemento que aparece nas três comunicações. Na primeira, este aspecto vincula-se à condição de vítimas, fundamentada na paranoia de ser legitimo dono ou usurpador. Por isso, pela consideração da propriedade do território, não são vítimas passivas: eles são cidadãos "com iniciativa", que não tem permitido ou deixado ninguém falar por eles, nem entrar em sua área de influência e, por isso, também devem ser reconhecidos como patriotas. No documento aparece:

> *Nos preguntamos por lo que de verdad nos corresponde, lo que de justicia nos toca y lo que de reparación, podemos esperar, pues no debe olvidarse (aunque muchos lo han hecho) que nosotros también hemos sido de muy diversas formas, víctimas de la guerra aunque no las víctimas pasivas que tantos quisieran que fuéramos para venir a representarnos y a ladrar en nuestro nombre, mientras con el argumento de la verdad y la justicia, sólo ansían hacerse con una tajada de la torta del poder.*

"A fatia do bolo do poder" não é outra coisa que uma porção de terra dentro do território. Eles estão fazendo referência, especificamente, à restituição de terra e às organizações que traba-

lham nessa linha – como seria o caso do trabalho de Fátima, do início do capítulo –, consideradas o "inimigo", aquele que os deixa *ad portas* de uma nova usurpação, impedindo o retorno à vida sem armas, o retorno do cidadão virtuoso, digno e proprietário. Antes do parágrafo citado, as autodefesas são apresentadas como as maiores responsáveis pelo repovoamento de regiões que tinham sido arrasadas pela violência – "El Darién", ocidente de Antioquia, Médio e Baixo rio Atrato, norte de Urabá antioquenho e norte de Urabá chocoano (ver Mapas 2 e 3). A defesa do território e a possibilidade de retornar a ele, graças a sua intervenção, são colocadas em termos de *"un pleibiscito silencioso de aprobación"*, que as populações afetadas realizaram para legitimar todos seus esforços.

Esse "plebiscito silencioso" demonstra o domínio sobre o território e a posse de tudo aquilo que nele existe e de tudo aquilo que nele pode surgir, incluindo a autonomia política dos habitantes. A definição de guerra construída a partir deste argumento é ainda mais impactante: *"Jugar com cosas que no tienen repuesto"*. A guerra é um jogo e as peças que não têm reposição, provavelmente, são as vidas humanas.

Essa ideia do jogo reforça o pressuposto da Conquista como garantia para a existência do território, sendo que o dono tem o controle, sabe e conhece tudo o que nele existe, questão que o Estado desconhece. São as autodefesas que conseguem o consenso pelo uso legítimo da força que supostamente define o Estado, mas que ele mesmo por omissão delegou a elas:

> *"No sólo los grandes núcleos productivos de la agro-industria urabaense se benefician de manera directa o indirecta del cinturón de seguridad y desarrollo*

> *establecido por nosotros. Muchas comunidades que ni siquiera figuran en los mapas, y que no entran en las estadísticas oficiales, están allá, al frente o en la retaguardia de nuestros grupos. Hombres, mujeres, ancianos y niños, sin rostro, sin nombre para los grandes medios de comunicación, pero cuyos nombres y rostros están siempre presentes en la memoria de nuestros comandantes, serán los directos beneficiarios o las víctimas de nuestras decisiones de carácter militar o político*".

Esse conhecimento do território "pacificado" proporciona, precisamente, o poder sobre a população que, por sua vez, é passível de se tornar beneficiária ou vítima, a depender das disposições e da disposição de "seus" donos na negociação com o Estado. Este conhecimento do que o Estado não possui é um dos aspectos primordiais da proposta de negociação. Ele é oferecido na tentativa de se chegar a ser parceiro ou cúmplice "oficial" do Estado. Neste ponto da discussão, a definição de Estado de Echavarría (2010) é chave, pois ele é concebido como um produtor de perigos. A "terra quente" e as "*zonas rojas*" são parte de sua obra inacabada ao longo de dois séculos. A promessa de segurança constitui sua principal plataforma de legitimação, a mais vigente. Viver inseguros – conforme os princípios da "Segurança Democrática" – ou sobreviver na guerra em um território alheio, na condição de potencial usurpador, é também um legado que configura a nação colombiana e reproduz a necessidade de Estado e a fantasia que respalda a "vontade" dele nos cidadãos. O conhecimento de primeira mão de Urabá, ofertado pelo Bloco Élmer Cárdenas, é uma forma de propiciar uma aliança para assim

gerar novos perigos, sem colocar em xeque a propriedade da terra ou o controle do território.

A "paz segura" e a segurança são promessas impossíveis, pois no caso da segurança ela conforma um par indissociável com insegurança. São categorias desigualmente condicionadas que, por uma via performativa, permitem a reprodução da soberania do Estado (Echavarría, 2010). Com a paz ocorre um processo semelhante, pois ela está condicionada, de maneira desigual, à guerra mediante processos como a reconquista e a pacificação. O Estado está fundado na violência e o uso dela não é somente a prerrogativa de sua existência, mas sim a evidência de suas contradições.

A segunda comunicação (24/03/2011) do projeto está centrada na exposição da "*esencia campesina*" das autodefesas, a qual faz lembrar alguns aspectos analisados no terceiro capítulo. O guerreiro ideal é aquele que tem uma origem camponesa, um vínculo "natural" com o território, embora esse guerreiro "ideal" seja o potencial guerrilheiro – ou determine o passado guerrilheiro –, que é a perfeita encarnação do dilema dono-usurpador. O passado indígena, a usurpação dos espanhóis e a exaltação do passado pré-hispânico por parte dos *criollos* não foi um movimento de fôlego. Rapidamente, graças ao estímulo à mestiçagem e à consciência cidadã, determinada por moralismos católicos, os indígenas foram invisibilizados e caracterizados como exemplares do não civilizado, exemplares dos vícios e até da delinquência (Monroy, 2004).

Na segunda carta, o rótulo "*autodefensas campesinas*" é reiterado a ponto de usar-se a sigla BEC-AC (*Bloque Élmer Cárdenas- Autodefensas Campesinas*). Na busca da negociação, considera-se que os homens e mulheres, combatentes do bloco, têm a formação camponesa e a disciplina para se tornarem lideranças do desenvolvimento comunitário e regional

em Urabá e do ocidente de Antioquia. No entanto, na seção da carta intitulada "*La tierra, origen y epílogo de la confrontación*" constrói-se uma oposição entre os combatentes do bloco e os camponeses desarraigados que chegaram às zonas com a presença do Bloco Élmer Cárdenas, vistos como uma fonte de problemas, uma ameaça para recomeçar o ciclo da guerra. De novo, a ameaça, o perigo de usurpação do território, é latente. Ainda que se reconheça que essas populações estão chegando à região para reconstruir suas vidas, não se menciona que eles retornaram aos lugares dos quais foram expulsos. Ao contrário, eles são responsabilizados pelo desmatamento de áreas protegidas pelo Bloco, ou seja, eles são usurpadores de uma nova ordem: a do meio ambiente. Salienta-se, assim, que esses *"campesinos, otrora propietarios"*, proprietários em um tempo distante, quase imaginário, impreciso, sem referenciais, são, hoje – tempo preciso e ativo –, despossuídos que geram estragos ecológicos imensos.

A proposta concreta para evitar danos deste tipo consiste, portanto, em atingir o *"país de proprietários, soñado por todos"*. O tema do território é esquivado e a segurança é colocada como o contexto para o desenvolvimento da paz. Para isto, propõe-se uma doação – supostamente vinda de uma empresa privada – de três mil hectares, nas quais poderiam trabalhar mil famílias, incluindo 500 famílias de despossuídos ou desmobilizados de outras "organizações" armadas. Das mil famílias, a oferta aumenta até chegar a um milhão de famílias que poderiam ser beneficiadas pela "grande empresa da paz" no país inteiro. A proposta concreta foge, novamente, da questão não dita, impossível de ser dita, da terra. O território não é mencionado, mas uma proposta dessa ordem somente pode ser feita por aquele que se conside-

ra dono do território, promovendo assim o confinamento de homens e mulheres, que ainda lhe pertencem, em três mil hectares de seu território. "O Bloco Élmer Cárdenas", ainda em condição de dono, propõe ao Estado, ademais, a criação de uma Gerência Especial da Paz.

É somente na terceira comunicação que o tema da restituição do monopólio das armas ao Estado é tratado. Ao mesmo tempo em que se propõe a transferência das "forças de segurança" e do "controle territorial" exercido *"hasta hoy"* ao Estado, recomenda-se a restauração da vida rural. Este seria o cenário para ensinar a pedagogia da paz por meio do trabalho. A gerência para a paz, e o trabalho como pedagogia para atingir a paz, são uma sombra dos valores do projeto ideológico antioquenho, revitalizado por muitos descendentes que realizaram a reconquista antes que a colonização. Nas sugestões finais, afirma-se que o Estado deve dar continuidade à luta contra as FARC, que foi adiantada por eles. Caso contrário, o cessar de operações ofensivas seria uma promessa inviável, e o "esforço pacificador" teria sido em vão. Nos anexos da proposta, nas cartas assinadas pelo *"Comandante Alemán"*, são definidos os princípios de ação do bloco. A segurança, conforme definida no documento, reúne todos os elementos analisados ao longo deste capítulo:

> *"Parte integral de las ideas de justicia, libertad, dignidad y democracia, la seguridad es indispensable para posibilitar la convivencia armónica. Su ausencia sumió nuestro país en el caos, y por ello nos vimos obligados en la búsqueda de la paz, a tomar las armas de manera transitoria para nuestra protección y la de nuestras comunidades. En la medida en que el Estado, el grupo de autodefensa por excelencia, pueda garantizar nuestras vidas, honras y bienes de*

manera efectiva, dejaremos de lado las armas y nos encontraremos en la plena acción política para el logro de nuestros ideales".

Esta foi a pista derradeira que achei, e que veio a respaldar a ideia de que a conversão da terra em território, em suas versões de conquista, reconquista e pacificação, é o passado patrimonial que tem sido nacionalizado. Por isto, a luta pelo território, e não a luta pelos direitos, tem tomado conta da história contemporânea da Colômbia. É por esta razão que dentre as "verdades", pouco ouvidas durante as *"versiones libres"*, um homem de confiança de "El Alemán" afirmou: *"Uribe sirve para comandante militar pero no para social".* A evidência de uma cidadania militarizada tem sido muito mais clara na última década. Contudo, a mentalidade de autodefesa não foi criada pelas AUC; ela foi instaurada simultaneamente com a formulação do Estado como produtor de perigos, e de uma nação que se defende, recorrentemente, da perda – da usurpação originária – pela via do medo e da desconfiança.

DE CARA COM A VIOLÊNCIA

> *"A mí Urabá creo que me ha dado toda esta vivencia... yo hice un infarto a los dos meses de haber llegado acá...yo no creía que iba a ser capaz, pero cómo... pero es que yo no creía ver tantos muertos todos los días, por donde íbamos. En todas partes por dónde íbamos había un hombre amarrado, torturado, en las carreteras. Todos los días. Todos los días había alguien muerto, siempre. A mí me parecía imposible y por esa época salió esa canción "los caminos de la vida no son como yo pensaba..." y yo la cantaba a gritos, a gritos... y después hice un infarto* [risos]. *Dos meses después de haber llegado en el 94. Pasé dos semanas en cuidados intensivos, y el médico me dijo: "Bueno, usted tiene que pensar en trabajar en otro sitio". Y yo dije ahora es que tengo que sentirme fuerte para aportar algo a esa zona, porque nadie se quiere ir para allá... me sirvió mucho el infarto..."*
>
> Freira católica moradora de Urabá e coordenadora de um projeto social.

Em vários momentos durante os seminários avançados em teoria antropológica, cursados no doutorado, veio à tona a questão dos tipos de envolvimento dos antropólogos que pesquisam e aprofundam em mundos sociais que também são os seus, como uma experiência que envolve dificuldades diferentes daquelas vivenciadas pelo pesquisador que não compartilha, ou compartilha em menor medida, a trama ideológica de seus interlocutores. Surgiram várias perguntas: como seria meu envolvimento ao pesquisar os efeitos da violência contemporânea na Colômbia, meu país, no *departamento* de Antioquia, onde nasci e vivi durante vários anos da minha infância e da minha vida adulta? Como seria o processo de pesquisa, meus relaciona-

mentos em campo e os resultados, levando em consideração que as minhas inquietações sobre a violência nasceram do fastio, da frustração e da dor de várias gerações, incluindo a minha, nascidas no vórtice das guerras ou durante os curtos períodos de cessar-fogo? Conseguiria encarar uma experiência de campo em um contexto de polarização ideológica tão acirrada como foram os mandatos de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010), sendo que eu ia vivenciar o processo eleitoral e os avanços da Lei de Justiça e Paz em pleno andamento? Conseguiria vencer o medo, a desconfiança e o silêncio de meus interlocutores, que são também uma parcela do meu medo, da minha desconfiança e do meu silêncio? Conseguiria sobreviver a esta empreitada com uma compreensão que aliviasse a minha declarada incompreensão da violência? Naquele momento, em 2008, ainda estava longe de imaginar que a pesquisa de doutorado seria realizada em Urabá, *"zona roja"* emblemática da Colômbia, incluída nos relatos da minha infância e adolescência sobre as atrocidades do meu país como um ponto vermelho em um mapa, um ícone.

Durante discussões acadêmicas dos seminários sobre a condição e os condicionamentos do etnógrafo, paralelo às minhas próprias divagações, li um artigo de Narayan (1993), cujo argumento central trouxe uma luz que se fortaleceu durante o processo de escrita da tese: o etnógrafo tem uma subjetividade *multiplex,* que abrange vários planos de identificação, os quais, por sua vez, atrelam seus percursos e experiências de vida, tanto às experiências anteriores como às vivências vinculadas à etnografia. A partir desta proposta, a oposição entre antropólogo nativo e antropólogo não nativo, tido às vezes como antropólogo "real", assume dimensões menores, menos exageradas, na medida em que esta divisão se localiza no seio do paradigma

da autenticidade, no qual outras duas oposições são centrais: *outsider*/*insider* e observador/observado. Estes pares remetem à ideia insustentável de que a identidade profissional do antropólogo se fundamenta na possibilidade de atingir um status de autêntico *outsider*. O que parece estar em jogo, aqui, não é a objetividade, tampouco a neutralidade e, sim, a autenticidade da visão e dos envolvimentos que permitem a construção da perspectiva do antropólogo.

Seguindo Appadurai (1988), o grande perigo da ideologia da autenticidade é que o ponto de vista da própria comunidade antropológica aparece como "autêntico", ainda que se reconheça que as nossas conclusões são meras interpretações. Por isto, é necessário plasmar, no texto, os múltiplos planos de identificação que operam durante as experiências de campo. Estaríamos falando de uma espécie de antídoto contra os efeitos excludentes da autenticidade. O objetivo do antídoto é que as experiências preexistentes, anteriores à pesquisa, já absorvidas, possam ser re-nomeadas e re-pensadas. Assim, minha pretensão é fazer aqui um exercício a partir da maneira como me identificava em Urabá e dos princípios de sobrevivência que fui aprendendo com três mulheres da região – Nina, Mônica e Andrea –, cuja proximidade contribuiu para a transformação da minha perspectiva sobre o viver, o que, afinal, desembocou numa reflexão sobre a morte, assunto sobre o qual toda reflexão sempre será preliminar. As três seções do capítulo estão vinculadas, portanto, às nossas interações e a certos aspectos de nossos encontros intersubjetivos, dos quais surgiram inquietações que nutrem outros aspectos de minha vida e não somente do meu envolvimento no campo.

Durante o tempo de pesquisa em Urabá, uma das primeiras providências que tomei

ao chegar, informada por pessoas que haviam morado lá, e também por outros pesquisadores que trabalham em regiões marcadas pela guerra, foi apresentar-me da forma mais clara possível, sem deixar muito espaço para as dúvidas. Isto é, contar a mesma versão de quem eu era, o que eu estava fazendo, quais meus objetivos, de onde vinha, minha vinculação institucional, minha profissão, meu estado civil. Essa foi uma parte fundamental do processo de entrada no campo. Ela veio acompanhada da questão sobre como enfrentar as ambiguidades e suspeitas decorrentes da forma de me apresentar nos primeiros encontros, apesar da minha tentativa de ser aberta e clara. O que era muito óbvio para mim, não era para elas e eles. Ser uma mulher de mais de 30 anos sem filhos, por exemplo, foi um dos aspectos mais obscuros para meus interlocutores. Alguns achavam que eu era homossexual ou, em outros casos, fui enquadrada dentro do estereótipo "guerrilheira". É comum ouvir que as guerrilheiras não podem ter filhos, ou seja, a maternidade é interditada pelo envolvimento na guerra.

A pretensa clareza e coerência da minha versão, da minha apresentação, não foi uma garantia absoluta no sentido de não ser atingida pela desconfiança ou pelos perigos de morte dela decorrentes. Narrar para todo mundo a mesma história sobre mim, durante o ano que durou meu trabalho de campo, foi extremamente desgastante, pois parecia que tudo começava do zero diariamente. No entanto, rapidamente compreendi que esse ato não era uma estratégia para proteger a minha vida, mas era a forma dos meus interlocutores se protegerem de meus possíveis envolvimentos e, por conseguinte, protegerem a *sua* vida. Essa atitude deles está ligada ao postulado de que a violência ensina sobre a inevitabilidade da existência do outro (Daniel 1996). "O outro", ou, me-

lhor, o tipo de envolvimento que supõe a relação com o outro, é a chave da própria sobrevivência.

Assim, contar diariamente a mesma história, minha estratégia de identificação básica, era coerente com o "presente permanente", a temporalidade privilegiada em Urabá. A minha vida lá também começava todo dia, ou seja, minha existência social em Urabá não era cumulativa. Eu também estava inserida no "presente permanente" e meus percursos e relacionamentos iam sendo avaliados e vigiados a cada dia. De fato, quando voltei a Apartadó após algumas semanas fora, tudo estava muito diferente. As pessoas, já envolvidas em uma relação de mão dupla comigo – pelo menos da minha perspectiva –, pareciam surpreendentemente fechadas. Uma das pessoas mais próximas a mim em Apartadó explicou-me que eu tinha demorado além do tempo que tinha dito que ia me ausentar e, por isso, as pessoas tinham ficado desconfiadas. O retorno a um estado mais familiar de confiança demorou alguns dias. Porém, essa confiança nunca foi definitiva, nunca foi total. Ao final do trabalho de campo, por exemplo, um pastor com quem criei um laço de amizade forte, disse-me que eu devia ter *"um guardado",* um segredo perigoso, que eu ia levar de volta comigo ao Brasil, se lá era de onde eu realmente vinha.

Ainda nas primeiras semanas em Urabá, tomei outras providências. Fui advertida para não perguntar pelos "donos" de *fincas*, empresas, lojas e outros empreendimentos. A minha preocupação de pesquisa também tinha mudado, pois o paramilitarismo – tema que cobria as minhas inquietações iniciais – mostrou-se impossível de ser tratado em Urabá, principalmente sob essa categoria considerada ultrapassada, externa, alheia e até estrangeira por vários de meus interlocutores. A pergunta pelos efeitos da violência prolongada nas relações so-

ciais e o vínculo com certas orientações religiosas tornou-se, então, o norteador da pesquisa e também da análise que aqui apresentei. O aprofundamento dos efeitos da violência, creio eu, é coerente com a proposta de uma antropografia; no entanto, foi falar em religião, especificamente, que permitiu uma comunicação mais eficaz com meus interlocutores em campo, contornando a dificuldade de sair dos lugares comuns associados à violência. Além disso, foi pelo meu envolvimento como voluntária em projetos vinculados a ordens religiosas que consegui percorrer Urabá: como voluntária do projeto *"Banco de la Esperanza"* (Cap. 1), como cinematografista *ad doc* (Cap. 2) ou como professora de português numa paróquia no município de Carepa. Assim, pastores, freiras e padres, já familiarizados com a vida em Urabá e os perigos latentes de suas respectivas missões, foram fundamentais para realizar o trabalho de campo em um lugar tão efervescente como hermético, por paradoxal que essa descrição seja.

Cheguei a Apartadó de avião. Acatei a sugestão de não chegar por via terrestre, pois a "*Carretera al mar*" ainda hoje é alvo de diferentes grupos armados e de grupos de assaltantes. Com o passar do tempo, no entanto, em várias ocasiões fiz o trecho Medellín-Apartadó de carro e de ônibus e transitei também entre os diferentes municípios do eixo bananeiro e do sul de Urabá por essa mesma estrada, dispondo-me às perguntas nas *blitze* do Exército e da Polícia. Apesar de ter chegado a um razoável grau de mobilidade, que me permitiu conhecer alguns núcleos povoados das *veredas* dos municípios de Urabá, minha pesquisa ficou restrita aos povoados urbanos, ou seja, ficou circunscrita, principalmente, aos municípios do eixo bananeiro.

O trabalho de campo foi realizado durante uma época em que os grupos parami-

liares eram os "vencedores", isto é, em que a região estava sob controle das estruturas legadas após a desmobilização das AUC. No entanto, as guerras entre *"bandas criminales"* como *"Los Rastrojos", "Águilas Negras", "Los Urabeños"* e *"Los Paisas"* (ver Anexo 3) continuava, e seu reflexo imediato eram os assassinatos seletivos. O controle por parte dos "*paras*", portanto, limitava os percursos em que eu podia me aventurar. A memória da última pacificação de Urabá estava viva, embora nunca fosse explicitada. Após a captura de "Don Mario", no primeiro semestre de 2009, apontado como um dos mais recentes "donos do território", além de seus envolvimentos com a produção e embarque de cocaína, o cotidiano estava ficando mais tenso. "*Rueda suelta*" ["roda solta"] foi a expressão empregada por alguns de meus interlocutores para descrever esse estado de luta pelo território entre os "novos grupos" e "*bandas*".

Os efeitos do controle do território por parte de grupos armados são mais evidentes nas áreas rurais, ainda mais naquelas regiões que têm plantios de coca ou que são enclaves-chave para as rotas do narcotráfico e contrabando de armas. Para mim, ainda hoje é difícil pensar uma estratégia que permita fazer pesquisa em áreas rurais de Urabá, especialmente com perguntas e inquietações como as minhas. Conforme disse, a pesquisa ficou restrita aos povoados urbanos de Urabá. Em inúmeras ocasiões fui advertida dos perigos de ficar ou transitar pelas áreas rurais de municípios como Mutatá ou Carepa ou por *corregimientos* como San José de Apartadó, mesmo que fosse para realizar visitas de curta duração. Todos esses lugares estão localizados ao sopé das serras ou cobrindo terras montanhosas, consideradas área de influência guerrilheira. Em suma, eu também fui incorporada às regras do território; sem

pretender que fosse dessa maneira, comecei a pertencer à zona urbana de Urabá, ao eixo bananeiro e a Apartadó, especificamente. Essa informação foi incluída na minha apresentação, quando viajei a outros municípios do norte de Urabá e do Urabá chocoano (ver Mapas 2 e 3).

Em Apartadó e Turbo, as pessoas me advertiam que já deveria estar sendo vigiada; com o passar do tempo, tive certeza, ainda mais após ter descoberto que meu celular havia sido grampeado. Em Turbo, lugar no qual pretendi morar durante o segundo semestre da minha estadia em Urabá, foi impossível alugar um quarto ou um apartamento, mesmo sendo indicada por pessoas da região. A acusação implícita, somente explicitada por terceiros, não era o perigo de ser guerrilheira, mas, sim, o de ter vínculos com o narcotráfico: eu tinha o perfil para ser a mulher de um traficante ou para ser investigadora dos órgãos do Estado, mas de forma encoberta. Em ambos os casos, o risco de meus envolvimentos era um risco para os potenciais locadores. Contudo, dentro dos desejos e fantasias do pesquisador, o mundo rural de Urabá e os mundos ribeirinho e marítimo, do qual Turbo é uma porteira, com as nuanças que tem na complexa trama interétnica da zona e com seus diversos domínios (de rio, montanha e floresta), fazia desabrochar minha curiosidade, passível de ser direcionada etnograficamente. No entanto, pelos limites impostos, ou simplesmente pelas condições do trabalho de campo, foi impossível fazer esse aprofundamento.

A maior parte dos encontros com pessoas que aceitavam conversar comigo, mesmo dentro das atividades dos voluntariados, começava com a narração padrão da minha identificação. Eu tentava responder às perguntas que elas tivessem acerca de mim ou do meu trabalho. Posteriormente, a única estratégia que achei eticamente viável para criar um vínculo e, ideal-

mente, um campo de interação menos violento e sofrido, foi começar com o relato de vida delas ou deles, cujos desdobramentos pareciam não se esgotar, embora permitissem ignorar e driblar aquelas partes interditadas pela dor ou pelo temor latente. O local de nascimento, a idade, as razões para chegar a Urabá ou para viver em Urabá eram os assuntos básicos.

A maioria desses primeiros encontros não foi gravada. Geralmente, fazia anotações durante as conversas, mas as anotações com maiores detalhes eram realizadas ao final do dia, no diário de campo. Alguns desses primeiros encontros não tiveram continuidade. Apesar de não se repetirem, essas pessoas depois me reconheciam na rua e cumprimentavam atenciosamente. Outros encontros, como é o caso de Nina e Andrea, duas das três mulheres que mencionei, tornaram-se o eixo de muitos de meus percursos em Urabá, abrindo as possibilidades para novos planos etnográficos. Sua importância não está somente nas entrevistas realizadas, mas também na profundidade do elo estabelecido e nos conteúdos de nossas conversas acerca da vida, de nossas vidas, da sobrevivência e da morte.

Crapanzano (1994) estabelece quatro tipos de relato ao se perguntar pelas possibilidades de expansão das narrativas criadas por alguns de nossos interlocutores privilegiados: (1) o relato inacabado, que em alguns casos tem o caráter do *"dèjá raconté"*; compreende a narração de histórias pessoais que adotam o tom de história oficial, com direito a conselhos e lições para a audiência ou para o interlocutor. O relato testemunhal ou biográfico (2) está vinculado a uma narração saturada de imagens; é composto por muitos episódios, o que, eventualmente, impede a negociação com o interlocutor, pois o relato é tão denso que ou se aceita tudo ou se

rejeita. Já a prosa (3) é definida como a melancolia da linguagem; as emoções se desprendem da fronteira entre a prédica e a conversa. Abrange histórias reais que implicam uma troca emotiva que pode ser entendida dialogicamente. A prosa pode ser definida também, segundo Trajano (1984), como um momento de máxima expressividade, não necessariamente verbal, com gestos e silêncios que tomam conta da ação em andamento[1]. Por fim, o relato testemunhal distanciado (4) diferencia-se do biográfico porquanto há possibilidades de negociação com o interlocutor. Em muitos casos, o medo e o terror tornam-se recursos retóricos da construção do próprio relato.

Os encontros e diálogos com Nina e Andrea, especialmente, contêm elementos correspondentes aos quatro tipos de relato identificados por Crapanzano (1994) e à prosa no sentido dado por Trajano (1984). Em algumas conversas, sobretudo nas primeiras, o relato testemunhal ou biográfico abarcava a maior parte do diálogo. Com o passar do tempo, e dos

1 Em sua etnografia, Trajano (1984) antecipa uma classificação próxima à de Crapanzano (1994). Os encontros etnográficos, na sua visão, podem propiciar diálogos, conversas, prosas e quase-prosas. A conversa é definida como uma situação que busca evitar os mal-entendidos. Baseia-se em perguntas formuladas numa via só. Na conversa, por sua vez, está implícita uma troca de ideias, isto é, circula um maior número de informações entre os participantes. Na conversa já estão presentes olhares provocadores, sorrisos intrigantes, gestos agressivos e silêncios. A diferença entre diálogo e conversa é que, na segunda, as informações e mensagens tendem a fluir nas mais diversas direções. A conversa pode ser uma fase preparatória da prosa, mas, em certos momentos, a prosa gera conversas. Essas conversas são necessárias para fazer algumas pontes entre os gestos que surgem nos momentos-prosa. Segundo o autor, na prosa o etnógrafo atinge um ponto limite de precisão na percepção do contexto, mas a impressão é que ocorreu uma fusão do espaço físico com os participantes. Atua na prosa um princípio de máxima expressividade vinculado a um esforço comunicativo mínimo – falado ou não.

encontros, a prosa foi aparecendo, misturada com elementos correspondentes ao relato testemunhal distanciado, categorizado sinteticamente por Crapanzano (1994) como correspondente às histórias de guerra, nas quais alguns elementos começam a ser controlados pelo narrador. Nessa combinação, surgem os *insights* mais dramáticos acerca dos efeitos da violência.

Nina

Conheci Nina em uma reunião de viúvas vítimas da violência na tarde de um sábado em Apartadó, na sede da Fundação Compartir. Naquele encontro, apresentei-me ao grupo de mulheres usando a mesma retórica de sempre: falei que a minha intenção era acompanhar algumas reuniões e ofereci-me para conversar sobre algum momento da minha vida ou da minha pesquisa que tivesse chamado atenção especial. O fato de vir do Brasil foi um dos aspectos mais instigantes para elas, suscitando várias explicações da minha parte. Outra dúvida acerca da minha presença naquela reunião tinha a ver com o fato de ser confundida com funcionários da *Fiscalía* ou das ONGs com atuação na região. Também fui associada a uma profissional de Direito, aspecto recorrente em todos os trabalhos de campo que tenho realizado. Acredito que vários colegas etnógrafos já foram tratados como engenheiros, advogados, médicos ou jornalistas, a depender do contexto em campo.

Do grupo de quase quarenta mulheres presentes, às quais dei meu número de celular, foi Nina quem me telefonou algumas semanas depois. Disse-me que precisava dividir com alguém sua história. Não deu mais detalhes. Marcamos um encontro, o primeiro deles, para minha surpresa, na casa dela. Nina queria que eu a ajudasse, pois não sabia como fugir do

controle de uma pessoa que a estava atormentando. Comentou que tinha conhecido um funcionário da *Defensoría del Pueblo* que parecia tão *"buena gente"* quanto eu e, além disso, tanto ele como eu não éramos de Urabá. Por isso, em larga medida, Nina também compartilhou com ele sua história na procura de alguma saída. A minha surpresa inicial, acompanhada das explicações acerca de meus limitados poderes para resolver sua situação, foi abrindo espaço a uma impressionante narração, nas entranhas da sobrevivência em Urabá. No meu diário de campo, após alguns encontros com Nina, escrevo como resultado de um instante de prosa o seguinte:

> *La pregunta con Nina no es más si ella quiere vivir. La pregunta es por qué busca la muerte. Hoy le pregunté: Nina, ¿usted quiere vivir? Ella me respondió con la mirada esquiva y en voz baja: "Tal vez". Luego, de la nada, me salió la pregunta: ¿Usted quiere morir? Ella me respondió con más firmeza: "No sé, pero creo que esa pregunta es más difícil que la primera".*

O desengano de Nina, após o assassinato de seu marido em 2002 e da morte acidental de sua única filha em 2004, é uma dor que nasce de um luto no qual as definições de vítima-algoz são ainda difusas, tais como suas trajetórias. No terceiro capítulo, a história da mãe do padre Martín foi uma espécie de abertura à complexidade do "*ethos* guerreiro". Os irmãos dele, dois deles assassinados, militavam em bandos opostos. Um desses bandos, inclusive, tinha decretado que a mãe de Martín era um objetivo militar. Essa condenação sobreviveu ao exílio, principalmente pelo desengano, de ir morar voluntariamente no território do inimigo, precipi-

tando assim sua morte. O problema é que a divisão vítima/algoz é coberta por um "nós interno", no seio do qual todo mundo é potencialmente inimigo, ainda que a convivência próxima seja um imperativo. Por essa mesma razão, as mulheres do eixo bananeiro, especificamente, têm aberto mão de uma organização de vítimas ao redor da figura da mãe. Isto poderia abrir feridas profundas entre vizinhas, amigas e familiares que são, ao mesmo tempo, mães, irmãs, tias ou companheiras de vítimas e algozes. Elas tentam manter vivas as redes de solidariedade.

O caso de Nina é muito mais complexo, porque se tornou amante do assassino de seu marido. Em várias conversas informais com Andrea – outra mulher escolhida como guia deste capítulo –, ela me disse que muitos órfãos "do inimigo" eram criados dentro das fileiras do grupo dominante, sendo esta uma vicissitude da guerra. Afirmou que, em alguns casos, os comandantes entregavam as crianças pequenas a suas mulheres para que elas as criassem, sobretudo nas áreas rurais mais afastadas. Na situação de Nina, a sobrevivência dela estava diretamente vinculada à relação com seu algoz. Ele era o algoz que ainda decidia, ou que ainda não havia decidido, se ela poderia viver ou se deveria morrer. Sua sobrevivência ficava a meio caminho entre a vida e a morte. Em parte por isso, meus questionamentos pareceriam provocar nela uma resposta na qual a possibilidade de viver e as chances de morrer estavam nas mãos de seu algoz, e não nas dela. Porém, a pergunta pela vontade de viver ainda pertence a ela e, por isto, sua resposta é de um contido "talvez". A morte, por seu turno, é uma questão mais densa, uma vez que não é uma decisão dela, mas uma condição atual de sua sobrevivência. Uma frase de Nina resume bem esse paradoxo: *"Él no me da buena vida, ni me la deja vivir"*.

Durante nosso primeiro encontro, ela policiou-se para não falar o nome "dele"; para mencioná-lo usou a expressão *"ese señor"*. Em situações posteriores, ela começou a falar com mais confiança, usando um apelido comum dentro do casal, "El gordo". Em algum momento, mencionou a "*chapa*"– nome de guerra – usada por ele dentro do grupo paramilitar, mas, nesse caso, fui eu que tomei a decisão de esquecer essa informação, reproduzindo assim o mecanismo que a convivência em Urabá tinha me ensinado. Em um dos nossos últimos encontros, Nina mostrou-me uma fotocópia da carteira de identidade de "El gordo", guardada com zelo, como se fosse uma garantia que poderia permitir identificar o responsável pela sua morte, tão próxima e, às vezes, tão procurada por ela. Naquela ocasião, eu também fiz questão de não guardar as informações da carteira de identidade, embora tenha visto esse nome em jornais e cartazes com a manchete "foragido da justiça". Esses anúncios ativaram uma parte da minha memória que, no entanto, permaneceu desativada durante minha permanência na região. Tomei esta decisão de uma forma espontânea, em grande medida, para manter o laço com Nina. Hoje em dia, reconheço a minha atitude. Em síntese, a minha relação com ela foi uma constatação de uma das leis tácitas da sobrevivência em Urabá: *"Entre menos sepa lo que está pasando, mejor para usted"*.

A certeza de Nina de que o assassino de seu marido é "El gordo", demonstrada ainda no início de nossa primeira conversa, foi se tornando mais lacônica no decorrer desse encontro e nas visitas posteriores, nas quais nós duas começamos a evitar a questão. Eu somente perguntava se "ele" tinha aparecido; se havia alguma novidade, ou seja, se Nina tinha conseguido se libertar dele. Em uma ocasião, ela revelou o local onde ele estava escondido, pois a guerra pelo território

estava excluindo o grupo ao qual ele pertencia, uma *"banda emergente"*. Isso fazia com que o dinheiro que ele dava para sua manutenção não estivesse chegando. Nessa situação, o papel de provedor motivava em Nina a busca por uma eventual proximidade, mesmo no exílio dele – o que é uma transgressão às regras do território. O compromisso econômico que garantia uma parte do sustento de Nina era, por outro lado, um aspecto graças ao qual ela conseguia não olhar para ele como seu algoz e, sim, como seu companheiro. Mas quando ela falava de sua perda mais profunda, reiterava que "ele" tinha tirado dela a possibilidade de ter um lar; uma possibilidade que, ao ser amante dele, continuava sendo negada ou, melhor dizendo, a perda continuava sendo reproduzida.

A certeza de Nina no início do relato foi construída mediante uma narração episódica – uma espécie de relato testemunhal ou biográfico, segundo Crapanzano – na qual cinco homens armados, dirigidos pelo comandante paramilitar do bairro, chegaram à quitanda que eles possuíam na estrada de terra que conduz a San José de Apartadó. De fato, segundo Nina, um dos homens disse aos outros que eles – Nina e o marido falecido – eram de San José, sentença que foi usada como uma espécie de justificativa para o assassinato. Ser de San José, naquele momento, era sinônimo de ser guerrilheiro, ou seja, fazer parte do inimigo genérico, conforme descrito nos capítulos precedentes. Em um relato testemunhal, ainda mais detalhado, sobre eventos posteriores ao assassinato de seu marido, quando ela inclusive reconhece o assassino, Nina disse:

> *Después de que lo mataron, ellos se llevaron el techo también. Levantaron todo después. Esa gente cuando hacen una cosa, no dejan nada […]. Cuando*

llegaron a matarnos dizque él supuestamente me salvó y se enamoró de mí. Yo lo vi y dije: "Éste fue el que mató mi marido"… la voz, las manos, la boca, el cuerpo, las manos… "¿Por qué me pasa esto?" Yo sentía miedo… yo lo he odiado a él por todo. Yo digo que lo maten pero cuando uno desea una cosa, no pasa. Él dice que yo estoy con él por venganza... uno ve el perfil de la persona y se acuerda. Después, él jamás me dejó en paz.

E continuou:

Un día en una fiesta que hubo en el barrio, estábamos bailando y me dice: "Quién cree que le mató su marido? Yo le dije: "Ustedes". "¿Nosotros quiénes?" "Las Convivir o las AUC". Él dijo: "Nosotros no fuimos". "Ustedes fueron". Desde eso yo les digo que fueron ellos. Ellos mataron a un sobrino mío; yo digo ellos porque ellos lo iban a matar en la Comuna 13 [em Medellín]. *Entonces, estos supuestamente lo pusieron a trabajar aquí* [em Urabá], *a sapiar* [delatar] *y a trabajar, y después lo mataron. El sobrino me decía que ellos le decían: "Mire, nosotros le matamos al marido y ella está con nosotros". Él* ["El gordo"] *le decía eso a la gente… a mis cuatro sobrinos y a mi hija. Eso era diario.*

Silvia: ¿Y qué decías tú?

Nina: Oír y callar. Ellos [paramilitares] *pagaron la fianza de él* [do marido de Nina, preso por um problema com gado] *y después lo mataron. Él* ["El gordo"] *no dice las cosas concretamente, pero él sabe todo".*

A precedência do território para os habitantes de Urabá também opera no círculo mais íntimo, como se vê na história de Nina. Após o assassinato do marido, ela passa a pertencer ao "grupo" do assassino dele. "El gordo", na posição de comandante do bairro onde Nina mora, sabe-se o dono desse território e, por essa razão, pode dispor da vida dela. Em inúmeras ocasiões sugeri a Nina que fugisse, mas ela confirmou que a ameaça de morte era extensiva aos seus sobrinhos e a sua mãe, todos moradores do mesmo bairro. Garantiu-me que se ela fugisse, ele não iria descansar até matá-la. Seu maior temor foi resumido na frase: *"Ellos todavía mandan aquí"*.

Esta resposta constata a impossibilidade de se dissociar território de população em âmbitos mais restritos da vida em Urabá. Os namorados que Nina teve, ou tentou ter, na tentativa de reconstruir sua vida, ao longo dos últimos oito anos, têm sido ameaçados de morte. Todos terminam fugindo, pois as alternativas para eles são a morte ou o exílio.

A luta pelo território entre bandos estava deixando Nina ainda mais tensa no início de 2010. Disse-me que quando sentia as motos indo devagar atrás dela nas ruas de Apartadó e do bairro, sentia que estavam quase a ponto de disparar. Além disso, ocorreu um episódio envolvendo um órgão do Estado, também no início de 2010, quando fizeram uma batida em sua casa, seguindo as pistas do homem em questão. Quando eu perguntei como ela havia reagido, deixou em evidência outra regra de sobrevivência que, na fórmula verbal empregada por ela, se espera que o interlocutor já saiba. Esse é um recurso correspondente ao relato biográfico distanciado, identificado por Crapanzano. Isto é, existe um uso retórico intermediado por uma relação de longa duração com o medo e com o terror. Nina disse que, quando as pessoas chegam a determinado local

com o propósito de assassinar alguém, sempre chegam em grupo ou, geralmente, levam uniformes de algum órgão do Estado. Conforme ela disse, eu já devia saber disso. Depois desta afirmação, ela narrou alguns exemplos de pessoas conhecidas que confirmaram a existência desse perigo.

Uma das caracterizações mais complexas da história de Nina foi realizada pela esposa de "El gordo", vizinha de bairro de Nina. Para ambas, a existência da outra era um fato conhecido, embora nunca pudesse ser explicitado. No entanto, em uma discussão que envolveu as duas, dentro do território controlado pelo amante de uma e pelo marido da outra, a esposa "dele" disse a Nina: *"Él está con usted porque él a usted la tiene que matar"*.

Daniel (1996) afirma que, quando o presente é o tempo dominante, o futuro e o passado passam através dele, mas esses tempos estão condenados a participar da impermanência do presente. Ao longo da tese, falei do "presente permanente" como a noção englobadora de tempo em Urabá, vinculada à submissão prolongada à violência. Essa submissão está contida na noção de guerra que se relaciona, por sua vez, com o par terra/território. Nas relações dentro de um território que tem "dono" ou dentro de um território pacificado ou reconquistado, isto é, controlado pela via armada, a existência de um "nós interno" permite que a vida social se reproduza apagando os

Mural no parque central de San Pedro de Urabá.

envolvimentos precedentes com grupos armados que não são os dominantes. Em outros casos, o "nós interno" ofusca as complexas interações entre vítimas e algozes.

A noção de impermanência de Daniel (1996) permite descrever melhor esse estado de transformações sucessivas, cuja máxima é que o mundo se movimenta apesar dele mesmo. Aquilo que faz o bem hoje pode engendrar o mal amanhã. Os libertadores de ontem podem se converter nos torturadores de hoje, e assim por diante. Na base desta subjetividade em Urabá, a sobrevivência de Nina continuava pendente quando eu saí de lá. A questão central aqui é que a impermanência, moldada no "presente permanente", faz com que o valor da sobrevivência seja mais importante que o valor da vida. A fala da esposa de "El gordo" confirma essa precedência: "ele" somente está com ela para deixá-la sobreviver hoje, pois a sentença de morte não expira facilmente.

Pelos rumos da própria impermanência, ao escrever este texto sobre Nina, em 2011, quis ligar e saber notícias dela. Procurei nas agendas usadas durante o trabalho de campo o número do celular. Consegui falar com sua irmã, porque Nina tinha trocado o número mais uma vez. Porém, em concordância com sua atitude temerária, tinha dado o seu antigo número para sua irmã mais velha, o que, afinal, me permitiu ter notícias dela. Na hora pensei que Nina estava tentando se esconder, apesar de deixar pistas para ser achada. Identifiquei-me relembrando, mais de um ano depois de ter saído de Urabá, minha velha retórica de apresentação. Quando a irmã confirmou quem eu era, disse-me que "esse senhor" finalmente tinha deixado Nina em paz. Contou que Nina tinha voltado à *finca* da qual foi banida pelos paramilitares quase uma década antes. O território já não é deles, pensei quase concluindo. A

irmã de Nina também disse que "ele" ainda não foi pego, ou seja, continua foragido e exilado fora do território, sendo em larga medida por essa razão que Nina conseguiu sua libertação.

Nina tem agora a chance de uma nova vida. No entanto, como a impermanência é a base da sobrevivência, um pressuposto difícil de erradicar, *"no se sabe hasta cuando"*, concluiu sua irmã em nossa conversa telefônica, em novembro de 2011.

Mônica

Os encontros com Mônica foram somente dois. Não desenvolvi com ela um elo maior, como aconteceu com Nina ou com Andrea. Contudo, o curto diálogo com Mônica, que ela terminou sem que eu soubesse a razão, revelou certos aspectos acerca da morte que somente alguém com uma experiência como a dela poderia ter.

Mônica é funcionária de um escritório público em Apartadó. É uma mulher negra de 35 anos, nascida em Turbo, embora uma parte de sua família seja de origem chocoana e a outra tenha raízes em Panamá e Cartagena. A beleza de Mônica chama a atenção de imediato. Sua forma de vestir destaca-se no meio das outras funcionárias, sem falar de sua estatura e porte. De fato, durante o segundo encontro que tivemos, na casa dela, vi fotos quando tinha sido *miss* em um concurso regional de beleza. Embora seja aberta ao diálogo com as pessoas que passam por aqueles escritórios públicos, suas primeiras frases para iniciar uma conversa são fortes e irônicas. Quando a conheci usou algumas expressões carregadas de ironia, comparando-me a um funcionário "*paisa*" negligente, "assim como você". Mas em seguida, sem

que eu conseguisse reagir, ela se colocou à minha disposição e foi solícita com as informações que eu estava pedindo. Contudo, antes de recebê-las, tive que me apresentar e explicar alguns detalhes dos percursos que me levaram a Urabá. Tentei, por exemplo, responder à pergunta dela: O que é que um antropólogo faz exatamente? Depois disto até lhe mostrei minha carteirinha de estudante de doutorado, isto quando a minha explicação parecia ter-se esgotado.

No meio dessa conversa inicial, tão corriqueira para mim – tirando a ironia de Mônica –, ela disse que as histórias sobre a violência em Urabá são muitas e diversas. Reconheceu que as pessoas têm se acostumado com a morte violenta, ao ponto de parecer natural, mas garantiu que ela nunca se acostumou com o fato de alguém tirar a vida de outro. Para mim, a essa altura da pesquisa, ouvir falar isso era uma novidade, pois a resposta mais comum era que, se alguém tinha sido assassinado, era porque "alguma coisa tinha feito" ou "alguma coisa devia". A seguir, veio uma declaração reveladora, constituindo uma daquelas viradas etnográficas, daqueles encontros – momentos de prosa, segundo Trajano (1984) – nos quais o antropólogo tem a certeza, porque assim sente, de ter chegado a outro lugar. Disse-me que ela arrumava "corpos sem vida"[2]. Sem fazer pausas, perguntou com a mesma graça, mantendo

2 Segundo Trajano (1984), a prosa abre uma via de acesso que permite atingir um alto grau de proximidade às experiências do outro, ou seja, envolve o potencial de aprender com que elementos a subjetividade, as emoções e os sentimentos desse "outro" são elaborados. Além disso, os participantes podem ensaiar, sem premeditação, seus voos interpretativos. É por essa razão que prosa também é comunhão. O autor afirma que, na prosa, o parceiro enxerga-se tão nitidamente ao ponto de não haver dúvidas que manter aquele encontro é a própria finalidade da prosa.

uma postura entre imponente e compassiva, se eu sabia o que era a tanatologia. Eu ainda estava voltando da surpresa que me causou a expressão "arrumar corpos sem vida" quando ela começou a falar em Tanathos, o deus grego da morte. Depois, continuou seu relato fazendo referência ao curso técnico que tinha realizado em Medellín para aprender a arrumar "corpos sem vida", uma opção de vida para ela, até mesmo depois de ter estudado Ciências Contábeis.

A meu ver, o relato de Mônica sobre seu trabalho como tanatologista em Urabá tem um correlato depurado na literatura. Foi por um feliz acaso que encontrei o livro *"El Enterrador"* do poeta, dono de funerária e especialista em arrumar "corpos sem vida", Thomas Lynch (2004 [1997]). Mônica e Lynch dialogam na minha cabeça, e agora no texto, sobre questões profundas no quesito morte. Lynch focaliza o tema "estar morto", inspirado no aparentemente tranquilo e pacato cotidiano de uma cidadezinha no estado de Michigan, local onde é fácil estimar o número de mortos por ano e, inclusive, o número de suicidas. Mônica, por sua vez, está localizada no tema "ser assassinado" no contexto de Urabá, o que faz com que o "estar morto", na percepção de Lynch, não seja somente uma espécie de calamidade que afeta a espécie humana e a outras, porém uma tragédia social plasmada em um "corpo sem vida".

Poder-se-ia dizer que a incomum resposta de Mônica sobre o não merecimento de uma morte violenta, sob nenhuma condição ou circunstância, tem a ver com as conclusões tiradas a partir de seu ofício. Lynch e Mônica, apesar de ele não falar da morte em um cenário de guerra, concordam na caracterização do que é um "corpo sem vida". Aliás, os dois evitam usar o termo cadáver. Mônica sentenciou durante nossa conversa:

"*Ahí ya no hay nada, Silvia*". Lynch (2004 [1997]: 47), por sua vez, afirma, "*[…] los cuerpos de los recién muertos no son desechos ni restos, como tampoco son íconos o esencia pura*".

Os detalhes do trabalho de Mônica e Lynch são elaborados por eles a partir desse pressuposto existencial, da definição de "corpo sem vida". Ela, por exemplo, comentou que tinha arrumado 45 corpos em quatro horas e meia, fruto de um massacre na fronteira entre os *departamentos* de Antioquia e Córdoba. Explicou, sem mudar sua postura nem o tom de voz – um relato distanciado –, que primeiro é preciso lavar o corpo, tendo a precaução de que cada um permaneça com suas próprias vísceras. Os mortos "naturais", como ela disse, precisam de um procedimento menos complexo. Depois do banho, são abertos alguns orifícios para a saída dos gases. Posteriormente, os dedos, as extremidades e expressão são matizados. O *rigor mortis* é atenuado. A maquiagem é o seguinte passo. No caso das mortes violentas, os corpos devem ser abertos, os intestinos são separados para que a cavidade abdominal possa ser coberta com camadas de algodão e serragem. Depois, os demais procedimentos relativos às roupas e à expressão facial são realizados. Ainda que Mônica tenha afirmado que ali não há nada, a integridade, ou melhor, o resgate da integridade do corpo é fundamental, sobretudo para retornar ao universo dos "seres queridos", da família, dos "dolentes". Ali é que existe a morte, na versão de Mônica, ali é que existe a dor e sua própria aflição como ser humano. De fato, ela confessou que arruma os corpos, mas faz questão de não ver os familiares do falecido. Além disso, desde que começou a aprender o ofício com um amigo que trabalhava em uma funerária na "época da violência"– os anos noventa –, antes de fazer o curso técnico

em Medellín, desenvolveu uma fobia aos caixões e ainda hoje não consegue ver os mortos nos caixões. Aliás, essa foi em uma das poucas ocasiões em que ela usou a palavra "mortos".

A forma como ela resolveu parte da fobia aos caixões confirma sua concepção sobre a morte. Durante uma confraternização realizada em uma casa localizada perto de uma das praias mais frequentadas do norte de Urabá, o dono de uma funerária guardou alguns caixões no segundo andar desabitado. A certa altura da festa, Mônica subiu para descansar. O local estava cheio de "*cofres*", de caixões. No andar de baixo, o pessoal estava no auge da festa, e ela somente pensava em dormir sem atrapalhar ninguém; naquele momento, teve certeza que tinha chegado o momento de tentar vencer o medo. Resolveu, portanto, dormir dentro de um dos caixões da sala. Essa experiência, mais do que as recontagens dos corpos sem vida que já embelezou, rendeu a determinação, em vida, de enfrentar a morte na fase de reintegração ao mundo dos vivos. Mas, por outro lado, rendeu também uma decisão: ela quer que seu corpo, quando esteja sem vida, seja cremado. No final das contas, Mônica colocou-se no lugar do "corpo sem vida" para tentar resolver um dilema criado a partir da precedência da sobrevida e não da vida em Urabá. Essa experiência, certamente, contribuiu para que ela se distanciasse do argumento da morte violenta merecida, tão comum naquele contexto.

A questão da integridade do corpo é explorada poeticamente por Lynch, ao selecionar, no entanto, o caso do corpo de uma menina brutalmente estuprada e assassinada. Um dos empregados da funerária demorou horas no trabalho de resgatar o corpo, não para que a menina se levantasse dentre os mortos, nas palavras do autor, nem para esconder da mãe da criança o que tinha acon-

tecido, mas para resgatá-lo da morte que o assassino quis imprimir nele. Numa passagem belíssima, Lynch (2004 [1997]: 119) escreve: *"[...] 18 horas después la madre de la niña que había rogado verla, la vio. Estaba muerta, de eso no había duda, y su cuerpo deteriorado; pero su rostro era otra vez el suyo, y no la versión del loco. El cabello era de ella, no de él. El cuerpo era de ella y no de él"*.

O "corpo sem vida", que é resultado da guerra e do ato de violência, de modo geral, pode ser usado para enviar mensagens diversas ou pode, justamente, carregar as marcas do agressor, do inimigo. Esse não é foco da minha análise, nem é o foco de Mônica ou de Lynch. Mônica enfatizou a importância do "corpo sem vida" para os familiares, a importância da reintegração, embora o corpo em si já não seja nada. Na rejeição da morte violenta manifestou-se outro medo, declarado por ela durante nosso encontro. Quando perguntei pelos aspectos que mais a tinham chocado no início de sua prática como tanatologista, ela respondeu: os orifícios deixados pelas balas. Depois que disse isso, Mônica trouxe à tona uma lembrança que a acompanha até hoje: ela presenciou um massacre ocorrido no bairro "Obrero" de Apartadó e ainda hoje, quando dorme, escuta os tiros e fica tremendo. Esse pesadelo constante, mais de 15 anos depois do evento, é um dos efeitos da violência na sobrevivência. É o absurdo do atentado contra a vida que deixa, sobretudo, a precedência da sobrevida, ou seja, da sobrevivência sob a ameaça constante – diária – da morte. Uma morte indiferente, que se manifesta naqueles orifícios do corpo inerte. Não obstante, no caso de Mônica, foi o seu trabalho com "corpos sem vida" que moldou seus temores de uma forma distinta, assim como sua concepção de vida: *"El que está vivo tiene que aprender a vivir"*. Ela disse-me isto ao finalizar aquele instante de prosa no qual ela apresentou, no seu relato

controlado acerca de seu ofício, aquela parte sobre a qual ainda não tinha controle: seu pesadelo.

Lynch (2004 [1997]) faz um apelo ainda mais comovente à vida. O ofício fúnebre não o tornou um desencantado do mundo. Pelo contrário, seu livro é bem humorado, sensível e ironicamente esperançoso. Ele afirma que, como diretor de funerária, aprendeu a temer de outra forma. A partir de seu contato permanente com os estragos produzidos pelo azar e pelo sem sentido, desenvolveu uma forma de medo que busca proteger os mais próximos; compreendeu vividamente a compaixão. Aprendeu também que a raiva é a "prima pobre" do medo e que a fé, por sua vez, é o remédio para o temor, porque transmite a sensação de que alguém é responsável, verificando, identificando e vigiando as fronteiras. Segundo Lynch (2004 [1997]), morrer é nossa natureza, e matar é a capacidade que nós, humanos, temos para que as coisas morram, inclusive nós mesmos. O problema é que quando a indignação começa a se perder, as fronteiras entre ser e deixar de ser são apagadas graças a uma tecnologia – relativa à violência – que delata seu funcionamento mediante o terror infligido, mas não permite indagar o que significa pelo próprio bloqueio gerado. Aliás, uma das maiores indignações com a morte, apontada tanto por Lynch quanto por Mônica, é "o corpo sem vida" de crianças e recém-nascidos. Enterra-se, segundo eles, o futuro, aquilo que é ainda mais desconhecido, e também suas possibilidades. Os corpos das crianças não deixam lembranças, deixam sonhos, como conclui maravilhosamente Lynch.

Do mesmo modo que aconteceu com Nina, ao escrever esta seção do texto, retornei a Urabá em pensamento. As lembranças trouxeram um dos momentos mais transformadores na minha pesquisa em campo. Era meio-dia de domingo e eu caminhava rapidamente para

chegar ao encontro marcado com algumas pessoas no ponto de ônibus que fica em frente ao cemitério de Apartadó. Escutei os disparos. Escutei as motos, e o barulho emitido por elas parecia ainda mais ensurdecedor. Os matadores iam de moto, aproveitaram a mudança do sinal do vermelho para o verde. Muitas balas, mais de 12, como confirmaram posteriormente as plaquinhas policiais da cena do crime. Vi um homem caindo da moto, o sangue escorrendo. Os tiros roçaram-me. Uma multidão surgiu em um segundo. O tráfico pelo eixo bananeiro fez-se caótico de repente. Todo mundo, crianças, jovens, velhos, mulheres, homens, cachorros aproximaram-se. Ninguém falou nada. Ninguém fez um gesto de reprovação pelo que acabava de acontecer. Eu também não. A vida em Urabá já tinha conseguido me silenciar. Lembrei naquele instante que várias mulheres contaram-me que os paramilitares proibiam chorar os mortos e matavam aquele que fosse visto pegando os pertences de alguém que acabava de ser assassinado. Podiam até mesmo matar aquele que ousasse participar de certos funerais. As coisas pareciam um pouco diferentes agora, embora permanecessem os efeitos do passado.

As pessoas não paravam de se amontoar ao redor da cena, daquele corpo. E eu não conseguia ficar longe também. Fui me aproximando para ver o "corpo sem vida". Uma atração que ainda não consigo explicar. Os policiais e a equipe de investigação criminal chegaram rapidamente. Eles colocaram limites ao meu avanço. As pessoas continuavam sem manifestar indignação. Somente ouvi algumas ligando por celular para seus amigos e familiares, pois avaliando o corpo e as roupas, acreditavam ter identificado alguém conhecido. Perguntavam: *"¿Su hermano está ahí o salió? Es que mataron a uno acá en el puente que se parece a él"*. Outros se perguntavam pelo que

"ele" teria feito para terminar assim. Eu fingi não ouvir. Esse era meu lado "de cá" – prévio à minha estratégia padrão de como me apresentar, prévio à vida em Urabá. Era um dos meus limites éticos e existenciais se manifestando contra os princípios da sobrevivência enraizados na terra de Urabá.

O corpo continuava com o capacete, mas estava solto, como se fosse derreter-se sobre o chão. Quando o vi, foi como se somente estivéssemos ele e eu frente a frente; senti que ali já não havia nada, como disse Mônica. O vazio, minha forma de indignação – em termos de Lynch –, a única possível naquele lugar, foi interior. Senti-me um pouco morta, paralisada por dentro. Alguma coisa foi modificada em mim. O sangue escorrendo pela virilha, as pulseiras e os anéis de ouro na mão direita apresentaram-se como ícones de uma vida que tinha deixado de ser, mas atraíam meu olhar como buscando preencher o vazio. Compreendi porque Lynch diz que o "corpo sem vida" não é ícone; alguns de seus componentes são convertidos em ícones na procura de preencher o vazio, de gerar significado. Não sabia, e ainda não sei – não fiz questão de fazer essa indagação – a quem pertenceu aquele "corpo sem vida", re-lembrando as palavras de Mônica. No entanto, agora, na avaliação das minhas próprias memórias, entendi o que Le Breton (2006 [1997]) quis dizer com a "ausência do outro". É uma forma de silêncio ou, melhor, uma zona do silêncio na qual falta a palavra do outro. Uma zona na qual é impossível ver ou entender o mundo sem perceber a lacerante ausência. O silêncio indizível, localizado perto da morte e que, em primeira instância, encarrega-se de abolir a palavra.

Meu relato, escrito a partir do diálogo entre Mônica e Lynch, é, a princípio, testemunhal, segundo Crapanzano, pois é uma sucessão de imagens que não dá chance ao leitor de fazer pausas

ou perguntas. No entanto, poder-se-ia dizer que foi inspirado na prosa exemplar de Mônica e Lynch, pessoas com uma compreensão avançada da ausência do outro e da perda. Foi um mergulho no silêncio ensurdecedor que rodeia o cenário da morte, gerando uma confrontação com o indizível, com a palavra que se dilui no silêncio, equiparável a uma forma extrema do grito, segundo Le Breton.

A preocupação por retornar sua integridade ao corpo, aspecto primordial do diálogo criado entre Lynch e Mônica, está relacionada, como já foi dito, com a reintegração do corpo ao universo dos humanos vivos, o retorno ao círculo social mais próximo. O corpo é a materialidade da morte para aquele que fica, permitindo-lhe viabilizar a ausência do outro e o luto, um silêncio que é, a princípio, indizível. A partir do exposto e de outras situações vivenciadas em Urabá, surgem algumas questões: o que acontece quando não se tem a materialidade da morte, ou seja, o "corpo sem vida", sendo que, durante o auge paramilitar, principalmente, os corpos foram jogados nos rios ou enterrados em valas comuns? O que acontece com a dor, com os princípios de vida e sobrevivência, quando pegar o corpo sem vida no local ou chorar o morto são interdições constantes, como ocorreu na década de 1990 – segundo os depoimentos? Quais são os possíveis desdobramentos do "luto antecipado", como foi relatado por algumas mães de Urabá a Mandariaga (2006), e confirmado por mim durante o trabalho de campo? Minha aproximação inicial a tais questões foi viabilizada pelo elo estabelecido com Andrea, eixo do próximo encontro.

Andrea

Andrea é uma mulher temerária. No capítulo anterior, ela foi protagonista de um evento

que veio a se tornar fundamental para a análise das categorias terra e território. Ela entregou-me a cópia de uma proposta de negociação do Bloco Élmer Cárdenas ao governo, realizada por esse grupo ao longo de 2004. Esse evento demonstra a temeridade de Andrea, que depositou em mim uma confiança surpreendente. Ela, uma liderança que atualmente trabalha em prol da verdade, justiça e reparação das vítimas, não parece sentir medo de falar sobre a história do conflito em Urabá, história que ela conhece em detalhes a partir da década de 1980, quando chegou a Turbo.

À diferença de Nina ou de Mônica, Andrea nunca marcou um encontro em sua casa. Aliás, nossa relação foi construída a partir de acasos, de encontros casuais pelas ruas dos municípios do eixo bananeiro. Quando marcávamos algum encontro, as chances de não dar certo eram grandes. Vários restaurantes e lanchonetes da região, então, constituíram-se nossos centros de operações, de conversas intermináveis, nas quais vários detalhes da história política contemporânea da Colômbia fizeram sentido para mim. "A Colômbia pode ser pensada a partir de Urabá", foi uma constatação de Andrea ao longo de nossos encontros e, portanto, uma certeza para mim, especialmente nos dias de hoje. Embora ela tenha ouvido o já conhecido relato da minha identidade com atenção, foi mais importante para me acolher o fato de que uma pessoa de Apartadó havia pedido a ela para falar comigo. Ela aceitou e autorizou a pessoa em questão a repassar seu número de celular para mim: outro ato de confiança inusitado, conforme os padrões de sociabilidade existentes.

Após o nosso primeiro encontro, Andrea começou a ligar com frequência para convidar-me para eventos com a presença de "vítimas da violência", principalmente. De fato, a minha participação em algumas reuniões na Unidade de Justiça e Paz de Apartadó, ou em eventos

organizados por ONGs com equipes humanitárias na região, foi facilitada pela intermediação de Andrea. Desde o começo da experiência em Urabá, não quis entrevistar diretamente as "vítimas", na sua grande maioria viúvas, quer dizer, mulheres que, a princípio, buscavam ser reparadas pela morte de seus maridos. A minha pretensão não foi criar um espaço para elas narrarem suas experiências, sobretudo em um lugar em que é tão delicado entrar e construir relações, mantendo a clareza e a coerência, sempre colocadas em xeque pelo próprio "presente permanente". Não queria limitar a experiência e as possibilidades de estabelecer vínculos nem perder a chance de derrubar, por meio da interação, aquela desconfiança primordial.

Lideranças e defensores dos Direitos Humanos falavam da re-vitimização constante a qual essas mulheres eram submetidas quando contavam e recontavam suas histórias de deslocamento, desaparecimentos e assassinato. Histórias de medo e horror, no final das contas. Aliás, as próprias versões livres foram questionadas por um setor dos defensores dos Direitos Humanos, mas também pelos próprios paramilitares, sob o argumento de uma nova vitimização. Em uma das versões livres de "El Alemán", em abril de 2010, ele garantiu que não acreditava que as "vítimas" estivessem interessadas em saber como seus familiares foram *"dados de baja"*. Disse que por trás disso estavam organizações humanitárias com propósitos obscuros. Do mesmo modo que os paramilitares, desmobilizados e julgados mediante a Lei de Justiça e Paz têm usado a ideia de guerra irregular para justificar a existência da "organização armada" e a legitimidade de uma luta territorial indiscriminada, a "re-vitimização" é um argumento esgrimido para dilatar as audiências públicas, esconder crimes ou, até mesmo, pressionar certas condições de negociação.

De qualquer maneira, a partir de meus percursos em Urabá, ou da forma como entrei no campo, sem trabalhar diretamente com organizações de Direitos Humanos que, aliás, viram meu trabalho com uma desconfiança talvez maior do que a dos próprios habitantes do eixo bananeiro, evitei que a minha pesquisa se tornasse uma incessante busca por vítimas submetidas, por mim, à narração de suas histórias. Também não quis cair na armadilha de perpetuar a divisão vítima/ algoz por meio da separação *a priori* dos interlocutores: os desmobilizados como algozes e as viúvas como vítimas. Isso teria impedido outras possibilidades de relação que, em larga medida, eram viabilizadas pela oportunidade de fazer um ano de pesquisa empírica.

Quanto às "vozes no ar" (Gudeman e Rivera, 1990), aquelas musas acadêmicas que assombram ou iluminam em alguns momentos do trabalho de campo, foi Das (1995) que veio a contribuir para não incorrer na "re-vitimização" ou na "dupla vitimização" – a categoria usada por ela – numa escala micro, ou seja, no nível de minhas interações em campo. A autora argumenta que o sofrimento dos sobreviventes é a ocasião propícia, aproveitada por outros, para aplicar discursos profissionais que terminam sendo usados, de forma hegemônica, com a desculpa para avaliar o estado das vítimas. Fala da contribuição do Direito e da Medicina, concretamente, para uma teodicéia vinculada ao *parens patriae*, na qual o sofrimento é a melancolia que garante e mantém a ilusão do Estado. Nesse processo, o sofrimento é isolado, dissociado das vítimas reais. Na minha leitura do enunciado de Das (1995), a busca do Estado pela sua própria autonomia, no seio de processos de verdade, pode terminar com a negação da autonomia ou do direito de consulta das vítimas. Na escala micro, por mim observada, há

alguns elementos do sofrimento não dissociado que podem ser identificados nas falas e ações com relação ao luto antecipado e às interdições que impedem a experiência plena do luto.

No primeiro capítulo, a imersão no cotidiano dos bairros do eixo bananeiro e a presença dos *"gota a gota"* revelaram alguns princípios de sociabilidade e alguns efeitos da violência nas relações sociais: a precedência da perda, a perpetuação da dívida e, sobretudo, o "presente permanente" como a noção de tempo que se antepõe a qualquer outra. Sugeri também que um fator determinante das possibilidades de criação e expansão das relações sociais é o envolvimento dos filhos ou, melhor dizendo, o enquadramento dos filhos dentro do território, conforme suas leis e as dinâmicas da guerra. Não obstante, o exame de certos elementos ligados ao eixo vida-morte-sobrevivência não foram suficientemente explorados, como também não foram aprofundados durante as visitas vinculadas ao voluntariado no *Banco de la Esperanza.*

Foi numa reunião, dirigida por Andrea, com "vítimas" que ela assessora há mais de quatro anos em questões relativas ao processo de verdade, justiça e reparação, que vieram à baila aspectos primordiais relativos a essa questão. Ocupei o papel de observadora, posição difícil de atingir nessa situação, alcançada graças à confiança que a presença de Andrea irradiou entre o grupo. O fato de Andrea ser "como elas"– por ter sobrevivido "às guerras de Urabá" – transformou, até certo ponto, o espaço de conversa, pois das 12 mulheres presentes, quatro quebraram o silêncio. Houve, inclusive, alguns momentos em que ocorreu uma interação delas com Andrea, um momento prosa, aspecto transcendental, pois o relato biográfico ou testemunhal, de que fala Crapanzano, tende a tomar conta desses encontros. De qualquer maneira, o relato que

vence o silêncio, a princípio biográfico, não começa; ele irrompe, e é tão forte, emocionalmente falando, que anula a resposta de quem está ouvindo. É um estado de surpresa que se prolonga no tempo, gerando um choque. O intérprete nesses casos, em termos de Peirce (1955) e Daniel (1996), localiza-se no plano fenomenológico da atualidade (*Secondness*), ao qual se associa um caráter emocional e enérgico. Daniel (1996) salienta que, nas falas de um grupo de repatriados tâmiles, submetidos a uma violência constante e cumulativa, a surpresa se constitui na forma de abrir-se ao mundo. Ela, a surpresa, ajuda a desenhar uma rota para o interior de si.

Dona Antônia nunca tinha falado sobre sua perda antes; ela começou sua fala dizendo que a "vítima" tinha sido um filho que ainda está desaparecido. Depois corrigiu e disse que, na verdade, ela tem três filhos que desapareceram em diferentes anos, todos menores de idade. Disse que antes ela não *"era capaz de hablar sobre eso"*, razão pela qual tinha feito a denúncia apenas cinco anos atrás. Ela disse: *"Siempre que yo quitaba la tapa, explotaba"* ["Toda vez que eu tirava a tampa (da panela), estourava]. Após receber os parabéns de Andrea pela sua coragem, ela continuou dizendo: *"Yo me la pasaba más privada* [desacordada] *que otra cosa cuando mis hijos desaparecieron... ya habían matado al papá de ellos. Cuando eso pasó, yo tuve que volver a pie porque ellos no me dejaron coger carro. Eso fue hace 12 años. Ellos se llevaron todo"*. Após terminar esta frase, Dona Antônia chorou escondendo o rosto e voltou a sentar-se, pois ela tinha ficado em pé durante sua corajosa declaração: uma cadeia de palavras nunca antes ouvida pelas outras participantes do grupo de vítimas liderado por Andrea. Dona Antônia nunca tinha "tirado a tampa" na presença daquelas mulheres que são, de qualquer forma, velhas conhecidas

e que, além disso, sabem que compartilham questões profundas, como a dor, ainda que não se fale a respeito, sobretudo pelo temor latente dos envolvimentos dos vivos e dos desaparecidos. Poder-se-ia dizer, então, que o "presente permanente" na dor é uma forma de evitar trazer o passado que pode tornar a vida atual inviável, e que pode impedir também o futuro, a vida futura.

Na fala de Dona Antônia, a autoadmiração por ter "tirado a tampa" na frente de outros responde ao mecanismo de busca interior que Daniel (1996) relaciona com a surpresa, como já disse. Adicionalmente, é preciso acrescentar que naquele contexto, para os ouvintes, até mesmo para aquelas mulheres que compartilhavam a mesma forma de sofrimento, o choque converteu-se numa possibilidade de transe. Por esta mesma razão, Dona Antônia disse que a maior parte do tempo ela estava desacordada ["*privada*"] ao relembrar o período anterior à realização da denúncia, após o assassinato de seu marido e do desaparecimento de seus filhos.

"*Estar privado*" é uma expressão usada para descrever, sobretudo no caso dos bebês, uma fase do pranto na qual não há mais lágrimas. Segura-se, involuntariamente, a respiração por alguns segundos e perdem-se os "sentidos". O corpo fica paralisado e a pele adquire uma tonalidade roxa. É um corpo quase inerte. Naquele estado, não somente a palavra é anulada, mas também o pranto. O estímulo à audácia de Dona Antônia, plasmado nos parabéns dados por Andrea, adota outra dimensão quando se enxerga o percurso por ela realizado, um percurso entre *"estar privada"* quase o tempo inteiro e sua declaração pública, na qual, no entanto, ela não se coloca como vítima, pois, na sua visão, os filhos são as vítimas, em larga medida porque até hoje eles estão desaparecidos. Na fase final de sua exposição, ela não volta ao silêncio indizível: retorna à dor por

meio de um pranto que revela o medo herdado. Por isto, é um pranto escondido. Ela volta a seu lugar escondendo as lágrimas, ocultando o rosto. Porém, a partir de um estado de quase morte, ela fez a passagem para a sobrevivência, postulado comandado pelo próprio "presente permanente".

Prefiro não ousar na tentativa de calcular a idade de Dona Antônia, pois ao se tratar de mulheres como ela, que já sobreviveram às arremetidas da violência durante várias décadas, as marcas do tempo manifestam-se ainda com mais força. Por esta razão, em grande medida, ela é chamada Dona Antônia e não simplesmente Antônia. Somente consegui identificá-la como "mais velha" quando Carmen ergueu a mão para falar. A vitalidade de Carmen revelou, naquele instante, uma diferença importante entre as duas, que não está relacionada somente com a idade cronológica, mas com o sofrimento e com a maneira de enfrentar a dor e a perda. Isto é, a trajetória desenhada para enfrentar aparentemente o mesmo delito: a desaparição forçada. A diferença é que, na situação de Dona Antônia, ela ainda sofre pelo desaparecimento de três filhos, dos quais nunca mais teve notícias, e pelo assassinato de seu marido.

Carmen começou a falar dizendo que, quando recebeu a notícia do desaparecimento de seu marido, ficou bebendo água durante 15 dias sem parar. Segundo as versões de testemunhas, o "corpo sem vida" de seu marido foi jogado no rio. Ela disse que não chorava na frente de seus filhos para que eles não a vissem, mas, depois de deixá-los na escola, chorava gritando para desabafar: *"(...) sentia que el alma se me estaba desprendiendo... y mis hijos entre todos los huérfanos"*. Carmen continuou dizendo que a Bíblia não mente, pois quando se iniciam as negociações de paz, "*más llega la guerra*". A

seguir declarou, *"este cuerpo es barro, pero la persona nunca muere, está lejos… no ha venido"*.

A beleza poética da fala de Carmen demonstra alguns efeitos do pranto contido, substituído, na sobrevivência, pela ingestão exclusiva de água que retrata, de passagem, a necessidade de continuar viva pelos filhos. A troca de lágrimas por água pode ser entendida como um mecanismo metonímico vinculado, por seu turno, à dor vivida. No final das contas, a água também levou a última evidência da vida que foi ceifada. O grito em solidão, por sua vez, seria uma solução ao pranto contido, reforçado pela lembrança da possível orfandade dos filhos. Contudo, o grito também é paralelo ao silêncio: em ambos os casos a palavra é abolida. Por outro lado, o temor latente, uma sequela vívida da experiência violenta, é retratado no pessimismo com relação às negociações de paz. A iminência da guerra e seu correlato no "presente permanente" são confirmados por ela. Deste modo, a percepção da prolongação da guerra está ancorada na falta da materialidade que possa vir a confirmar a morte do marido, especificamente, permitindo, por esse viés, a realização plena do luto. Carmem declara que o corpo é barro. Ainda não faz referência ao "corpo sem vida", pois, justamente, a falta dessa evidência faz com que a morte seja substituída pela distância e pelo vazio do desaparecido que, no caso dela, talvez tenha sido levado pela correnteza do rio.

A essa altura da fala de Carmen, Andrea interveio. Eu, entretanto, lembrava que durante uma de nossas conversas, Andrea tinha me dito que, no caso dos crimes de desaparição forçada e de homicídio – confessados pelos perpetradores da morte –, mas sem o resgate do "corpo sem vida", ela considerava que era melhor acreditar que a pessoa estava mesmo morta para, assim, iniciar o luto, que também deve ter um fim, para continuar vivendo. A ausência do luto, ela

sugeriu, é uma forma de sobreviver, de estar meio viva, meio morta – como também foi a situação de Nina. Andrea disse a Carmen que o que mais dói é pensar o que fizeram com "ele". Sem esperar, sem deixar o silêncio fazer o papel de intervalo, Carmen disse que ela já foi a muitos enterros ao longo desses anos: *"Mi felicidad era enterrar a alguien. No enterré el mío, necesito enterrar los otros"*. Elsa, outra das mulheres presentes que também quebrou o silêncio naquela ocasião, disse: *"A mí me pasó lo mismo. Yo lloraba como si esa persona fuera mi esposo. Me sentía satisfecha haciendo eso… mi angustia era saber si había sido comido por los goleros* [urubus]".

A fala de Andrea motivou o momento de máxima emotividade naquela reunião, viabilizado pela troca de emoções entre as três participantes. Uma fibra coletiva foi tocada por Andrea quando disse que o que mais dói pensar é o que fizeram com "ele". Esse "ele" anunciado por Andrea, interrompido pela fala de Carmen e Elsa, ainda é uma incógnita para mim na medida em que é difícil determinar se Andrea estava fazendo referência ao "corpo sem vida" ou ao marido de Carmen nos instantes prévios à agonia. Porém, é preciso levar em consideração que a agonia é um estado especialmente acobertado pelo silêncio porque denuncia uma participação no ato da morte. Somente em um depoimento a agonia foi mencionada, e até definida, por uma mulher que testemunhou dois massacres. Destaca-se a importância do depoimento sobre a agonia, pois ela é um mecanismo de redução da linguagem à impotência, outra forma de silêncio – seguindo Le Breton (2006 [1997]). É uma evidência da morte em vida que gera outros pesadelos, similares ao pesadelo de Mônica com os tiros – cujos orifícios no "corpo sem vida" é uma das impressões mais fortes de seu ofício –: *"(...) la agonía es un*

ronquido tan tremendo, es una agonía tan profunda, desesperadora. Eso se queda en el cerebro. Todavía sueño con eso. Sueño con el finado pidiendo auxilio y sueño que ellos me matan (…) siento los impactos de los tiros en mi cuerpo. Me despierto y busco la sangre y no la encuentro".

O sangue é usado como uma prova material de autenticidade. Em épocas medievais (Groebner 2008), o sangue tinha uma dupla significação, pois permitia a diferenciação entre os verdadeiros crentes e os assassinos invisíveis de Cristo que, por meio do sangue, tido como autêntico, ficavam em evidência. Na cena vivida por mim, na seção que descreve o encontro com Mônica, o sangue do "corpo sem vida" do homem da moto, considerado por mim um ícone, terminou comprovando também a autenticidade daquela morte. No depoimento citado, a protagonista busca comprovar a autenticidade de seu próprio pesadelo, de uma dor que ainda a acompanha, mediante a busca do sangue em seu corpo ao acordar tremendo pela lembrança da agonia.

Voltando à situação que envolveu Andrea, Carmen e Elsa, a preocupação de Elsa em saber se ele – o "corpo sem vida" se aderirmos à concepção de Mônica – tinha sido comido pelos urubus demonstra a importância fundamental, no plano cosmológico, da reintegração do corpo ao mundo dos vivos, a transcendência do resgate das marcas da morte cometida. Neste aspecto, a compreensão de Lynch (2004 [1997]: 45) é superior à nossa ao definir o que é um funeral: é a forma como fechamos o hiato entre "a morte que acontece" e "a morte que é importante". A princípio, "a morte que acontece" cobre, até mesmo, a morte brutalmente cometida. A necessidade de fechar a brecha faz com que a importância da morte deva ser destacada, não *per se*, porém – e principalmente – pela reintegração ao mundo e pela necessidade social de reproduzir as relações sob outras condições.

A necessidade de enterrar "outros" que substituam o "corpo sem vida" perdido é uma resposta à ausência da materialidade da morte, como já apontei em várias partes do texto. No entanto, esta possibilidade foi negada durante a ocupação e reconquista paramilitar. As pessoas que entravam em contato com os cadáveres depois de um massacre foram chamadas de "moscas", e fala-se, ainda hoje, que elas podiam ser alvo de novas ameaças. Daí a importância do depoimento sobre a agonia citado antes, que também explica a ausência da manifestação de indignação na cena por mim presenciada, um dos efeitos desse amordaçamento social em longo prazo. Outras pessoas lembraram que os funerais foram interditados, pois ir ao funeral de alguém assassinado por ser guerrilheiro, por exemplo, era uma forma de dizer que se fazia parte do mesmo grupo.

Elsa e Carmem criaram estratégias para preencher o vazio da perda, apesar das interdições que pairavam sobre o cotidiano naquela época, nos anos 90 até os primeiros anos da década de 2000. É difícil determinar os alcances da ameaça naquele período ou a veracidade dos rumores baseados na experiência do terror e do temor latente; porém, a tarefa aqui é evidenciar os efeitos. Além disso, seguindo Chaves (2006), tanto o dito como o não dito portam uma reivindicação de veracidade. Elsa e Carmem, no momento de máxima emotividade, propiciado pela fala de Andrea, indicaram a busca de uma alternativa para vencer o silêncio da morte e a ausência de uma evidência para, desse modo, assimilar o vazio interior. Conforme a caracterização de Daniel (1996), o silêncio poderia ser definido como a impossibilidade de falar, mas ele tem dois sentidos. Por um lado, denota uma brecha entre signo e objeto, constituindo-se numa espécie de chamado de atenção, uma forma de grito. Mas, por outro

lado, o silêncio é uma rejeição à humanidade dos "outros", perpetradores do terror e administradores do medo, na minha leitura. É uma recusa a ser totalmente humano pela rejeição da humanidade daquele que inflige, por exemplo, "a morte que importa", não "a morte que acontece". O silêncio, nessas duas vertentes que se misturam durante a experiência violenta e no preâmbulo ao luto, pode ser neutralizado, seguindo a proposta de Daniel, por meio de uma "antroposemiose". Esta noção define-se como a articulação do silêncio, resultado da passagem de uma experiência violenta para a estética do sublime que, por sua vez, pode determinar direcionamentos terapêuticos autônomos. A fala de Carmem, com base no eixo metonímico da água, e a declaração de Dona Antônia sobre a tampa da panela localizam-se na transição em direção ao sublime, permitindo uma incipiente atualização do passado no presente que enfrenta a paralisia e o silêncio, o congelamento da expressão da dor e sua exaltação no "presente permanente", que é o tempo privilegiado em Urabá. As ações realizadas, tanto por Carmem como por Elsa, participando nos funerais de "outros", chorando para si e pelos "outros", são uma saída antroposemiósica também, na medida em que essas ações estão localizadas no patamar fenomenológico do *Secondness*, o plano da discordância e da interpelação. Neste patamar, a ação é a única manifestação dos sentimentos; ela ajuda a enfrentar a dúvida e a suspeita, a desconfiança, que são, no entanto, elementos constituintes deste enquadramento, deste "estar no mundo".

Quebrar o silêncio parece ter sido colocado ao longo do texto como um ideal que se opõe à abolição da palavra. Poderia se pensar que há uma implícita exaltação da palavra, do verbal. Contudo, é preciso esclarecer que há gradações do silêncio, do pranto e das

próprias alocuções sobre a experiência do medo, do horror e da morte. O relato que quebra o silêncio, com a força que lhe é inerente, gera um choque, mas a sua importância está em ser uma forma de superar o bloqueio que leva ao silêncio indizível. Conforme Le Breton (2006 [1997]), a redução do pensamento ao silêncio mediante uma ação de bloqueio exclui outro silêncio, o silêncio interior que permite que a pessoa possa transladar-se até os limites do mundo para achar o sossego necessário, necessário para voltar. A irrupção da fala está relacionada com a quebra da solidão que impede sair de si para relacionar-se com os outros. A partir desta perspectiva, quebrar o silêncio é um ato passível de ser visto como ideal quando oposto à tortura, por exemplo, na qual a dor é um fim em si mesmo e, por isto, seguindo Daniel (1996), não significa nada. Provavelmente, este seja o próprio bloqueio.

O retorno à palavra é uma esperança de um retorno à vida social. Na fala de Dona Antônia, e no início da fala de Nina, elas frisam a ideia que os perpetradores do ato de horror – a desaparição, no caso de Dona Antônia, e o assassinato do companheiro de Nina – foram embora "levando tudo", até o teto da casa, nas palavras de Nina. No depoimento de Dona Antônia, esse vazio por terem levado tudo é traduzido na lembrança de ter saído a pé da região, pois "eles" lhe negaram até a possibilidade de sair de carro. A etnografia de Daniel (1996) examina o depoimento de uma mãe que não consegue projetar a perda de seu filho e, em troca, interioriza-a por meio da perda da visão. Além disso, o autor traz a bela metáfora dos cacos de vidro nos olhos como as visões cegas do futuro. O vazio de Dona Antônia é deslocado para a longa e desoladora jornada de seu próprio deslocamento físico. A ruptura termina sendo a única possibilidade de continuar. Na

exaltação da jornada a pé de Dona Antônia está presente, igualmente, um traço identificado por Das (1995) no caso das narrativas de mulheres, quando a pobreza das palavras é tida como uma virtude: elas desviam as histórias que contêm fatos violentos para histórias passíveis de serem ditas.

A esperança de uma "antroposemiose" surgiu em outra voz, a de Dona María, naquela mesma reunião orientada por Andrea:

> *Yo no dejé que ellos me humillaran porque ellos no dejaban llorar; cuando ellos mataban, uno tenía que enterrar el muerto rapidito. Yo lloré a mi hijo. Fue acusado de prestarle herramienta a un guerrillero... ellos llegaban humillando y yo les dije que yo lloraba porque ellos me habían quitado un tesoro, el hijo mayor y yo amaba mucho a mi hijo. Yo les dije que les agradecía por haber dejado mi hijo en tierra para poder enterrarlo. Yo dije: Gracias a Dios, en primer lugar, y gracias a ustedes, pero lo que ustedes están haciendo no es bueno. ¿Dónde van a llegar? Ellos bajaron la cabeza y se fueron. Después del funeral iba a coger la panga para Turbo pero no pude porque hubo un encuentro con ellos [*um combate*]… usted veía ese poco de muertos [*monte de mortos*] en el río… y eso suena tan bonito… pun, pun, pun, paah… pero no todo lo que es bonito es bueno. Eso es lo que la Biblia dice.*

A ação contra a proibição do pranto exercida por María demonstra a possibilidade de estabelecer pontes com o sublime. Ela conseguiu reintegrar o "corpo sem vida" a seu círculo; conseguiu enterrar seu filho. Conseguiu enfrentar a não humanidade do perpetrador naquele instante, manifestando sua indignação e, soube chorar, ato cuja importância para o luto foi apontada por

Lynch: o pranto fecha uma história de amor invertida. Por fim, María associa o tiroteio, o som das balas, a um chamado à festa – com fogos – comum naqueles povoados antes da "guerra"; por essa razão, para ela, "isso" soa tão "bonito". Na re-significação do barulho das balas está implícita uma vontade de transcender o presente, o cenário do horror, mediante uma bela lembrança do passado. Mas o resultado do terror não é ignorado: o cenário do dia seguinte também é retratado por ela.

A reunião terminou em meio a uma chuva fortíssima. As mulheres dispersaram-se rapidamente. Fiquei conversando com Andrea, evitando qualquer menção aos relatos presenciados, dos quais somente quis ler as minhas memórias no diário de campo alguns meses atrás, quase um ano depois do evento. Entre os vários assuntos tratados naquela conversa, Andrea disse-me que um sobrinho "*parasco*" tinha ajudado a adiar, ou negociar, a morte de seu filho, seu único filho homem. Ela afirmou que a ameaça de morte paira sobre ele, pois "*sopla*" [usa drogas, cocaína especificamente], bebe, tem dívidas e gosta de briga. Eu já tinha lido (Mandariaga 2006) e ouvido que em Urabá o luto é antecipado no caso de filhos "com problemas"– ladrões, consumidores de drogas, prostitutas, devedores crônicos e delatores ou "*sapos*" – ou *"metidos en cosas*", ou seja, membros de algum grupo armado ou militantes de alguma organização. Porém, na experiência de campo, especificamente, quando escutava esse tipo de afirmação, não conseguia fazer mais perguntas, não conseguia aprofundar em elementos desse luto. Uma vez, por exemplo, alguém disse: *"(...) las personas aquí son tercas porque sabiendo que las van a matar, para qué roban o para qué venden droga. Usted sabe que aquí todos los días matan*".

Em outra ocasião, houve um falso alarme do assassinato do filho de outra líder comu-

nitária; o filho dela já estava no exílio – em Medellín – por causa de alguns roubos que tinha feito em Urabá. Não obstante, quando chegou a notícia de seu suposto assassinato, ela disse que já antecipava isso. Para a minha surpresa, não desmarcou os encontros e não fez questão de ligar para ausentar-se do expediente. Afirmou: *"Uno no tiene programada la muerte, ella llega y uno tiene que seguir con lo que ya tenía programado"*. Quando comentei esse evento com um dos meus interlocutores homens mais próximos, ele respondeu que se ela não tinha feito questão de viajar a Medellín para confirmar a morte ou para pegar o corpo, era porque ela – como mãe, inclusive – sabia o que o filho tinha feito. Embora tenha dito que não tinha a morte programada, o anúncio já tinha sido realizado mediante uma *"lista negra"* distribuída nos bairros. Este é o começo do preparo para a morte, segundo confirmou meu interlocutor.

Analisando a preocupação excessiva de alguns clientes da funerária pela antecipação, em vida, de seus funerais, Lynch afirma que entre eles existe a fantasia de que, ao antecipar os arranjos para o funeral, os sentimentos podem antecipar-se à raiva, ao medo e à impotência que a morte traz. No caso do luto antecipado em Urabá, constata-se novamente que o valor da sobrevivência é mais estimado que o valor da vida. A meu ver, no eixo "ser assassinado" (Urabá/Mônica), e não no eixo "estar morto" (Michigan/Lynch), busca-se contornar ou driblar certos sentimentos, não por uma fantasia esperançosa de evitar a dor aos mais próximos, mas sim pelo medo dos alcances da dor, desdobramentos que podem atrair ainda mais a morte. O luto antecipado é a forma de continuar sobrevivendo, de prolongar uma existência localizada a meio caminho entre a vida e a morte. Uma vida que começa a cada dia, imersa no "presente permanente".

Nas situações listadas com relação ao luto antecipado, as minhas perguntas eram sempre ofuscadas pelo peso das afirmações de meus interlocutores. Somente consegui liberar a pergunta sobre o luto antecipado com Andrea. Naquela ocasião, embaixo da chuva, quando ela falou do "problema" com seu filho, disse que esse assunto do luto antecipado era parcialmente verdade, pois embora soubesse que o filho podia ser morto a qualquer momento, sendo mesmo esperado, isto não impedia que sentisse a dor. Para ela, este é um preparo na dor que é sempre permanente, que não cessa. Nossa conversa continuava e a chuva também não cessava. Era daquelas chuvas em que tudo escurece, relembrando o passado das florestas de Urabá extintas pelas plantações de banana e pelas fazendas de criação de gado. De repente, Andrea parou de falar, ficou em silêncio olhando atentamente um jovem que atravessava a rua, evitando molhar os sapatos. Quando ele fugiu de nosso olhar, Andrea me disse que aquele garoto era outro "*parasco*" do bairro, do bairro onde ela mora. Disse-me que ele sempre matava e voltava para sua casa tranquilo, "sem incomodar ninguém". A minha resposta nervosa foi uma gargalhada, ação entre a compreensão do literal e o absurdo do aparente significado. Ela tentou se explicar, lembrando que apesar de nosso grau de proximidade, eu não era de Urabá. Adiantou-se para esclarecer que existem outros "*paras*" que ficam se gabando de sua posição, ao ponto de se tornarem arbitrários com as pessoas do bairro e com os vizinhos. Andrea confirmou, assim, mais uma vez, como o princípio de "ser de Urabá" se baseia na impermanência e é ativado no presente para viver a vida dia após dia no plano, geralmente efervescente, da sobrevivência.

BIBLIOGRAFIA

Alape, Arturo. 1983. *El Bogotazo. Memorias del olvido, abril de 1948.* Bogotá: Editorial Planeta.
---------- 1985. *La paz, la violencia. Testigos de excepción.* Bogotá: Editorial Planeta.

Arango, Rodolfo. 2007. *Derechos Humanos como límite a la democracia. Análisis de la Ley de Justicia y Paz.* Bogotá: Editorial Norma.

Arango Jaramillo, Mario. 1988. *Impacto del narcotráfico en Antioquia*. Medellín: Señal Editora.

Aranguren, Mauricio. 2001. *Mi confesión: Carlos Castaño revela sus secretos.* Bogotá: Oveja Negra.

Archila, Mauricio e M. Pardo (eds.). 2001. *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, CES, ICANH.
----------, I. Bolívar, A. Delgado, M. García, F. González, P. Madariaga, E. Prada e T. Vásquez. 2006. *Conflictos, poderes e identidades en el Magdalena Medio.* Bogotá: CINEP, Colciencias.

Andrade, Gustavo. 2010. *Los caminos de la violencia. Vinculación y trayectorias de los niños en los grupos ilegales en Colombia.* Colección Prometeo Bogotá: Ediciones Uniandes.

Appadurai, Arjun. 1988. "Putting Hierarchy in Its Place". *Cultural Anthropology.* Vol. 3. Num. 1. pp. 36-49.

Arendt, Hannah. 1978. O *sistema totalitário.* Lisboa: Publicações Dom Quixote.

Aretxaga, Begoña. 1997. *Shattering Silence. Women, Nationalism, and Political Subjectivity in Northern Ireland.* Princeton: Princeton University Press.
---------- 2005. *States of Terror. Begoña Aretxaga´s Essays.* Reno: Center For Basque Studies, University of Nevada.

Atehortúa, Alberto L. 2007. *Las banderas del Presidente Uribe*. Bogotá: La Carreta Editores E.U.

Blair, Elsa. 1999. *Conflicto armado y militares en Colombia. Cultos, símbolos e imaginarios*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquia, CINEP.
---------- 2005. *Muertes violentas. La teatralización del exceso.* Medellín: Universidad de Antioquia, INER.

Bolívar, Ingrid. 2006. *Discursos emocionales y experiencias de la política: las FARC y las AUC en los procesos de negociación del conflicto (1998-2005).* Bogotá: Ediciones Uniandes, CESO, CINEP, COLCIENCIAS.

Botero, Fernando. 1990. *Urabá. Colonización, violencia y crisis de Estado.* Medellín: E. U. de

Antioquia.

Bouvier, Virginia (ed.). 2009. *Building Peace in a Time of War.* Washington: United States of Peace.

Broderick, Walter. 1977. *Camilo Torres: el cura guerrillero.* Bogotá: Círculo de Lectores.
---------- 2000. *El guerrillero invisible.* Bogotá: Intermedio Editores.

Butler, Judith. 2006. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia.* Buenos Aires: Paidós.

Caillé, Alain. 2002. *Antropologia do dom: o terceiro paradigma.* Petrópolis: Editora Vozes.

Cecchetto, Fátima. 1998. "Galeras *funk* cariocas. Os bailes e a constituição do *ethos* guerreiro". Em: Zaluar, Alba, M. Alvito e M. Baumann. *Um Século de Favela.* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas. P. 145-166.

Chaves, Christine A. 2006. "Os limites do consentido". Em: Fonseca C. Brites J. (Org.). *Etnografias da Participação*. Santa Cruz do Sul: Editora da Universidade de Santa Cruz, P. 35-58.

Comisión Nacional de Reconciliación y Reparación. 2008a. *Trujillo. Una tragedia que no cesa*. Bogotá: CNRR, Editorial Planeta.
---------- 2008b. *La masacre de El Salado: esa guerra no era nuestra*. Bogotá: CNRR, Editorial Planeta.
---------- 2010a. *La masacre de Bahía Portete. Mujeres Wayuu en la mira*. Bogotá: CNRR, Taurus.
---------- 2010b. *Bojayá: la guerra sin límites.* Bogotá: CNRR, Taurus.
---------- 2010c. *La Rochela. Memorias de un crimen contra la justicia.* Bogotá: CNRR, Taurus.
---------- 2010d. *La tierra en disputa. Memoria del despojo y resistencia campesina en la Costa Caribe (1960-2010).* Bogotá: CNRR, Taurus.
---------- 2011. *Mujeres que hacen historia. Tierra, cuerpo y política en el Caribe colombiano.* Bogotá: CNRR, Taurus.

Concejo Municipal de Apartadó. 2007. *Documento compilación del Plan de Ordenamiento Territorial del municipio de Apartadó*. (No prelo).

Convenio Corpourabá, Municipio de Turbo, Universidad Nacional de Colombia, Universidad de Antioquia, ESAP. 2002. *Plan de Ordenamiento Territorial del municipio de Turbo, Antioquia*.

Correa, Medardo. 1997. *Sueño inconcluso. Mi vivencia en el ELN.* Bogotá: FINDESARROLLO.

Crapanzano, Vincent. 1980. *Tuhami. Portrait of a Moroccan*. Chicago: The University of Chicago Press.
---------- 1986. *Waiting. The Whites of South Africa*. New York: Vintage Books.
---------- 1992. *Hermes´ Dilemma & Hamlet´s Desire. On the Epistemology of Interpretation.* Cambridge: Harvard University Press.
---------- 1994. "Kevin. On the Transfer of Emotions". *American Anthropologist.* Vol. 96. Num. 4. pp. 866-885.

Daniel, Valentine. 1996. *Charred Lullabies. Chapters in an Anthropography of Violence.* Princeton: Princeton University Press.

Das, Veena. 1995. *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India.* Delhi: Oxford University Press.

Dumont. Louis. 1985. "A modified view of our origins: the Christian beginnings of modern individualism". Em: Carrithers, M., Collins, S. & Lukes, S. (eds.). *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*. Cambridge: Cambridge University Press. P. 93-122.
---------- 1994. *German Ideology: From France to Germany and Back.* Chicago: The University of Chicago Press.
---------- 1997 [1977]. *Homo Hierarchicus. O sistema das castas e suas implicações*. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo.
---------- 2000 [1976]. *Homo Aequalis*. São Paulo: Editora da Universidade do Sagrado Coração.
---------- 2000 [1983]. *O individualismo. Uma perspectiva antropológica da ideologia moderna.* Rio de Janeiro: Rocco.

Durkheim, Émile. 2003 [1912]. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martin Fontes.
---------- e M. Mauss. 1990 [1903]. "Algumas formas primitivas de classificação". *Ensaios de Sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Perspectiva. P. 399-456.

Echandía**,** Camilo. 2007. "Dimensiones territoriales del conflicto armado y la violencia en Colombia". Conferencia presentada en el *"Seminario Internacional: Hacia la Reconstrucción del País: Desarrollo, Política y Territorio en Regiones Afectadas por el Conflicto Armado"*. Cartagena (Colombia), 24-26 de enero de 2007.

Echavarría, Josefina. 2010. *In/security in Colombia. Writing Political Identities in the Democratic Security Policy*. Manchester: Manchester University Press.

Elias, Norbert. 1989 [1984]. *Sobre el tiempo*. México: Fondo de Cultura Económica.
---------- 1997 [1989]. *Os Alemães. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Etzioni, Amital. 1988. *The Moral Dimension. Toward a New Economics*. Nova York: The Free Press.

Evans-Pritchard, Edward E. 2002 [1940]. *Os Nuer. Uma descrição do modo de subsistência e das instituiçoes politicas de um povo nilota.* São Paulo: Editora Perspectiva.

FARC-EP. 1995. *El caso de Urabá.* Frente Internacional. (Sem informação editorial).

Galey, Jean-Claude. 1982. "The Spirit of Apprenticeship in a Master Craftsman". Em: *Way of Life. King, Householder, Renouncer. Essay in honour of Louis Dumont.* New Delhi: Vikas Publishing House. P. 3-12.

García, Clara Inés. 1996. *Urabá. Región, actores y conflicto 1960-1990.* Bogotá: CEREC/INER (Universidad de Antioquia).

García-Valencia, Carlos (ed.) 2007. *Atlas del Golfo de Urabá, una mirada al Caribe de Antioquia y Chocó.* Santa Marta: Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras (INVEMAR), Gobernación de Antioquia.

García, Pedro e E. Jaramillo. 2008. *El caso del Naya.* Informe IWGIA 2. Bogotá: G. Internacional de Trabajo sobre A. Indígenas y Colectivo Jenzera.

Godbout, Jacques. 1999. *O espírito da dádiva.* Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas.

Gómez Mejía, Ana Lucía. 1999. *Conflicto territorial y transformaciones del paramilitarismo.* Tesis para optar al título de Magíster en Ciencia Política. Bogotá, Universidad de los Andes.

González, Fernán, I. Bolívar e T. Vásquez. 2001. *Violencia política en Colombia. De la nación fragmentada a la construcción del Estado.* Bogotá: CINEP.
---------- e G. Ocampo (comp.). 2006. *Globalización, cultura y poder en Colombia: una mirada interdisciplinaria*. Medellín: Universidad de Antioquia, Colciencias.
---------- (ed.). 2008. *Hacia la reconstrucción del país. Desarrollo, política y territorio en regiones afectadas por el conflicto armado.* Bogotá: ODECOFI, CINEP, COLCIENCIAS.

Groebner, Valentín. 2008. *Defaced. The Visual Culture of Violence in the Late Middle Ages.* New York: Zone Books.

Guerrero, Javier. 1991. *Los años del olvido. Boyacá y los orígenes de la violencia.* Bogotá: Tercer Mundo.

Gutiérrez, Francisco, G. Sánchez e M. E. Wills (Eds.). 2007. *Nuestra guerra sin nombre. Transformaciones del conflicto en Colombia.* Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Gudeman, Stephen e A. Rivera. 1990. *Conversations in Colombia. The Domestic Economy in Life and Text.* Cambridge: Cambridge University Press.

Guzmán**,** Germán, O. Fals Borda e E. Umaña. 1962. *La violencia en Colombia. Estudio de un proceso social.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Herzfeld, Michael. 1997. *Cultural Intimacy. Social Poetics in the Nation-State.* New York: Routledge.

Hoyos, Juan José. 2005 [1994]. *El oro y la sangre*. Medellín: Mambe Nuevo Editores.

Jimeno, Myriam. 2008. "Lenguaje, subjetividad y experiencias de violencia". Em: F. Ortega (ed.). *Veena Das: sujetos de dolor, agentes de dignidad.* Bogotá: Universidad Javeriana, Universidad Nacional de Colombia. P. 261-291.
----------, A. Castillo e D. Varela. 2010. "A los siete años de la masacre del Naya: la perspectiva de las víctimas". *Anuário Antropológico/2009*. Vol. 2. pp. 183-205.

Jaramillo, Carlos. 1991. *Los guerrilleros del novecientos*. Bogotá: CEREC.

Leach, Edmund. 1976 [1954]. *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudio sobre la estructura social Kachin*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Le Breton, David. 2006 [1997]. *El silencio. Aproximaciones*. Madrid: Sequitur.

Leenhardt, Maurice. 1997 [1947]. *Do Kamo. La persona y el mito en el mundo melanesio.* Barcelona: Paidós Básica.

Lévi-Strauss, Claude. 2005 [1950]. "Introdução à obra de Marcel Mauss". Sociologia e Antropologia. São Paulo: Cosac Naify.
---------- 1991 [1949]. *Las estructuras elementales del parentesco.* Barcelona: Paidós Básica.

Lynch, Thomas. 2004 [1997]. *El enterrador. La vida vista desde el oficio fúnebre.* Madrid: Alfaguara.

Londoño, Luz María e Y. Nieto. 2007. *Condiciones de vida y perspectivas frente a verdad, justicia y reparación de mujeres desvinculadas de grupos paramilitares y su relación con organizaciones de mujeres de Medellín, Bajo Cauca y Urabá.* Informe Final. Medellín: INER (Universidad de Antioquia).

Londoño Vega, Patricia. 2002. *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930.* Bogotá: Fondo de Cultura Económica.

Losonczy, Anne-Marie. 2006 [1997]. *La trama interétnica. Ritual, sociedad y figuras de intercambio entre los grupos negros y Emberá del Chocó*. Bogotá: ICANH, Instituto Francés de Estudios Andinos.

Martínez, Glenda. 2004. *Salvatore Mancuso: su vida.* Bogotá: Universidad de los Andes.

Molano, Alfredo. 1985. *Los años del tropel. Relatos de la Violencia.* Bogotá: CEREC, CINEP.
---------- 1994. *Trochas y fusiles*. Bogotá: El Ancora.

Monroy, Silvia. 2004. "Los gozos del arrabal. La permanencia de objetos rituales y las identidades marginales en el suroriente de Bogotá". *Boletín de Antropología*. No. 35 Vol. 18. pp. 73-91.
---------- 2010. "Patriotas" de un "país hermoso": sobre el encuentro con un paramilitar. *Boletín de Antropología.* Vol. 24 No. 41. pp. 478-483.

Malkki, Liisa. 1995. *Purity and Exile. Violence, Memory, and National Cosmology among Hutu Refugees in Tanzania.* Chicago University Press.

Mandariaga, Patricia. 2006. *Matan y matan y uno sigue ahí. Control paramilitar y vida cotidiana en un pueblo de Urabá.* Colección Prometeo. Bogotá: Ediciones Uniandes.

Malinowski, Bronislaw. 1984 [1922]. *Os Argonautas do Pacífico Ocidental.* São Paulo: Abril.

Mauss, Marcel. 1971 [1923]. "Ensayo sobre los dones: razón y forma del cambio en las sociedades primitivas". Em: *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos. P. 153-263.

Ménanteau, Loïc. 2007. "Geohistoria del Golfo". Em: García-Valencia, C. (ed.). *Atlas del Golfo de Urabá, una mirada al Caribe de Antioquia y Chocó.* Santa Marta: Instituto de Investigaciones Marinas y Costeras (INVEMAR), Gobernación de Antioquia.

Nasi, Carlo. 2007. *Cuando callan los fusiles. Impacto de la paz negociada en Colombia y en Centroamérica.* Bogotá: Editorial Norma, CESO.

Neira, Rosemary. 2007. *Confesiones de un paraco*. Bogotá: Intermedio Editores.

Ortiz, Carlos. 1999. *Urabá. Tras las huellas de los inmigrantes 1955-1990.* Bogotá: ICFES.

Palacios, Marco. 1995. *Entre la legitimidad y la violencia. Colombia 1875-1994.* Bogotá: Editorial Norma.

Palmeira, Moacir. 2001. "Política e tempo: nota exploratória". Em: Peirano, M. (ed.). *O dito e o feito. Ensaios de antropologia dos rituais.* Rio de Janeiro: Editora Relume Dumará. P. 171-178.

Parsons, James. 1996 [1964]. *Urabá, salida de Antioquia al mar.* Bogotá: Banco de la República.

Pécaut, Daniel. 1987. *Orden y violencia, Colombia, 1930-1954.* Bogotá: Editorial Siglo XXI, CEREC.
---------- 2001. *Guerra contra la sociedad.* Bogotá: ESPASA.

Peirano, Mariza. 2001. "A análise antropológica de rituais". Em: Peirano, M. (ed.) *O dito e o feito. Ensaios de antropologia dos rituais.* Rio de Janeiro: Relume Dumará. P. 17-42.

Peirce, Charles. 1955. *Philosophical Writings of Peirce* (selected and edited by Justus Buchler). New York: Dover Publications.

Pérez, Andrea. 2008. *O sentido de ser guerrilheiro. Uma análise antropológica do Exército de Libertação Nacional da Colômbia.* Tese de Doutorado em Antropologia Social. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina.

Piccoli, Guido. 2005. *El sistema pájaro. Colombia, paramilitarismo y conflicto social.* Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.

Pizarro, Eduardo. 1996. *Insurgencia sin revolución. La guerrilla en Colombia en una perspectiva comparada.* Bogotá: IEPRI, TM Editores.
---------- 2004. *Uma democracia assediada. Balance e perspectivas do conflito armado colombiano.* Bogotá: Editorial Norma.

Ramírez, María Clemencia. 2001. *Entre el Estado y la guerrilla. Identidad y ciudadanía en el movimiento de los campesinos cocaleros de Putumayo.* Bogotá: ICANH.

Ramírez Tobón, William. 1997. *Urabá: los inciertos confines de una crisis*. Bogotá: Editorial Planeta.

Ramos, Alcida. 2007. "Do engajamento ao desprendimento". *CAMPOS. Revista de Antropologia*

Social. No. 08/1. pp. 11-32.

Rangel, Alfredo (comp.). 2005. *El poder paramilitar*. Bogotá: Fundación Seguridad y Democracia, Editorial Planeta.

Reyes, Alejandro. 2009. *Guerreros y campesinos. El despojo de la tierra en Colombia.* Bogotá: Editorial Norma.

Ríos, Carlos. 2002. *Identidad y religión en la colonización en el Urabá.* Bogotá: ASCUN.

Roldán, Mary. 2003. *A sangre y fuego. La Violencia en Antioquia, Colombia. 1946-1953.* Bogotá: ICANH e Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología.

Romero, Mauricio. 2003. *Paramilitares y autodefensas 1982-2003*. Bogotá: IEPRI, Editorial Planeta.
---------- 2007. *Parapolítica. La ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos.* Bogotá: Fundación Arco Iris, Intermedio Editores.

Salas, Ana M. 2008. *El resentimiento en el paramilitarismo. Análisis del discurso de Carlos Castaño Gil.* Bogotá: Editorial Universidad del Rosario.

Salazar, Alonso. 1990. *No nacimos pa' semilla: la cultura de las bandas juveniles de Medellín*. Bogotá: Corporación Región, CINEP.

Sánchez, Gonzalo. 2003. *Guerras, memoria e historia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropologia.
---------- e R. Peñaranda (eds.). 1991. *Pasado y presente de la violencia en Colombia.* Bogotá: CEREC.
---------- e D. Meertens. 1983. *Bandoleros, gamonales y campesinos. El caso de la violencia en Colombia.* Bogotá: El Áncora Editores.

Sémelin, Jacques. 2009. *Purificar e destruir. Usos políticos dos massacres e dos genocídios.* Rio de Janeiro: Difel, Editora Bertrand Brasil.

Steiner, Claudia. 2000. *Imaginación y poder. El encuentro del interior con la costa en Urabá, 1900-1960.* Medellín: Universidad de Antioquia.

Strathern, Marylin. 2006 [1988]. *O género da dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanésia.* Campinas: Editora Unicamp.

Suárez, Andrés Fernando. 2007. Identidades políticas y exterminio recíproco. Masacres y guerra en Urabá 1991-2001. Colección Ojo de Agua. Medellín: La Carreta Editores E.U., IEPRI (Universidad Nacional de Colombia).

Tambiah, Stanley J. 1985. *Culture, Thought and Social Action.* Harvard: Harvard University Press.
---------- 1986. *Sri Lanka: Ethnic Fratricide and the Dismantling of Democracy*, Chicago : University of Chicago Press.
---------- 1992. *Buddhism Betrayed? : Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka*. Chi-

cago : University of Chicago Press.
---------- 1996. *Leveling Crowds. Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia.* Berkeley: University of California Press.
Taussig, Michael. 1987. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación.* Bogotá: Grupo Editorial Norma.

Tirado, Álvaro. 1995. *Aspectos sociales de las guerras civiles em Colombia.* Medellín: SEDUCA.

Todorov, Tzvetan. 2009. *O medo dos bárbaros. Para além de choque das civilizações*. Petrópolis: Editora Vozes.

Tovar, Patricia. 2006. *Las viudas del conflicto armado en Colombia.* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Colciencias.

Trajano, Wilson. 1984. *Músicos e Música no Meio da Travessia*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Departamento de Antropologia (DAN). Universidade de Brasília (UnB).

Uribe Alarcón, María Victoria. 1996. *Matar, rematar y contramatar. Las masacres de la Violencia en el Tolima, 1948-1964.* Bogotá: CINEP.
---------- 1998. "El modelo chulavitas vs. tipacoques en Colombia". *Las guerras civiles desde 1830 y su proyección en el siglo XX*. Bogotá: Ministerio de Cultura y Museo Nacional. P. 209-221.
---------- 2004. *Antropología de la inhumanidad. Un ensayo interpretativo sobre el terror en Colombia.* Bogotá: Editorial Norma.

Uribe Hincapié, María Teresa. 1992a. "Ética y política". Em: *Estudios Políticos I*. Medellín: Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia.
---------- 1992b. ¿*Urabá: región o territorio? Un análisis en el contexto de la política, la historia y la etnicidad.* Medellín: Universidad de Antioquia, Corpourabá.
---------- 2004. "El republicanismo patriótico y el ciudadano armado". *Revista Estudios Políticos* (Medellín). No. 24 (enero-junio). pp. 75-92.
---------- e J. M. Álvarez. 1998. *Raíces del poder regional: el caso antioqueño.* Medellín: Editorial Universidad de Antioquia.
---------- e L. M. López. 2006. *Las palabras de la guerra. Un estudio sobre las memorias de las guerras civiles en Colombia.* Medellín: La Carreta Histórica, Corporación Región, Instituto de Estudios Políticos (UdeA).

Uribe Tobón, Carlos A. 2003. "*Magia, brujería y violencia en Colombia*". Revista de Estudios Sociales (Uniandes). Vol 15. pp. 59-73.

Vargas, Alejo. 1992. *Colonización y conflicto armado. Magdalena Medio Santanderano*. Bogotá: CINEP.
---------- (ed.). 1999. *Guerra, violencia y terrorismo.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Vargas, Juan Carlos. 2007. *Cuando la guerra es el único camino. Memorias de un ex-combatiente.* Bogotá: Editorial Norma.

Woodward, Rachel. 2000. "Warrior Heroes and Little Green Men: Soldiers, Military Training and the Construction of the Rural Masculinities". *Rural Sociology.* 65(4). pp. 640-657.

Zaluar, Alba. 1997. "Gangues, galeras e quadrilhas: globalização juventude e violência". Em: H. Vianna (Org.). *Galeras cariocas: territórios de conflitos e encontros culturais*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ. P.17-57.

Zulaika, Joseba. 2009. *Terrorism. The Self-fulfilling Prophecy.* Chicago: The University of Chicago Press.

ANEXO 1

APRESENTAÇÃO DE URABÁ

Informações gerais

Urabá é uma área da Colômbia que fica no extremo Noroeste do país, fazendo fronteira com o Panamá. Recebe o mesmo nome do Golfo que lhe pertence: uma entrada de 80 km do mar ao continente que forma a maior baía no Caribe colombiano, com uma orla de 543 km (García-Valencia ed. 2007). O Golfo estende-se desde Cabo Tiburón – na fronteira internacional – até Punta Arboletes, na divisa entre os *departamentos*[1] de Córdoba e Antioquia.

É uma fronteira internacional e um porto comercial importante para o embarque de produtos lícitos (banana e *plátano*[2], na atualidade) e ilícitos (armas, mercadorias de contrabando e cocaína). É também uma fronteira interna que articu-

1 A maior divisão administrativa da Colômbia é o *departamento* e, embora não corresponda aos estados brasileiros que justamente fazem parte de uma república federativa, para fins de uma leitura mais fluída podem ser consideradas categorias intercambiáveis. Depois do *departamento*, o município é a seguinte entidade administrativa. O município, por sua vez, contém duas divisões; na zona rural, as unidades administrativas são os *corregimientos* e *veredas*, e nas áreas urbanas são os bairros, comunas e localidades – as duas últimas somente no caso de algumas capitais de *departamento*.

2 *Banano* é traduzido aqui como banana e corresponde à fruta macia e doce que se consome crua; entretanto, *plátano* faz referência a variedades de polpa mais rija e casca mais dura, que não se consome crua. Costuma-se comer frita, assada ou cozida, o mais das vezes quando a casca ainda está verde. Chega a atingir 30 cm de comprimento. Pode corresponder à denominação banana-pão usada em algumas regiões do Brasil e Portugal. Em Urabá, inicialmente, foi plantada a variedade de banana Gros Michel, trocada pela variedade Cavedish em 1979

la as dinâmicas dos *departamentos* de Antioquia, Chocó e Córdoba. Geograficamente, a divisa entre Antioquia e Chocó é delimitada pelo rio Atrato; entretanto, a barreira geográfica imposta pela *Serranía de Abibe* determina a fronteira com Córdoba (ver Mapa 3).

No caso do *departamento* de Chocó, esta é a única região da América do Sul que tem porção de costa tanto no mar do Caribe como no oceano Pacífico. Urabá abrange a região Atlântica deste *departamento* e alberga a desembocadura do rio Atrato, alvo de projetos que visam à construção de um canal interoceânico por meio da conexão com o rio Truandró, embora tenham sido feitas – em diferentes épocas, a partir do século XVI – outras propostas de canal que buscam a união do curso dos rios Atrato, San Juan[3] e Baudó, para comunicar o Caribe com o Pacífico (ver Mapa 3). Por outro lado, apesar dos esforços para ligar a Colômbia com o Panamá por meio da Rodovia Panamericana, um dos obstáculos que continua a se apresentar é a abrupta topografia da *Serranía del Darién,* chamada também "*tapón del Darién*"[4] (ver Mapa 3).

(García 1996; Ménanteau 2007).

3 No Mapa 3 aparece o rio San Juan, localizado no *departamento* de Córdoba. O rio San Juan ao qual estou fazendo referência para explicar os projetos de canal interoceânico está localizado no *departamento* de Chocó, ao sul da área coberta pelo mapa.

4 Este é um assunto bastante polêmico porque o Darién (localizado entre Colômbia e Panamá) é uma das áreas de maior pluviosidade do mundo e alberga espécies únicas, sendo um ponto de confluência da biodiversidade das regiões norte, centro e sul da América. Segundo ambientalistas, a abertura da estrada entre os dois países seria o passo definitivo para a destruição da floresta sobrevivente, com 80% localizada no Panamá. Na Colômbia, o desmatamento tem sido devastador, principalmente depois da consolidação de fazendas de gado e plantações de palma africana, durante e após a incursão e controle dos grupos paramilitares na região do Urabá chocoano, como será identificada essa área a partir das próximas páginas. No entanto, a rota de tráfico de armas e drogas é favorecida pela densidade da mata. De fato, alguns especialistas falam do interesse das frentes 5, 30, 34 e 57 das FARC, recuadas na área de fronteira, na paralisação das obras da estrada que, de qualquer forma, já se

Ambas as serras são parte da terminação dos Andes, bifurcada no território colombiano em três cordilheiras (oriental, central e ocidental). Estas características devem ser levadas em consideração para compreender os ciclos de violência em Urabá e na Colômbia, sendo que elas definem corredores de entrada, deslocamento, consolidação e disputa dos diferentes grupos armados.

Apartadó e Turbo – os principais focos do trabalho de campo – compõem junto aos municípios de Arboletes, Carepa, Chigorodó, Murindó, Mutatá, Necoclí, San Juan de Urabá, San Pedro de Urabá e Vigía del Fuerte a sub-região Urabá do *departamento* de Antioquia (ver Mapa 1). O Urabá chocoano, por sua vez, abrange as municipalidades de Unguía e Acandí, povoados dependem de Turbo (em Antioquia) para questões de serviços e infraestrutura (ver Mapa 1).

Segundo o Censo Nacional de 2005, a população total do Urabá antioquenho para aquele ano era de 509.409 habitantes, com uma projeção de 565.594 habitantes para 2009, sendo que os municípios de Apartadó e Turbo tinham, em 2006, uma população de 131.405 e 121.919 habitantes[5]. Conforme os relatórios da prefeitura de Apartadó, a população deste município ultrapassou os 150 mil habitantes em 2009. Para os municípios de Unguía e Acandí – Urabá chocoano –, estimou-se, em 2005, uma população de 14.544 e 10.455, respectivamente[6].

Com relação à população por grupo étnico, o censo de 2005 registra 261.885 pessoas

---

prolonga por duas décadas. Na perspectiva dos panamenhos, a abertura da estrada significaria a entrada de colonos colombianos, a destruição das reservas e a perpetuação do conflito colombiano em seu território.

http://www.elespectador.com/impreso/articuloimpreso133492-polemica-via-tapon-del-darien. Publicado em 02/04/2009. Consultado em 12/01/2011.

5 www.antioquia.gov.co/anuarioestadistico2008/pdf/capítulo%203.pdf. Consultado em 20/09/2010.

6 http://www.dane.gov.co/files/censo2005/PERFIL_PDF_CG2005/27800T7T000.PDF. Consultado em 25/01/2011.

identificadas nas categorias de negro, mulato ou afro-colombiano – no Urabá antioquenho; ou seja, pelo menos a metade da população é afro-colombiana. A população indígena é de 11.313 pessoas, sendo a maior concentração de indígenas de Antioquia e uma das maiores do país, levando em consideração que a população indígena nacional corresponde a 2% do número total de habitantes da Colômbia, calculado em 43 milhões para o ano de 2005 – com uma projeção de 45 milhões para o ano de 2009[7]. No caso do Urabá chocoano, 84,8% da população de Unguía responde às categorias de negro, mulato, afro-colombiano e afro-descendente e 9,5% de seus habitantes é indígena. Para Acandí, por sua vez, o censo de 2005 informa uma população indígena equivalente a 1,5%. Os habitantes deste povoado, classificados com base nas categorias negro, mulato, afro-colombiano e afro-descendente, equivalem a 87,2% do total[8].

Segundo a classificação elaborada por Suárez (2007), utilizada ao longo da tese, Urabá é uma região composta por 14 municípios, ou seja, além dos 11 listados acima como correspondentes ao Urabá antioquenho e dos dois que compõem o Urabá chocoano (Unguía e Acandí), o autor acrescenta Riosucio, no *departamento* do Chocó (Ver Mapa 2[9]). A inclusão de Riosucio é fundamental, pois é a porta ao universo cultural negro ribeirinho e indígena articulado pelo rio Atrato (Losonczy 2006) e suas conexões com a toda a região do Pacífico colombia-

---

7 Segundo o Censo nacional de 2005, mais da metade da população afro-colombiana da Colômbia concentra-se nos *departamentos* de Nariño, Valle del Cauca, Antioquia, Bolívar e Chocó. Isto é 57,28%. http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/colombia_nacion.pdf. Consultado em 25/01/2010.

8 http://www.**dane**.gov.co/files/.../**poblacion**/.../ProyeccionMunicipios2005_2009.xls. Consultado em 25/01/2011

.http://www.dane.gov.co/files/censo2005/PERFIL_PDF_CG2005/27800T7T000.PDF. Consultado em 25/01/2011.

9 No Mapa 2 inclui-se o município de Carmen del Darién porque, antes do ano 2000, pertencia ao município de Riosucio (Chocó).

no, chave no que se refere às dinâmicas e surtos do conflito contemporâneo na Colômbia. Este grande Urabá é dividido por Suárez em cinco sub-regiões, a saber: **norte** (Arboletes, San Juan de Urabá, San Pedro de Urabá, Necoclí e norte de Turbo); **eixo bananeiro** (*eje bananero*) (Apartadó, Carepa e sul de Turbo); **sul** (Chigorodó e Mutatá), **Atrato** (Riosucio – na margem direita do rio Atrato –, Vigía del Fuerte e Murindó – também na margem direita do Atrato – e, por fim, o **Darién chocoano** vinculado às municipalidades de Unguía e Acandí (Ver mapa 2).

Poder-se-ia dizer que o norte de Urabá tem intercâmbios mais diretos e conexões mais fluidas no dia a dia com o *departamento* de Córdoba, e o Urabá choacoano – e as zonas localizadas na margem do rio Atrato – tem esta mesma dinâmica com regiões que pertencem ao *departamento* de Chocó. O sul de Urabá e o eixo bananeiro refletem uma comunicação mais direta com Medellín e as regiões meridionais de Antioquia. Turbo, por fim, é um porto que prioriza a relação com o exterior, com o Panamá principalmente, por via marítima – viabilizada, inclusive, pelo narcotráfico –, a conexão com o pacífico por meio da navegação pelo rio Atrato e ainda mantém um vínculo com Cartagena de Índias no *departamento* de Bolívar (ver Mapas 1 e 2).

Pelo rio da banana-pão

Apartadó quer dizer, em língua catío, "*río de plátano*", topônimo que lembra a depredação extrativista que sintetiza todos os esforços de exploração das florestas de Urabá e do Darién durante séculos. Atualmente, este impulso está concentrado na margem ocidental do rio Atrato, no Chocó. Uma depredação, hoje mais domesticada, corresponde à agroindústria da banana, instalada em 1964[10]. Este setor materializa-se em aproximadamente 35 mil hectares de banana e 50 mil de *plátano,* gerando 20 mil empregos diretos e 60 mil indiretos.

10 A Frutera de Sevilla, filial da United Fruit Company, instalou-se na região em 1962. As primeiras exportações ocorreram em 1964. Só para que o leitor imagine o ritmo vertiginoso desse processo, vale a pena lembrar que, por volta de 1969, já havia 18.950 hectares plantados de banana, fora a área aberta para a criação de gado e outros cultivos comerciais como a palma africana na fazenda Coldesa – entre Turbo e Apartadó –, e os lotes dedicados

Como bem assinala García (1996), por volta de 1960 Apartadó tinha menos de 100 casas rústicas em meio a ruas improvisadas e lamacentas. Convertido em município em 1968, desvinculando-se de Turbo (fundado em 1847), rapidamente adotou a aparência dos vilarejos de fronteira no início do auge econômico, até atingir hoje em dia o *status* de cidade pequena com pretensão de metrópole, e reproduzir – em alguns bairros – os padrões arquitetônicos e estéticos de Medellín, capital do *departamento*. Isto em convivência com as casas de madeira e latão de outros bairros e comunas que lembram um passado recente de ocupação irregular, assim como também os padrões estéticos das populações vinculadas a ecossistemas de savana como os "*chilapos*" (ver Cap. 2) ou populações ribeirinhas vindas do Chocó (ver Mapa 1).

No censo de 1964, Apartadó tinha uma população total de 10.824 habitantes, tanto na parte urbana quanto na parte rural, e em menos de 10 anos dobrou essa população, conforme registrado no Censo de 1973, que demonstra a existência de 23.637 pessoas. Em 1985, a população passou a 48.969, continuando com o mesmo ritmo de crescimento no início da década de 1990, quando foram reportados 78.019 habitantes. Esse ritmo manteve-se apesar das cifras, sem confirmação oficial, do extermínio de 10% da população de Urabá entre 1988 e 1997, com os índices mais elevados de morte e desaparição forçada no eixo bananeiro, cuja "capital" é Apartadó, embora essa centralidade seja o alvo da rivalidade com Turbo.

Apartadó organiza-se em bairros, comunas, *corregimientos* e *veredas*[11], como todos os municípios da Colômbia. A parte urbana é divida em quatro comunas (Consejo Municipal de Apartadó,

---

ao plantio de plátano (García 1996).

11 *Vereda* é uma subdivisão territorial de caráter rural anexa ao município que pode ter limites naturais, geográficos ou culturais. Está relacionada com a agrupação de terrenos (chácaras, sítios ou fazendas). *Corregimiento*, por sua vez, é a divisão da área rural do município, entendida como uma agrupação de *veredas* que pode incluir um núcleo de população que, até certo ponto, satisfaz a demanda por serviços da comunidade.

2007), com 45 bairros associados. Já os quatro *corregimientos* abrangem 51 *veredas* que compõem o universo rural de Urabá. Turbo tem uma extensão de 3.055 km², dos quais somente 11,9 km² correspondem à área urbana, formada por 23 bairros. A área rural organiza-se em 17 *corregimientos* que abrangem 213 *veredas,* sendo um dos maiores municípios de Antioquia e do país (POT 2002).

Os núcleos concentrados no norte de Turbo, no sopé da *Serranía de Abibe*, são vinculados à agricultura tradicional, criação de gado, pesca e exploração do bosque. A agricultura com fins comerciais é localizada ao redor do núcleo urbano de Turbo e nos *corregimientos* de El Tres, Nueva Antioquia, Currulao, Río Grande, Nueva Colonia, Tié e El Dos; nomes centrais nas conflagrações e surtos de violência ao longo das últimas três décadas, com presença e controle de diferentes grupos armados. Além disto, é a zona que concentra o maior número de habitantes. O principal produto é o *plátano* e, em menor medida, a banana, cuja produção está concentrada nos municípios do eixo bananeiro (Apartadó e Carepa, principalmente).

Deve-se levar em consideração que Apartadó é a sede das empresas bananeiras com suas respectivas agências exportadoras. Entretanto, os dois pontos de embarque da banana – sobre o Golfo de Urabá – Zungo (em Carepa) e Nueva Colônia (em Apartadó) – têm uma dinâmica social e cultural de porto, que Turbo também partilha[12], isto em contraposição às localidades de vocação mais comercial, agrícola e agroindustrial. Apartadó, por exemplo, tem uma orientação comercial e agroindustrial fortalecida, inclusive, pelo projeto da zona franca que hoje em dia está sendo desenvolvido. A única exceção é a região de San José de Apartadó, no sopé da *Serranía de Abibe*, centrada numa economia de pequenos produtores. Estes traços são compartilhados por Carepa e Chigorodó, povoados que também concentram pequenos produtores ao sopé da serra, assim como comunidades indígenas. Ainda que em Chigorodó e

12 Uma das diferenças é que Turbo tem uma dupla dinâmica: de porto fluvial e marítimo, e de porto comercial e turístico.

Mutatá existam áreas de *resguardos*[13] indígenas e enclaves de produção camponesa nas áreas próximas às serras e nas terras que se limitam com a margem oriental do rio Atrato, a ênfase é o estabelecimento e desenvolvimento de fazendas para a criação de gado (ver Mapa 3).

A área do município de Turbo chamada "Panamericana e Baixo Atrato" é constituída por seis *corregimientos*: Lomas Aisladas, Macondo, Puerto Rico, Nuevo Oriente e Blanquicet. Conforme documentos oficiais (POT 2002) é uma zona em pleno processo de colonização. No entanto, há várias fazendas de gado em produção e poucos plantios. O desmatamento é a fase inicial e mais lenta, no final das contas, do estabelecimento das grandes fazendas. É fundamental levar em consideração que a etiqueta de zona de colonização é associada, frequentemente, a núcleos guerrilheiros ou enclaves de partidos de esquerda. Ocorre algo semelhante com as regiões próximas ao sopé das serras que têm menores índices de desmatamento e cujos sistemas de produção são de cunho doméstico ou camponês.

O estabelecimento de fazendas de gado nessa região de Turbo e no Urabá chocoano (Unguía e Acandí) fez-se, diga-se de passagem, mais contundente durante e após a expansão do terror paramilitar na segunda metade da década de 1990. É como se o desmatamento e a ampliação da fronteira agrícola em prol de grandes capitais e capitalistas ocorresse, de modo simultâneo, ao recuo e reconfiguração das dinâmicas e estratégias da guerrilha perante as ações de outras iniciativas de controle territorial fundamentadas em grupos armados de teor contrainsurgente e alianças paramilitares.

13 Figura jurídica criada durante a Colônia, que delimitava as áreas nas quais os indígenas podiam trabalhar a terra para fins de autoconsumo e para a produção de um excedente que era pago à maneira de tributo, pelo fato de serem "homens livres" e vassalos do rei da Espanha. Atualmente, é uma instituição legal e socioapolítica formada por uma *parcialidad* ou comunidade indígena, com título de propriedade comunitário, que determina as formas de manejo do território. Sua organização responde a princípios de governo próprio e autonomia.

Região, território, fronteira e frente de colonização

A conquista espanhola da região do Darién e Urabá teve um caráter efêmero, como efêmeras e transitórias foram as primeiras cidades espanholas fundadas no continente, localizadas precisamente no meio da selva do Darién. A vila Santa María Antigua del Darién, fundada em 1510, foi a primeira cidade episcopal em continente americano. Contudo, ela não foi a primeira tentativa de fundação dos espanhóis na parte ocidental do continente. Em 1509, Alonso de Ojeda, Francisco Pizarro e Rodrigo Galván de Bastidas fundaram a cidade de San Sebastián de Urabá, abandonada meses depois após ter sido queimada e destruída por indígenas. Este seria o mesmo destino que cumpriria Santa María Antigua del Darién, em 1524.

De um ponto do Darién, chamado San Sebastián de Buenavista, partiram várias expedições. Uma delas, liderada por Vasco Núñez de Balboa, permitiu a descoberta do maior oceano do mundo, o Pacífico, em 1514. Este também foi o ponto de partida da expedição de Francisco Pizarro na direção sul, que culminaria com a Conquista do Peru e a campanha de Vasco Nuñez de Balboa ao sul do Darién em busca do ouro do Dabaibe[14] (Ménanteau, 2007).

---

14 Caracterizado sob a gênero "crônica jornalistica colombiana", o livro de Juan José Hoyos *El oro y la sangre* é uma deslumbrante síntese dos labirintos da guerra nas florestas do Darién, motivada inicialmente pela ambição do ouro de Dabaibe:

A partir de ese año [1513], *los adelantados españoles empezaron a recorrer las selvas de Urabá y el Chocó, casi siempre en busca de los yacimientos de oro que según los rumores de los nativos existían en el occidente del territorio recién descubierto y a los que daban el nombre de Dabaibe. En poco tiempo la palabra Dabaibe se volvió legendaria entre los buscadores de oro que llegaban de España, ávidos de riqueza. En pos de la misma palabra, a la que los expedicionarios asociaban con la leyenda de El Dorado, el adelantado español Don Pedro de Heredia, antiguo gobernador de Cartagena, llegó a Urabá, al mando de una expedición con gente de a pie y de a caballo. Heredia cruzó las sierras y se internó en las selvas averiguando por el camino de Dabaibe, quemando indios en barbacoas, dándoles crueles tormentos y "aperreándolos"* [batendo neles] *para lograr saber a ciencia cierta "el dicho camino". En un oficio firmado por el licenciado Miguel Díaz de Armendáriz y fechado en Cartagena a los once días del mes de febrero de 1549, Heredia fue acusado por Pedro de Aillon de haber apresado a un cacique y a cinco indios, catorce*

O caráter estratégico do Darién foi alvo de conflitos pela sua jurisdição desde as primeiras épocas da Conquista. Em 1508, por exemplo, era o limite entre as *Gobernaciones* de Nueva Andalucía e Castilla de Oro. Após a destruição de Santa María (1524), o episcopado foi transferido à *Gobernación* de Panamá, e dali foram organizadas várias viagens a Urabá com o propósito de uma integração. Como resultado destas viagens, em 1532 foi fundada uma pequena vila que corresponde ao atual município de Necoclí, na região norte de Urabá. Este povoado foi o ponto de partida dos primeiros conquistadores do que viria a ser o estado de Antioquia. Da Antioquia montanhosa e fechada ao horizonte marítimo, quatro séculos depois, sairiam outras "expedições" civilizatórias, em busca da submissão de Urabá por meio de ideias de progresso e desenvolvimento.

Segundo Uribe (1992b), Urabá foi , durante os três séculos de colonização espanhola, uma fronteira de guerra; por isto, embora o rio Atrato estivesse melhor localizado em termos comerciais, todos os esforços da Coroa Espanhola focaram o rio Magdalena (ver Mapa 3), mais manso, e em cujas margens foram surgindo vilas: marcas das etapas de penetração espanhola no interior do país.

A segunda metade do século XVII é caracterizada tanto pela chegada dos primeiros missionários capuchinhos quanto pelas incursões de piratas ingleses, holandeses e franceses, entre 1665-1698 (Ménanteau 2007). Além disso, em 1699 chegou a primeira expedição de escoceses que pretendia criar a Nova Caledônia na região do Darién[15].

---

años antes, y de llevarlos consigo por la fuerza hasta el pie de las sierras, donde los hizo amarrar en barbacoas y puso lumbre y fuego bajo sus cuerpos y luego procedió a quemarlos con las llamas mientras preguntaba por el camino de Dabaibe (…) En 1537, dos años después de la excursión fracasada de Heredia, buscando el mismo camino, Francisco de César atravesó la serranía de Abibe y se internó en el valle del Sinú saqueando las tumbas indígenas. Un año más tarde, Juan de Badillo remontó la cordillera buscando las minas de Dabaibe y en el camino logró encontrar los célebres filones de oro de Buriticá, en el occidente de Antioquia, explotados luego durante varios siglos (Hoyos, 2005 [1994]: 28-30).

15 Os colonos escoceses juntaram £ 400.000 e compraram cinco barcos e provisões – incluídas armas, canhões, espadas, ferramentas e roupa, assim como também pentes e espelhos para trocar com os indígenas. Em março

A convivência e participação das populações locais com a pirataria, o contrabando[16], o tráfico de armas e os emigrantes não espanhóis[17] propiciaram a interdição da navegação pelo rio Atrato nesse mesmo ano; esta interdição se prolongaria por quase um século, até 1783.

Na virada do século XVIII, 60 franceses huguenotes[18] assentaram-se entre a desaparecida cidade de San Juan de Buenavista e Turbo. Funcionaram como uma espécie de colônia agrícola,

---

de 1699, já haviam morrido 200 pessoas nas florestas do Darién. O governo inglês tinha reconhecido os direitos da Espanha sobre estas terras; portanto, as colônias inglesas da América e do Caribe tinham a ordem de não prestar ajuda a Nova Caledônia. Os colonos tiveram alguns combates com o Exército espanhol, recebendo o apoio de grupos indígenas, o que impediu a derrota. No entanto, os escoceses fugiram antes da chegada dos reforços vindos diretamente da Escócia. Dos quatro barcos que fugiram do Darién, somente um conseguiu chegar à Escócia, com menos de 300 pessoas a bordo. Houve, não obstante, uma segunda expedição de 1,3 mil pessoas, das quais quase 200 morreram durante a viagem. Após um ataque surpresa preventivo dos escoceses às forças espanholas, concentradas em Toubacanti (no Panamá), os espanhóis atacaram os escoceses que se renderam no forte de Saint Andrews (atualmente Panamá) no ano de 1700. Os espanhóis deram-lhes prazo de um mês para abandonar a colônia, mas poucos sobreviveram à viagem de volta (Ménanteau, 2007).

16 Steiner (2000) salienta que durante as primeiras décadas do século XX, o contrabando entrava por Panamá aproveitando as redes de caminhos dos cuna que comunicam o arquipélago de San Blas com o continente. As mercadorias de contrabando ingressavam no território colombiano pelo rio Atrato ou "*a lomo de negro*" por caminhos no meio da floresta, até chegar a Quibdó – hoje capital do departamento de Chocó–, assentamento de comerciantes sírios e libaneses. Contudo, o "*paisa*" Luis Vicente Gómez foi o contrabandista mais conhecido em Urabá nos anos trinta; ele entrava o contrabando pelo caminho de Urrao a Obaldia (no Panamá), cidade reconhecida como a "despensa do contrabando" (Steiner, 2000).

17 Os tule (cuna), por exemplo, preferiram negociar com franceses e piratas do que fazê-lo com espanhóis (Steiner 2000).

18 Os huguenotes eram protestantes que fugiram da França após a revogação, em outubro de 1685, do Edito

introduzindo o cacau. Apesar da integração com a população indígena, ao ponto de serem registradas 67 famílias franco-cunas (Becker, 2004 citado por Ménanteau, 2007), assentadas em 73 propriedades com plantios de cacau e tabaco, por volta de 1757, os Cuna mataram 87 dos 170 huguenotes moradores da região. Segundo algumas versões (Uribe 1992b), o massacre foi uma resposta à sublevação indígena motivada pela invasão de ingleses no território. Esta cadeia de eventos está atrelada às intensas guerras interétnicas dos séculos XVII e XVIII, das quais sobreviveram os embera e os cuna (tule), os primeiros localizados atualmente nas municipalidades de Vigía del Fuerte, Murindó, Mutatá, Chigorodó, Apartadó e Turbo, fora Dabeiba e Frontino – no ocidente de Antioquia. Os tule (cuna), por sua vez, assentam-se nos municípios de Turbo e Necoclí[19].

É preciso destacar também que Urabá, no século XVII, era cercada pelas províncias com maior população escrava do atual território colombiano – Cartagena, Cauca e Antioquia. A partir do século XVII, naqueles distritos surgiu o *cimarronismo:* resistência dos escravos negros fugitivos que se assentaram em territórios de difícil acesso, como as florestas do Chocó e do Darién. Os locais específicos que passaram a ocupar foram as margens dos rios (Losonczy 2006) e as áreas próximas aos postos de alfândega, como foi o caso de Turbo, que foi povoado por populações negras vindas do Atrato (Uribe 1992b), mas também de outras, provenientes das áreas próximas a Cartagena a partir da segunda metade do século XIX, a era do auge extrativista. Fala-se, inclusive, que com a abolição da escravatura, por volta de 1851, se consolidou uma espécie de movimento colonizador negro. Porém, é preciso lembrar que em 1809, a faixa oeste do golfo até o delta do rio Atrato começou a fazer parte da província independente de Cartagena, o que em

---

de Nantes (1598) que terminou com um século de liberdade de culto.

19 Os zenúes, indígenas assentados hoje em dia nos municípios de Necoclí e Arboletes, chegaram em meados do século XX, deslocados de Córdoba – da região de San Andrés de Sotaviento, especificamente.

parte explica os fluxos de migração entre os dois portos, embora ainda não existisse Turbo, fundado em 1847 a partir de um posto de alfândega que tinha sido criado em 1840 (Uribe 1992b).

A independência da Colômbia do domínio espanhol foi declarada em 1810; assim, a província de Cartagena foi nomeada *departamento* em 1812 e manteve por algum tempo sua autoridade sobre a região litorânea do golfo e a foz do rio Atrato. Ao sul do golfo, Antioquia continuou a reclamar direitos sobre Urabá, finalmente reconhecidos em 1831. No entanto, e continuando com a longa história de disputas de ordem político-administrativa, a bacia do rio Atrato e o litoral de Urabá foram incluídos no recém-criado *departamento* de Cauca, no sudoeste do país em 1857, abrangendo os territórios do atual *departamento* de Chocó. A região do atual Urabá antioquenho voltou, por fim, às mãos de Antioquia em 1905[20], durante o mandato do presidente Rafael Reyes, em compensação pela "perda" dos territórios colonizados pelos antioquenhos ao sul com a criação do *departamento* de Caldas.

A integração dos territórios "periféricos" mediante a ampliação da rede ferroviária e de estradas foi uma preocupação das elites republicanas a despeito das prioridades da Coroa Espanhola. De fato, esses "territórios periféricos" eram zonas abandonadas por causa das barreiras geográficas ou pela impossibilidade de submissão das populações assentadas ou, ainda, devido à ausência de metais e minerais que pudessem ser extraídos.

Em 1846 a rota de Antioquia ao golfo de Urabá foi declarada "caminho nacional". O interessante é que a *"Carretera al mar"*, como foi chamada depois, somente chegou a Urabá em 1954 e ainda hoje, em épocas de inverno, pode permanecer fechada durante vários dias, com o trânsito restrito. No fundo, esta foi uma das causas para o adiamento do processo civilizador de Antioquia em direção a Urabá entre meados do século XIX e a década de 1950, afora as mudanças de jurisdição mencionadas acima. Antes da construção

20 Em 1905, Urabá era formado pelos povoados de Pavarandocito, Murindó, Turbo e Riosucio e sua população não ultrapassava 30 mil pessoas (Steiner 2000).

da estrada, a comunicação mais viável entre Turbo e o resto do país era por via marítima com Cartagena (Steiner 2000). Contudo, a estrada, chamada eixo bananeiro na passagem por esta região de Urabá, aparece como o projeto e triunfo dos antioquenhos ou "*paisas*".

O final do século XIX em Urabá reflete uma tendência colonialista de ordem mundial, pois foi cenário de vários auges extrativistas. A chamada economia de coleta foi constituída por quatro produtos, a saber: madeira, látex, marfim-vegetal ou *tagua* e ipeca, conhecida na região como *raicilla de ipecuana*. A *United States Rubber Corporation* instalou-se em Urabá para dirigir um projeto de plantação de seringueiras em Currulao, Apartadó e Acandí por volta de 1935, mas os territórios correspondentes ao eixo bananeiro e sul de Urabá já tinham recebido populações vindas da zona de Cartagena (Pasacaballos, Barú, Bocachica) e Magdalena – territórios que hoje pertencem aos *departamentos* de Bolívar, Córdoba e Sucre (ver Mapa 1) – durante toda a segunda metade do século XIX, que se dedicaram à coleta do látex, do marfim-vegetal e da ipeca.

A fundação de San Juan de Urabá, ao norte de Urabá, por migrantes de Bolívar, por exemplo, está relacionada à coleta de ipeca. Eles chegaram por um caminho que atravessava a Serrania de Abibe em direção à bacia do rio Mulatos (ver Mapa 3). No caso da ipeca, os compradores e exportadores localizaram-se principalmente em Montería (*departamento* de Córdoba), o qual implicou o fortalecimento dos laços sociais entre essas populações e os habitantes de Córdoba, conhecidos como "*chilapos*".

Entre 1890 e 1900, a *tagua,* ou marfim-vegetal, empregada na Europa e nos Estados Unidos na fabricação de botões, fez com que se tirasse o foco dos seringais, chegando a atingir uma produção máxima anual de 7 mil toneladas (Ménanteau, 2007). O atual Urabá chocoano, o norte de Urabá e outras regiões de Córdoba foram as principais zonas da coleta. Os coletores de *tagua* dependiam de intermediários que, por sua vez, vendiam a matéria-prima a comerciantes encarregados de levá-la até Cartagena. Lá era vendida a companhias exportadoras. Essas casas exportadoras compravam outras espécies coletadas ou caçadas nas florestas colombianas:

canime, *zarzaparrilla* (salsaparrilha), resina do algarobo, *carey* (tartaruga-de-pente) e *dividivi*[21] (Steiner 2000). Embora as exportações de marfim-vegetal da Colômbia tivessem se prolongado até 1950, a decadência do produto começou no final da década de 1920, com a evidente falência econômica dos trabalhadores assentados em Rio Grande, Micuro, Apartadó e Churidó, zonas que hoje pertencem aos municípios de Turbo e Apartadó. Entretanto, a coleta de ipeca estendeu-se até finais da década e 1950, nas regiões correspondentes a Turbo e Necoclí (Steiner, 2000).

A exploração de madeira, por sua vez, foi acelerada nas últimas décadas do século XIX com a chegada da companhia *Emery,* de Boston, que inicialmente explorou os bosques da bacia do rio Sinú (ver Mapa 3), deslocando-se posteriormente em direção à região do Atrato e do rio San Juan, mais ao sul, no atual *departamento* do Chocó. Esta empresa americana foi responsável pela abertura da estrada entre Montería e Turbo, em 1909, a qual facilitou a entrada de "*sinuanos*" ou "*chilapos*" em Urabá (Ramírez 1997). Turbo foi o principal porto madeireiro do Caribe nas primeiras décadas do século XX, com serrarias nas desembocaduras dos rios Sucio e Atrato (Uribe 1992b) (ver Mapa 3). A exploração de madeira prolongou-se durante esse século sob o controle de empresas nacionais (*Triplex Pizano, Maderas y Triplex S.A., Compañía Maderera de Urabá* e *Maderas del Darién*), o que, junto com a indústria da banana, constitui uma exceção, pois as concessões estrangeiras têm sido a constante na história da suposta integração, entenda-se devastação, dos "territórios nacionais".

É preciso lembrar ao leitor que a Colômbia inverte o modelo brasileiro de centralidade econômica, social e política do litoral sudoeste. Os centros de poder na Colômbia consolidaram-se na região andina, onde Bogotá e Medellín, com diferenças ideológicas fundamentais, são os principais centros. Os territórios fora dessa centralidade de altiplano e montanha – respectivamente –, por vezes colocada em termos de uma precedência civilizatória, têm sido colonizados mais recentemente pelos antioquenhos ou "*paisas*", sob uma visão que despreza as incursões

21 Tipo de fava da qual se extrai o tanino, usado para curtir couro, produzir tintas, corantes etc.

estrangeiras e se concentra em um projeto ideológico fechado e recalcitrante. Em outros casos, esses "territórios" têm sido abandonados às concessões estrangeiras ou condenados a uma improdutiva acumulação por parte de outras elites regionais que, no entanto, dependem de Bogotá[22].

A implantação definitiva da banana em Urabá foi precedida por várias tentativas mal sucedidas, demonstrando a tendência centralista de entregar em concessão os territórios nacionais. Deste modo, a Lei 66, de 1909, concedeu à companhia alemã *Hamburg Kolumbien Bananen Gesellschaft* quase 5 mil hectares em Urabá por um período de 50 anos, além de ter autorizado a construção de um cais no Golfo com dez anos de isenção do pagamento de direitos de importação (Ramírez 1997; Steiner 2000). Os trabalhadores da companhia eram principalmente "*chilapos*" – oriundos da região do rio Sinú, do *departamento* de Córdoba, e do sul de Sucre e Bolívar (ver Mapas 1 e 2). A companhia faliu, mas este fracasso não pode ser explicado unicamente pelo advento das guerras mundiais. A questão é que o contrato com a companhia alemã foi realizado pelo governo nacional (central), sem consultar o governo de Antioquia. Segundo Steiner (2000), a chegada da empresa criou mal-estar entre os comerciantes do marfim-vegetal de Cartagena e os antioquenhos – zelosos de sua soberania regional –, o qual terminou estimulando divisões entre os próprios operários.

A *United Fruit Company* mudou-se para Urabá no início da década de 1960, por meio de sua filial, a *Frutera de Sevilla*. Depois de ter tido o monopólio na região de Santa Marta (*departamento* de Magdalena) e do escândalo do massacre de operários em 1928, em Urabá, a *United Fruit Company* deixou a produção em mãos de cultivadores nacionais, orientando os esforços para a comercialização. A produção começou em 1964, mas o contrato venceu em 1969, quando surgiu a *Unión de Bananeros de Urabá* (UNIBAN) (Uribe 1992b), que criou as bases para uma comercialização

22 Popayán, no sudoeste do país, e Cartagena de Indias, capital do *departamento* de Bolívar, são outros projetos de elite e de controle territorial traçados desde a época colonial, mas sua hegemonia foi restringida durante o século XX.

exclusivamente colombiana, que se realizaria plenamente nos anos 80 por iniciativa de empresas antioquenhas: *Bananeros de Colombia* (BANACOL), criada em 1981, e *Promotora de Banano* (PROBAN) em 1984. É importante assinalar que, de qualquer forma, quando findou o contrato com a *Frutera de Sevilla*, a terra de Urabá tinha aumentado em dez vezes seu valor (Ménanteau, 2007).

ANEXO 2

AS GUERRAS DE URABÁ ANTES DA OFICIALIZAÇÃO DAS AUC

A história do conflito armado na Colômbia certamente não se inicia com as FARC. Elas são um reflexo de tendências ideológicas e vícios de poder desenvolvidos nos processos de conquista e colônia, e firmados durante a formação da República e o processo inacabado de consolidação da nação colombiana. Diferente do estereótipo ancorado no senso comum latino-americano, as FARC não podem ser pensadas, exclusivamente, como uma guerrilha marxista. Sua procedência, e proceder, têm muito mais a ver com as guerrilhas de liberais que se consolidaram durante o período de *"La Violencia"* (1946-1964), conflito que resultou do recrudescimento das disputas entre o Partido Liberal e o Partido Conservador. Nesse período, morreram aproximadamente 200 mil pessoas. Ao mesmo tempo, o país inverteu a proporção rural-urbano; o crescimento das cidades acelerou-se e muitas delas foram povoadas pelas populações de procedência rural deslocadas por essa guerra.

Em 1946, a Colômbia era um país dividido em fortins liberais e conservadores. Mesmo com *departamentos* de hegemonia do Partido Liberal como Santander, ou hegemonia conservadora como Boyacá e Antioquia, a divisão ideológica majoritária se reproduzia por níveis, tanto em províncias e municipalidades quanto nas unidades administrativas menores, vinculadas às áreas rurais dos municípios.

A dinâmica da violência dos anos 1950 teve uma cobertura nacional, da mesma maneira como os fenômenos das guerrilhas a partir da década de 1960 e do "paramilitarismo" nas décadas de 1990 e nos primeiros anos do século XXI têm sido de âmbito nacional. O interessante é que mesmo perante essa abrangência, e enquadramento na conflagração nacional, seu caráter é

extremamente localista. Poder-se-ia dizer que as reivindicações das guerrilhas ao longo de sua existência orientam-se à resolução de problemas de territórios específicos[1], tirando talvez o caso do *Movimento Revolucionario 19 de Abril* (M-19), única guerrilha nacionalista da Colômbia[2].

O caso de Urabá reflete esta tendência. Por isto, é fundamental compreender, em primeiro lugar, seu caráter de refúgio de proscritos, excluídos e deslocados para, posteriormente, fazer a descrição de eventos e dinâmicas de guerra vividas em seu território, nas quais as FARC são mais um elemento.

Nos anos 30, Urabá contava com três distritos eleitorais: Turbo, Chigorodó e Pavarandocito. Os registros daquela época demonstram que 90% da população militava no Partido Liberal. Os municípios vizinhos do *departamento* de Córdoba também contavam com uma

1 É muito significativo que no discurso de abertura das negociações de paz de 1998 pronunciado pelo chefe máximo das FARC, Manuel Marulanda Vélez ("Tirofijo") – o guerrilheiro mais antigo do mundo, como a imprensa anunciou durante muito tempo – pedisse satisfação e indenização ao presidente Andrés Pastrana pelas galinhas, porcos e vacas que os militares mataram e roubaram durante o ataque de Marquetalia em 1964. Marquetalia foi um fortim das FARC que, originalmente, tinha sido um assentamento de camponeses colonos e depois se constituiu na "república independente" do nascente movimento insurgente.

2 O *Movimiento 19 de Abril* foi fundado, justamente, no dia 19 de abril de 1973, data do aniversário da fraude eleitoral de 1970. Foi integrado por intelectuais, estudantes e pessoas de classe média urbana. Teve atuação urbana e nas áreas rurais do sudoeste do país (*departamentos* de Caquetá, Cauca, Huila, Quindío e Valle). Surgiu a partir do setor radical da *Alianza Nacional Popular* (ANAPO); isto apesar de ter reunido militantes de diferentes partidos e movimentos de esquerda, e militantes de outras guerrilhas como as FARC. O M-19 é lembrado pela sangrenta ocupação do *Palacio de Justicia* – sede da Corte Suprema de Justiça – no centro geográfico e institucional da Colômbia em Bogotá, em 1985. O Exército da Colômbia tem sido declarado co-responsável por esse massacre. Em 1989, o M-19 entregou as armas, surgindo o partido político *Alianza Democrática*; Carlos Pizarro León-gómez, ex-comandante da organização guerrilheira, foi o primeiro candidato à Presidência da Colômbia por este partido. Ele foi assassinado em plena campanha presidencial de 1990.

forte presença do Partido Liberal, ainda que orientada localmente por uma tradição agrarista (Uribe 1992b). Essa tradição está relacionada com experiências de comunidades agrárias autônomas de curta duração, cujo germe foi alimentado, posteriormente, pelas ideias de Jorge Eliécer Gaitán, representante de uma vertente popular do Partido Liberal[3]. Segundo Uribe (1992b), o predomínio desse partido foi praticamente unânime nessa região da Colômbia até o começo da década de 1960, tirando Arboletes, enclave conservador em Urabá. Nos anos 60 também foram bem recebidos o *Movimiento Revolucionario Liberal* (MRL) e a *Alianza Nacional Popular* (ANAPO) (Uribe 1992b)[4], afora outros movimentos de esquerda como o *Movimiento Estudiantil Campesino* (MOEC), o *Ejército Revolucionario de Colombia* (ERC) e a *Fuerza Ar-*

3 Líder do setor progressista do Partido Liberal que buscou defender os trabalhadores e a classe média. Por isso, sua atuação é enquadrada dentro do populismo, um tema de discussão presente ainda hoje. Foi prefeito de Bogotá em 1936, exercendo depois as funções de ministro da Educação e do Trabalho. Na década de 1930 fundou a *Unión Nacional Revolucionaria* (UNIR), movimento que teve duas frentes, uma centrada na luta em tribunais com demandas de usucapião – liderada por Gaitán, que era formado em Direito –, e outra fundamentada no estímulo à colonização na região do Sumapaz – região localizada na cordilheira oriental a sudoeste de Bogotá. Gaitán foi candidato à Presidência nas eleições de 1946 pela ala popular do partido que, no entanto, teve dois candidatos. Ganhou o conservador Mariano Ospina Pérez, que iniciou retaliações armadas contra os "liberais" em diferentes regiões do país. Jorge Eliécer Gaitán foi assassinado em Bogotá, em 1948, em plena manifestação pública, o que gerou um surto de violência conhecido como *"El Bogotazo"*, deixando mais de 2 mil mortos no seu espectro local e nacional.

4 O primeiro foi uma dissidência, de curta duração (1962-1964), do Partido Liberal liderada por Alfonso López Michelsen, em oposição à "Frente Nacional" (1958-1974): acordo entre liberais e conservadores para a alternância do poder – dois mandatos para cada um – como saída para acabar com a violência decorrente da polarização ideológica bipartidista. A ANAPO, por sua vez, nasceu, em 1961, como oposição a "Frente Nacional". Porém, seu fundador, o general Gustavo Rojas Pinilla, tinha sido presidente da Colômbia entre 1953-1957 após um golpe de Estado dado contra Laureano Gómez (Partido Conservador). O mandato de Rojas Pinilla é enquadrado na categoria de ditadura populista. É preciso lembrar que nesse governo houve uma anistia para as

mada de Liberación (FAL), com um espectro de atuação mais restrito. Além disto, é preciso levar em consideração que a segunda metade da década de 1960 é o período do surgimento oficial das guerrilhas das FARC, do ELN e do EPL, com enclaves importantes em Urabá.

A população, vinculada ao Partido Liberal, de natureza migrante ou deslocada, tornou-se politicamente vulnerável e perseguida (Steiner 2000). Era identificada como "*chusma*", nome genérico que recebiam as guerrilhas liberais em meados do século XX. Daí que seja extremamente complicado estabelecer uma diferenciação entre a população civil e os combatentes, pois as reivindicações de uma região específica – às vezes uma *vereda*[5] em particular, por exemplo – tinham o apoio de seus habitantes e, por isto, reproduziam formas regionais de justiça, assim como também estratégias políticas e militares ajustadas ao conteúdo das próprias polarizações locais. Eis uma tendência da guerra na Colômbia ao longo do século XX e nas primeiras décadas do século XXI.

O caso de Urabá não é diferente, no sentido de ter albergado populações banidas pela expansão das grandes fazendas ao norte e migrantes estimulados pela oferta de colonização, baseada numa voracidade extrativista derivada de projetos ideológico-regionais divergentes. Nos anos 30, por exemplo, foram criadas várias colônias penais e agrícolas, localizadas em regiões vinculadas a Urabá: uma em Titumate no Urabá chocoano, outra na região do Alto rio Sinú em Córdoba e a colônia de Antadó (no município de Ituango em Antioquia). De fato, sugere-se que alguns presos dessa colônia foram os fundadores das guerrilhas da região (Uribe 1992b).

A guerrilha "*Camparrusia*", liderada pelo chamado capitão Franco que operava na região

---

guerrilhas liberais.

5 Os "*chulavitas*" integraram uma polícia privada a serviço dos conservadores durante o mandato do presidente (conservador) Mariano Ospina Pérez (1946-1950), na tentativa de reter o poder após o assassinato de Jorge Eliécer Gaitán. Inicialmente, a maioria dos membros foi recrutada no *departamento* de Boyacá (na região andina central do país). Sua função era o extermínio de liberais e comunistas.

de Dabeiba, Frontino e Uramita – na fronteira entre as sub-regiões Ocidente e Urabá do *departamento* de Antioquia nas estribações do Nudo de Paramillo –, a guerrilha de Tierra Alta e Valencia (Córdoba) de Mariano Sandón, o grupo de Julio Guerra no povoado de Juan José (Córdoba) e a guerrilha de Urabá, organizada por Marceliano Bravo aparecem entre as mais importantes (ver Mapas 2 e 3). Julio Guerra era filho de um dos "*penados*" – isto é, presos – da Colônia Penal de Antadó (Ituango, Antioquia). Ele é considerado, em algumas versões (García 1996; Uribe 1992b) um dos fundadores do EPL, em sua vertente local na região do Alto rio San Jorge, que chegaria a Urabá em 1966 (García 1996). Já a versão da origem do EPL é diferente, quando se enxerga o panorama nacional que contempla as discussões e dissidências dentro dos partidos de esquerda, assim como também dentro do próprio Partido Liberal. A partir deste ponto de vista, o EPL pode ser considerado o braço armado de uma dissidência do Partido Comunista Colombiano, chamada Partido Comunista Marxista-Leninista e que foi declarada durante o X Congresso do Partido Comunista em 1965 (Suárez 2007).

A este respeito, a análise de Uribe (1992) é esclarecedora, pois salienta que a origem tanto das FARC quanto do EPL se confunde com as antigas guerrilhas liberais, convertidas posteriormente em guerrilhas comunistas. Nas palavras da autora:

> *Las zonas controladas por la vieja guerrilla liberal tuvieron una clara adscripción gaitanista y una tradición agraria que se remonta a los años treinta. Después de la amnistía firmada durante el gobierno del general Rojas Pinilla [1953-1957] y, sobre todo, después de instalarse el Frente Nacional, la expresión política de estos grupos fue recogida por el MRL [ver nota de rodapé 23] en alianza para el caso de Urabá, con el Partido Comunista colombiano, proceso que terminó en los años sesenta con la adscripción del viejo movimiento a las FARC en el sur de Urabá y al EPL en la Serrania de Abibe en las cuencas [bacias] del Sinú y San Jorge (Uribe 1992b: 244).*

As iniciativas guerrilheiras de caráter local em Urabá foram uma constante durante a década de 1950. Deste modo, o Exército e o Partido Conservador consideravam que os habitantes que chegavam a Urabá estavam fugindo e buscando refugio por serem guerrilheiros. As populações rurais e os colonos, de forma específica, passaram a ser vistos como colaboradores ou auxiliadores da guerrilha, como ainda acontece, sessenta anos depois. Em decorrência disso, surgiram saídas de ordem militarista para "*cerrar esa arteria rota por donde Antioquia sangra*" (Steiner 200: 22).

García (1996) estabelece uma periodização do conflito armado em Urabá até a década de 1990. Focalizo, neste anexo, a etapa denominada de politização, compreendida entre 1966 e 1982, e a fase conflagração guerrilheira e início das autodefesas e paramilitares que abrange o período entre 1983 e 1990. A fase de politização é determinada pela entrada das guerrilhas do EPL e do ELN vindos do norte, *departamento* de Córdoba, em 1966, por duas rotas que atravessam a Serrania de Abibe[6]. Em 1969, as FARC entraram pelo sul, pelas regiões que correspondem a Mutatá, Murindó e a área montanhosa de Chigorodó, no sul de Urabá (ver Mapas 2 e 3).

Invasões de terras ou ocupações irregulares

A partir do início da década de 1970 começaram as invasões de terras orientadas por diferentes movimentos de esquerda e pelas próprias guerrilhas. Ao olhar o panorama político nacional daquela época, vemos que as políticas econômicas do mandato do conservador Misael Pastrana (1970-1974) foram um retrocesso no que diz respeito ao modelo de desenvolvimento e às políticas de reforma agrária geradas, principalmente, durante o mandato de Carlos Lleras Restrepo, quando surgiu o *Instituto Colombiano de Reforma Agraria* (INCORA) e foi promulgada a Lei 135, de 1961. Da ênfase à distribuição de terras direcionou-se à con-

6 Por San Pedro de Urabá em direção a Necoclí e Turbo, e por Saiza (Córdoba), ocupando o corredor entre Carepa e Chigorodó, limite ente as regiões do eixo bananeiro e sul de Urabá.

solidação de uma infraestrutura produtiva que estimulasse cultivos comerciais de exportação.

No final da década de 1960 e no início da década de 1970, os empresários bananeiros, especificamente, assumiram a mão de obra migrante de maneira privada e individual mediante a construção de acampamentos localizados nas plantações de banana – ou *fincas*, como se fala na região –, nas quais a maioria dos trabalhadores morava e trabalhava até 12 horas por dia. Ainda em 1979, após várias ocupações de terras e greves, 89% dos trabalhadores moravam dentro de *fincas,* 4% em Apartadó e 7% em pequenos povoados recém-criados (Uribe 1992b). Um dos grandes paradoxos de Urabá é que a invasão começou a constituir-se em uma das vias para tomar posse de um território supostamente aberto e em pleno processo de colonização (García 1996). As invasões foram o estopim do conflito armado e um dos elos de uma corrente de disputas pela terra.

Em Urabá, as ocupações irregulares permitiram a configuração de redes e organização de povoados nascidos durante a bonança econômica. É por isto que García (1996) fala em uma fase de politização. Por outro lado, a implantação da indústria bananeira em Urabá é fundamental para a história da Colômbia, e também para a compreensão da guerra, porque demonstra as sequelas de uma inserção conflituosa no sistema econômico, que se ajustava a outras demandas históricas e mundiais, assim como também evidencia algumas tentativas de engrenar a vida institucional da nação, seguindo Uribe (1992b). Para outros autores (Ramírez 1997), a consolidação do sindicalismo ocorreu a partir de 1984 pela transformação progressiva das figuras de camponês, colono e trabalhador bananeiro, em resposta a uma estabilização das ondas migratórias iniciais.

Uma das primeiras invasões registradas deu origem ao atual bairro "El Concejo" de Apartadó em 1971, ano da primeira greve cívica regional. O *Movimiento Obrero Independiente Revolucionario* (MOIR)[7] organizou invasões às fazendas de criação de gado ("Buenos Aires" e "El Carmelo") na região norte de Urabá, nos municípios de San Pedro de Urabá e Arboletes

7 Partido político fundado em Medellín no ano de 1969 por estudantes e operários. Contrário às saídas pelas armas, o MOIR enfatizou três aspectos: resistência civil, desobediência civil e luta democrática das massas. No presente, existe como uma tendência dentro do partido *Polo Democrático Alternativo*. Seu líder mais representativo

por volta de 1978. No final das contas, o MOIR estava disputando esse tipo de estratégia com o EPL que, quatro anos depois, organizou várias invasões ao norte de Turbo. Entretanto, por volta de 1982, surgiu o "Bairro Policarpa Salavarrieta", também em Apartadó, a partir de uma ocupação irregular, uma das maiores invasões no perímetro urbano de Apartadó – aproximadamente duas mil famílias –, organizada pelo Partido Comunista Colombiano (Ramírez 1997).

Entre 1985 e 1986 registra-se o maior número de invasões (García 1996), durante o início do período de consolidação das guerrilhas em Urabá. As invasões concentram-se no eixo bananeiro, na margem ocidental das plantações bananeiras, nos municípios de Carepa e Apartadó e na zona norte de Turbo, mais exatamente na divisa com Necoclí. As invasões e a consolidação das ocupações irregulares prolongaram-se durante as décadas de 1980 e 1990, com um saldo de 23 bairros ilegais criados e quase 6 mil famílias aspirando à moradia e serviços básicos (García 1996). Os primeiros anos da década de 90 estiveram marcados pela invasão, liderada pelo EPL, da fazenda "La Chinita", em fevereiro de 1992; 5,4 mil pessoas invadiram mais de 100 hectares do que foi, naquele momento, uma das maiores invasões da América Latina. Quatro anos depois, durante a comemoração pela legalização do bairro que se construiu a partir da invasão – bairro "Obrero" – aconteceria um dos maiores massacres que Urabá já viveu.

É fundamental levar em conta que a estratégia das invasões foi usada por diferentes movimentos e grupos guerrilheiros visando atingir o domínio territorial, mais do que a ativação produtiva dessas terras ou sua especulação econômica. No começo também não implicou votos. O domínio territorial, das massas, e o controle sobre as finanças das próprias invasões foram o objetivo que se fortaleceu durante uma década, aproximadamente. É claro, como salienta García (1996), que a pressão demográfica, a insatisfação das necessidades básicas e de serviços públicos e a escassez de terra urbana e urbanizável[8] somaram-se à necessidade das forças polí-

é o senador Jorge Robledo.

8 García (1996) traz o caso de Apartadó, cuja terra urbanizável foi monopolizada por quatro pessoas: duas

ticas e de os grupos armados assentados em Urabá se afiançarem. O EPL, no entanto, foi longe no emprego desta tática ao ponto de organizar a *Asociación Nacional de Trabajadores Agrarios* (ANTA), concebido como um movimento de recuperação de terras, que usou essa mobilização para consolidar poderes específicos na região – de novo o caráter localista referido anteriormente. García (1996) considera que, em 1983, o EPL marcou um novo rumo no que diz respeito à orientação dos grupos guerrilheiros no país, viabilizado pelas ações em Urabá. Isto é, O EPL abandonou a velha estratégia "*foquista*" – partilhada pelo ELN – para se arriscar à conquista de massas de trabalhadores em regiões econômicas consideradas estratégicas. A esse respeito, no início da década de 1990, Turbo, Apartadó, Carepa e Chigorodó tinham um PIB *per capita* 53% mais alto do que média nacional. Entretanto, os povoados das regiões norte e Urabá chocoano, caracterizadas por uma produção camponesa sobrevivente no meio de fazendas de gado, possuíam os níveis mais baixos do país quanto à satisfação das necessidades básicas (Ramírez 1997).

As FARC, o EPL e os sindicatos

Saindo do âmbito local para traçar um contraste entre as estratégias das FARC e o EPL, temos que na origem do EPL, como braço armado dos *Núcleos Marxistas-Leninistas*, existia a tradição de promover invasões e tomadas de terras, como quando apoiaram as atividades da *Asociación Nacional de Usuarios Campesinos* (ANUC), nascida em 1967[9]. A diferença entre o EPL e as FARC nas décadas de 1970 e 1980 pode ser assim resumida: o primeiro direcionou-se para uma expan-

diretamente vinculadas a corretoras e as outras eram fazendeiros com visão especulativa.

9 Durante a década de 1970, a ANUC promoveu invasões de terra em todos os *departamentos* e regiões do Caribe colombiano – incluindo Córdoba e Urabá–, seu principal foco de atuação. Deste modo, 51% das invasões de terra de 1971 correspondiam a regiões de fazendas de criação de gado nos *departamentos* do litoral Atlântico (Ramírez 1997).

são territorial, enquanto as FARC promoveram uma contenção territorial (Suárez 2007), buscando proteger suas retaguardas estratégicas, como era no sul da Serrania de Abibe. A preocupação do EPL era a criação de uma base social e política; entretanto, as FARC estavam interessadas em consolidar e firmar a que já tinham. Nas suas origens, o ninho do EPL foi o ecossistema de montanha – no sopé das serras –, mas seu deslocamento em direção às planícies de Urabá foi paulatino e estimulado, em grande medida, pela incorporação de uma dissidência das FARC em 1978, que tinha um melhor conhecimento em operações militares em diferentes contextos geográficos. Além disso, contava com experiência na aquisição de recursos mediante o sequestro e a extorsão, ou *boleteo,* como ainda é conhecida na Colômbia a extorsão das guerrilhas a empresários e fazendeiros.

Durante a década de 1980, as FARC fundamentaram-se no princípio de autodefesas campesinas – expressão usada posteriormente pelos grupos paramilitares – que consiste na dotação de armamento à população civil em núcleos rurais importantes, como foi o caso do município de Turbo (*corregimientos* El Dos, El Tres, Pueblo Nuevo, Nueva Antioquia, El Congo, San Pablo, Tulapa, Currulao e Pueblo Bello) (Ramírez 1997).

Embora ainda seja polêmica e confusa a associação entre sindicatos, partidos políticos e braços armados – ou guerrilhas propriamente ditas[10] –, é claro que existe uma relação entre o *Sindicato de Trabajadores Bananeros* (SINTRABANANO) – criado em 1964 – e as FARC, e o *Sindicato de Trabajadores Agropecuarios de Antioquia* (SINTRAINAGRO) – surgido em 1972 – e o EPL[11]. Esta relação é obvia para os habitantes da região; muitos dos interlocutores durante o trabalho de campo foram militantes – principalmente do EPL – e trabalharam de forma mais

10 Na opinião de Uribe (1992: 213b), "*el movimiento sindical no fue un apéndice de las organizaciones armadas como se afirma en cierto análisis sobre el tema. La influencia guerrillera en el escenario de las confrontaciones obrero patronales es más bien reciente (desde 1984 en adelante). No obstante, desde 1965 se aducía este argumento para impedir (...) la conformación de sindicatos en la zona*".

11 Porém, os primeiros sindicatos foram criados por volta de 1959 – este é o caso do *Sindicato de Braceros de*

direta com o sindicato naquela época, sobretudo aqueles que fizeram parte do braço político e ideológico do movimento e não da ala militar, assunto que dificilmente seria reconhecido ou falado em público hoje em dia, quando a consolidação do aparato paramilitar é evidente.

Conforme Suaréz (2007), a guerra sindical – e entre guerrilhas – desencadeada na década de 1980[12] não responde somente ao poder hegemônico sobre o movimento operário. As orientações estratégicas obedeciam a duas subculturas políticas, em termos de Súarez (2006). Enquanto o EPL tinha uma relação com o poder político-institucional claramente contra a institucionalidade, as FARC operavam como uma sub-institucionalidade. Quanto ao trabalho político, o EPL atuava como movimento e as FARC, entretanto, tinham estrutura de organização. A vanguarda revolucionária do EPL era operária e a das FARC, camponesa. Por fim, o estilo de fazer política do EPL era contestador, enquanto as FARC fundamentaram-se numa estratégia integracionista. De qualquer forma, o resultado foi que, no final dos anos 80 e no início da década de 1990, o EPL estava fortalecido territorialmente mediante as ações sindicais. Depois de 1986, com a criação da *Unión Patriótica* (UP)[13], as FARC tinham se robustecido na esfera democrática local.

Urabá. Já o *Sindicato de Trabajores Agrícolas de Urabá* surgiu no final da década de 1960.

12 García (1996) assinala que a via armada para resolver conflitos com trabalhadores começou a ser usada de forma conspícua a partir de 1982. Antes disso, registravam-se assassinatos seletivos – o primeiro perpetrado contra um líder sindical de SINTRABANANO ocorreu em 1964. Entre 1988 e 1991 registraram-se 100 assassinatos de operários, sindicalistas e administradores de *fincas* bananeiras no *eixo bananeiro*, sem contar os assassinatos de outros habitantes da região (Uribe 1992b). Essa guerra sindical, viabilizada pelas ações armadas dos grupos ilegais, iniciou-se em um núcleo tradicional do EPL: Currulao (Turbo). Posteriormente, espalhou-se por todos os municípios do *eixo bananeiro* (Suárez 1997).

13 A União Patriótica nasceu, em 1985, como alternativa política durante as negociações de paz no mandato do conservador Belisario Betancur (1982-1986). Embora tenha surgido como parte do processo de retorno à vida civil de combatentes das FARC – sem que implicasse no abandono das lutas políticas –, os membros do partido

Nos anos 70 e 80, terra, emprego e organização sindical eram as prioridades dos diferentes movimentos, uma vez que em Urabá confluíram patrões e trabalhadores que, pela primeira vez, enfrentavam uma relação contratual de tipo empresarial capitalista (García 1996). No entanto, o poder alcançado pelos sindicatos nos anos 80 pode ser demonstrado a partir dos dados de afiliação. Deste modo, em 1979, somente 18% dos trabalhadores bananeiros estava sindicalizado; dos acordos trabalhistas atingidos, 77% consistiam em pactos coletivos e 23% respondiam por convenções coletivas (Uribe 1992b). Em menos de uma década, em 1987 exatamente, 85% dos trabalhadores estavam afiliados a um sindicato e aproximadamente 87% das *fincas* estavam cobertas pela convenção coletiva. No entanto, o poder sindical, além da "ferramenta" das invasões, não correspondia a uma luta pelo poder político "estabelecido". Em palavras de um líder do EPL (citado por Garcia 1996:118):

> *(...) A los obreros nunca se les manejó un concepto; es más, el argumento que sacábamos nosotros para las grandes movilizaciones eran las reivindicaciones económicas, o del problemas de las libertades políticas o sindicales, pero nunca se los convocó en torno a la lucha por el poder político, ni siquiera en 1988 cuando quisimos articular la lucha obrera con la insurrección general.*

---

não eram somente simpatizantes ou ex-combatentes. Intelectuais, acadêmicos, estudantes, defensores dos Direitos Humanos e setores de classe média identificaram-se com a revitalização de uma opção de esquerda. Entre março de 1985 e agosto de 1986 mais de 300 militantes do partido foram assassinados em todo o país. Em seis anos o número de mortes cresceu até atingir a cifra de 3,5 mil, incluindo dois candidatos à presidência da Colômbia: Jaime Pardo Leal (1987) e Bernardo Jaramillo Ossa (1990). O extermínio da UP é visto como uma demonstração da impossibilidade de uma oposição política fora da luta armada. Contudo, segundo Suárez (1997), pela via da extinção da UP equilibraram-se algumas das divergências históricas entre as FARC e o Partido Comunista Colombiano (PCC).

O fato de o SINTRABANANO ter sido fundado pelo Partido Comunista influenciou para que muitos empresários da banana favorecessem a afiliação ao SINTAGRO (García 1996). A cruzada anticomunista determinou este tipo de escolhas e estratégias durante os anos 70 e 80. Deste modo, o próprio SINTAGRO foi favorecido por alguns empresários perante a suposta relação entre o Partido Comunista, as FARC e o SINTRABANANO. Porém, o SINTAGRO já tinha ficado na clandestinidade em 1979. Nas *fincas*, surgiram as "*listas negras*", com os nomes de líderes e sindicalistas ameaçados de morte; também foram oferecidas remunerações adicionais ao salário para estimular o desligamento e a não afiliação dos trabalhadores aos sindicatos. Apresentaram-se, do mesmo modo, encarceramentos massivos – de curta duração – de operários.

O vencimento de 146 convenções coletivas de trabalho, em 1987, provocou outra onda de violência no eixo bananeiro, com o assassinato de sindicalistas e líderes da esquerda. Naquele mesmo ano, a greve cívica nacional paralisou durante vários dias o norte de Antioquia, além de marchas e protestos. A luta entre o EPL e as FARC foi mais explícita porque sobreveio a tomada do centro povoado de Turbo por parte do EPL e a tomada de Currulao – *corregimiento* de Turbo – por parte das FARC. Simultaneamente, as "*personerías jurídicas*" dos dois sindicatos foram canceladas. A nomeação de prefeitos militares tinha entrado em desuso; em contrapartida, por volta de 1988 ocorreu a "*carnetización de Urabá*", evento que marcou a memória dos habitantes de Urabá, pois foi necessário usar uma carteirinha que permitia a identificação dos cidadãos de Urabá, naquele momento conhecida como a *"esquina roja del país"*.

Por volta de 1989, os dois sindicatos fundiram-se em outro, denominado *Sindicato Nacional de Trabajadores de la Industria Nacional Agropecuaria* (SINTRAINAGRO). O poder do sindicato, a partir desse momento nacional, implicou que, para 1991, dobrou o número de trabalhadores bananeiros sindicalizados, chegando a 14 mil afiliados. Contudo, a fusão do sindicato ocorreu dois anos antes da desmobilização e do acordo de paz com o EPL. A partir desse processo surgiu o movimento político *Esperanza*, *Paz y Libertad*, cujos

membros são conhecidos ainda hoje, nos povoados de Urabá, como "*los esperanzados*"[14].

A entrega das armas do EPL e a fusão dos sindicatos tiveram em comum a opinião de muitos sindicalistas e militantes, de que a força dos sindicatos não somente dependia da organização e afiliação dos trabalhadores, mas também da fortaleza da indústria (Ramírez 1997)[15]. A extorsão, o assassinato de administradores e trabalhadores das *fincas*, as baixas na produção pelas greves e a queda do preço no mercado internacional foram sinais interpretados da seguinte maneira: "*Si desaparecía la zona bananera, pues desaparecíamos todos, nos teníamos que ir*".

A desmobilização do EPL e os Comandos Populares

A trégua após a desmobilização do EPL não durou muito. Em março de 1992, em Nueva Colonia (Turbo), surgiram os *Comandos Populares*, em resposta à incursão violenta de uma dissidência do EPL nascida em 1991 no município de Necoclí, local da desmobilização do próprio EPL um ano antes. O paradoxo do surgimento dos *Comandos Populares* – formados por ex-combatentes e militantes do EPL – é que voltaram às armas para defender sua decisão de abandonar

14 Segundo Ramírez (1997), essa fusão foi resultado de acordos políticos entre o *Partido Comunista Colombiano* (PCC), o *Partido Comunista Marxista-Leninista* e o ELN.

15 O estado central promoveu diferentes propostas de desenvolvimento em Urabá. Entre 1984 e 1989 surgiu a *Operación Urabá,* que buscou a criação de um plano de inversão para a região. Antes disso, em 1982, tinha surgido a primeira proposta de desenvolvimento integral de Urabá, cujo antecessor mais direto foi o chamado *Proyecto Darién* (1976): ambos visavam à criação prioritária de condições para o estabelecimento da zona de livre de comércio. Essa ideia só veio a se realizar no início da década de 1990 com o *Plan Urabá*, resultado, por sua vez, da abertura econômica promovida pelo governo de César Gaviria (1990-1994), que trouxe o tombamento de Urabá como zona de livre comércio em 1992. Isto é fundamental para compreender essa virada na opinião dos sindicalistas e líderes políticos de esquerda em Urabá.

a luta armada. O que é claro, no entanto, é que a desmobilização[16] do EPL não implicou um abandono de seus territórios, que ficaram sob a tutela política do Movimento *Esperanza, Paz y Libertad*. O extermínio produzido pelas lutas entre a dissidência e o grupo re-armado poderia ser explicado como o resultado da coexistência de uma esquerda revolucionária e de outra, democrática, o que significa que o ganho de uma é a perda da outra, sendo este o motor do extermínio.

Os *Comandos Populares* concentraram suas ações nos assassinatos seletivos, principalmente no eixo bananeiro, no período entre 1993 e 1995, sendo os militantes políticos da UP e do Partido Comunista seus principais alvos. Os *Comandos Populares* teriam se unido aos grupos paramilitares por volta de 1995. Por outro lado, a dissidência do extinto EPL operou alinhada com as FARC entre 1992 e 1995. Após a ruptura deste acordo, esta dissidência aliou-se também aos grupos paramilitares por volta de 1996 (Ramírez 1997).

A desmobilização do EPL, o surgimento dos *Comandos Populares* e a fusão dos sindicatos geraram o reenquadramento dos alvos dos diferentes grupos armados, incluindo o Exército e os grupos paramilitares. Com o fim da identificação do inimigo pela via da afiliação a determinado sindicato, o extermínio foi letal, sob a suspeita do pertencimento a algum dos bandos. O lado irônico é que os esforços pelo cessar-fogo terminaram estimulando novos surtos de violência. Com a reinserção do EPL, e com a fusão do sindicato, desestabilizou-se o precário equilíbrio entre territorialidades armadas – termo que tomo emprestado de Ramírez (1997) – afins aos grupos guerrilheiros em Urabá.

Nos municípios do eixo bananeiro, por exemplo, e principalmente nos bairros de Apartadó, desencadeou-se uma guerra de extermínio entre as milícias bolivarianas das FARC[17] e

16 Em 1991, a *Corriente de Renovación Socialista* (CRS), junto ao EPL, entregou as armas e iniciou o processo de desmobilização de 600 membros, a metade deles armados. A CRS foi uma dissidência do ELN com destacamentos no litoral atlântico e Urabá e com um apoio urbano em bairros de cidades como Barranquilla, Medellín e Cali.

17 São estruturas armadas urbanas que agem com certa independência com relação aos comandos de alto escalão da guerrilha rural. Suas funções são o apoio tático e logístico e o "justiçamento" de opositores políticos e

os *Comandos Populares*. Por isto, o bairro "Obrero", invasão ou ocupação irregular estimulada pelo EPL, fortim desse grupo guerrilheiro até o surgimento dos *Comandos Populares* e a consolidação das AUC, foi o "território inimigo" do bairro Policarpa Salavarrieta: invasão e projeto comunitário do Partido Comunista que, posteriormente, se tornou território da UP e das milícias bolivarianas das FARC. Foi justamente graças a essa desestabilização e conflagração generalizada que as ações dos grupos paramilitares mimetizaram-se até que seu agir, de organização confederada de índole nacional, irrompeu na segunda metade da década de 1990 com massacres e deslocamentos de população em todas as regiões da Colômbia. No entanto, em palavras de Carlos Castaño, era previsto que em Urabá *"se jugaría el destino de las FARC"*. Isto desde finais da década de 1980, quando, em 1988, a incursão dos grupos paramilitares foi carimbada pelos massacres das *fincas* "Honduras" e "La Negra", e pelo massacre de "Punta Coquitos (Turbo) com o resultado de 25 invasores de terras exterminados (Suárez 2007: 118).

Na década de 1990 registraram-se 96 massacres em Urabá – assassinatos coletivos com mais de 4 vítimas – por motivos que envolviam os grupos enfrentados, o que equivale a uma periodicidade de um massacre a cada mês e meio. E, nos momentos mais críticos, como entre 1992 e 1993, um massacre por mês e um a cada 20 dias entre 1995 e 1997. Além dos 96 massacres "políticos", os signos do extermínio, em palavras de Suárez (2007), podem ser lidos nos 2.950 assassinatos perpetrados entre 1995 e 1997 – 2.105 no eixo bananeiro e 845 no sul– e nas 40 mil pessoas banidas, desterradas e deslocadas de Urabá entre 1995 e 2005. Estas últimas cifras correspondem à consolidação do poder paramilitar. Conforme as dinâmicas dos massacres da década de 1990 estabelecidas por Súarez (2007) entre 1990 e 1993, as ações bélicas concentraram-se no eixo bananeiro e no norte e Urabá; a partir de 1994, o norte tornou-se o foco principal, com uma diminuição da atividade no eixo bananeiro, já controlado pelas ACCU. Em 1995 o

colaboradores da força pública e dos paramilitares.

foco continuou sendo o norte e Urabá, embora com uma presença absoluta dos grupos paramilitares e não dos grupos guerrilheiros. A partir de 1997, a região do Atrato integrou-se à guerra regional mediante as violentas cruzadas supostamente contrainsurgentes dos grupos paramilitares, sendo as regiões do Urabá chocoano e do Atrato os eixos do conflito entre 1997 e 2000.

ANEXO 3

DE UM EXÉRCITO FAMILIAR A UMA ORGANIZAÇÃO CIVIL CONTRAINSURGENTE

A "oficialização" das AUC

As *Autodefensas Campesinas de Córdoba* y *Urabá* (ACCU) chegaram a Urabá no final da década de 1980. Esta organização, inicialmente contrainsurgente é, por sua vez, filha das autodefesas campesinas de Segovia, nordeste de Antioquia, fundadas pelos irmãos Castaño, em 1981, após o sequestro extorsivo e o assassinato do pai pelas FARC. Inicialmente, criaram uma aliança com militares do Batalhão Bomboná, localizado naquela região de Antioquia. Suas primeiras incursões distinguiam-se pelos assassinatos coletivos, traço característico das AUC. Deste modo, em 1983, foram assassinadas 40 pessoas nos povoados de Remedios e Segovia (Antioquia).

Naquele momento, o grupo estava formado pelos quatro irmãos Castaño, nove primos, sobrinhos e 12 trabalhadores da fazenda do pai assassinado. Rapidamente vincularam-se a outros grupos paramilitares, hoje em dia identificados como a primeira geração paramilitar[1], cujo epicentro foi a região do Médio rio Magdalena, na confluência dos *departamentos* de Caldas, Antioquia, Boyacá e Santander. Em 1987, o grupo, liderado por Fidel Castaño, oficializou-se sob a denominação "*Muerte a Revolucionarios del Nordeste*" (MRN). Seu alvo foi o aniquilamento de sindicalistas e líderes da UP.

1 Grupos locais, de caráter rural, cujo objetivo era enfrentar os atos de extorsão, roubo e sequestro da guerrilha em regiões de criação de gado, extração de esmeraldas e petróleo (Romero 2003). Por volta de 1987, a Câmara dos Deputados recebeu uma lista, baseada em pesquisas de organizações defensoras dos Direitos Humanos, a qual advertia sobre o perigo paramilitar. Reportava-se, naquela época, a existência de 148 grupos de autodefesa. Tais grupos perpetraram, entre 1980 e 1992, 1.030 massacres com uma estimativa de 6.248 pessoas assassinadas.

Na segunda metade da década de 1990, os irmãos Castaño já tinham comprado terras em Córdoba, Urabá, no sudoeste de Antioquia e nas regiões meridionais desse *departamento,* correspondente aos *departamentos* de Caldas, Quindío e Risaralda. Seu objetivo territorial era a criação de uma base em San Pedro de Urabá e Arboletes – norte de Urabá –, na fronteira com Córdoba, região que, de fato, ficou sob total controle dos grupos paramilitares no início da década de 1990. Isso após a derrota do EPL no seu ninho original, em Córdoba. De fato, as ACCU chegaram a Urabá com esse prestígio de ter derrotado o inimigo no seu território de origem, mas com o propósito de se consolidar, segundo suas lideranças, como organização civil contra-insurgente de âmbito nacional.

Simultaneamente, no primeiro lustro da década de 1990, em Urabá, o Movimento *Esperança*, *Paz y Libertad* consolidou-se no poder institucional mediante vitórias importantes nas eleições, após o extermínio da UP e da retirada do Partido Comunista, mas, ao mesmo tempo, aliou-se ao Exército. Essa aliança coincide com a criação da Brigada XVII do Exército Nacional, em 1995, que permitiu dobrar o número de soldados efetivos. Nas *fincas* bananeiras, principalmente, foram instaladas bases militares que lutavam contra a dissidência do EPL e contra as FARC. No caso destas, elas agiram com virulência na região após a entrega das armas do EPL. Nesse momento, as ACCU programaram ações para a tomada da "totalidade" da região em vista da expulsão das FARC. O lema era reconquistar Urabá recorrendo ao macabro método da "terra arrasada" que visava "esvaziar", pela via da força, a violência e o terror, *vereda* por *vereda* e povoado por povoado de Urabá.

A consolidação desse tipo de estratégia ocorreu simultaneamente com a expansão das *Cooperativas de Seguridad y Vigilancia Rural* (CONVIVIR), as quais nasceram pelo Decreto 356, de 1994. Por volta de 1997, surgiram em Urabá 13 CONVIVIR[2] nos municí-

2 "Papagayo" foi a CONVIVIR mais conhecida em Urabá. Por volta de 1997, três anos após sua criação, começou a captação de recursos de *Chiquita Brands* e de outras empresas exportadoras de banana. Vários paramilitares extraditados têm confessado que cada bananeira pagava três centavos de dólar por caixa de banana exportada. Em 2007, o uso de algumas armas foi interditado como um recurso para abafar os escândalos e abusos em Urabá. Apesar de as denúncias de várias organizações de Direitos Humanos, em 1999 surgiu a *Asociación*

pios de Turbo, Carepa, Apartadó e Chigorodó, em plena discussão da inconstitucionalidade do decreto. Sua origem respondia à necessidade de garantir o controle territorial, alcançado mediante uma aliança entre empresários, fazendeiros, Exército e grupos paramilitares – relacionados, por sua vez, com as dinâmicas de produção e tráfico de cocaína.

Os grupos paramilitares, e as ACCU especificamente, não tornaram um objetivo militar a antiga guerrilha do EPL; de fato, estabeleceram uma aliança com os *Comandos Populares* enquanto as FARC foram consideradas o inimigo que devia ser exterminado. A partir desse consórcio, e já cumprido o extermínio da UP, o EPL consolidou-se no poder político institucional enquanto os paramilitares lideraram tanto o aniquilamento como o deslocamento de populações em prol da liberdade do poder econômico e dos poderes regionais, livres da interferência da insurgência. Inclui-se nesses poderes regionais o "*narcoagro*" ou "*narcolatifundismo*", fenômeno associado à expropriação direta por meio de grupos paramilitares em favor de narcotraficantes. De fato, por volta de 1995, 1 milhão de hectares do país tinha cumprido esse propósito; 300 mil, localizadas no *departamento* de Córdoba, e 150 mil na região norte de Antioquia, incluindo a região de Urabá (Ramírez 1997).

Ainda que nos anos 80 as autodefesas operassem em vários lugares da Colômbia baseadas numa estratégia de defesa, tentando atingir certos níveis de segurança nas áreas próximas às propriedades de seus financiadores, foi a associação com o narcotráfico que permitiu que esses grupos saíssem do isolamento e localismo. As estruturas do tráfico, de produção, comerciali-

---

Papagayo, que obteve a licença de funcionamento integrando, ademais, várias cooperativas de segurança menores. Em maio de 2001, a licença de funcionamento foi negada; no entanto, eles entraram com recurso e em junho foram autorizados a continuar com suas atividades por dois anos mais. A licença foi prorrogada em 2003 sob outra denominação: *Servicios Especiales de Vigilancia y Seguridad*. Em 2007, finalmente, a prorrogação da licença de funcionamento foi negada e, em novembro de 2007, a decisão foi ratificada. Jornal "El Tiempo" (Bogotá), Seção "Nación". 13/05/2008. P. 1-5.

zação e exportação de cocaína, além dos vínculos com redes nacionais e globais de mercados ilegais e aliados políticos em todas as esferas, permitiram sua letal consolidação e infiltração na institucionalidade local, regional e nacional. Nos anos 90, ocorreu a passagem de uma estratégia de defesa do patrimônio para a intervenção na reconfiguração dos poderes regionais e na consolidação do controle cotidiano dos valores que configuraram essa estratégia de domínio. Foi assim que as ACCU evoluíram nas *Autodefensas Unidas de Colombia* (AUC), "organização civil contra-insurgente" oficializada em 1997, e convertida de organização criminal a partir de 2001. Poder-se-ia dizer que graças à gestão de Salvatore Mancuso – Comandante das AUC após o assassinato de Carlos Castaño em 2004 – legitimou-se a estratégia de franquia e venda de blocos de exércitos paramilitares completos ao serviço de diferentes patrões e do narcotráfico.

Por volta de 1994 foi realizada a primeira conferência das AUC, na qual foi confirmada a herança que recebeu Carlos Castaño de seu irmão Fidel, assassinado nesse mesmo ano: as ACCU como base da nova organização nacional contra-insurgente, com exércitos confederados atuando na região do Médio rio Magdalena, Santander, César, Antioquia, Meta, Casanare, Cundinamarca e Putumayo. De fato, a presença nacional das AUC foi inaugurada com o massacre de Mapiripán (no sudeste do país): uma população de 1,2 mil habitantes à qual se juntaram 200 homens armados de Apartadó e Necoclí com o propósito de exterminar "guerrilheiros" e "colaboradores da guerrilha". No quadro dessa luta territorial, entre 1997 e 1999, as AUC perpetraram 550 massacres.

Os blocos Bananero e Élmer Cárdenas

Em um texto das FARC que expõe o caso de Urabá, denuncia-se, para o ano de 1995, uma "ofensiva" contra a população civil em Turbo e Apartadó sob a responsabilidade de 200 soldados vindos de Montería (Córdoba) e do grupo paramilitar "*mocha-cabezas*" (corta-cabeças). Nesse mesmo documento (FARC-EP 1995), estabelece-se uma relação genealógica entre os *Comandos Populares* e o Bloco Bananeiro de Urabá, que posteriormente estaria confederado nas AUC. Afirma-se, conforme um comunicado de 1995, que os *Comandos Populares* teriam assu-

mido o nome de *Frente Bananero* das *Autodefensas Campesinas de Córdoba e Urabá* (ACCU).

Segundo outras fontes, o Bloco Bananero surgiu sob essa denominação em 2004, meses antes da desmobilização e entrega das armas. Antes disso, existiam duas frentes chamadas Turbo e Bananero que fizeram parte das ACCU e, depois, das AUC, sob o comando de Carlos Castaño até seu assassinato em 2004. Posteriormente, Éver Velosa ("H.H.") assumiu o comando do Bloco Bananero. Segundo os depoimentos dos chefes desses grupos no momento da desmobilização, as empresas bananeiras – *Chiquita Brands*, BANCOL, *Delmonte, Dole*, PROBAN e UNIBAN – pagavam um dólar aos grupos paramilitares por cada caixa exportada. O pagamento era feito por intermédio da cooperativa de segurança privada "Papagayo". De qualquer forma, o controle dos portos de embarque da banana, por parte dos paramilitares, permitiu também o domínio das saídas de cocaína e entrada de armas.

A partir do Bloco Bananero surgiu o Bloco Calima, comandado também por "H.H." e formado por 557 homens que, posteriormente, entraram em processo de desmobilização. Esse bloco era formado por quatro frentes e operou nos departamentos de Valle e Cauca, no sudoeste do país[3].

O Bloco Élmer Cárdenas, por sua vez, surgiu por volta de 1995 atuando no norte de Urabá, no Urabá chocoano e na região do Médio e Baixo rio Atrato. Seu comandante, Fredy Rendón Herrera ("El Alemán") foi um dos colaboradores de Carlos Castaño na época da consolidação das ACCU; o foco inicial do bloco foi o extermínio das frentes V, 57 e 58 das FARC. Não obstante, este bloco é responsável pelas maiores usurpações de terra em Urabá; em Turbo, por exemplo, na *vereda* Pueblo Bello, 60 fazendas foram expropriadas pela força, somando 3,5 hectares. Na região do Médio e Baixo rio Atrato, fala-se em 22 mil hectares que foram "*recuperadas*" pelos paramilitares do Élmer Cárdenas. Segundo a visão de seus comandantes, essas

3 O Bloco Calima é considerado uma das franquias mais aterradoras das AUC. Integrada por homens de Urabá, esse bloco é responsável pelo deslocamento de 20 mil pessoas de seus territórios, 350 assassinatos e 70 massacres, incluindo o massacre "*del Naya*", ocorrido em área indígena, com um resultado de mais de 100 vítimas.

terras foram entregues aos verdadeiros donos. Em 2006, o Bloco Élmer Cárdenas, composto por 1.538 soldados efetivos, entrou em processo de desmobilização[4]. Tanto o Bloco Bananeiro quanto o Bloco Élmer Cárdenas começaram a desmobilização em 2004 e 2006, respectivamente.

A desmobilização, "bandas emergentes" e "bandas criminales"

O processo de desmobilização das AUC foi realizado a partir da Lei 975, de 2005, chamada Lei de Justiça e Paz, que facilita os processos de paz e incorporação individual e coletiva à vida civil de membros de grupos armados, guerrilhas e autodefesas. Esta lei foi criada também para garantir os direitos à verdade, à justiça e à reparação das vítimas, pela vias administrativa (Decreto 1.290, de 2008) e judicial.

Em nível nacional, por conta deste processo, fala-se em 3,5 milhões de *desplazados* – pessoas deslocadas de suas regiões de origem –, 300 mil vítimas registradas perante a *Unidad de Justicia y Paz* da *Fiscalía*, sendo os delitos mais frequentes a desaparição forçada, o homicídio e o *desplazamiento*. Como resultado das "*versiones libres*", audiências públicas que visam o esclarecimento da verdade com os postulados à Lei de Justiça e Paz, desde 2005, foram exumadas 2.694 valas comuns, somando 3.369 corpos que precisam ser identificados. O maior número encontrava-se em Antioquia[5]. Até dezembro de 2009, os desmobilizados que respondiam pelo Processo de Justiça e Paz tinham confessado mais de oito mil homicídios, 1.095 desaparições forçadas, e seis mil delitos de diferentes tipos. Uma parte desses crimes afetou 32 mil vítimas[6]. Em Urabá, no primeiro semestre de 2010, reportaram-se 17 mil vítimas, correspondentes

4 Jornal "El Espectador" (Bogotá), 23/08/ 2009. P. 2.

5 www.verdadabierta.gov.co. Visitado 24/11/2010.

6 "*Justicia y Paz en problemas*". Revista "Semana" (Bogotá), 21/12/2009. P. 64.

à época de consolidação do controle paramilitar (1997-2005) em Urabá e parte do Chocó[7].

É importante esclarecer que o processo de Justiça e Paz parece ter focado mais os grupos paramilitares; deste modo, até o final de 2010, dos 33 mil membros de grupos paramilitares desmobilizados, 2.916 respondiam perante a Justiça, em contraste com os 352 réus que pertenciam a grupos guerrilheiros. Dos 25 comandantes paramilitares julgados das quase 40 estruturas armadas de grupos paramilitares e de autodefesa registradas até inícios de 2010, 14 tinham sido extraditados para os Estados Unidos, obscurecendo os processos de verdade, justiça e reparação[8].

A Missão de Apoio ao Processo de Paz da OEA, no oitavo relatório de 2007, informou o surgimento de 22 novos grupos de autodefesa nos cenários de influência das AUC, com três mil integrantes e uma presença em 102 municípios e 17 *departamentos.* Em outros relatórios, salienta-se o surgimento de uma terceira geração de paramilitares, organizada em 34 estruturas armadas em 200 municípios, integrando cinco mil combatentes (Echandía 2007). Em 2009, reportaram-se 153 cidades com presença das chamadas "*bandas emergentes*", cujos alvos também são os desmobilizados das AUC, dos quais aproximadamente dois mil foram assassinados entre 2004 e 2009. Na maioria dos casos, essas "*bandas*" encarregam-

---

7 Ver "El Heraldo de Urabá" (Apartadó). Segunda semana de janeiro de 2010. P.1.

8 "*El 13 de mayo de 2008, después de sucesivos escándalos en el proceso de paz entre el Gobierno y los grupos de autodefensas, súbitamente fueron extraditados a Estados Unidos, con cargos de narcotráfico, trece de los principales jefes del paramilitarismo. Días antes había corrido la misma suerte Carlos Mario Jiménez Naranjo, alias´Macaco´. Los jefes 'paras' extraditados fueron: Salvatore Mancuso, Diego Murillo (alias Don Berna), Rodrigo Tovar Pupo (alias ´Jorge 40´), Hernán Giraldo Serna, Nodier Giraldo, Ramiro ´Cuco´ Valoy, Juan Carlos Sierra (alias ´El tuso´), Guillermo Pérez Alzate (´Pablo Sevillano´), Edwin Gómez, Diego Alberto Ruiz Arroyave, Manuel Enrique Torregrosa, Francisco Javier Zuluaga (alias ´Gordolindo´) y Eduardo Vengoechea. En Colombia quedaron, entre otros, lván Roberto Duque (alias ´Ernesto Báez´), Ramón Isaza, Freddy Rendón Herrera (alias ´El Alemán´) y Enrique Banquez (alias ´Juancho Dique´)*". Jornal "El Espectador" (Bogotá). 11/10/2009. P. 8.

se da manutenção dos corredores de produção e embarque de cocaína. Urabá é apontada, mais uma vez, como um dos focos de recrutamento[9] e epicentro das novas conflagrações.

Após as desmobilizações dos blocos Élmer Cárdenas, comandado por Freddy Rendón Herrera ("El Alemán"), Calima e Bananero, e da captura do comandante principal dos dois últimos, Éver Veloza ("H.H."), Urabá entrou em um período de consolidação de grupos armados a serviço do narcotráfico – conforme depoimentos de militares, paramilitares de alto escalão, nas "*versiones libres*", e dos próprios desmobilizados. Segundo "El Alemán", as autodefesas – como exércitos contra-insurgentes – extinguiram-se após a desmobilização, sem que o paramilitarismo tenha chegado a seu fim, principalmente pelos vínculos das estruturas armadas remanescentes com o negócio da cocaína[10].

O assassinato de Carlos Castaño – em 2004 – por membros das próprias AUC – isto é, antes da desmobilização –, já tinha evidenciado divisões internas na "organização", principalmente pelo controle dos territórios "conquistados" em todo o país, pelo acesso e controle dos corredores de plantios, produção e saída da cocaína e pelas aspirações políticas de comandantes como Carlos Castaño ou o próprio Freddy Rendón, inconvenientes para outras vertentes dentro das extintas AUC. A disputa vivida nos últimos anos em Urabá, após o assassinato de Castaño (2004) envolveu o bando de Daniel Rendón Herrera ("Don Mario"), o exército de "H.H." – ex-comandante dos blocos Bananero e Calima das AUC – e os bandos de Diego Murillo "Don Berna"[11]. Essa "guerra" con-

9 Jornal "El Tiempo" (Bogotá), 04/03/ 2009. P. 1-2.

10 Jornal "El Espectador" (Bogotá), 23/08/ 2009. P. 4.

11 Além de ser o chefe da "Oficina de Envigado" – organização criminosa vinculada ao tráfico de drogas, à corrupção e à extorsão em diferentes níveis da vida de Medellín e Antioquia –, no ato da desmobilização "Don Berna" tinha alcançado a função de inspetor das AUC. Simultaneamente, era o comandante do Bloco "Héroes de Tolová" das AUC.

tinuou após a desmobilização, ocorrida entre 2004 e 2006, com as estruturas armadas remanescentes.

No cotidiano de Urabá vivido durante o trabalho de campo, que coincide com o último ano do segundo mandato de Álvaro Uribe Vélez, e com o ano de eleições, falava-se, de forma genérica, do conflito entre grupos armados denominados "*bandas criminales*"[12]. Segundo reportagens da imprensa e de organizações de Direitos Humanos, as estruturas armadas de "Don Mario", irmão de "El Alemán", tinham um controle parcial de Urabá, pois uma guerra entre grupos estava ocorrendo de maneira silenciosa, evidente somente pelos assassinatos seletivos. Os principais protagonistas dessa guerra são, ainda hoje, as "*bandas criminales*", identificadas como *"Los Urabeños"*, *"Los Paisas*" e *"Los Rastrojos"*, sendo que a última estava tentando entrar na região ou estava procurando *"ganar territorio"* (Human Rights Watch, 2010) para enfrentar, assim, o poder adquirido por "Don Mario" [13].

"Los Urabeños", especificamente, é o grupo liderado por "Don Mario" antes de sua captura no começo de 2009. Esse grupo tem usado outros nomes como *"Héroes de Castaño"* e *Autodefensas Gaitanistas de Colombia*; usaram também a denominação "Águilas Negras"[14]. Essa "*banda*" opera em Urabá, Chocó e no norte de Antioquia, tendo ampliado sua área de operação a nove *departamentos* e 79 municípios. Menciona-se que conta com cerca de 1.200

12 No período da transição Uribe-Santos, a denominação "*bandas emergentes*" foi substituída pela de "*bandas criminales*" (BACRIM).

13 Jornal "El Tiempo" (Bogotá). Seção "Nación". 15/01/ 2008. P. 1-4.

14 Conforme informação da Polícia Nacional, as "*Águilas Negras*" não integram um único grupo ou, melhor dizendo, uma única organização com presença nacional; trata-se de uma denominação que tem sido apropriada por diversos grupos, incluindo gangues urbanas, para aterrorizar e atemorizar a população (Human Rights Watch, 2010). Em Urabá, este nome tem sido usado indistintamente pelas "*bandas criminales*" mencionadas.

efetivos. *"Los Paisas"*, por seu turno, são considerados herdeiros do paramilitar extraditado "Don Berna", com vínculos com os grupos e blocos paramilitares que controlaram Medellín e parte de Antioquia – a região oriental – por quase uma década. Segundo vários relatórios de organizações de direitos humanos, *"Los Paisas"* estão presentes em sete departamentos e 45 municípios, incluindo vários de Urabá. A terceira *"banda criminal"* mencionada é *"Los Rastrojos"*, braço armado de um cartel de traficantes do norte do *departamento* de Valle del Cauca, embora tenha vínculos com Carlos Mario Jiménez ("Macaco"), paramilitar desmobilizado e extraditado que controlava o nordeste antiquenho[15]. Esse grupo armado tentou participar no processo de desmobilização, contemplado na Lei de Justiça e Paz, mas o governo considerou que eles não eram um grupo armado ilegal e, sim, uma organização criminosa. O grupo, com 1.394 membros, opera em 10 *departamentos* e 50 municipalidades (Human Rights Watch, 2010).

15 Jornal "El Tiempo" (Bogotá). Seção "Nación". 21/02/ 2008. P. 1-3.

ANEXO 4

PRINCIPALES ASPECTOS CONTEMPLADOS EN LA LEY DE JUSTICIA Y PAZ

La Ley 975 de 2005 fue creada con el propósito de facilitar los procesos de paz y la reincorporación individual o colectiva a la vida civil de miembros de los "grupos armados al margen de la ley". Es preciso resaltar que no hay una definición que excluya del proceso a grupos guerrilleros. Sin embargo, se hace énfasis en que los grupos o individuos que se sometan a las disposiciones de la Ley de Justicia y Paz no deben haber comenzado a delinquir como consecuencia de una participación en actividades ligadas al narcotráfico. Lo que es claro es que los beneficios de esta ley han salvaguardado, casi que de una forma exclusiva, el proceso de desmovilización de las AUC en el momento más álgido de la crisis humanitaria en el país comienzos de la década de 2000, con territorios sitiados por la lucha entre facciones de las propias autodefensas.

Definición de víctima

Otro objetivo de la Ley de Justicia y Paz, derivado del primero que propende por la desmovilización y reintegración a la vida civil de los excombatientes, es garantizar los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación. En este sentido, es importante resaltar la definición de víctima, contenida en el artículo quinto, en el cual consta que víctima es "la persona que individual o colectivamente haya sufrido daños directos tales como lesiones transitorias o permanentes que ocasionen algún tipo de discapacidad física, psíquica y/o sensorial (visual y/o auditiva), sufrimiento emocional, pérdida financiera o menoscabo de sus derechos fundamentales". Tales daños tienen que ser consecuencia de acciones de los "grupos organizados al margen de la ley". Se contempla que la categoría

víctima también corresponde al cónyuge, compañero o compañera permanente, y familiar en primer grado de consanguinidad cuando la persona hubiese sido muerta o estuviere desaparecida. De igual manera, son consideradas víctimas los miembros de la "Fuerza Pública" que hayan sufrido lesiones transitorias o permanentes ocasionando algún tipo de discapacidad física, psíquica y/o sensorial (visual o auditiva), o menoscabo de sus derechos fundamentales. Lo mismo aplica al caso del cónyuge y de los familiares en primer grado de consanguinidad de la persona asesinada o desaparecida.

El artículo octavo determina que las víctimas tendrán "derecho a la reparación", lo cual comprende las acciones que propendan por la restitución, indemnización, rehabilitación, satisfacción, y las garantías de no repetición de las conductas. Como restitución se entiende las acciones que propendan por el retorno de la víctima a la situación previa al delito; ya la indemnización consiste en la compensación de los perjuicios causados. La rehabilitación es definida como la realización de actividades en pro de la recuperación de las víctimas que sufren traumas físicos y sicológicos como consecuencia del delito.

Se hace énfasis que la satisfacción o compensación moral consiste en el restablecimiento de la dignidad de la víctima vía difusión de la "verdad sobre lo sucedido". Las garantías de no repetición, por su parte, comprenden la desmovilización y el desmantelamiento de los grupos armados. Uno los parágrafos contempla la reparación simbólica, definida como toda prestación realizada a favor de las víctimas o de la comunidad en general que tienda a asegurar la preservación de la memoria histórica, la no repetición de los hechos victimizantes, la aceptación pública de los hechos, el perdón público y el restablecimiento de la dignidad de las víctimas. Como resultado de esta disposición, se creó el área de investigación de Memoria Histórica, siendo una división de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR), órgano creado por esta misma ley con una vigencia inicial prevista de ocho años. Esta medida ha sido bastante cuestionada en la medida en que este tipo de organismo puede tener una vida tan corta sólo cuando ha habido un verdadero cese al fuego y se ha instaurado una fase post-conflicto, lo cual parece distante en el panorama colombiano.

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR)

Según la ley, la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación debe estar integrada por el Vicepresidente de la República o su delegado; el Procurador General de la Nación o su delegado; el Ministro del Interior y de Justicia o su delegado; el Ministro de Hacienda y Crédito Público o su delegado; el Defensor del Pueblo, dos Representantes de Organizaciones de Víctimas y el Director de la Red de Solidaridad Social - posteriormente transformada en Acción Social-, quien desempeña la Secretaría Técnica. De igual manera, se determina que el Presidente de la República debe designar como integrantes de esta Comisión a cinco personalidades, dos de las cuales, al menos, deben ser mujeres. Dentro de las funciones de la Comisión están: garantizar a las víctimas su participación en procesos de esclarecimiento judicial y la realización de sus derechos; presentar un informe público sobre las razones para el surgimiento y evolución de los grupos armados ilegales; hacer seguimiento y verificación a los procesos de reincorporación y a la labor de las autoridades locales a fin de garantizar la desmovilización plena de los miembros de grupos armados organizados al margen de la ley, y el cabal funcionamiento de las instituciones en esos territorios. La Comisión también tiene como función recomendar los criterios para las reparaciones de que trata la Ley de Justicia y Paz, con cargo al Fondo de Reparación a las Víctimas; coordinar la actividad de las Comisiones Regionales para la Restitución de Bienes y adelantar acciones nacionales de reconciliación que busquen impedir la reaparición de nuevos hechos de violencia que perturben la paz nacional.

Según el artículo 45, las víctimas de los "grupos armados al margen de la ley" pueden obtener reparación acudiendo al Tribunal Superior de Distrito Judicial. La restitución implica la realización de los actos que propendan por la devolución a la víctima a la situación anterior a la violación de sus derechos. Incluye el restablecimiento de la libertad, el retorno a su lugar de residencia y la devolución de sus propiedades, de ser posible. Ya la rehabilitación deberá incluir la atención médica y psicológica para las víctimas o sus parientes en primer grado de consanguinidad de conformidad con el Presupuesto del Fondo para la Reparación de las Víctimas. A su vez, se establece que las medidas de satisfacción y garantías de no repetición deben incluir la verificación de los hechos y la difusión pública y

completa de la verdad judicial. Se añade que esto debe darse en la medida en que no provoque más daños innecesarios a la víctima, los testigos u otras personas, ni cree un peligro para su seguridad.

Se determina que la búsqueda de los desaparecidos o de las personas muertas y la ayuda para identificarlas y volverlas a inhumar según las tradiciones familiares y comunitarias está a cargo de la Unidad Nacional de Fiscalías para la Justicia y la Paz. La ley, mediante al artículo 49, indica que el Gobierno, siguiendo las recomendaciones la Comisión Nacional de Reconciliación y Reparación, debe implementar un programa institucional de reparación colectiva que comprenda acciones directamente orientadas a recuperar la institucionalidad propia del Estado Social de Derecho en las zonas más afectadas por la violencia; a recuperar y promover los derechos de los ciudadanos afectados por hechos de violencia, y a reconocer y dignificar a las víctimas.

Desmovilización

En el artículo noveno se entiende por desmovilización el acto individual o colectivo de dejar las armas y abandonar el grupo armado ante la autoridad competente. Para acogerse a los beneficios de la ley deben ser entregados los bienes producto de la actividad ilegal. El grupo debe poner a disposición del Instituto Colombiano de Bienestar Familiar la totalidad de menores de edad reclutados. El grupo debe cesar toda interferencia al libre ejercicio de los derechos políticos y libertades públicas y cualquiera otra actividad ilícita. Se resalta que el grupo que se adhiera a la desmovilización no pudo haber sido organizado para el tráfico de estupefacientes o el enriquecimiento ilícito, como se mencionó al comienzo. Por último, se exige la libertad de las personas secuestradas que se encuentren en su poder.

La Unidad Nacional de Fiscalía para la Justicia y la Paz creada por esta ley, es la encargada de investigar, por conducto del fiscal delegado para el caso, con el apoyo del grupo especializado de policía judicial, las circunstancias de tiempo, modo y lugar en que se realizaron las conductas punibles; las condiciones de vida, sociales, familiares e individuales del imputado o acusado y su conducta anterior; los antecedentes judiciales y de policía, y los daños que individual o colectivamente haya causado de manera directa a las víctimas. Se contempla, de igual manera, la colaboración de los desmo-

vilizados con la policía judicial para determinar el paradero de personas secuestradas o desaparecidas.

Versiones libres y confesión

Los miembros del "grupo armado organizado al margen de la ley" deben rendir versión libre ante el fiscal delegado asignado para el proceso de desmovilización, quien los interrogará sobre todos los hechos de que tengan conocimiento. En presencia de su defensor, manifestarán las circunstancias de tiempo, modo y lugar en que hayan participado en los hechos delictivos cometidos con ocasión de su pertenencia a estos grupos, que sean anteriores a su desmovilización y por los cuales se acogen a la ley 975. En la misma diligencia indicarán los bienes que se entregan para la reparación a las víctimas.

La versión rendida por el desmovilizado y las demás actuaciones adelantadas en el proceso de desmovilización, se ponen a disposición de la Unidad Nacional de Fiscalías de Justicia y Paz con el fin de que el fiscal delegado y la Policía Judicial asignados al caso elaboren y desarrollen el programa metodológico para iniciar la investigación, comprobar la veracidad de la información suministrada y esclarecer esos hechos. El desmovilizado se dejará inmediatamente a disposición del magistrado que ejerza la función de control de garantías, quien dentro de las 36 horas siguientes señalará y realizará audiencia de formulación de imputación, previa solicitud del fiscal que conozca del caso. A partir de esta audiencia y dentro de los 60 días siguientes, la Unidad Nacional de Fiscalía para la Justicia y la Paz, con el apoyo de su grupo de policía judicial, realiza las labores de investigación y verificación de los hechos admitidos por el imputado, y todos aquellos de los cuales tenga conocimiento dentro del ámbito de su competencia. Finalizado el término o antes, el fiscal del caso debe solicitar al magistrado que ejerza la función de control de garantías la programación de una audiencia de formulación de cargos. En dicha audiencia, el imputado podrá aceptar los cargos presentados por la Fiscalía, como consecuencia de la versión libre o de las investigaciones en curso al momento de la desmovilización.

Dentro de la Ley se contempla la alternatividad como un beneficio que consiste en la suspensión de la ejecución de la pena, reemplazándola por una pena alternativa que se concede

por la contribución del beneficiario "a la consecución de la paz nacional, la colaboración con la justicia, la reparación a las víctimas y su adecuada resocialización". Así, la Sala competente del Tribunal Superior de Distrito Judicial puede imponer una pena alternativa que consiste en la privación de la libertad por un período mínimo de cinco años y no superior a ocho años, tasada de acuerdo con la gravedad de los delitos y su colaboración efectiva en el esclarecimiento de los mismos. Para tener derecho a la pena alternativa se requiere que el beneficiario se comprometa a contribuir con su resocialización a través del trabajo, estudio o enseñanza durante el tiempo que permanezca privado de la libertad, y a promover actividades orientadas a la desmovilización del grupo al cual perteneció. Ahora, es importante destacar que en el artículo 61, se le otorga la facultad al Presidente de la República de solicitar a la autoridad competente la suspensión condicional de la pena y el beneficio de la pena alternativa a favor de los miembros de los grupos armados ilegales con los cuales se llegue a acuerdos humanitarios.