

Denia Román Solano

**A FORMA E AS APARÊNCIAS:  
HISTÓRIA E VIDA SOCIAL DOS ULWA DE KARAWALA,  
CARIBE NICARAGUENSE**

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de doutor em Antropologia Social.  
Orientador: Prof. Dr. Oscar Calavia Saez.

Florianópolis  
2014

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,  
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Román Solano, Denia

A forma e as aparências : história e vida social dos  
Ulwa de Karawala, Caribe nicaraguense / Denia Román Solano  
; orientador, Oscar Calavia Saez - Florianópolis, SC, 2014.  
512 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa  
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa  
de Pós-Graduação em Antropologia Social.

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Karawala. 3. Indígenas Ulwa.
4. Caribe nicaraguense. 5. Etnicidade contemporânea. I.  
Calavia Saez, Oscar. II. Universidade Federal de Santa  
Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social.
- III. Título.

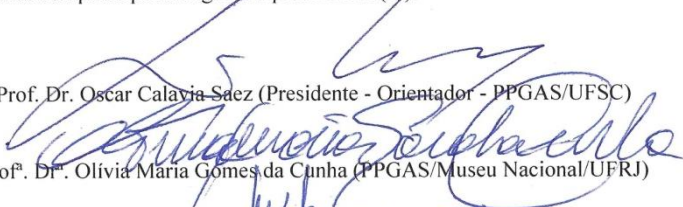
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL**

*A Forma e as Aparências:  
História e Vida Social dos Ulwa de Karawala, Caribe Nicaraguense.*

**DENIA ROMÁN SOLANO**

Orientador: Prof. Dr. Oscar Calavia Saez

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutora em Antropologia Social, aprovada pela Banca composta pelos seguintes professores (as):

  
Prof. Dr. Oscar Calavia Saez (Presidente - Orientador - PPGAS/UFSC)

  
Prof.ª. Dr.ª. Olívia Maria Gomes da Cunha (PPGAS/Museu Nacional/UFRJ)

  
Prof.ª. Dr.ª. Marta Rosa Amoroso (PPGAS/USP)

  
Prof. Dr. Miguel Alfredo Carid Naveira (PPGAS/UFPR)

  
Prof.ª Dr.ª. Esther Jean Langdon (PPGAS/UFSC)

  
Prof. Dr. José Antônio Kelly Luciani (PPGAS/UFSC)

  
Prof.ª. Dr.ª. Edviges Marta Ioris (Coordenadora do PPGAS)

Florianópolis, 28 de novembro de 2014.



A Adilia, Isolina e María Nery, gerações de  
mulheres que me constituem.

A *Kuka* Julia e *Miss* Gloria, em homenagem às  
mulheres de Karawala.



## AGRADECIMENTOS

Esta tese é o resultado de muitas solidariedades, em diferentes momentos e lugares. Foi também a causa de amizades que superam tempo e distâncias.

Agradeço o apoio do Programa de Estudantes – Convênio de Pós-Graduação (PEG-PG) do Governo Federal do Brasil, pela concessão da bolsa de quatro anos; a bolsa foi fundamental para que eu iniciasse o doutorado, e por isso, agradeço ao povo brasileiro, que já é parte de minha história de vida.

Do mesmo modo, o complemento da bolsa concedido pela Oficina de Asuntos Internacionales (OAICE) da Universidad de Costa Rica, entre 2012 e 2013, que me permitiu concluir esse círculo de formação; esse complemento ocorreu graças ao apoio institucional da Escuela de Antropología (EAT). O Instituto de Investigaciones Sociales (IIS), da mesma universidade, contribuiu igualmente na fase da pesquisa documental mediante a execução de um pequeno projeto de pesquisa em seu programa de *Cultura, Instituciones y Subjetividades*, de 2009. Agradeço a essas instâncias por sua colaboração, especialmente pela gentileza com a qual suas diretoras receberam meus projetos. Meus agradecimentos às doutoras Carmen Caamaño Morua, diretora do IIS, Laura Cervantes Gamboa e Silvia Salgado González, diretoras em diferentes períodos da EAT. Agradeço e reconheço também, na OAICE, o trabalho eficiente e a compreensão diante de meus imprevistos da Sr<sup>a</sup>. Fátima Acosta, que me auxiliou com os trâmites administrativos.

No Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFSC (PPGAS-UFSC), agradeço também aos funcionários administrativos pela cooperação em todos esses anos de vínculo institucional, especialmente a Adriana e Ana Corina que, apesar do excesso de trabalho, me apoiaram na gestão dos trâmites requeridos para um estudante estrangeiro. Optar pelo PPGAS-UFSC foi uma excelente escolha, onde encontrei um espaço fértil de debates, criatividade e inovação acadêmica. As disciplinas e o diálogo com os professores e estudantes foram estimulantes e a aprendizagem gratificante.

A meus colegas de doutorado da geração 2006, Isabel Santana de Rose, Sandra Rubia Silva, Thiago Hydra, Jeffry Gorhan, Marcos Alexander Albuquerque, Jakeline de Souza, Valeria Barros e Nadia Heusi, tenho muito a agradecer por terem iniciado comigo esse

caminho, pela amizade, pelo diálogo atualizado, produtivo e crítico, além das muitas experiências compartilhadas. Nadia e Valeria sabem que sua companhia e apoio foram o espaço que me permitiu seguir com o projeto de doutorado, apesar de meus atrasos, ausências e dúvidas. Agradeço-lhes as conversas inspiradoras, as comidas, a música, os vinhos, a catarse e tudo o que vivemos juntas. Algo que, certamente, jamais será esquecido. E, além disso, também me ajudaram na revisão dos primeiros textos escritos em português, por volta de 2012.

O apoio da turma de doutorado de 2013, com a qual finalizei o curso, foi importante também para o encerramento desse ciclo. Agradeço a companhia, os projetos, as análises e as festinhas que compartilhei com um grupo que se estendia aos maridos, esposas e filhos, onde dominava um ar familiar e colombiano. Meus agradecimentos a América Larrain, Carlos Uscategui, Jimena Massa e o marido, a Carolina Portela e Harol Jiménez, a Juana Valentina e o marido, a Mauricio Pardo, por tantos dias agradáveis. Igualmente agradeço a Thiago Cardoso, Glauco Ferreira e Izomar Lacerda, com os quais me reunia de vez quando, sobretudo na organização das Jornadas, que deram trabalho, mas que resultaram em uma experiência proveitosa.

A Nora Epifania Murillo, minha irmã centro-americana que, conheci em Florianópolis, tenho muito a agradecer pela companhia, poesia, o saber e as alegrias, e também por compartilhar o carinho de Camilo que, com seus jogos e energia, nos tirava do mundo da universidade, levando-nos a lugares mágicos.

Com Heloisa Regina de Souza dividi uma casa em minha última temporada em Florianópolis, o que foi incrível, pois parecia uma amiga de anos. Sempre generosa, de bom humor e com uma clareza intelectual que constantemente me levava a seu tema de doutorado, de onde eu saía pensando coisas novas para esta tese. Grata, Helô!

Agradeço ao professor Alberto Groisman por permitir que Heloisa e eu ficássemos alguns meses em sua casa, e por iniciar um diálogo sobre antropologia latino-americana que, sem dúvida, daremos continuidade.

Agradeço a Bárbara Arisi, Julio Cesar Stabelini, Moarcir de Barros, Waleska Aureliano, Erica Quinaglia, Fernanda Marcon, Brisa Totti, Raúl e Ida Longo, Santiago e Roxana, Verinha, Daniel, Claudia e Rafael, colegas e amigos, do PPGAS, da UFSC e do Sambaqui, que me auxiliaram solidariamente de muitas formas, por compartilharem



histórias, autores, ideias, coisas domésticas, comidas e jantãs natalinas. Todos fizeram que a tese fosse mais que isso. Foi ótimo conhecê-los.

Michel Justamand, professor da UFAM e grande amigo, que me apoiou e incentivou a encerrar esse ciclo. Revisou a primeira versão da tese, dando-me conselhos práticos e pontuais para que eu melhorasse a minha escrita, além de corrigir o português.

À professora Esther Jean Langdon, por sua generosidade, em todos os sentidos, e pelos seus ensinamentos. Eu deveria ter frequentado seus cursos sobre xamanismo. Espero tê-la em breve na Universidad de Costa Rica. Suas observações na banca de defesa desta tese foram ilustres, abrindo-me caminhos analíticos, os quais, acredito, hei de percorrer por muitos anos na Academia. E por isso, muitas dessas observações não foram incluídas nesta versão final, como eu gostaria.

Às professoras Olívia Maria Gomes da Cunha, da UFRJ (Museu Nacional), e Marta Rosa Amoroso, da UPS, e aos professores Miguel A. Carid Naveira, da UFPR, e José Antonio Kelly Luciani, da UFSC, também membros da banca, agradeço o diálogo inspirador que fora a defesa deste trabalho. Sentí que cada um de vocês se apropriou de diferentes partes dele, mantendo a convicção em suas observações a fim de apontar-me caminhos de reflexão teórica, entrelaçamentos, ou então, entrever debilidades, falhas, mas também potencialidades etnográficas e históricas que esta tese poderia aportar e que deixei passar. Generosidade que poucas vezes se vê em uma banca. Foram muitas as ideias, as novas associações e os debates teóricos, que terei de trabalhá-los pouco a pouco, esperando ecoar alguns deles – e a modo de diálogo – no livro que trabalho agora e que terá como base esta tese.

Às professoras Ilka Boaventura Leite e Antonella Maria Tassinari, que contribuíram com sugestões valiosas quando a tese ainda era um projeto. Igualmente agradeço a Gabriel Coutinho Barbosa, pelo apoio no ingresso ao doutorado e por revisar parte deste texto, e também à professora Evelyn Schuler Zea, que me apontou vários aspectos sobre a análise, quando o trabalho ainda estava em processo de redação final.

A Oscar Calavia Saez, meu paciente mestre e orientador, sinto ainda que não consegui seguir como devia suas indicações e conselhos, ainda assim, esta tese aporta muito de sua tremenda lucidez, especialmente quando me perdia em meu próprio texto. Agradeço por

acreditar em mim. Suas aulas e “tertúlias” (diálogos) – não é possível separar uma da outra – foram incríveis, as melhores que frequentei. Aprendi muito em todo esse tempo, com o fato de ir e vir, com tantas cartas e tanto estoicismo. ¡Muchas gracias!

A Gleiton Lentz, revisor do português, que organizou e editou o texto, alguém que, através de emails e muitas leituras do trabalho comigo, e durante vários meses, foi de grande auxílio, agradeço seu profissionalismo e compreensão devido aos meus calendários.

Na Nicarágua, agradeço, inicialmente, ao Dr. Miguel González, professor da York University, no Canadá, que, com um par de emails motivadores e amistosos, tornou possível a decisão de trabalhar no Caribe nicaraguense. Ele me introduziu na região e me apresentou ao professor Leonzo Knight e ao Melvin James, ulwas, estudiosos dedicados a seu idioma e comprometidos com seu povo e a Autonomia. Ambos me introduziram em Karawala, e com ambos dialoguei, intermitentemente, em diferentes momentos de meu trabalho, obtendo informações e valiosas interpretações.

Agradeço também ao antropólogo Salvador García (Lole), com quem conversei várias vezes e compartilhei ideias e experiências acerca de nossos trabalhos de campo, e quem me facilitou vários artigos e informações da região, assim como suas refinadas análises da política autônoma.

Storbey Simons Watson sabe muito bem que este trabalho não teria sido possível sem o seu entusiasmo, seu apoio logístico, sua assistência nas traduções e, sobretudo, por nossas longas conversas sobre Karawala. A clareza de suas análises do panorama político foi de grande ensinamento, pois me ajudou a entender a vivência do político. A mesma clareza e ensinamento, mas em outros âmbitos, compartilhei com Don Noel Simons, seu pai e um mestre para mim em muitos sentidos. Grata, Noel, pela paciência de contar-me tantas coisas, de compartilhar tanto sua vida quanto dos Simons e de Karawala.

A Kenny Simons agradeço a companhia por tantas casas e lugares em Karawala e seus arredores. Ele não me ensinou a falar miskito, mas, pelo menos, ele aprendeu comigo o espanhol, sendo mais experto do que eu, nesse sentido. Agradeço também a Carolina Simons e Sindy Knight, por sua ajuda em recolher a informação para as genealogias e para as traduções realizadas.

A Elfrida, Lenin, Rufos, Hilton, Karla, Heissel, Orlando, Heicy, Carlyn, Haydeé, Dama Abanel, Dama Obidaya, Dama Cardenal, Don Morfi Salazar, Don Francisco Santiago, Miss Carmela, Miss Orintia e Miss Onory. Todos e todas vocês, além de outras pessoas que minha memória não consegue recordar, com suas conversas, entrevistas e vivências compartilhadas, tornaram possível a realização desta tese.

Agradeço ao Conselho de Ancianos de Karawala, que aceitou a realização de minha pesquisa na comunidade, ao qual tardou mais do que pensávamos, e por isso, reconheço o apoio de seus diferentes membros entre 2008 e 2012. Isso, por sua vez, me permitiu dialogar com mais pessoas e conhecer mais detalhes das mudanças nas organizações sociais. Vários professores da escola e do Ensino Médio em Karawala também contribuíram em diferentes momentos, aportando dados e concedendo-me seu tempo para entrevistas.

A Kuka Julia e a Miss Gloria, grandes mulheres de Karawala, Sábias e afetuosas, muito obrigada pela hospitalidade e pelos ensinamentos. Para elas, e as mulheres de Karawala vai dedica esta tese.

Volto a Costa Rica para agradecer à minha amiga e antropóloga de tantos anos, Gisela Madrigal, pelo ânimo e pelas conversas a distância.

Foi muito importante neste projeto o apoio de minha família. À minha mãe, María Nery Araya, que aos poucos foi entendendo do que se tratava tudo isso. Aos meus irmãos Hugo e Gustavo por tomar conta dos assuntos familiares durante minhas ausências, e especialmente, minha irmã Marianela, sempre solidária com meus vaivens e indecisões, grata, por sempre cuidar de nós todos.

E Julio, meu companheiro, meu grande cúmplice e aliado constante em todo esse processo. Ele estava mais convencido e entusiasmado do que eu com o projeto de doutorado. Sem seu amor e dedicação, isso não teria sido possível. Obrigada por tanta espera e por reinventar coisas para nós.



*Temo trazar el ala del gorrión  
porque el pincel no dañe  
su pequeña libertad.*

Pablo Antonio Cuadra, poeta nicaraguense,  
em “Escrito junto a uma flor azul”



## RESUMO

A partir das perspectivas etnográfica e historiográfica, exploram-se as experiências práticas, sociopolíticas e simbólicas de se assumir a identidade étnica ulwa no contexto contemporâneo do Caribe Nicaraguense, na América Central. Uma região histórica e culturalmente heterogênea, de intensa miscigenação e agitação política, que tem gerado tanto indefinições acadêmicas quanto frustrações políticas.

Na primeira parte da tese, apresenta-se a temática de estudo, mediante a caracterização da região no contexto centro-americano e caribenho, mostrando a sua diversidade étnico-linguística, seu regime político autônomo e os dilemas que tais aspectos evocam. Por essa razão, os Ulwas e a comunidade de Karawala são descritos como objeto de estudo, destacando suas particularidades e sua ação política e étnica.

Na segunda parte, abordam-se diversos aspectos históricos, divididos em dois períodos analíticos. No primeiro, discutem-se os séculos XVII e XVIII, mediante um debate reflexivo sobre a história e a historiografia da região. Busca-se propor uma nova perspectiva do dinamismo histórico das diferentes sociedades indígenas e etnias. Para tanto, exploram-se algumas linhas explicativas sobre os Miskito e sua “monarquia nativa”, e logo, os Ulwa e Sumo-Mayangna, eclipsados nos textos acadêmicos e oficiais, discutindo o lugar sempre antiprotagônico e de alteridade radical que ocupam na maioria dos textos. No segundo período, confronta-se esse mundo colonial com as mudanças ao final do século XIX, geradas pela conversão ao cristianismo moravo e pela economia extrativista, e também pelo messianismo indígena incentivado por esses processos. A partir dessas mudanças, focalizam-se a fundação da comunidade de Karawala, sua história posterior e na redefinição da trama regional da identificação étnica e do etnônimo Ulwa, que constituem um novo sentido de pertencimento e coletividade.

Na última parte da tese, apresenta-se um trajeto etnográfico no mundo cotidiano de Karawala, inscrito entre o dinamismo habitual e as normas sociais, entre os princípios cosmológicos e os preceitos morais vinculados ao *ethos ulwa*. Consiste em uma descrição do espaço comunitário, da vida social, das condições econômicas, dos rituais, da prática de um “xamanismo familiar”, da organização

social e do parentesco. Analisa-se a relação entre esses últimos aspectos, tais como a identificação étnica, a memória genealógica e os mecanismos de *ulwalização*. Estuda-se também o mundo sobrenatural, seus agentes, as interações e as transformações que ele gera nos ciclos da vida pessoal, familiar e social.

Todos esses aspectos configuram o universo de uma geometria sociocultural que revela formas em movimento, posições e coletividades definidas hoje no Caribe Nicaraguense como *etnias*, mas em um fluxo de variação. Formas e etnias nas quais, como no caso dos Ulwas, os elementos prescritivos e diacríticos “da cultura” não são necessariamente os mais “tradicionais”, enquanto que os mais pragmáticos (e/ou performáticos) não são os mais modernos, como se costuma definir na literatura etnológica.

Em suma, a tese é um estudo amplo que vai do regional ao local, do histórico ao etnográfico, da etnicidade como conceito político e formal ao pós-conceito de vivência étnica.

**Palavras-chave:** Karawala, indígenas Ulwa, historiografia do Caribe nicaraguense, etnicidade contemporânea, parentesco e ciclos de vida.



## RESUMEN

A partir de las perspectivas etnográfica e historiográfica se exploran las experiencias prácticas, sociopolíticas y simbólicas de asumir la identidad étnica ulwa, en el contexto contemporáneo del Caribe Nicaragüense, Centro América. Una región histórica y culturalmente heterogénea, de intenso mestizaje e políticamente convulsa, que ha provocado tanto indefiniciones académicas como frustraciones políticas.

La primera parte de la tesis es una presentación de la temática de estudio, caracterizando la región en el contexto centroamericano y caribeño, mostrando su diversidad étnico-lingüística, la autonomía política y los dilemas que estos aspectos evocan. A partir de este panorama, los Ulwa y la comunidad de Karawala, son descritos como objeto de estudio, destacando sus particularidades y su accionar político y étnico.

La segunda parte de la tesis aborda diversos aspectos históricos, divididos en dos periodos analíticos. En el primer periodo, se describen los siglos XVII y XVIII, a través de un debate reflexivo sobre la historia y la historiografía de la región. Se busca proponer una nueva perspectiva al dinamismo histórico de las diferentes sociedades indígenas y grupos étnicos. Por eso, se exploran algunas líneas explicativas sobre los Miskito y su “monarquía nativa”, y luego, los Ulwa y los Sumo-Mayangna, ambos opacados en los textos académicos y oficiales, debatiéndose el lugar siempre anti protagónico y de alteridad radical que ocupan en la mayoría de los textos. En el segundo periodo, se confronta ese mundo colonial con las transformaciones de final del siglo XIX, provocadas por la conversión al cristianismo moravo, la entrada de la economía de enclave y el mesianismo indígena que los anteriores procesos incentivaron. A partir de estos cambios, se focaliza en la fundación de la comunidad de Karawala, su historia posterior y la redefinición en la trama regional de la identificación étnica y el etnónimo Ulwa, que constituyen un nuevo sentido de pertenecía y colectividad.

La última parte de la tesis es un trayecto etnográfico en mundo cotidiano de Karawala, inscrito entre el dinamismo de lo habitual y las normas sociales, cosmológicas y los preceptos morales vinculados al *ethos ulwa*. Consiste en una descripción del espacio comunitario, la vida social, las condiciones económicas, los rituales, la práctica de un “chamanismo familiar”, la organización

social y el parentesco. Se examina la relación entre estos últimos aspectos con la identificación étnica, la memoria genealógica y los mecanismos de *ulwalización*. Se estudia también el mundo sobrenatural, sus agentes, la interacción y las transformaciones que genera en los ciclos de vida personal, familiar y social.

Todos estos aspectos configuran el universo de una geometría sociocultural que revela formas en movimiento, posiciones, alteridades y colectividades, definidas hoy en el Caribe Nicaragüense, como etnias, pero en un influjo de variaciones. Formas e etnias, que como en el caso de los Ulwa, los elementos prescriptivos y diacríticos de la cultura no son necesariamente los más “tradicionales”, ni los pragmáticos (*y/o performáticos*), suelen ser los más modernos, tal como se acostumbra a definir en la literatura etnológica, la cultura.

En síntesis, la tesis es un estudio amplio que va de lo regional a lo local, de lo histórico a lo etnográfico, de la etnicidad como concepto político y formal al pos-concepto de vivencia étnica.

**Palabras-chave:** Karawala, indígenas Ulwa, historiografía del Caribe Nicaragüense, etnicidad contemporánea, parentesco y ciclos de vida.

## ABSTRACT

Using ethnographic and historiographic approaches, this research explores the practical, socio-political, and symbolic experiences of taking on the ethnic identity of the Ulwa in the Caribbean region of Nicaragua in Central America. This region is historically and culturally heterogeneous and is the locus of mixed ancestries and political convulsions. This heterogeneities have let do conflicting academic interpretations and a surfeit of political frustrations.

The thesis first presents characterizes the Caribbean Region of Nicaragua within the Central American and Caribbean context by examining its ethno-linguistic diversity, its political autonomy, and the dilemmas that these issues evoke. I then characterize the Ulwa and the community of Karawala as research objects ,by highlighting their unique characteristics and their political and ethnic actions.

The second part of the thesis examines historical issues and is divided into two periods of analysis. The first period, between the 17th and 18th centuries, is analyzed through a reflexive debate over the history and historiography of the region. I propose a new perspective for the historical dynamism of the different indigenous societies and ethnic groups, exploring the Miskito and the figure of a "native monarchy." To highlight the presence of the Ulwa and Sumo-Mayangna, both of which have been obscured in official and academic texts I trace the terms by which the majority of existing texts places them as antagonistic and radically other. The second period of analysis, consisting of the colonial epoch and its transformation into the late 19th century, focuses on the conversion of the Ulwa to Moravian Christianity, on their incursion into an enclave economy and on the indigenous messianism that these processes unleashed. Considering these historical changes, I focus on the founding of the community of Karawala, its history, and the re-definition of the Ulwa ethnicity. Within their regional backdrop, the Ulwa ethnicity can be understood as an emerging ethnonym encompassing a particular sense of belonging and collective identity.

The final part of the thesis is an ethnographic exploration of the everyday world of the Karawala, inscribed within the dynamism of the social and cosmological norms and moral precepts linked to the *Ulwa ethos*. I present a description of the communal space, social

life, economic conditions, rituals, practices of family shamanism, social organization, and kinship. I examine the relationship between these aspects and ethnic identity, genealogical memory, and the mechanisms of *ulwalization*. I also engage with the supernatural world, its agents, and the interactions and transformations that it generates in the personal, family, and social life cycles.

All of these issues make up a socio-cultural geometry that reveals forms of movement, position, otherness, and collective identity that while being defined as ethnic groups, are subject to constant influences and variations. Cultural forms and ethnic groups, as is the case for the Ulwa, whose prescriptive and distinguishing elements are not necessarily the most "traditional" or pragmatic elements (and/or performative) as the ethnological literature has come to define them, but rather are the most modern.

This work is a wide-ranging study that ranges from regional to local, from history to ethnography, from ethnicity as a political and formal concept to the post-concept of ethnic experience.

**Key words:** Karawala, Ulwa indigenous people, historiographic of the Nicaraguan Caribbean, contemporary ethnicity, kinship and life cycles.

## ÍNDICE DE MAPAS

Mapa 1. O Caribe nicaraguense e as Regiões Autônomas . . . . .	61
Mapa 2. Referências da localização das Famílias Ulwas (1962-2011) . . . . .	127
Mapa 3. Croquis Karawala . . . . .	269
Mapa 4. Avanço da fronteira agrícola na RAAN e RAAS (Anexo 2) . . . . .	494
Mapa 5. Distribuição dos grupos étnicos e suas línguas na Nicarágua (Anexo 3) . . . . .	495
Mapa 6. Território Multiétnico Awaltara (Anexo 4) . . . . .	496
Mapa 7. Mosaico étnico da Mosquitia, próximo ao ano 1600 (K. OFEM: 2002a) (Anexo 5) . . . . .	497
Mapa 8. Quatro Distritos do Reino Miskitu, próximo ao ano 1760. (K. OFEM: 2002a) (Anexo 5) . . . . .	498



## ÍNDICE DE TABELAS

Tabela 1. Populações indígenas e comunidades étnicas nas Regiões Autônomas do Caribe nicaraguense (RAAN e RAAS)	85
Tabela 2. Referências da localização das famílias Ulwas	125
Tabela 3. Cronologia sinóptica da história do Caribe nicaraguense	190
Tabela 4. Atividades produtivas: resumo do Censo de Karawala, 2009	292
Tabela 5. Tipos de família e composição étnica dos casais Karawala, 2009	330
Tabela 6. Nomeação das categorias relacionais e de alteridade	343
Tabela 7. Categorias e conjunções gramaticais em miskito para designar o passado	218





## ABREVIATURAS E SIGLAS

**AWALTARA:** Abreviação do território interétnico *Awaltara Luhpia Nani Tasbaya* (em idioma miskito) e *Was Sik Bakaka al dapi Balna Asangkana* (em idioma ulwa). La Unidad de los Hijos e Hijas del Rio Grande de Matagalpa.

**CIDCA:** Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica.

**CIDT-RAAS:** Comisión Intersectorial de Demarcación y Titulación de la RAAS.

**CODIUL:** Comité del Idioma Ulwa (em ulwa, UYUTMUBAL: Ulwa Yulka Muihka Balna)

**CONADETI:** Comisión Nacional de Demarcación y Titulación.

**RAAN:** Región Autónoma del Atlántico Norte.

**RAAS:** Región Autónoma del Atlántico Sur.

**SUKAWALA:** Associação Nacional de Comunidades Sumus.

**URACCAN:** Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense.



## **LISTA DE ANEXOS**

Anexo 1: Ficha Técnica: observações metodológicas e logísticas do trabalho de campo

Anexo 2: Mapa 4. Avanço da fronteira agrícola na RAAN e RAAS

Anexo 3: Mapa 5. Distribuição dos grupos étnicos e suas línguas na Nicarágua.

Anexo 4: Mapa 6. Território Multiétnico Awaltara

Anexo 5: Mapa 7. Mosaico étnico da Mosquitia, próximo ao ano 1600. E Mapa 8. Quatro Distritos do Reino Miskitu, próximo ao ano 1760.

Anexo 6: Mito da Fundação de Karawala e outras histórias conexas

Anexo 7: Breve resenha sobre os estudos de parentesco no Caribe nicaraguense

Anexo 8: Genealogias dos Fundadores de Karawala



# SUMÁRIO

## PARTE I.

### OS LIMITES IMPROVÁVEIS: AMERÍNDIOS CARIBENHOS

<b>Introdução. Os Ulwa: a poética da forma</b>	<b>35</b>
Região de reis e revoluções	36
Os Ulwa, antiobjeto de pesquisa	39
A literatura e os Ulwa	46
Teoria e campo	50
Experiência metodológica	55
Sinopses dos capítulos	59
<b>Capítulo 1. O Caribe nicaraguense e os excessos da cultura</b>	<b>63</b>
1.1. O Istmo e o Caribe: limites improváveis	63
1.2. Barroquismo caribenho como contexto	72
1.3. O Caribe nicaraguense: cifras e anticifras	79
1.4. Karawala: língua, etnia e espaço	91
1.5. População atual e o território Awaltara	101
1.6. As línguas e suas razões	110
1.7. Etnias desiguais	116

## PARTE II.

### HISTÓRIA E ACASOS

<b>Capítulo 2. O Caribe nicaraguense como passado e como história</b>	<b>131</b>
2.1. Historiografia e estudos antropológicos	134
2.2. Os primeiros contatos, transformação e aliança miskita	142
2.3. Agentes, fracionalismo e relações intraétnicas	149
2.4. Colonialidade inglesa e colonialidade miskita	155
2.5. As fronteiras desfeitas: Sumo-Mayangna e Ulwa	160
2.6. Movimentação, isolamento e diplomacia selvagem	167
2.7. Modernidades periféricas e transformações ameríndias	172
2.8. As imagens narrativas: um epílogo	178
<b>Capítulo 3. Os Ulwa, o tempo, e os Deuses</b>	<b>193</b>
3.1. Os Ulwa: tradição escrita e tradição oral	193

3.2. Selvagismo racionalizado . . . . .	194
3.3. Civilizar e nacionalizar: a passividade como alteridade. . . . .	202
3.4. Os etnógrafos e a extinção . . . . .	208
3.5. A tradição oral ulwa . . . . .	214
3.6. O Mito da fundação . . . . .	227
3.7. Modernidade e Milenarismo . . . . .	236
3.8. Dr. Lewis, um <i>spirit uplika</i> . . . . .	244
3.9. Ética ameríndia e o espírito capitalista . . . . .	249
3.10. Tempo de guerra, <i>war pyuwar</i> . . . . .	257
Interlúdio de Imagens I . . . . .	261

### PARTE III.

#### VIDA SOCIAL E SOBRENATURAL

<b>Capítulo 4. Karawala: formas sociais, formas culturais</b>	<b>269</b>
4.1. Relações fluviais . . . . .	269
4.2. Espaço comunitário e doméstico . . . . .	274
4.3. Instituições e política . . . . .	280
4.4. Economia e reciprocidade . . . . .	286
4.5. Sociabilidades e cotidiano . . . . .	293
4.6. O público e o cerimonial reinventados . . . . .	301
4.7. Tempo genealógico . . . . .	313
4.8. <i>Kiamka, kal-muih e pamali</i> . . . . .	318
4.9. O sangue e o ethos . . . . .	322
4.10. Demografia de sangue . . . . .	327
4.11. A alquimia do parentesco: reciprocidade e transformação . . . . .	336
<b>Capítulo 5. Ciclos de vida e diferenças . . . . .</b>	<b>341</b>
5.1. Alteridades e afinidades . . . . .	341
5.2. O mundo sobrenatural e os patrimônios familiares . . . . .	345
5.3. A práxis e os seres . . . . .	353
5.4. Experiências e xamanismos leigos . . . . .	365
5.5. Os sukias e especialistas . . . . .	372
5.6. Os ciclos da vida: transformações e permanências . . . . .	378
5.7. Reprodução social e moral . . . . .	384
5.8. Os cônjuges e os cunhados domesticados . . . . .	391
5.9. Os velhos, a moral e o conhecimento . . . . .	395
Interlúdio de Imagens II . . . . .	399

<b>6. Considerações finais: Caribenhização: A Geometria e as Formas Culturais</b>	<b>417</b>
<i>Fechamentos</i>	
i. Economia Moral: trocas e diferenças	417
<i>Aberturas</i>	
i. Índios históricos e a-históricos	426
ii. Inimigos inclusivos e a selvageria mansa	432
iii. Políticas da transformação	435
iv. O sangue e a alquimia	438
v. Práticas xamânicas e conversão	439
vi. Carabenhização: a forma e as aparências	441
<b>Bibliografia</b>	<b>445</b>
<b>Anexos</b>	<b>479</b>





A grayscale photograph of two people in a canoe on a river. The person on the left is wearing a dark shirt and a cap, and the person on the right is wearing a light shirt and a cap. They are both looking towards the right. The background is filled with dense tropical vegetation, including tall reeds and various trees. The water is calm with some ripples.

**PARTE I.**  
**OS LIMITES IMPROVÁVEIS: AMERÍNDIOS CARIBENHOS**



## INTRODUÇÃO

### OS ULWAS: A POÉTICA DA FORMA

*“... a base de nossas especulações é tão precária, que o menor reconhecimento no terreno coloca o pesquisador num estado instável em que ele se sente dividido entre resignação mais humilde e as loucas ambições...”.*

C. Lévi-Strauss, *Tristes Trópicos* (1981)

Esta tese teve um percurso longo, algumas vezes, intenso, e outras, leve. No melhor sentido do termo, foi e é uma obsessão. Passei muito tempo no campo, muito tempo escrevendo e muito tempo des-escrevendo, e acredito que passarei muito tempo pensando nos assuntos que ela coloca.

Se precisar pôr em palavras diretas o seu conteúdo, diria que se trata de um trajeto etnográfico e documental com o objetivo de estudar os Ulwa, um grupo indígena do sul do Caribe nicaraguense, concentrado, atualmente, na comunidade de Karawala, localizada na Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS). O intuito é explorar esse grupo e averiguar como tem se constituído seu etnônimo na trama da história regional, na vida comunitária e na organização social. Em outras palavras, busca-se compreender como é vivida e entendida essa identidade étnica pelos ulwas, em um contexto historicamente complexo e de intensa miscigenação, como o Caribe da Nicarágua.

Já em palavras menos diretas, é um trajeto que estuda, relaciona e contrapõe tanto as “aparências” quanto as “formas” com que os historiadores e os próprios Ulwa têm configurado sua existência e a dos demais grupos étnicos da região. Por isso, este estudo se atém às perspectivas “idealistas” e “empiristas” dos pesquisadores e dos índios, e como estas se opõem e se relacionam entre si.

Em suma, busca responder a uma série de contradições etnográficas e historiográficas que surgem quando os Ulwa são colocados como objeto de pesquisa antropológica. A resposta a essas contradições revela outra linha de análise para a região como um todo. Revela, ademais, os múltiplos recursos que os Ulwa e as sociedades ameríndias do Caribe nicaraguense, em geral, têm estabelecido para confrontar-se e constituir-se nos processos coloniais, nacionalistas, capitalistas e multiculturalistas da região.

Há, nessa constituição e presença, um modo poético com que as formas do mundo social se manifestam.

## Região de reis e revoluções

O Caribe nicaraguense é hoje um território administrativo independente do Estado da Nicarágua. Formado há quase três décadas por duas regiões autônomas: Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) e Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS), nele convivem quatro grupos indígenas: Miskito, Rama, Sumo-Mayangna (com duas diferenças dialetais: Panamahka e Tawahka) e Ulwa, e duas comunidades étnica de origem afrodescendente: Creole<sup>1</sup> e Garífuna. Na região falam-se quatro línguas diferentes, além do espanhol, e até a década de 1980, o miskito e o inglês creole (falado especialmente no sul) eram as línguas maternas da maioria dos habitantes.

Nessa mesma década, a imigração “branca” rural do Pacífico — constante desde finais do século XIX — aumentou consideravelmente, convertendo-se na população dominante em meados de 1990. Pela primeira vez em toda a história da região, constatava-se uma maioria populacional não-indígena, o que gerou uma transformação do perfil socioétnico e cultural da região. Hoje, um pouco mais de 60% da população de ambas as regiões autônomas são imigrantes e seus descendentes oriundos de vários setores do Pacífico e centro do país, localmente chamados de *ispail* ou *ispañoles*, em alusão à cultura de tradição hispânica, ou mais recentemente, como *mestizos*<sup>2</sup>. Suas características culturais

---

<sup>1</sup> *Creole* ou *Kriol* é o nome adotado pela população afrodescendente do Caribe nicaraguense.

<sup>2</sup> É necessário indicar que, na tese, o termo *mestiço* (*mestizo*, em espanhol) será usado como referência à população do centro e Pacífico da Nicarágua. Refere-se tanto aos moradores atuais dessas áreas quanto aos moradores das regiões autônomas que delas migraram, sejam imigrantes há várias gerações ou recentes. É a população que poderíamos definir como aquela que mais se aproxima à definição nacionalista do nicaraguense: hispanófono, católico e produto da mistura violenta da cultura indígena de tradição mesoamericana com espanhóis, desde a colônia. Histórica e culturalmente, diferencia-se da população caribenha de “tradição” ameríndia (do tronco linguístico macrochibcha) e afrodescendente, e com uma identificação com o mundo anglo-saxão. Ao longo da tese, a caracterização de ambos os grupos será elucidada.

contrastam com a região caribenha, vinculada historicamente a uma semicolonização inglesa, ao mundo do Caribe insular anglo e a uma forte identidade étnico-regional.

A literatura antropológica da região — concentrada, principalmente, em publicações entre os anos 1980 e a primeira década do século XXI — destaca a exacerbada heterogeneidade cultural e linguística, assim como a beligerância étnica dos grupos frente ao Estado Nacional, nas últimas três décadas. Essa referência diz respeito ao movimento indígena armado surgido durante as políticas sociais e de reforma agrária implementadas pelo governo revolucionário sandinista desde seus primeiros anos (1979-1981). No Caribe nicaraguense se articulam duas frentes em meio aos vários movimentos armados contrarrevolucionários surgidos em toda a Nicarágua. Época que ficou conhecida como a guerra contrarrevolucionária (1981 a 1989, aproximadamente), apoiada financeira e militarmente pelos Estados Unidos. Na região caribenha esses levantes foram liderados pelos Miskito, que contaram com o apoio de outros grupos étnicos. A problemática das terras indígenas e a questão étnica, latente desde a colônia, não foram colocadas na agenda revolucionária que, perante as enormes diferenças de classes, ignorou as diferenças étnicas da região. Mas também não era um tema de preocupação nacional antes da época revolucionária, embora as reivindicações dos diferentes grupos fossem constantes desde o final do século XIX, apelando à legalidade dentro da estrutura do Estado-nação. Contudo, após a Revolução Sandinista, o conflito ético-nacional ganhou repercussão, até se converter em uma discussão de caráter internacional no contexto da Guerra Fria naqueles anos. Ao envolver o apoio dos países socialistas ao governo revolucionário, e dos Estados Unidos aos grupos armados, entre eles, os indígenas, a guerra levaria, ao final dos anos 1980, à instauração do regime autônomo que vigora até hoje na região.

Mas essa imagem contemporânea de diversidade cultural e agência política não é um perfil sincrônico ou moderno, uma vez que mantém uma conexão com a história e a produção historiográfica sobre a região, esta última centrada nas pesquisas da época colonial, nas disputas das potências da época pelo território e nos vínculos que os grupos indígenas estabeleciam com elas. Não houve uma colonização violenta, tampouco relações de domínio absoluto por parte do poder colonial, como ocorrera no Pacífico do país, e sim, o estabelecimento de relações menos agressivas e mais

associativas. Estabeleceu-se um sistema de chefias nativas que incorporaram, simbólica e nominalmente, certas características monárquicas europeias, através do qual se mediava às relações (especialmente comerciais) entre os indígenas e os europeus, sobretudo os ingleses. Relações, obviamente, desiguais e injustas para os ameríndios, e com significados igualmente divergentes para ambos os grupos.

A posse concreta e efetiva do território caribenho se manteve em mãos indígenas durante a época colonial até, praticamente, o final do século XIX. Na primeira metade do século XX e até a década de 1960, a região esteve envolvida na lógica da economia extrativista capitalista. E com ela, o domínio territorial foi compartilhado entre as empresas estrangeiras, o militarismo estadunidense e uma fraca presença estatal, já que, formal e administrativamente, foi incorporada ao Estado nicaraguense em 1894.

Nos anos 1990, as populações desta região deram início à sua fase mais moderna, com a definição de governos autônomos, na tentativa de construir uma cidadania multicultural definida a partir da constituição política de 1987<sup>3</sup>.

A literatura historiográfica e das Ciências Sociais que estuda essa particular região e sua história enfatiza suas interpretações nas relações interétnicas, na dinâmica colonial (potências coloniais e “monarquia indígena”), na heterogeneidade cultural, no conflito étnico-nacional e na autonomia. Assim mesmo, o processo do conflito armado pós-revolucionário e sua solução tem sido acompanhado por antropólogos e cientistas sociais, algumas vezes, não só no papel de analistas, senão de agentes propondo políticas e atuando como especialistas.

Entretanto, se sabe muito pouco a respeito dessas etnias e “culturas”, de sua constituição sociológica e cultural, de suas cosmologias e particularidades organizativas nativas, de seu parentesco, de sua política e dinâmicas econômicas. Sua historicidade e agência histórica foram pouco exploradas. Enfim, em que consiste essa diferença, essas formas culturais que, heroicamente, defendem-se há muito tempo?

---

<sup>3</sup> Essa constituição foi o resultado de acordos jurídicos após a guerra contrarrevolucionária, em que os antropólogos tiveram um papel determinante na sua configuração metodológica e conceitual.

Basicamente, os diversos povos têm sido definidos e diferenciados segundo critérios históricos e linguísticos, pois a linguística tem oferecido estudos muito detalhados nessa linha. Desta forma, difundiu-se na literatura, em geral, um perfil étnico dos grupos, marcado, para alguns, pela língua nativa, e para outros, pelo protagonismo nas relações com os europeus, os estrangeiros, ou então, o Estado nicaraguense. Mas há uma espécie de vazio conceitual sobre como os grupos incorporam essas relações a seus universos culturais e cotidianos, e como estas reconstituem os próprios grupos étnicos.

Isso parece indicar que há uma produção parcial ou muito especializada que deixa entrever lacunas em temas chaves da etnologia. Portanto, a finalidade da pesquisa em Karawala foi destacar esses elementos não contemplados, conhecer a dinâmica étnica em sua dimensão mais vivencial, “microscópica” e etnográfica. Explicar a diversidade e a história a partir do lugar dos Ulwa. Que dizer, do lugar que eu aprendi a perceber na minha posição de etnógrafa.

O foco etnográfico de meu trabalho, pouco utilizado na região, sugere que as fronteiras linguísticas e identitárias não implicam limites culturais, senão formas de diferenciação que só têm sentido em um espaço caribenho amplo, caracterizado tanto pela criação e “mistura” constante quanto por compartilhar uma “cultura” ou o mesmo horizonte cultural. É nessa arquitetura cultural e étnica, e nas contradições por ela geradas, que se inscrevem, precisamente, a problemática e as explicações que esta tese pretende elucidar.

### **Os Ulwa, antiobjeto de pesquisa**

A partir desse panorama e das condições constatadas pela revisão documental, projetei a pesquisa histórica e etnográfica em Karawala. No entanto, pesquisadores e cientistas sociais que trabalham na região, os quais consultei como suporte ou contato inicial, disseram que a comunidade não era a indicada para um estudo etnográfico com um perfil mais “clássico”, como o que eu pretendia realizar. Para eles, tratava-se de um povoamento muito misturado, com famílias miskitas e creoles, de modo que seria mais conveniente pensar em algumas das comunidades sumo-mayangnas mais tradicionais e relativamente isoladas, localizadas ao norte da

região. Diziam que os Ulwa foram, no passado, muito conservadores e endogâmicos, mas que haviam mudado radicalmente. Em outras palavras, o meu objeto de estudo e o enfoque metodológico não coincidiam, segundo a opinião de meus colegas que possuíam experiência na região. É provável que, frente à visão multicultural promovida pela autonomia, essa condição mestiça intraétnica não era a mais apropriada para um estudo de viés mais “clássico”. Mesmo assim, a pesquisa foi realizada, e a partir de Karawala, e desse “desajustado” lugar, foi possível conceber processos relevantes da dinâmica étnica e cultural da região.

Os Ulwa, como grupo étnico, e Karawala, como comunidade, não foram objetos de pesquisas etnográficas antes de 2006, assim como não há publicações etnológicas que os particularizem, havendo muitos poucos escritos sobre eles. Embora a etnia seja citada constantemente nas fontes históricas desde o final do século XVI (VON HOUWALD, 2003, p. 116), a literatura menciona-a através de referências curtas, dentro da generalidade étnica da região ou na generalidade do grupo linguístico *Sumo*, ao qual pertence.

Dois anos antes da realização de minha pesquisa de campo, o antropólogo inglês Mark Jamieson realizou uma pesquisa etnográfica e comparativa com Kakabila, uma comunidade miskita localizada em Laguna de Perlas, ao sul de Karawala. Para ele, Karawala é uma comunidade proletarizada, com uma fraca integração social, com constantes conflitos interpessoais, acusações de feitiçaria e sem os recursos tradicionais ou nativos para enfrentá-los, como o xamanismo e a solidariedade (reciprocidade) dos grupos de parentesco (JAMIESON, 2008, p. 557-567, e 2010, p. 33-41). Recursos que só se encontram nas comunidades vizinhas, especialmente em Kakabila, com a qual Jamieson a compara (IDEM). Em suma, o texto parece apontar que Karawala é uma coletividade desequilibrada, uma entropia social divergente no contexto regional, oferecendo uma imagem desalentadora frente aos propósitos de meu trabalho. No decorrer da tese, minhas divergências com essas posições<sup>4</sup> serão esclarecidas.

---

<sup>4</sup> Quero deixar claro que, lamentavelmente, só conheci esses dois artigos de M. Jamieson quando a tese estava praticamente pronta ao final de 2012. Neste sentido, ainda que conhecesse e valorizasse a boa qualidade do trabalho do autor, suas publicações dedicadas à comparação entre Karawala e Kakabila não



Se mediante a visão diacrônica (dos colegas) os Ulwa não são um objeto de pesquisa apropriado para esta tese, porque deixaram de ser o que eram, mediante uma visão mais sincrônica, então, não são apropriados porque são diferentes das comunidades vizinhas mais “tradicionais”; eles deixaram de ser aquilo que as outras comunidades ainda o são. Quer dizer, sincrônica e cronologicamente, são inadequados, seja porque não seguem os parâmetros ameríndios de integração social, seja porque abandonaram a endogamia tradicional que caracteriza as comunidades de língua *Sumo*. Porém, o que está por detrás dessas percepções é o filtro com que os Ulwa são percebidos através da comparação e de critérios preestabelecidos que dificultam a percepção de Karawala e sua vida social.

Além da pesquisa de Jamieson, breves estudos e trabalhos de conclusão de curso de graduação da universidade regional, a URACCAN (Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragua), foram realizados em diferentes áreas<sup>5</sup>. E

---

serão contempladas em sua totalidade neste trabalho. Isso porque foram lidas e analisadas após a tecedura do texto e, sobretudo, porque as divergências etnográficas entre suas observações e as minhas são evidentes. Situação que merece uma análise mais minuciosa e uma discussão maior, e que se distanciam do conceito de uma monografia histórica e etnográfica como esta. Porém, considero que essas divergências correspondem a um assunto tanto de intensidade quanto de foco comparativo, não sendo inteiramente incompatíveis. Para mim, no fundo, há um problema de caráter metodológico na estratégia comparativa proposta por Jamieson, um desequilíbrio na densidade e informação que ele tem de ambas as comunidades. Ele diz, nesses artigos, que “this research is based primarily on fieldwork conducted in Kakabila in 1992-3, 1997, 1998, 1999-2000, 2002 (twice), 2004, and 2005-6, and in Karawala in 2006 as Royal Anthropological Institute Fellow in Urgent Anthropology)”. Com um trabalho de mais de uma década de pesquisa e de reflexão sobre Kakabila (que se reflete em suas publicações), a leitura que ele faz, e que parece ser produto de um trabalho de campo breve em Karawala, será filtrada por essa longa experiência prévia. Há uma desproporção da experiência etnográfica que faz que a comparação perca o sentido, ou se corre muito o risco, que assim seja. As observações sobre Karawala são feitas a partir de Kakabila, desvirtuando o recurso comparativo tão valioso para a antropologia. Por último, gostaria de agregar que está em processo de elaboração um artigo que discutirá aspectos etnográficos e metodológicos sobre esse assunto.

<sup>5</sup> As áreas são educação intercultural, engenharia florestal, linguística, turismo sustentável e agronomia, das quais destaco duas pesquisas de mestrado, uma na

mesmo que alguns tenham contado com breves períodos de trabalho de campo, nenhum deles foi feito sob o viés etnográfico. Mesmo assim, é bom destacar que nenhum desses trabalhos descreveu a desintegração e os conflitos sociais latentes destacados nas publicações de Jamieson, antes mencionadas.

Nas décadas de 1970 e 1980, os Ulwa eram considerados, pelos cientistas sociais, como uma minoria étnica em processo de extinção, ou mesmo extinta. Concretamente, refiro-me às observações de Bernard Nietschmann, um geógrafo cultural estadunidense que analisou diferentes setores da região nos anos 1970 (NIETSCHMANN, 1969, p. 96), ao antropólogo alemão Götz von Houwald (2003, p. 142) e ao historiador nicaraguense German Romero, especialista na região (1995, p. 309). Mas essa imagem começou a mudar ao final da década de 1980 com as pesquisas acerca da língua ulwa na conjuntura do movimento étnico-regional.

Embora não tenha sido objeto de estudo etnológico mais aprofundado, a língua ulwa tem sido pesquisada há três décadas por vários linguistas, os primeiros a realizar um trabalho de campo mais prolongado em Karawala. Seus resultados mostram que o ulwa é um idioma diferente das duas outras variantes da família linguística *Sumo*, as quais, por muito tempo, foram consideradas uma só língua e três variedades dialetais. Contudo, os estudos em Karawala confirmaram se tratar de duas línguas diferentes, indicando que os Ulwa possuem uma língua própria. E, ainda que seu uso hoje fosse restrito às gerações mais velhas em Karawala, isso lhes outorga uma visibilidade regional que os identifica como um grupo étnico diferenciado, sobretudo porque eles próprios se consideram distintos dos demais grupos étnicos da família linguística *Sumo*.

Nas primeiras semanas de trabalho de campo em Karawala, as pessoas insistiam em me dizer que eu deveria aprender o idioma ulwa. Alguns de meus interlocutores que dominavam a língua (geralmente líderes e professores acima dos 30 anos) estavam mais interessados em ensinar ulwa do que responder às minhas perguntas. Tentei ser uma boa aluna, porém, além de difícil, era pouco prático, porque a língua materna (no sentido técnico do termo) e cotidiana da maioria dos habitantes de Karawala era o miskito. Para mim, era pouco prático aprender um idioma que só 15% ou menos dos habitantes de Karawala falavam. E tal como

---

área de agronomia, realizada por Gladys Luna (2008), e outra de antropologia e recursos naturais, realizada por Neidy Gutiérrez (2006).

havia ocorrido com meus colegas cientistas sociais, nesses primeiros encontros os Ulwa (ou melhor, as lideranças ulwas) questionaram minha qualidade de pesquisadora, pelo pouco interesse que eu manifestava por sua língua, que tinha um forte valor simbólico. Pois, que classe de antropóloga era essa que se interessava pelos cruzamentos e diferenças, pela língua cotidiana e atual, em vez de se preocupar com sua identidade e idioma ancestral? Acredito que os Ulwa e seus líderes agora me entendam, e espero que me desculpem por não aprender ulwa, uma tarefa ainda pendente.

Os Ulwa, nesses primeiros dias, diziam-me que antigamente eles dominavam muitas terras e que, por isso, há toponímias ulwas em toda a Nicarágua, enquanto que em idioma miskito são muito raras. Insistentemente, e de muitos modos, marcavam sua diferença com os Miskito. No primeiro dia que cheguei a Karawala, um jovem com quem conversei durante o trajeto de lancha, disse-me: “Você não pode ir a Sandy Bay, eles são inimigos”. Sandy Bay é a comunidade miskita vizinha que, segundo o jovem, só difamaria e me contaria mentiras acerca dos Ulwa, por serem muito arrogantes e faladores.

Não obstante esse antagonismo, isso me parecia contraditório porque sua língua cotidiana era o miskito, sem falar que os casamentos com afins miskitos dominavam a comunidade. Além disso, a dinâmica cotidiana, a vida social, as atividades produtivas, os cargos políticos locais, as práticas curativas e de xamanismo e até a presença de denominações religiosas eram as mesmas, tanto em Karawala quanto nas demais comunidades miskitas vizinhas. Ou seja, eu não encontrava maiores diferenças entre ambos os grupos. Logo, não conseguia identificar onde terminava o miskito e começava o ulwa para fazer tal diferença, o que para os meus interlocutores ulwas ou miskitos era muito clara.

Quando finalmente tive confiança — e coragem — para indagar porque insistiam tanto em suas diferenças, já que me pareciam tão semelhantes, a resposta me surpreendeu tanto quanto sua inimizade. Não era nem cosmológica, nem sociológica, nem culturalista, como se podia supor, mas uma diferença comportamental e temperamental. Aquilo que os diferencia é um tipo de *ethos* oposto. Assim me respondeu um professor do primário, uma das primeiras pessoas que entrevistei acerca desse tema. Sua resposta, além de pausada (por isso, tantas reticências), foi muito reveladora:

O Ulwa é mais calado, menos violento, inteligente... veja, o Ulwa é reservado perante conflitos assim, explora pouco os recursos... usa somente um pouco e não vende, aprecia viver aglomerado, junto nos apoiamos, somos respeitosos... as crianças ulwas são bons alunos. Os Miskito são mais guerreiros, provocativos, são, por assim dizer... egoístas, acreditam ser mais que os demais, não cuidam de suas famílias. Os territórios que ocupamos são diferentes, a história diz que uns estavam de um lado... miskitos na costa, os ulwa retirados... Nós cuidamos do que é nosso e sentimos a identidade, no que comemos junto, compartilhamos comendo a mesma pesca, a mesma tartaruga, isso é forte. Eu vejo que eles não, não, eles são maldosos, brigam muito...<sup>6</sup>

O temperamento é o que determina sua diferença, e, ao contrário das clássicas teses da corrente norte-americana da *Culture and Personality*, o temperamento não é um produto cultural, uma vez que a cultura é um produto do temperamento. Ulwa e Miskito resultam em uma versão caribenha do temperamento fleumático e sanguíneo!

Esses argumentos nativos, ligados ao *ethos*, se mantiveram ao longo do trabalho de campo, e foram uma constante nos diálogos. Porém, inicialmente, foi angustiante, porque eu esperava que essa diferença me levasse a explicações cosmológicas ou narrativas míticas que, a princípio, eram o meu interesse de

---

<sup>6</sup> Em espanhol, no original: “El Ulwa es más callado, menos violento, inteligente... vea el Ulwa es reservado ante conflictos así, poco explotador de recursos... usa solo poquito y no vende, le gusta vivir conglomerado, juntos nos ayudamos, somos respetuosos... los niños ulwas son buenos estudiantes. Los Miskito son más guerrilleros, provocativos, hablan así... egoístas, se creen más que todos, no cuidan a la familias. Los territorios que vivimos son diferentes, la historia dice que unos estaban en un lado... miskitos en la costa, los Ulwa retirados... Nosotros cuidamos mucho lo que tenemos y sentimos la identidad, en lo que comemos juntos, compartimos comiendo el mismo pescado, la misma tortuga, eso es fuerte. Yo veo que ellos no, no, ellos son maldoso, pelean mucho...”

indagação. Mas isso não ocorreu. De todo modo, conhecer essas explicações nativas tão contraditórias para mim foi o que estimulou boa parte de minha pesquisa. M. Jamieson, citado acima, assim descreve a comunidade, apresentando também o antagonismo com os Miskito:

Although predominantly Miskitu-speaking, most of Karawala's 1,450 or so inhabitants still consider themselves to be Sumu or Ulwa, and not Miskitu. Most continue to regard Ulwa as the community's "real" mother tongue, in spite of the fact that it is hardly used nowadays, and many regard themselves as being gentler than their Miskitu neighbours, whom they describe as "boorish" and "overbearing" (2008, p. 557).

Além dessas diferenças temperamentais, a lógica multicultural fomentada desde a autonomia regional havia começado um resgate nativista que motivava os Ulwa a recriar, através de danças tradicionais e diversas performances, sua cultura indígena. Durante o campo, eu sempre era uma convidada especial para assistir a essas atividades. Foi muito instigante quando as presenciei pela primeira vez, não por seu desempenho, mas pelo modo como havia sido convocada. Minha pesquisa alcançava três semanas e, em uma tarde, enquanto pilavam o arroz, um grupo muito animado de jovens mulheres me chamou, dizendo: "Deña, Deña, vem que irão fazer cultura! Vamos! Traga a máquina fotográfica!". Peguei a câmera às pressas, pensando na sorte que tive de poder ver e fotografar o que localmente se chamava de "cultura"! Mas também percebi o quanto minha pesquisa se complicava, uma vez que a cultura ulwa, em termos locais, era algo substantivo e pragmático, enquanto que a diferença com seus vizinhos miskitos era algo abstrato e temperamental.

Nessa ocasião, havia uma equipe de documentaristas espanhóis realizando várias reportagens na região. Quando cheguei, surpreendi-me, pois à minha frente se encontrava um grupo de jovens ulwas, transformados em seus trajes de fibra, com os dorsos nus, pinturas simples no rosto e colares de sementes, vestidos tal como os "antigos", conforme comentara um deles. De fato, foi a primeira vez que, além de seus discursos e domínio das línguas indígenas, evidenciavam sinais claros de seu tradicionalismo

ameríndio. Mas também vi como, ali mesmo, nomeavam as danças, criavam sons e ideavam os movimentos coreográficos, apenas meia hora antes da filmagem.

Perguntava-me se isso não era mais que a força política do discurso étnico com que pretendiam convencer a mim e aos demais acerca de sua diferença cultural? Que há, então, por detrás do *ethos*? É possível pensar em certa *ulwalidade*? Isso importa para eles e em suas relações sociais? E se não, porque deve importar à antropologia? O que diz a história deles e sua memória? Que há quando se explora o passado de Karawala?

As respostas a essas perguntas formam as linhas argumentativas seguidas por esta tese. Em outras palavras, o principal objetivo desta pesquisa é estudar etnograficamente a organização social e a dinâmica de identificação étnica dos Ulwa de Karawala, relacionando-os com a produção historiográfica, os mecanismos de subjetivação histórica e a afirmação étnica contemporânea. Nesta perspectiva, procura-se oferecer informação etnográfica inédita sobre os Ulwas e sobre os processos identitários do Caribe nicaraguense, além de um caminho para se compreender melhor as contradições que o paradigma relativista da antropologia impõe à sua aplicação prática nas políticas multiculturais contemporâneas (CALAVIA, 2007).

## **A literatura e os Ulwa**

Ao longo da tese, discutir-se-á em detalhe a escassa produção etnológica e histórica sobre os Ulwa. Entretanto, interessa-nos destacar dois aspectos peculiares e pertinentes para oferecer, desde já, um melhor panorama do terreno sobre o qual nos movemos.

Em primeiro lugar — e apesar do amplo acervo historiográfico sobre a região e do etnônimo ulwa ser uma constante nos documentos —, a informação particular sobre o grupo é rara e difusa. As referências bibliográficas específicas sobre os Ulwa são muito limitadas, uma vez que a maioria é feita com base na generalidade étnica do Caribe nicaraguense ou dos Sumo-Mayangna, o grupo étnico-linguístico com o qual a maioria dos estudiosos os identifica, ao considerá-los como parte da mesma unidade étnica.

Em 1980, Gözt von Houwald, o único antropólogo que estudou histórica, etnográfica e linguisticamente os Sumo-Mayangna — grupo ao qual, segundo ele, pertence os Ulwas —, argumentava que a literatura, a geografia, a etnologia e a arqueologia sobre o grupo eram tão escassas que era difícil de se obter “noções gerais sobre este povo” (VON HOUWALD, 1982, p. 128). Hoje, apesar do avanço nas pesquisas e das próprias contribuições de von Houwald, essas palavras permanecem vigentes, principalmente para o caso dos Ulwa. E é através de sua obra (1975, 1982, 1984a, 1984b, 1988, 1990, 2003), e em menor medida, de Eduard Conzemius (1984 [1932], 1929), que existem referências etnológicas e dados específicos sobre o grupo. O primeiro apresenta excelentes informações históricas e etnográficas, mas orientadas a caracterizar uma etnia modelo ou “padrão” dos Sumo-Mayangna do passado, incluindo nela os Ulwa. A partir desse modelo foi possível estabelecer algumas comparações com as observações etnográficas de von Houwald concentradas no norte do Caribe nicaraguense (Región Autónoma del Atlántico Norte), particularmente na comunidade de Musawas, realizadas entre as décadas de 1970 e 1980. E ainda que não proporcione material etnográfico sobre os Ulwa e Karawala (localizada ao sul), sua rigorosa descrição das fontes históricas permite delimitar aspectos importantes e conhecer algumas características dos “Ulwa históricos”.

Já Eduard Conzemius, apesar de trabalhar algumas descrições particulares para os Sumo-Mayangna e Ulwa, fá-lo conjuntamente com informações sobre os Miskito, pois seu trabalho principal (1984[1932]) é um estudo de ambos os grupos. Contudo, ao fazer comparações constantes com outros grupos indígenas da América Central, o aporte etnográfico da década de 1920 é amplo e detalhado, expandindo, assim, o panorama interpretativo.

Para ambos os autores, os Ulwa estão em processo de extinção, não obstante a diferença de mais de meio século que separa suas pesquisas. Conzemius, ao início do século XX (década de 1920), e von Houwald, ao final dele (décadas de 1970 e 1980), são pesquisadores que representam aquele velho esforço acadêmico de descrever uma cultura original ameaçada pela modernidade e pelo progresso<sup>7</sup> (Conzemius era antropólogo autodidata, enquanto

---

<sup>7</sup> Ao final do século XIX surgem algumas referências esparsas dos Ulwa por parte de diferentes viajantes, comerciantes ou cientistas, especialmente

von Houwald havia estudado antropologia na Alemanha, após suas pesquisas na Nicarágua).

O antropólogo Mark Jamieson, como já falamos, orienta seu trabalho em Karawala a partir de uma comparação, filtrando a informação obtida através de sua pesquisa de mais uma década em Kakabila. Ele realizou pesquisas etnográficas nessa comunidade e na região de Pearl Lagoon desde os anos 1990, gerando uma produção incessante de trabalhos (JAMIESON, 1999a, 1999b, 2001a, 2001b, 2003, 2008, 2009, 2010 entre outros). A meu ver, é uma produção antropológica sobre o Caribe nicaraguense que traz discussões mais etnológicas e renovadas ao modelo de estudo das relações interétnicas que, até então, dominava a literatura.

Por outro lado, quanto aos aspectos relacionados à história do Caribe nicaraguense, as pesquisas etno-históricas de E. Ibarra (2006, 2007, 2012) e, principalmente, do geógrafo histórico K. Offem (1998, 2002a, 2002b, 2005, 2008, 2010), influenciaram minha perspectiva acerca da compreensão dos “Ulwa históricos”. Apesar de trabalharem com toda a região, suas abordagens e conceitualizações temáticas sobre aspectos sociológicos e culturais me serviram de guia para a reconstrução histórica dos Ulwa, ou dos grupos que assumiram esse etnônimo no passado.

Sobre a linha dos estudos antropológicos centrados no conflito étnico-nacional, ainda que a tese objetive outra dimensão dessa conjuntura, as pesquisas dos antropólogos Ch. Hale (1987, 1991, 1988, 1992, 1994, 1998), E. Gordon (1980, 1984, 1987, 1998, 1984), G. Gurdíán (2000, 2002) e M. González (1997, 2007)<sup>8</sup> proporcionaram análises e explicações que permitiram uma visão mais global acerca da complexa problemática étnica e política dos anos 1980-90 e das propostas posteriores à autonomia. Sem dúvida,

---

européus. Essas informações, junto à historiografia, e algumas poucas referências dentro de pesquisas centradas no tema étnico-nacional no século XX, aportam dados e informações parciais sobre o grupo e sobre Karawala, permitindo reconstruir um perfil bibliográfico básico da comunidade. Esse perfil, e algumas outras discussões historiográficas, serão foco de atenção e de análise nos capítulos 2 e 3.

<sup>8</sup> O antropólogo Miguel González Pérez tem publicações importantes na primeira década do século XXI, mas não consegui ler com cuidado este trabalho, porque seu enfoque está orientado ao tema da política formal, estado e diversidade étnica. É sem dúvida um especialista no tema, e gostaria, mas adiante poder fazer uma comparação entre seu trabalho com uma visão mais regional, com minha pesquisa de trabalho mais microssocial e etnográfica.



são especialistas nessas temáticas, responsáveis por constituir um *corpus* interpretativo determinante sobre a região. Além disso, se converteram em atores políticos dessa conjuntura ao apoiar a gestão política e promover a fundação do Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica (CIDCA).

O segundo aspecto que me interessa destacar da produção antropológica e historiográfica da região é a enorme confusão com que antropólogos e historiadores se embatem para categorizar os grupos indígenas, especialmente os Miskito como ameríndios, devido à sua miscigenação com a população afro-caribenha. Precisamente, quando comentei acerca de meu interesse em pesquisar na comunidade de Karawala, esse tema surgiu na pauta, já que na comunidade havia famílias creoles e miskitas.

Quando se estuda a literatura da região, parece que as clássicas críticas colocadas por Franz Boas contra o evolucionismo e sua argumentação da diferença entre raça e cultura ressoam nas pesquisas e produções sobre o Caribe nicaraguense. Apesar de a antropologia ter superado essas discussões, é curioso como, nesses cenários caribenhos, se discutem ainda os limites e as relações entre raça, etnia, língua e cultura. Os traços físicos e os códigos culturais e identitários não seguem a tendência dominante, confundindo, facilmente, o mais cuidadoso observador, obrigando-o a rever essas separações prístinas da antropologia. Basta olhar os títulos de alguns artigos escritos sobre a região para se ter uma ideia dessas discussões: “Negro or Indian? The changing identity of a frontier population”, de M. Helms (1977); “Were the Miskito indians black?”, de M. Olien (1988); “Alamikangban: ¿Identidad o Fisionomía?”, de G. Gurdíán (2000); “Miskitu or Creole? Ethnic Identity and the Moral Economy in a Nicaraguan Miskitu Village”, de M. Jameison (2003); “‘Zambos Mosquitoes’ and ‘pure Indians’: the history of ethnic definitions on the Atlantic coast of Nicaragua”, de von Oertzen (citado por M. Jamieson, 2003); e “¿Sumos, Mayangnas, Tuahkas, Panamahka, Ulwas? Lengua e Identidad Étnica”, de E. Benedicto e K. Hale (2004).

Tantos pontos de interrogação durante três décadas de publicação invocam claramente a dificuldade que envolve a dinâmica étnica e racial da região, responsável por caracterizar esse mundo caribenho impreciso, onde a mistura parece ser norma. Independente do tema ou da linha de análise, historiadores, antropólogos e linguistas enfrentam esse dilema categorial. Todos precisam lidar com a reinterpretação de conceitos, ao assumir

apenas alguns guias no movimento que implica a heterogeneidade étnica na região. Muitos dos autores citados dedicam seus esforços a separar, no cenário etnográfico, o que a antropologia há muito separou no campo teórico: a raça e a cultura. Dedicam-se, por exemplo, a justificar por que grupos com características fenotípicas africanas podem ser considerados índios “autênticos”, como os Miskito. Ou ainda, a descrever afrodescendentes, como os Creole, que enfatizam e se identificam antes com seus “componentes europeus” — e eventualmente indígenas — do que com suas origens africanas (GORDON, 1998).

No caso particular de Karawala, o panorama não é diferente. O parentesco e a definição do que se poderia chamar “*ulwa*” ocorrem mediante uma trama de mudanças. Alude-se, assim, a um sistema onde a diferença é reelaborada sociologicamente, mas também onde ocorre a invenção simbólica do “sangue”, uma categoria local que se apresenta como um componente moldável na convivência e no tempo, como veremos nos 4º e 5º capítulos.

## **Teoria e campo**

Desde o projeto de pesquisa, a tese havia sido concebida mediante uma perspectiva etnográfica, no intuito de intensificar e destacar as descrições e explicações etnográficas, antes de gerar complexas discussões teóricas. Essa opção foi útil para abordar e entender, tanto durante o trabalho de campo quanto na análise dos dados, a complexidade da filiação étnica, o parentesco e, sobretudo, as explicações que as pessoas atribuem a essas relações. Procurou-se aprofundar nos discursos, nas significações reiteradas nos diálogos e nas entrevistas, apesar da dificuldade para formar critérios ou argumentos homogêneos e ordenados. Mas a opção pelo dado etnográfico permitiu a construção de *esquemas descritivos* que abrangem diversas temáticas, desde o território e as espacialidades, até os aspectos relacionados com as festas, a religião e a cosmologia, passando pelas dinâmicas políticas, condições socioeconômicas, o parentesco e as relações familiares. A tese é, assim, um horizonte vasto em temáticas, onde as interpretações e a construção de teorias ainda estão em processo. Quer dizer, é uma tese descritiva. O caminho seguido ao longo de sua tecedura é a descrição da multiplicidade de elementos que a vida apresenta, na tentativa de relacioná-los. Mais do que uma

análise elaborada é uma paisagem etnográfica, construída na vivência e nas interrogantes e algumas respostas, que o diálogo foi deixando. Um caminho que considero o mais adequado diante da pouca informação etnográfica sobre o grupo e das várias interferências que o definem.

De maneira simples, ou talvez experimental, busquei seguir “os pequenos fatos mais de uma textura densa” (GEERTZ, 2003 p. 38.), elementos chaves que foram colocados na ampla malha das relações, procurando entendê-los em função dos outros elementos, interpretá-los “sob o papel de cultura na construção da vida coletiva, relacionando-os precisamente com fatos mais específicos e complexos” (Idem, 2003, p. 38.). Se as observações etnográficas já são níveis de interpretação, então, buscou-se adotar um exercício metodológico que intensificasse esse processo e esse movimento entre o observado e o interpretado. Insistir tanto na procura do sentido quanto na práxis e nos fatos sociais concretos. Meu princípio metodológico é reconhecer que a observação, as perguntas e o diálogo com as pessoas integram também o próprio processo de interpretar e de construção teórica em um primeiro nível. Esses *esquemas descritivos* e as minhas conclusões seguem essas linhas geertzianas de perceber o trabalho etnográfico. Portanto, esta tese é fundamental e, estritamente, uma etnografia, orientada a estabelecer abstrações explicativas, antes que gerar discussões teóricas. Em outras palavras, de construir uma teoria etnográfica no sentido defendido por Marcio Goldman (2006).

Contudo, é lícito supor que resulte impossível ignorar as minhas influências de quase duas décadas de contato disciplinar com a teoria antropológica, e mais de sete anos com a etnologia brasileira, tampouco as muitas semelhanças com a literatura etnológica sobre as terras baixas da América do Sul. Sempre pensei que precisaria ter uma boa etnografia para poder fazer uma boa antropologia dos Ulwa, que dialogaria intensamente com essa ampla bagagem teórica. No entanto, uma boa etnografia leva seu tempo, assim como transforma objetivos iniciais. O material e o diálogo com os Ulwa me levaram a considerar que o mais pertinente é pensar em uma antropologia dos ameríndios caribenhos. Quer dizer, juntar dois eixos temáticos diferentes. Apesar de ser comum a afirmação de que o Caribe não conta com população indígena, parece-me que algumas das discussões teóricas levantadas pelos caribenhistas colocam elementos conceituais importantes para interpretar os grupos indígenas que permaneceram

ali, no influxo dessa região. Evidentemente, não penso em substituições epistemológicas, mas na necessidade de que as premissas e os conceitos etnológicos com que se interpretam as sociedades indígenas localizadas nos territórios próximos ao Caribe, ou caribenhos — como o Caribe nicaraguense —, considerem a inclusão de algumas das reflexões dos caribenhistas. Esse é um caminho ainda por ser explorado e que esta tese, de alguma forma, apenas sugere timidamente. É, talvez, um dos muitos resultados que deverão ser ampliados no futuro.

Mas, voltando às influências teóricas como um conjunto de ideias guias, pode-se dizer que esta etnografia tem inspirações teóricas específicas que podem ser categorizadas em duas linhas referenciais amplas, mas que serão diluídas ao longo do texto e nas explicações que provocam. Não se trata de discussões com os autores, tampouco da exposição de suas ideias e conceitos, mas de referências, e até de insinuações, associadas à forma de se abordar os temas e as explicações.

A primeira linha de referência, e a mais evidente, são as propostas teóricas contemporâneas construídas a partir da etnologia das terras baixas sul-americanas, especialmente a região das Guianas, que preserva certa similitude etnográfica com os grupos indígenas das terras baixas centro-americanas. Compartem, aliás, condições agroecológicas similares, assim como alguns elementos históricos, tais como o relativo isolamento, o tipo de vínculo estabelecido com o sistema capitalista e os Estados Nacionais, as condições dos projetos missionários e os projetos de economia extrativista, incluindo os conflitos por projetos energéticos atuais.

Particularmente, refiro-me a vários autores que dialogam entre si, a partir da linha teórica desenvolvida por Joanna Overing (1984, 1989, 1999) e Peter Rivière (1984a, 1984b, 2007) para o caso das Guianas, na qual encontrei muitas semelhanças etnográficas. Os modelos explicativos que Overing propôs para a região, especialmente aqueles vinculados ao tema da reciprocidade, da vida familiar e da domesticação de pessoas, foram de utilidade teórica para compreender a força enunciativa e pragmática que o parentesco e a família têm em Karawala. A síntese sobre o parentesco e a sociedade nas Guianas feita por Rivière possibilitou também um marco comparativo útil para destacar as similaridades e diferenças entre as regiões. Contudo, não foi possível desenvolver em detalhes um contraste mais reflexivo teoricamente, embora essa comparação tenha ficado circunscrita a certos aspectos sincrônicos

e atuais específicos, ainda que pudesse se estender a mais elementos, inclusive de caráter histórico<sup>9</sup>.

A criatividade analítica e a perspectiva com que Peter Gow (1991, 1993, 2003) aborda o problema da mestiçagem e a história têm sido contrapontos teórico-metodológicos importantes para se visualizar essas qualidades na dinâmica sociocultural do Caribe nicaraguense e dos Ulwa, sobretudo seu interesse por estudar os povos indígenas catalogados como “não tradicionais” ou “afetados pela história” — usando suas palavras — com o mesmo enfoque epistêmico com que estuda os povos “tradicionais”. E na mesma linha os trabalhos teóricos e etnográficos que abordam as relações, as perspectivas e as transformações entre as sociedades indígenas e a sociedade dominante ou “branca” de José Antonio Kelly (2005), assim como as coletâneas de Bruce Albert e Alicida Ramos (2002) e de Robin Wright (1999), aportam recursos valiosos para se pensar esses processos ameríndios no Caribe nicaraguense.

Diretamente relacionadas ao parentesco, à alteridade e à importância da afinidade (ou dos diferentes tipos de afinidades), a clássica proposta teórica de Lévi-Strauss (1969 [1949], 1981 [1955], 1986 [1983], 1995 [1974]), e a renovada teoria de Viveiros de Castro (1993, 1996, 2000, 2002a, 2002b, 2007) motivaram as interpretações sobre esses temas na tese, pelo menos, até onde a vivacidade histórica dos ameríndios caribenhos o tenha permitido.

A segunda linha é mais heterogênea e diz respeito às discussões teóricas sobre a história indígena, a etnicidade e os estudos caribenhos, particularmente nas perspectivas analíticas de O. Calavia (2003, 2005, 2004, 2006 2007), M. Carneiro da Cunha (1992, 2009), Arruti (1997), Pacheco de Oliveira (1998), Michel-Rolph Trouillot (1992) e S. Mintz (1996, 1998). Essas linhas influenciaram tanto a releitura da historiografia da região quanto as observações da dinâmica histórica recente no contexto étnico-político proporcionado pela autonomia.

Próximo a esses autores, temos Marshall Sahlins M. (1990, 1997, 2001) e suas clássicas teorizações sobre a mútua constituição entre a cultura — como estrutura simbólica — e a história, um

---

<sup>9</sup> Foi o meu orientador Oscar Calavia que, ao final da escrita, me sugeriu a leitura do livro *Individual and Society in Guiana*, de Peter Rivière, com o qual fiquei admirada pela semelhança de vários aspectos entre as regiões, não obstante as articulações socioculturais diferentes. Essas semelhanças realmente merecem uma maior atenção no futuro.

ponto geral no qual se inscreve esta tese. Do autor, interessa-nos destacar principalmente a sua proposta epistemológica de entender as sociedades na relação contínua entre as formas sociais (o estrutural, o mundo fixado) e as práticas (o mundo vivido), assim como a sua posição crítica com relação às Ciências Sociais em geral, que se concentram em dar prioridade às formas, como elementos acabados ou fechados, em detrimento das práticas a elas associadas (SAHLINS, 1990, p. 12).

As formas culturais prescritivas e os processos performáticos são estruturas sociais ou estruturas com historicidades diferentes, a ponto que se poderia “falar que elas estão diferencialmente abertas para a história. As ordens performáticas tendem a assimilar-se às circunstâncias contingentes, enquanto que as prescritivas tendem a assimilar as circunstâncias a elas mesmas, por um tipo de negação de seu caráter contingente e eventual” (Idem, p. 13). Ambas as ordens são necessárias para a compreensão das sociedades indígenas contemporâneas, envolvidas em processos de caráter prescritivo e performático.

A proposição metodológica de Sahlins, em concreto, consiste em visualizar as formas sociais (prescritivas) não como algo dado ou definido, mas como algo produzido nas ações, nos acontecimentos, nos atos de sujeitos particulares e no próprio dinamismo que uma relação social implica, colocando o foco de atenção nesse movimento constante e introspectivo que discorre na criação performática das formas sociais (o mundo do vivido). Busquei, com isso, explorar essa proposição como recurso de análise etnográfico. No caminho, a leitura de *The Invention of Culture*, de R Wagner (1981), me inspirou nesse mesmo sentido, embora reconheça se tratar de uma proposta mais ousada e original, a qual, sem dúvida, gostaria de ter relacionado, com mais acuidade, ao meu objeto de pesquisa.

Preciso insistir que esses autores — e outros citados no texto — são o contexto indireto, em que a densidade dos dados empíricos foi sendo organizada. A tese, como se poderá ver, não apresenta discussões teóricas amplas com esses autores, nem reflexões epistemológicas intensas, só estabelece os diálogos que as abstrações e as explicações dos dados permitem. A menção a eles deve ser vista como um reconhecimento confesso das influências, às quais estamos expostos. Procurar apreciar e entender que as dinâmicas entre os Ulwa e os Karawala eram as mais prementes, antes de empreender discussões teóricas mais abstratas. Em certa

medida, essas linhas teóricas foram inspirações metodológicas e interpretativas, uma vez que ofereceram opções para afrontar os dilemas e as perguntas do campo, assim como noções e ideias para ponderar os dados. Em suma, foi no diálogo estabelecido com esses autores que os dados foram sistematizados e descritos.

## **Experiência metodológica**

No Anexo 1 se apresenta um resumo técnico do trabalho de campo que especifica, em detalhes, os períodos, as condições e as características do mesmo. Não entanto, são necessárias algumas observações pertinentes acerca da experiência metodológica.

Foram aproximadamente 13 meses de trabalho de campo, propriamente dito, dividido em vários períodos desde 2008, sendo que a última visita ocorreu ao final de 2012. Mas a comunicação via internet com alguns adultos e jovens se manteve constante através da informação dos acontecimentos e novidades na região, e incluso, do esclarecimento de dúvidas sobre alguns dados. A pesquisa documental e historiográfica, que consistiu na compilação do material, sua sistematização e análise, implicou trabalhar em alguns arquivos e centros de documentação especializados nas cidades de Manágua e Bluefields, na Nicarágua, e San José, na Costa Rica, por um período de sete meses.

Inicialmente, o trabalho etnográfico se voltou à articulação de três procedimentos ou técnicas: a observação participante, as entrevistas temáticas e as histórias de vida, mas se ateu às duas primeiras técnicas, sobretudo como parte da convivência cotidiana e familiar. As conversas informais, o acompanhamento dos pequenos eventos comunitários e da vida diária e o exaustivo registro no diário de campo proporcionaram a maior quantidade de dados.

Em meu contato com aqueles idosos que não falavam fluentemente o espanhol, as entrevistas foram chaves, sendo preciso, nesses casos, contar com um guia de entrevista mais elaborada e com a colaboração de um tradutor. Todas as entrevistas eram realizadas em duas, três ou mais seções, e é curioso que, em algumas ocasiões, eu tenha sido chamada pela pessoa entrevistada ou pela sua família para ampliar alguma informação. Esses pedidos e conversações espontâneas foram muito produtivos porque traziam informações novas e inesperadas. Com alguns desses idosos e

peessoas na faixa dos 50 e 60 anos, iniciei várias histórias de vida, mas consegui finalizar apenas duas delas. Era muito difícil que as pessoas cumprissem com o dia e a hora previamente marcados, ou ainda que tivessem bondade ou condições de privacidade para responder às minhas perguntas. A opção foi aproveitar as oportunidades conforme apareciam, e isso limitou concluir outras histórias de vida. Porém, a eventual falta dessa informação foi duplamente compensada pelo seguimento etnográfico da vida familiar e da dinâmica comunitária<sup>10</sup>.

Durante o trabalho de campo não tive grandes dificuldades nas minhas relações interpessoais, sendo que, em grande medida, foi uma experiência muito agravável e satisfatória. Inicialmente, as pessoas se mostraram um pouco tímidas e desconfiadas, mas sempre amáveis. Conforme as visitas e as relações se tornavam mais constantes e estreitas, a comunicação foi melhorando e adquirindo um nível maior de confiança. Se houvesse um tema do qual eu percebesse o mínimo incômodo, simplesmente não o abordava, deixando a comunicação tomar outros rumos. Minha ética na pesquisa de campo é simples: os diálogos, as entrevistas e as relações têm que ser prazerosas e construtivas para todos na comunidade. Temas delicados, como assuntos pessoais ou relativos à feitiçaria, só foram tratados mediante o consentimento da pessoa, sem pressão alguma. Ainda assim, esses temas difíceis foram surgindo no decorrer da pesquisa.

Localmente, mesmo que soubessem que eu era costarriquenha, era classificada como *mestiza* ou “*ispal*”, com quem eles têm certa hostilidade e desconfiança pela ameaça de invasão de suas terras. Por isso, ao início, senti certo desconforto, mas com o tempo essa atitude foi mudando e passei à categoria de “mestiço amigo”, sem falar que houve uma consideração e colaboração exemplar quanto à comunicação com os idiomas indígenas (detalhada no Anexo 1)<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Tanto as entrevistas quanto várias conversas informais foram gravadas com a permissão de meus interlocutores. Essas gravações foram organizadas e sistematizadas por temas e subtemas, sendo que para a análise selecionaram-se as entrevistas e os diálogos mais pertinentes segundo as temáticas tratadas. Assim, mais da metade das gravações ficou sem análise. O mesmo aconteceu com o censo realizado em 2009, especificado na Ficha Técnica (Anexo 1), o qual recolheu variáveis que não foram sequer sistematizadas ou analisadas.

<sup>11</sup> Talvez, por isso, tive dificuldade de aprender o miskito, o qual tentei aprender com mais empenho do que a língua ulwa, por ser, logicamente, o



Em geral, o diálogo e o tratamento com as famílias e as pessoas foram fluidos. Algumas famílias, por terem diferenças ou problemas com aquelas que eu mais frequentava, se mostravam distantes, mas sempre me tratavam cortesmente. O diálogo com as lideranças passou de uma comunicação informal e informativa a um trabalho conjunto em alguns de seus projetos.

No final do trabalho de campo, a família Alonzo, vizinha à casa dos Simons, onde morei, homenageou-me colocando meu nome em seu bebê, o sinal mais belo de minha presença em Karawala. Com eles, a minha relação tinha sido pouca e, inclusive, quando tentei entrevistar um de seus parentes, não senti muito interesse ou vontade. Logicamente, após o batismo do bebê, a minha relação com a família se tornou mais próxima<sup>12</sup>.

Evidentemente, com algumas pessoas o diálogo era mais aberto, de maior simpatia e confiança. E, nesse sentido, foi a partir dessas comunicações que surgiu a maior quantidade e qualidade da informação. No entanto, foi somente por causa do acolhimento, da convivência e dos aprofundados diálogos com a família Simons-Watson, com a qual morei durante todo o trabalho de campo, que foi possível fazer a etnografia. O vínculo com eles se transformou em uma relação de confiança mútua, de carinho e de amizade. Eles foram os principais aliados na pesquisa e na minha leitura etnográfica de Karawala e seu mundo social.

Através da convivência com eles, de suas histórias familiares, de suas redes de parentes e sociabilidade, foi que aprendi a entender muitos aspectos da vida social. Com o avanço da pesquisa, decidi, como opção metodológica, me aprofundar nessas redes, já que, sem pretender, fui me vinculando a elas. Essa família e suas famílias coligadas foram o eixo central a partir do qual se desenvolveu a pesquisa. Esse aspecto, não contemplado originalmente, garantiu uma etnografia mais intensa e dados mais precisos, no sentido de conseguir entendê-los melhor dentro da rede de relações em que estavam inseridos (ou que eu estava inserida).

---

idioma dominante na comunidade. Desculpei-me com alguns líderes que entenderam essa opção, embora não saiba se todos em Karawala o tenham entendido.

<sup>12</sup> Colocar o nome de um estrangeiro nas crianças ou trocar de nomes, já quando adultos – no caso dos homens – é comum nas comunidades do Caribe nicaraguense. Por isso, é comum encontrar nomes alemães, norte-americanos e até chineses.

Consequentemente, os membros da família Simons-Watson se tornaram não só os meus “informantes” principais, mas também, eventualmente, os personagens desta etnografia. No texto, falarei deles diretamente, usando em alguns casos, pseudônimos para cada um. Mas é preciso apresentá-los antes.

Durante o trabalho de campo, a composição dos membros da família Simons-Watson que moravam em Karawala foi mudando, pois uma das filhas foi estudar e morar em Bluefields, enquanto as outras duas voltaram de lá casadas, trazendo consigo os cônjuges. Netos, noras, alguns primos, tias e outros parentes, ainda que não dormissem na casa, passavam muito tempo nela convivendo e fazendo parte das atividades cotidianas. Noel Simons é o “cabeça da família”, como se costuma dizer em Karawala. Ele é filho de Manuel, neto de Luastin e bisneto de Walta, os três personagens mais importantes da memória da comunidade. Na época do trabalho de campo, passava dos 65 anos e dedicava-se à agricultura, mas nos anos 1980-90 havia sido líder político, sendo respeitado pela comunidade. Quando era jovem, passou cinco ou seis anos trabalhando fora de Karawala, em diferentes empreendimentos estadunidenses de exploração florestal, quando, então, aprendeu a falar fluentemente o espanhol. O ulwa era o seu idioma materno, mas desde criança aprendeu também o panamahka, o miskito e o inglês caribenho. Após o seu casamento com Gloria Watson, á quatro décadas, voltou a morar em Karawala. Noel é uma pessoa amável, comunicativo, interessado nos assuntos da comunidade, atento às necessidades de seus filhos e que gosta de ensinar e dar conselhos a seus parentes e amigos. Gloria, sua esposa, pertence à terceira geração uma família de origem afrodescendente de Karawala e que morreu toda a sua vida ali. É uma mulher forte, trabalhadora, religiosa e com muitos conhecimentos de medicina tradicional, sempre ao cuidado de seus parentes. Eles têm nove filhos, cinco homens e quatro mulheres, a maioria, já adulto e casado, sendo que à época tinham nove netos, e hoje doze, mais um bisneto.

Noel Simons e seu filho Storbey foram, além de interlocutores, partícipes da análise e da interpretação dos dados no campo. Compartilhei com eles minhas reflexões, e eles, as suas. Storbey, ao final do trabalho, foi meu assistente de pesquisa, auxiliando-me nas traduções e transcrições. Além disso, mantemos uma comunicação virtual constante até hoje. Recentemente trabalhamos juntos em um projeto de desenvolvimento de

lideranças políticas, elaborado e executado pelo Governo Territorial Multiétnico de Awaltara, ao qual pertence territorialmente Karawala.

Com a “abueta” ou kuka Julia, a mãe de Noel, uma senhora com mais de 85 anos, manteve um diálogo muito afetivo, embora ela não falasse por muito tempo, mas as conversações breves entre nós me ajudaram a entender algumas coisas sobre o passado de Karawala. Já Miss Gloria, seus filhos e demais parentes compartilharam meus percursos cotidianos e aventuras em Karawala. Com eles, falei muito e partilhei mais ainda, participando, incluso, de seu mundo familiar.

Sim, eu encontrei a poética na constituição dos ameríndios caribenhos dessa região foi, sobretudo, porque na convivência com família Simons e seus vizinhos descobri que viviam com encanto e inspiração tanto os conflitos quanto as alegrias da vida. Os momentos dramáticos, melancólicos, festivos, espirituais, difíceis, ou cruciais, tinham sempre algo idílico, expressado em palavras simples ou atos imprevisíveis.

### **Sinopses dos capítulos**

A tese está dividida em cinco capítulos. O 1º é uma ampla introdução à temática da tese, focalizada na caracterização do Caribe nicaraguense, na sua diversidade étnica e nos dilemas explicativos e políticos evidenciados pela região. Apresentam-se os Ulwa e sua delimitação étnico-linguística no contexto do regime político da autonomia.

O 2º capítulo proporciona um debate reflexivo entre a história e a historiografia do Caribe nicaraguense. Procura uma nova perspectiva do dinamismo histórico dos grupos étnicos, colocando a atenção nos Ulwa e nos Sumo-Mayangna, grupos pouco tratados na literatura. Debate sobre o lugar sempre antiprotagônico e de alteridade radical que os textos os colocam. Pretende também expor algumas linhas explicativas sobre os Miskito e sua “monarquia nativa”.

Na sequência, o 3º capítulo centra-se nos Ulwa e nas mudanças ocorridas ao final do século XIX e inícios do XX, geradas pela conversão ao cristianismo moravo e pela economia extrativista, assim como no messianismo indígena gestado por ambos os processos. É nesse contexto que se marca a constituição

contemporânea da comunidade de Karawala e, por isso, analisa-se também a dimensão narrativa, mítica e etnográfica da história dos Ulwa nessa comunidade.

O 4º capítulo é o eixo articulador das características etnográficas de Karawala. Consiste em uma descrição do espaço comunitário, da vida social, das condições demográficas, econômicas e políticas, assim como da organização familiar e do parentesco. Analisa a relação entre este último, como a identificação étnica, a memória genealógica e os mecanismos de *ulwalização*. É um capítulo denso, inscrito entre o dinamismo do cotidiano e os preceitos sociais, morais e do *ethos* ulwa.

O 5º capítulo delimita o mundo sobrenatural, seus agentes e as interações, conflitos e transformações que ele gera, articulando suas lógicas com o universo comunitário e os ciclos de vida das pessoas. Abre-se um debate sobre as diferentes categorias de alteridades que se articulam no trânsito da vida social, das relações familiares, dos micropoderes e dos circuitos de intercâmbio.

--0o0--

Por último, é necessário fazer, desde já, duas esclarecimentos concretos sobre termos nativos que serão usados no texto e que poderiam gerar confusão. A primeira diz respeito ao termo *sukia*, palavra em idioma miskito, mas de largo uso nas terras baixas da América Central. Vários grupos indígenas, desde Honduras até o Panamá, usam-na para se referir aos xamãs. Em idioma ulwa existe a palavra *watyu* para se referir ao xamã, hoje em desuso. O uso do termo *sukia* é mais comum como referência aos especialistas no mundo sobrenatural de outras etnias, já que, atualmente, não há *sukia* ulwas. Mas a população de Karawala também usa o termo *sikakaira* ou curandeiro, mais aceito pelas igrejas, embora o termo adequado fosse *sukia* o *watyu*. Optou-se, no texto, em suma, por usar o termo *sukia* e xamã indistintamente, por serem sinônimos, sendo que o primeiro está bem identificado na literatura etnológica das terras baixas caribenhas da América Central.

A segunda observação se refere às formas de tratamento para se dirigir às pessoas de idade maior que o ego, e que se antepõem ao nome. É bom esclarecermos, pois, para uma pessoa não familiarizada com o seu uso, podem resultar muito estranhas. Para se referir a homens idosos, usa-se a palavra *Dama*, como, por exemplo, Dama Crimins, um dos fundadores da comunidade. A

palavra de tratamento para mulheres idosas é *Kuka*, como Kuka Julia. Para se referir a homens maduros, geralmente chefes de famílias extensas, usa-se a palavra em espanhol *Don*, como Don Noel. Para se referir às mulheres maduras, que poderiam ser esposas dos chefes de família ou elas mesmas chefes, usa-se a palavra *Miss*, de uso mais generalizado no Caribe da América Central, assim como Miss Gloria.

Por último, é necessário assinalar que, no corpo do texto, é frequente a colocação da tradução em língua indígena de algumas palavras chaves. Nesses casos, se coloca entre parênteses a tradução da palavra em idioma miskito, e logo, em ulwa. Assim, por exemplo, se escreve a palavra inimigo (*waihla / âdut*). A grafia das palavras em ulwa e em miskito foi verificada no dicionário ulwa com entradas em miskito, espanhol e inglês, seguindo a normativa estabelecida. Refiro-me, concretamente, ao *Diccionario Elementel del Ulwa (sumo meridional)*, publicado em 1989 pelo CODIUL (Comite del Idioma Ulwa) de Karawala, CIDCA (Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica) e CCS-MIT (Centro de Ciencia Cognitiva, Instituto Tecnológico de Massachusetts).



**Mapa 1. O Caribe nicaraguense e as Regiões Autônomas**



## CAPÍTULO 1.

### O CARIBE NICARAGUENSE E OS EXCESSOS DE CULTURA

*The encounter between anthropological theory and any region of the globe says as much about anthropology as it does about that region. Caribbean anthropology is a case in point. This region where boundaries are notoriously fuzzy has long been the open frontier of cultural anthropology: neither center nor periphery, but a sort of no man's land where pioneers get lost, where some stop overnight on their way to greater opportunities, and where yet others manage to create their own "new" world amidst First-World indifference.*

Michel-Rolph Trouillot, 1992

#### ***1.1 O Istmo e o Caribe: limites improváveis***

Os Ulwa de Karawala são índios caribenhos. Sua vida social, seu mundo cosmológico e sua história fazem parte da região caribenha nicaraguense. Esse é o espaço de sua constituição enquanto coletivo e etnia contemporânea. Tal afirmação revela uma relação entre os Ulwa, como ameríndios, e os predicados semânticos e históricos que constituem a região que habitam. Desde o ponto de vista geográfico e das relações interétnicas, o Caribe representa seu primeiro círculo de relações, enquanto que a sociedade nacional nicaraguense seria a segunda circunferência relacional, à qual os Ulwa se vinculam.

Na maioria dos países centro-americanos, as identidades nacionais se constituíram sem dar visibilidade à região caribenha e às suas particularidades culturais. As historiografias e os ideários nacionais reforçam sua condição como países continentais, de colonização espanhola, população e “cultura mestiça”, concentradas nos vales montanhosos no interior dos países<sup>13</sup>, não obstante toda a

---

<sup>13</sup> A exceção constitui, sem dúvida, Belize, que obteve sua independência do Reino Unido em 1981, sendo o único país centro-americano a ter o inglês como idioma oficial. Apesar de sua diversidade étnica e de sua identidade nacional em consolidação, os elementos culturais afrodescendentes e Garífunas (ou *Garinagus*) são importantes referentes nacionais (WITTER, M., 1985). O Panamá e a Guatemala são casos ambíguos no imaginário da nação mestiça. No Panamá, apesar de seu lento processo de conformação como república independente, seu ideário nacional tem certo apelo ao afro-caribenho

área costeira centro-americana contorne o Mar do Caribe, compartilhando elementos históricos e socioculturais com o Caribe insular (GAZTAMBIDE, 2003, p. 12-16).

Deste modo, a consolidação simbólica dessas pequenas nações coloca as terras baixas da vertente oriental e suas populações às margens ou periferias da nacionalidade. Foram consideradas alheias ao “ser nacional” porque não o representavam ou porque não foram suficientemente atingidas pela mestiçagem nacionalista, como no caso das populações indígenas. Ou então, porque são consideradas fora do mito fundacional da nação, como no caso dos afro-caribenhos e outros imigrantes, tais como os chineses (e até indianos denominados *cooleis*)<sup>14</sup>. Os ameríndios situados na pré-histórica da nação, e os imigrantes, na história pós-nacional. Os primeiros atemporais e primitivos; os segundos, estrangeiros temporais (fazendo uma analogia com as discussões apresentadas por Calavia (2005b) para o caso brasileiro).

Como contraste a esses ideais nacionais, as relações sociais entre as populações costeiras do Caribe centro-americano têm sido mais intensas frente àquelas estabelecidas com o interior dos países, formando uma área que perpassa as fronteiras nacionais. Esse aspecto, assinalado por diversos pesquisadores da região (HELMS, 1976; VALENCIA, 1986; PALMER, 1986, 1994; MURILLO,

---

(PIZZURNO, 2010), ainda que haja um maior destaque da cultura folclorizada da vida rural do interior do país, conformada pela clássica ideia de mestiçagem ou crisol de culturas (indígena, europeia e africana), a que tantos outros países latino-americanos apelam. Já a Guatemala, ainda que possua uma maioria indígena, sua consolidação como nação recorreu à integração da diferença como iguais perante o estado, destacando ideias liberais das elites crioulas (MARTÍNEZ, 1970), as quais, superando as conflitivas lutas internas, alcançaram construir, ao final do século XIX, um nacionalismo dominante e impositivo, que impede ideologicamente as diferenças étnicas, projetando no imaginário do progresso sua homogeneização sob a imagem do *ladino* que “apaga” ou se apagaria com o tempo, e o progresso à sua tradição indígena (TARACENA, 1995, 2003).

<sup>14</sup> Na historiografia centro-americana, o termo *coolie* ou *kuli* se refere aos trabalhadores de origem ou de ascendência indiana, que imigraram em diferentes momentos nos séculos XIX e XX, especialmente para a construção do canal de Panamá e para as plantações bananeiras. Apesar de serem trabalhadores livres, seus contratos laborais eram tão desfavoráveis que sua condição pouco se diferenciava do trabalho escravo. Em países como Cuba e Peru, o termo *coolie* é usado indistintamente como referência a chineses e indianos.



1995, 1999; VINCENSINI, 2006; COLLADO, 2007; MARIN, 2009), evidencia a singularidade histórica e cultural que compartilham.

Há poucas décadas essas populações costeiras ainda mantinham fortes vínculos sociais, econômicos e de parentesco entre elas, os quais se estendiam de diversos modos ao Caribe em geral, mas acabaram sendo enfraquecidos com o aumento da integração interna dos países e a imigração aos Estados Unidos (a mesma que implicou em outros tipos de integrações, como uma identidade pan-caribenha ou a reconstituição étnica dos *Garífunas* no “exílio migratório”).

Na Nicarágua, a separação entre ambas as vertentes é mais radical e intensa, já que praticamente a metade do território pertence à vertente caribenha, hoje constituída politicamente por duas regiões autônomas: Região Autônoma do Atlântico Norte e Região Autônoma do Atlântico Sul, doravante referidas como RAAN e RAAS, respectivamente. Ambas concentram a maior população indígena e afrodescendente do país, sendo incorporadas formalmente ao território nicaraguense somente em 1894, após integrarem uma espécie de protetorado britânico, como se detalhará no capítulo seguinte (ver Mapa 1).

Detenho-me agora sobre as particularidades do istmo centro-americano como área cultural e a delimitação histórico-geográfica do Caribe, domínios conceituais necessários para se compreender a minha categorização dos Ulwa como indígenas caribenhos.

Início com uma observação geográfica geral, mas com incidências no imaginário intelectual da região. Tanto o Caribe quanto a América Central são territórios ambíguos com relação às acepções paradigmáticas entre norte e sul. Sua localização sugere que escapam dessas categorias, já que não pertencem a nenhuma delas. São pontos intermediários, um lugar de fronteiras, intermediação e trânsito. Na América Central, devido à sua condição de istmo, isso é mais evidente. O istmo alude a um lugar de confluência e de transição, que define a região antes por aquilo que ela comunica ou une, do que, propriamente, ela é<sup>15</sup>. Isso é muito claro na produção arqueológica e etnológica do continente, que dá muita relevância ao tema da influência e das intervenções de

---

<sup>15</sup> A etimologia da palavra istmo vem do grego, *isthmos*, que significa “passo estreito”, uma franja ou ponte geográfica que une duas coisas, continentes, ilhas ou penínsulas.

duas das maiores tradições culturais adjacentes: a mesoamericana e sul-americana. Isso foi o que levou a região a ser definida, por muito tempo, a partir dos “outros”, ao se discutir apenas as migrações, os contatos externos, os limites e as influências sobre o território, a ponto de se considerar que os grupos ameríndios que habitaram e habitam a região como produto de migrações oriundas dessas duas áreas.

Porém, nos estudos arqueológicos das últimas décadas, começou-se a argumentar em favor da consideração das terras baixas centro-americanas como uma área cultural com características próprias e com um assentamento populacional muito antigo. Foi, talvez, com a publicação da coletânea *The Archaeology of Lower Central America*, organizada por F. Lange e D. Stone, em 1984, que se reivindicou essa perspectiva, sustentada em várias pesquisas arqueológicas que acabaram definindo a orientação a ser seguida por pesquisas futuras<sup>16</sup>. A publicação é como uma ata de independência das visões reducionistas e até “pejorativas” mantidas sobre a região, conforme a considerou o arqueólogo Payton Sheets (1987 *apud* CONSTELA, 1991), pois, pelo fato de não ter a grandiosidade material nem a complexidade das áreas adjacentes pertencentes às culturas Maia e Asteca, pensou-se que era habitada apenas por grupos migrantes que viviam à margem dos domínios culturais superiores.

As pesquisas arqueológicas e etno-históricas das décadas posteriores e, particularmente, as pesquisas em genética (BARRANTES, SMOUSE *et al.*, 1990; BARRANTES, 1993) e os estudos linguísticos realizados por A. Constela, especialista na região (1990, 1991, 1992, 2004, 2005), consolidaram a categoria da

---

<sup>16</sup> J. Steward (1948) já havia considerado as populações ameríndias da América Central dentro de uma região muito maior, a *Circum-Caribe*. O arqueólogo W. Haberland (1957), a partir das pesquisas em cerâmica, também a definiu como parte da *Área Intermédia*, conformada pela América Central, excetuando a Guatemala e as áreas do Pacífico sob influência mesoamericana, além do norte da Colômbia, o ocidente da Venezuela e a costa do Equador (*apud* CONSTELA, 1991, p. 5). Willey, em seu livro, *An Introduction to American Archeology*, de 1971, estabeleceu limites semelhantes aos propostos por Haberland, embora suas delimitações não se valessem de pesquisas mais sistemáticas ou de um interesse acadêmico a fim de consolidar uma nova perspectiva sobre a região, como fizeram os autores da coletânea *The Archaeology of Lower Central America*.

Baixa América Central como um território histórico com dinâmicas sociais e culturais próprias.

Em termos gerais, essa área cultural abrange: o oriente de Honduras, o Caribe da Nicarágua e da Costa Rica, com exceção da Península de Nicoya, o Panamá e o norte ocidental da Colômbia. No entanto, alguns autores, como Constela, desde uma perspectiva linguística, consideram também a parte ocidental da Venezuela (ao redor do Lago de Maracaibo) e as partes altas e costeiras do Equador. Essa delimitação exclui os setores ao sul e no Pacífico da América Central, habitados por grupos mesoamericanos (CONSTELA, 1991, p. 5) (Ver no Mapa 1 o quadro do Caribe). Segundo os estudos genéticos (BARRANTES, 1993, p. 177) e os estudos linguísticos (Idem, 2005, p. 74)<sup>17</sup>, o território teve um desenvolvimento *autóctone* de 7000 a 10.000 anos.

Os estudos arqueológicos determinaram diversos contatos e intercâmbios entre as populações da Baixa América Central e as culturas mesoamericanas e sul-americanas, especialmente nas áreas fronteiriças, mas não encontraram evidências de migrações massivas, nem de invasões ao norte e ao sul, como se considerava. Igualmente, há diferenciações ou subáreas em toda a Baixa América Central, que os estudos genéticos, arqueológicos e linguísticos, em uníssono, têm confirmado, mas que, no conjunto, só reafirmam as variações, dentro de um padrão e de uma dinâmica definida, que partem de um núcleo populacional comum. Em outras palavras, apesar das variações, há indícios de uma tradição autóctone, no istmo, superando a imagem de um território de trânsito ou intermediação de influências.

Essas variações se expressam nas línguas da região e que hoje se dividem em cinco famílias: lenca, jicaque, choco, misumalpa (a qual pertencem o idioma ulwa e a maioria das línguas do Caribe nicaraguense) e a estirpe chibchense, considerada o

---

<sup>17</sup> Arqueólogos, geneticistas e linguistas têm sugerido limites e temporalidades que mudam de acordo com os focos, interesses e objetos de pesquisa. Ainda assim, na delimitação geográfica descrita acima, há só pequenas mudanças, de modo que parece existir um consenso bastante generalizado entre os especialistas sobre ela. A publicação, em 2003, do *Historical Atlas of Central America*, feito pelos geógrafos C. Hall e H. Perez Brignoli, com muitos anos de pesquisa na região, recolhe, de alguma maneira, os resultados das inúmeras pesquisas e das maiores coincidências sobre as populações ameríndias da região, validando, em termos gerais, os limites e as características dessa “área cultural”.

núcleo ancestral (ou seja, anterior a muitas dessas famílias), além do maior e mais distribuído grupo linguístico na área (CONSTELA, 2004, p. 10). Desse núcleo chibchense (ou proto-chibcha), a família misugalpa se separou há 9000 anos, aproximadamente, data determinada por Constela a partir de seus estudos de glotocronologia. Para ele, essa foi a primeira divisão do microfilho chibchense, indicando certo isolamento histórico dessas línguas, que coincide, ademais, com as pesquisas arqueológicas (Idem, 1991, p. 73).

Uma das questões levantadas pela coletânea de arqueologia antes mencionada é a reticência dos grupos locais frente ao desenvolvimento de formas culturais mais complexas e centralizadas, como as mesoamericanas. Porém, os autores, concentrados em destacar a particularidade *in situ* e caracterizar os grupos e as épocas, deixaram o assunto em aberto, praticamente até hoje <sup>18</sup>. Sustenta-se apenas, de forma generalizada, que as condições agroecológicas tropicais e a ampla disponibilidade de recursos da região desestimulam a necessidade de desenvolver sistemas econômicos e sociais mais elaborados. No máximo, chegou-se a organizações caciquais, mas nunca a grandes sistemas políticos e centros populacionais como as culturas subjacentes, Maia e Asteca. Essa colocação é notoriamente análoga ao destaque que a área amazônica recebe com relação às culturas andinas e que conta com interessantes teorias explicativas (algumas apoiadas pela etnologia contemporânea). Já a Baixa América Central não tem tido a mesma atenção. Contudo, me interessa destacar essa similaridade, que valida a comparação entre ambas as regiões.

Até agora falamos das pesquisas arqueológicas, genéticas e linguísticas que, no conjunto, caracterizaram essa área cultural da Baixa América Central, sendo, aparentemente, os grandes ausentes, a etnologia e a história indígena. Evidentemente, os estudos dessas disciplinas participaram desse processo de definição, mas não de forma ativa, senão indiretamente, como material base ou de apoio, utilizados pelos pesquisadores das disciplinas acima indicadas.

É provável que o próprio marco disciplinar da etnologia indígena seja um fator limitante para uma participação ativa nas discussões que abrangem níveis macrorregionais e de longa duração, que comumente não são tratados, tampouco abordados

---

<sup>18</sup> Comunicação pessoal do arqueólogo Dr. Mauricio Murillo, da Escuela de Antropologia, da Universidad de Costa Rica (março, 2014).

pelos antropólogos da região ou que estudam na Baixa América Central. Além disso, são ausentes ou ínfimas as tentativas de sistematizar e relacionar os resultados das pesquisas sobre a área, que é relativamente ampla e constituída de vários subconjuntos (dentro dos quais, sim, poderiam existir algumas generalizações). Igualmente, a área inclui vários países onde o desenvolvimento da antropologia é limitado e as pesquisas etnográficas escassas, como nos casos de Honduras, do Panamá e da própria Nicarágua (onde os poucos pesquisadores são, na maioria, estrangeiros). Portanto, a comparação dos resultados arqueológicos, linguísticos e genéticos com a produção etnológica é ainda uma tarefa pendente, que implica uma visão mais global e sistemática de seus avanços.

Contudo, acredito que hoje há um consenso entre os antropólogos que trabalham com povos indígenas, no sentido de aceitar a delimitação dessa área cultural e as linhas gerais que a demarcam. Isso, com a prerrogativa de que a perspectiva da disciplina e dos pesquisadores continua sendo muito localizada nos grupos específicos ou nas subáreas geográficas<sup>19</sup>.

Voltando ao tema que nos interessa, é necessário dizer, então, que as pesquisas linguísticas têm sido um guia para delimitar as sociedades indígenas no Caribe nicaraguense. Segundo essas pesquisas, as línguas indígenas faladas (hoje e no passado) nessa região e no nordeste de Honduras pertencem, como já indicamos, à família linguística *misugalpa* (BENEDICTO, HALE, 2004, p. 6-7), a mesma que descende do núcleo proto-chibcha. Assim, constituem um tipo de subárea dentro das terras baixas da América Central. No item seguinte, se descreverão as condições básicas dos grupos indígenas *misugalpa* que hoje habitam a região. Contudo, essas condições, conforme dito, têm se entrelaçado nos últimos 350 anos à dinâmica sociocultural do contexto caribenho, pautada na invasão e contato com as colônias europeias e em um processo de relações e dinâmicas muito heterogêneo, dentro das quais se destacam: o colonialismo britânico, a implantação, (às vezes violenta) de relações comerciais e capitalistas desde o século XVII, relações escravistas, intensos vínculos socioculturais, econômicos e políticos com o Caribe insular, no século XX, a evangelização protestante e um controverso nacionalismo que se debate entre um nacionalismo

---

<sup>19</sup> Por exemplo, os estudos etnológicos dos povos de língua chibcha colombianos dialogam minimamente, ou não, com os estudos dos povos de língua chibcha centro-americanos.

étnico e autóctone e a imposição de um nacionalismo estatal nicaraguense, que ainda hoje é alheio à perspectiva da autonomia regional da população.

Em suma, com isso, digo que as sociedades ameríndias contemporâneas localizadas na costa do Caribe nicaraguense devem ser pensadas a partir desses dois círculos espaço-temporais. As condições históricas do Caribe e um nacionalismo inconcluso constituem-nas tanto quanto sua “americanidade”. Daí, a minha escolha de entender os Ulwa como *ameríndios caribenhos*, um conjunto gramatical que tenta reconhecer a interação entre a estrutura e a história, já que, como veremos, o Caribe — e seus habitantes — têm sido definidos como profundamente históricos e misturados.

Mas o que é o Caribe? Que territórios abarca? A que categoria me refiro quando falo de Caribe nicaraguense?<sup>20</sup> Certamente, a demarcação geográfica depende do significado conceitual, aspecto complexo e de intensas discussões que tem mudado através dos tempos e sobre o qual, ainda hoje, não existe um consenso acerca de seu real alcance. Como aponta Gaztambide (2003), cada conceituação do Caribe dependerá dos aspectos que se destaquem, quer sejam históricos, etnológicos ou político-diplomáticos, quer sejam, geográficos, econômicos ou culturais.

Neste caso, interessa-nos evidenciar que as sociedades da vertente leste da Nicarágua têm compartilhado processos culturais e econômicos com o Caribe, em uma relação de mais de três séculos, de vínculos diversos, por meio dos fluxos e migrações intracaribenhas, em contraste com um contato mínimo com o interior do país, como veremos no capítulo a seguir. Jean Casimir

---

<sup>20</sup> A palavra Caribe, de acordo com a sua aceção territorial e histórico-cultural, e como hoje a entendemos, é relativamente recente, apesar de já constar nos textos coloniais derivada de outros vocábulos em espanhol, como *caríbal* ou *canibal*, usados como referência aos índios que habitavam a região das Antilhas antes da invasão europeia, e que foram considerados antropófagos. Mas a aceção atual corresponde a um processo vinculado ao novo colonialismo estadunidense na região, iniciado ao final do século XIX. Sobre isso, Gaztambide comenta: “No siempre se ha llamado Caribe ese mar al sur de las Antillas Mayores; no hace mucho tiempo que llamamos *Caribe* a las Antillas, menísimos a parte de las masas de tierra continentales. En tanto denominación de una región geográfica, el Caribe es un invento del Siglo XX. Esta invención arranca precisamente de la transición en nuestra región de la hegemonía europea a la estadounidense” (2003, p. 2).

(1997), que se dedicou a analisar essas migrações, sugere que elas configuram um “espaço caribenho endógeno”, que hoje se estende por toda a Bacia do Caribe (*Cuenca del Caribe*), abarcando também as partes litorâneas dos países centro-americanos.

Desde uma perspectiva histórica e geo-arqueológica, Rodríguez Ramos (2010, p. 38-41) define a região como a *Greater Caribbean*, incluindo as terras baixas a leste da América Central, caracterizado-a como uma área de vínculos macrorregionais e de longa duração, o que lhe confere não apenas o *status* territorial nas pesquisas históricas e arqueológicas, como também atribui relações e afinidades entre os grupos ameríndios da região, desde antes do contato com a Europa. Por essa razão, compartilho a definição geral apresentada por Gaztambide em *Caribe cultural* (2003, p. 12-16), em que ele discute a cultura caribenha em sua acepção mais ampla, incluindo o Caribe da América Central.

E no intuito de evitar confusões, aclaro que, ao longo do texto, usarei duas grafias diferentes para me referir ao Caribe que respondem, por sua vez, a duas dimensões geográficas e concêntricas, usando os seguintes apelativos:

1. *Caribe Nicaraguense*, que inclui as ilhas e ilhotas, a região costeira e as bacias dos principais rios dessa vertente: Wanki ou Coco (fronteira com Honduras), Wawa, Kukalaya, Bambana, Prinzapolka, Grande de Matagalpa, Kurinwas, Escondido e San Juan (fronteira com Costa Rica). (ver Mapa 1).

2. *O Caribe*, amplo território que inclui as costas e as terras baixas da vertente atlântica centro-americana e o Panamá — o que seria o Caribe centro-americano —, além do Caribe insular (Antilhas Maiores e Menores) e da costa norte da América do Sul (Colômbia e Venezuela). Fundamentalmente, essa delimitação geográfica responde a critérios de similitudes históricas e culturais, seguindo a proposta de Gaztambide e os desdobramentos acima mencionados.

Contudo, essa delimitação geográfica é só uma divisão de utilidade prática para organizar o texto e entender essas sociedades no contexto caribenho, mas as relações e contatos entre ambos os níveis, são constantes. Conforme se discutirá no decorrer da tese, estabelecer determinações e limites para as sociedades do Caribe nicaraguense e os Ulwa, em particular, é um projeto arriscado, já que estes se constituem em processos dinâmicos. Como veremos, sempre que são definidos se faz a partir de critérios que acabam sendo instáveis, já que os vários elementos ou dispositivos que os

definem são complexos, tanto para os observadores como para as próprias pessoas, comunidades e etnias. Assim a demarcação são pontos possíveis, limites improváveis, sempre dependentes do lugar de onde se visualize. Nesta tese, de alguma maneira, se pretende usá-los temporalmente e só como um recurso heurístico.

## ***1.2. Barroquismo caribenho como contexto***

As populações do Caribe nicaraguense e do Caribe em geral têm como condição constitutiva a diversidade e o movimento. Desde o passado, a região que ocupam tem se destacado pela multiculturalidade e multilinguismo.

Esse foi o cenário das primeiras colônias europeias na América, e logo, dos primeiros genocídios ameríndios, dos primeiros processos escravistas de africanos e das primeiras miscigenações entre africanos ameríndios e europeus (MINTZ, 1998). É um território de longas disputas coloniais, de intenso trânsito marítimo mundial, de comércio lícito e ilícito, de tráfego de escravos (africanos, mas também ameríndios), de grande circulação de produtos extrativos, agrícolas, bens e mercadorias. Um lugar de grandes injustiças, iniquidades e racismos, onde transitaram múltiplas ideias, diferentes projetos civilizatórios, diversas missões religiosas, várias cosmologias e crenças, distintas ideologias políticas e projetos coloniais e nacionais que levaram a independências precoces, ditaduras, revoluções e novos territórios neocoloniais. É um espaço de encontros e conflitos, diásporas e integrações, um lugar de fronteiras sempre indefinidas entre línguas, culturas, etnias, clases sociais, tradições e nações.

Ameríndios, europeus, africanos e asiáticos (indianos e chineses) têm convivido no Caribe por vários séculos em processos tão híbridos quanto injustos. Com quatro domínios coloniais diferentes: Espanha, Inglaterra, França e Holanda, e a influência do neocolonialismo norte-americano, deles deriva uma diversidade de formas políticas culturais e linguísticas. Nesse conjunto, as línguas “pidgins” representem, talvez, o melhor protótipo da heterogeneidade sempre constitutiva da região. Muitos outros cenários etnográficos apresentam também essa diversidade e complexidade, mas, a meu ver, não com a mesma radicalidade fundadora, consistência e profundidade histórica, como ocorre com o Caribe. Nele, a mistura e a hibridez são sempre primordiais, mas



nunca integradas, e isso é o que incomoda e surpreende, ao mesmo tempo, os pesquisadores da região. Sempre é a antítese e nunca a síntese. E como consequência, os limites das disciplinas também se perdem.

Os cientistas sociais, historiadores e antropólogos que estudam as populações do Caribe confrontam essa complexidade elaborando novas explicações e conceitos, mostrando os desafios de se estudar o mundo caribenho que se situa sempre além dos parâmetros conceituais. Desde o início, essa provocação sempre esteve presente em minha pesquisa, tanto histórica quanto etnográfica, a ponto de se converter no pano de fundo de meu trabalho sobre o Caribe nicaraguense e os Ulwa, em particular.

Destaco, a seguir, três aspectos característicos dessas explicações sobre o Caribe, os quais, evidentemente, não implicam uma revisão exaustiva da produção sobre essa região, mas indicam referências — a modo de exemplo — que têm auxiliado minhas reflexões e aproximações teóricas, e que, de alguma maneira, representam esse paradigma explicativo sobre o qual se movimentam os autores que estudam o Caribe, entre os quais os antropólogos “caribenhistas” Michel-Rolph Trouillot e Sidney W. Mintz<sup>21</sup>.

Uma vez que as condições históricas e as realidades caribenhas não se ajustam aos termos da teoria clássica, surge a necessidade de se construir novas categorias ou explicações teóricas no intuito de buscar conceitos mais adequados que expliquem a diversidade integrada da região. Essa procura é um primeiro aspecto característico das teorias caribenhas. Exemplos disso vão desde a emblemática noção de “transculturação” oferecida pelo antropólogo cubano Fernando Ortiz, e aprovada pelo próprio

---

<sup>21</sup> É muito necessário esclarecer que esta referência (e, porém a influência) dos estudos caribenhos foi um elemento bem tardio na elaboração da tese. Não tinha sido pensando, nem no projeto, nem na candidatura, nem planejamento no trabalho de campo, foi mais, um auxílio ou uma necessidade no processo da escrita. Logo do campo foi muito evidente a falta de material teórico e conceitual sobre o Caribe, e é por este motivo que exploração dos autores *caribenhistas* é limitada, faltando as referências de autores com pesquisas mais próximas ao Caribe Nicaraguense, tal como me foi sinalado pela professora Dra. Olivia Gomes da Cunha, na defesa da tese. Ainda assim, foi um recurso conceitual muito valioso como panorama explicativo desde donde inscrever a história e a vida social dos Ulwa e das sociedades do Caribe Nicaraguense, e que esperou sem dúvida poder continuar pesquisando.

Malinowski (no prólogo do livro de Ortiz, *Contrapunteo cubano del tabaco y del azúcar*, de 1940), até as discussões sobre o mundo contemporâneo a partir das propostas de diáspora e hibridização de Stuar Hall, pensadas a partir da história caribenha. No mesmo sentido se constitui a categoria da “*crioulização*” desenvolvida por vários autores E. Glissant (1995), S. Mintz (1971 a e b) e Mintz e Price (1992), e desdobrada por U. Hannerz (1987, 1993) e S. Hall (2003), além do conceito de “sociedade plural” de Smith (1965), da ideia de “hierarquias misturadas”, de B. Williams (1989) e das várias categorias de S. Mintz, que sustentava não ser possível compreender o Caribe sob conceitos puros. A partir de sua famosa categoria “*plantation society*”, Mintz realizou interessantes análises sobre as condições ambíguas entre escravos, proletários e pequenos comerciantes (1974, 1978, 1985, 1998), propondo a ideia das plantações como “fábricas no campo” (1956), anterior à fábrica industrial.

A meu ver, este é um dos aspectos mais transcendententes do estudo dos antropólogos caribenhos, uma forma de reivindicar para a teoria antropológica dominante que a hibridez, a mistura e a fragmentação dessas culturas não são apenas “objetos de estudo” plenamente válidos, mas também elementos necessários para que possamos elucidar as limitações que exercem as propostas teóricas dominantes<sup>22</sup>.

O segundo aspecto é a ideia do Caribe como intrinsecamente colonial. A experiência colonial e pós-colonial o constitui não como exterioridade, mas como condição inerente. O antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot resume, nestes termos, tal condição:

It is not only that they are the oldest colonies of the West and that their very colonization was part of the material and symbolic process that gave rise to the West as we know it. Rather, their social and cultural characteristics – and, some would say, individual idiosyncrasies of their inhabitants – cannot be accounted for, or even

---

<sup>22</sup> É muito eloquente o encerramento do discurso de S. Mintz na *Huxley Memorial Lecture*, de 1994, ocorrida na Universidade de Johns Hopkins, em que, a partir dessa reivindicação, ele cita o prêmio nobel D. Walcott, respondendo a Ramón, o informante indígena de Ruth Benedict, ao colocar em questão o *Patterns of Culture* (MINTZ, 1996, p. 334-335).

described, without reference to colonialism (...) Whereas anthropology prefers “pre-contact” situations – or creates “no-contact” situations the Caribbean is nothing but contact (1992, p. 22).

É propriamente essa “saturação de contato” quando se pesquisa a região, que nos obriga a um estudo diacrônico da antropologia, a uma visão histórica além da etnográfica. Ideia amplamente defendida por Mintz e profusamente elaborada em seus trabalhos que se converteram em estudos clássicos sobre o Caribe, não só para a Antropologia como também para a História e a Geografia.

O terceiro aspecto, que representa a junção dos anteriores, é uma ideia recentemente difundida de que o Caribe pode ser entendido como uma espécie de laboratório da globalização e da pós-modernidade. Essa conformação histórica traz provocações conceituais muito produtivas para entendermos o mundo contemporâneo (CLIFFORD, 2001 [1988], 1997; TROUILLOT, 1992; MINTZ, 1998; KHAN, 2001; PALMIÉ, 2006).

No Caribe, a temporalidade, estabelecida pela historiografia, se confunde, pois o global e o colonial podem ser contemporâneos. Sua história está conformada, desde o período colonial, por relações globais que lhe outorgaram particularidades socioculturais e condições diferentes às dos processos coloniais e pós-coloniais dos países continentais da América Latina. Como afirma Mintz, o Caribe esteve sob “uma modernidade que antecedeu o moderno” (1996, p. 309). Sua heterogeneidade e hibridismo sempre latentes fizeram dele uma região trans-histórica e transcultural (KAHN, 2001, p. 273) que evoca o mundo contemporâneo. Assim, o Caribe se converteu em uma metáfora ideal para a modernidade:

As Ulf Hannerz argued in an early consideration of these macrocosmic transformations, “the world system, rather than creating massive cultural homogeneity on a global scale, is replacing one diversity with another; and the new diversity is based relatively more on interrelations and less on autonomy” (Hannerz 1987: 555). Accordingly, he concludes, the idea of a “creole” culture “may be our most promising

root metaphor” (1987: 551), because creole cultures evoke the “sense of a continuous spectrum of interacting forms” (1987: 552). Depicted today as uncertain, variegated, and unfinished-as creole-the world seems to have found its emblem in the Caribbea (KAHN, 2001, p. 271).

As relações que hoje entendemos como globais são análogas às que já se estabeleciam na região, não só a partir dos constantes fluxos entre os vários continentes como também pelos vínculos e processos afins que compartilham os coletivos sociais, dispersos em diferentes países e em três continentes. Mintz reiterou diversas vezes que o Caribe era global e multicultural muito antes do que os termos fossem assinalados. Do mesmo modo, Hall afirma que o Caribe tem sido um modelo inspirador, uma espécie de paradigma metafórico do mundo contemporâneo, sob o qual ele desenvolveu seu pensamento (2003, p. 385-394).

Certamente, como também aponta Kahn (2001), é preciso ter muita cautela com essa metáfora futurista que poderia ser o Caribe. Contudo, a semelhança com a diversidade global revela as dificuldades de conceitualização com que se deparam os pesquisadores na região.

Desta forma, as incertezas e as contradições que dificultam o olhar acadêmico e disciplinar sobre a região caribenha são, ao mesmo tempo, valiosos recursos que possibilitam e inspiram a renovação dos princípios disciplinares da antropologia, assim como permitem perspectivas metodológicas e epistemologias mais abrangentes e menos ortodoxas.

Se o Caribe era global, moderno e híbrido antes de os conceitos terem sido pensados ou definidos pelo Ocidente, considerou-se igualmente que essa região oferece potencialidades históricas e condições etnográficas que evidenciam sua qualidade inerente para as relações trans-históricas e trans-sociais que a constituem e que hoje são evidenciadas de diversas formas no mundo contemporâneo. Assim, é apenas por meio dos desvios teóricos e metodológicos que se torna possível explicitar sua particularidade.

A particularidade que essa região apresenta, a meu critério, só será compreensível sob uma abordagem de desagregação, rastreamento e reassociação, no sentido que Latour (2005) propõe

para as ciências sociais contemporâneas. É provável que outros estudos sobre o Caribe já tenham tentado algum exercício semelhante ou mesmo precursor, no intuito de entender as sociedades da região. Esta pesquisa, por sua vez, buscará evidenciar que as relações sociais dos Ulwa sempre transitaram entre virtualidade e pragmatismo em diferentes momentos históricos, à maneira de um polígono, onde cada ângulo vai definindo e conformando padrões sociais distintos que se ativam no fluxo e na trama de relações dos processos internos, externos e históricos. Por isso, é impossível explicá-los a partir de si mesmos, salvo a partir de suas várias reações.

O que estou querendo assinalar é que o estudo da historiografia do Caribe nicaraguense e a pesquisa etnográfica em Karawala mostram que essas populações são capazes de se constituir em um movimento que associa e desassocia diversos elementos heterogêneos — muito próximo à ideia *latourniana* —, ao formar núcleos relacionais que se abrem ou expandem enquanto outros se retraem ou desligam<sup>23</sup>.

No marco da tese, o meu interesse não é aprofundar as discussões teóricas que esses três aspectos paradigmáticos da literatura do Caribe abordam, mas sim, partir deles. Tomar os princípios onde tem consenso como um pano de fundo. De alguma maneira, o próprio trabalho de campo foi me levando aos estudos caribenhos, sendo eles um ponto de referência para a organização dos dados e sua análise, mais do que o próprio projeto, onde não tinham sido considerados. O objetivo de citá-los aqui é para evidenciar a perspectiva epistemológica que aportam ao explicar o(s) mundo(s) caribenho(s). Portanto, meu interesse é assumir essa perspectiva como um elemento subjacente à minha análise dos Ulwa, em sua condição de ameríndios caribenhos<sup>24</sup>. Em outras

---

<sup>23</sup> Essas colocações teóricas têm sido objeto de muitas discussões e publicações nas últimas décadas, sendo icônico o debate de 1989 apresentado na coletânea *Key Debates in Anthropology*, editada por Tim Ingold e protagonizado por M. Strathern, J.D.Y. Peel, Ch. Toren, J. Spencer, entre outros (INGOLD *et al.*, 1996).

<sup>24</sup> É necessário observar que a produção das Ciências Sociais e das Humanas em geral sobre o Caribe, apesar de ter elementos em comum, não é uma produção integrada nem de consenso. Muitos autores criticam a falta de diálogo entre os pesquisadores e as diferentes “escolas” ou linhas interpretativas (TROUILLOT, 1992, p. 19-20), gerando acalorados e importantes debates acadêmicos, dos quais se destacam as discussões levadas a

palavras, as condições destacadas pela teoria do Caribe: a necessidade de “novas” categorias, o incessante contacto com o “outro” e a similitude conceitual com a diversidade global contemporânea são também condições para se pensar o caso do Caribe nicaraguense e de suas populações ameríndias e afrodescendentes.

Por outra parte, é válido valorar que a heterogeneidade e a fragmentação não são mais que a imagem que as Ciências Sociais e a visão dominante de sociedade (e de nação, pensando desde o ponto de vista do nacionalismo) nos impõem. O trabalho de campo também evidenciou que a população de Karawala não percebe o mundo na mesma intensidade difusa e contraditória que resulta para nós; um ato inconsequente contra nossos próprios princípios epistemológicos, que também tentamos superar nesta pesquisa. Evidentemente, a teoria antropológica há muito luta contra essa inconsequência, e nas três últimas décadas esse empenho tem sido promissor, ainda que sob o ponto de vista teórico, e não propriamente etnográfico, ou metodológico.

Retomando outra via comum a esses debates, presumo que a diversidade caribenha deveria ser entendida como algo múltipla, no sentido *deleuziano* explicitado por Viveiros de Castro. Um conceito (ou meta-conceito) que é todo um desafio e uma oportunidade para explicar uma região onde o problema era o barroquismo cultural e seus limites improváveis.

Uma multiplicidade é diferente de uma essência; as dimensões que a compõem não são propriedades constitutivas ou critérios de inclusão classificatória. Um dos componentes principais do conceito de multiplicidade é, ao contrário, uma noção de individuação como diferenciação não-taxonômica — um processo de atualização do virtual diverso de uma realização do possível por limitação, e refratário às

---

cabo nas décadas de 1980-1990 sobre o processo de diáspora e criouliização na conformação das culturas afro-caribenhas, em especial, a constituição dos afro-americanos — e sua afro-americanidade —, envolvendo antropólogos, historiadores e ativistas negros (CROWLEY, 1981; BARNES, 1989; MINTZ e PRICE, 1992; KNIGHT, 1991; LOVEJOY e TROTMAN, 2001; HILLMAN e D'AGOSTINO, 2003; THORNTON, 2004, entre outros).

categorias tipológicas da semelhança, da oposição, da analogia e da identidade. A multiplicidade é o modo de existência da diferença intensiva pura, “a irredutível desigualdade que forma a condição do mundo”. As noções de tipo e de entidade se mostram, em geral, completamente inadequadas para definir as multiplicidades rizomáticas (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 98).

A essa altura, é preciso abordar o tema da ausência de ameríndios no Caribe, ou melhor, do extermínio das populações nativas após a fixação da colônia, que suscita a escravatura africana, e logo, a imigração por trabalho de indianos e chineses. Aliás, esse é um dos elementos mais alegóricos da região. Mas, como já apontamos, nem todo o Caribe é homogêneo, de modo que as condições nos países e/ou sub-regiões diferem.

O Caribe centro-americano ocupa uma condição limiar no contexto da região, ao compartilhar qualidades históricas e sociais tanto da América Latina continental quanto do Caribe em geral. Atualmente, a costa caribenha da América Central (ou terras baixas) é ocupada, aproximadamente, por dezesseis etnias indígenas que pertencem a sete famílias linguísticas. Etnias cujas histórias estão atravessadas por várias das condições e particularidades tanto com o Caribe, quanto de suas respectivas histórias nacionais. Contudo, a literatura etnológica da região, embora não ignore essa característica, parece não destacá-la em suas interpretações, tampouco considerá-la um elemento produtivo, como eu proponho. Talvez, nesse sentido, a visualização dos Ulwa como índios caribenhos seja uma subversão dos conceitos não só do Caribe, mas também dos ameríndios. Contudo, é conforme essa subversão que a minha etnografia em Karawala adquire mais sentido e que a minha pesquisa histórica dos Ulwa ganha forma.

### **1.3. O Caribe nicaraguense: cifras e anticifras**

Na Nicarágua, esse barroquismo múltiplo do Caribe se contrapõe radicalmente ao imaginário nacionalista de uma nação

homogênea e presumivelmente mestiça<sup>25</sup>. Consolidado pelas elites políticas e intelectuais do Pacífico durante os séculos XIX e XX, esse imaginário se sustenta, entre outros aspectos, na ideia de um país sem indígenas ou de indígenas absorvidos na mestiçagem (o ladinização, como também se diz na América Central). Aliás, muito recentemente foram incorporadas ao ideário oficial algumas imagens das populações caribenhas, mas sempre como um apêndice ou extensão do “ser nacional”.

As particularidades sócio-históricas do Caribe, uma semicolonização inglesa, tradição religiosa protestante, economia de enclave e diversidade cultural, contrastam radicalmente com as características da população do restante da Nicarágua. De colonização espanhola, com uma importante tradição católica, uma economia agroexportadora nacional com fortes vínculos políticos e uma população que se assume como culturalmente “mestiça” (produto da mistura de europeus e indígenas) ou “branca” (de ascendência europeia).

Essa diferenciação, como já indicamos, é a mais significativa se consideramos que, territorialmente, as duas regiões autônomas representam um pouco mais da metade do território nacional, cerca de 56%, embora tenham a densidade populacional mais baixa do país, 10 habitantes por km<sup>2</sup>, e de que há mais de trinta anos são zonas de imigração interna. Sua população em 2005 (ano do último censo) era de 620.640 habitantes, o que representava 12% da

---

<sup>25</sup> Para Jeffrey Gould (1997, p. 15-24) é a historiografia dominante a que constrói o argumento de que o expansionismo da produção cafeeira acabou por destruir as comunidades e etnias do Pacífico ao final do século XIX, transformando os indígenas em mestiços ou ladinos assalariados ou camponeses pobres. É através de uma interessante pesquisa sobre a história de várias comunidades indígenas do Pacífico que ele refuta esse argumento e demonstra a permanência histórica de vários grupos indígenas. Após a autonomia regional do Caribe nicaraguense, consolidou-se um longo processo de demanda pelo reconhecimento étnico e territorial dos grupos indígenas da região do Pacífico. Apenas no censo nacional de 2005 foram oficialmente reconhecidos, delimitando-se quatro ascendências étnicas: os *Cacaoperas* (tradição linguística macro-chibcha), *Chorotegas*, *Xiú-Sitiabas* e *Nahoa-Nicarao* (vinculados a diferentes processos migratórios do norte antes da colônia). Fazendo uma analogia com as condições brasileiras, esses grupos têm características históricas semelhantes a dos índios do nordeste brasileiro (PACHECO OLIVEIRA, 1998), só que, no caso da Nicarágua, sua representatividade em relação à população nacional é maior, aproximadamente 5% do total (OLGUÍN MARTINEZ, 2006).



população nacional (INEC, 2006b, p. 49 e 54)<sup>26</sup>. Três décadas antes esse número alcançava apenas 8,9%, com uma densidade de 2,4 habitante por km<sup>2</sup> (INEC, 2006a, p. 5) (Ver Anexo 2, Mapa N°4 acerca do crescimento da fronteira agrícola a partir de 1970). Antes de 1950 a população dessa região era conformada por uma maioria de indígenas e afrodescendentes e uma minoria de pessoas de várias origens e nacionalidades. Onde dominavam mestiços nicaraguenses (burocratas, empresários, comerciantes e alguns poucos trabalhadores) e estrangeiros, especialmente norte-americanos, sendo na sua maioria empresários ou missionários, mas também, outros estrangeiros como os chineses, dedicados ao comércio.

Se o Caribe se identifica com a população afrodescendente, o Caribe nicaraguense é associado, além da população negra ou *Creole* — como se diz localmente —, à população indígena, pois as duas regiões autônomas concentram a maior população indígena do país, sendo, além disso, as áreas com maior diversidade cultural e linguística.

Na Nicarágua, conta com dez grupos étnicos, que representam 5,68% da população total, segundo dados oficiais, mas informação não oficial consideram que essa porcentagem subestima as cifras reais, chegando a 10,59% (UNICEF, 2009, p. 741). Desses dez grupos, seis se encontram no Caribe, a saber, quatro grupos indígenas: Miskito, Rama, Sumu-Mayangna (Panamahka e Tawahka) e Ulwa, e duas comunidades étnicas, Garífuna e Creole<sup>27</sup>.

Entretanto, determinar cifras confiáveis sobre a demografia étnica na Nicarágua é um grande problema, já que, ou se carece de informações, ou os dados oficiais existentes são absolutamente imprecisos e questionáveis. Estes apresentam grandes diferenças se comparados aos dados levantados por pesquisadores

---

<sup>26</sup> Segundo pesquisadores da URACCAN (Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense), o total da população das duas regiões, nesse mesmo ano, era de 737.990 habitantes, o que representa 14,3% (PNUD, 2005, p. 69).

<sup>27</sup> A denominação “comunidades étnicas” foi estabelecida oficialmente na Constituição Política de 1987 como referência, sobretudo, às populações Garífuna e Creole. Hoje o termo é de uso comum nos estudos sobre a região e entre as organizações étnicas, ONG’s e organismos de cooperação internacional. Refere-se, fundamentalmente, àquelas populações com diferenças étnico-culturais, as quais, por diversos processos migratórios, se consolidaram como grupos distintos no território nicaraguense.

independientes, universidades e pelos próprios grupos. O último censo oficial de 2005, que procurava oferecer uma melhor perspectiva sobre a diversidade étnica, incluindo perguntas diretas sobre a autoadscrição de todas as pessoas recenseadas<sup>28</sup>, não obteve legitimidade nem a competência esperada, sobretudo no caso das minorias étnicas, indicando inconsistências muito graves.

Embora se reconheça a dificuldade, em qualquer parte do mundo, de se delimitar demográfica e estatisticamente uma “cultura”, uma identidade étnica ou uma atribuição coletiva — desde F. Barth estamos mais do que convencidos disso —, no caso particular da Nicarágua essa situação é crítica, não sendo possível contar com informação confiável. Os dados oficiais são muito duvidosos e confusos, as organizações étnicas dão cifras bem diferentes, e até onde se sabe, nem todas as comunidades foram devidamente recenseadas. Além disso, há poucos e limitados estudos formais a esse respeito que possam servir de contraste.

Minha experiência com a população ulwa, não obstante, revela um claro exemplo dessas grandes limitações: trata-se de informações incoerentes, absurdas e pouco dignas de crédito. Segundo as informações do censo de 2005, os Ulwa se encontram praticamente em toda a Nicarágua, tendem à moradia urbana e somam uma população de 689 habitantes. A maior concentração está na cidade de Manágua, onde, segundo o censo, se localizam 103 pessoas, e depois, na cidade de Bluefields, com 30 delas. O restante se encontra disperso em todos os 15 departamentos do Pacífico do país e nas duas regiões autônomas. E, ironicamente, no município da Desembocadura de Rio Grande de Matagalpa, onde se encontra Karawala, apenas 10 pessoas se identificaram como Ulwa (INEC, 2006b, p. 184-187). Igualmente, os dados indicam como falantes da língua ulwa a uma centena de jovens, sobretudo crianças, e nenhuma pessoa acima de 65 anos (Idem, p. 189-194, 249-289), situação ilógica, já que uma língua indígena com uma tendência à diminuição de falantes teria características opostas. De

---

<sup>28</sup> As perguntas foram: “¿Se considera perteneciente a un pueblo indígena o a una etnia?” No caso de resposta afirmativa, se pergunta: “¿A cuál de los siguientes pueblos indígenas o etnias pertenece?”, elencando várias opções na seguinte ordem: “Rama, Garífuna, Mayangna-Sumu, Miskitu, Ulwa, Creole, Mestizo de la Costa Caribe, Xiu-Sutiava, Naho-Nicarao, Chorotega-Nahua-Mange, Cacaopera-Matagalpa, Otro, No sabe” (UNICEF, 2009, p. 741).

fato, todos os estudos linguísticos feitos sobre a língua ulwa, e em Karawala (nas últimas três décadas), indicam o contrário.

Como veremos através da pesquisa de campo, esses dados estão fora de cogitação, sendo o resultado de uma aberração oficial. As pessoas identificadas hoje com a cultura Ulwa representam uma minoria étnica agrupada como coletivo, na comunidade de Karawala, na RAAS, e como grupos familiares, em setores geográficos bem específicos em ambas as regiões autônomas. Mas é através do espaço territorial e simbólico da comunidade de Karawala que se retoma o que, no momento, poderíamos chamar de o mecanismo social de autoadscrição étnica Ulwa<sup>29</sup>.

Não consigo entender a origem desses dados, e menos ainda a intenção desses desvios demográficos. Tudo leva a supor que as perguntas sobre a autoidentificação não foram feitas e que os dados foram imaginados. Isso evidencia o quão difícil é determinar a demografia da população indígena na Nicarágua. Os Ulwa, considerados no registro da historiografia regional em um processo de absorção, desvanecimento ou extinção, agora aparecem nos dados oficiais como uma minoria espalhada por todo o país<sup>30</sup>.

Na Nicarágua a administração pública é deficiente em vários âmbitos, e dentro de sua lógica de governabilidade, dados demográficos sobre minorias étnicas, não interessam. Apesar de ter uma constituição multiétnica, que pressupõem não só um passo além do tradicional estado moderno, senão, uma atenção diferenciada que admita a diversidade étnica. Mas os dispositivos e a administração do estado continuam inscritos na convenção de um estado centralista e tradicional, apesar de três décadas de

---

<sup>29</sup> As lideranças ulwas de Karawala têm conhecimento das incongruências dos resultados do censo. E foi precisamente a partir dessa preocupação local que, ao início de 2009, decidi fazer um censo em Karawala, considerando que poderia ser uma pequena contribuição à comunidade, além de me facilitar informações mais confiáveis.

<sup>30</sup> A problemática da distribuição nos departamentos do país se repete entre os demais grupos indígenas e comunidades étnicas tradicionalmente localizados na região caribenha, assim como entre os indígenas do Pacífico do país. E ainda que logicamente possam existir pessoas desses grupos morando fora da região, as cifras aportadas pelo censo são absolutamente incoerentes. Por exemplo, segundo o censo, 65% dos Ramas estão fora do Caribe, um dado inaceitável, já que eles se concentram na ilha Rama Cay, na RAAS, e tanto pesquisadores em seus estudos quanto lideranças assinalam sua concentração nesse local (Comunicação pessoal da linguista Arja Koskinen da Universidad de las Regiones Autonomas de la Costa Caribe de Nicaragua – URACAAN).

autonomia. Isso exemplifica as ironias do mundo contemporâneo ao se inserir o “novo” projeto do multiculturalismo na lógica do Estado-nação, que alude a um projeto de homogeneização prévio, e que, no contexto das burocracias periféricas, esses tipos de contrassensos são presumíveis. Obviamente, isso também evidencia as enormes lacunas na práxis das políticas étnicas na Nicarágua e a desatenção governamental frente à autonomia regional estabelecida na Constituição Política e no Estatuto da Autonomia, instauradas em 1987. Políticas que, naquele tempo, eram consideradas ferramentas jurídicas de destaque no reconhecimento da diversidade étnica no âmbito latino-americano, e que hoje parecem inoperantes. As estatísticas dão um nome e um lugar na oficialidade. Permitem a construção (sempre fictícia), de um sujeito jurídico coletivo, necessário ao apelo das soberanias territoriais e à formalidade política, que precisa de culturas diferentes e discretas para construir seu multiculturalismo. Assim, nesse contexto, um censo multicultural só tem serventia como gerador de nome oficial, mas não como conteúdo estadístico (tal como se discutirá nos capítulos seguintes).

Mas, voltando aos dados, a linguista Arja Koskinen, encarregada do capítulo sobre a Nicarágua do *Atlas Sócio-Lingüístico de Pueblos Indígenas de America Latina*, publicado em 2009, elaborou um registro demográfico alternativo a partir de fontes diversas, cujo resumo é reproduzido na Tabela 1. Apesar de as fontes alternativas não serem plenamente confiáveis, segundo ela, seu objetivo é oferecer um panorama mais conforme à realidade demográfica do Caribe nicaraguense<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Arja Koskinen, responsável por elaborar as informações sobre o Panamá, Costa Rica e Honduras, e preocupada com os resultados errôneos do censo nacional nicaraguense, logo após a sua publicação em 2006 motivou as lideranças e os pesquisadores locais a se manifestarem a respeito, não obtendo muito êxito, segundo ela própria me indicou.

**Tabela 1**  
**Populações indígenas e comunidades étnicas nas Regiões**  
**Autônomas do Caribe nicaraguense (RAAN e RAAS)**

Grupo Indígena ou Comunidade Étnica	População conforme Censo Nacional (2005)	Cifras alternativas do Atlas Sócio-Linguístico (2009)
<b>1. Miskito</b>	120.817	<b>150.000</b>
<b>2. Mayangna ou Sumu-Mayangna (Panamanka e Tawahka)</b>	9.756	<b>25.050</b> <b>Panamahka: 16.283</b> <b>Tuanka: 8.776</b>
<b>3. Ulwa</b>	689	<b>2.400</b>
Ulwa em Karawala	Censo 2009 Pesquisa de Campo: 1.113	
<b>4. Rama</b>	4.185	<b>1.600</b>
<b>5. Garífuna</b>	3.271	<b>2.109</b>
<b>6. Creole</b>	19.890	<b>30.000</b>
<b>Total</b>	<b>158.617</b>	<b>201.339</b> <b>(4% da população nacional)</b>

Fontes: “Baja Centroamérica”. Cap. X. *Atlas Sócio-Linguístico de Pueblos Indígenas de America Latina* (UNICEF-FUNPROEIB, p. 778-785), e *VIII Censo de Población y IV de Vivienda, Nicaragua* (INEC, 2006b, p. 184-187, 189-194, 249-289).

Por outro lado, é necessário apontar que, atualmente, um pouco mais de 60% da população do Caribe nicaraguense é composta por população mestiça, oriunda do Pacífico do país, que ali se estabeleceu em diferentes ciclos migratórios, mas que, como já falamos, somente há três décadas começou a dominar a região. Porém, seu ciclo migratório inicia na segunda metade do século XIX, entre 1860 e 1890, quando chegaram atraídos pela exploração de borracha, pelas plantações de banana e pelas minas de ouro. Em 1894, quando o território passou a integrar a nação nicaraguense, se estabeleceram nos pequenos centros urbanos da época algumas famílias mestiças vinculadas aos trabalhos burocráticos, que logo se convertaram no grupo mediador das relações com o estado.

Entre as décadas de 1950 e 1960, com o crescimento das áreas de cultivo para a indústria agropecuária no Pacífico, teve início a expulsão dos pequenos produtores que haviam chegado à região à procura de novas terras. Houve, assim, uma grande mudança na configuração demográfica, no uso do solo e na criação de novas comunidades rurais por parte dos colonos mestiços<sup>32</sup>. Já na década de 1990, após a guerra contrarrevolucionária, a população migrante do Pacífico já dominava ambas as regiões autônomas. Ironicamente, isso aconteceu no momento do estabelecimento oficial dos governos autônomos, que surgiram a partir das demandas étnicas lideradas pelos Miskito, conforme se detalhará no capítulo a seguir.

Atualmente, dos 20 municípios que compõem as duas regiões autônomas, 9 podem se considerar mestiços, com um perfil sociodemográfico e étnico semelhante aos municípios dos departamentos vizinhos fora da região caribenha (PNUD, 2005, p. 62). Igualmente, o número da população mestiça tem aumentado consideravelmente nas principais cidades: Puerto Cabezas (ou Bilwi) e Bluefields.

E para tornar mais complicado o panorama estatístico assinalado, o Censo Nacional de 2005 incluiu, como variável identificadorio ou até mesmo, étnica, a classificação: “*mestizo de la costa caribe*”. Essa categoria tão ambígua não corresponde, evidentemente, a nenhuma etnia indígena ou comunidade étnica. Não há uma identificação coletiva para ela, pois fora criada recentemente para preencher um espaço na estrutura governamental da Autonomia. Isso porque, ao se estabelecer as duas regiões autônomas, a maioria da população, que era mestiça, parecia ficar

---

<sup>32</sup> Essas famílias geralmente invadiam as terras, a princípio, estatais, mas depois, com o aumento dos imigrantes, aquelas de uso coletivo dos indígenas. Devastavam as áreas de florestas ou seus remanescentes (os bosques latifoliados do trópico úmido), e através do sistema de “roça e queima” estabeleciam pequenos cultivos de grãos básicos para o comércio e outros produtos menores de subsistência. Identificou-se também o estabelecimento de produtores de gado com maior poder aquisitivo que compravam as terras de algumas dessas primeiras famílias, concentrando, assim, extensões maiores de terra dedicadas à criação (PNUD, 2005, p. 63-64). No Anexo 2 consta um mapa de 2001 que mostra o avanço da fronteira agrícola que, naquele período, se estendeu consideravelmente, sobretudo nos limites com os departamentos de Chontales, Matagalpa e Boaco, chegando ao sul da RAAS, quando atingiu praticamente o setor costeiro, muito próximo a Karawala.

fora da lógica multiétnica que essa mudança política trazia, assim que se concebeu um lugar para ela na diversidade mediante uma presumível “comunidade étnica”<sup>33</sup>. Mas não se trata de um grupo unitário, nem autodefinido coletivamente, a ponto de merecer uma categoria separada. Serve apenas para definir, segundo o critério demográfico, a representação na eleição nos governos autônomos que regem toda a população, sendo, portanto, um critério técnico eleitoral<sup>34</sup>.

De alguma forma, os mestiços foram “etnizados” a partir da lógica multicultural que obriga a todos a ter uma cultura própria, não bastando ser só nicaraguense, sendo preciso um apelido a mais. Contrariamente às ideologias nacionalistas, que buscam apagar os indícios de outras etnias e culturas, a ideologia do multiculturalismo se encarregou de separar e reinventar diferenças culturais. Mas, como apontamos nos comentários sobre o censo, o multiculturalismo oficial é superficial e demagógico, distante do projeto gestado e idealizado em meio ao conflito armado, distante das diligências e desventuras dos líderes indígenas nas estruturas administrativas, e distante, sobretudo, da dinâmica histórica e caribenha da *multiplicidade* que os coletiviza. Em outras palavras, as invenções e os recursos que impelem a essa aplicação ambígua de multiculturalidade caminham na direção oposta do próprio movimento dos grupos e de seus mecanismos de constituição antitaxonômicos, descentrados e rizomáticos (no sentido deleuziano, antes mencionado).

--0o0--

---

<sup>33</sup> Os “mestiços” do Pacífico, moradores das regiões autônomas, com os quais me relacionei em Manágua, Bluefields e Kukra-Hill — comunidade localizada a caminho de Karawala —, sempre tinham como referência identitária os lugares de origem no Pacífico, de onde eles ou seus pais e avós haviam migrado. Obviamente, a segunda, e as subsequentes gerações, mantinham uma identificação com a região caribenha e era comum escutar a autodenominação *costeño*, termo genérico — independente de sua identificação étnica — que faz menção ao morador da Costa, como coloquialmente se chama essa região na Nicarágua.

<sup>34</sup> Desde o ponto de vista político, a incorporação de mestiços à esfera da representação política é um importante desafio para a governabilidade da Autonomia, pois impele a uma maior negociação no contexto dos conflitos pelo uso da terra, uma vez que, para muitas comunidades indígenas como Karawala, a maior ameaça ao seu território são a extração de madeira ilegal e as invasões de terra por parte dos mestiços.

Contudo, a abstricção étnica continua sendo importante para a população do Caribe nicaraguense. Ela segue assumindo identidades, movendo-se entre elas, cruzando comunidades linguísticas e construindo coletivos étnicos e/ou comunitários. A imagem mais alegórica dessas diferenças é o multilinguismo, acentuado no Caribe Sul — na RAAS —, onde é frequente encontrar comunidades bilíngues, trilingues e multilingues. Esta última condição é precisamente a de Karawala. Segundo o critério da linguista A Koskinen, os Ulwa são o povo mais multilíngue da costa caribenha (UNICEF-FUNPROEIB, 2009, p. 784-785). E mesmo que a sua língua original, o ulwa, esteja em baixa, é ainda falada por um número considerável de pessoas, talvez de 8% a 10% da comunidade, segundo a opinião de alguns professores. Assim, em Karawala, o miskito é a primeira língua, falada por todos, enquanto que o ulwa, o inglês caribenho e o espanhol são usados como segunda ou terceira línguas, e por último, o panamahka, que é, para algumas pessoas, sua quarta língua (e para alguns anciãos atuais, a língua materna). No Anexo 3 apresenta-se um mapa elaborado pela universidade regional, a URACCAN, no qual se pode ver a distribuição espacial das línguas na região, sendo provavelmente a tentativa mais detalhada de se registrar espacialmente a diversidade linguística. O documento permite também que tenhamos uma ideia cartográfica da heterogeneidade étnica do Caribe nicaraguense.

Retomando os dados da Tabela 1, é necessário esclarecer que Garífuna, Rama e Ulwa são minorias étnicas não só no contexto da costa, mas também em nível nacional. Essa situação dificulta seu registro estatístico e sua visibilidade. Primeiro, pelas circunstâncias sociológicas, históricas e mesmo historiográficas (como veremos), pois esses grupos se atrelam às redes de relações étnicas e sociais do Caribe nicaraguense entrando tanto em circuitos de aliança e associatividade quanto de inimizade e discriminação entre os grupos, o que tem provocado a adoção de outras línguas e de alguns padrões culturais símiles aos dos grupos dominantes. Nos Ulwa, em particular, esse registro apresenta a dificuldade material de se localizar pequenos grupos de famílias situados fora de sua área de concentração atual, em Karawala.

Os Rama se localizam na ilha de Rama Kay, na baía de Bluefields, e também dispersos em pequenas comunidades no setor



da costa sul da cidade <sup>35</sup>. Os Garífuna se concentram em três ou quatro comunidades no setor de Pearls Lagoon <sup>36</sup>. Ambos os grupos mantêm um importante vínculo linguístico e social com a população Creole, situações semelhantes ocorrem com algumas comunidades miskitas nesse mesmo setor. Por sua vez, em algumas comunidades sumu-mayangnas na RAAN, acontece o mesmo com relação aos mestiços, que chegam a seus territórios tradicionais. Mas os Sumu-Mayangna tem a vantagem que ainda mantêm sua tendência de assentamento nas cabeceiras altas dos rios e em zonas de difícil acesso, tal como é a comunidade de Musawas, que concentra a maior população de família sumu-mayangnas (no Mapa 1, detalha-se a localização de todos os lugares anteriormente mencionados).

Assim, essas minorias aparecem tendo “limites” muito difusos ou estendíveis em suas relações com os outros grupos. E por isso, na literatura do Caribe nicaraguense, costuma-se dizer que são minorias um tanto “absorvidas” pelos grupos dominantes. Esse processo de “absorção cultural” — tema absolutamente clássico nos estudos das relações interétnicas e de viés culturalista — é, como explicarei mais adiante, muito mais complexo, de modo que o termo deveria ser revisto, se pensarmos nele sob a ótica do contexto caribenho antes mencionado, em que as condições de absorção, mistura, transformação, etc., são constitutivas, e não exceções. Cumpre notar que esse assunto será resenhado e discutido ao longo da tese, considerando o caso particular dos Ulwa.

É importante notar que o estabelecimento de relações de parentesco interétnicas tem sido um elemento historicamente

---

<sup>35</sup> Sua língua é a única indígena na Nicarágua que pertence à família chibcha, compartilhada por grupos indígenas da Costa Rica, do Panamá e do norte da Colômbia. Pelo intenso vínculo com populações negras, os Rama têm adotado o inglês creole, mas com o processo de autonomia, sua língua está tentando se incorporar através da escola.

<sup>36</sup> Simplificando demais as complexas características etnológicas e étnicas dos Garífuna, podemos dizer que é um grupo étnico oriundo da miscigenação entre ameríndios caríbas, aruaques e escravos africanos. Desenvolveu-se nas Pequenas Antilhas no século XVII, mas, por diversas circunstâncias — ainda não esclarecidas — foram trasladados das colônias pelos ingleses às costas caribenhas da América Central. Daí se gerou diferentes processos migratórios. Os Garífuna que hoje habitam o Caribe nicaraguense fazem parte dessas migrações, se estabelecendo na segunda metade do século XIX em diferentes setores, sobretudo na Laguna de Perlas, na RAAS.

constante na região. Mas os grupos indígenas da família linguística sumu, falantes do panamahka, twahka e ulwa, tanto na Nicarágua quanto em Honduras caracterizam-se por serem mais endogâmicos e conservadores, pelos menos até poucas décadas atrás. É provável que os Ulwa de Karawala sejam a população de língua sumu com um sistema de parentesco mais aberto às relações exogâmicas (temas a serem tratados nos capítulos 4 e 5).

Os Ulwa são o único grupo dos Sumu-Mayangna ao sul do Caribe nicaraguense, hoje, concentrados em Karawala, na desembocadura do Rio Grande de Matagalpa. Segundo o censo realizado por nós em 2009, a comunidade tem uma população de 1113 pessoas, distribuídas em 211 famílias. Próximo a Karawala há várias famílias ulwa que vivem em uma pequena comunidade majoritariamente miskita: Kara. Assim mesmo, na comunidade de Tumarín e no igarapé de Kahmi Tingni do Rio Kuingwas, um pouco mais distantes de Karawala, há também famílias ulwa. Com todas elas, as famílias de Karawala mantêm laços de amizade e parentesco. No Mapa 2, ao fim deste capítulo, consta a localização dessas comunidades. Segundo as lideranças de Karawala e fontes documentais, existem grupos de famílias ulwa em várias bacias da RAN e da RAAS, só que o contato dos Ulwa de Karawala com elas é mínimo ou praticamente nulo<sup>37</sup>.

A partir da informação recolhida no trabalho de campo e da revisão da informação documental de pesquisadores (vários linguistas, um geógrafo e dois antropólogos), se elaborou uma tabela que reúne os lugares onde foram reportados grupos familiares ulwa, tanto falantes do idioma quanto autodefinidos como tais. A informação consta na Tabela 2, na qual tais setores são especificados, e no Mapa 2, no qual se detalha espacialmente a sua localização aproximada, a mesma que deve ser tomada apenas como um guia, já que as referências dos autores, na maioria das vezes, não são muito exatas. O objetivo é ter uma imagem da possível distribuição geográfica em nível regional dos Ulwa. É claro que se requer trabalho de campo para a verificação das referências, porque algumas delas remontam à década de 1970, e é de se supor que, em cinquenta anos, logicamente, as condições tenham mudado. É necessário também aclarar que não estou

---

<sup>37</sup> No início de 2011, duas famílias ulwa do setor de Rio Bocay se estabeleceram em Karawala, dizendo-me que às margens desse rio e seus afluentes há mais de 50 famílias autodefinidas Ulwa.

indicando áreas com população majoritariamente Ulwa, nem aldeias conformadas, apenas levando ao conhecimento as referências bibliográficas de alguns autores e os dados etnográficos aportados pelos líderes em Karawala, que indicam a presença de famílias ulwa dispersas.

#### ***1.4. Karawala: língua, etnia e território***

Os Ulwa de Karawala contam que o lugar onde estão não faz parte da terra “original ulwa”, pois continuamente dizem que as línguas que falam e alguns dos parentes com quem convivem não são Ulwa “puros”. O território, as línguas e a vida social dos Ulwa são assumidos no devir histórico, nas mobilizações geográficas e culturais, em processos de diáspora e de violência, mas também na apreensão dos bens dos outros.

Karawala é hoje seu território e parte constitutiva da etnicidade ulwa contemporânea. É um lugar de chegada e de começo, um ponto de inflexão no tempo e transformação do passado porque, como analisaremos no 3º capítulo, a memória coletiva se organiza a partir da fundação de Karawala. Não há uma memória clara de onde procediam as famílias fundadoras, tampouco se mantêm vínculos com grupos de famílias ulwa das localidades deixadas para trás. As narrativas se centram nas diferentes viagens exploratórias acerca da busca por um “novo” lugar e dos eventos posteriores que os consolidaram no território.

Espaço e tempo se reconstroem a partir da consolidação de Karawala, lugar onde começa a história de nossos parentes velhos (*wan damika nani sturka*). Antes dela, os tempos eram outros, difusos e remotos. E embora o lugar onde se localiza Karawala, muito próximo ao mar, não seja uma terra tradicionalmente ulwa, há de se convir que boa parte dos 241.000 ha do amplo território interétnico de *Was Sik Bakaka Al Dapi Yal Balna Asangkana* (Filhos e Filhas do Rio Grande de Matagalpa, doravante referido como Awaltara)<sup>38</sup>, este sim, é terra ulwa, como as lideranças argumentam. Em outras palavras, rio acima, é parte da terra

---

<sup>38</sup> Em miskito: *Awaltara Luhpia Nani Tasbaya*. Doravante, apenas *Awaltara*, conforme usado na região. Significa Rio Grande, nome abreviado de Rio Grande de Matagalpa. Boa parte da bacia desse rio faz parte do território *Awaltara*.

tradicional ulwa, enquanto seu lugar atual de moradia é uma nova “colonização” (ver Anexo 4 com mapa do território, Mapa 6)<sup>39</sup>.

O lugar específico onde se encontra o povoado Karawala era o território tradicional ou “original” dos Kukras, os parentes linguísticos mais próximos dos Ulwa, hoje extintos. No século XVIII, com a expansão dos Miskito-Tawira, a área foi apropriada por estes. Nos dois capítulos seguintes dedicados ao tema histórico, serão abordados em detalhes esses elementos territoriais e as dinâmicas inter e intraétnicas associadas, mas é interessante destacar, desde já, algumas relações entre o atual território dos Ulwa e seu passado. Ou melhor, das populações que tanto hoje quanto outrora tinham o mesmo etnônimo.

O lugar onde se assenta Karawala está indiretamente vinculado ao líder ulwa Yarrice, bastante nomeado nos textos históricos (ingleses e espanhóis) do século XVIII, e originário de Boaco. Assim como os líderes indígenas dessa época, ele foi um caudilho dedicado ao tráfico e comércio, e tinha vários domínios ou propriedades em Chontales, em Pearls Lagoon e nas proximidades do Rio Grande de Matagalpa. Mas não se detalha exatamente onde, só se informa que em 1788 um de seus irmãos, Pedro Antonio, era o “capitão” do “almirante” miskito Alparis Dilson (ROMERO, 1998, p. 241). Este, por sua vez, é também bastante citado nos textos, durante a segunda metade do século XVIII, pois era a figura política miskita dominante desse setor (OFFEM, 2002), e provavelmente tinha sua “sede” onde hoje se localiza Karawala. Algumas décadas depois, Orlando Roberts, um comerciante inglês que percorria a região entre 1817 e 1820, localizou a aldeia do sucessor de Dilson, nomeado nos textos históricos como o governador Drummer — um índio Miskito-Tawira. Sua descrição coincide claramente, pelos detalhes geográficos, com a localização atual de Karawala:

---

<sup>39</sup> Awaltara se situa dentro do território identificado por linguistas e historiadores como tradicionalmente ulwa, pelo menos até o século XIX. No Anexo 5 apresenta-se a delimitação histórico-geográfica do território ulwa, definido por Offem, na qual se incluía boa parte da bacia do rio Grande de Matagalpa e da bacia do rio Kuringwas. Essa localização coincide com as referências dadas por Lehmann (1920) e von Houwald (1975, 1980, 2003), e com a localização histórico-geográfica das etnias proposta por Romero (1988, 1995) e por Icer (1985, 1991), embora, para este, o território era muito mais amplo, já que correspondia aos “sumus” (ou seja, à família Sumu-Mayangna em geral).

Pasé directamente a la aldea del gobernador Drummer, que dista como ocho millas de la desembocadura del río [Grande de Matagalpa] y está situada a orillas de uno de los tributarios de dicho río, muy cerca de un magnífico y extenso campo cubierto de pinos (ROBERTS [1827] *apud* INCER, 2003, p. 377). (ver na seção Interlúdio de imagens, o desenho fictício de Drummer).

É evidente que o ulwa Yarrince mantinha vínculos com Alparis Dilson e com o setor da foz do Rio Grande de Matagalpa, mas os anciãos de Karawala não sabem quem era Yarrince, condição lógica se pensarmos que são duzentos anos de história entre os anciãos atuais. Não há sequer uma mínima referência dele nas narrativas que explicam a opção de se estabelecer nesse lugar praticamente costeiro, contrariando a tradição que eles mesmos pregavam<sup>40</sup>. Tanto os Ulwa quanto os Sumu-Mayangna são povos fluviais, sempre relacionados com os rios. Desde as primeiras referências coloniais até hoje, as comunidades sumu-mayangnas têm se localizado nos sistemas fluviais da vertente caribenha. Karawala, embora esteja localizada à beira do Rio Grande de Matagalpa, é a única comunidade sumu-mayangna litorânea, mas seu vínculo prático e cotidiano com o mar é mínimo; este é sempre considerado um lugar perigoso. Apesar de serem excelentes navegantes de água doce, não gostam e nem sabem navegar no mar. Um velho e experiente canoeiro de Karawala me respondeu o seguinte, quando lhe perguntei a respeito disso: *“nós não gostamos do mar, não sabemos o que fazer lá, os botes dos Sumus não servem para o mar... é muito risco pelas marés e muitas coisas que estão lá... Nem tomar banho de mar a gente gosta”*<sup>41</sup>. Mas também, o

---

<sup>40</sup> Yarrince morreu em 1780, sendo lembrado por várias décadas e gerações nas comunidades indígenas católicas de Matagalpa e Chontales (VON HOUWALD, 2003, p. 141-142), região que a tradição oral indica como sendo o lugar de origem dos fundadores de Karawala. Mas, como veremos, esses faziam parte dos chamados “índios bravos” ou “pagãos”, assim denominados porque haviam recusado a fé católica, o sistema das confrarias e a vida em aldeia.

<sup>41</sup> Nas narrativas orais que recolhi em Karawala, assim como no livro que elaboraram dois educadores ulwa, a saber, Leonzo Knight e Melvin James (2008), se relata como, na primeira viagem exploratória, os fundadores ulwa “descobriram” o mar. Isso lhes causava temor e curiosidade, mas nas viagens seguintes não mais o mencionam, dedicando-se à procura de terras férteis à

mar é um referente contrastivo étnico importante, pela forte diferenciação e até mesmo inimizade que manifestam ter com os seus vizinhos miskitos da comunidade Sandy Bay Sirpe, que não só dependem economicamente do mar, mas também se identificam com ele.

Segundo a tradição oral, os Ulwa chegaram ao lugar que hoje é Karawala na segunda metade do século XIX, provavelmente na década de 1850, data definida a partir das pesquisas sobre memória oral promovida pelos linguistas na década de 1990, nas quais se envolveram vários professores ulwas<sup>42</sup>. Os fundadores foram sete homens chamados de “cabeça da família” (*laluplika/tunak muihka*), que teriam se assentado com seus parentes em forma dispersa no meio curso do Rio Karawala ou Karawâk. E que, com a chegada de missionários moravos, se reassentaram no lugar que hoje é Karawala. Em 1917, as famílias obtiveram um título oficial de concessão de terra indígena e de uso coletivo de 760 ha por parte do Estado nicaraguense. Esse título forma parte de um conjunto de titulações realizadas na região, entre 1915 e 1920, através da mediação da representação consular da Inglaterra, que ficou conhecida como a *Comisión Tituladora de la Mosquitia*. A data coincide com o estabelecimento da missão morava em Karawala, que provavelmente interveio na gestão, como sugere Offem (1998, p. 25)<sup>43</sup>.

---

beira dos rios. De fato, durante o trabalho de campo em Karawala, percebi que, apesar da proximidade, preferem consumir peixes do rio e não frutos do mar, salvo as várias espécies de tartaruga marinhas consumidas tipicamente na região. Ademais, não gostam de ir ao mar, nem mesmo os jovens. No tempo que permaneci em Karawala, só estive uma vez na praia de Sandy Bay Sirpe; por causa de minha insistência, alguns jovens da família Simons me acompanharam, mas apenas os mais novos entraram no mar. Nessa ocasião, me contaram que muitas pessoas de Karawala nascem e morrem “sem ter tocado na água salgada”.

<sup>42</sup> Essa data foi especificamente definida pelo professor ulwa Leonzo Knight a partir das entrevistas feitas com os anciãos de Karawala nos anos 1990. Mas também a partir de uma espécie de “quipo” (sistema de cordas com nós para contabilizar o tempo), chamados em ulwa de *mâ* (em miskito, *pyu*), usados na região até as primeiras décadas do último século. Um desses *mâ* foi conservado por Luastin Simon, que chegou aos 12 anos a Karawala, com seu pai, um dos fundadores da comunidade (KNIGHT; JAMES, 2008, p. 13), que logo deixou para seu filho, Manuel.

<sup>43</sup> Na cópia do documento de inscrição das terras tituladas de 1917, que os líderes ulwa me mostraram, consta que em 1915 o “alcalde” de Karawala, um

Nos documentos moravos, Karawala geralmente é mencionada como uma comunidade “sumu”, palavra genérica usada para definir a etnia Sumu-Mayangna, não obstante, alguns textos indiquem diferenças étnico-linguísticas entre seus habitantes. Por exemplo, na primeira metade do século XX, quando as famílias ulwa já haviam se estabelecido, mencionam a chegada de mais famílias “sumus”: panamahkas e tawahkas, gerando alguns conflitos por vários anos entre os antigos habitantes e as novas famílias. Para os antropólogos von Houwald e Jenkins (1975), baseados nos registros moravos — assim como para Conzemius (1984) e Nietschmann (1969), provavelmente a partir das mesmas fontes —, Karawala foi fundada pelos missionários nas primeiras décadas do século XX, em 1920. Como é comum nesses processos, o projeto evangelizador dos moravos era facilitado pela atração e concentração geográfica de famílias que moravam espalhadas ao longo dos rios e igarapés e que tinham línguas e identidades étnicas diferentes. No entanto, segundo os relatos que recolhi em Karawala, quando os missionários moravos chegaram à região, os antepassados dos Ulwa já se encontravam estabelecidos ali.

Percebe-se, então, que a missão morava muda parcialmente o sistema de assentamento tradicional ao longo dos rios, assim como seus ciclos de mobilidade constante entre a moradia principal e uma ou duas secundárias próximas às áreas de plantio e caça<sup>44</sup>. Além

---

“índio miskito de nome Elias Elyas [ou Elayas]” solicitou o título das terras segundo o estabelecido no tratado Harrison Altamirano de 1905, mas sem menção à comunidade ulwa. Os habitantes de Karawala asseguram que Elias era ulwa, batizado pelos moravos, e por isso seu nome e sobrenome eram iguais, já que ele não tinha um sobrenome antes do batismo. Seus descendentes moravam em Karawala, até pouco tempo atrás. Algumas lideranças atuais me comentaram que era comum que seus pais e avós, nas relações com o Estado, não se manifestassem como sendo da tribo ulwa, preferindo formar um grupo comum regional com os miskito. Neste caso, é preciso levar em consideração que, uma ou duas gerações antes de Elias, sofreram provavelmente as incursões escravistas por parte dos Miskito, como se verá no capítulo seguinte.

<sup>44</sup> Assinalo parcialmente porque, ainda que nas comunidades miskitas isso fosse evidente, para os Ulwa, tudo parecia indicar que só era válido parcialmente. As referências da população ulwa dadas anteriormente (na Tabela 2 e no Mapa 2) mostram que, em certos setores do Caribe nicaraguense, restaram alguns grupos familiares dispersos até hoje. O deslocamento a áreas de cultivo por temporada ainda hoje é praticado em Karawala por algumas poucas famílias, embora quatro décadas atrás fosse uma prática bastante comum, segundo relatos. De todo modo, a premissa levantada pela literatura,

disso, altera as formas de organização familiar e as relações interétnicas.

Os estudos linguísticos têm determinado que o ulwa foi o primeiro idioma ou o idioma dominante em Karawala até a década de 1950. O miskito, além de ser um idioma regional, foi fortemente incentivado pelos missionários moravos a partir dessa década. Durante a primeira metade do século XX se transformou no idioma do âmbito público. Assim, enquanto as meninas e as mulheres aprendiam-no mais lentamente, os homens já o dominavam na adolescência como segunda língua (GREEN, 1999, p. 19). Porém, a introdução de uma segunda língua foi para os missionários um processo árduo, que ainda gerava algumas dúvidas na década de 1920, tal como evidencia a citação do missionário Grossmann, apresentada por Green:

The work among the Sumus presents problems of its own. In Karawala, for instance, Brother Heath is puzzled about just what course is the best to pursue in view of the linguistic difficulty that hinders education. The children do not understand Miskito sufficiently to use that Indian tongue as the medium of instruction. Sumu literature does not exist. Would it not be best to teach them Spanish, or possibly English? (GROSSMANN [1923] *apud* GREEN, 1999, p. 19).

Os missionários iniciaram primeiro a alfabetização em inglês, o que lhes parecia mais conveniente, mas, ao não obterem os resultados esperados, decidiram implantar o miskito como a língua litúrgica e da alfabetização (como ainda hoje se mantém). Green (1999) aponta que, em meados do século XX, a situação linguística de Karawala tinha chegado a um bilinguismo equilibrado entre o miskito e o ulwa, sendo o ulwa a língua dominante e materna para cerca de 80% das famílias. Para o restante, 20%, a língua materna era o panamaka, usada como língua familiar ou doméstica (*family*

---

de que após a chegada da missão morava o sistema de assentamento mudou de disperso a concentrado, deve ser tomada com cautela, especialmente no caso de um grupo minoritário como os Ulwa, sobre os quais não existe pesquisa particular sobre a sua real demografia e distribuição.



*language*), enquanto o ulwa era a língua comunitária (GREEN, 1999, p. 20). Isso gerou uma situação linguística bastante estável, semelhante ao que encontramos hoje em algumas comunidades Sumu-Mayangnas da RAAN (Idem, p. 21), em que uma língua é usada nos ambientes familiares e comunitários, e outra, nos espaços mais formais e públicos, como a escola e a igreja.

Mas o bilinguismo sofreu uma perda com a incorporação, em seu sistema de parentesco, de um número significativo de homens miskitos, que em 1948 chegaram junto a uma companhia madeireira norte-americana. Apesar de terem permanecido por apenas sete anos, vários dos trabalhadores miskitos se estabeleceram na região e o idioma ulwa foi perdendo o protagonismo. Para Green, “the Sumu-speaking population was now a minority in their own town, and an economically subordinate one at that” (1999, p. 21). A meu ver, porém, a condição de minoria e a subordinação econômica poderiam ter sido fatores importantes durante os sete anos de funcionamento da madeireira, mas, a despeito disso, o aspecto mais transformador foi a inclusão nas redes do parentesco dos homens miskitos (uma ação mais permanente), que ocasionou o deslocamento do idioma ulwa como língua materna e familiar. Isso é o que a atual população de Karawala mais destaca desse período, como veremos mais adiante no capítulo 3.

Por agora, basta dizer que Karawala, desde que foi registrada — e, de alguma forma, “oficialmente criada” — nos documentos da missão morava, e logo do Estado, foi considerada uma comunidade indígena sumo (como já falamos, o etnônimo usado para se referir aos Sumu-Mayangnas e Ulwas), falante de, pelo menos, três idiomas: ulwa, panamaka e miskito até meados do século XX<sup>45</sup>.

Antes da Lei de Autonomia, o Estado nicaraguense não tinha uma política formalmente definida e clara para a população indígena, tampouco um registro oficial das etnias, já que os documentos oficiais sobre as mesmas são mínimos. A imagem da região caribenha sempre foi um território culturalmente diverso, mas em termos genéricos. As particularidades só eram medianamente enfatizadas em relação aos Miskito e aos

---

<sup>45</sup> Cabe mencionar que, nas matérias e notícias de vários jornais regionais entre 1910 e 1979, compiladas por Vernooy (2000), quando se menciona Karawala, esta é definida sob a categoria genérica “Sumo” ou “Sumu”, enquanto o etnônimo ulwa não aparece.

afrodescendentes ou Creole, por serem grupos majoritários e com maior visibilidade na esfera estatal. Já os Sumu-Mayangna e Ulwa eram praticamente ignorados e reconhecidos pelo nome genérico de Sumos.

Nos anos 1970-80, no contexto dos estudos linguísticos e etnográficos, que realiza Götz von Houwald e outros linguistas, o etnônimo Sumu foi trocado por Mayangna ou Sumu-Mayangna, considerado o nome “politicamente correto”, já que sumo para alguns linguistas é uma denominação pejorativa assinada pelos miskitos. As lideranças assumiram essa nova nomenclatura dada pelos especialistas, e hoje é o nome mais difundido. O termo *mayangna* (em língua mayangna) significa “nós” (você que escutam e eu falante)<sup>46</sup>, enquanto que, em idioma ulwa, não tem nenhum significado, o que explica o fato de a população de Karawala ainda usar o etnônimo ulwa para se autodefinir.

Em Karawala, disseram-me que antes da década de 1980, quando se trasladavam à cidade de Bluefields, sempre havia confusão acerca de sua etnia por parte do estado e dos demais grupos, já que, na maioria das vezes, eram considerados miskitos apenas pelo uso de um idioma indígena, embora falassem também em ulwa ou em variantes que nem os creoles ou os mestiços conseguiam diferenciar. Inclusive, cheguei a observar essa situação várias vezes durante meu trabalho de campo na cidade. Décadas atrás, a presença dos Ulwa em Bluefields era muito limitada e transitória, o que nos leva a pensar que não tiveram maiores motivos para destacar sua identidade étnica. Contudo, essa situação foi se modificando paulatinamente durante a década de 1980 e com a dinâmica da afirmação étnica da época. Ainda assim, a população de Bluefields continua hoje confundindo os Ulwa e os Miskito, colocados igualmente na categoria de “comunidades indígenas e tradicionais”, pelo menos, essa foi a impressão que tive nos dias que passei em Bluefields. Mas é importante destacar também que pessoas vinculadas ao governo regional e às entidades do governo central, os representantes das igrejas protestantes, os organismos de

---

<sup>46</sup> “Literalmente, los morfemas que forman la palabra *mayangna* son: ma-, 2ª persona singular “tu”, yang-, 1ª persona singular “yo” y na-, plural, es decir, “nosotros” (incluyendo al que oye y al que habla).” (BENEDICTO; HALE, 2004, p. 7).

cooperação, as ONGs, os estudantes universitários e outros atores reconhecem Karawala como uma comunidade ulwa<sup>47</sup>.

Sobre essa dinâmica da autodefinição, uma professora ulwa da escola primária, que estudou e morou em Bluefields nos anos 1980, me comentou sua experiência naqueles anos. A fala é interessante pela relação direta que estabelece entre etnia e língua, assim como o jogo de identificação, discutido mais adiante:

“Todos sabíamos que éramos ulwas, meus pais, a família em Karawala, que falávamos ulwa, mas Denã, eles [*as pessoas em Bluefields*] não sabiam qual era a nossa raça, não conheciam bem, apenas diziam sumus, sumus (...) até um professor negro dizia que eu era miskita! Eu me calava, não dizia nada, você sabe, nós, os ulwa, não falamos. Mas ali todos sabiam que eu era de Karawala, que era Sumu-Ulwa. Eu falava em miskito, estava com pessoas de Sandy Bay, de Tasba, as comunidades me conheciam. Mas depois, falava ulwa com alguns que chegaram aqui, mas só nós sabíamos que era ulwa, mais ninguém.”

[*Pergunta: e alguma vez, explicaram ou não?*]

“Sim, claro! À época, expliquei que em Karawala se falava também ulwa, porque esta é a nossa raça, não é a mesma coisa que em Sandy Bay, em Kara (...) falei da história de Karawala, que é ulwa, puro ulwa quando começou, depois chegaram Panamaka, depois Miskitos e já havia Creoles de La Barra, meu pai era Creole. Todos se casaram. Mas nós seguíamos falando ulwa em casa, na família. Temos coisas de ulwa, não é a

---

<sup>47</sup> Até mesmo alguns dos habitantes mais velhos de Karawala referem-se a si mesmos como “Sumus”. Durante as entrevistas, nas vezes em que interrompia e perguntava: “mas, como Sumus?”, rapidamente me respondiam: “Sumus-Ulwas”. Alguns comentaram que, já que todas as pessoas de fora os chamam de “Sumu”, eles assim o fizeram, embora o nome “verdadeiro” deles fosse Ulwa, porque a maioria de seus ancestrais eram ulwas. Falaram também que, apesar de não gostarem do termo, o fato de falarem em idioma miskito faz com que sejam considerados Miskitos em outras localidades.

mesma coisa que miskito, somos diferentes! Agora há famílias miskita e ulwa, assim vivemos aqui, mas os Ulwa são mais. Aqui é assim, eu sou ulwa, mas meu pai não era....”

[Pregunta: e os casais miskitas, não falam mais em ulwa?]

“Sim! É que não aprendiam mais, os jovens, as crianças, não aprendiam, eis o problema. Nós, os adultos, falávamos como hoje eu falo com minhas irmãs ulwa. Mas é isso, a mãe não ensinava sua língua materna, as pessoas foram esquecendo, não gostavam de falar, foram deixando de lado. Veja você que agora os pais não falam ulwa, mas os filhos aprendem na escola, e ali, pequenos [crianças], eu já havia escutado uns e outros não, mas na escola terminarão de aprendê-lo...”<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Em espanhol, no original: “Todos sabíamos que éramos ulwas, mis papas, la familia en Karawala, que hablábamos ulwa, pero Denã, ellos [*las personas en Bluefields*] no sabían cual la raza de nosotros, no conocían bien, solo decían sumus, sumus (...) hasta un profesor negro decían que yo era miskita!, yo me callaba, no decía nada, usted sabe nosotros ulwa no hablamos. Pero ahí todos sabían que yo era de Karawala, que era Sumu-Ulwa. Yo hablaba en miskito, estaban con gentes de Sandy Bay, de Tasba, de las comunidades me conocían. Pero después, hablaba ulwa con unos de aquí que llegaron, pero solo nosotros sabíamos que era ulwa, nadie sabía.”

[Pregunta: ¿y algunas vez lo explicaron o no?]

“Sí ¡Ajá! Hablamos al tiempo, yo expliqué que en Karawala se habla también ulwa, porque esa es la raza de todos nosotros aquí, no es lo mismo que Sandy Bay, que Kara (...) hable la historia de Karawala, que es ulwa, puro ulwa cuando comenzó, después llegaron Panamaka, después Miskitos y ya habían Creoles de La Barra, mi papa era Creole. Se casaron todos. Pero nosotros seguíamos hablando ulwa en la casa, la familia. Tenemos cosas de ulwa, no es lo mismo que miskito, vivimos diferente! Ahora tienen familias miskita y ulwa, así vivimos aquí, pero los Ulwa son más. Así es aquí, yo soy ulwa pero mi papá no era....”

[Pregunta: Pero con parejas miskitas, la gente deja de hablar ulwa?]

“Sí! Es que no, no aprendían más, los jóvenes, niños, no aprendieron ese es el problema, los adultos hablábamos como hoy yo hablo con mis hermanas ulwa. Pero eso es la mamá no enseña su lengua materna, la gente se fue olvidando, no gustaba hablar, fueron dejando. Usted ve ahora papás no hablan ulwa pero los hijos aprenden en la escuela y ahí chiquitos [niños] ya lo había escuchado unos otros no, pero en la escuela lo van terminar de aprender...”

Ulwa, como etnônimo e como “língua materna”, adquiriu um significado diferente após a Autonomia, quando passou a ganhar destaque no novo cenário político, o que facilitou a exteriorização de sua diferença. Porém, ao mesmo tempo, e tal como a professora observou, para a população de Karawala não há nenhuma contradição em afirmar que não falam ulwa, ou que vários de seus parentes não são ulwa, mas que eles são ulwa. Do mesmo modo como é possível admitir também que um miskito pode se transformar em ulwa ou que um ulwa pode deixar de sê-lo, como se verá mais adiante.

Obviamente, isso não significa dizer que Ulwa (ou Miskito) seja uma categoria oca que possa ser preenchida com qualquer coisa ou que qualquer um possa ter acesso, pelo contrário, pois é nesse mecanismo de preenchimento ou formato que reside toda sua singularidade. Isto é, no modo em que se articulam ou configuram relações sociais, morais e parentescos em um domínio (ou superfície) que permite essa conformação coletiva. Se existe algo que possa ser chamado de *ulwalidade*, isso não está apenas no conteúdo, mas também na geometria com que as coisas são dispostas, ou seja, no movimento que o heterogêneo vai constantemente arranjando, formando figuras equivalentes ainda que com nomes distintos.

O nome, a língua, o território, o parentesco e a memória, como já sabemos, representam apenas os pontos que nós, os antropólogos, pegamos e integramos de um fluxo constante. Só que no Caribe nicaraguense (como no Caribe em geral), o movimento e o trânsito são tão intensos (e, às vezes, vertiginosos), que nada parece se manifestar de forma pura e coesa; sempre se apresentam de modo dinâmico e mediante uma incessante combinação. De modo que as explicações não precisam se deter em aprofundar o tema, nem em demarcar tais aspectos, mas em descrever o *logos* e a geometria com que esses mesmos aspectos dão forma e sentido aos coletivos indígenas no cenário relacional da região. É este um dos alvos centrais desta tese.

### **1.5 Karawala e pós-modernidade territorial: Awaltara**

Segundo o censo realizado por nós em 2009, a comunidade tem 227 famílias e sua população é de 1113 habitantes. A relação familiar mais evidente são as famílias extensas que integram várias

famílias nucleares com relações de parentesco entre si e que compartilham relações produtivas, responsabilidades reprodutivas, bens, conhecimentos e recursos. Estas serão o alvo de análise dos capítulos 4 e 5. Agora, é importante assinalar que é através desses círculos familiares (ou grupos de famílias coligadas) que a vida social e cotidiana se organiza, e também a maneira de integrar parentes que não são ulwas. Segundo o censo que realizamos, a metade da composição dos casais de Karawala tem como cônjuge um membro não-Ulwa, a maioria miskitos, mas também creoles e recentemente mestiços. Essa diversidade comunitária tem que ser considerada com cautela, pois é dinâmica, em certos momentos aparece com força e em outros se desvanece. É precisamente esse paradoxo que se tentará responder nos dois capítulos finais desta tese.

Mas esse dinamismo social há duas décadas começou a ser delimitado em territórios formais. Assim, Karawala hoje forma parte do amplo território indígena de *Awaltara* que, por sua vez, é formado por três blocos territoriais. O espaço comunal de Karawala faz parte de um bloco territorial indígena denominado *Desembocadura*, que inclui oito comunidades. Cinco delas ao leste e perto do mar: Karawala, Walpa, Kara, La Barra e Sandy Bay Siry; e três comunidades a oeste, localizadas no interior: Company Creek, Guadalupe e La Esperanza; além de oito ilhotas desabitadas (conhecidas localmente como *cayos* ou *ki*), lugares estratégicos de pesca marítima dos miskitos. Os outros dois blocos são: *Tumarim Indígena* e *San Francisco*, que incluem outras oito comunidades, com população miskita, mestiça e algumas famílias ulwas (ver Mapa 6, do Anexo 4). As cinco primeiras comunidades do Bloco *Desembocadura* se encontram muito próximas, e entre elas, o contato entre seus habitantes é frequente (La Barra tem população creole, Walpa, Sandy Bay e Kara são miskitas, mas em Kara há também famílias ulwas). Com as outras três comunidades do interior (com famílias miskitas, ulwas e mestiças), Karawala mantém vínculos esporádicos, e com as outras comunidades dos seguintes blocos, as relações são mínimas ou insistentes.

Essa organização cartográfica foi produto da implementação da Lei Territorial 445<sup>49</sup> de 2003, promulgada logo da Lei de

---

<sup>49</sup> Refiro-me à lei: “Ley del Régimen de Propiedad Comunal de los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas de las Regiones Autónomas de la Costa

Autonomia, e que pretendia legalizar ou formalizar a posse coletiva dos territórios indígenas. O bloco da *Desembocadura*, ao qual pertence Karawala, foi uma das primeiras áreas definidas sob essa lógica entre 2004 e 2005, integrando, assim, em um só domínio territorial, comunidades de população ulwa, miskita e creole. A delimitação implicou um trabalho de campo intenso e participativo por parte das comunidades, só que, conforme recordam hoje algumas das pessoas e líderes que participaram da ocasião, isso gerou muito conflitos e brigas, sobretudo entre Ulwa e Miskito, pois, para os primeiros, boa parte do bloco deveria ser só de domínio ulwa. Os Ulwa “são do mato e do rio e os Miskito do mar, tem pouca terra”, argumentava um dos líderes.

Mas esses conflitos são só um exemplo dos muitos — e mais complexos — que ocorreram na região com a implementação da nova política territorial. Esse processo foi agitado, surgiram muitos antagonismos étnicos, comunais, diferenças políticas e conflitos herdados da guerra. Isto, somado à inoperância estatal, fez com que a demarcação fosse um processo muito lento<sup>50</sup>. Entre 2007 e 2008 os órgãos encarregados do processo de legalização das terras, a CONADETI (Comisión Nacional de Demarcación y Titulación) e a CIDT-RAAS (Comisión Intersectorial de Demarcación y Titulación de la RAAS), realizaram inúmeros estudos interdisciplinares, com o financiamento do Banco Mundial, e decidiram que uma saída às dificuldades de delimitação e aos conflitos era integrar vários blocos mediante a criação de áreas territoriais maiores. Estas foram denominadas “blocos multicomunais”. Estabelecer áreas maiores atenuava os conflitos e permitia certa fluidez nos usos sociais intraétnicos e intracomunitários, os quais, na prática, nunca tiveram limites fixos. Para cada um desses blocos integrados se estabelece um *governo territorial* com representantes de cada uma das comunidades.

---

Atlántica de Nicaragua y de los Ríos Bocay, Coco, Indio y Maíz” (13 de dezembro de 2002)..

<sup>50</sup> Há, sobretudo, dificuldade na execução de uma legislação que possa garantir os direitos consuetudinários, mas dificilmente aceita pelo estado nacional, que mantém uma lógica centralista. Sobre esse tema em particular, e sobre o processo de implementação da lei de demarcação, pode-se consultar a coletânea organizada por Rivas e Broegaard (2006). Recentemente se publicou também outra coletânea com uma temática mais ampla, em cujos vários artigos se discute o tema, organizada por Luciano Barocco (2011).

A figura jurídica dos *governos territoriais* é a concretização formal dos multiblocos e um dos aspectos chaves da Autonomia, porque permite uma administração mais local e imediata. Os dois Governos Autônomos: *Gobierno Regional Autónomo da RAAS* e *Gobierno Regional Autónomo da RAAN*, sediados nas cidades mais importantes da região, Bluefields e Puerto Cabezas, respectivamente<sup>51</sup>, são ainda instâncias muito abstratas e distantes para a maioria das comunidades. Mas a proliferação desses pequenos governos ou subgovernos é ainda uma ideia estranha, que está em processo de assimilação por parte dos habitantes. Tal como argumentam alguns especialistas, a opção dos multiblocos resolve as dificuldades de demarcação e a demora no cumprimento da legislação, mas coloca novos obstáculos ao instituir um “novo” território envolvendo comunidades com dinâmicas, histórias e identificações étnicas diferentes, assim como com conflitos latentes entre elas (RIVAS; BROEGAARD, 2006).

Desta forma, para os Ulwa de Karawala, a questão territorial já não é a legalização das terras, mas sim, a apropriação política de um “novo” território multicultural e a implementação de uma nova ideia de “governabilidade nativa”. A questão que se coloca é: como e o que fazer com as terras, uma vez garantidas? Como assimilar as novas figuras cartográfico-administrativas que o regime autônomo traz consigo? E, sobretudo, como administrá-las sem os recursos econômicos nem técnicos para fazê-lo?

A primeira fusão de blocos na RASS foi precisamente o território de *Awaltara*, demarcado no ano de 2008 e legalizado em 2009. Foi também um dos primeiros governos territoriais que iniciou sua gestão oficial em 2010. *Awaltara* tem uma área de 241.307,08 ha de extensão (cujo território marítimo soma 397.724 ha). Segundo a CONADETI, no ano de 2008 tinha uma população de 9674 pessoas (1829 famílias), distribuídas em 16 comunidades, nove com população miskita, creole e ulwa (como já anteriormente se especificou), e sete pequenas comunidades de predominância mestiça com algumas famílias indígenas<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Os governos territoriais são como pequenas prefeituras no nível local, que se vinculadas aos governos autonômicos, que são instâncias político-administrativas maiores, e a nível regional.

<sup>52</sup> A grande maioria das famílias mestiças se estabeleceu na área há cerca de três décadas. Com uma densidade populacional relativamente baixa, concentrada em pequenos povoados e no contexto da fronteira agrícola no



Meu trabalho de campo iniciou ao final de 2008, coincidindo com a legalização de *Awaltara* e a animação dos líderes ulwas com a possibilidade de ter mais controle sobre seu território. Mas, ironicamente, para a maioria das pessoas de Karawala, essa conjuntura não foi considerada muito importante, passando quase inadvertida. Estavam informados do processo, participaram das reuniões, mas isso não resultou na alteração de sua dinâmica cotidiana. Demonstraram mais interesse no tema dos limites dos territórios comunitários (limites internos) e nas diferenças com os Miskito, mas não em *Awaltara* como instância maior.

Entre 2009 e 2010, os líderes de Karawala, assim como os de Sandy Bay Sirpe, a comunidade miskita vizinha, tiveram um papel primordial nos esforços para consolidar o Governo Territorial *Awaltara*, eleger o primeiro mandato e conseguir o orçamento para gastos públicos. Sem a intensa mobilização e a luta legal dos líderes, a concretização do governo territorial teria demorado muito. Contudo, o processo gerou uma série de conflitos étnico-políticos, intrigas familiares e pessoais, caudilhismos regionais, na qual interviram desde lideranças locais, prefeitos municipais e representantes do Governo Regional da RAAS, além de deputados nacionais e representantes do governo central, passando por partidos políticos regionais e nacionais, entidades governamentais e ONG's. Em suma, foi um período tão problemático, tão cheio de eventos, polêmicas, interpretações legais e personagens, que é quase romanesco. Sua descrição excede em muito a temática desta pesquisa que não se centra no tema político, embora, vale lembrar, o trabalho de campo tenha se dado nesse contexto. Não obstante, para a maioria dos habitantes de Karawala essas questões não fossem importantes, sequer afetando o seu cotidiano, praticamente eram apenas entre doze e vinte pessoas de Karawala que se envolviam mais diretamente nesses assuntos (uma minoria frente os mil moradores). Mas, para mim, sim, foi um contexto de pesquisa importante, e quase um subtema, porque alguns dos líderes, com frequência, me procuravam para falar de suas travessias políticas. Reconheço que eu escutava e ajudava no que podia, mais pouco podia acrescentar às suas estratégias e decisões, não só porque era

---

setor oeste, seus limites são constantemente ameaçados, tanto pela invasão de novas famílias mestiças quanto pela extração ilegal de madeira.

difícil entender a trama administrativa e política, mas porque eles eram exímios estrategistas políticos<sup>53</sup>.

Para o alcance desta pesquisa, então, é suficiente elencar alguns aspectos básicos sobre a organização formal e a “nova” micropolítica étnica. O primeiro é que grande parte da dificuldade de gestão está relacionada a uma complicada sobreposição de estruturas de poder e de administração comunal, regional e nacional, que funcionam simultaneamente sem as funções claras de cada entidade. A legislação autônoma não invalida ou não altera as formas políticas convencionais do Estado Nacional, como pressupõe a ideia de autonomia. Este mantém um controle regional através de uma série de entidades político-administrativas, como os municípios. Igualmente, a Autonomia não anulou as formas mais comuns da política representativa, como os partidos políticos nacionais. Desta forma, há dois modelos de Estado-nação distintos atuando concomitantemente, e isso gera conflitos de poder local, regional e nacional<sup>54</sup>. Assim, no contexto administrativo da RAAS, Karawala depende de uma intrincada sobreposição de entidades políticas, detalhadas a seguir:

a) **O *Tasba Wihta***, literalmente, juiz ou chefe comunal e o *Síndico*, dois cargos que poderíamos considerar como tradicionais nas comunidades indígenas da região. Em Karawala se diz que sempre existiram, mas pesquisas históricas indicam que, no mínimo, os nomes remontam ao final do século XIX, durante o período da *Reserva da Mosquitia* (uma figura política intermediária após a monarquia e antes da incorporação ao Estado nicaraguense) O primeiro é encarregado de resolver assuntos internos relacionados ao uso da terra, assim como conflitos interpessoais; o segundo, de resolver assuntos com os agentes externos, sobretudo o Estado. Atualmente, esses dois cargos se mantêm, mas outros

---

<sup>53</sup> Mas é claro que nas conversas falávamos de muitas coisas, entre elas, sobre meus temas de pesquisa, alguns mais interessantes para eles do que outros, mas esses diálogos foram muito úteis para se ouvir versões e opiniões diferentes acerca dos aspectos que eu estava sistematizando e interpretando.

<sup>54</sup> Recentemente, os líderes regionais conseguiram que a legislação nacional reconhecesse que os Governos Territoriais têm soberania de administração exclusiva sobre os próprios territórios, de modo que os municípios são obrigados a ceder a jurisdição em tais áreas onde há sobreposição de estruturas, passando o controle administrativo aos Governos Territoriais (Comunicação de Storby Simons, dezembro, 2013).

membros se incorporaram com a Autonomia, formando uma espécie de junta diretiva, onde todos são chamados de **Autoridades Comunais**<sup>55</sup>. Algumas pessoas em Karawala lembram os nomes e as sequências dos *Wihta* ou chefes desde a sua infância, ou mesmo antes, o que indica a importância dessa figura.

b) o **Conselho de Anciãos** (*Tawan Almuka Nani*), formado por cinco membros, se estabeleceu com a Autonomia com o propósito de administrar diferentes aspectos comunais. Segundo se comenta em Karawala, seu nome e sua estrutura derivam de um grupo semelhante que existe na igreja morava denominado *Church Almuka* ou *Prias Almuka* (Anciãos da Igreja). Os membros das Autoridades Comunais e do Conselho de Anciãos são eleitos por votação em assembleias, dos quais se escolhem dois representantes para o *Governo Territorial de Awaltara*.

c) o **Município de la Desembocadura**, criado em 1996 (logo, uma figura recente nesse cenário), tem sede em Karawala e administra um território de 1.978 km<sup>2</sup> formado por oito comunidades<sup>56</sup>. Essas comunidades e seus limites coincidem mais ou menos com o bloco *Desembocadura*. É administrado por um prefeito e um Conselho Municipal, no qual Karawala tem dois representantes (vereadores) eleitos a cada quatro anos em eleições convocadas por uma entidade nacional, o *Tribunal Superior Electoral*, e em datas marcadas para todo o país;

d) o **Governo Territorial Awaltara**, constituído em 2009, possui uma junta diretiva de 16 membros eleita a cada dois anos, em que os cargos de Presidente e de Representante Legal são os mais importantes. A junta é eleita em uma assembleia geral na qual participam representantes das Autoridades Comunais e do Conselho de Anciãos das 16 comunidades. O governo tem um pequeno escritório na cidade de Bluefields, que funciona como enlace com as autoridades regionais e nacionais;

e) o **Governo Regional Autónomo de la RAAS**, órgão político administrativo de maior posto no nível das regiões autônomas. Nele, Karawala, como etnia minoritária, tem dois

---

<sup>55</sup> Durante minha estadia em Karawala, a junta diretiva das Autoridades Comunais era formada por: um coordenador, vice-coordenador, síndico, vice-síndico, secretário, juiz comunal, vice-juiz comunal, tesoureiro, fiscal e suplente.

<sup>56</sup> As comunidades são: Karawala, Kara, Walpa, Sandy Bay Sirpe, La Barra, Guadalupe, Company Creek e La Esperanza.

representantes eleitos a cada quatro anos, e que participam das seções do Conselho Regional, mas também podem ser eleitos como parte de seu Conselho Diretivo. É um órgão com funções legislativas e executivas (para as quais conta com um pequeno corpo administrativo e o apoio das instâncias do governo central), de modo que suas decisões são para todas as comunidades da RAAS, independente da definição étnica.

Levando em consideração que a eleição das “Autoridades Comunais” e do “Conselho de Anciãos” é realizada a cada dois anos, e as demais (Governo Territorial, “Concejales” e Prefeitura) a cada quatro anos, mas ambas em períodos diferentes, constata-se que todos os anos são eleitorais, fazendo com que esse jogo de poderes esteja de alguma maneira presente na vida comunitária. Mas o interessante é que esse jogo político para as pessoas em Karawala é mais uma extensão de suas alianças familiares e das relações sociais que uma decisão individual. Por exemplo, algumas vezes, os votos das famílias são comprados por uma pessoa aliada ou um parente, ou então, toda a família vota pelo adversário do inimigo familiar. Como me explicava uma professora da escola, “Denã, aqui a gente vê isto das eleições como votar por um emprego, você ajuda a seu parente para o emprego, e ele depois nos ajuda também”.

Demorei vários meses para entender essas estruturas e suas ingerências formais e comunitárias. Se, de antemão, geram certa confusão ao apelar à normativa jurídica que as sustenta, sua práxis é ainda mais complicada de se entender. Quando conversava sobre tais temas, lembrei-me das explicações de Evans-Pritchard sobre a instabilidade do sistema político Nuer, e encontrei, na citação a seguir, uma magnífica caracterização do quão difícil resulta articular a legislação política e os cargos formais na vida social das comunidades. Assim como Evans-Pritchard observa, em Karawala — e provavelmente em todo o Caribe nicaraguense — há um conflito latente entre um sistema formal e as formas sociais da vida comunal:

Também deve ser dito que as realidades políticas são confusas e conflitantes. São confusas porque nem sempre, mesmo num contexto político, estão de acordo com os valores políticos, embora tenham tendências

a conformar-se a eles, e porque os vínculos sociais de tipo diverso operam no mesmo campo, algumas vezes reforçando e outras indo em sentido contrário a eles. São conflitantes porque os valores que as determinam, devido à relatividade da estrutura política, estão, eles também, em conflito. A coerência das realidades políticas pode ser vista apenas quando o dinamismo e relatividade da estrutura política são compreendidos quando a relação da estrutura política com outros sistemas sociais é levada em consideração (1993 [1940], p. 150).

As estruturas políticas, formalmente estabelecidas pela autonomia e sua lógica jurídica, não conseguem se articular ao influxo das relações, das redes e das normas locais que mantêm a lógica da vida social. Esses novos cargos e hierarquias se articulam através de linhas tangenciais, extrajurídicas e pragmáticas que seguem tanto as normas socialmente constituídas nos espaços locais quanto as normas dos partidos políticos e da corrupção dos espaços regionais e nacionais. A coerência e o funcionamento dessas realidades políticas, como diz Evans-Pritchard, podem ser vistos apenas em sua dinâmica e levando em consideração os demais “sistemas sociais”. No caso de Karawala, levando em conta relações de parentesco, códigos de honra e moralidade, como se discutira mais adiante.

No capítulo 4 tentaremos estabelecer algumas relações entre esses sistemas, mas antes, cabe dizer que, finalmente, o *Governo Territorial de Awaltara* se estabeleceu, estando ativo há quase cinco anos e contando com financiamento público (do orçamento geral do Tesouro Nacional da Nicarágua, através do *Ministerio de Hacienda y Credito Público*). Desde a sua criação, a presidência tem estado na mão de líderes ulwa de Karawala e seu trabalho tem se centrado em motivar, formalizar e legalizar as organizações-base em cada uma das 16 comunidades para assegurar sua sustentabilidade jurídica. Eles têm trabalhado também na construção da infraestrutura comunal e na inspeção e vigilância das áreas de fronteira agrícola ameaçadas por invasões e pela exploração ilegal de madeira. Esses problemas têm sido, na última década, a grande preocupação tanto dos líderes quando dos habitantes de Karawala.

## 1.6. As línguas e suas razões

Desde um ponto de vista externo ou oficial, foi somente com as primeiras pesquisas sobre o idioma ulwa feitas em Karawala na década de 1980 — como parte dos estudos de educação bilíngue do governo revolucionário — que os Ulwa foram delimitados como um grupo étnico particular. Em outras palavras, com o advento moderno do ulwa como um idioma distinto ao mayangna e seu registro linguístico, adquire-se também para os Ulwa um nome e uma etnia própria, potencializando, assim, uma maior afirmação da identidade do grupo, destacando-o da mistura e da diversidade caribenha.

Com um projeto tão inovador a ser planejado, como a Autonomia, era necessário pôr certa ordem à hibridez do Caribe nicaraguense. Esse emaranhado de línguas, etnias, identificações e territórios múltiplos precisava ser classificado a fim de ser incorporado à engrenagem do Estado Sandinista, que começava a se aceitar como multicultural. Em outras palavras, antes e no processo de definição do regime autônomo, se tentou organizar línguas e etnias, cada etnia com uma língua própria. E após a Autonomia, se tentou dar um território a cada uma delas. Ambas as tarefas difíceis de cumprir, já que nem língua nem território são patrimônio de um só grupo étnico.

No meio das complexas negociações da Autonomia em 1985, pela condição de guerra, um grupo de linguistas voluntários, vinculados ao Massachusetts *Institute of Technology* (MIT), chegaram à região para colaborar nos projetos educativos. O grupo se denominou: “Linguistas por Nicarágua”, coordenado pelo linguista Kenneth Hale e seu objetivo era realizar um trabalho de apoio solidário à Revolução Sandinista e sua campanha de alfabetização. Além disso, incluía capacitações em linguística e educação bilíngue no marco das políticas que se desenharam para as regiões autônomas como resposta ao conflito bélico (RIVAS, 2004, p. 25). Mas, conjunturalmente, ofereceram uma saída para a necessidade de definição das etnias, já que, com seus excelentes trabalhos, foram outorgando uma série de critérios linguísticos para diferenciá-las.

Diferença que, apenas com a conjuntura da década de 1980, se fez imperativa em toda a região, pois, nunca antes, nem as etnias nem o Estado tinham se preocupado em demarcar limites tao exatos. Era necessária a existência de sujeitos jurídicos que fossem

não só abarcados pelas políticas públicas, mas que pudessem também ocupar e eleger cargos políticos de representação étnica, de acordo com o seu grupo. Aqueles que tinham pais ou ascendentes familiares de grupos étnicos diferentes — elemento comum na sociabilidade caribenha — tiveram que assumir ou optar por uma identidade étnica em particular. Situação que, até então, não tinha sido registrada oficialmente, uma vez que, na vida cotidiana e na rede de relações dessas pessoas, esse elemento estava já dado. Mudavam as relações e era provável que mudaram as identidades. Como sabemos, a identidade étnica sempre é uma negociação, assim como a afirmação de alguma coisa, proporcionalmente à negação da outra.

De qualquer forma, para os Ulwa, a conjuntura das pesquisas linguísticas foi muito significativa. Em Karawala, contaram-me que em 1987 alguns líderes, ao saberem dos estudos do idioma miskito, solicitaram também uma pesquisa sobre a sua língua, usada por poucas famílias. Pela intermediação do antropólogo norte-americano Charles Hale (que pesquisava o tema do conflito étnico na comunidade vizinha de Sandy Bay), o linguista Kenneth Hale, diretor da equipe do MIT, respondeu a essa demanda, sendo o primeiro linguista a pesquisar o idioma ulwa de forma consistente<sup>57</sup> (HALE, 1991, p. 28).

Com esse estímulo, surge todo um movimento local voltado a estudar e incorporar o idioma ulwa na escola da comunidade. Em um contexto em que a perda de língua poderia significar também a perda da diferença étnica, frente à generalidade miskita que dominava, saber sobre o ulwa, falá-lo e ensiná-lo, se converteu no novo paradigma da etnicidade ulwa. Hoje é importante, mas não tão vital quanto parecia ser à época (1980-90), segundo o que me contaram seus protagonistas. Naquele então, um grupo de jovens ulwa que recém iniciava sua carreira como professores, acabou se envolvendo, primeiro, no estudo do idioma ulwa, e logo, nos processos políticos da região, representando os Ulwa em várias

---

<sup>57</sup> Kenneth Hale foi o primeiro profissional que pesquisou a língua ulwa em Karawala desde uma perspectiva disciplinar da linguística contemporânea, e que teve consequências históricas entre seus falantes. Isso porque, como o próprio Hale menciona, as primeiras referências à língua e as primeiras pesquisas fora de Karawala foram feitas por Eduard Conzemius (1929) e Walter Lehmann (1920). Pesquisas que, embora limitadas, Hale as considerou de excelente qualidade.

instâncias regionais. O professor de escola, Francisco Santiago, que participou daquele processo, disse-me que isso causou um entusiasmo geral entre o grupo de professores, pois todos se dedicaram a falar melhor o ulwa e a estudá-lo. Que era a primeira vez que todos tinham se sentido bem ao falar em ulwa e que começaram a valorá-lo “como a coisa mais importante de Karawala, que até os velhos nem entendiam bem tanta mudança, e ficavam meio assustados”. Dizia também que havia aprendido mais coisas com os linguistas do que na Universidade, onde estudou três anos.

Conforme já salientamos, é na área da linguística onde surgiram várias pesquisas exclusivas sobre os Ulwa, ou melhor, sobre o idioma ulwa. Nos anos 1980, o trabalho inicial de Kenneth Hale, logo depois, ao final da década de 1990, a pesquisa de Thomas Greem (1999), e por fim, uma década mais tarde, a de Andrew Koontz-Garboden (2009).

Quando o linguista Kenneth Hale iniciou suas pesquisas em Karawala, o ulwa era considerado uma variante da língua sumu, precisamente a variante localizada mais ao sul, e por isso, era citado como “sumu del sur”, ou meridional. No entanto, Hale, em sua pesquisa preliminar, vislumbrou a possibilidade de considerá-lo um idioma, e não uma variante (1990, 2000, 2004), o que, com as pesquisas posteriores de Thomas Greem, se confirmou (1999).

No início das campanhas de alfabetização impulsionadas pelos sandinistas, todo esse setor da foz do Rio Grande de Matalgalpa era considerado tecnicamente miskito. Digo “tecnicamente” porque até em Karawala o projeto de educação bilíngue dos sandinistas se iniciou em miskito e espanhol, apesar da inconformidade de muitos com a ausência do idioma ulwa. Porém, gradativamente, este foi sendo incorporado ao ensino escolar, até que, em 2000, iniciou-se um programa de alfabetização em língua ulwa, de forma mais integral, mantido até hoje. O projeto faz parte de uma ampla política de consolidação do sistema de educação intercultural bilíngue impulsionado pelo governo regional da RAAS.

Entretanto, em Karawala, isso só acontece devido ao trabalho local de pesquisar, registrar e escrever o ulwa, assim como coordenar sua incorporação na escola, sendo o CODIUL (Comité del Idioma Ulwa), em ulwa, UYUTMUBAL (Ulwa Yulka Muihka Balna), a comissão responsável por dirigir esse projeto. Esta é uma pequena organização comunal que hoje se mantém, logo de mais de



25 anos de creada e organizada por Kenneth Hale. Durante meu trabalho de campo era Francisco Santiago, citado acima, quem liderava o grupo por mais de uma década. Desde Bluefields, o CODIUL tem a liderança e o apoio do professor Leonzo Knighth, antes mencionado. Como funcionário da *Escuela Normal de Maestros*, tem se envolvido diretamente na elaboração dos textos e na capacitação dos docentes. Ele participou da pesquisa com os linguistas e também na elaboração da grafia da língua, além de ter escrito e publicado várias narrativas orais contadas em entrevistas pelos anciãos de Karalawa. É, sem dúvida, um especialista nativo da língua ulwa, além de ser o primeiro representante ulwa no Conselho do Governo Territorial e um líder muito respeitado<sup>58</sup>.

Na memória dos habitantes de Karawala, essa conjuntura dos anos 1980, apesar do drama da guerra, estava marcada também pelas pesquisas linguísticas e por seus protagonistas norte-americanos: Charle Hale, Kenneth Hale e Thomas Greem. Os três formam parte hoje das narrativas contemporâneas das lideranças, pois foram figuras importantes daquela época, mas especialmente o linguista Kenneth Hale, retratado sempre como uma pessoa carismática e de muita sensibilidade, embora o contato direto com ele provavelmente tenha sido pouco. O interesse dele, como *âl pihka*, “homem branco”, pelo idioma ulwa, que logo aprenderam, gerou inicialmente certa estranheza, despertando, em seguida, uma grande motivação na comunidade<sup>59</sup>. O reconhecimento do ulwa como idioma independente incentivou um significativo “boom nativista” dentro da comunidade, sendo um importante meio de negociação de espaços políticos no novo panorama de representação étnica que se abria com a Autonomia.

Para toda a região, o trabalho de pesquisa desenvolvido pelos linguistas do MIT nas décadas de 1980 e 1990 é histórico. As línguas da costa caribenha foram objeto de uma pesquisa linguística constante e profissional, nunca antes realizada na região, muito menos com tamanha intensidade e consequências. As pesquisas,

---

<sup>58</sup> Desde o seu início, o CODIUL tem contado também com o apoio de algumas instituições regionais como o CIDCA e a universidade URACCAN.

<sup>59</sup> Contaram-me que, quando se soube em Karawala da morte de Hale, nos Estados Unidos, em 2004, a comunidade fez uma cerimônia especial na igreja morava da comunidade, com a participação dos pastores de outras congregações. Na ocasião, várias pessoas realizaram alguns rituais para auxiliar no caminho de sua alma, geralmente feitos para parentes próximos.

além de se concentrarem no registro lexicográfico das línguas, também avançaram em gramáticas particulares, dicionários de vários tipos, estudos morfológicos, estudos comparativos, edição de textos e materiais para educação bilíngue, capacitação e orientação de docentes na matéria. Igualmente se reescreveram muitas histórias comunitárias, mitos e contos em línguas indígenas, ao mesmo tempo em que se criaram comitês e grupos locais de estudo das línguas, como o CODIUL, que mencionado, organizado em 1987 em Karawala.

O avanço dos estudos no conjunto das línguas da família Misumalpa — nome artificial dado pelos linguistas para indicar essas línguas — permitiram a elaboração de um perfil completo da genealogia linguística do Caribe nicaraguense (BENEDICTO; HALE, 2004, p. 6), tanto das línguas que são hoje faladas quanto das que se extinguíram ao final do século XIX e início do XX. As línguas Misumalpa, no conjunto, formam parte de tronco linguístico Macro-Chibcha. Este agrupa a maioria das línguas indígenas localizadas nas terras baixas da América Central (Honduras, Nicarágua, Costa Rica e Panamá), a qual tem sido considerada como a tradição linguística mais autóctone do istmo e com poucas influências das tradições mesoamericanas ou sul-americanas.

Esse importante avanço linguístico gerou, evidentemente, várias implicações na vida social de suas populações, definindo aspectos importantes acerca do modo como os grupos percebem a si mesmos e aos outros, influenciando na sua redefinição externa e na maneira de entender as relações interétnicas, tanto nos âmbitos locais quanto nas dinâmicas sociopolíticas das regiões autônomas.

A linguista Norwood — uma das primeiras pesquisadoras da família linguística sumu —, em um artigo escrito em 1988 durante o intenso processo de pesquisa linguística, comenta precisamente o papel social da linguística como legitimadora dos idiomas indígenas, superando os estereótipos e o etnocentrismo que acompanham as relações interétnicas (1993, p. 58-63). Nesse mesmo sentido, Hale levanta alguns aspectos mais vivenciais e políticos acerca desse processo em uma entrevista realizada em 1996 por Alvaro Rivas (RIVAS, 2004, p. 25). Percebe-se, no entanto, que os critérios e os valores estereotipados da sociedade dominante (vinculados ao nacionalismo discriminatório) são trocados por critérios e valores de uma disciplina acadêmica, que também irá impor, de alguma forma, um discurso e uma “verdade”.

Isso porque as pesquisas acadêmicas também colocam em xeque a discussão sobre a concordância, ou não, entre língua, etnia e identidade, um aspecto que só poderia ser definido com maior exatidão a partir de uma análise interdisciplinar mais minuciosa. E, é claro, a partir de próprias definições nativas. Condições, evidentemente, muito difíceis na conturbada década de 1980, quando era necessário atuar e transitar da teoria à prática rapidamente por causa do conflito armado. Obviamente, isso não invalida em nada o enorme aporte dos linguistas no reconhecimento das línguas minoritárias, nem o valor humanístico de seus trabalhos.

É evidente que, em meio à guerra e à efervescência étnica, taos antropólogos e outros cientistas sociais que pesquisavam na região, ou que estavam lá apoiando a revolução, também tiveram que desenvolver rapidamente análises e propostas diante do onipresente conflito étnico. Eles e outros profissionais atuaram como agentes de um significativo trabalho de gestão política, “tradução cultural” e negociação. Estavam, indubitavelmente, mediando a construção de uma nova forma de política étnica, de cidadania e de representação da nação e do território caribenho.

Mas foram os linguistas que, avançando nas pesquisas de sua área, acabaram definindo línguas e etnias. Indiretamente, passaram a ser a autoridade nos aspectos formais da delimitação étnica e, a meu ver, com importantes consequências para a teoria etnológica da região. Dispostos a organizar e a caracterizar a diversidade das línguas, acabaram conformando também um modelo de diversidade cultural e étnica. Seu interesse pela recuperação de narrativas orais, mitos e contos tradicionais, por exemplo, contribuiu para a “invenção de tradições” dos grupos, os quais começaram a organizar acervos desses materiais nas línguas nativas, muitos deles usados até hoje nas escolas.

Nesse quadro, os líderes dos grupos étnicos e os líderes comunitários admitiam com entusiasmo as pesquisas linguísticas, que reforçavam suas lutas políticas, outorgando-lhes legitimidade. Era impossível deter o motor que começou a rodar naquela época. As minorias étnicas: Ulwa, Rama e Garífuna, antes vistas em um processo de assimilação, agora começavam a se impor através de suas línguas, histórias e “tradições”. O Caribe nicaraguense começava a ter mais culturas e mais etnias do se que pensava. Foi um tempo em que parecia haver um excesso de cultura, um excesso

de diferenças e limites que, consoante ocorrera com os territórios, sempre foram mutáveis.

Talvez seja importante lembrar aqui das palavras de Lévi-Strauss em relação às classificações, em *O pensamento selvagem*, quando ele diz que “o princípio de uma classificação nunca se postula: só o inquérito etnográfico, ou seja, a experiência pode destrinchá-lo a *posteriori*” (1970, p. 152). Mas as pesquisas linguísticas não tiveram um tempo a *posteriori*, pois era necessário viabilizar a Autonomia e construir uma nova forma de representação política da diferença. Assim, ao mesmo tempo em que esta era colocada em prática, novas maneiras de se entender e se relacionar com os coletivos surgiam.

### ***1.7. Etnias desiguais***

Voltando aos Ulwa e à discussão da concordância entre língua, etnia e identidade, postulada pelos estudos linguísticos, é importante salientar o interesse dos Ulwa de se separar dos Sumu-Mayangna. Como já mencionamos, por muito tempo se considerou que as três variantes da língua mayangna (ulwa, panamahka e tawahka) conformavam um só grupo étnico. Isto é, seus falantes compartilhavam a mesma identidade étnica como “Sumus”. Provavelmente, essa ideia foi trazida ao mundo acadêmico pelo antropólogo Götz von Houwald, que pesquisou comunidades mayangnas na RAAN na década de 1970, e pelo que sei, nunca esteve em Karawala. Ele diz que na RAAN as pessoas se autodenominam Sumu-Mayangna, fazendo pouca ou nenhuma referência aos subgrupos, sobretudo em relação a direitos territoriais e assuntos políticos.

Situação esta que se reflete na organização política mais antiga dos Sumu-Mayangna, a SUKAWALA (Associação Nacional de Comunidades Sumus), apoiada, desde o início, pelo próprio von Houwald, e que conta com mais de duas décadas de fundação, e que integra todos os subgrupos Sumu-Mayangna. Karawala tem mantido um vínculo esporádico com essa organização, já que algumas de suas lideranças têm participado eventualmente nas assembleias regionais, mas a distância entre ambas as regiões é muito grande, sendo o traslado muito complicado e de custo elevado.

Durante a minha pesquisa, Don Noel (pai da família da casa onde morei) assistiu a uma assembleia da SUKAWALA em Musawas, ao lado da presidenta do Conselho de Anciãos. Ela, que nunca tinha estado lá, se impressionou com o árduo trajeto rio acima pelo Waspunk, em meio a cachoeiras e trechos turbulentos. Demasiado longe e demasiado isolado para os ulwa de Karawala. Orgulhoso, Noel me disse que, na assembleia, cumprimentou em quatro línguas: panamahka (dominante em Musawas), ulwa, inglês e espanhol, e que todos ficaram surpresos de que o “*sumu falasse tantas línguas!*”<sup>60</sup>. Disse também que eles haviam sido tratados como parentes e nas mesmas condições que os moradores de Musawas, pois: “*para eles, lá, somos iguais, os mesmos, os mesmos, nos tratavam como igual a eles, mas, para nós, não é assim, assim... eu vejo que Ulwas aqui vivem bem diferente, falamos mais línguas e fazemos as coisas diferentes*”.

De fato, para as comunidades sumu-mayangna da RAAN, os Ulwa fazem parte da mesma etnia. No entanto, hoje, a população de Karawala não se identifica com a categoria genérica de Sumu-Mayangna, como fazem os falantes do panamahka e tawahka. Apesar de reconhecerem sua familiaridade linguística, e que alguns de seus antepassados foram Tawahka ou Panamahka, há uma história de desvinculação das famílias e das comunidades Sumu-Mayangna do norte. Assim, sua língua pode pertencer ao tronco linguístico sumu, mas sua identificação ou *kiamka* (*wanih*, em ulwa), que poderia ser traduzida como a “família hiperextensa” ou etnia, é ulwa. A delimitação do ulwa como um idioma reforçou esse sentimento. E como se buscará aprofundar nos dois últimos capítulos, o parentesco e as percepções contemporâneas de *kiamka* ou etnia ulwa apoiam a ideia dessa separação, que o campo da linguística e da política autonômica também reforça. E como já salientamos, para os velhos, em nossas conversas, “Sumu” poderia ser uma categoria ampliada de Ulwa, enquanto que, hoje, para

---

<sup>60</sup> De brincadeira, disse-me que queria aprender comigo o português para, da próxima vez, cumprimentar em cinco línguas (antes, dois ulwas já haviam feito um comentário semelhante, inclusive um amigo ulwa residente em Bluefields me pediu emprestado um dicionário de português). Se algo há de predatório entre os Ulwas é a predação das línguas dos outros.

muitos adultos e jovens, Ulwa e “Sumu” são nomes de etnias distintas<sup>61</sup>.

Os estudos linguísticos não só organizam a autonomia como também tornam viável a diferença étnica e a mobilização das lideranças de Karawala, permitindo-lhes uma representação distinta como minoria no governo regional e também participar como etnia na demarcação e administração do território indígena interétnico de Awaltara. Com a implementação da legislação autônoma, os Ulwa conseguiram os postos mais importantes dentro do Conselho do Governo Regional, tal como acontece hoje com o recém-formado governo territorial, adquirindo uma liderança política de destaque em nível regional<sup>62</sup>.

Para os Ulwa, a “língua materna ulwa”, como eles a chamam, possui uma relevância simbólica e étnica muito forte, antes que prática. O termo “língua materna” não é um conceito técnico da linguística que define a condição de uso de uma língua, e sim, uma espécie de certificado de autenticidade cultural. Um emblema étnico que nas últimas décadas tem se constituído em um referencial identitário, tanto interna quanto externamente.

--0o0--

É importante assinalar outro aspecto ou herança dessa perspectiva linguística sobre a região: os estudos linguísticos irão reforçar o argumento da estratificação socioeconômica, sob a qual percebem a sociedade caribenha dos anos 1980. Para um grupo de pesquisadores marxistas da época (BOURGOIS: 1981a, 1981b,

---

<sup>61</sup> Em várias conversas casuais com pessoas de meia idade e jovens, elas me corrigiam (quando, ao início da pesquisa, eu usava indistintamente ambos os termos), indicando que não eram Sumu-Mayangna, mas Ulwas. Um jovem me interpelou, dizendo: “... *somos família, quase irmãos, as línguas são irmãs, temos sangue semelhante (em espanhol: ‘muy parecida’), mas somos diferentes. Não nos conhecemos bem, nunca nos vemos, não sei o que eles fazem lá (se referindo à RAAN), nem eles sabem o que fazemos aqui. São parentes, mas não são ulwas*”.

<sup>62</sup> A língua que atua como legitimador de originalidade e distinção cultural, apesar de que o uso cotidiano do ulwa em Karawala seja muito limitado, sendo o miskito a primeira língua na comunidade. Inclusive, alguns dos representantes ulwa no Conselho do Governo Regional falavam escassamente o próprio idioma (situação semelhante a dos representantes dos Garífuna e Ramas, cujas línguas também se encontram em um processo de resgate).

1986, 1988, CIDCA, 1984, DIAZ-POLANCO e LOPEZ y RIVAS: 1986, GORDON, E.:1984, 1985, GUARDIAN, e HALE:1985; JENKINS:1986, HALE: 1987, 1988, VILAS: 1986, 1990, ORTEGA, VELEZ, e BOEGE:1983, YIH, K.:1985), o problema étnico se inscreve dentro de problema da luta de classes, e com ele as relações interétnicas reproduzem igualmente níveis de dominação. Parte-se do princípio que há uma forte vinculação entre as condições econômicas dentro das quais historicamente as sociedades indígenas se ha envolvido, com suas condições étnicas. Ao ponto que, em algumas explicações as condições econômicas e produtivas parecem ser determinantes nas diferenças étnicas. Explica-se que não há uma clara consciência de classe nas comunidades indígenas da região, porque sua identificação étnica se inscreve a partir das categorias laborais constituídas na economia de extrativistas (economia de enclave), proporcionando afinidades com as empresas estrangeiras, especialmente por parte da população afrodescendente e os Miskito, que relacionam seu bem-estar em função do emprego que as companhias proporcionam. E pelo contrario, mantém posições antagônicas com os sandinistas, que além de serem considerados mestiços (e porem, historicamente consideramos inimigos ou pouco confiáveis), estavam logicamente em contra de este tipo de produção econômica.

Além de esta explicação da identificação étnica com a economia de enclave, os pesquisadores marxistas deram muito importância á presença de uma hierarquia étnico-laboral no Caribe nicaraguense. A partir da consolidação das relações capitalistas no século XIX e com a chegada de empresas extrativas na segunda metade do século XIX, uma parte da região se alicerça mediante uma estruturação étnico-laboral determinada pelo lugar que as etnias ocupam nessa organização produtiva. Assim, algumas etnias se encontram em níveis de menor exploração com relação às demais, como os Creoles (que por ter melhor educação e domínio do inglês tiveram melhor postos de trabalho), enquanto que outras são mais exploradas, ou duplamente exploradas, como os Sumo-Manyagna e Ulwa. Isto foi considerado pelos pesquisadores marxistas como um aspecto chave na compressão desses grupos e suas relações. E os estudos linguísticos e suas ideias de línguas dominantes e dominadas reforçaram tais argumentos.

Para os linguistas, na segunda metade do século XX, o espanhol se impôs como língua dominante, seguido do creole (inglês caribenho nicaraguense), na segunda posição, e logo, do

miskito. As línguas rama e garífuna, por sua vez, ficaram logo abaixo daquelas, subordinadas linguisticamente ao creole, enquanto o último posto da hierarquia é ocupado pela família sumu e suas variantes mayangnas (panamahka e tawahka) e a língua ulwa. (NORWOOD, 1993, p. 56-57). Portanto, a língua não será somente um marcador étnico, mas também um marcador do lugar na hierarquia étnica e de classe na região.

No entanto, essa explicação de viés sociolinguístico, tem a debilidade de enfatizar neste argumento deixando de fora algumas questões: como isso é entendido no plano da autopercepção dos diferentes grupos indígenas? Como se constroem as percepções do poder nas relações concretas entre os grupos? Quais são as reflexões nativas sobre as relações interétnicas? Como isto se inscreve nas relações de parentesco, que perpassam as diferenças étnicas? E como isto se expressa no *posteriori* etnográfico, segundo Lévi-Strauss, acima citado? Há necessidade em suma, de mais pesquisa etnográfica, e determinar melhor na trama das relações sócio-culturais.

Essa linha argumentativa tem um valor heurístico importante ao colocar a questão das relações capitalistas na dinâmica da diversidade étnica e cultural, mas enfatizar a estratificação étnica esconde ou tornam opacas as especificidades da dinâmica interétnica, os processos culturais e a constituição de cada grupo no conjunto da sociedade caribenha. Pelo fato de ainda não estar elucidado o modo como essas relações se inscreveram na organização social, na práxis e no cotidiano das comunidades, eis o que busco discutir em detalhe nos 4º e 5º capítulos, levando em consideração o caso de Karawala e dos Ulwa. Logo, se a hierarquia também pode ser pensada como o englobamento do contrário, segundo a proposta de Dumont (1992), então, tanto para os grupos minoritários (ou das escalas inferiores) quanto para os dominantes, podem-se admitir outras relações que vão além do domínio e da rejeição.

As explicações da hierarquia linguística e dos marxistas que inspiraram a proposta da Autonomia precisam ser revistas. Não só pelas consequências geradas, mas porque as duas últimas décadas mostraram que são necessárias outras linhas argumentativas. Os



Ulwa, por exemplo, nunca<sup>63</sup> haviam exercido tanto protagonismo político quanto hoje, ao encabeçar a gestão e a administração de um território multiétnico que inclui creoles, mestiços e miskitos, etnias que, segundo a visão tradicional, são superiores hierarquicamente a eles. Os Ulwa conseguiram esses lugares de importância devido a um atento e arduo trabalho de negociação e gestão política que costumam chamar de *warbanka* (analisado no 4º capítulo), onde o seu domínio de várias línguas foi chave. Mas também, os vínculos sociais e de parentesco com outros grupos têm sido um elemento fundamental nessa gestão e nesses novos espaços políticos. No mundo multicultural, o que parecia antes ser uma desvantagem, agora é uma vantagem. Hoje o multilinguismo para os Ulwa é um elemento de gestão política muito importante. Além de que pouco a pouco, se vai constituindo em um aspecto de qualificação positiva de sua condição étnica, para muitas pessoas em Karawala falar várias línguas, é uma habilidade característica (e quase inata) dos Ulwa.

A delimitação das diferentes línguas e sua consequente associação com as etnias tem contribuído também a evidenciar, com mais vigor, o processo de transformação étnica de algumas comunidades, sobretudo na RAAS. Assim, se as línguas delimitam etnias, então, a mudança de língua de um grupo ou comunidade aponta, em teoria, a uma transformação étnica. Situação que se relaciona também com a ideia da hierarquia linguística, uma vez que a tendência é ver as transformações como assimilações (aculturações) dos grupos minoritários e subalternos pelas etnias majoritárias.

Em geral, o processo transformativo, que ampliaremos nos capítulos a seguir, faz parte da dinâmica das sociabilidades intraétnicas no Caribe nicaraguense. Mas os espaços políticos e o novo governo regional trazidos pela Autonomia tornam mais complexos alguns casos como, por exemplo, algumas comunidades miskitas ao norte de Pearls Lagoon, cujas novas gerações, nas últimas décadas, têm abandonado a língua miskita pelo inglês creole, sendo consideradas oficialmente como populações miskitas, embora a identificação como creoles siga em aumento. Na representação do governo regional são miskitos (e há um interesse

---

<sup>63</sup> Nunca no sentido figurado, pois, segundo os historiadores, antes do contato europeu, os Ulwa eram o grupo majoritário e de maior domínio político na região.

dos líderes em manter esse espaço de poder e não diluí-lo na representação política creole), mas, se esse quadro persistir, parece que a formalidade política terá de ceder frente a esse processo de transformação. E, talvez, até mesmo aceitar que sua condição de sujeito jurídico não seja inteiramente miskita nem creole<sup>64</sup>.

É interessante, como em Karawala as pessoas falavam dessas transformações em Pearls Lagoon, especificamente em Tasbapauni, e no contexto de um campeonato regional de beisebol, quando Karawala foi sede. Diziam-me: *“eles são Miskitos, tudo mundo sabe, essa é a história deles, mas só querem falar inglês e ser como creoles”*. Na casa onde eu morava, se hospedaram dois jovens jogadores de beisebol da comunidade de Tasbapauni, os quais cumprimentei em miskito, enquanto eles me responderam em creole. Em seguida, repliquei em inglês misturado com miskito e eles me falaram em espanhol, rindo de meu sotaque. Ao falar com eles sobre esse assunto, contaram-me que têm sangue miskita, mas também creole, e que se comunicam mais em inglês do que em miskito. Todavia, sabiam que eram mikitos e que não podiam mudar porque *“todos sabem quem são”*. Um deles ainda disse: *“aqui todas as comunidades são assim, tem pai de um lado e mãe do outro e você fala o que você mais escuta... você já adulto [usa a palavra “grande” em espanhol] fala [na língua] que mais você quer falar, a que falam os amigos, a mulher. Se eles falam só inglês e você gosta de falar inglês e quer ensinar inglês aos filhos, então, você é mais nikru [negro em miskito]”*. Ou seja, a língua/etnia podem, eventualmente, mudar a partir das relações de afinidade ou escolha individual, antes que pela consanguinidade.

Assim, essa dinâmica de transformação, como diz o jovem beisebolista, depende também das relações de parentesco, da identidade individual e do reconhecimento dos outros (como diz o antigo ditado de Frederik Barth). Já que, considerando o bilinguismo ou o trilinguismo, e a ampla mistura “cultural” e “genética” da maioria dos habitantes da costa caribenha, estes poderiam escolher entre duas ou até três identidades étnicas.

---

<sup>64</sup> Esses processos de transformação têm uma reprodução histórica e cíclica no Caribe nicaraguense. Há um século, enquanto mayangnas se convertiam em miskitos ou em mestiços, hoje, em Karawala, miskitos e creoles se convertem em ulwa. Já nos anos 1980, enquanto creoles se convertiam em miskitos, hoje, em Pearls Lagoon, miskitos seguem o caminho contrário.

O parentesco é ainda uma das bases mais importantes sobre a qual se constituem as diferenças internas entre as etnias ou *kiamkas* (nome local em miskito que parece descrever com maior exatidão a condição das etnias na região). Com isso quero dizer que as identidades no Caribe nicaraguense — e em geral —, como sabemos, são semanticamente construídas, se alimentam de constantes arranjos e articulações sociais, territoriais e históricas. Como se discutirá mais adiante, é plausível aceitar que exista algo semelhante a uma “base cultural” caribenha nicaraguense, compartilhada por todos os indígenas e que seja constitutiva na região. Em outras palavras, é muito difícil falar de diferenças culturais entre os diferentes colectivos indígenas e étnicos, pelo contrario há uma cultura comum a todos. Sendo que, são os percursos históricos, o sistema de parentesco e essas relações que aglomeradas ou afastam os aspectos que permitem assumir uma identidade étnica em particular.

Estes sejam, talvez, os arranjos temporais a que os antropólogos se referem quando falam no Caribe nicaraguense de uma comunidade miskito, creole ou ulwa. Mais especificamente, a essa amálgama de intersecções conformada por histórias locais, dinâmicas sociais e seleções coletivas temporárias, que permite localmente assumir uma identidade e ao antropólogo falar de uma “etnia”. É provável que Galio Gurdíán (2000, 2002) se refira a isso quando fala de *fisionomia* (pensando antes no sentido de aparência) em sua etnografia sobre a comunidade de *Alamikamba*, hoje comunidade miskito, mas de origem Sumu-Mayangna.

Nesse contexto transformativo, a grande pergunta é como os Ulwa de Karawala não entram nele, se aparentemente possuem todos os elementos para a mudança. Pois, mudou sua língua cotidiana, moram no limite de seu território tradicional, se cristianizaram, aceitaram parentes de outras etnias, adotaram “padrões culturais novos” e ocupam, por mais de dois séculos, o último lugar da hierarquia étnico-linguista, e ainda assim continuam se sentindo diferentes e identificando-se como Ulwa. É um contraexemplo das explicações anteriores e uma interrogante que tentaremos responder nos próximos capítulos.

--0o0--

Mas antes, gostaria de encerrar esta primeira parte colocando uma nota sobre minha leitura da região e dos Ulwa, relacionada ao

contraexemplo acima. Conforme o exposto até aqui, é bastante previsível supor que tanto a produção das ciências sociais (em particular, da antropologia) quanto os relatórios oficiais (governos autônomos e governo central), assim com os organismos internacionais e as organizações não governamentais, todos, em unísono, tendem a caracterizar a diversidade cultural do Caribe nicaraguense como um aglomerado de culturas distintas, localizadas em setores específicos de um amplo território. Mas como ocorreu comigo, se se estuda essa diversidade através da documentação e de relatórios, antes de se ter um contato mais prolongado com a região, tem-se a ideia de um mosaico caribenho de culturas e línguas definidas, e não essa amálgama e hibridéz evidenciada no trabalho de campo.

Os textos, ao transmitir a ideia de culturas com limites e qualidades delimitadas — tal como as línguas —, acabam evidenciando um forte viés culturalista nas descrições, aspecto que, nas últimas décadas, vem sendo reforçado no contexto da autonomia e das políticas multiculturais que precisam de culturas delimitadas que admitam sujeitos políticos particulares. Assim, os diferentes grupos aparecem nos textos como culturas dadas, sem a necessidade de se deter naquilo que as constitui como tal. Tudo passa como se existisse uma abundância de culturas que se distribuem no tempo e no espaço do Caribe nicaraguense, mantendo histórias e patrimônios diferenciados.

Mas esse modelo entra em pauta com a aproximação etnográfica, que expõe a constante transitoriedade étnica e a mistura, assim como características socioculturais comuns. De tal modo que, o mais interessante do Caribe nicaraguense não está no mosaico de culturas que parece surgir na literatura, mas no caleidoscópio que a perspectiva etnográfica e a vida social mostram. Na geométrica com que esses grupos se configuram e adquirem densidade no espaço maior que lhes demanda movimento, diferenciação e reintegração constantes.

Em outras palavras, o multiculturalismo com que o Caribe nicaraguense é descrito não é simples, nem gratuito. Pelo contrário, é dinâmico e geométrico. Pessoas, comunidades, línguas e etnias e histórias se constituem a partir de intensas e distintas relações onde interno e externo parecem não ter sentido fixo. O mesmo ocorrendo com o Caribe insular, onde nada se apresenta como puro ou concluído.

O desafio não está em descrever o mosaico cultural, mas sim, tratar de entender como e por que pessoas e grupos se definem e se constituem através de etnônimos étnicos, sem que isso contradiga suas vivências cotidianas que as separam das descrições de culturas particulares, aproximando-as da ideia de uma cultura aberta, caribenha compartilhada. Minha opção, portanto, é explorar e observar essas lógicas nativas da diferença, mas a partir do compartilhado.

A metáfora do caleidoscópio não anula ou desfaz a imagem do mosaico, uma vez que as pessoas ainda acreditam nela e parece funcionar. No entanto, a analogia de uma visão caleidoscópica tenta registrar tanto o movimento quanto a tridimensionalidade geométrica com que o Caribe se manifesta hoje. Esta, me parece, é a melhor e mais honesta maneira de estudar e aprender com os Ulwa.

**Tabela 2. Referências da localização das famílias Ulwas**

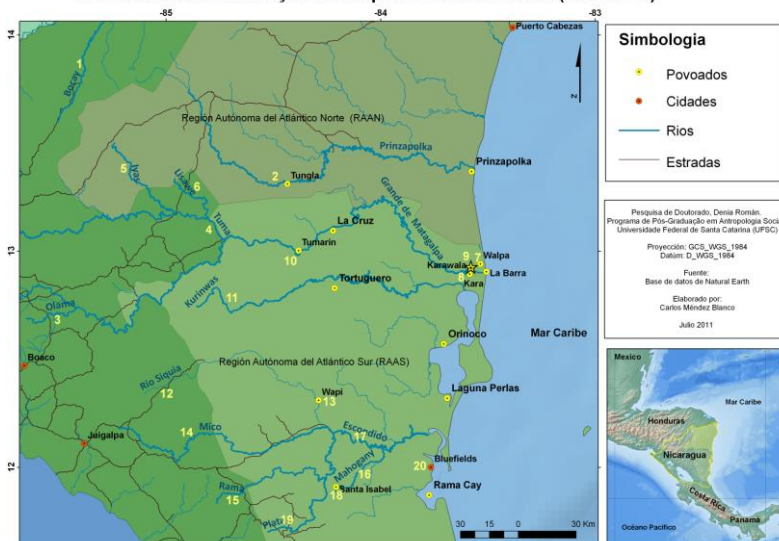
<b>Departamento / Região Autônoma</b>	<b>Comunidade/localização</b>	<b>Fonte*</b>
<b>Departamento de Jinotega</b>	1. Ao longo do Rio Bocay	Lideranças Ulwas de Karawala (2009-2010) e novos moradores oriundos dessa região
<b>RAAN</b>	2. Comunidade Tungla (famílias Sumu-Mayangna, que poderiam ser Ulwas)	M. Jamieson (2001b)
<b>Departamento de Boaco e Matagalpa</b>	3. Ao longo do Rio Olama	G. Kienes (1962)
<b>Departamento de Matagalpa</b>	4. Rio Tuma	B. Nietschmann (1969)
	5. Rio Iyas	B. Nietschmann (1969)
	6. Rio Lisawe	B. Nietschmann (1969)
	7. Comunidade de Walpa	Trabalho de Campo (2009-2010)

RAAS		
	8. Comunidade de Kara	Trabalho de Campo (2009-2010)
	9. Comunidade de Karawala	Trabalho de Campo (2009-2010)
	10. Comunidade de Tumarín	Lideranças Ulwas de Karawala (2009-2010)
	11. Comunidade El Gallo	Götz von Houwald e Jenkins (1975)
	12. Comunidade El Mango	Lideranças Ulwas de Karawala (2009-2010)
	13. Igarapé Kahmi Tingni, Rio Kuringwas	T. Green (1996) e Lideranças Ulwas de Karawala (2009-2010)
	14. À margem do Rio Siquia	Lideranças Ulwas de Karawala (2009-2010) e von Houwald e Jenkins (1975)
	14. Comunidade de Wapi (sobre o Rio Siquia)	M. Jamieson (2001b)
	15. No meio curso do rio Mico	von Houwald e Jenkins (1975)
	16. Às margens do rio Rama	von Houwald e Jenkins (1975)
	17. Alguns setores do igarapé Mahogany	B. Nietschmann (1969), von Houwald e Jenkins (1975) e M. Jamieson (2001b)
	18. Comunidade Pueblo Nuevo	B. Nietschmann (1969)
	19. Em alguns pequenos Igarapés do Rio Escondido	B. Nietschmann (1969)
	20. Comunidade de Santa Isabel (na cabeceira do Mahogany)	M. Palombieri (1976)
	21. Ao longo do Rio Plata	von Houwald e Jenkins (1975)
	22. Bluefields, principalmente nos bairros Canal e Punta Fría.	Trabalho de Campo (2009-2010) Lideranças Ulwas de Karawala (2009-2010)

\* Referências bibliográficas de 1960 até a época atual. Fonte: Elaboração própria a partir das referências e das informações obtidas com as Lideranças Ulwas de Karawala.

## Mapa 2. Referências de localização das famílias Ulwas (1962-2011)

### Referências de Localização de Grupos Familiares Ulwas (1962-2011)









**PARTE II.**  
**HISTÓRIA E ACASOS**



## CAPÍTULO 2.

### O CARIBE NICARAGUENSE COMO PASSADO E COMO HISTÓRIA

Para o antropólogo Michel-Rolph Trouillot (1992, p. 21-29), e para muitos caribenhistas, o Caribe e sua heterogeneidade só podem ser entendidos a partir da história e da condição colonial (ou de colonialidade). Assim, o recurso antropológico do *presente etnográfico* no Caribe seria limitado se essas duas condições não fossem consideradas. Metodologicamente, isso é possível (mas não em todos os casos), porque existe uma quantidade importante de materiais e documentos históricos que auxiliam na compreensão desses processos constitutivos, e porque as produções escritas dos considerados “nativos” para a antropologia foram feitas muito cedo. Em outras palavras, não podem ser simplesmente considerados como povos sem história (WOLF, 1989), porque o contato com o Ocidente é constitutivo e há historiografia própria que o confirma.

Lembremos que no Caribe estão as colônias mais antigas da América, e em alguns territórios essa condição chega até a atualidade. Assim, a colonialidade se estende e se transforma por mais de cinco séculos, alterando grupos, pessoas e territórios, fazendo do Caribe uma região de constantes antíteses.

No caso do Caribe nicaraguense, colonialidade, história e heterogeneidade se cruzam de forma interessante e inédita, tal como veremos a seguir. As populações ameríndias da região nunca tiveram, evidentemente, sua história escrita. Foi só na segunda metade do século XX, com a grafia do miskito, que surgiu esse interesse pelo autorregistro, o que, no caso dos Ulwa, é algo muito recente.

Mas há, por outro lado, uma ampla história escrita sobre a colônia em seus territórios, a qual possui características bastante particulares. É uma história registrada pelos outros, que além de invasores e colonizadores, foram também piratas, comerciantes, puritanos e missionários, em um contexto onde o domínio territorial esteve, em sua maioria, na mão de populações nativas até o final do século XIX. Existe, assim, um importante material documental, especialmente a partir do século XVIII, usado amplamente para escrever a história do Caribe nicaraguense e suas várias versões.

Este capítulo é a minha leitura da história da região a partir desse material historiográfico. É um ensaio descritivo que procura

dar uma base temporal e um espaço de reflexão histórica à tese, ao passo que dialoga com a particularidade dos Ulwa e sua associação com a diversidade étnica. Não pretende ser uma descrição etno-histórica, senão uma análise dos principais pontos comuns levantados pelos historiadores. Primeiro, para entender a região atualmente, e depois, como ela e os diferentes grupos étnicos têm sido estudados mediante um acervo textual que conforma uma produção ampla e rica, embora dominada pela ênfase dos séculos XVIII e XIX. Aspecto chave já que esses grupos e essa região têm sido antes objeto de pesquisa de historiadores do que antropólogos, e isso conforme a sua caracterização.

No caso do Caribe nicaraguense e dos Ulwa, em particular, julgo que a premissa de Trouillot não pode ser tomada de forma absoluta, já que o autor refere-se especialmente às populações afro-caribenhas. Mas é propositiva em nosso caso porque o passado e a forma que a colonialidade assumiu nessa região são elementos imperativos para entendê-la. E com isso não quero afirmar que as pesquisas unicamente etnográficas sejam insuficientes ou incompletas. Na verdade, são absolutamente viáveis e válidas, de fato, a maior parte desse trabalho se centra na experiência etnográfica, mas foi esta perspectiva, precisamente, a que nos conduza à história. Para os Ulwa, como para os demais grupos indígenas, sua história e a forma em que eles a entendem e assumem são fundamentais para defini-los hoje como colectivo o indígena.

Contudo, essa forma de compreensão concentra tanto a perspectiva história quanto a perspectiva da memória, no sentido que Pierre Nora as descreve. É preciso entender a memória como um evento sempre atual, “um elo vivido, no eterno presente”, e a história como “uma representação do passado”, uma reconstrução problemática e incompleta (NORA, 1993, p. 8). E é essa reconstrução histórica problemática e incompleta que se aborda a seguir. Com ela se busca delimitar a particularidade colonial dada por uma “monarquia” indígena e como as relações interculturais e interaétnicas que a historiografia da região parece ignorar, aparecem nas entrelinhas nessa reconstrução problemática da história.

Antes de entrar no tema, esclareço que, quando falo do período colonial, refiro-me ao período compreendido entre meados do século XVII e a primeira metade do século XIX. Nessas datas se estabelecem as relações entre os indígenas e os europeus, sobretudo com os ingleses que, por meio da figura administrativa da Superintendência (1749-1787), com sede ao sul no atual território de Honduras, se oficializaram. A conformação de um tipo de monarquia indígena miskita, produto das relações e novas estruturas coloniais e nativas, se inicia por volta do século XVIII até o final do XIX. Entre 1860 e 1894, cria-se a Reserva da Mosquitia, uma figura que poderíamos denominar como semiautônoma e transitória antes da incorporação da região ao Estado nicaraguense. Ao final deste capítulo, na Tabela 3, apresenta-se uma cronologia que mostra a sequência historiográfica da região. Aqui a ênfase sobrecai no período colonial, e no capítulo seguinte, nos séculos XIX e XX, com enfoque sobre a comunidade de Karawala.

A palavra “colonial” não é exatamente o termo mais adequado para designar essa época, já que o território não teve uma posse, nem domínio colonial determinante. Foi sempre um território de disputas entre a Espanha e a Inglaterra, mas controlado, em grande parte, pelos indígenas. Contou com três ou quatro assentamentos ingleses descontínuos no século XVIII, e cinco ou seis mais estáveis no século XIX. Todos localizados na costa e de população heterogênea: europeus de diferentes nacionalidades, escravos africanos, indígenas e suas miscigenações, e onde geralmente se falavam três línguas, inglês, miskito e pidgin, oriundo desses idiomas com outros (tanto europeus e ameríndios). Os ingleses brancos eram uma pequena minoria, embora com poder e prestígio.

Mesmo assim, para facilitar a leitura do texto, e considerando que a historiografia da região costuma nomear esse período como colonial, usaremos o termo com essas ressalvas e com as ressalvas que a própria tese tentará explicar.

Por outro lado, O termo “Mosquitia” é uma categoria histórica que se refere a um território maior que incluía o norte caribenho de Honduras e uma área maior ao que hoje se considera o Caribe nicaraguense. No texto a seguir, será usado como referência ao nome histórico do Caribe nicaraguense, embora não sejam sinônimos.

## 2.1. *Historiografia e estudos antropológicos*

Na literatura, a história do Caribe nicaraguense está baseada na dos Miskito, especialmente sua história política e comercial. Isso significa que a historiografia da região se concentra no acionar histórico desse grupo étnico, em suas relações “externas” com os diferentes atores das potências coloniais e pós-coloniais, com o Estado nicaraguense, e, em menor medida, na organização das relações políticas-“internas”<sup>65</sup>.

No conjunto do material historiográfico, os Ulwa formam parte tanto da generalidade dos grupos étnicos não-miskitos quanto da generalidade dos Sumo-Mayangna. Quando são mencionados diretamente pelos escritores, suas referências são limitadas, secundárias, e, na maioria das vezes, os mesmos são colocados à margem dos relatos e das interpretações. Desta forma, seu passado, no conjunto da produção historiográfica, só é acessível pelos espaços não ditos e por sua relação com os Miskito, além do amplo contexto em que estão incluídos.

É importante destacar que os primeiros pesquisadores, entre os poucos que se detêm a investigar os Sumo-Mayangna e os Ulwa, na literatura etnológica, como já foi apontado, são Götz von Houwald e Eduard Conzemius. O primeiro apresenta excelentes informações históricas, embora orientadas a caracterizar a etnia “padrão” Sumo-Mayangna do passado, e nãis quais as diferenças entre séculos parecem não importar muito. Ele recolhe dados muito bons, mas constrói sua narrativa ou argumentos por temas, sendo frequente a junção de descrições de séculos diferentes (2003). A partir dela, von Houwald estabelece algumas comparações com suas observações etnográficas concentradas na RAAN. Não é uma interpretação elaborada a partir de um processo histórico, mas de múltiplas referências, épocas e situações que se misturam,

---

<sup>65</sup> As observações a seguir sobre a história e a historiografia do Caribe nicaraguense estão baseadas principalmente na revisão da literatura histórica que fiz entre os anos de 2007 e 2008 para a elaboração do projeto de pesquisa da tese. Assim mesmo, durante o trabalho de campo e a primeira etapa da escrita da tese (2009-2011), esta revisão continuou. É ampla, mas sou consciente de que há muito autores e textos que não puderam ser consultados, porque a produção é extensa. De todo modo, é o suficiente para poder determinar as características e tendências mais gerais da historiografia e da própria história.

procurando fixar um modelo de etnia mais “original”, assim como os eventos externos que a ameaçam.

Já Eduard Conzemius costuma fazer descrições particulares acerca dos Sumo-Mayangna, mas sempre ao lado de informações sobre os Miskitos, já que seu trabalho principal (1984[1932]) é um estudo de ambos os grupos. Sua leitura histórica é mínima, porém, o aporte etnográfico é rico e mais detalhado, incluindo outras regiões além daquelas pesquisadas por von Houwald. Cumpre notar, como apontamos na introdução, que para esses autores os Ulwa estavam em processo de dissolução ou “extinção” desde o século XIX, ou então, eram um grupo “extinto”.

A ênfase da literatura histórica sobre os Miskito poderia ser explicada logicamente, uma vez que são a etnia demográfica e politicamente dominante (desde finais do século XVII), como também pela própria reestruturação sociocultural do grupo a partir do contato europeu — considerada por alguns autores como um processo de etnogênese a partir da situação colonial. Por outro lado, as fontes (sejam anglos, espanholas, norte-americanas, europeias ou nicaraguenses) se concentram nos aspectos políticos e econômicos, que refletiam, precisamente, seus interesses.

As fontes do século XVII são particularmente de piratas, aventureiros e comerciantes. Já entre o final do século XVII até a primeira metade do XIX, são diversas, embora focadas nas disputas de domínio territorial, no comércio e na exploração de recursos. Nelas, os indígenas são representados conforme sua participação nesses espaços, destacando-se o lugar predominante dos Miskito, seja pelo controle do contato com os europeus, seja pelo domínio de boa parte do território.

Na segunda metade do século XIX e início do XX, os temas tratados nas fontes e as perspectivas e interesses dos escritores sobre a região se ampliam com os registros de alguns viajantes e cientistas europeus, especialmente alemães, além dos missionários protestantes moravos<sup>66</sup>. Isso não significa dizer que os primeiros

---

<sup>66</sup> Na metade deste ano foi publicado o livro: *The Awakening Coast: An Anthology of Moravian Writings from Mosquitia and Eastern Nicaragua 1849-1899*, editado, traduzido e comentado por Karl Offem e Terry Rugeley. Lamentavelmente, não foi possível incluí-lo neste trabalho, mas, sem dúvida, é uma obra que resolve as dificuldades de acesso dos documentos e textos moravos que se encontravam dispersos e em alemão. Além do que, nem o processo de evangelização, nem a época durante a segunda metade do século XIX, têm sido suficientemente estudados na história do Caribe nicaraguense

(viajantes e científicos) não tivessem também interesses econômicos, e os segundos (missionários), interesses políticos, mas sim, que tais registros históricos apresentavam “realidades” mais amplas e com matizes etnográficos. A questão é que não existe um registro para praticamente nenhuma das épocas, das condições sociais no interior dos grupos ou das aldeias, ou sobre as dinâmicas intraétnicas, nem mesmo dos missionários (o que, em outros contextos centro-americanos, são fontes abundantes). Pelo contrário, suas narrativas se concentram antes no modo como mudá-las do que descrevê-las, propriamente.

Existem ainda alguns textos e documentos da época do neocolonialismo e da chegada de empresas extrativas, a maioria norte-americana, ao final do século XIX, que deixaram registros de suas atividades e interesses na região. No entanto, essa maior amplitude temática e diversidade nas fontes históricas não significa uma mudança na historiografia, que continua centrada no âmbito étnico-político dos Miskito. Igualmente, a produção dos historiadores acerca desse período (final do séc. XIX e primeira metade do XX) é muito escassa, gerando lacunas ou aspectos pouco claros, conforme já advertiram alguns pesquisadores (VERNOOY, 2000; GARCÍA, 2010).

Os trabalhos das cientistas sociais se concentram na etapa pós-revolução sandinista. Nas décadas de 1980 e 1990, a produção de textos acadêmicos e de relatórios de organismos internacionais sobre a região é vasta e interessante, produto do impacto internacional do movimento guerrilheiro e contrarrevolucionário liderado na região caribenha pelos Miskito. Isso incentivou que a linha de análise continuasse centrada no âmbito da política étnica.

É importante destacar também que a historiografia que se deteve a pesquisar o período entre os séculos XIX e XX, destaca o protagonismo dos grupos afrodescendentes, os Creoles, concentrados, principalmente, ao sul do Caribe nicaraguense. Eles são objeto de atenção na literatura histórica a partir de sua consolidação como grupo étnico e do aumento de seu domínio político. A tese generalizada é que, enquanto grupo, vão substituir o lugar de domínio na hierarquia étnica ocupada pelos Miskito, inclusive, manipulando a “monarquia indígena” em seus últimos anos. Mas é uma atenção limitada, e as análises sobre essas

---

pelo que, de fato, é um aporte nesse sentido e um estímulo para futuras pesquisas.



dinâmicas pouco aprofundadas, sendo o livro do antropólogo Edmund Gordon, *Disparate Diasporas: Identity and Politics in na African-Nicaraguan* (1998), o único trabalho dedicado exclusivamente ao grupo, a meu ver, um dos livros mais conceituados sobre a região sul. É uma obra já clássica, que não apenas particulariza o interesse nos Creoles, mas também ultrapassa o tema político (não obstante o nome do livro), fazendo uma notável análise histórica e etnográfica da complexa formação étnica da população afrodescendente na região. Além disso, é um texto que escapa das leituras convencionais sobre a região e das análises dominantes sobre a diáspora e os afrodescendentes em geral. E como se fará constar ao longo da tese, é uma perspectiva com a qual me identifico plenamente<sup>67</sup>.

No fim, o que me interessa destacar, concretamente, é que o protagonismo político miskito, a desatenção dos aspectos sociológicos e das características etnológicas e a ênfase historiográfica na época colonial (em detrimento de outros momentos) tendem a invisibilizar a condição de sujeitos históricos dos demais grupos indígenas mediante a conformação da diversidade do Caribe. Até mesmo os próprios Miskito foram considerados um grupo que nasceu da condição do contato colonial, desde sempre subordinados ao poder inglês, aspecto que as novas pesquisas tentam desconstruir (OLIE, 1998; DENNIS e OLIEN, 1984; OFFEM, 2002b, 2005; GARCÍA, 1984, 1996, 2007).

Logo, evidencia-se que tanto o material documental quanto a própria historiografia se detêm em aspectos econômicos, comerciais e políticos, dando a impressão que as sociedades indígenas são constituídas e formadas unicamente por esses aspectos. Há, na verdade, uma ênfase em explicá-las a partir do espaço alegórico do contato com o Ocidente, deixando de lado temas mais precisos da ideia nativa da etnicidade, como o parentesco, a organização interna, a percepção nativa do poder e a

---

<sup>67</sup> Foi apenas na tecedura da tese que *Disparate Diasporas* teve maior significado, já que antes a leitura tinha sido muito resumida. Selecionei nele partes no intuito de ter uma visão geral da região, encontrando afinidades com minha perspectiva etnográfica. Aquela sensação de ambiguidade e perplexidade que deixava o campo e a hesitação constante frente aos dados e ao vivido ecoaram com a leitura. Foi satisfatório e inspirador o diálogo com o texto, e lamentavelmente perdi a oportunidade de estabelecer um contato pessoal com o professor Gordon, quando me encontrei com ele no CIDCA, em Bluefields, no ano de 2009.

hierarquia, o xamanismo e a cosmologia, além da própria economia de subsistência e seu vínculo com a floresta tropical úmida. Não porque essas sociedades sejam mais originais, ameríndias ou “puras”, e sim porque, só a partir de uma visão mais integral e da vivência como *habitus*, é possível entender as transformações e as agências desses grupos<sup>68</sup>. O contato no Caribe é constitutivo, mas no caso do Caribe nicaraguense é porque se integra a uma trama histórica e cultural, que faz e refaz as coletividades e socialidades.

Por outra parte, quando se considera o acervo da produção histórica em geral, surgem as figuras opostas dos Miskito como indígenas históricos e protagonistas, enquanto o restante das etnias mediante uma diversidade invisível, não-histórica, só mencionada em função de seu lugar perante os outros. Uma *indianidade* fixa e incógnita perante um protagonismo histórico.

Levando em consideração todas essas características, e centrando-nos nas principais explicações que a literatura oferece, podemos perceber duas tendências interpretativas da historiografia sobre o Caribe nicaraguense e, de alguma forma, da visão etnológica sobre a região. A primeira, focada nos aspectos da organização social e política dos Miskito, destacando o lugar das chefias e da monarquia nativa; a outra, desde uma ótica mais formal e histórica, que acentua seu interesse nos processos de relação dos Miskito (e os outros grupos) com o Ocidente, ou com as dinâmicas exógenas, dando ênfase também aos aspectos políticos ou econômicos, mas sob uma perspectiva ampla. Assim, ganham destaque as relações com os diferentes agentes civilizatórios externos: ingleses e europeus, norte-americanos, o Estado, a ditadura, os sandinistas e, em menor grau, os missionários (uma vez que há poucas pesquisas sobre o processo de evangelização). Os pesquisadores que discutem a conjuntura da luta armada contrarrevolucionária seguem essa linha analítica (assim como os que seguem a inspiração marxista em suas análises, já comentada).

---

<sup>68</sup> Seria muito interessante, por exemplo, tentar analisar o intercâmbio comercial ameríndio-europeu, tão mostrado na historiografia, mas desde uma lógica nativa. Sem dúvida, o comércio e os bens europeus tinham um valor muito além do uso, como o próprio intercâmbio em si. Essa ideia já foi sugerida por M. Helms (1971) em seus trabalhos durante a década de 1970, que não foram explorados nem continuados. Conforme argumenta o geógrafo histórico K. Offem (2002), o intercâmbio comercial com os europeus não foi a base da subsistência dessas populações, de modo que o intercâmbio de bens supera as necessidades práticas de sobrevivência.

Ou seja, ambas as perspectivas pensam o político: a primeira, desde uma ótica mais étnica; a segunda, desde uma ótica mais histórica e econômica.

As interpretações da primeira tendência concentram-se em evidenciar a agência, a força da adaptação ou mudança nativa e a absorção seletiva de elementos do exterior por parte dos Miskito, que lhes permitem não só uma continuidade étnico-cultural, mas também autonomia política em vários níveis. Nesta linha, considero as pesquisas de autores como: Dennis e Olien, 1984; Olien, 1983, 1988, 1998; Ibarra, 2006, 2007, 2012; Jenkins, 1986; em alguns trabalhos Romero, 1995, 1998; Vilas, 1990; Wheelock, 1979; Offem, 2005, 2002a; García, 2007, entre outros.

O polo externalista que atribui à componente do contato inglês uma influência determinante na conformação étnica e social tem como exemplo icônico a proposta de M. Helms (1971, 1977, 1978, 1983, 1986), responsável pelo primeiro trabalho antropológico contemporâneo sobre os Miskito, com uma etnografia consistente e uma pesquisa histórica muito ampla que abarca um número importante de fontes originais. No entanto, apesar de sua perspectiva antropológica e análise refinada, foca-se nos aspectos do contato com os ingleses e da adequação cultural dos Miskito, provavelmente porque, à época, uma parte da antropologia norte-americana dedicava-se assiduamente a estudar a mudança cultural. Seu argumento se centra na ideia da etnogênese miskita a partir do contato colonial, postulando, para eles, a categoria de *colonial tribe*. E embora, para ela, a capacidade adaptativa seja a chave, em suas análises domina o critério de que antes do contato europeu os Miskito não existiam como etnia. Do mesmo modo, na base dos trabalhos de Conzemius e de von Houwald, tão dedicados e informativos, subjaz também a ideia de que o contato com o Ocidente levou, inevitavelmente, à sua dissolução ou mudança. Neles domina aquele velho “pessimismo sentimental”, segundo a ideia de Marshall Sahlins (1997) e de outros historiadores dessa segunda linha, além dos antropólogos citados: Floyd, 1990; Newson, 1985, 1987; Gabbert, 2011; Rogers, 2002; e Sorsby, 1972; Gordon, 1984<sup>69</sup>.

---

<sup>69</sup> É necessário dizer que há autores com trabalhos que seguem uma ou outra tendência, e igualmente no tempo suas perspectivas mudam, como é o caso de E. Gordon, que esclarece como ocorreu esse processo intimista e vivencial em seu livro *Disparate Diasporas* (1998), já comentado.

As pesquisas e os aportes do geógrafo histórico Karl Offem Karl Offem (1999, 2002a, 2002b, 2004, 2005, 2008, 2010, 2011) não só integram essas duas linhas, renovando as perspectivas analíticas sobre a região, mas também trazem novos argumentos e explicações sobre a dinâmica social, política, territorial, produtiva e extrativa-comercial do período colonial. Novos argumentos no sentido de que ele se interessa em aprofundar mais nos processos internos da sociedade miskita. A meu ver, a proposta do trabalho de Offem é a mais apropriada para abordar a história regional.

Ainda assim, considero que a particularidade histórica do contato e do vínculo com o Ocidente é tão inédita na América (como veremos a seguir), que merece ser descrita sob um viés etnológico. Inédita no sentido de um período colonial diferente ao que comumente se entende por colônia. Embora as fontes documentais sobre essas temáticas etnológicas sejam poucas, há outros recursos para explorá-las, como a comparação com as pesquisas arqueológicas, a literatura etnológica dos demais grupos das terras baixas da América Central, assim como as pesquisas etnográficas. Isso, sempre com o intuito de estabelecer um diálogo entre as temporalidades que se aproxime, da forma mais adequada possível, das diferentes famílias e grupos que ainda hoje mantêm o mesmo etnônimo de quatro séculos atrás. Tal persistência, em meio a mudanças profundas, merece uma atenção mais precisa e reflexiva.

--0o0--

Embora citados na introdução e no 1º capítulo, é bom fazer um resumo dos estudos de viés antropológico e etnológico. Deste último, as pesquisas são bastante escassas. Pode-se dizer que os autores já supracitados, Conzemius (1929,1938, 1984[1932]), Helms (1969, 1970, 1971, 1978, 1983, 1986, 1995,) e von Houwald (1975, 1980, 1982, 1984a, 1984b, 1988, 1990, 1995, 2003,) realizam as primeiras pesquisas etnográficas formais sobre o Caribe nicaraguense, sendo, ainda hoje, autores de referência. Suas descrições e análises sobre o parentesco, a organização social, a religião e a linguística constroem uma maneira de explicar as particularidades socioculturais da região. A pesquisa etnográfica posterior, dedicada a esses aspectos, tem sido muito limitada. Depois desses autores, forma-se uma geração de antropólogos concentrados nos temas políticos, identitários, étnico-nacionais, no

conflito armado contrarrevolucionário e em diferentes questões vinculadas à economia, à política e à Autonomia. Os principais autores são: Hale (1987, 1988, 1992, 1994, 1998), Gordon (1984), Gurdián (1985, 2000, 2002, 2005), Jenkins (1986), González (1997, 2004, 2007 2010) e C. García, (1984, 1995, 1996a, 1996b, 2007), quen também tem feito pesquisas na temática de gênero e praticas de saude. A exceção, nessa linha, é o antropólogo M. Jamieson (1999a, 1999b, 2001<sup>a</sup>, 2001b, 2003, 2008, 2009, 2010), que possui uma trajetória de mais de uma década de estudos no setor de Pearl Lagoon, e cujas pesquisas abordam temas mais etnológicos (organização social, cosmologia, sociolinguística, entre outros). Mais recentemente, surgiram algumas pesquisas centradas na etnografia, com uma ideia renovada acerca da Autonomia e das mudanças culturais, como os trabalhos de: Dennis (1999), Henriksen (2008), Pineda (2006), García (2010) e Kindbald; (2001)<sup>70</sup>. Ao longo da tese serão expostas algumas das ideias desses autores, sobretudo aquelas mais próximas da abordagem conceitual que proponho em minha etnografia e análise.

Desde as pesquisas pioneiras de Conzemius, von Houwald e Helms, até as propostas mais recentes, o diálogo entre a antropologia e a história tem sido constante, conformando um campo de interpretação muito dinâmico. Não há dúvida que a peculiar relação colonial entre os Miskito e os ingleses, caracterizada pela associação, uma hegemonia não violenta e de certa horizontalidade, é diferente no contexto da América. Um território que se manteve por mais de dois séculos e meio sem ser invadido pelas potências coloniais e configurando uma espécie de monarquia indígena (ou afro-indígena): o Reino Misquito requer uma maior reflexão histórica, que leve em consideração as formas sociais e culturais nativas. A monarquia marca não só o desenvolvimento histórico da região, mas também a história dos outros grupos indígenas que, como os Ulwa, não tiveram esse tipo de relação com os europeus.

Faz-se necessário, portanto, escrever uma nova história (*nouvelle histoire*) para o Caribe nicaraguense, que dê conta das dinâmicas sociológicas internas, das cosmologias e das percepções dos grupos ameríndios e entre eles. Isto é, que explore a vida

---

<sup>70</sup> Lamentavelmente, alguns desses trabalhos não foram suficientemente lidos e estudados para serem incorporados nesta tese, já que a maior parte foi escrita entre 2010 e 2011.

cotidiana das aldeias miskitas, sumo-mayangnas, pech, ramas e demais grupos que participaram do *Miskito Kingdom*, cujo passado colonial, até hoje, sabemos muito pouco.

Da mesma forma como Trouillot colocava a transcendência da história para os estudos antropológicos, e logo para o Caribe em geral, no caso do Caribe nicaraguense essa transcendência está em desvendar etnologicamente essa incomum relação colonial e as conformações nativas que a sustentaram, e que hoje se manifestam em sua constituição contemporânea.

## **2.2. Os primeiros contatos, transformação e aliança miskita (XVII)**

Conforme dito, na época colonial, a costa caribenha, que hoje integra a Nicarágua, não foi controlada pela coroa espanhola. Após várias tentativas, os espanhóis adiaram o projeto pela escassa, dispersa e aguerrida população indígena, além das condições ecológicas adversas. Por outro lado, concentraram-se na exploração do Pacífico, território mais povoado, já que seu interesse era o tráfico de escravos, que ocorreu durante todo o século XVI, levando indígenas ao Peru e a países caribenhos como o Panamá, o Haiti e a República Dominicana (DÍAZ-POLANCO e SÁNCHEZ, 1991).

A parte sul-oriental do que hoje é Honduras, e todo o Caribe do que hoje é Nicarágua, foram denominados pelos registros espanhóis do século XVI como Taguzgalpa e Tologalpa (IBARRA, 2006, p. 2). Posteriormente, nos registros ingleses a partir do início do século XVII, a região foi denominada *Costa Mosquito*, e mais tarde, *Reino Miskito* ou *Mosquitia* (IBARRA, 2006, p. 3)<sup>71</sup>. Desde o século XVII, conformou-se uma linha geográfica imaginária que

---

<sup>71</sup> A delimitação espanhola foi um processo difícil, já que o território lhes era desconhecido. A delimitação inglesa é mais acertada, esclarecendo que os textos ingleses geralmente se referem a essa região com o termo de costa. Mas, para evitar confusões, ao decorrer do texto usarei a palavra Mosquitia como o nome histórico para a região, que anteriormente defini como Caribe nicaraguense, além da parte sul de Honduras (que inclui boa parte da bacia hondurenha do rio Coco o Wangki, boa parte da bacia do rio Patuca e uma parte da bacia do Rio Negro/Tinto). Alguns historiadores usam a palavra Reino Moskito ou *Miskito Kingdom* para incluir não só uma referência espacial como também política.

limitava o território espanhol conquistado no Pacífico e o território aberto e livre na vertente caribenha habitada pelos “índios bravos” ou pagãos. As missões católicas espanholas, materializadas em *reducciones* ou aldeias de indígenas cristianizados — os chamados “índios mansos” —, se localizavam nessa linha ou fronteira colonial. Assim, a fronteira Segoviana foi o limite de apropriação territorial e de civilidade (foi também uma área de abrigo militar, frente aos constantes saques das aldeias e das cidades espanholas ocorridos entre a metade do século XVII (mais esporádicas) e praticamente todo o século XVIII, iniciadas por piratas, e depois, por parte dos próprios Miskito, equipados com armamento europeu).

Nos registros espanhóis, essa linha foi denominada como fronteira *Segoviana* (referindo-se ao território colonial espanhol das Segovias, entre Nicarágua e Honduras). No Anexo 5 reproduzimos dois mapas do geógrafo K. Ofem (2002, p. 339), que mostra claramente a sua delimitação — ele usa o termo *fronteira espanhola*. Trata-se, na verdade, de delimitações aproximadas, já que essa linha fronteira, como é de se supor, além de porosa, variava constantemente de acordo com a dinâmica dos atores envolvidos. Entre esses atores destaco os grupos Sumu-Mayangna históricos, e especialmente, os Ulwas, já que seus territórios tradicionais situavam-se nas bacias medias e altas dos rios, na área limite da fronteira Segoviana. A historiografia faz referência aos Panamaka e Twahka ao norte, e destaca o amplo território dominado ao sul pelos Ulwa, ao final do século XVII (ver Anexo 5). Ali eles mantinham relações tanto com espanhóis e índios cristianizados quanto com ingleses, assim como com os outros “índios bravos” e Miskito.

Mas esse espaço de fronteira destacado nos textos espanhóis como um divisor primordial entre a civilização (“índios mansos”, cristãos) e a barbárie (“índios bravos”, pagãos), foi com o tempo se transformando em uma área de intenso tráfego de comércio ilegal, desfazendo não só os ideais de civilização e religiosidade, mas a própria lealdade à coroa espanhola e, em menor grau, à coroa inglesa (cuja presença na região era ilegal e ambígua). Ou seja, a fronteira só foi um nome que aparece nos escritos da época, mas, como toda região limítrofe, era um local de relação e trânsito. E era, logicamente, parte dos territórios tradicionais de diferentes sociedades indígenas.

É bom destacar que, embora a maioria dos grupos históricos ou antecessores dos Sumu-Mayangna se mantivesse fora do território espanhol conquistado — isto é, as áreas montanhosas da vertente caribenha —, uma parte deles foi convertida segundo o esquema estabelecido pelos missionários católicos, de juntar várias etnias em *reducciones* ou *pueblos* de índios. Logicamente, estes não lograram sobreviver como grupos étnicos particulares, senão como comunidades indígenas genéricas (VON HOUWALD, 2003, p. 253). É provável que algumas populações camponesas nas proximidades das cidades de Juigalpa, Boaco e Matagalpa sejam “descendentes” desses “mayangnas cristianizados”, e mais ainda, algumas comunidades nesses setores que hoje se assumem como indígenas *Sutiava* ou *Matagalpa* (sobre esse processo de resurgimento étnico ver J. Gould, 1997).

Com a ausência do domínio espanhol no território, e com o impulso dos ingleses desde o final do século XVI e início do XVII, os indígenas estabelecidos no setor do cabo Gracias a Dios (foz do rio Coco ou Wangki, hoje território hondurenho) começaram a estabelecer contato e relações constantes com piratas de várias nacionalidades (franceses, holandeses, dinamarqueses, etc.). A historiografia da região assinala que os piratas precisavam de lugares estratégicos para se abastecer de água e alimentos, consertar os barcos, assim como de guias que conhecessem o território costeiro e marítimo, tanto para as incursões e assaltos no território espanhol quanto para o tráfico marítimo. Essas condições permitiram uma relação menos *vertical* com os nativos, já que os piratas precisavam deles, estabelecendo-se, assim, o escambo de produtos europeus, especialmente de armas de fogo por alimentos, madeira e serviços nativos<sup>72</sup>. Essa relação esporádica com os piratas, assim como a comum hostilidade para com os espanhóis (aos quais já tinham combatido), possibilitou um contato mais frequente, e logo, um intenso intercâmbio, não só com piratas, mas com comerciantes ingleses que circulavam por todo o Caribe. Isso teve início com o comércio de tartarugas de carey (*eretmochelys imbricata*), madeiras, peles e *zarzaparrilla* (*smilax*), e depois, no

---

<sup>72</sup> As principais referências com certo caráter etnográfico do século XVII sobre os Miskito e outros grupos do Caribe nicaraguense são livros de piratas, entre os quais se destacam: John Esquemeling (com uma publicação em 1678), William Dampier (que publica seu diário em 1697) e M.W. (que publica sob esse pseudônimo em 1699).



século XVIII, com a venda de escravos indígenas capturados pelos próprios Miskito (OFFEM, 2002a, 2002b).

O comércio se iniciou com os colonos puritanos na ilha de Providencia, que lá se estabeleceram na primeira metade do século XVII (1629-1641) (OFFEM, 2002a; ROMERO, 1991). De alguma forma, os colonos consolidaram a relação de apoio estratégico dos Miskito que teve início com os piratas, estabelecendo, durante uma década e meia, além do intercâmbio de produtos, um processo de conversão ao cristianismo, que teve pouco êxito. Isso porque o objetivo fundamental dos protestantes era o estabelecimento de relações amistosas que lhes permitissem cumprir seus objetivos: plantações, bioprospecção e comércio (OFFEM, 2011). Mas antes de convertê-los religiosamente, os puritanos conseguiram que os Miskito se interessassem por sua “conversão” à cultura inglesa. Surge, assim, um interesse e grande curiosidade indígena pelos objetos, o idioma e o estilo de vida dos europeus<sup>73</sup>. Inclusive, é interessante notar que nos censos da ilha da Providencia aparecem crianças mestiças (ameríndio/africano-inglês), o que evidencia que também se estabeleceram relações de parentesco (Idem).

Após a apropriação britânica da Jamaica em 1655, as relações comerciais se estenderam a seus colonos, estabilizando a relação anglo-miskito até a criação formal da Superintendência Britânica da Mosquitia em 1749, após um século de relações e alianças.

No final do século XVI e inícios do XVII, a historiografia assinala a presença de uma diversidade de grupos étnicos: as fontes espanholas apresentam listas intermináveis de nomes, que confundem toponímias, etnônimos e línguas, enquanto as inglesas

---

<sup>73</sup> É extremamente interessante a análise de Offem (2011) sobre o modelo que essa colônia estabelece como mecanismo ao mesmo tempo religioso, comercial e científico, o qual, de alguma maneira, e por outros canais, permanecerá na região centro-americana durante mais dois séculos e onde a presença ameríndia é um elemento-chave. Sobre isso, conclui: “In line with Bacon’s prescriptive ideas for enhancing natural knowledge, the Providence Island Company sought to connect evangelism with trade and science to establish a lucrative empire in the heart of Spanish America. The foundation of their ‘noble’ and ‘great design’ was bioprospecting for green gold in Central America with Miskitu support. Though this design failed, it laid the foundation for a solid British-Miskitu relationship centred on resource extraction that significantly influenced the development of Central America for the next two centuries” (OFFEM, 2011, p. 36).

são mais precisas quanto à sua constituição. Segundo estas, há três importantes etnias com subdivisões internas: os Pech, ao norte e a leste do território (onde hoje é Honduras); os Rama, ao sul de Bluefields (próximo à fronteira onde hoje é a Costa Rica); e no meio — que compreende um extenso território entre as bacias dos rios Patuca, Wangki, Grande de Matagalpa<sup>74</sup> —, a família linguística conhecida como Misumalpa, constituída por vários grupos étnicos, provavelmente oito grupos na época pré-contato (OFFEM, 2002a, 2004; BENEDICTO e HALE, 2004, p. 7). A esse grupo pertencem os Ulwa, Kukra, Tawahka, Tungal, Panamahka, Tawira ou Guaba, os quais aparecem nas fontes com bastante frequência durante os séculos XVII. Os Ulwa eram o grupo étnico com a maior extensão territorial e população (ver Anexo 5).

Porém, os Tawira ou Guaba, que eram um reduzido grupo localizado no cabo Gracias a Dios (nas áreas costeiras junto à foz do rio Wangki), adquirem, durante o século XVII, o nome de Miskito, para logo se converterem no grupo étnico de maior contato com os europeus<sup>75</sup>. Inicialmente, a palavra *miskito* era usada para se referir a uma área territorial, e logo, ao grupo étnico, que se ampliou demograficamente após um processo de miscigenação. Este teve início com a incorporação de um grupo pequeno de homens espanhóis capturados após um naufrágio em 1619, considerados inimigos por esses grupos, e depois, africanos — especialmente homens — que também haviam escapado de naufrágios devido a ataques de piratas ou às condições climáticas do mar do Caribe (alguns autores definem os anos de 1631 e 1640 (IBARRA, 2006, p. 5), enquanto outros consideram uma data anterior). E posteriormente, com o desequilíbrio entre os gêneros, através da inclusão de mulheres e crianças capturadas nos grupos Tawahka, Pamanaka e Ulwas (Sumo-Mayangna), a quem dominaram pelo uso de armas europeias (HELMS, 1979, OFEM, 2002a). Possivelmente, a maioria das mulheres era ulwa, já que elas eram a população majoritária. Esses últimos grupos, segundo os

---

<sup>74</sup> Esse território era, aproximadamente, uma quarta parte do território atual da Nicarágua.

<sup>75</sup> É bom salientar que o idioma que hoje se chama miskito já era diferente dos idiomas falados pelos grupos Ulwa, Tawahka e Panamaka, que são línguas próximas. Segundo os estudos linguísticos, o miskito se separou dessa língua há, aproximadamente, 400 anos antes do contato com os europeus (CRAIG, 1985; HALE, 1991)

historiadores, eram os inimigos tradicionais dos Tawira, (“antecessores” dos Miskito), e entre eles, antes do contato europeu, eram comuns as guerras, as vinganças, o rapto de mulheres e a captura de guerreiros como escravos (von Houwald, 2003, M.W, 2003 [1704-1746]). Contudo, neste caso, ocorreu uma incorporação mais significativa pelo aumento do êxito miskito nos confrontos devido ao uso de armas de fogo.

Em outras palavras, na segunda metade do século XVII, os Tawiras ou Guabas iniciaram um processo de incorporação nas redes de parentesco de homens inimigos estranhos e de mulheres (e crianças) dos inimigos próximos. A mudança de nome e o processo de expansão étnica são hoje motivos de debate na historiografia, que não compete aos limites deste trabalho. Basta dizer só que, já no século XVII, se atribuiu o nome de Mosquitos ou Miskitos<sup>76</sup> a esse grupo populacional maior que mantinha a língua indígena tawira e suas características culturais.

Todos os historiadores, salvo K. Offem, desmerecem a primeira incorporação de espanhóis, provavelmente porque foram poucos. Contudo, a meu ver, esse detalhe colocado por Offem (2002a) é a chave para a posterior incorporação dos africanos, que numericamente foram mais, e por isso, são os que a historiografia destaca, além de mencionar que, eventualmente, ocorre uma incorporação ocasional durante o século XVIII de homens europeus (ou, pelos menos, estes foram considerados pelos Miskito como “cunhados eventuais”). No conjunto, tudo isso significa que, entre o final do século XVII e início do XVIII, o grupo Tawira agiu e se relacionou com os estrangeiros, africanos e europeus, da mesma forma com que se relacionava com outros ameríndios, estabelecendo relações de parentesco, aliança, guerra, intercâmbio e associações temporais.

Por outra parte, é comum que historiadores falem de uma “absorção cultural”, pelo fato da matrilinealidade miskita, da diversidade cultural dos africanos e de que estes chegaram a uma

---

<sup>76</sup> Segundo os historiadores, o nome usado nas fontes espanholas e inglesas da época é Mosquitos. No século XIX, começa-se a se usar a grafia de Miskito, intuída pela alfabetização dos indígenas por parte dos Moravos. Recentemente, alguns líderes miskitos, especialistas no estudo de sua língua, consideraram que a grafia correta é Miskitu. Mas, como essa mudança ainda não foi incorporada e nem é seguida por todos os Miskitos, eu decidi usar neste trabalho o etnônimo Miskito, mais usado na literatura antropológica.

condição de “desvantagem cultural”, como indivíduos isolados e não como coletividade, enquanto os Tawira ou Miskito, por sua vez, constituíam sociedades “consolidadas”. E é plausível que isso tenha ocorrido, mas também é evidente que há aportes de “traços culturais” africanos e europeus nessas dinâmicas. Partindo de um culturalismo mecanicista, pode-se dizer que isso é bastante evidente na língua miskita que, mesmo ameríndia, tem influência de línguas europeias e africanas.

Mas também é preciso apontar que as relações com a Europa geraram o vínculo dos Miskito nas conhecidas e temidas incursões piratas a muitas das cidades do território espanhol, incluindo áreas, hoje, de Honduras, Costa Rica e Panamá. Essas pilhagens ocorrem durante toda a segunda metade do século XVII e parte do XVIII. Além dos roubos também se capturaram esporadicamente indígenas cristianizados nas missões católicas, que foram escravizados e levados às plantações das colônias inglesas. No início do século XVIII, essas práticas mudaram paulatinamente, voltando-se às invasões escravistas (em temporadas estabelecidas) em aldeias indígenas tanto no Caribe nicaraguense quanto na costa de toda a América Central, como se verá mais adiante.

Assim, o século XVII permite o crescimento e a consolidação dos Miskito como etnia em um intenso contato com europeus, em cujo processo os Sumu-Mayangna, seus antigos inimigos, seriam os “doadores” forçados de mulheres. Mas essa relação muda no século seguinte, quando esses grupos se convertem também em doadores de escravos. Mas falaremos sobre essas últimas invasões mais adiante. Agora, é importante assinalar que os primeiros contatos com os europeus, o comércio, a pirataria conjunta, a mestiçagem de uma parte dos ameríndios com os africanos — e, em menor medida, com os europeus —, são processos que se constituem mutuamente no século XVII, e que inauguram a etapa colonial, outorgando à região e suas sociedades configurações particulares.

--0o0--

Resumo a seguir as principais características étnicas, sociopolíticas e econômicas da época colonial na Mosquitia e o que a historiografia, em termos gerais, tem definido. Apesar de ser uma produção centrada nos Miskito, procuro assinalar alguns aspectos que, ao modo de uma imagem em negativo, falem da história dos

Ulwa e dos Sumo-Mayangna, ou dos grupos que mantiveram durante vários séculos os etnônimos Ulwa, Tawahka e Panamaka. Uma cópia em negativo que revele, através das fendas e do não dito pela produção histórica, as relações e condições que esses grupos estabeleceram nesses séculos. Este é o caminho mais apropriado como recurso metodológico, para uma pesquisa que não se projeta a partir das fontes primárias, mas também como recurso analítico e reflexivo.

### ***2.3. Agentes, fracionalismo e relações intraétnicas (XVII , XVIII inícios XIX)***

Os historiadores concordam que a definição dos grupos étnicos não-Miskito presentes na Mosquitia e no interior do território da vertente caribenha ao início da época colonial tem sido uma empreitada difícil. Determinar etnias, línguas e territórios a partir do escasso material documental disponível é bem complicado, já que não há fontes coloniais clássicas, uma vez que na maior parte desse território não se estabeleceram colônias formais (especialmente no interior da região, onde essas populações se localizavam)<sup>77</sup>. O interior, nas partes altas e à margem dos rios, limite do território ulwa, era uma área praticamente desconhecida até o final do século XIX.

Os etnônimos indígenas mais mencionados pelos autores (historiadores e antropólogos) entre os séculos XVII e XVIII, e dos quais há mais evidências, são os seguintes, alguns já citados: Pech ou Paya, Matagalpas, Tawakkas, Panamakass, Tungla, Kukra, Ulwa,

---

<sup>77</sup> A única colônia estabelecida e bem consolidada na Mosquitia foi Back River, na desembocadura do rio Tinto (hoje território hondurenho), onde se estabeleceu oficialmente a superintendência britânica entre 1749 e 1786. Essa colônia estava distante dos lugares de concentração e da residência dos Miskitos, assim como dos outros grupos étnicos, o que permitiu que colonos e indígenas tivessem dinâmicas independentes, salvo pelo comércio e pelas relações políticas que se davam através do Rei Miskito e seus chefes (OFFEM, 2002). Já na segunda metade do século XVIII, se estabeleceram, em diferentes pontos da costa, comerciantes ingleses e europeus, em parte, isolados, que se dedicavam ao comércio com as colônias inglesas e ao tráfico de escravos, especialmente ao contrabando com os espanhóis. Mas ainda assim, a produção de documentos sobre as condições das sociedades indígenas localizadas no interior era mínima.

Prinzu, Yusku, Bawihka e Rama. Os Matagalpa, localizados na fronteira Segoviana (VON HOUWALD, 2003, p. 90-95) — um pouco orientados ao norte (INCER, 1985) — mantiveram um contato profícuo com os Ulwa, além de fazerem parte do mesmo tronco linguístico misugalpa, ao qual pertencem também Miskito e Sumo-Mayangna. Os Kukra, localizados na região da costa sul, pertencem à família Sumo-Mayangna, e junto com os Ulwa, são os únicos grupos dessa família localizados ao sul e com os quais têm maior proximidade linguística. Segundo alguns autores, os Kukra se extinguíram na primeira metade do século XX (NIETSCHMANN, 1969; VON HOUWALD, 2003; CONZEMIUS, 1984). Várias pessoas em Perls Lagoon me comentaram que entre seus parentes há alguns descendentes dos kukras, inclusive falantes da língua.

Já advertimos que os Ulwa localizavam-se nas bacias meias e altas dos rios Prinzipolka, Grande de Matagalpa, Kuringwas e ao norte do rio Escondido (ao sul se localizava o território dos Ramas). No intuito de transmitir melhor a ideia da distribuição étnica no século XVII, no Anexo 5 apresenta-se um mapa resumido da localização desses grupos, conforme o ano de 1600, elaborado por Offem (2002a, p. 330). Dentro dessa grande área histórica se encontra a delimitação contemporânea do território de *Awaltara*.

Os territórios que essas populações não-Miskito ocuparam serão alterados no século XVIII e XIX pela expansão territorial dos Miskitos, marcando, assim, relações conflitantes e antagônicas entre eles. A mestiçagem miskita e o crescimento populacional gerou um fraccionalismo político entre os Miskito, criando dois grupos e modificando seus lugares tradicionais de assentamento. Esses dois grupos são conhecidos na literatura da época e na historiografia como Zambos (em espanhol, ou *Sambo*s, em inglês) e Tawira ou Miskito-Tawira. Os primeiros são o grupo de maior miscigenação (com africanos e europeus), localizados ao norte da região, em contato e com relações mais próximas com os ingleses; os segundos, os Tawira, teriam uma população menos misturada, localizados ao sul, com relações distantes com os ingleses, e certa proximidade com os espanhóis. Em outras palavras, a etnia Miskita teria dois subgrupos com poderes políticos sobre diferentes áreas geográficas e relações diferenciadas com os europeus e outros grupos ameríndios, embora compartilhando a mesma língua e certa identificação étnica (para alguns autores, mais forte que as divisões, e para outros, menos).

Concretamente, os Zambo-Miskito se mantêm no território original do grupo ao norte, nas proximidades da bacia e foz dos rios Patuca e Wangki. E os Miskito-Tawira se separaram destes e migram ao sul da região, nas proximidades da bacia e foz do rio Wawa e na foz dos rios Kukalaya, Prinzapolka, Grande de Matagalga e Kuringwas, invadindo, assim, os territórios do Tungla, e Kukras, e em menor medida, dos Ulwa, que se mantinham localizados na bacia e partes altas do Grande de Matagalpa (ver Mapas 7 e 8, no Anexo 5). De tal modo que, os grupos ulwas ficaram entre a fronteira da Segovia ou espanhola, localizada na área da cordilheira, enquanto os Miskito-Tawira se assentaram no século XVIII nas áreas costeiras e na foz dos rios, na parte oriental de seu território.

As diferenças entre essas divisões miskitas são reconhecidas pelos historiadores (IBARRA, 2006, 2021; HELMS, 1971; POTTHAST, 1993; OLIEM, 1988; OFFEM, 2002a, 2002b, entre outros). E embora a historiografia não as destaque com frequência, comumente se generaliza o termo Miskito para ambos. Após o século XIX, essas diferenças se diluíram, mas, a critério de K. Offem, ainda hoje há evidências delas nas relações políticas dos Miskitos atuais (OFFEM, 2002a, p. 348). Em Karawala, a população reconhece a diferença entre Miskito Wangki e Miskito Tawira ou Baldam, distinguindo, além da miscigenação com os africanos, diferenças no idioma miskito.

Mas é K. Offem quem aprofundou nessa divisão e seu significado, ao argumentar que não se trata apenas de uma diferenciação externa, mas também uma divisão político-espacial entre duas subetnias, que irão determinar formas distintas de relação com os ingleses e europeus, mas também com os demais grupos étnicos. O que revela um leque de relações mais amplo com os Ulwa e os Sumo-Mayangna, além dos outros grupos não-Miskito, do que aquele apresentado nos textos, onde esses grupos aparecem geralmente como escravos potenciais, ou dominados pelos Miskito até sua quase extinção.

Retomando, então, os argumentos de K. Offem, ele sugere que o escravismo miskito foi uma etapa que teve quatro momentos diferenciados<sup>78</sup>. Inicia antes do contato, indo até 1690, com a

---

<sup>78</sup> Ambas as divisões Miskito vendiam ou trocavam os indígenas com os comerciantes europeus que desembarcavam na costa com essa finalidade e em períodos estabelecidos. E estes, por sua vez, vendiam-nos aos colonos ingleses

escravização recíproca entre todos os grupos ameríndios, e o acompanhamento nas invasões ao território espanhol. O segundo, até 1741, quando se fazem incursões nos locais das reduções missionárias espanholas, e após 1712 (fim da guerra de Sucesión Española) se estende aos chamados “índios bravos” e a setores diferentes para os Zambos (ao norte, incluindo áreas em Honduras) e os Tawiras (a sudoeste, até Costa Rica e Panamá). Mas ambas as divisões coordenam as incursões, mediante encontros de chefes e xamãs. E nos últimos períodos (até 1830) os Zambos só fazem incursões no território espanhol pela proibição nas colônias britânicas da escravatura, e até 1790 pela saída dos ingleses do Caribe nicaraguense, enquanto que os Tawira continuam escravizando tanto em seus territórios próximos (a Ulwa, Kukra e Rama) quanto da Costa Rica e do Panamá. Já no século XIX só os Tawiras prosseguem com incursões pouco exitosas (2002a, p. 344-345). Nas palavras do autor:

In general, the record of Miskitu slaving does not live up to the claims made in the literature. For example, during period II (1691–1741), I have found that the Miskitu only retained baptized Indian or mulatto slaves after Jamaican traders refused to purchase them. Moreover, the Twahka of the Rio Patuca also attacked Spanish towns and traded captured slaves to the Sambo, yet the record always attributes such attacks to the Miskitu. (...) suggests that Miskitu slaving was much more complicated and discriminating than is generally thought.

After the Indian slave trade was officially outlawed in British colonies in 1741, the Sambo limited their slaving to military assaults on Spanish towns during times of Anglo-Spanish conflict.<sup>89</sup> In fact,

---

para suas plantações, especialmente na Jamaica. Os historiadores apontam que os escravos foram o elemento-chave na consolidação da economia de plantio na Jamaica e nos demais domínios ingleses no Caribe. Aliás, uma das motivações dos ingleses para promover a captura de indígenas como escravos é que estes tinham um valor comercial muito menor que os africanos. Assim, apesar de a prática ter sido oficialmente abolida, a escravatura dos indígenas continuou, embora com menos força, até inícios do século XIX.



throughout the colonial period, the Sambo maintained relatively amicable relations with the Ulwa, Kukra, and Rama, who lived distinctly south of their domain, and preferred to establish hierarchical trade or tributary relations with the upland Twahka and Pech. In contrast, the Tawira of the Rio Grande asserted their political and military dominance over the Ulwa, but at the same time they did not assert any authority over the Twahka or the Panamahka, whom they considered “mountain Indians, living in the interior of the country” and not residing under their control (2002a, p. 344-345).

Deduz-se que os Ulwa mantiveram relações com os Miskito-Zambo no nível mais horizontal, enquanto que com os Miskito-Tawira mais assimétricas e de muita oposição<sup>79</sup>. Os Miskito-Tawira foram mais dependentes do comércio com os ingleses, pois tinham poucas áreas de cultivo e um escasso intercâmbio de produtos agrícolas com os grupos vizinhos. Sua economia estava baseada na comercialização da tartaruga *pico de lora* ou *verde* (*Chelonia mydas*), das carapaças da tartaruga de *carey* (*eretmochelys imbricata*) e no comércio escravo. Os Miskito-Tawira foram a subetnia que provavelmente escravizou mais indígenas em virtude dessa dependência comercial (OFFEM, 2002a, p. 342-354; 2005, p. 25-32). E também por causa disso tentaram estabelecer vínculos políticos e comerciais com os espanhóis, mas que sempre geraram conflito com os Zambos, mais leais aos ingleses.

Isso marcou uma relação de muita hostilidade entre os Miskito-Tawira e Ulwa, e também entre aqueles grupos em condição semelhante, como os Kukra e os Rama, e até os Bribris, e os Cábecar na Costa Rica e os Ngöbe, no Panamá, igualmente escravizados<sup>80</sup>.

---

<sup>79</sup> É curioso que hoje, em Karawala, não obstante o antagonismo que representa os Miskito, há uma consideração especial, e certa afinidade, com os Miskito-Wangki, ou seja, os Miskito-Zambos dos textos.

<sup>80</sup> Gostaria de detalhar alguns aspectos dessas incursões de pilhagem nos povoados e cidades espanholas, o que, de alguma forma, tornou os Miskitos famosos e temidos nos registros espanhóis e na tradição oral de vários grupos indígenas da costa centro-americana, como os Bribris, na Costa Rica, e os Guaymies, no Panamá. Conforme já relatado, as incursões tiveram início a

Já início de XIX, quando o comércio, a escravidão e o domínio inglês decaem, as áreas antigamente invadidas, territórios Ulwas e Ramas, no Caribe nicaraguense e nas costas de Honduras, Costa Rica e Panamá, foram obrigadas a pagar esporadicamente tributos, exigidos pelos Chefes ou Reis Miskitos Zambos. Inclusive, incluíram como tributários os próprios Tawiras. Com a diminuição do comércio inglês, parece que diminui também o domínio comercial e econômico. E, dessa vez, o monarquia miskita se transforma em uma espécie de autogoverno, sob a figura política da Reserva da Mosquitia, que foi uma etapa prévia de sua incorporação ao território nicaraguense, como explicaremos mais adiante.

Há dois níveis de relação na época colonial: o das interétnicas, estabelecidas com os europeus (em diferentes condições e momentos históricos), as quais, em geral, foram assumidas pelos Miskitos, Zambos e Tawira, baseadas no comércio desigual e no exercício de um poder inglês perspicaz pela necessidade estratégica do Miskito, produto de sua ambiguidade legal no território (e que não teremos oportunidade de discutir no contexto deste trabalho), assim como a construção simbólica e ideológica da figura da monarquia miskita, com significados e funções diferentes para ambos os grupos; já o outro nível diz respeito às múltiplas relações intraétnicas, estabelecidas entre os ameríndios e sustentadas nos processos e estruturas nativas (ou prescritivas, segundo o conceito de Sahlins, já citado (1990, p. 13), nas sociabilidades e dinâmicas culturais compartilhadas e que foram reconfiguradas no contato com os europeus. Essas dinâmicas estão incrustadas no fluxo das relações produtivas e reprodutivas dos grupos, isto é, na vida cotidiana, nas relações familiares e do trabalho. Essas outras dimensões internas, que são o cerne da vida social, estão bastante ausentes na historiografia.

Ainda assim, a partir desse marco geral, podemos valorar que a escravatura, as invasões e a abertura do parentesco miskito aos estrangeiros e inimigos não foram eventos tão alheios a seu

---

partir do contato dos Miskito com piratas e contrabandistas, desde o final do século XVII. E continuaram, algumas vezes, de forma conjunta, e outras, somente por parte dos Miskito, durante os séculos XVII e XVIII (DÍAZ-POLANCO e SÁNCHEZ, 1991, p. 177). Certamente, muitas foram impulsionadas pelos ingleses, como consequência do conflito anglo-hispano ocorrido na segunda metade do século XVIII.

mundo social. Não foram imposições coloniais, senão a maneira de se relacionar com a alteridade.

Igualmente, a escravatura e o lugar dos Ulwa (Kukra e Rama) no quadro colonial não foi o da aniquilação ou assimilação, senão o lugar do inimigo, e provavelmente, o de doador de esposas. As invasões escravistas ocorreram somente a partir da segunda metade do século XVIII, e por menos de um século, e não durante dois séculos, como costuma indicar a historiografia tradicional. Os Panamahka e Tawahka, embora não tivessem sofrido incursões escravistas, eram politicamente dependentes dos Miskito, o que não os impediu de manter relações comerciais com eles, assim como fizeram os Ulwa. E foi precisamente o comércio entre ingleses e espanhóis que permitiu o surgimento de outro tipo de relação ou lugar social dos Ulwa com os diferentes atores coloniais, como explicarei nos próximos itens. Mas antes, é importante fazer algumas observações sobre o projeto cultural miskito iniciado no século XVII.

#### ***2.4. Colonialidade inglesa e civilidade miskita***

Alguns historiadores têm comparado às relações coloniais no Caribe nicaraguense com a estratégia típica de “governo indireto”, que logo seria usada pelos ingleses na África (VON OERTZEN, 1985, p. 5; OLIEN e DENNIS, 1984, p. 720). Essa ideia é aceitável, embora os ameríndios estivessem constituindo e agenciando seu próprio projeto cultural, instituindo uma concepção de sociedade, arranjando vínculos passados e novos e estabelecendo diferenças e afinidades.

Talvez a palavra “monarquia Miskita” confunda porque, logicamente, esta não foi uma monarquia, mas uma monarquia-outra. Simplificando uma conformação complexa, pode-se dizer que a monarquia foi uma articulação de chefias nativas que foram adquirindo ou “capturando” nomes ingleses (almirante, rei, governador, capitão, etc), assim como múltiplos símbolos, permitindo agenciar a figura de um rei, que não significava sequer um poder absoluto ou necessariamente maior ao dos demais chefes, tampouco uma figura integradora de território e poder, como no sentido europeu. Como já vimos, as diferenças entre Tawira e Zambo são importantes e conflitivas (a ponto de existir uma pequena “guerra civil” ao início do século XIX), sendo que as

chefias foram muito dinâmicas ou instáveis. Como tema historiográfico, a Monarquia Miskita é muito debatida e polêmica, os historiadores e os antropólogos têm opiniões diversas sobre o nível de ingerência ou manipulação inglesa, ou antes, da participação ou autonomia miskita. Um exemplo disso é o debate suscitado entre M. Olien (1983), P. Dennis (1984, junto com Olien) e M. Helms (1983, 1986).

Porém, para caracterizá-la de forma abreviada e mediante uma perspectiva etnológica, pode-se dizer que se tratou de um sistema indígena que estabeleceu certo controle político e comercial em suas relações com os europeus, sob um ideal monárquico europeu mais figurativo que real. Este foi sustentado, militar e simbolicamente, pela coroa inglesa a partir de seus interesses coloniais, mas sem estabelecer uma autoridade coesa sobre os Miskito, tampouco sobre os demais grupos ou o território. Pelo contrário, a hegemonia inglesa ocorre, fundamentalmente, nas relações mercantis pela via de um comércio desigual (HELMS, 1971), sem afetar o domínio territorial miskito, nem seu “projeto civilizatório” prescrito. Isso porque a consolidação dos miskito e esse conjunto de chefias articulado à monarquia foi um enorme projeto civilizatório indígena que a literatura só coloca como uma sorte de relações político-comerciais. Há, na expansão populacional e político-territorial, no domínio da língua, nas chefias instáveis, no simbolismo monárquico, e, muito provavelmente, na cosmologia compartilhada (onde os sukias são os personagens-chaves), elementos suficientes para falar de um projeto de sociedade ameríndia (e caribenha) mais amplo.

A manipulação e a dependência dos miskito por parte dos ingleses é provável que tenha sua contraparte, na simulação dos ameríndios e no valor estratégico que pressupunham para os europeus. Manipular, falsificar, depender e simular podem também ter sido parte do jogo relacional entre uns e outros, uma parte constitutiva do vínculo. Mas, como verificar quem manipula e quem é manipulado nesse processo de mais de dois séculos? Parece-me que o foco reflexivo deve seguir outros caminhos, delinear o “sistema” relacional não por seus elementos, mas por sua condição de “sistema” ou de estrutura, pelas condições que fazem com que tenha sentido para uns e outros no decorrer do tempo. E também, pelo modo como as sociedades ameríndias se estabeleceram e organizaram nesse contexto, pois quais são as qualidades que permitiram que esse conjunto de relações tivesse

significância social para os ameríndios, assim como continuidade no tempo?

Um elemento importante dessa qualidade do “sistema relacional” é o código ou preceito de certa horizontalidade no contato e na credibilidade tanto para os Miskito quanto para os ingleses. Um bom exemplo disso, conforme destacam alguns autores, é o fato que, desde o início dos intercâmbios comerciais, os bens europeus trocados foram armas e munições unicamente, o que se manteve por quase dois séculos. Com a consolidação das interações, após as armas, o produto mais trocado, e também almejado pelos Miskito, era o rum das plantações no Caribe insular. Armas e rum eram bens que, nos séculos XVII e XVIII, eram impensáveis nas trocas entre ameríndios e europeus nos outros contextos coloniais da América.

Esse tipo de monarquia funcionava por “apropriação” da diferença europeia e a “reinvenção” do sistema de chefias nativas pouco estruturadas, dispersas e baseadas em relações de parentesco que caracterizam os grupos indígenas das terras baixas da América Central. A antropóloga Mary Helms (1986) argumenta que poderia ter existido nas atividades de caça e de guerra (comuns antes do contato) uma figura semelhante ao “grande homem” que Godelier descreve para os grupos da Nova Guiné, sendo que essa figura assumiria a comunicação com os ingleses. Mas alguns historiadores consideram a monarquia miskita como a consolidação de um sistema de cacicado com poderes semicentralizados e ligados a uma especialização das atividades produtivas, já identificado (a partir de pesquisas arqueológicas e etno-históricas) em outros grupos em territórios próximos — como no Pacífico da Nicarágua e da Costa Rica (DENNIS e OLIEN, 1984; IBARRA, 2006, 2011). Seria, então, uma espécie de cacicado que se concretiza a partir da intervenção inglesa, mas que já estava prefigurado nas formas organizativas e nas fronteiras étnicas das sociedades ameríndias do Pacífico de tradição mesoamericana. Essas sociedades também faziam parte do mundo de relações pré e pós-contato, aspecto que algumas vezes os especialistas não levam em consideração.

É evidente que a monarquia tinha significados diferentes para os Miskito e para os ingleses, mas ambas as percepções não entravam em contradição em suas relações sociais e comerciais. Esses vínculos iniciados com os piratas, consolidados com os puritanos da ilha da Providencia, e mantidos com os colonos ingleses, consolidaram também a concentração do poder em alguns

chefes e nutriram o sistema de chefias miskito, que se apropriou do imaginário inglês de títulos monárquicos e militares. Estabeleceu-se, assim, uma relação menos vertical e mais aberta que singularizava esse mundo colonial caribenho. A essa conclusão chega a historiadora Eugenia Ibarra que, após pesquisar em detalhe essas relações, argumenta que a possibilidade de autonomia das ações miskitas foi o elemento-chave para a conformação da esfera relacional, pois:

En las relaciones entre estos actores [chefes miskitos] y los británicos medió la negociación y no la sujeción. Los caciques mosquitos no se sintieron inferiores ni subordinados a sus aliados o enemigos, sino colocados en iguales circunstancias de poder que en ocasiones competían, dominaban y en otras, se aliaban (IBARRA, 2011, p. 153).

Como já indicamos, esse tipo de vínculos não é comum no modelo colonial tradicional. Ainda que existisse um desequilíbrio pela possível preeminência inglesa — como alguns autores colocam — ligado a uma espécie de dependência dos bens materiais e simbólicos europeus, os Miskito tiveram a possibilidade de agenciar formas sociais, permitindo-lhes desenvolver uma identidade coletiva, uma estrutura política e manter a soberania territorial<sup>81</sup>.

Colocando-o em termos teóricos da etnologia amazônica, por trás da monarquia indígena está o objetivo de pacificação da

---

<sup>81</sup> Nessa dinâmica sociopolítica, considero que o elemento simbólico é muito importante como eixo integrador de sentidos, ainda que assumido de forma diferente por ingleses e indígenas. Com *elemento simbólico* me refiro às constantes alusões, nas fontes e nos textos historiográficos, do uso da bandeira, dos bastões (de ouro, prata e madeira) e das roupas militares inglesas que eram dados periodicamente aos reis Miskito e seus chefes, assim como a apropriação dos nomes militares e administrativos, como almirante, governador e general. Igualmente, ao alto valor social dado aos produtos ingleses, e com isso, ao sistema anual de presentes e dádivas estabelecido pelos próprios europeus (sempre contemplados nos orçamentos da superintendência britânica, por exemplo). Para ambos, significava a renovação da aliança em um sistema onde as relações estavam baseadas no comércio, ou seja, uma troca com valor de câmbio definido, já que a oferta constante das dádivas tinha outro significado e objetivos. A meu ver, esse é um viés de análise interessante que as pesquisas históricas não têm contemplado.

“outredade”, de “pacificar o branco” (ALBERT e RAMOS, 2002), mas também de “virar branco” (KELLY, 2005). O processo de transformação em branco resultou ser muito exitoso por parte dos Miskito, a ponto de conformar um modelo político tão singular, que desafiou os conceitos teóricos, gerando inúmeras discussões entre os historiadores ao registrar uma “monarquia ameríndia”, ou um cacicado acelerado pelos ingleses.

Os Miskito se moveram entre ambas as transformações que são os lados de uma mesma moeda, são processos simultâneos e implicados (KELLY, 2005). Incorporar europeus e africanos estrangeiros, assim como as mulheres dos inimigos, é um processo de pacificação e de “domesticação do outro” através do parentesco. Da mesma forma, fazer incursões às cidades espanholas junto com os piratas, acompanhá-los por meses em seus navios, dominar suas línguas e seus artefatos, consumir seus bens, se vestir ao estilo europeu, e especialmente, ter uma monarquia e um rei, é, sem dúvida, um projeto de transformação muito exitoso.

Um movimento que incorpora a alteridade (exterioridade), que passa a ser afinidade, um “outro domesticado”, e que havia sido importante no início do contato (século XVII). E outro movimento voltado para o exterior, onde o outro é quem domestica e incorpora, e que fora importante nas relações com os europeus nos dois séculos seguintes. Logo, ambos os movimentos continuam sendo ativados durante toda a colônia (e sob outros contextos ainda hoje). O primeiro nos espaços cotidianos, locais, familiares e nas relações interpessoais; o segundo, nos âmbitos regionais, nas relações políticas entre as chefias e os ingleses, nas negociações comerciais e diplomáticas com os ingleses, mas também com os espanhóis.

J. A. Kelly (2005, p. 218) aponta que a “pacificação do branco” implica uma redução da alteridade dos brancos, enquanto que o “virar branco” é um processo de produção de alteridade interna. Consideramos que a forma relacional da “monarquia indígena” é um exemplo icônico desses mecanismos. A construção de alteridade no interior da sociedade não só constituiu a organização e chefias miskitas, como também foi importante para que os Miskito se diferenciasssem dos outros ameríndios e afrodescendentes perante os europeus. K. Offem, em um esclarecedor artigo sobre as categorias raciais na Mosquitia colonial, explica como, em um sistema absolutamente racista e discriminante, os Miskito ostentaram uma categoria racial única (OFFEM, 2005, p. 29-30), um contrassenso classificatório que lhes

outorgou a condição de homens livres e aliados, apesar de que, fenotipicamente, poderiam ter sido colocados como africanos ou ameríndios, ou seja, escravos. E por sua vez, os Miskito se consideravam mais “civilizados” perante os demais ameríndios não-Miskito, que para eles eram mais selvagens (especificamente, inimigos selvagens). É uma situação semelhante àquela analisada por P. Gow para o caso do Baixo Urubamba (1991), onde há uma tríade categorial entre civilizado (branco), índio selvagem e indígena misturado. Este último é o intermediário ideal para a “gente nativa”, uma intersecção na história que lhes dá segurança, ao obter o melhor de ambos os mundos. Os Miskito tinham esse lugar entre a civilização inglesa e os “índios bravos” (não cristianizados e os inimigos). Aliás, essa situação tem uma expressão espacial direta: os ingleses vinculados ao mar, os Miskito no litoral, e os índios bravos (e inimigos, incluindo espanhóis) no interior do território.

### ***2.5. As fronteiras desfeitas: Sumo-Mayangna, Ulwa e as redes de comércio (XVIII)***

Neste quadro categorial, quais eram os projetos nativos, as transformações dos índios selvagens das montanhas, especificamente os Sumo-Mayangna e Ulwa? Qual era seu lugar e que agencia tinham perante a sociedade colonial maior? A resposta à primeira pergunta é difícil de responder, conceitual e metodologicamente (pelo limitado material documental), mas é possível intuir uma possível resposta a partir dos Ulwa de Karawala, como se apresentará nos capítulos seguintes. A segunda pergunta será respondida na sequência.

Durante a época colonial, o comércio lícito e ilícito foi o fundamento da economia na região da Mosquitia, delimitando as relações políticas, sociais e interétnicas, tal como evidencia a historiadora Ibarra:

El comercio ilícito y la trata de esclavos fueron dos de las actividades más importantes que se desarrollaron en esos años, en las que participaron oficiales gubernamentales, comerciantes, representantes de la Iglesia [Católica], oficiales militares y también los indígenas.



Variadas mercaderías entraron a la Mosquitia por la costa y de ahí fueron llevadas hasta los pueblos de la frontera segoviana, generando la creación de distintos tipos de relaciones entre los ingleses y los no indígenas, los ingleses y los españoles, los indígenas con otros indígenas y los indígenas con los españoles. Ningún sector colonial escapo de la participar en el comercio ilícito (IBARRA, 2006, p. xii-xiii).

Para a antropóloga M. Helms foi o contato colonial e o comércio que permitiu a consolidação dos Miskito como etnia e seu crescimento populacional, a ponto de considerá-los uma *buying society* (1983: 3x). E embora o comércio com os ingleses tenha se constituído em uma atividade importante, apenas se consolidou porque, na base da economia, mantinham-se atividades tradicionais de subsistência, realizadas por mulheres miskitas, assim como pelo intercâmbio de produtos alimentícios e artesanais com outros grupos indígenas (OFFEM, 2002b). Desses grupos, os Miskito obtinham produtos através das incursões e também das relações de troca e comércio que ocorriam mesmo antes do domínio miskito. M. W. descreve em detalhes, em fins do século XVI, como existia, no rio Wangki (rio Coco), uma trégua anual das relações guerreiras entre os Miskito e os grupos Sumu-Mayangna e Ulwa. Assim, todos os grupos definiam um setor particular de ilhotas ribeirinhas, reunindo-se em grandes mercados para o intercâmbio de diversos produtos (M.W., 2003 [1704-1746], p. 152).

É lógico pensar que a subsistência dos Miskito não se deu unicamente através do comércio europeu, como parece apontar a maioria dos textos históricos sob uma perspectiva sociocêntrica (OFFEM, 2002b, p. 42), já que desconsideram a prática agrícola indígena realizada especialmente por mulheres, vista com certo desprezo nos textos, como se fosse uma atividade inferior, pouco produtiva. Assim como desconsideram também as práticas de pesca e de caça, esta última realizada, provavelmente, por homens jovens nas longas ausências dos adultos (pelas incursões e na pesca de tartaruga). A base alimentar do grupo não era constituída por produtos de origem europeia. Aliás, os próprios europeus procuraram obter, desde o início dos intercâmbios, alimentos proteicos nativos, como a carne de tartaruga.

As pesquisas de Offem sobre a ecologia e os sistemas produtivos, entre meados do século XVII até meados do XIX, mostram que uma parte da base alimentar dos Miskito estava baseada no intercâmbio de produtos manufaturados por alimentos produzidos pelos Rama, Ulwa, Kukra e, principalmente, pelos Miskito-Zambo. O problema é que a historiografia se detém apenas em analisar o comércio miskito com o exterior e não o comércio ou intercâmbio interno ou intraétnico.

Orlando W. Roberts, um comerciante inglês que realizou várias viagens na costa caribenha nicaraguense por volta de 1818, descreve alguns dados sobre os Ulwa, localizados rio acima do Grande de Matagalpa e Prinzapolka, lugares de onde vieram os grupos familiares que, ao final desse mesmo século, se estabeleceram em Karawala. Ele detalha as dificuldades que esses índios tinham ao se aproximar dos domínios de Drummer, um dos chefes mikitos-tawiras (citado no capítulo anterior), contrastando as relações comerciais mantidas entre os Miskito (localizados mais ao norte) com os Ulwa e os Tungla:

Son de la misma raza que los del Río Grande, pero a diferencia de Drummer, los jefes de aquí se han dado cuenta que les conviene apoyar y favorecer a los Woolwas y Tongulas – Tunglas – del interior, en vez de oprimirlos; como consecuencia, hacen con ellos un comercio constante de artículos como canoas, dories y pipantes que esas tribus traen por el rio sin acabarlas, o a medio hacer, y que luego se les da el acabado perfecto y se adornan para ser vendidas (ROBERTS [1827] *apud* INCER BARQUERO, 2003, p. 380).

Ainda que o relato seja do início do século XIX, quando a escravidão estava em decadência, mostra como era possível que os Ulwa e os demais grupos indígenas participassem e agenciassem esses espaços de intercâmbio de bens nativos, que constituíam ou eram a base de uma ampla rede comercial. Os produtos básicos de sobrevivência tanto dos Miskito quanto dos europeus — que circulavam pela região ou que logo se estabeleceram —, eram providos, então, pelas mulheres e jovens miskitos, e por esses grupos (OFFEM, 2002b).

Mas essa extensa rede comercial não é linear, pois não caminha somente em uma direção. É antes uma trama complexa de várias sub-redes que, no conjunto, integra praticamente todos os grupos étnicos do Caribe nicaraguense. E, como aponta a historiadora E. Ibarra, atinge não apenas os comerciantes, mas também as demais categorias de europeus, como os funcionários e clérigos espanhóis (na fronteira Segoviana e no Pacífico) e os poucos funcionários e colonos ingleses. A rede se estende ao Caribe centro-americano, ao Caribe em geral (como Jamaica e Estados Unidos) e à Europa (especialmente Inglaterra e Espanha). Nela circulam uma infinidade de bens e pessoas nas mais diversas condições, com valores comerciais prescritos, valores de uso, valores de câmbio, valores simbólicos e trocas monetárias.

Nessa trama comercial circulam: alimentos variados, produtos extrativos vegetais e animais, diferentes subprodutos e tipos de madeira, produtos manufaturados por ameríndios e europeus, produtos das plantações no Caribe, gado, mercadorias europeias, sobretudo armas, pólvora, rum, e, em menor grau, ferramentas, bens simbólicos (como os bastões e os casacos usados pelos reis miskitos), dádivas ou presentes (como os oferecidos anualmente pelos ingleses da superintendência aos chefes miskitos), moedas espanholas e inglesas, e, finalmente, pessoas, que incluíam indígenas (de vários grupos étnicos chibchas e mesoamericanos) e africanos. Estes, na condição de escravos, mas também integrados às redes de parentesco miskito, como ocorria com as mulheres e as crianças não-miskita capturadas e os homens africanos “livres”. Essa listagem mostra a complexidade que a rede de intercâmbio significava, envolvendo, além dos bens convencionais que a historiografia dominante simplifica (armas e rum dos ingleses; produtos de origem animal, madeira e escravos dos Miskito), a circulação de pessoas e de outros bens, cujo lugar na rede não dependia apenas de seu “valor de câmbio”, assim como a participação de outros atores, como agentes espanhóis e outros indígenas, além dos ingleses e miskitos.

É preciso salientar que “valores de uso”, “valores de câmbio” e “valores simbólicos” dos diferentes bens, assim como para os diferentes agentes das redes de intercâmbio, são os que dão sentido e arquitetam as relações sociais. Tanto as necessidades de subsistência e reprodução dos diferentes grupos quanto os interesses mercantis, de poder e de controle político, ou a necessidade de confiança, de diplomacia e das obrigações da

aliança, como a urgência de uma base semântica, especialmente para as chefias (e para a própria monarquia indígena), são elementos imperativos e constitutivos dessas relações. Todos esses grupos se definem nesse circuito tanto como coletividades parciais quanto no conjunto relacional.

Por exemplo, a força simbólica dos emblemas ingleses assegurava a sustentabilidade do comércio e a legitimidade das relações de chefia, auxiliando no jogo diplomático-comercial entre os ingleses e os Miskito, mas também entre estes e os outros ameríndios. Foram tão importantes, que os Miskito-Tawira, e até mesmo o caudilho ulwa Yarrince (já citado), quando tentavam se aproximar comercial, militar e politicamente dos espanhóis, exigiam os bastões, os casacos e as bandeiras, além dos presentes por parte dos funcionários da coroa espanhola. Muitos deles foram, inclusive, enviados pelos espanhóis desde a Costa Rica e a Guatemala (ROMERO, 1995; IBARRA, 2006). É razoável que, para os índios não-Miskito, inseridos nas redes de intercâmbio, esses objetos estivessem também impregnados de significação, pois as roupas e os bens europeus, em geral, traziam consigo o potencial da diferença, a possível transformação, até mesmo da aliança (mas o significado desses bens no interior das sociedades não-miskitas é difícil de definir pela pouca informação das fontes).

O que procuro evidenciar é que a dinâmica mercantil colonial destacada na historiografia, de forma parcial, só funcionava na coexistência e na articulação de outros circuitos e âmbitos, assim como de vários outros agentes.

--0o0--

Há outro elemento fundamental na manutenção da rede comercial, em que os indígenas não-Miskito participavam e tinham um lugar destacado, sobretudo no contrabando ou comércio ilícito com ingleses e espanhóis. Foram os guias e os transportadores dos produtos, assim como as pessoas que guiaram — voluntária ou obrigatoriamente — muitas das invasões miskitas às cidades espanholas.

Potthast (1998), a partir de uma pesquisa centrada nessa dinâmica comercial, analisando detalhadamente o comércio ilegal entre os espanhóis e os ingleses, concluiu que o lugar dos indígenas não-Miskito: Pech ou Paya, Sumu-Mayangna — Panamaka, Kukra, Ulwa — e Ramas, foi um elemento-chave nessa dinâmica, a ponto

de chamá-los *commerce indians*. Durante boa parte da época colonial, e ainda sob a ameaça de escravatura por parte dos Miskito-Tawira, esses índios foram fundamentais para os traficantes ingleses estabelecidos em diferentes momentos e setores da costa, assim como para seus receptores ou sócios espanhóis.

Os Ulwa, cujo território tradicional se encontrava precisamente nas rotas do tráfego comercial (POTTHAST, 1998), entre as bacias médias e altas dos rios Grande de Matagalpa e Rio Escondido e seus afluentes, se converteram em guias especializados, de modo que, além de transportar as mercadorias, facilitavam a comunicação entre os sócios comerciais de ambos os lados da fronteira Segoviana.

Autores como Romero (1995, p. 243-245) e von Houwald (2003, p. 129-130, 353-356), assim como alguns viajantes do século XIX (WICKHAM, 1869; LÉVY [1873], 1965; PORTA, 2003 [1790]), assinalam as múltiplas vias tradicionais — e depois comerciais — nas quais transitavam os Ulwa e os demais grupos, através de trechos pelos rios, igarapés e lagoas, assim como por uma ampla rede de caminhos ou trilhas por terra em meio à floresta. Esse sistema de vias permitia a comunicação entre as várias cidades e aldeias da fronteira Segoviana, tanto com os diferentes assentamentos indígenas quanto com os assentamentos costeiros dos “colonos” ingleses (como Bluefields e a comunidade de Laguna de Perlas<sup>82</sup>).

Muitos dos atuais moradores de Karawala me falaram da existência de várias rotas antigas de comunicação em meio à mata que conduzem a diferentes comunidades no interior — localizadas, sobretudo, no atual departamento de Matagalpa — e a diferentes setores da costa. Essas vias conformam, igualmente, trechos ao longo dos rios e na floresta, sendo que muitas delas foram usadas durante a guerra pelos guerrilheiros indígenas que apoiavam o movimento contrarrevolucionário<sup>83</sup>.

---

<sup>82</sup> Com o objetivo de diferenciar a lagoa que leva o mesmo nome da comunidade creole de Laguna de Perlas, doravante usarei, para a lagoa, o nome em inglês *Pearls Lagoon*, e para indicar a comunidade, Laguna de Perlas.

<sup>83</sup> Os velhos, com mais de 60 anos, são os que mais conhecem esses caminhos, pois são trilhas que aprenderam a conhecer com seus pais e avôs, embora seu conhecimento atual seja muito limitado em comparação aos seus antepassados. Estes usavam a rede de trilhas com frequência antes da década de 1930, quando vários dos canais que hoje comunicam os rios e lagoas não existiam, nem o trânsito contínuo de barcos e lanchas motorizadas. É lógico pensar,

Sobre esse tema, o historiador Romero diz o seguinte:

...lo que indica que entre el río Grande y el río Escondido había vías de comunicación. Podemos, entonces, afirmar con toda seguridad, que aunque complejas, largas y tediosas, las vías de comunicación entre los ríos Tepenaguíaspa al sur, el Grande de Matagalpa al norte, los establecimientos ingleses, en particular Bluefields y Laguna de Perlas al este, y los pueblos de Matagalpa y Camoapa y La Villa Acoyapa al oeste, ponían en contacto, en el siglo XVIII, a comerciantes ingleses al este y a súbditos de la Corona española al oeste a través de los territorios ocupados por los ulwas. El concurso de estos en tales relaciones era evidentemente, indispensable (ROMERO, 1995, p. 81).

É viável pensar que o conhecimento dos Ulwa acerca dessa área geográfica lhes permitiu preservar parte do domínio do território em uma situação colonial duplamente adversa — como argumenta von Houwald para os Sumo-Mayangna em geral — devido ao antagonismo e à ameaça dos Miskito-Tawira, na costa, e dos missionários/espanhóis, na fronteira segoviana. Contudo, tinham a seu favor, que nenhum deles se estabeleceu ou colonizou suas terras, senão que estas se foram setores de trânsito. Sua mobilidade nesse território complementou-se com o estilo habitual dos assentamentos dispersos ao longo dos rios e igarapés (e de moradias estacionais), o que certamente facilitava as extensas e complicadas viagens entre a costa e a fronteira Segoviana (ainda hoje não existe estrada que comunique a RAAS com o Pacífico). Essas condições lhes possibilitaram agenciar lugares menos desfavoráveis, já que seu conhecimento da região, seu trabalho no transporte de mercadorias e a destreza na navegação fluvial, tiveram uma importância determinante no fluxo comercial.

Foram, em suma, indígenas que desfaziam as fronteiras dos poderes coloniais, assim como também as relações entre os indígenas bravos e os mansos.

---

portanto, que se referem a esses percursos como tradicionais, de importância desde a colônia.

Por último, sobre esse tema é preciso aclarar também, como curiosidade, que viajantes do século XIX (citados no capítulo seguinte), os quais visitaram aldeias Ulwa, sempre relataram o pouco interesse destes no mundo e nos artigos dos europeus, assim como a simplicidade de suas moradias e o mínimo de objetos manufaturados, que contrastavam com os interesses e os gostos dos Miskito. Paulo Lévy, que insistia nessa tipificação, teve como canoieiro e guia, na segunda metade do século XIX, um ulwa, destacando sua destreza e certo orgulho, mas também sua falta de preocupação com dinheiro e os bens industrializados.

## **2.6 *Movimentação, isolamento e diplomacia selvagem (XVII, XVIII)***

Um elemento que von Houwald destaca, de forma insistente, para os grupos Sumu-Mayangna em geral, diz respeito à sua tática de procurar o isolamento nas regiões montanhosas à margem dos rios, afastando-se tanto dos Miskito quanto dos espanhóis e ingleses. Embora pareça uma tática a nossos olhos, e ante o panorama colonial, é preciso reconhecer que as partes altas e as cabeceiras dos rios eram e são os territórios tradicionais desses grupos. Seu padrão de assentamento disperso em pequenos grupos familiares, com várias moradias e constantes deslocamentos vinculados aos períodos de cultivo, era parte de sua dinâmica sociocultural que fazia da mobilidade territorial um *habitus* comum, quadro que fora alterado somente ao início do século XX pela chegada dos missionários moravos, que estabeleceram outras práticas produtivas.

Deste modo, o sistema de mobilidade estacional dos Sumu-Mayangna, perante a ameaça miskita e a abertura das rotas comerciais, se intensifica, tanto como tática de defesa quanto para permitir a sua participação e circulação nas rotas de tráfico. No caso dos Ulwas, o fato de essas rotas comerciais atravessarem o seu território, como já indicamos, pelo tanto a sua mobilidade seja maior, assim como também as fragmentações ou separações dos grupos e aldeias. A história oral de Karawala destaca que antes de os Ulwas se estabelecerem nesse lugar, haviam se movimentado por décadas em diferentes lugares da bacia do rio Grande de Matagalpa. Igualmente se narra como grupos de irmãos se dividiam na busca de lugares seguros. Os anciãos insistiam em suas narrações que

seus antepassados viajavam constantemente em grupos familiares e acostumavam a ter duas ou três moradias, antes da chegada dos moravos. O mito da fundação da comunidade é um longo relato dos lugares onde moraram e das viagens exploratórias dos homens guiados pelo xamã, à procura de lugares adequados e seguros para morar. Relata-se também a divisão do grupo e de famílias que decidem ficar nos sítios anteriores.

Mas além dessa circulação constante, vários grupos Sumu-Mayangna e Ulwa tiveram um envolvimento com os espanhóis e as missões, trasladando-se para essas aldeias, como sugerem alguns autores. Mas a historiografia destaca também casos de personagens Sumu-Mayangna que conseguem outro tipo de relações e posições. O exemplo mais emblemático, tanto de êxito comercial quanto de diplomacia ulwa registrado pela literatura é o líder ulwa Yarrince (Garrison para os ingleses), já mencionado. Este manteve relações comerciais e políticas tanto com ingleses quanto com espanhóis na segunda metade do século XVIII. Antes que lealdade a algum poder colonial, mantinha-se leal a seu grupo familiar e aos muitos outros grupos que o consideravam seu chefe, possivelmente um grupo heterogêneo de Ulwa, Kukra, Panamaka e Matagalpa. Ele mantinha ou dirigia um número considerável de famílias aliadas, assim como vários “subchefes”, alguns deles parentes, que seguiam e executavam suas ordens (VON HOUWALD, 2003, p. 136-142; ROMERO, 1995, p. 235-242). As fontes espanholas o caracterizam como um líder indígena com muitos seguidores, com propriedades e parentes não só no setor de Olama e Camoapa (território espanhol), mas também na costa, no setor da Pearls Lagoon, próximo da atual localização de Karawala. Isso indica que sua atividade comercial era muito mais que a de um empregado ou servidor; era, antes, um agente independente e ativo que conseguiu poder econômico e reconhecimento político de ambos os poderes coloniais, não sem conflitos e acusações que o levaram a morrer em uma prisão na Guatemala (VON HOUWALD, 2003, p. 136-142; ROMERO, 1995, p. 235-242; IBARRA, 2006, p. 201-205).

Em 1769, quando os espanhóis o nomearam capitão espanhol e “celador de la frontera”, Yarrince já era líder político, tendo acumulado algumas propriedades e bens, obtidos, evidentemente, através do comércio com os ingleses (IBARRA, 2006, p. 201-205) e o reconhecimento de este como um proprietário legítimo. Após a sua morte, foi considerado, nos corregimentos de Matagalpa e Chontales, um grande líder indígena e o “restaurador



da paz e da tranquilidade”, segundo palavras do bispo espanhol Juan Feliz, que ouviu falar dele nas diferentes aldeias que havia percorrido, como um pacificador<sup>84</sup>. Essa memória oral referida à paz se deve ao fato de ele ter conseguido que, nesse setor, os Miskito não fizessem incursões.

Além de Yarrince, outros líderes ulwas tentaram também a via diplomática com os ingleses para impedir a escravidão, e o mais interessante é que tiveram êxito, assim como a oportunidade de viajar a Londres para fazer a petição pessoalmente. Mais ou menos na mesma época que Yarrince tentava um lugar de confiança com a coroa espanhola, dois ulwas procuram a via diplomática na Inglaterra, obviamente, com o apoio do rei George, que era um miskito-zambo. Assim, em 1775, durante a época da Superintendência Britânica:

el rey miskito George mandó una delegación a Londres para denunciar la esclavitud en al Mosquitia. Durante su estadia em Londres, el Hermano Del Rey Duke Isaac, su hijo George II y dos indígenas ulwas cuyos nombres eran “Almirante Richard” y Capitán John” entregaron a los ministro de su majestad “algunas representaciones y quejas [con respecto a] la conducta del [comercio de los esclavos indígenas]”. Estos esfuerzos promovieron la adopción de una ley británica que anulaba la venta de todos los esclavos indígenas realizada en la Mosquitia después del 22 de octubre de 1776. La legislación también establecía una multa de £40 para cualquier persona que haya adquirido o vendido esclavos indígenas después de esa fecha y exigía a los dueños liberar sus esclavos indígenas antes del primero de marzo de 1777. El conflicto entre ingleses y españoles se avecinaba y esta legislación fue

---

<sup>84</sup> Após uma série de confusões e mortes, Yarrince, cujo nome em espanhol era Carlos Matias Ignacio José Antonio Yarrince, foi julgado e acusado de traição à Coroa Espanhola, morrendo em uma prisão na Guatemala. Por intervenção do bispo Juan Feliz, provavelmente após escutar os relatos de sua liderança, todos seus bens foram devolvidos à sua família em Boaco (VON HOUWALD, 2003, p. 139-141).

irregularmente aplicada (OFFEM, 2005, p. 26).

Para que essas duas lideranças ulwas chegassem a esse nível, foi preciso um enorme processo de negociação diplomática, primeiro com os chefes miskitos, e logo, com os ingleses da Superintendência (cujas sedes eram consideravelmente distantes de seu território). E isso só poderia ser viável se eles mantivessem outro tipo de relação com os ingleses e os miskitos, além da condição de escravos ou grupo subordinado, como a historiografia acostuma a colocá-los.

Mas também a citação de K. Offem (e a pesquisa que a antecede nos arquivos ingleses) nos oferece a possibilidade de pensar outros aspectos, por exemplo: como os Ulwa — ou pelo menos seus líderes — poderiam ter um lugar no esquema da liderança colonial? Estava vinculado a seu papel de mediadores comerciais e provedores para os Zambos-Miskitos? Ou tinham outros lugares na estrutura miskita? Que significado têm os títulos de Almirante e Capitão para os índios ulwas? Eis um tema que precisa ser explorado ainda nas fontes.

Vale lembrar que Yarrice, o almirante Richard e o Capitão John são figuras peculiares. E embora nem todos os Ulwa tenham tido, obviamente, êxito político e econômico, ele e seus seguidores são a evidência de como as grandes mudanças da Mosquitia, ocorridas nesses dois séculos, permitiram uma ação propositiva onde os Ulwa agenciassem sua transformação.

No entanto, esses espaços de mudança têm seu corolário em duas condições internas, que precisam ser consideradas e que serão foco de análise nos dois últimos capítulos da tese: a prática do xamanismo, como opção de agenciamento, e a transformação paulatina do sistema do parentesco. Considero que a primeira teve um papel chave nos séculos XVII e XVIII, e a segunda nos séculos XIX e XX. Hipóteses que precisarão ser melhor explicadas em pesquisas posteriores, mas que encontram justificativa na história recente e a organização atual de comunidades como Karawala. No primeiro momento o xamanismo foi um sistema determinante nas sociedades ameríndias do Caribe nicaraguense antes do contato, assim como durante toda a colônia, que diminuiu ou se transformou com a evangelização morava ocorrida na segunda metade do século XIX, mas que ainda hoje se mantém. Como se apresentara mais adiante, em Karawala são constantes as narrativas onde as disputas e

guerras entre os grupos eram contendas entre os xamãs das aldeias ou grupos de xamãs.

Já a importância do parentesco nos séculos XIX e XX porque, com a saída dos ingleses, a desarticulação do sistema comercial e de intercâmbio, o desvanecimento da monarquia miskita e a paulatina perda de controle do território por parte dos ameríndios, as sociedades do Caribe nicaraguense vão constituindo um novo processo de transformação e deslocamento. Implicou fluxos de trabalhadores homens a outras regiões, a realocação de comunidades pela invasão das terras, ou bem, a conformação de novos núcleos de moradias próximos às áreas de exploração. Foi sem dúvida uma dinâmica de mobilidade na qual o controle não estava em mãos dos ameríndios, como esteve antes, senão dependiam dos interesses do capitalismo extrativo. Provocando mudanças nos sistemas de parentesco, nas relações entre os grupos, nas formas de identificação étnica e no uso das línguas indígenas. Assim, os sistemas de parentesco de alguns grupos Sumo-Mayaganas, caracterizados por sua endogamia, começam a se abrir, incorporando “outros”, ou então, incorporando-se eles próprios a grupos familiares miskitos e, possivelmente, creoles. Mas parentesco e xamanismo são temas ausentes como objetos de estudo nas pesquisas do Caribe nicaraguense, ainda mais sob o viés histórico.

Inúmeros autores da arqueologia centro-americana têm pesquisado e discutido o tema do vínculo entre o xamanismo, a guerra e o poder, assim como os antropólogos, que têm trabalhado com grupos indígenas contemporâneos nas terras baixas da América Central, especialmente no Panamá e na Colômbia (linguisticamente ligados ao tronco macro-chibcha), e que dispõem de uma farta produção sobre o parentesco, a guerra e o xamanismo. Esses recursos, pela proximidade geográfica e etnológica, podem ser recursos analíticos válidos frente à limitação das pesquisas arqueológicas e o pouco material histórico sobre estes temas (xamanismo e parentesco), podendo ser utilizados a futuro nos estudos sobre a história e nas pesquisas mais contemporâneas sobre Caribe Nicaraguense. Trabalhar com esse acervo documental não estava nos planos desta tese, já que a pesquisa propõe conhecê-los a partir da experiência etnográfica em Karawala<sup>85</sup>. No entanto, é

---

<sup>85</sup> Como opção metodológica, essa comparação entre fontes históricas, etnológicas e arqueológicas é uma tarefa ainda pendente, o que, no marco deste

necessário mencioná-los aqui para prever um contraponto analítico, entre a escassez das análises históricas e a relação que poderia ser estabelecida com a discussão do material etnográfico.

É importante assinalar, ademais, que o termo xamanismo tem estado quase ausente na historiografia, e tem sido pouco usado nas pesquisas etnológicas sobre o Caribe nicaraguense. O termo que o substitui, como já se indicou é *sukia*, sinônimo de xamã, usado de forma genérica por vários grupos chibchas contemporâneos desde a parte norte do Panamá até o sul de Honduras, curiosamente, uma palavra miskita, herança de sua presença nessas regiões. Mas ainda assim, os *sukias* e suas praticas tratados na literatura do Caribe Nicaraguense só recebem pequenos detalhes básicos, referências a práticas curativas concretas e aspectos esparsos dentro de temas maiores. Certamente, essa ausência do xamanismo está relacionada tanto às opções temáticas quanto às opções teórico-conceituais que a literatura sobre o Caribe nicaraguense aborda, explicadas ao início deste capítulo.

## **2.7. Modernidades periféricas e transformações ameríndias (XIX-XX)**

As informações demográficas aportadas pelos historiadores do Caribe nicaraguense são a principal evidência de que a escravatura não eliminou os grupos submetidos a ela. Ao final dessa etapa, a diversidade étnica se manteve, sendo que os grupos não-miskitos constituíam mais da metade da população na região nas primeiras décadas do século XIX. No conjunto, esses grupos eram a população majoritária, apesar da expansão demográfica miskita.

Nesse período, os historiadores identificam pelo menos seis etnias diferentes na Mosquitia, além dos Miskito. E a população dos Sumo-Mayangna era igualmente numerosa se comparada à dos Miskito, pois ambos tinham aproximadamente 7000 pessoas,

---

trabalho, não será possível abordar, embora se pretenda delinear uma linha de pesquisa futura para discutir o tema. Felizmente, essa linha já foi, de alguma forma, iniciada, uma vez que, ao encerrar a escrita da tese, recebi a última publicação da historiadora Eugenia Ibarra, que caminha nesse sentido, fazendo uma análise sobre o tema de escravatura indígena, ao comparar fontes históricas, arqueologia e narração oral em toda a América Central, incluindo o Pacífico (IBARRA, 2012).

segundo as pesquisas do CIDCA (1982, p. 23). Mary Helms (1971), estudiosa sistemática das fontes documentais, enumera oito grupos étnicos para 1850, praticamente o mesmo número apresentado em 1600 (com exceção das etnias Prizu e Bawihka, as quais ela considerava antecessoras dos Miskito). Segundo seus dados, em dois séculos e meio, apenas um grupo étnico foi extinto, os Prizu.

Entretanto, as referências demográficas assinalam que entre a segunda metade do século XIX e o início do XX ocorre uma dissolução da diversidade étnica e uma perda populacional dos Sumo-Mayangna. Os antropólogos do CIDCA destacam que em 1929, e segundo as estimativas de Conzemius, os Sumo-Mayangna eram 3500 indivíduos, entre os diferentes grupos (Ulwas, Panamakas e Tawahkas). Em 1969, Nietschmann, por sua vez, fala aproximadamente de 2900 (1982, p. 23). Já em 1980, o CIDCA considera que os Sumo-Mayangna somam 4.851.

Isso significa que, embora tivessem no século XIX uma população igual à dos Miskitos, esta se reduziu pela metade ao início do século seguinte. Em suma, passam de 7000, no século XIX, a 3500, na década de 1920. E, ao final da década de 1960, já são um grupo minoritário, de apenas 2900 pessoas, frente aos 35 mil miskitos, que é a estimativa populacional do grupo sugerida por Nietschmann no mesmo período (1969, p. 94). E vinte anos depois, na década de 1980, ocorre um leve aumento, nunca comparável com o crescimento exponencial dos miskitos.

Como poderíamos explicar essa diminuição tão drástica, em que a população Sumo-Mayangna decai exageradamente no período compreendido entre a segunda metade do século XIX à primeira do século XX? Sendo que nesse período, a escravatura, não existia, e os Miskito haviam diminuído seu poder militar e político com a dissolução da monarquia. Provavelmente, a explicação esteja precisamente na diminuição do poder e do *status*, e nas novas formas das relações de parentesco que trouxe o capitalismo extrativista, como se verá a seguir.

No século XIX, a monarquia indígena se debilita com a saída dos ingleses a partir dos acordos entre a Inglaterra e a Espanha (1786-87). O comércio, embora enfraquecido, se mantém; assim como os vínculos e as boas relações com a Jamaica e com a Inglaterra. Os textos destacam que os reis miskitos e seus chefes acompanham o enfraquecimento de seu poder, a ponto de perder legitimidade social. São mais vulneráveis às ações e interesses dos ingleses, atentos à presença norte-americana, que se interessava na

exploração das terras. Juridicamente, em 1860, a Mosquitia conforma uma reserva, uma pequena nação indígena autônoma, que mantém algo de sua estrutura organizativa nativa baseada nas chefias miskitas, mas que perdera uma parte de seu território ao sul e a oeste, anexado à nação nicaraguense constituída em 1821. Nesse período, suas decisões dependiam do aval indireto dos ingleses, enquanto que, na política local, eram fortemente influenciadas pelas lideranças creoles<sup>86</sup>, que começaram a se consolidar em Bluefields, assim como pelos missionários moravos que chegaram à região em 1849 com o seu projeto de evangelização.

Mas a fragilidade administrativa e política dessa figura cede à pressão do Estado nicaraguense apoiado pelos Estados Unidos, e em 1894 ocorre o que a literatura chama de “*Incorporación de la Mosquitia*”, em um contexto de invasão militar sucedido nas duas principais cidades da região, Puerto Cabezas (conhecida também como Bilwi) e Bluefields<sup>87</sup>.

---

<sup>86</sup> Após a abolição de escravidão na Jamaica em 1833, chegaram diferentes grupos de afrodescendentes jamaicanos à procura de empregos e opções de vida na Mosquitia, que também decreta a liberdade dos escravos em 1841. E embora já existisse população negra antes dessa época, é essa mesma emigração que outorga as particularidades dos atuais Creoles. Chegaram também alguns grupos procedentes de Boston (EUA) (e, em menor número, de outras regiões do Caribe) que se empregaram nas primeiras empresas extrativistas e dos enclaves bananeiros, ao final do século XIX. Todos se concentraram principalmente ao sul, na cidade de Bluefields. São esses grupos de afrodescendentes – que chegaram na condição de indivíduos livres e em famílias constituídas – que conformam o perfil cultural e social da população Creole que existe hoje na região e que conserva características culturais dos lugares de origem, como as práticas religiosas, o protestantismo e algumas práticas de feitiçaria africana, assim como o idioma inglês caribenho, que ainda hoje continua sendo a língua materna da maioria dos Creoles nicaraguenses.

<sup>87</sup> Entre 1844 e 1860 ocorre uma nova tentativa dos ingleses para permanecer na região, quando se estabelece um protetorado britânico na Mosquitia com o interesse de controlar a possível via interoceânica no setor do rio San Juan. Via que, logicamente, interessava também aos Estados Unidos. Nesse jogo de poderes, a Nicarágua sede espaço aos norte-americanos para se posicionar na região, e após uma série de disputas legais internacionais, estabelecem-se vários tratados, entre eles, a criação da Reserva da Mosquitia (1860-1894), uma área semiautônoma que adiciona, no entanto, boa parte do território original do Reino Miskito ao território nicaraguense (KINLOCH, 2008, p. 158-162 e p. 184-187). E em 1894 ocorre, finalmente, a incorporação total da região via intervenção militar. Ainda assim, uma ata de incorporação é assinada por 40 delegados indígenas de diferentes povoados da região, mostrando que,

As condições em todo o Caribe nicaraguense mudam radicalmente ao final do século XIX e inícios do XX. A lógica capitalista começa a se impor na região, frente à qual os Miskito resultam ser muito vulneráveis, tanto social quanto politicamente. Nesse processo, os norte-americanos passam a ser os atores mais poderosos (mais que o próprio Estado nicaraguense), impondo seu domínio econômico e uma nova lógica de produtividade, acompanhada de períodos de intervenção militar, dando início, assim, a uma nova etapa neocolonial.

Desde a segunda metade do século XIX, os Miskito, os Ramas e Creole iniciaram um processo de proletarização, que se intensificou nas primeiras décadas do século XX. Convertem-se em mão de obra dos novos empreendimentos extrativistas da *economia de enclave* que caracteriza a presença norte-americana na região<sup>88</sup>. Depois deles, os Sumo-Mayangna, que apesar de seu conhecido tradicionalismo e fechamento, se envolvem, já na primeira metade do século, na dinâmica capitalista com a extração de látex de borracha, a comercialização madeireira e a mineração. Mas sempre em forma temporal, nunca de forma permanente, e mantendo suas estruturas produtivas nativas, o que os faz menos dependentes ao sistema de emprego (VON HOUWALD, 2003).

Nessa época, as diferenças entre Zambos e Tawiras já não são mencionadas. Não eram mais importantes porque sua incorporação ao mercado de trabalho e à economia de enclave proporcionou a ambos um lugar subalterno na nova dinâmica. Conzemius, que faz suas observações na década de 1920, indica que os últimos índios “Tawiras puros” localizados no rio Wawa se

---

em teoria, e não na prática, há certo reconhecimento de seu poder de decisão. Oficialmente, deixa de se chamar Mosquitia para ser o Departamento de Zelaya (nome do presidente que ordenou a intervenção militar).

<sup>88</sup> Uso aqui o termo *economia de enclave* para referir-me a uma prática comum ao final do século XIX e início do XX na América Central e em alguns países do Caribe, na qual, por meio de acordos bilaterais entre países ou entre países e empresas privadas estrangeiras, se cedia, para exploração produtiva, setores do território e seus recursos. O país ou empresa estrangeira se posicionava nesse setor como se fosse parte de seu próprio território nacional, implantando suas medidas e liberando-se de qualquer controle político, legal, fiscal, econômico, etc., do país hospedeiro. No Caribe centro-americano – e no Caribe em geral – eram frequentes esses acordos com empresas norte-americanas ao início do século XX dedicadas à exploração madeireira e ao cultivo intensivo de bananas, de onde se origina a designação pejorativa *Banana Republic*.

encontravam em um processo inicial de miscigenação com os Miskito provenientes do rio Wangki, profetizando que “o sangue puro do índio Miskito logo será coisa do passado” (1984, p. 51-52).

Essa dinâmica traz também uma nova reorganização espacial e demográfica, impulsionada pela apropriação dos territórios tradicionais por parte dos projetos extrativistas e dos cultivos extensivos, principalmente de banana (e, em menor medida, de borracha e palma azeiteira), assim como pelo mencionado ingresso da população mestiça, que abre a fronteira agrícola, colonizando o setor além da antiga fronteira Segoviana. Como já se indicou contingentes de homens miskitos e creoles se trasladavam a novos espaços de trabalho, aldeias eram deslocadas por ter seus territórios invadidos e outras eram fundadas. Igualmente chegaram trabalhadores de outros países, como a população afro-caribenha e os Garifunas procedentes da Honduras.

Mas convém voltar ao “desaparecimento” demográfico dos Sumo-Mayangna, relacionado com a fundação de Karawala. Ambos fazem parte do mesmo processo, só que de formas opostas. Indiquei que uma possível explicação para a espantosa diminuição populacional dos Sumo-Mayangna, na passagem entre os séculos XIX e XX, pode estar relacionada com a perda do poder político miskito, o domínio territorial e com a posterior subalternidade social na dinâmica da economia de enclave. O suporte dessa explicação se sustenta no fato de que, ao final do século XIX, as atividades produtivas e as condições sociopolíticas começam a ser as mesmas para ambos os grupos. O sistema comercial e de tráfego se esgota com a saída dos ingleses, os Miskito voltam às atividades de subsistência, e logo, ao emprego nas explorações extrativas. Igualmente seu domínio político se enfraquece, assim como a sua estrutura de chefias. Há um período de crises com essas mudanças, e também um processo de readequação em que Miskito e Mayangna começam a compartilhar as mesmas condições, o que faz possível que as relações entre ambos se intensifiquem. Mais ainda, quando há uma mobilidade na região, não controlada pelos grupos, senão pela lógica das companhias, e onde grupos de trabalhadores homens só se deslocam por diferentes setores. Estende-se assim a rede social, os círculos de parentesco interétnico, como a convivência nas mesmas aldeias, mantendo o miskito como a língua dominante. Em outras palavras, a interação possibilita reconstruir sociabilidades e se integrar como uma coletividade, que se assume, majoritariamente como miskita.



Esse argumento se opõe à maior parte das referências historiográficas que, conforme já dissemos, transpõem, sem aprofundar, as condições da época colonial ao século XX, ao considerar que a hegemonia miskita acabou por extinguir os Sumo-Mayangna. Essa transposição será um dos assuntos do capítulo seguinte.

É obvio que o aumento da população miskita está diretamente relacionado à diminuição da população Sumo-Mayangna. Ou seja, seu desvanecimento é de identificação e não um assunto numérico. As comunidades Sumo-Mayangna do século XIX se transformaram em comunidades miskitas no século XX. De modo que não foi a hegemonia militar miskita que provocou a extinção ou diminuição dos Sumo-Mayangna, como geralmente considera a literatura.

Esse processo foi já assinalado em duas publicações: no artigo de 1982 dos antropólogos Gordon, Hale e Foladori (CIDCA, 1982), no qual abordam o processo de assimilação dos Mayangna tanto pelas comunidades mestiças quanto miskitas, e no artigo de 2001, de E. M. Jamieson, em que ele contradiz o que chama de “especulações excêntricas” dos relatos históricos, argumentando um processo de transformação para identidade miskita que começou com o domínio da língua miskita e logo com a identificação étnica (JAMIESON, 2001b, p. 11). Foi a perda da hegemonia miskita, e não o contrário, o que provocou um enfraquecimento ou redução da hostilidade entre ambos os grupos, permitindo intensificar as relações sociais e a miscigenação, assim como a obtenção da identidade étnica miskita comum.

Assim como os Miskito que viraram “brancos” nos séculos XVII e XVIII em seu projeto por se “civilizar”, os grupos Sumo-Mayangna, especialmente os Ulwas e Kukras da região sul do Caribe nicaraguense, viraram Miskito nos séculos XIX e XX. Processos transformativos que ainda hoje ocorrem na região, como já assinalamos, no capítulo anterior.

Mas em Karawala sucedeu o oposto, já que são os próprios Ulwa que se colocam como opção civilizatória aos “outros” que se aproximam de suas redes de parentesco, situação que abordaremos nos capítulos seguintes.

## 2.8. As imagens narrativas: um epílogo

Este item volta à época da colônia e aos primeiros contatos. A maneira de epílogo, procura-se ilustrar, através de documentos históricos, o lugar diferenciado que os escritos europeus concederam aos Ulwa e Sumo-Mayangnas. Há um acervo imaginativo nesses textos onde a população nativa é colocada em diferentes níveis de primitividade, determinando, assim, formas diferentes de alteridade que retroalimentaram as ações dos europeus na região. Muitas dessas figuras chegaram com facilidade aos estudiosos que escrevem a história, registrando nos livros atuais parte dessas impressões, na maioria das vezes, com visões etnocêntricas ou sociocêntricas.

Nas primeiras referências escritas sobre as populações dessa região, os indígenas Sumo-Mayangna e Ulwas foram colocados como a alteridade mais radical, sendo descritos como grupos muito selvagens, caçadores recoletores, nômades, com agricultura ordinária ou inexistente, e com praticantes da antropofagia e o infanticídio. Uma das fontes mais ricas foi escrita por piratas e contrabandistas europeus, pois, para eles, os índios do interior eram considerados com um maior nível de primitividade frente a seus anfitriões, os antigos Guaba ou Miskito, que mais tarde se tornariam seus aliados militares e sócios comerciais.

Durante um considerável período da época colonial, os espanhóis sequer se interessaram em diferenciar os grupos que se localizavam no território não conquistado, pois, para eles, não passavam de selvagens, “índios infieis, bárbaros, idólatras, comegentes” (VON HOUWALD, 2003, p. 84) que, com o passar do tempo, foram adquirindo o nome geral de Caribes ou “índios bravos”. A maioria das fontes espanholas dos séculos XVI e XVII só fazia menção à região da Nicarágua como um todo, dando mais importância ao Pacífico, que foi o território conquistado<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> Muito superficialmente menciona as outras línguas da “terra adentro”, que foram as primeiras referências das etnias e como se nomeavam. Cronistas como Fernández de Oviedo (1478-1557) e López de Gómara (1512-72) apenas mencionam os *Chondales* e sua língua *chodal*, um idioma “grosseiro e serrano”, como diz este último. Ambas as palavras derivam de línguas de origem náuatle, que significa estrangeiro e bárbaro. As pesquisas de linguistas e etnólogos indicam que estes *Chondales* poderiam ser Ulwas, ou antes, um grupo etnicamente muito próximo aos Matagalpas (VON HOUWALD, 2003, p. 65).

De tal forma que as percepções de ambas as potências coloniais foram assumindo as ideias e percepções de alteridade dos grupos contatados. Os Miskito como interlocutores indígenas aproximam-se dos europeus, ao passo que se distanciam dos demais grupos ameríndios a partir desse lugar comum estabelecido pela comunicação. Movimento que, como já apontamos, também é miskito. O seu projeto de se “civilizar” ou “virar branco” é também um projeto de separação no interior das sociedades ameríndias, de distanciamento de seus vizinhos indígenas.

Nesse quadro, são as narrativas de piratas e aventureiros as que se aproximam das únicas descrições que existem sobre os Ulwa<sup>90</sup> da época colonial<sup>91</sup>. E, em geral, são esses autores que fornecerão as primeiras descrições detalhadas sobre a costa caribenha, que hoje conforma a Nicarágua, e sobre suas populações. Entre 1704 e 1746 se publicou em Londres uma série de volumes sobre uma viagem na costa Mosquitia, com o título *The Mosquito Indian and his Golden River. A collection of Voyages and Travels*. O autor usa o pseudônimo de M.W., um inglês que esteve na região ao final do século XVII. Alguns historiadores sugerem que foi, provavelmente, um pirata que transitou e morou na região por vários anos, a julgar pelas cuidadosas descrições geográficas, naturais e até etnológicas contidas no diário de viagens (INCER, 2003; VON HOUWALD, 2003).

Essas narrativas se concentram nos Miskito e, através delas, se transmite a ideia de que os índios localizados no interior, seus inimigos, eram mais selvagens. Vejamos o seguinte trecho, sucedido no curso superior do rio Waspuk, afluente do rio Coco, território dos *Alboawinneys* e *Oldwaves* (termos coloniais usados para se referir, respectivamente, aos Sumo-Mayangna e Ulwa)<sup>92</sup>. A

---

<sup>90</sup> Diferentes flexões da palavra ulwa, como: uluas, oldwaves, woolaways alboawinneys, entre outras, são usadas nos textos espanhóis, e logo, ingleses, desde o final do século XVI, os quais mencionam apenas um grupo ou uma língua, sem maiores descrições.

<sup>91</sup> Como acertadamente indica von Houwald (2003, p. 58) para o caso dos Sumo-Mayangna – e ao longo de mais de 20 anos dedicados à pesquisa histórica destes –, quanto à informação do século XVII e parte do XVIII, os historiadores e antropólogos estão sujeitos a esses relatos de piratas e aventureiros, já que não há outras crônicas.

<sup>92</sup> Alboawinneys deriva da palavra miskita *alba*, que significa escravo, e que era usada pelos Mikistos como referência aos Sumo-Mayangnas, seus inimigos. Nos textos coloniais é muito comum e escrita de várias formas.

narração é do final do século XVII, e sua publicação de 1699. Ainda hoje, nas partes altas desse rio e seus afluentes, há a presença de descendentes de Sumo-mayangna e de famílias ulwas dispersas:

Sus riberas están habitadas de por una populosa nación de indios que los Misquitos llaman Alboawinneys y Oldwaves [Albaguinas y Ulwas], reservado el primer nombre para todos sus enemigos indígenas. Durante el verano esta gente es asaltada con frecuencia por los Misquitos, quienes les raptan esposas jóvenes. Pero muchas veces éstos les cobran a los Misquitos con la misma moneda. (...) He oído a muchos de estos esclavos Oldwaves confesar ante los Misquitos que cuando sus paisanos capturan enemigos no perdonan a nadie, salvo a las jóvenes a quienes toman como mujeres, quedándose cada uno con cuantas pueda mantener (como lo hacen los Misquitos); que a los hombres y niños capturados los amarran y los ponen a la barbacoa (que es una parrilla de varas a manera de asador de hierro), haciendo buen fuego debajo, que con la ayuda del sol cenital quedan pronto guisados los cuerpos, listos para comerlos. Este festín lo estiman como el mejor, diciendo que la venganza es dulce; pero antes de cocinar a los prisioneros les extraen, aun estando vivos, las uñas de manos y pies y arrancan los dientes a pedradas, los cuales ponen en ristras alrededor del cuello para lucirlos como trofeos a su bravura (M.W. *apud* ICER BARQUERO, 2003, p. 152).

Esse tipo de narrativas, como já sabemos, é bastante comum nas primeiras descrições sobre a América. E percebe-se que, desde

---

“Lehmann (1920, p. 480) considera la silaba –uina como un antiguo sufijo que significa gente”, segundo comenta von Houwald (2003, p. 32). Assim, seu significado seria gente escrava. Por sua parte, Offem sugere que o termo *alboawinneys* significa, literalmente, carne de escravos (2005, p. 17), enquanto o termo *oldwaves* aponta para uma das diferentes grafias inglesas usadas para se referir aos Ulwas.

o ponto de vista etnológico, é provável que os Miskito tenham feito também rituais de guerra antropofágicos. Mas o que acontece é que essas imagens foram associadas aos Sumo-Mayangna e aos Ulwa, enquanto que a noção sobre os Miskito, conforme aumentava o contato, as alianças e sua “transformação” em monarquia, era mais favorável. Mas a narrativa aporta também um elemento importante, que a condição de inimigo permite o intercâmbio de “esposas”, pois uns e outros casam com as mulheres capturadas de seus inimigos. Condição que, como já falamos, permitiu não só o aumento da população miskita, no século XVIII, mas também tornou possível a assimilação dos Sumo-Mayangna nas redes familiares miskitas, com a crise ao final do século XIX, provocada pela entrada das companhias extrativas. E como veremos no capítulo a seguir, permitiu também o ingresso de homens miskitos às redes familiares ulwas em Karawala.

Voltando ao tema dos níveis de primitividade entre os ameríndios, é necessário dizer que não é que nos relatos de M.W. — e dos outros piratas e comerciantes — os Miskito não sejam considerados um grupo primitivo, pois o são. Eles fazem parte dessa ampla outredade ameríndia, embora ostentem uma condição que é superada pela constante relação com os europeus. Essa proximidade, ainda que entendida, quiçá de maneira desigual, faz diminuir o nível de alteridade, perceptível nos textos até praticamente o século XIX.

Em 1784, John Roach, um marinheiro irlandês, publicou um texto intitulado *The Surprising Adventure of John Roach, Mariner of Whitehaven*, em cujas páginas narra seu cativeiro e as aventuras nas mãos dos Ulwa e Kukra, por volta de 1760. Em um longo relato um pouco fantasioso, no qual o autor comenta sua dramática vivência, mostrando as condições existenciais de seus captores<sup>93</sup>, marcadas, fundamentalmente, pelo nomadismo intenso e atividades de caça, pelo conhecimento da floresta e a simplicidade nas relações sociais dirigidas por um chefe-xamã. Assim, com a mínima

---

<sup>93</sup> Para alguns historiadores esse relato gera algumas dúvidas sobre sua total veracidade. Não se questiona a presença de Roach na costa nicaraguense, senão alguns elementos de sua história, mas para efeitos de análise, é um texto viável e interessante. Não só porque parece ser o primeiro que menciona com detalhes os Ulwas, senão porque tem sido muito usado na historiografia do Caribe nicaraguense. Verdade ou ficção, o importante é que se constroem imagens narrativas e que estas se mantêm nos textos.

cultura material, descreve alguns rituais muito vagamente e as relações com os outros grupos, dando ênfase ao terror que os Ulwa possuem de seus inimigos, os Miskito, e, em menor medida, dos espanhóis. Esta é a primeira descrição particular que aparece na literatura colonial sobre os Ulwa, e é, como veremos, um texto constitutivo de uma imagem que será mantida até as primeiras décadas do século XX.

Alguns extratos desse texto são:

Estos Indios son llamados Woolaways, o tribu de las cabezas chatas. La componía un efectivo de cincuenta hombres y doble número de mujeres y niños. No tenían lugar fijo de asentamiento o residencia, sino que vagaban diariamente por el extenso bosque, donde viven cazando diferentes criaturas para su sustento. (...) No se atrevían a construir habitaciones o asentarse en un determinado lugar para no llamar la atención ni dar oportunidad a sus enemigos a que los invadan. Los indios temen la aproximación de los españoles que viven en el interior del país, pero se sienten mucho más terror ante las invasiones de los Mosketos que viven en las orillas del mar (pag.226).

Durante mi cautiverio nunca observé a los temibles invasores, pero los pobres salvajes viven en tal suspenso que si el viento o cualquier bestia vagabunda produce el más leve ruido entre los árboles del bosque, la tribu entera se levantara al instante y probablemente caminara por todo la noche para evitar el encuentro con el supuesto enemigo (pag.226-227).

Los miembros de la tribu son de regular estatura por lo general naturalmente bien proporcionados, robustos y fuertes por exceso. El cutis es de color cobrizo, pero se pintan cada mañana, los hombres de negro y rojo, las mujeres solos de rojo. (...) Sus modales son graves y solemnes sin asomo de júbilo salvo en ciertas veces después que

comen. Son tan parcos en la conversación que con frecuencia viajan juntos por varias horas sin cruzar palabra. (pag.228) (ROACH *apud* ICER BARQUERO, 2003, pp. 226-228).

Nos textos, estas são as representações principais dos Sumo-Mayangnas, Ulwas, Matagalpas, Pech e outros grupos do interior: sociedades simples, nômades, selvagens e povos da floresta. Sobre os Ulwa, em particular, e até onde pesquisei, não há uma descrição que altere essa imagem. As crônicas, das quais se extraem as citações anteriores, constituem as poucas descrições consistentes e diretas do grupo até o século XIX. Mas, o interessante por destacar é a associação da primitividade dos Ulwa, com a sua mobilidade no território ou nomadismos e a escassez na cultura material, mesmas características que Paulo Lévy, descreve para as famílias ulwa no final do século XIX. E que ademais, como já indicamos coincidem com as narrativas dos anciãos de Karawala.

Já as referências sobre os Miskito são mais frequentes, embora sejam retratados na condição de alteridade, os ingleses lhes outorgaram uma condição particular, em que as categorias do imaginário europeu da época são minimizadas. Em outras palavras, uma outredade primitiva dentro da qual se permitia o convívio, as relações comerciais e a participação conjunta em expedições e incursões. O trecho a seguir também é de M.W., que dedica seus relatos ao grupo, oferecendo, talvez, as primeiras informações etnológicas detalhadas sobre os Miskito. É interessante, o evidente contraste de sua percepção com relação ao o relato anterior referido aos Ulwa.:

Estos indios son burdo y negligentes en su forma de vida, tanto como aquéllos [indios salvajes] pero, considerando que han tenido cierto comercio modesto con los ingleses, se ufanan de ser una clase notable de gente, prefiriendo que los nombren Mosquitos, para distinguirlos de sus vecinos a los que consideran como salvajes y llaman Alboawinney [en lengua miskita gente esclava, asignados a los grupos Sumo-Mayangnas](pag.137)

Las reglas de honestidad moral y natural son las leyes con que se rigen estas gentes [Miskito], sin que tengan necesidad de cortes de justicia, ni juzgados. Viven pacíficamente en familias y reconocen como suyos a todos aquellos indios que hablan una misma lengua, como si fueran la misma gente o amigos. Allí todos son iguales, pues ni el rey ni los capitales tienen más poder que el necesario, salvo en los tiempos cuando organizan expediciones contra los Albaguinas. En tales circunstancias se someten y obedecen a su rey o capitanes. pag.156) (M.W. *apud* ICER BARQUERO, 2003, p. 137, 156)

A passagem é um exemplo de outras semelhantes onde se evidencia que são os próprios Miskitos que destacam a sua diferença com os Sumo-Mayangna, ao se considerarem mais civilizados, constituindo, assim, posições opostas (de selvagem e civilizado) e se colocando no meio delas, mas não no lugar do medidor, senão como um ponto limite. Uma triangulação que outros autores, em outros contextos, têm destacado nas relações de contato, como já assinalamos no caso de Kelly Lucianni (2005)

William Dampier, outro pirata conhecido por se dedicar às crônicas de viagens, visitou a região no ano de 1667, publicando em 1681 uma série de relatos com o título de *A New Voyage Around the World*, dos quais se extraem estas citações:

Llegan estos indios a entenderse tan bien con los piratas que a menudo se van con ellos por años a piratear al mar. De donde resulta que muchos regresan hablando inglés o francés, y los piratas aprenden la lengua de los naturales. Son diestros arponeros, alanceadores y flecheros... Por esto los piratas los aprecian y les gusta llevarlos en sus viajes, ya que si en un barco van uno o dos miskitos, de seguro le darán de comer a cien hombres (DAMPIER *apud* ICER BARQUERO, 2003, p. 54).



Los miskitos son por lo general muy corteses y amables con los ingleses, quienes los respetan de veras, ya sea que estén a bordo de sus barcos o en tierra, en Jamaica o cualquier otro lugar. Nosotros siempre los complacemos permitiéndoles ir donde quieran, y los dejamos volver a su tierra en cualquier barco que lleve ese rumbo, si así les place (DAMPIER *apud* ICER BARQUERO, 2003, p. 56).

No tienen forma de alguna de gobierno propio, pero reconocen como soberano al rey de Inglaterra... Cuando están con los ingleses visten buena ropa y se esmeran en lucir elegantes, pero apenas regresan a su tierra se las quitan para volver a ponerse un trapo ceñido a la cintura que les cuelga hasta las rodillas (DAMPIER *apud* ICER BARQUERO, 2003, p. 57).

Quase um século depois, essa opinião sobre os Miskitos ainda permanece, como podemos perceber nas citações a seguir. As duas primeiras citações são de Robert Hodgson, o superintendente inglês, e pertencem a seu informe sobre a Costa Mosquitos, de 1756. Já a seguinte corresponde a um informe de Juan de Zavala, em que ele, na mesma direção, tece comentários sobre a diferença entre os Miskitos e os demais grupos. Sendo uma fonte inglesa e outra espanhola, é interessante notar como ambas mantêm as mesmas considerações sobre os Miskitos e os outros indígenas:

[os Miskitos] Nunca han sido conquistados por nadie, ni tampoco han sido amigos de nadie sino de los ingleses, quienes por tal razón se han extendido de un extremo a otro de territorio bajo su protección (HODGSON *apud* ICER BARQUERO, 2003, p. 289).

[os Miskitos] Tienen buenas cualidades y son muy ávidos de información, ingeniosos en aprender cualquier arte mecánica y hacen lo que se proponen con buena voluntad, cualidad que es desconocida a cualquier de aquellos indios que están en un estado de

abyecta sumisión. Son hospitalarios unos con otros, pero enemigos de cualquier otro pueblo excepto de los británicos, hacia quienes sienten tal afecto que se sienten complacidos considerándolos como con iguales derechos sobre su país. (...) sin embargo, en conjunto son tan superiores a los indios vecinos que llamar a estos últimos salvajes no es muy impropio en comparación (HODGSON *apud* ICER BARQUERO, 2003, pp. 311-312).

Los Moscos Zambos son robustos, valientes, muy ágiles, morenos, buenos cazadores o escopeteros, famosos pescadores e insignes nadadores y muy marineros de embarcaciones menores. Los indios Moscos son del color de los demás indios del reino; los que viven cerca de la costa y de los ríos grandes, casi son de las propias circunstancias que los Zambos, y los de las montañas mucho más débiles, menos ágiles y muy caribes o salvajes (DE ZAVALA *apud* ICER BARQUERO, 2003, p. 359).

Está claro, então, que esses dois níveis de alteridade, que surgem desde os contatos iniciais com os miskitos, passam aos textos da época, sendo logo trasladados às interpretações de historiadores da região, se mantendo, ainda hoje, nas imagens mantidas sobre os descendentes desses grupos.

Fenotípicamente, os Miskito reúnem as características dos grupos mais discriminados e des-subjetivados do mundo colonial caribenho. Os Zambos podem ser considerados africanos e os Tawira ameríndios, de tal forma que ambos poderiam ter a condição de escravo. Mas os ingleses teriam abdicado dos princípios racionais que sustentavam a escravidão para estabelecer uma relação especial com os Mistiko, que ostentavam um lugar favorável no contexto colonial.

Para os espanhóis, todos os grupos na Mosquitia eram bárbaros, “índios bravos” e pagãos, sobretudo se comparados aos indígenas do Pacífico, de tradição mesoamericana, os quais tinham centros populacionais maiores, uma agricultura consolidada, uma organização sociopolítica centralizada e um sistema religioso e

ritual complexo. Assim, os índios das terras baixas caribenhas eram vistos baixo o estigma de mais “primitivo” frente às culturas mesoamericanas. Inclusive, causa assombro quando alguns historiadores contemporâneos, dedicados a estudar os séculos XVII e XVIII, são levados facilmente pelas fontes a considerar todas as tribos costeiras sob a lente da primitividade, as quais sobrevivem minimamente em seu entorno natural ou simplesmente se extinguem nessa tentativa de sobrevivência. A seguinte citação do historiador Romero foi escrita em 1995:

La tierra ofrece recursos, pero impone límites. No podemos adherirnos a la tesis de la facilidad de la existencia humana debido a la abundancia de los recursos naturales, tal como se presenta desde la llegada de los europeos en los primeros años del siglo XVII. Es cierto que hay inmensas posibilidades para las actividades económicas de los hombres, pero no lo es menos que la potencialización de los recursos implica la puesta en obra de ingentes esfuerzos y técnicas, **imposibles tarea para los grupos humanos con quienes se toparon los europeos a su llegada. La documentación con que contamos nos permite constatar claramente que para estos grupos la consecución de los elementos indispensables a su conservación y reproducción era el mayor logro a que podía aspirar en los siglos que vamos a estudiar. Muchos de estos grupos, incluso, desaparecieron en esa tremenda tarea.** Otros con menos suerte fueron exterminados en la dramática y trágica novedad del tipo de esclavitud introducida... Las sociedades en efecto con las que los europeos van a entrar en relaciones a partir del siglo XVII, son sociedades que se hallan en un nivel técnico extremadamente elemental, comparado con el que existía en la Europa contemporánea, e incluso con el que tenía los indios del Pacífico de Nicaragua cuando llegaron en

1523 (ROMERO, 1995, p. xxiv – o grifo é nosso).

--0o0--

O historiador Guy Rozat, especialista na história colonial do México, argumenta criticamente como o novo é reagrupado e resemantizado sob a imposição da lógica ocidental, negando-se à possibilidade de descrever-lo e conhecê-lo:

Allí, en el relato de un aparentemente "Nuevo Mundo", se trata para sus autores no de intentar describir y encontrar la novedad, lo recién descubierto, el diferente, el otro, sino a cada instante de esta fiebre discursiva de reencontrar bajo esta máscara de la novedad, el mundo antiguo, el ya conocido, la permanencia, la figura de la eternidad y de la totalidad divina de Occidente (ROZAT, 1996, p. 1).

Encontramos uma afinidade lógica nas palavras de Rozat, quando tentávamos capturar as imagens dos Ulwa e Sumo-Mayangna em meio a um mar de crônicas e escritos, os quais, embora falassem escassamente deles, não tardaram em categorizá-los. É claro, que os escritos diziam mais dos letrados que os escreveram do que dos próprios Ulwa. No entanto, foram essas as imagens que justificaram e sustentaram boa parte de suas ações na Mosquitia. Contudo, são imagens que ainda hoje se reproduzem no imaginário de escritos e especialistas da região, e no discurso de alguns líderes indígenas.

Levando isso ao plano cognitivo o teórico, Woortmann (1995) analisa as diferenças entre os termos “selvagem” e “primitivo”, considerando-os como categorias sequenciais do pensamento ocidental. Sugere que tais categorias representaram uma mudança a partir do século XVIII na percepção do Ocidente sobre os não-ocidentais, a qual, de alguma forma, significava a quebra da oposição entre “doxa (opinião)” e “a *epistème (ciência)*”, herança do pensamento grego. Segundo argumenta Duchet, a passagem de selvagem a primitivo permite a comparação e os estudos etnográficos e antropológicos:

A partir do século XVIII o selvagem começa a ser transformado no primitivo. A observação de Duchet merece ser transcrita: “A metamorfose do homem selvagem em homem primitivo, porque faz dele um ser histórico, torna ao mesmo tempo possível um olhar antropológico; nele, enfim, o homem europeu pode se reconhecer e aprender a se conhecer: basta-lhe abrir o espaço de sua própria história e de fazer figurar o *homo sylvestris* entre seus ancestrais. Assim se constitui definitivamente a dupla selvagem-civilizado que... comanda todo o funcionamento do pensamento antropológico até o início do século XIX. O homem selvagem confunde-se com seus duplos,  *citas ou germânicos*, e toma lugar a seu lado num vasto mito das origens” (WOORTMANN, 1999, p. 55 – o destaque é do original).<sup>94</sup>

Essa diferença sequencial entre “selvagem” e “primitivo” é análoga à diferença que se estabelece nos textos entre os Ulwa e os Miskito, só que no Caribe nicaraguense essas figuras se dão concomitantemente desde a colônia até o final do século XIX. Neste período, com a chegada da economia de enclave, da lógica capitalista e o cristianismo os Miskito conservam a ideia da primitividade, em tanto que os Ulwa e Sumo-Mayangna, pouco ou pouco vão entrando nela. Mas todos conforme se proletarizam, cristianizam ou nacionalizam (se convertendo em cidadãos nicaraguenses) vão ingressando nos caminhos da civilização.

Nesta época também começa a surgir às primeiras observações de científicas sobre a região e suas populações, e na primeira metade do século XX, as primeiras pesquisas antropológicas e históricas. Só que, sugestivamente nos textos, a

---

<sup>94</sup> Ao final do texto, Woortmann escreve: “Em conclusão, a figura do selvagem existe no pensamento ocidental desde a Antigüidade. Para os gregos, era um recurso para afirmar sua distinção como *hemeros*. Aplicada a povos como os ‘nômades’, excluía tais povos da humanidade plena e tornava a alteridade impensável. Heródoto afastou-se do senso comum, como foi visto; mesmo ele, contudo, não conseguiu construí-los como um povo em si mesmo, mas apenas como recurso narrativo voltado para a construção de uma identidade grega” (WOORTMANN, 1999, p. 55 - o destaque é do original).

diferença entre *doxa*, como opinião, e *epistéme*, como ciência, não sempre se mantém. Como em toda a ciência, a *doxa* conserva “clandestinamente” seu espaço.

**Tabela 3.**  
Cronologia sinóptica da história do Caribe nicaraguense

Datas	Eventos
1502	Colombo chega à costa da Mosquitia (4ª expedição)
Final do século XVI e início do XVII	Contatos esporádicos entre piratas e nativos
1631-1641	Estabelecimento da Companhia da Providencia, na homônima ilha, e fortalecimento das relações comerciais e apoio logístico mais estável com os miskitos
1631 ou 1632	Estabelece-se o primeiro rei Miskito
1635	Assentam-se piratas na baía de Bluefields
1655	Conquista da Jamaica e aumento do domínio inglês no Caribe
1687	Criação, por parte dos ingleses, do <i>Reino de La Mosquitia</i> (coroa-se o Rei Miskito pelo Governador da Jamaica)
Meados do século XVII	Início dos saques de piratas e miskitos às cidades espanholas
Início do século XVIII	Estende-se o domínio miskito pela costa centro-americana e se iniciam os saques escravistas
1730	Localizam-se três colônias inglesas na Mosquitia: Back River, Cabo Gracias a Dios e Bluefields
1744-1786	Superintendência Britânica na Mosquitia com sede em Back River
1776	Abolição da escravidão indígena pelos ingleses
Final do século XVIII (1783: Tratado de Versalhes)	Crise do conflito colônial aglo-espanhol e acordos
1787	Saída oficial dos ingleses da Mosquitia (Convenção de Londres, 1786)

1821	Independência dos países centro-americanos da Espanha
1844-1860	Protetorado Inglês na Mosquitia, iniciado com a ocupação militar de Bluefields. Aumento da incidência política creole. Mudança da sede do Reino Miskito de Sandy Bay Tara a Bluefields (1844)
Meados do século XIX (1847-49)	Início da missão da Igreja Morava
1860-1894	Reserva da Mosquitia
1894	Incorporação militar por parte de governo nicaraguense. A Mosquitia recebe o nome de Departamento de Zelaya, em homenagem ao presidente que a invade
Final do XIX e início do XX	Estabelece-se economia de enclave e extrativista (principalmente capital norte-americano)
1912-1932	Protetorado norte-americano em toda a Nicarágua
1933-1978	Ditadura dos Somoza
1979	Revolução Sandinista
1981-1988/89 (aproximadamente)	Guerra contrarrevolucionária
1987	Aprovação da Lei Autonomia
1991	Regulamentação da Lei Autonomia

**Fonte:** Tabela elaborada a partir de: Kinoloch Tijerino (2008), Romero (1991) e Díaz-Polanco e Sánchez (1991).





## CAPÍTULO 3 OS ULWA, O TEMPO E OS DEUSES

### 3.1. Os Ulwa: tradição escrita e tradição oral

Neste capítulo abordaremos as mudanças civilizatórias do cristianismo e do capitalismo ao final do século XIX e início do XX, as informações históricas sobre os Ulwa em particular, suas memórias e a percepções nativas do passado, além da fundação de Karawala. É uma exploração que procura pôr em diálogo a historiografia e a ideologia que ela implica, com as versões da história nativa, entendendo com isso, as formas narrativas e de memória que hoje os Ulwa relatam.

É uma história moderna e curta, mas que concentra diferentes formas de conceber o tempo passado e também o presente. A narrativa mítica da fundação de Karawala é um relato bem definido, prolixo, com muitas versões e o ponto referencial mais importante para a definição atual dos Ulwa como etnia. Os “tempos bíblicos” (*blasi pyuara*) e os “tempos de seus antepassados não-cristãos” (*patitara wan dahra walras pyuwara*) que é uma divisão nativa do tempo. Caracterizam-se por constituírem em referentes ambíguos, imaginativos e indefinidos, mas que comunicam e modelam tanto padrões sociais quanto o modo contemporâneo de conceber o mundo humano e o mundo espiritual. Da mesma forma, esses modos de pensar o tempo são construídos e alimentados não só por momentos excepcionais: a conversão ao moravismo, as guerras, a autonomia e as crises (furacões, doenças espirituais, etc.), mas também pela fluidez da vida cotidiana, que os reconstrói incessantemente.

As imagens narrativas construídas através da oralidade também expõem uma história da relação dos Ulwa com os outros grupos, particularmente os Miskito, sempre inimigos e sempre próximos. Mas também dos Creoles, dos missionários moravos, dos estrangeiros e dos mestiços ou *ispañoles*.

Levando em consideração esse quadro, procura-se, portanto, expor a invenção/reflexão que os Ulwa fazem de seu passado e do mundo contemporâneo.

O capítulo está dividido em três partes: na primeira, que é uma continuação do capítulo anterior, busca-se revelar as imagens narrativas sobre os Ulwa e os Sumo-Mayangna nessa transição de

séculos, além de aportar descrições importantes, embora isoladas, sobre as aldeias Ulwa nos séculos XIX e XX. Na segunda parte, que dialoga com a anterior, se apresentam as narrativas que os Ulwa construíram acerca do passado de Karawala, fazendo desse lugar um ponto de limite temporal. Já na terceira parte, apresenta-se o contexto da regional dessas mudanças, quando o milenarismo indígena, a conversão, o capitalismo de enclave e o Estado, todos redefinem o Caribe nicaraguense.

### ***3.2. Selvagemismo racionalizado***

O capítulo anterior termina discutindo as imagens narrativas que se revelam nas fontes dos séculos XVII e XVIII sobre os Miskitos, os Ulwa e os Mayangna, as quais serão reproduzidas na linguagem historiográfica. Estas continuam e se reedificam nos textos produzidos no século XX. No caso particular dos Ulwa e dos Mayangna, a primitividade, a submissão e o autoisolamento passam a sustentar ideias de tradicionalismo, improdutividade, paganismo e passividade, reproduzidas, inclusive, nas primeiras descrições de caráter antropológico. Em outras palavras, com o ingresso do cristianismo e da lógica do mercado capitalista, os Sumo-Mayangna e Ulwa “assumiram” o lugar de pagãos e improdutivos.

Na segunda metade do século XIX e início do século XX, surgem descrições um pouco mais etnográficas da população do Caribe nicaraguense, que mantêm a característica de centrar a atenção nos Miskito e fazendo referências genéricas aos demais grupos, sem diferenciar etnias, na maioria dos casos. Sobre os Ulwa, em particular, há citações e relatos isolados escritos por estrangeiros com diversos interesses na região: viajantes, comerciantes, pesquisadores e missionários moravos. Contêm informações etnográficas e linguísticas, algumas muito consistentes, ainda que limitadas ou sucintas. Refiro-me aos escritos produzidos pelo diplomático e comerciante norte-americano E. G. Squier (1852 [1985, 1998]); o capitão inglês B. Pim e o alemão B. Seemann (1869), doutor em filosofia, ambos vinculados à missão morava que visitou a região entre 1859 e 1860; os missionários K. Muller (1932) L. REICHEL (1910) e o linguista alemão W. Lehmann (1892). E outros três viajantes europeus: Ch. Bell (1862) J. Fröbel (1859 [1978]), H. A. Wickham (1869) e P. Levy (1873), que se destacam por aportar informações mais

detalhadas sobre a vida social dos Ulwa<sup>95</sup>. Assim como os trabalhos antropológicos dos pesquisadores europeus Conzemius e von Houwald, que completam o marco referencial, lembrando que ambos escreveram de forma generalizada, com algumas poucas especificações sobre os Ulwa (o primeiro, se detém nos Miskito e Mayangna; o segundo, nos Mayangna, que inclui os Ulwa).

Todos esses textos são importantes porque constituem, primeiro, a matéria-base que nutre a perspectiva historiográfica e antropológica com relação aos grupos não Miskitos, e segundo, por apresentar informações que podem se relacionar às primeiras famílias que repovoaram o setor de Karawala, entre o final do século XIX e início do XX.

É necessário salientar que são, na maioria, referências bem concisas, lacônicas e oriundas de viagens curtas (inclusive dos missionários, que só se estabeleceram em populações sumo-mayangna e ulwa no século XX). Os autores tinham interesses de exploração econômica e comercial na região, ou de evangelização. A partir da revisão deste material restrito, são três os aspectos que essas descrições mais destacam das sociedades não-miskitas em geral, e especialmente dos Ulwas. O primeiro aspecto já referido, mas que continua sendo relatado com muita frequência, é o isolamento dos Ulwa, sua timidez, endogamia, seu temor a estranhos e seu cuidado ou zelo exagerado sobre as mulheres (LÉVY, 1965 [1873], p.117; WICKHAM, 1866, p. 59). Não entanto, são considerados amáveis e com certa calma ou inércia na vida cotidiana. Dos autores, apenas Fröbel relata sua oposição e

---

<sup>95</sup> É necessário assinalar que, na segunda metade do século XIX, a missão morava gerou uma produção importante de textos dispersos que não tinham sido foco de interesse explícito para os historiadores e antropólogos, a exceção de von Houwald, não só por estarem escritos em alemão, mas especialmente porque o interesse de antropólogos e historiadores não se focava nos temas espirituais, nem nas descrições etnológicas que estes poderiam conter. Além disso, é preciso lembrar que há um vazio na produção historiográfica sobre essas datas. Para o nosso interesse, que é o de mostrar as ideias e as categorias que se há sobre os Sumo-Mayangna e Ulwa nos textos mais difundidos e usados pela historiografia, as referências desses textos são suficientes. No entanto, para um estudo centrado nessa época (segunda metade do século XIX e início do século XX) e nos aspectos etnológicos, o material e os escritos moravos são uma fonte imprescindível. Fonte que, como já apontamos, temos hoje a grande vantagem de contar com ela (2014), o acervo *The Awakening Coast: An Anthology of Moravian Writings from Mosquitia and Eastern Nicaragua, 1849-1899* (OFFEM; RUGELEY, 2014).

diferenças com os Miskito, enquanto os textos dos missionários falam de sua liderança sobre os grupos mayangnas.

O segundo aspecto que se mostra nos textos, faz referência aos rituais coletivos, talvez um dos elementos mais destacados de sua diferença cultural. Rituais descritos, como é de se supor, com assombro e desdém. Fala-se de danças, cantos, pintura corporal e do abuso de bebidas alcoólicas (feitas à base de mandioca ou milho). Práticas que são destinadas a curas, a iniciações e à comunicação com o mundo espiritual, nos quais se destaca a figura do *sukia* (xamã), embora não forneçam detalhes do mundo cosmológico tampouco das características das práticas terapêuticas. (LÉVY, 1965 [1873]; WICKHAM, 1866; PIM e SEEMANN, 1869, MULLER, 1932; REICHEL, 1910) Obviamente, são vistas e catalogadas pelos viajantes como práticas insanas e imorais, e para os missionários, que sustentavam uma visão mais etnocêntrica, tais rituais eram atos pagãos e satânicos. Em seus relatos, referem-se às dificuldades de lidar contra o xamanismo e com a liderança dos *sukias*, assim como com a nudez e a poligamia, comuns nas primeiras décadas do século XX (REICHEL, 1910). Até onde foi possível chegar, nos textos dos missionários não há interesse em apresentar essa dimensão cosmológica, nem detalhar as práticas rituais, pelo contrário, todas as narrativas se concentram em descrever seus esforços por suprimi-las.

E o terceiro e último aspecto, destacado nos textos, refere-se à improdutividade, ao gosto pelo ócio, à embriaguez e à falta de organização social. E relacionado a isso, à limitada cultura material do grupo, já antes sinalada. Descrevem-se moradias muito rústicas, com poucos bens, sem móveis nem divisórias, além de não possuírem conhecimentos agrícolas, ou estes são muito simples, assim como não contam com normas higiene básicas. Não há interesse por bens industrializados (salvo por algumas ferramentas, tecidos e miçangas), sendo que a subsistência se baseia na caça, na pesca e em uma produção limitada de tubérculos e milho. Fala-se também da falta de organização das aldeias, que contavam unicamente com chefias masculinas, especialmente dos homens mais velhos, que aglutinam grupos de famílias com relações de parentesco, mas que não têm maior domínio sobre os outros. Eram lideranças com pouca autoridade ou poderes ou muito frágeis.

Esses três elementos, por sua vez, se opõem às referências dos Miskito que, nessa época, tentavam se adaptar às mudanças políticas, logo após a dissolução da Reserva da Mosquita e do

domínio dos creoles na região. Os Miskito, com o fim dos círculos comerciais em que estiveram envolvidos por dois séculos, ficam livres e vulneráveis para, aos poucos, se incorporarem como mão de obra nos empreendimentos extrativistas. De certa forma, é a continuidade de um *habitus* adquirido no período colonial, de se envolver nos projetos “dos outros”, dos estrangeiros, só que, dessa vez, mediante uma condição de assalariado dependente e sem o controle do território. Mesmo assim, os Miskito eram vistos como os índios que foram chamados a participar da empreitada da economia de enclave.

As seguintes citações se referem a aldeias ulwas, evidenciando as percepções detalhadas acima (referida aos três elementos que caracterizam os textos). A primeira, um pouco mais longa, é a descrição do francês Paul Levy acerca de sua estadia de um mês entre os *Caribes*, tal como eles os chamou, e cujo nome era usado na região como referência aos Ulwa e aos Sumo-Mayangna. Pela indicação geográfica que ele fornece (aldeias localizadas nas proximidades dos rios Siquia e Mico), von Houwald (2003) e outros autores apontam ser de população ulwa (BELL, 1862; PIM e SEEMANN, 1869). Igualmente, a lista de palavras que Levy utiliza, tanto para T. Greem quanto para von Houwald, indicam termos no atual idioma ulwa de Karawala.

O livro de Levy, *Notas Geográficas e Economias sobre la Republica de Nicaragua*, publicado em espanhol em 1873, na cidade de Paris, dedica mais de quatro páginas a descrições etnográficas dos Ulwa, relativas à língua, vida cotidiana, família, rituais, além de informações esparsas sobre sua cosmologia e subsistência, e uma rápida menção às relações mantidas com mestiços, Miskito e Creole. Até onde pesquisei, trata-se não só da primeira descrição detalhada de um grupo ligado aos ulwas contemporâneos, mas também evoca algumas das referências isoladas que os Ulwa de Karawala sustentam sobre o seu passado. Vejamos algumas passagens do texto:

Cada familia forma su pequeño grupo aparte, repartido en dos ó tres casas. En cada grupo familia se reconoce la autoridad patriarcal del más anciano (...). Puede viajar entre ellos con la más completa seguridad; no hay más que dominar la impresión que causa su aspecto infernal. Manifiestan mucha avidez

por hacerse pagar sus servicios; pero el precio que piden es ínfimo, y, fuera de esto, todas sus transacciones se hacen con la más entera buena fe. Se encuentra entre ellos la hospitalidad más completa, y sus pobres recursos están todos á la disposición del forastero; les gusta cambiar de nombre con él en prueba de amistad (...). Son excesivamente celosos de sus mujeres, particularmente con los blancos; y el que se permitiera alguna tentativa atrevida, la pagada probablemente con su vida

Subsisten entre ellos numerosas tradiciones, algunas interesantes, en las cuales se trata siempre de negros cimarrones, de misioneros, y, sobre todo, de soldados españoles feroces.

Muchos creen que los españoles mandan todavía en Nicaragua, y les tienen mucho odio, y á la vez mucho miedo. Los pocos que saben que no hay más que nicaragüenses, les temen igualmente; incapaces de comprender la igualdad republicana, **se imaginan que aquí hay dos clases, una que oprime y otra que está oprimida; y convencidos de que si se civilizan, los colocarán en la última clase, se empeñan poco en salir de su estado actual** Su mayor temor es que les hagan soldados y les manden después a hacerse matar por algún motivo desconocido de ellos.

Lo que sentirían mas sería verse obligados á trabajar, á no pintarse el cuerpo, á vestirse, y á no poder embriagarse casi permanentemente, como lo hacen en su tierra. He dicho ya en otra parte que **los caribes raciocinan su salvajismo, y hacen consistir la felicidad en disminuir lo más que se pueda el número de sus necesidades.** Encuentran ingeniosos argumentos para intentar de demostrar al viajero civilizado que comprenden ellos

mejor qué él la existencia, y que le son superiores en muchos conceptos. Tienen dos vicios dominantes: la pereza y la embriaguez.

Algunos que hacen periódicamente un viaje hasta la costa, han aprendido un poco de inglés con los mosquitos, y con los residentes extranjeros que han frecuentado. Es probablemente en la misma fuente que han aprendido que la Inglaterra es el país más poderoso, rico y grande del universo. Se figuran la reina Victoria como una especie de divinidad, de quien son tributarios todos los demás pueblos de la tierra. Estos indios son alegres y benévolos por naturaleza. Todos son gordos y robustos; sin embargo, viven poco; los excesos de la embriaguez les arruinan el temperamento.

Hay pinturas [corporales] para los días de fiesta, otras para la guerra ó la caza, otras que indican el luto ó el amor, en fin, hay pinturas de todos los días. (...) Además, cada familia tiene dibujos especiales que son como sus armas, emblemas ó escudos, y cuando un caribe cree tener algo que temer de la venganza de “Ulaser” o de “Lerrirre”, a los cuales habrá hecho alguna ofensa, cambia su sistema de pintura habitual, para que el espíritu del mal no pueda conocerlo (LEVY, [1873] 2009, p. 166-175, o destaque é nosso).

Essas observações de Levy são significativas por vários aspectos: primeiro porque ilustram bem o tipo de relatos feito pelos escritores, que dão detalhes, mas não se aprofundam neles. Ele é incluso o autor que mais se detém em fazer descrições. Além disso, é interessante que ele define um pouco mais o porque de essa noções mantidas sobre os Ulwa e os Sumo-Mayangas, de uma vida simples, estéril, dominada pela inércia e tradições, quase autodestrutivas. E, por último, fornece informações etnográficas que, ainda que vagas, são muito úteis

O destaque no trecho anterior, assim como as observações sobre os ingleses e espanhóis, parece-me condensar muito bem o posicionamento nativo frente às mudanças do século XIX e de seu próprio passado. A recusa dos Ulwa a participar desses outros mundos, que não foram e nem serão favoráveis, é emblemática. Não têm interesse nem no mundo dos odiados e temidos “soldados espanhóis”, nem na civilização, que conhecem em suas viagens ao litoral. Abdicam de se transformar em civilizados, aderindo à sua selvageria, a qual racionalizam, como diz Levy. Se seu projeto era diminuir as necessidades, efetivamente, isso era uma recusa lógica ao novo sistema produtivo que se estabelecia na região.

A seguinte passagem vai na mesma direção, só que do lado oposto da “fronteira”, pois, nesse caso, o temor é dos cobradores de tributos miskitos. Nela, reforçam-se as ideias de submissão, medo e aversão aos Miskito, características dos séculos anteriores. O trecho é do geógrafo alemão Julius Fröebel, que viajou pela Nicarágua na década de 1850. Trata-se de um relato acerca de sua visita a uma aldeia ulwa, localizada à margem do rio Mico, na qual expõe um dado demográfico dos Ulwas, 400 homens para a época.

Parece que la sorpresa de nuestra imprevista llegada les desagradó. Y al bueno de don Tomás le costó mucho disipar la sospecha que les inspiré, y yo también hice cuanto pude por ganármelos. Pero ni aun con regalos de cigarros, moneditas de plata y otras fruslerías pude vencer la desconfianza de las viejas de la familia. (...) Me creyeron inglés de Bluefields que, comisionado por el rey de los miskitos, llegaba a exigirles servidumbre. (...) Me dijo don Tomás que ellos vivían temerosos de la llegada del “Hijo del Rey King” que acostumbraba a llevárselos por la fuerza a la costa atlántica, para hacerlos trabajar allí. Cuando llegamos estaban completamente desnudos bajo el bajareque, pero las mujeres corrieron a ponerse un taparrabo, los hombres, aunque que con menos presteza, hicieron lo mismo, de modo que al poco rato toda la familia se hallaba, según su criterio de sociabilidad, en forma digna de recibir visita. (...) La expresión del rostro no era desagradable,



aunque sus facciones tenía más tipo mongoloide que de aquel otro más fino nahua o chorotega de las tierra bajas (...) La tribu a la cual pertenecía la familia que visite eran de os woolwas, aunque ninguno de ellos mencionó esa palabra cuando les pregunté a qué nación o raza pertenecían. Toda la tribu, se me informó podía hacer alarde de cuatrocientos hombres adultos, bajo la jefatura de su caudillo, de quien don Tomás me hablo muy bien de él (FRÖEBEL, 1978 [1859], p. 74,75).

Em 1869, Pim e Seemann, por sua vez, publicam seu relato, narrado ao longo do rio Siquia, descrevendo um pequeno grupo de famílias ulwas que viviam isoladas e temerosas das doenças e dos estrangeiros. Na segunda metade do século XIX, quando à costa caribenha chegaram colonos do Pacífico e trabalhadores do Caribe insular, sobretudo jamaicanos, surgiram várias doenças que afetaram a população Sumo-Mayangna, que pouco ou nenhum contato mantinha com estrangeiros, tal como afirmam os missionários:

Near Kisilala we came upon an Indian Camp, of 6 families on the left bank, it was a very temporary establishment the only shelter being a lean (roof) – to for each family. (...) but they were very shy, being afraid that we were bringing the cholera amongst them. Their tribe had suffered severely some short time before... These Indians had nothing with them to show that they had ever been in contact with Europeans, except the possession of a few beads (VON HOUWALD, 2003, p.126-127).

Essa imagem de isolamento, medo e doença se repete nas referências documentais e historiográficas, permanente nos séculos anteriores e que se mantém até o século XX. Já vimos a citação de G. Romero paginas acima, onde considerava, que o primitivismo dos ameríndios era tal, que apenas tinham “os elementos indispensáveis para sua conservação e reprodução, que eram maior logro a que podiam aspirar nos séculos a estudar” Afirmando

ademais, que “muito dos grupos incluso, desapareceram nessa tremenda tarefa”. (ROMERO, 1995, p. xxiv tradução nossa). Esta ideia de autoexterminio cultural, ou de uma de cultura incapaz da simples sobrevivência, subjaz nos textos da primeira metade do século XX e em alguns da segunda metade. Mantendo ideologicamente percepções e explicações que orientam ações e relações com os indígenas, como foi o caso dos moravos ou dos agentes do estado Nicaraguense.

Como já apontamos atualmente os Sumo-Mayangna continuam sendo considerados tímidos e fechados. No caso particular dos Ulwa, esse ideal vai se desvanecendo no contato e nas relações com as famílias miskitas e creoles, até o advento do idioma ulwa na década de 1980, quando a predição da extinção étnica é questionada.

### ***3.3. Civilizar e nacionalizar: a passividade como alteridade***

Retomando as discussões das condições sociopolíticas da região, pode-se afirmar que a conjuntura entre a segunda metade do século XIX e o início do XX transformou intensamente a sociedade caribenha, modificando os rumos do poder político, as atividades econômicas e a estrutura social mantida pela Mosquitia. Logo após a independência da Nicarágua da Espanha em 1821, os ingleses voltaram ao território, estabelecendo o Protetorado entre 1844 e 1860, embora o cenário já contasse com novos atores: uma elite comercial creole que mantinha certo domínio político em Bluefields, e que havia se aproximado dos reis miskitos para incentivar a mudança da sede da monarquia à sua cidade. Os missionários moravos, que rapidamente se converteram em assessores do governo da Mosquitia, e que foram encarregados dos assuntos administrativos como, por exemplo, o reverendo Schneider, que por várias décadas foi o tesoureiro do governo. E por último, a presença dominante de várias companhias do sul dos Estados Unidos, interessadas em se estabelecer na região, assim como o interesse do próprio governo norte-americano no projeto da construção do canal interoceânico, que acabaria ocorrendo no Panamá<sup>96</sup>.

---

<sup>96</sup> Em 1860 é firmado o tratado de Zeledón-Wyke, entre a Nicarágua e a Inglaterra, quando os britânicos concordam com a sua retirada do território e se

Entre 1880 e 1900 as companhias norte-americanas dedicadas à exploração de madeira e caucho, à plantação de bananas e mineração, invadem o Caribe nicaraguense, chegando a controlar as inversões e o comércio na região, deslocando os ingleses de sua posição de controle comercial. “Para 1893, Bluefields tinha uns 3.500 habitantes e, a critério de um viajante, seu aspecto era muito similar ao das populações mineiras do oeste norte-americano” (KINLOCH TIJERINO, 2004). O idioma dominante na região deixa de ser o miskito, substituído pelo inglês creole, que passa a ser o predominante. Nessa dinâmica, os Creoles consolidam suas vantagens políticas e começam a ocupar as melhores posições na nova estrutura sociolaboral, tanto pelo domínio do inglês quanto por gozarem de certa educação básica. Começam, igualmente, um processo de proletarização, e os trabalhadores miskitos homens vão ocupando as posições inferiores, contratados para trabalhar no campo.

Atraídos pela oferta de trabalho e pela nova dinâmica na região, começam a chegar novos trabalhadores migrantes. Chegam as famílias Garífunas de Honduras que se estabelecem no sul da região, assim como trabalhadores negros do sul dos Estados Unidos, Jamaica e algumas ilhas do Caribe. Ingressam também à região grupos de trabalhadores chineses que, com o tempo, vão estabelecer pequenos pontos de comércio nas áreas de exploração e cultivo à margem dos principais rios, no meio da floresta. Nessa mesma época se inicia a imigração dos mestiços nicaraguenses hispanofalantes, procedentes do Pacífico. E, por último, investidores nicaraguenses, cubanos e de outros países latino-americanos que disputam interesses comerciais com os norte-americanos.

---

define uma nova área, de menor tamanho, para o governo da Mosquitia, agora sob a chefia dos reis miskitos. Contudo, o conflito entre os ingleses e os nicaraguenses continua, até que se busca um mediador internacional, e em 1881 o imperador da Áustria faz um laudo determinando a soberania da Nicarágua sobre o território, mas com caráter limitado, já que os miskitos tinham o poder de autogovernar-se. As determinações do laudo austríaco foram “motivo de constantes tensões políticas, sobretudo depois do estabelecimento das grandes companhias madeireiras e bananeiras estrangeiras que não pagavam impostos ao Estado” (KINLOCH TIJERINO, 2004, p. 197), e os supostos empecilhos do rei Robert Henry Clarence às tropas do exército nicaraguense na região. Foi por meio dessas justificativas que, em 1894, ocorreu a incorporação militar do território ao Estado nicaraguense.

A mudança de século significou uma transformação profunda que, talvez, possa ser entendida, no marco da história da região, como a verdadeira conquista na Mosquitia. Conquista que resultou na perda da autonomia política dos indígenas e na invasão ou apropriação territorial, processos que modificaram as formas tradicionais de produção, o sistema fragmentado de chefias (ou cacicados), os sistemas de parentesco, assim como o intercâmbio (no sentido comercial e simbólico) desenvolvido por quase dois séculos. Igualmente, a missão morava transformou tanto a perspectiva cosmológica e as práticas rituais quanto os espaços coletivos e a vida cotidiana das aldeias, provocada pela imposição de uma nova sociabilidade e organização social, como veremos a seguir<sup>97</sup>.

Os Miskitos entram mais facilmente no processo de proletarianização, e frente às mudanças da região, muitos homens miskitos se transladam aos acampamentos das companhias longe de suas famílias, se adaptando gradualmente às novas dinâmicas, laboriais e sociais. Por sua vez, Ulwa e Mayangna têm um envolvimento menor na estrutura trabalhista, já que seu estilo de vida dependia menos da organização comercial anterior.

Desta forma, com a ascensão do neocolonialismo estrangeiro — especialmente estadunidense — e da modernidade periférica do Estado nicaraguense, a imagem dos indígenas nativos continuou no protótipo de primitividade, embora com um matiz diferente ao da época colonial. Os Ulwa e Mayangna, em geral, serão as figuras antagônicas perante os novos projetos civilizatórios, enquanto que os Miskito, ainda que descritos nos textos como um grupo anacrônico, serão considerados úteis como mão de obra. A sua representação próxima ao Ocidente da etapa anterior se desmancha,

---

<sup>97</sup> Com relação a essas mudanças no Caribe nicaraguense, a literatura histórica é abundante e, em geral, há consenso sobre os acontecimentos e suas consequências para a população caribenha. Mas o interesse continua centrado nos aspectos políticos e econômicos, de modo que o processo de conversão ao moravismo não foi ainda devidamente estudado, e praticamente o único trabalho dedicado ao tema é a pesquisa histórica de Lioba Roszbach (1986). Igualmente, é muito sugestivo que a literatura tenha se focado nessa conjuntura, e logo nos conflitos armados dos anos 1980, deixando um vazio sobre as condições da região na primeira metade de século XX, onde se situa, na verdade, a parte mais interessante dessas mudanças, quando os grupos indígenas começaram a incorporá-las e a procurar recursos para sua reconformação.

dando lugar à população creole mais vinculada com o projeto moderno, com melhor nível educativo e melhor adaptada ao mundo do trabalho capitalista. Como argumenta E. Gordon a partir de sua pesquisa histórica e etnográfica em Bluefields (1998), a população creole se autodefine mais como britânica do que afrodescendente, e por isso se considera mais educada e civilizada que os demais grupos indígenas, incluindo os Garífunas e afro-caribenhos que haviam chegado à região na mesma época. Isto, permite que facilmente se incorporem as

O imaginário que se tinha sobre o Caribe desde o Pacífico se exacerbou logo após a reincorporação da Mosquitia ao Estado nicaraguense, quando a região surgiu como uma nova alteridade contrária ao projeto de construção da nação representado pelos ideais de progresso e mestiçagem. Nos textos e nas comunidades oficiais começou-se a proclamar a necessidade de uma colonização nacionalizante.

Os esforços do Estado nicaraguense para educar, civilizar e nacionalizar todos os grupos étnicos parecia um desafio enorme, ainda mais perante os esquivos e retraídos Sumo-Mayangna e Ulwa, em comparação com os Miskito, mais flexíveis. O texto a seguir, escrito em 1870 pelo engenheiro da República, Sonnersten, retrata essa ideia ao destacar as dificuldades de se enfrentar a “selvageria mansa” dos indígenas localizados acima do rio Bocay<sup>98</sup>:

La mayor parte de los indios están en su primer estado: son perezosos, al extremo de ser enemigos del trabajo, i sólo pudieran civilizarse por medio de la inmigración formándoles necesidades i moralizándolos con el Cristianismo. De toda manera i hasta que no se haga esto, seguirán en su **salvajismo manso**. Esto puede observarse en los indios de la parte baja del río, que han tenido contacto más frecuente con los extranjeros, pues tienen una vida más domestica i arreglada (GACETA DE

---

<sup>98</sup> No trecho não cita nomes, mas, ao início de seu relato, menciona algo como “tribo” de “Sumos”. Nessa época, vale lembrar, a região já pertencia formalmente à Nicarágua, uma vez que a figura territorial da Reserva não incluía esse setor, que passou do controle da Monarquia miskita ao Estado.

NICARAGUA, 11 de Junio de 1870 – o grifo é nosso).

É preciso sinalar que nessa data a população Sumo-Mayangna e Miskita se encontravam distribuídas em pequenas comunidades ao longo dos rios, no caso dos primeiros, e ao longo da costa, no caso dos segundos. O que significa dizer que os vastos territórios por nacionalizar ou por explorar tinham o empecilho de seus habitantes. Empecilho que, pelo contrário, era o objetivo dos missionários moravos, que tiveram mais êxito em seu projeto de conversão cristã que o Estado em sua tentativa de nacionalização<sup>99</sup>.

O projeto evangelizador se inicia com os Creoles, localizados em Bluefields e se estende às últimas décadas do século XIX a todos os grupos étnicos da costa. Ao consolidar o miskito como a língua franca da missão nas atividades religiosas nas comunidades indígenas fora de Bluefields, essa escolha linguística buscava responder à facilidade prática, mas também preservava certa conotação discriminatória contra os Sumo-Mayangna no interior da congregação, conforme sugeriu von Houwald. O autor, conhecendo bem o material produzido pelos moravos, argumenta que existia um interesse dos religiosos em intensificar, “conscientemente ou não”, o “sentimento de inferioridade” — segundo suas próprias palavras — que os Sumo-Mayangna tinham frente aos Miskito, alimentando o as diferenças de status entre eles e, indiretamente, acelerando o processo de miskitização, através da assimilação. Por trás disso, parecia residir uma estratégia de divisão que facilitasse a entrada da religião e dos padrões sociais por ela impostos (VON HOUWALD, 2003, p. 248). Lembremos ademais, que ainda na segunda metade do século XIX a população de

---

<sup>99</sup> Uma observação importante sobre os textos moravos: esses documentos podem ser catalogados em dois tipos: documentos e informes anuais oficiais e documentos de índole mais pessoal, como cartas e diários. Destes, alguns publicados e outros se encontram nos arquivos da congregação na Alemanha e nos EUA, de modo que o acesso a eles foi limitado porque este trabalho não se centra nessa temática. Os relatórios anuais são publicados oficialmente em livros com os informes do avanço das missões em diferentes regiões do mundo. Publicam-se sob o nome de *Periodical Accouts relating to the Missions of the Church of the United Brethren*. Tive acesso e consegui fazer uma revisão rápida dos períodos de 1891-1908 e de 1925-1930, com o objetivo de encontrar alguma informação pertinente sobre os Ulwa e os Karawala. Mas são relatos muito estandardizados e numéricos, com dados mínimos para a área da etnologia.

Miskitos e não-miskitos era muito semelhante. Tal vez também os moravos, consideraram que o seu projeto evangelizador teria mais êxito com os Miskito, que com os outros grupos.

Os Creole, por ser o grupo mais próximo dos reverendos moravos, foram os primeiros a serem convertidos, e em cujo meio surgiram os primeiros reverendos ou pastores nativos moravos. J. Wilson (1975, p. 190, 320 e 323), que foi bispo moravo na Nicarágua durante a década de 1970, e L. Rossbach (1986, p. 53-54) compartilham a mesma ideia que von Houwald, não de forma tão drástica, mas reconhecem que existia uma certa discriminação desses grupos, assim como um predomínio clerical, formativo e administrativo dos Creole em detrimento dos Miskito e Mayangna. Desta forma, os Creole não só eram a população mais próxima da empreitada econômica, mas também do projeto religiosa.

Assim, o conjunto de práticas ameríndias, tão antagônicas ao projeto evangelizador, foi para os moravos um grande desafio para a conversão, mediante o qual buscavam construir uma nova sociedade em que todas as identidades étnicas fossem apagadas, perante a condição de cristãos. O discurso e a semântica da evangelização desconstroem as outredades e a constituição social dos sujeitos indígenas, na tentativa de torná-los parte do mesmo. Só que esse caminho pela semelhança e irmandade — que tanto proclamam — é extremamente difícil, já que os convertidos não conseguem se transformar tão facilmente em “verdadeiros cristãos civilizados”, tal como os próprios missionários relatavam em seus textos.

Nacionalizar e civilizar foram os programas que os novos atores dominantes trouxeram à região, através da imposição de novas práticas religiosas, novas formas de vida e uma nova organização produtiva, que foram configurando as relações no mundo social e as novas maneiras de perceber e se vincular ao mundo sobrenatural. Um neocolonialismo em toda a sua dimensão, e perante o qual a “selvageria mansa”, a preguiça improdutiva e os rituais pagãos dos Ulwa e dos demais grupos mayangna eram não só adversos, mas opostos à modernidade e ao capitalismo. Mas, como se discutirá a seguir, as sociedades ameríndias encontraram e produziram novas maneiras de constituir sua coletividade e diferença.

### 3.4. *Os etnógrafos, a extinção e a indiferença política*

Junto à empreitada missionária e extrativista, se construíram também as ideias dos primeiros etnógrafos da região, Conzemius e von Houwald. O primeiro, que havia realizado suas pesquisas na década de 1920, e o segundo, em 1970, ambos tinham a mesma ideia de ameaça da sobrevivência cultural dos grupos Mayangna.

Para von Houwald, a única saída para a sobrevivência dos Sumo-Mayangna era continuar com sua tradicional estratégia de isolamento, a recusa da mestiçagem e seu característico “ensimesmamento cultural”. Por isso, o grupo, que começou a ter mais contato e relações de parentesco com os Miskito e os Creole a partir da primeira metade do século XX, estaria, segundo ele, à beira da extinção, como os Ulwas de Karawala. Contudo, a mistura e o contato excessivo são também uma estratégia de permanência frente às mudanças, assim como foi para os Sumo-Mayangna do norte o isolamento.

Já na opinião de Conzemius, todos os grupos não-miskito seriam *miskitizados*, e, portanto, absorvidos, formando parte do grupo indígena dominante. Suas pesquisas ocorrem nas primeiras décadas do século XX, coincidindo com o processo de consolidação da religião morava que pretendia, justamente, essa homogeneidade ao impor o miskito como língua eclesiástica. Um dado curioso sobre Conzemius é que, não obstante as importantes informações etnográficas que recolhe, ele acredita também que um colapso biológico pode chegar o acontecer entre os Mayangna, antes mesmo da extinção cultural. Argumenta que, por causa da endogamia, da falta de higiene e das práticas culturais anti-santitárias levariam ao desaparecimento da população (CONZEMIUS, 1984, p. 45, JAMEISON, 2001b).

Para von Houwald, o dilema histórico desse grupo foi se encontrar vulnerável e reprimido em meio a duas frentes desde o século XVIII. De um lado, os espanhóis e seus aldeamentos católicos na Fronteira Segoviana (e posteriormente, os mestiços nicaraguenses), e do outro, os Miskito, sua inimizade e encalce constante. No entanto, a partir de sua pesquisa de campo nos anos 1970, considerou que os Mayangna sempre conservaram sua autoctonia cultural, já que nunca chegaram a ser índios modernos, o que reafirma a qualidade intrínseca de tradicionalismo do grupo:



[Los Sumu], han estado desde muy temprano en contacto con otras formas de ver el mundo, habiéndolas asimilado, aunque solamente en forma limitada... de la misma manera que la estructura de su lengua permaneció intacta, así permaneció también su cultura, hasta hace poco, sorprendentemente no muy afectada. También biológicamente, los Sumu se han mantenido hasta en la actualidad relativamente puros (...). Cada contacto con extranjeros no ha inducido gran cosas..., sino que por el contrario, ellos sean retirado y se han cerrado. Los Sumus siempre han sucumbido cuando se han abierto (...) jamás han desarrollado aquel mestizaje de culturas cristiano-española/indígena, que se ha observado en otras zonas. Nunca han llegado a ser aquello que hoy en día algunos llaman *modern indians*... el deseo de los Sumu por asimilar cosas extranjeras no ha tenido, y no tiene, relativamente mayor importancia (VON HOUWALD, 2003, p. 251-252).

O isolamento geográfico, a passividade, a forte endogamia e o fechamento cultural são os elementos destacados por von Houwald, que acaba estabelecendo um parâmetro que será reproduzido nos textos de cientistas sociais após a década de 1970 como referência ao grupo.

Percebe-se, claramente, que há uma continuidade proeminente entre os textos escritos pelos viajantes, missionários, funcionários do estado e estrangeiros e as primeiras interpretações mais etnográficas que se tem das sociedades indígenas. A condição de primitivismo e passividade é intrínseca e constitutiva, e se contrapõe à agência Miskita destacada na época colonial, mas logo depois reedificada na guerra contrarrevolucionária e, por último, no projeto da autonomia regional, quando voltam a ser novamente protagonistas. É como se a história se repetisse nessa conjuntura contemporânea, pois os Mayangna e Ulwa parecem fugir do ideal de liderança ativa que os textos valoram, mantendo-se à margem dos eventos principais que levaram a esse novo projeto civilizatório, que é a Autonomia. Conformam-se, assim, um arquétipo das características dos grupos e das relações interétnicas, que limita

a percepção de outras dinâmicas sociais, não medidas por tais categorias<sup>100</sup>.

Os Ulwa, em particular, nos poucos textos históricos e antropológicos contemporâneos, são considerados um grupo em processo de aculturação ou de extinção<sup>101</sup>. Para von Houwald, eles se encontram em uma etapa de decadência cultural, sempre pressionados pelos mestiços e pelos Miskito, podendo existir somente no estado mínimo. A percepção melancólica e de fatalidade cultural do etnógrafo, que sempre marcam seus textos, são visíveis neste fragmento de 1990:

Por el contrario, los “Indios Caribes”, es decir sobre todo los Sumu-Ulua y Kubra, habían sido abandonados a su suerte y estaban sujetos al mando que ejercían los Miskitu sobre grandes porciones del territorio sin fronteras occidentales fijas. Por otro lado, fueron expulsados por los españoles que se infiltraban procedentes de Occidente. No podían resistir por largo tiempo a la presión que se ejercía por ambos lados. Los Sumo-Ulwa, que antes eran tan numerosos, han quedado reducidos hoy a su mínima expresión (VON HOUWALD, 2003, p. 142).

Para o historiador nicaraguense Romero, os Ulwa não conseguiram chegar ao final do século XIX como grupo, tendo apenas sua língua preservada:

[Los Ulwas] Aunque fueron también perseguidos para ser esclavizados en el siglo

---

<sup>100</sup> O historiador Carey (1998, 2002) dedica sua dissertação de mestrado em História a contrapor essa imagem minimizada e periférica dos Sumo-Mayangna. Analisa desde o ponto de vista etno-histórico alguns argumentos e problematiza as ideias colocadas sobre as relações entre ambos os grupos. Reconstroi a agência dos Sumo-Mayangna, especialmente sua capacidade de resistência, oposição e autonomia cultural (CAREY, 1998). Embora se possa discordar de algumas de suas elucidações, em termos gerais, é um interessante aporte na desconstrução das concepções pré-estabelecidas dos Sumo-Mayangna.

<sup>101</sup> À exceção dos dois trabalhos de Jaimeson, respectivamente, de 2009 e 2010.

XVIII, pudieron sobrevivir hasta, aparentemente, finales del siglo pasado. Las epidemias y la absorción, sobre todo por los grupos asentados al este y al oeste de su territorio, fueron las causas principales de su desaparición, en tanto grupo étnico. Según parece, la lengua ulwa todavía sobrevive (ROMERO, 1992, p. 60).

Nos textos que descrevem a comunidade na segunda metade do século XX, Karawala é considerada uma comunidade misturada, atípica ao estilo de vida sumo-mayangna. O geógrafo social NIETSCHEMANN comenta que:

(...) most of the sumu remain extremely isolated and have retained a good deal of their traditional culture. They keep aloof and there is little intermarriage with non-Sumo. Besides their own languages, they may speak some spanish or miskito. Their most acculturated group is located at Karawala, near the mouth of the Rio Grande (NIETSCHEMANN, 1969, p. 96).

Os linguistas, a partir, talvez, de outras arguições, mantêm essa ideia pessimista, pois, apesar de seu grande esforço e motivação para revitalizar a língua ulwa, seus estudos prognosticam sua perda nas próximas gerações, se não houver uma intervenção urgente. Como afirma Green, após o seu diagnóstico acerca do domínio da língua ulwa nos moradores em Karawala, “podemos concluir que el idioma está en peligro inminente de extinción dentro de las proximas dos o tres generaciones” (GREEN, 1996, p. 30). Ideia que impulsiona todo o movimento nativista e o projeto de alfabetização em ulwa, hoje vigente na escola primária em Karawala.

É interessante como o discurso étnico transforma essas imagens de perda ou declínio cultural assinaladas na literatura. Como vimos, o multilinguismo dos Ulwas, que nos textos dos linguistas é um indicativo da condição de subalternidade da língua ulwa na hierarquia étnico-econômica da região, hoje é percebido, em Karawala, como uma habilidade especial e sinal da “inteligência dos ulwa”.

Mas são os estudos ao final do século XX, centrados no conflito étnico-nacional e de inspiração marxista, que destacam a questão do poder e das classes sociais, dando ênfase às explicações hierárquicas, como já apontado no 1º capítulo. E talvez seja a conjuntura contrarrevolucionária da década de 1980 a responsável por reanimar as imagens coloniais através da produção documental e das pesquisas de antropólogos e cientistas sociais<sup>102</sup>, já que revelam a atitude guerreira e o ativismo político dos Miskito, frente às características de inatividade e contração dos Sumo-Mayangna. Parece que sua condição de tradicionalismo em excesso não lhes permitiu um lugar legítimo nos acontecimentos históricos, pois, frente à visão marxista de muitos dos informes e pesquisas produzidos nas décadas de 1980-90, os Mayangna, com sua timidez e passividade, não representam o papel de agente revolucionário ou contrarrevolucionário que se espera no contexto de reafirmação étnica. Seu conservadorismo é visto como antipolítico. De fato, no contexto do conflito militar, seu papel foi secundário ou anônimo e, às vezes, de espectador e vítima.

É conveniente abrir um parêntesis para se referir às dificuldades que as populações Sumo-Mayangnas da RAAN passaram na época de guerra por essa imagem difusa e indiferente diante do conflito. Essas comunidades foram vítimas da violência e dos preconceitos tanto por parte da guerrilha miskita quanto do exército Sandinista, já que, para ambos os grupos, eles eram suspeitosos. As terríveis relocações forçadas que a população indígena da RAAN sofreu, sobretudo no caso dos Sumo-Mayangna, foram marcadas por essa desconfiança, que gerou vários episódios de violência psicológica, assédio e tortura, e nas mulheres, violência sexual. Essa complexa situação de agressão, e mesmo a falta de respostas, foi praticamente ignorada dos textos e informes importantes, tal como von Houwald denuncia e analisa em detalhe (2003, p. 65-69). Contudo, foi em meio a esse difícil período que se remodelaram e se organizaram várias organizações mayangnas, que

---

<sup>102</sup> Cumpre notar que a partir da agitada vida política ao final do século XX e início do XXI, os projetos de pesquisa e a produção de textos em Ciências Sociais, História e Linguística têm crescido consideravelmente, assim como os projetos de intervenção e a documentação nos circuitos universitários, governamentais e de cooperação internacional. A problemática étnica, o Caribe, o nacionalismo e as desigualdades socioeconômicas e culturais são os focos centrais de muitas análises.

surgiram lideranças importantes, assim como novos interlocutores com entidades governamentais e internacionais. Os mecanismos de reforma política da Autonomia permitem que surjam diversos interesses políticos e étnicos.

A tese da estratigrafia étnica, já comentada e descrita por vários estudos e desde diferentes perspectivas (BOURGOIS, 1981a, 1986; YIH, 1985; HALE, 1987; VILAS, 1986, 1990) se converteu, na década de 1980, no sustento ou plano sobre o qual se construíram contemporaneamente muitas das explicações sobre a região. Mas foi também sobre essa base que se recriaram imagens da vida social do Caribe que, no conjunto dos textos, se sobressaíram por sua constante repetição, fazendo delas “verdades escritas”, que refletem o mundo e suas classificações. Estas, de alguma forma, terminam inspirando e influenciando ações e ideias nos espaços políticos e acadêmicos<sup>103</sup>.

Resumindo, pode-se dizer que a fotografia em negativo sobre os Ulwa e Sumo-Mayangna, que os textos do final do século XIX até as recentes leituras da conjuntura dos anos 1980, mostram uma transferência das imagens coloniais. Os discursos oficiais, de missionários e acadêmicos, lhe outorgam uma condição de oposição histórica, pois ocupam sempre o lugar adverso nos textos. Ao início da colônia eram os índios bravos e selvagens, e, ao final dela, os escravizados, ou antes, os índios isolados e temerosos. Com o nacionalismo e o progresso capitalista, encarnaram um primitivismo e apatia difíceis de modernizar, sendo que, para os primeiros etnógrafos, estavam a caminho da absorção ou extinção, enquanto que nas explicações contemporâneas dos oitenta ocupam os níveis mais baixos da hierarquia étnico-linguística, representando um tipo de inércia política ante o conflito étnico-nacional. Considerações que falam de uma história, mas também de uma imagem ou representação histórica. Esta última, distante das noções e explicações nativas e locais que articulam os elementos históricos de outra forma.

---

<sup>103</sup> E considerando que essas explicações não podem ser transpostas tão facilmente à dinâmica dos demais grupos étnicos que as vivenciam desde outros lugares, às vezes, tenho a impressão que a alusão a “outros índios” mais submissos só é obrigatória para falar do contexto da diversidade étnica da região, já que eles, precisamente por sua particularidade, justificam a heterogeneidade multicultural do Caribe, embora os estudos, em geral, digam muito pouco dessa particularidade.

### 3.5 A tradição oral ulwa: o passado e o mito

Quando o meu trabalho de campo estava em programação, publicou-se em Bluefields um pequeno livro com a história oral de Karawala (KNIGHT e JAMES, 2008). Antes havia apenas só um par de publicações na revista “Wani”, do Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica (CIDCA), que trazia algumas referências esparsas de narrativas históricas dos membros do Comité de la Lengua Ulwa (CODIUL). No entanto, esse pequeno livro inaugurava o ingresso da língua ulwa no mundo dos letrados, pois era a primeira publicação bilíngue, em língua ulwa e espanhol, de autores ulwas.

Entrei em contato com um deles, Leonzo Knight, um professor ulwa que trabalha em Bluefields como funcionário do Ministério de Educação na Escola Normal — uma instituição dedicada à formação de docentes para o Ensino Fundamental. Minha ideia era comentar a respeito de minha pesquisa e saber mais da pesquisa que ele havia iniciado junto aos linguistas, na década de 1980<sup>104</sup>. Na primeira conversa com o professor Leonzo — como o chamam em Karawala — aprendi muitas coisas interessantes, não tanto da história remota e mítica, mas da história recente e do panorama étnico-político da região. Isso porque a informação do livro tinha sido recolhida duas décadas antes, sendo que seu interesse hoje estava no tema educativo e na autonomia política. Mas o professor Leonzo motivou meu trabalho e valorou a necessidade de registrar a memória local, o que, para ele, era algo confuso e com lacunas a pesquisar. O clássico problema entre a “memória viva” e a sistematização histórica<sup>105</sup>.

Apesar de morar em Bluefields há mais de uma década, ele é uma pessoa muito respeitada em Karawala, pois foi o primeiro

---

<sup>104</sup> Ele, mais Melvin James, o outro autor, que é funcionário de uma ONG local, e Rendell Heberth, quem também é de Karawala e trabalha em outra entidade de governo, eram os únicos ulwas que, durante meu trabalho de campo, tinham postos permanentes importantes na burocracia em nível regional.

<sup>105</sup> No meio do trabalho de campo apareceu outro livro dedicado aos Ulwa, escrito por vários especialistas: linguistas, engenheiros agrônomos, florestais, sociólogos, além de alguns professores ulwas. Os temas estão basicamente orientados ao desenvolvimento sustentável, a recursos locais e à língua ulwa. O livro se intitula: *El pueblo Ulwa. Identidad y Ambiente en un Contexto multiétnico*, organizado por Arja Koskinen (2009).

*concejal* ulwa do governo regional na década de 1990, hoje considerado uma liderança importante. Durante os anos 1980-90, entrevistou muitos anciãos acerca da história da comunidade, sendo que essas entrevistas foram sistematizadas com o apoio de Melvin James para a publicação do livro<sup>106</sup>.

A partir das primeiras conversas com ele se sobressaíram três aspectos básicos sobre a memória dos Ulwas de Karawala, os quais, somados às minhas primeiras entrevistas de campo, se confirmaram.

O primeiro aspecto é que, em suas narrativas históricas, o tema da escravatura é pouco ou vagamente mencionado, indicando uma das lacunas. Não é um tema de reflexão, mas de anulação. E quando aparece, são os mestiços (*ispañoles* ou *ispails*) seus captores e escravistas, não os Miskitos, o mesmo que fora dito por volta de 1870 a Paulo Levy. Os Miskito são seus inimigos históricos, com os quais, no passado, mantinham guerras constantes que envolviam os xamãs e as capturas de mulheres. Hoje a alteridade se mantém na conflituosa relação de vizinhança com os Miskitos de Sandy Bay Sirpe. Uma explicação difusa, pois, como já falamos, em Karawala há famílias miskitas e muitos laços de parentesco com eles.

Tanto no resultado de minhas pesquisas quanto nas entrevistas feitas pelo professor Leonzo não foi possível obter maiores detalhes da vida dos Ulwa antes de seu estabelecimento em Karawala. Ou melhor, dessa época só se fala de seu constante trânsito e de suas andanças pela floresta e rios. Há relatos sobre a migração e a saída forçada das famílias ulwas devido ao enalço dos *ispañoles* das montanhas de Matagalpa. Assim, na memória local, tudo começa com uma diáspora ou migração.

O segundo aspecto é que as histórias do tempo mítico (*Patitara wan dahra walras pyuwara*) hoje não são narradas porque, por mais de um século, foram proibidas pelos religiosos moravos, que as consideravam demoníacas. Atualmente, a maioria dos reverendos e pastores são pessoas da região que têm certa

---

<sup>106</sup> Além disso, o professor Knight foi, desde sua fundação e por vários anos, presidente do CODIUL, e até hoje está envolvido no projeto de educação bilíngue da língua ulwa, realizado em Karawala, além de produzir e publicar suas pesquisas sobre a língua ulwa. Em minhas idas a Bluefields, costumava procurá-lo para falar de meu trabalho, consultá-lo e, sobretudo, discutir assuntos políticos.

tolerância com esses relatos. Mas a censura provocou uma descontinuidade geracional e hoje os velhos contam mais suas versões de relatos bíblicos e de anedotas familiares do que dos mitos originários. De fato, minha grande limitação para conseguir essas narrativas míticas foi porque os velhos me diziam que isso era “pecado”<sup>107</sup>. Porém, com o tempo e a confiança, alguns me contaram pequenos relatos que são, evidentemente, fragmentos ou sínteses de mitos, como mostrarei mais adiante<sup>108</sup>.

O terceiro aspecto é que a narrativa mítica central dos Ulwa de Karawala é a história das sete famílias que “descobriram” e fundaram a comunidade. Isso se converteu em um “novo” mito de origem. Antes desse evento não há relatos de tempos antigos, apenas das ausências ou vagas narrativas das saídas e migrações, e antes disso, o desconhecido. Tudo tem início em Karawala.

Essas ausências, às vezes, se misturam com as narrativas fragmentadas do tempo mítico ou “tempo da ignorância”, como hoje se diz em Karawala. De tal modo que, na época antes da migração, relatam, basicamente, que moravam nas partes altas do que hoje é Matagalpa, Boaco e Chontales, à margem dos rios importantes da região, e que estavam sempre em constante movimento com toda a família à procura de lugares seguros. Por isso, tinham várias casas e várias áreas de cultivo. Os anciões diziam também que “estavam sempre caminhado na floresta”, com

---

<sup>107</sup> Von Houwald (2003, 1984) assinala também como essa censura, por parte dos moravos na comunidade sumo-mayangna de Musawas, provocou a perda de muitos mitos e a transformação de outros em relatos curtos, mesclados com detalhes bíblicos, lendas do Pacífico, contos de origem africana, e alguns fatos da história mundial ou nacional (por exemplo, referências à segunda guerra mundial ou ao movimento armado de Augusto Cesar Sandino no Pacífico nicaraguense). Em Karawala escutei vários relatos nesse estilo *bricoleu moderno*, e embora uma análise mais detalhada possa revelar detalhes importantes, a mesma excede o interesse e os limites desta tese.

<sup>108</sup> No entanto, devo dizer que, na minha última viagem ao campo, quando esta tese já tinha sido praticamente escrita, recebi o convite de um casal de velhos que iriam me contar duas histórias, as mesmas que gravei com entusiasmo, uma em miskito, e outra, em ulwa. São igualmente histórias curtas, mas com um pouco mais de densidade, uma sobre o caçador e o espírito-mestre dos *wari* ou peparis, e a outra, sobre a relação entre o construtor de canoas e o veado. Lamentavelmente, não foi possível traduzir nem incluí-las neste trabalho. Mas considero que o fato de esperar cinco anos desde a primeira vez que conversei com eles sobre o tema tenha algum significado. E é certamente um convite para continuar pesquisando o tema.



um xamã como guia. Sem dar mais detalhes, insistiam em mencionar uma lista de coisas que não possuíam, ou não conheciam, mas que, ao longo das viagens, foram adquirindo. Isso varia de acordo com o informante, mas, geralmente, indicam que não tinham nomes, nem sobrenomes, que não usavam roupa nem sapatos, que não tinham sal nem ferramentas, tampouco dinheiro e que suas casas não tinham paredes. Não conheciam o mar, nem as pessoas de pele escura como os Creoles, e não eram cristãos. Um ancião descreveu assim aquele tempo<sup>109</sup>:

“Los padres de los fundadores eran gente antigua. Sabían muchas cosas de la montaña, de los animales, eran valientes y sólo comían carne de monte [de caza] no tenían sal, no tenían azúcar. Todo lo comían con agua [hervido] porque no tenía aceite, el pescado también con agua. Mi abuela decía que se pintaban todo [el cuerpo] porque no tenía ropa, usaban abajo un poquito de tela de corteza de árbol que nosotros le decimos tuno. No eran cristianos por eso no tenían nombres cristianos. Era nombres de animales y de cosas que oían de montaña. Siempre caminando, tenían muchos lugares donde vivir en la montaña porque eran perseguidos, pero vivían bien tenía un sukia que los ayudaba en todo... No tenía muchas herramientas, ni cosas de esas. Eran Ulwa puro así llegaron a Karawala los Panamahkas llegaron después. Aquí aprendimos mucho”

Mas antes de descrever as narrativas do “mito fundador” de Karawala, é necessária uma breve referência às categorias ou divisões enunciativas usadas pelas pessoas para separar o tempo. Para isso, uso as palavras unicamente em miskito, pois foi o modo como aprendi a identificá-las (sendo que a tradução ao ulwa iria requerer um trabalho mais cuidadoso com um falante ulwa, o que, antes de sair do campo, não tive a oportunidade de fazer).

---

<sup>109</sup> A narrativa foi escrita em ulwa, traduzida ao miskito por um neto dele, e logo ao espanhol por Storbey Simons. Eu fiz pequenos arranjos para melhorar a compreensão.

Quando falam do passado, as pessoas usam comumente conjunções de duas ou três palavras que categorizam o tempo referido, as quais funcionam como marcadores ou classificadores narrativos das etapas ou épocas. A palavra *pyuwara* significa “tempo passado”, enquanto *sturka*, “palavra”. Ambas são usadas indistintamente para se referir ao conceito de história ou tempo. No contexto das narrativas atuam como sinônimos, realizando, assim, uma conexão direta entre a comunicação verbal e a história. O esquema a seguir apresenta essas conjunções:

**Tabela 7.**  
**Categorias e conjunções gramaticais em miskito**  
**para designar o passado**

Conjunções mais usadas em miskito	Tradução	Temporalidade Designada	Lugares comumente referidos
<i>*Patitara wan dahra walras pyuwara</i> ou <i>Patitara wan dahra walras sturka</i>	História/narrativas do tempo antigo de ignorância (em que não sabíamos)	Tempo Mítico	Caribe nicaraguense Outra dimensão
<i>*Idan pyuwara</i>	Tempo antes de serem batizados ou cristãos	Tempo Antigo Antes do Cristianismo	Lugares de origem e Karawala
<i>Patitara pywara</i> ou <i>Patitara sturka</i>	História/tempo antigo	Tempo Antigo Cristão	Karawala
<i>Blasi pyuwara</i> ou <i>Blasi sturka</i>	História/tempo antigo da bíblia	Tempo Bíblico	Outros países
<i>Wan damika nani sturka</i>	História/narrativa de nossos anciãos/ancestrais	Tempo de nossos antepassados (fundação)	Karawala
<i>Kaina pyuwara</i>	Antes do tempo	Tempo recente dos	Karawala

atual ou deste tempo	antepassados
-------------------------	--------------

\*\*Estas duas temporalidades se confundem,  
e para algumas pessoas são o mesmo.

Igualmente, costuma-se dizer, com frequência, *war pyuwara*, “tempo da guerra”, ou *Somoza pyuwara*, “tempo de Somoza”, em que a palavra *pyuwara* é usada para se referir a eventos mais concretos.

Procurei outra designação para o tempo mítico, já que o “tempo em que não sabíamos”, ou de ignorância (*patitara wan dahra walras pyuwara*), está diretamente relacionado ao cristianismo. Mas não foi possível, e isso se converteu em um dado ainda mais esclarecedor, pois as pessoas começaram a me explicar que ninguém sabe acerca dessas histórias, que “são histórias esquecidas mesmo”. E quando perguntava aos velhos a respeito delas, com frequência diziam que apenas os parentes falecidos ou os que já não moravam em Karawala sabiam contá-las, fora sua narração ser considerada um pecado para muito deles, conforme já mencionado. Foi muito difícil conseguir alguma narrativa, já que, por respeito aos anciãos, eu não podia perturbá-los com assuntos dos quais eles não queriam tratar.

Nas minhas conversas com o professor Leonzo, me dizia igualmente que os velhos entrevistados por ele contavam que seus parentes ascendentes sabiam muitas histórias míticas, mas que eles não conseguiram aprendê-las. Tanto o professor quanto várias pessoas em Karawala me diziam que, o que ainda se conserva, são os *kisis*, que são um tipo de contos regionais, que incluem histórias populares de origem afro-caribenha ou das populações camponesas do Pacífico nicaraguense. Apesar disso, em Karawala, eu consegui poucos *kisis*.

Logicamente, a diferença entre os *kisis*, os mitos e as anedotas familiares ou da comunidade, às vezes, é difícil de determinar. Os velhos chamam esses relatos, no conjunto, de “contos de caminho”, pois eram narrados durante os deslocamentos pela floresta e pelos rios. Para alguns deles, estão se perdendo, porque os Ulwa atuais não fazem mais essas viagens. Mas como veremos mais adiante há espaços de conversa e socialização que

hoje são muito importantes e onde se narram relatos familiares, fofocas, novidades.

Mas o problema vai além da censura imposta pela igreja, está relacionado em como essa função de recriar e refletir sobre uma cosmogonia nativa, que estrutura princípios para a sociedade e a vida, vai se limitando aos paradigmas ou à mitologia cristã. Paradigmas que, obviamente, têm outras reinterpretações.

Após certa insistência diplomática com alguns anciãos, e ao final do trabalho de campo, consegui algumas frases, mini-histórias ou fragmentos de mito, expostas a seguir. Os temas recorrentes são clássicos da mitologia ameríndia, como mostram os exemplos abaixo, são dois: (1) a relação conjugal com onças (*limi/nawah*) ou outros animais, e (2) o encontro entre um humano e um não-humano, seja com os espíritos ou com os “donos dos animais” o espíritos mestres, chamados de *Dawankas* (tanto em ulwa quanto em miskito). Como já disse, não há relatos de cosmogonia, nem da criação dos humanos, nem referências às qualidades culturais, ou ainda, outros temas da cosmologia ameríndia. É claro que essas temáticas competiam diretamente com a cosmologia cristã professada. Exemplos destas pequenas frases-histórias são estas:

“Havia uma história de um homem que casou com uma mulher muito, muito bonita, mas ela era uma onça e queria levá-lo para viver com as onças.”

“Um caçador se encontrou com o dono dos pecaris, que lhe disse que devia caçar só para comer. Foram passear no fundo da terra, onde vive esse *Dawanka* [dono do pecaris] e ele viu todos os pecaris que cuidava.”

“Um homem que não queria trabalhar, se encontrou com a *Liwa Mairin*, que lhe deu muito peixe, muita grama e ele ficou rico. Mas, passaram sete anos e seu filho mais novo morreu no rio, porque a *Liwa Mairin* lhe deu tudo isso em troca do filho mais querido.”<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> Esses tres relatos foram gravados em idioma miskito, depois traduzidos ao espanhol e transcritos por Storbey Simons. Eu fiz a tradução ao português.

“He escuchado hablar y supuestamente es una historia de lucha entre dos niños, niños diferentes que eran antiguos, que fue encontrado en la orilla del Río por dos ancianas viudas, ellas los cuidaron. Pero finalmente estos dos niños uno era el trueno y otro era el relámpago que pelearon y crecían en la piedra grande ambos a cada lado del Río hasta que uno gana la batalla, y sube al cielo, según la historia quiere decir que por el lado de Tumarín existe dos piedras grandes a la orilla del río, no sé exactamente el sitio y no he visto solo he escuchado la historial.”<sup>111</sup>

Mais detalhes sobre os *Dawankhas* e outros seres espirituais serão apresentados no 5º capítulo, mas antes é necessário adiantar algumas de suas características. Eles são seres não humanos, com os quais se pode interagir. Algumas vezes aparecem como protetores (ou provedores), personificando os recursos da terra, do mar e dos rios, e por isso, as pessoas dizem que são os donos ou protetores da natureza. Mas, outras vezes, também podem ser seres volúveis, perigosos e egoístas. Com eles se estabelece contato direto e indireto com várias consequências, geralmente doenças, mas também pode oferecer conhecimentos, recursos, bens e até dinheiro. São figuras ambíguas, alguns amistosos, e outros, perigosos e mortais.

Em suma, é preciso reconhecer que a força simbólica e social que esses relatos de *patitara wan dahra walras pyuwara* têm reside em sua proibição, antes que no referencial estrutural de seu conteúdo. Ou seja, esse tempo de “histórias proibidas”, ou de ignorância, é significativo em sua própria negação. A chave está em saber por que as pessoas, em seus discursos, insistem em mencioná-las, em falar que existem histórias de um tempo antigo que não devem ser contadas? O escopo é falar da interdição, censura e ausências dessa parte do passado. E com isso não quero dizer que essas breves narrativas não têm um conteúdo a ser analisado, pois o

---

<sup>111</sup> Esse relato foi escrito por um homem de mediana idade, que escreveu um pequeno texto a meu pedido sobre a fundação de Karawala, mas ele inclui esta narração. Eu fiz algumas algumas correções do espanhol que facilitam sua leitura.

têm, e é um recurso valioso, mas o significado do silêncio, tanto da proibição cristã quanto o segredo oriundo dos velhos, é muito significativo. Neste sentido, o que essas narrativas denotam mais claramente é a importância do seu não-enunciado, ou da anti-narração.

A seguir, apresento duas narrativas elaboradas sobre esse tempo mítico. A primeira é de Dama Obidaya, um ancião de 82 anos, e a seguinte, de Ronald, um professor do Ensino Fundamental, que conta uma história narrada por seu avô:

“Había un cuento no recuerdo mucho. Eran dos hermanos jóvenes que no eran casados, vivían solos. Y un día cuando llegaron de cazar encontraron la casa limpia y la comida lista. Una comida muy rica que nunca habían probado. Comieron y fueron a dormir. Al otro día salieron al monte. Y otra vez la comida y la casa limpia, ellos no sabía quién llegaba así por varios días. El ‘cuminche’ (el más joven) hizo que salía pero regreso a ver que era y vio una mujer bien bonita que llegaba a cocinar. Pelo negro largo una india bien bonita. Pero se asusto, no hablo y se fue. Al otro día dijo que va a ver de dónde venía esa mujer, quien era y vio bien que era una venada que llegaba y se transformaba en mujer, se quitaba la piel de venada. Él se enamoro e hicieron el amor. Él la quería como esposa. Y la siguió viendo Pero su hermano se dio cuenta, vio que estaba como embrujado no veía que abrazaba a una venada. Aviso a los otros hombres y la mataran. El muchacho no sé, bien, la historia sigue.. No me acuerdo, pero yo creo que se murió muy triste.”<sup>112</sup>

--0--

“El *dikutna* es una lucha entre dos sukias. No es una leyenda como las que contaban los

---

<sup>112</sup> A narração se deu em idioma miskito e foi traduzida simultaneamente ao espanhol por Storbej Simons, sendo ambas as versões gravadas. A versão escrita tem algumas correções gramáticas que facilitam sua leitura.

viejos de antes, yo le dije que esas ya no se saben, nadie sabe, eso se enterró con los viejos. Esto que lo cuento es algo que hacían antes de ser cristianos era cuando había sukias ulwas, son cosas que pasaron de verdad. Bueno, eh... lo primero, los sukias hablan entre ellos hay problemas e declaran duelo de hacer el Dikutna. Informa a su pueblo que los dos sukias grandes están en pelea.

El sukia prepara un cayuco [bote] y siete jóvenes hombres vírgenes, el cayuco es puesto en una cama de palos y todo el día invita a todo el pueblo que vayan a escupir. A los enfermos le dicen que dejen su padecimiento dentro del cayuco, que vayan si tiene diarrea pues dejen la diarrea, si tiene tos debe llevar el tos, escupen y todo... Y ahí van y piden otras enfermedades que lleguen (...) en la noche invitan solo a los ancianos a ver. El sukia enciende el fuego y empieza a cantar y bailar y hace cosas y hace que los siete muchachos, esos que son vírgenes, que bailen en el fuego sin quemarse porque ya ellos son curados. Decía mi abuelo que el fuego se hace grandísimo, son llamaradas. Nosotros no hemos visto eso, es una cosa grande, el sukia viene cantando y bailando y pateo al cayuco y sale como una bomba. (...) Según dicen que se mira como una nave, allá va volando aquello a la dirección que manda.

Al siguiente día el pueblo se está muriendo todas clases de enfermedad, el sukia del otro lado debe curar rápido, rápido y prepara lo mismo. Va y le regresa, así va y hasta supera uno que no logren curar. Se muere una parte de su pueblo y el sukia se obliga a rendir a los órdenes de que vence. (...) Vea que esto es algo así del pasado tradicional de nuestro pueblo Ulwa. Yo no sé que le ven de malo... esas leyendas de antes eran cosas muy

fuerter... no sé cómo eran, por eso los reverendos no las querían.”<sup>113</sup>

A narrativa desse último relato foi feita a pedido da mãe de Ronald, uma mulher com quem eu frequentemente conversava. Ela queria que eu escutasse uma boa narrativa do *dikutna*, já que ela não falava espanhol fluentemente. Assim, pediu ajuda a Ronald, que me disse que o *dikutna* é conhecido entre eles como a *bomba ulwa*<sup>114</sup>. Ambos consideram que se trata de uma das “histórias proibidas”, pois era uma narrativa do tempo *idan pyuwara*, ou seja, do tempo em que não eram cristãos. Ao mesmo tempo, diziam não ser das mais completas ou “verdadeiras”. Um tio materno dela era o único que sabia contar muitas dessas histórias, assim como muitas orações e canções de cura que ele havia aprendido de um *sukia* xamã ulwa, mas que nunca as revelou a ninguém<sup>115</sup>.

Essa conversão, e outras posteriores, me levaram a considerar que, de fato, as histórias de *patitara wan dahra walras pyuwara* (tempo antigo de ignorância) eram mitos, e que relatos como os do *dikutna* pertencem ao tempo não-cristão, logo, ao tempo em que existiam *sukias* ulwa.

Mas, além disso, é evidente o relato paralelo constante que acompanha as poucas histórias míticas ou sua menção, se referindo aos narradores ou conhecedores ausentes. Ou seja, quando se falam dessas histórias míticas ou se contam os breves relatos, também se insiste na fala de que os narradores ideais, os únicos conhecedores dos mitos “verdadeiros”, são, então, os antepassados mortos<sup>116</sup>.

---

<sup>113</sup> Ronald fez a narração do relato em espanhol e logo em miskito, porém, o narrador foi interrompido por vários de seus familiares, que completavam as ideias e forneciam explicações (tanto em espanhol quanto em miskito). Essa versão escrita foi produto da transcrição e de uma pequena edição que inclui alguns detalhes dos “narradores secundários”, feita por mim e Ronald.

<sup>114</sup> Curiosamente, o mesmo termo com que os Piaroa explicaram a J. Overing (1984, p. 343).

<sup>115</sup> Sobre o conteúdo dessa narrativa, é bom lembrar que, no final do 2º capítulo discuti a necessidade de se incluir o xamanismo nas análises sobre a colônia. O *dikutna* é bem esclarecedor, já que focaliza uma guerra espiritual e cosmológica, uma dimensão onde os grupos com recursos materiais mais limitados, como os Sumo-Manyagnas e os Ulwas, teriam possibilidades de agir.

<sup>116</sup> É necessário destacar que as referências sobre as narrativas míticas nas comunidades Sumo-Mayangna localizadas nas cabeceiras dos rios Bocay, Waspuk e Bambana (no Departamento de Jinoteca e na RAAN), de população



As pessoas em Karawala me diziam que existe uma história da criação dos Ulwa como no Gênesis do *Blasi pyuwara*, o tempo bíblico, mas que eles não lembram. Provavelmente, refere-se ao mito de origem dos Miskitos e Sumo-Mayangna, de quem o missionário G. R. Heath recolheu várias versões ao início do século XX, as quais foram, posteriormente, publicadas pelo naturalista e etnólogo Lehmann. A versão recolhida em Alamikamba, no rio Prinzapolka, narrada por um indígena sumo-mayangna, é transcrita a seguir:

Entre el rio Patuka y el rio Coco está una montaña llamada Kaunapa, donde se encuentran rocas que llevan dibujos de cordones umbilicales humanos. Allí nacieron los indios en tiempos antiguos, allá está el origen del pueblo.

Había un Gran Padre, llamado por los Sumos “Maisahna”, y por los Miskitos “Uan Baika (uplika)”, que quiere decir: “(hombre) que nos ha rajado [dividido] o parido”; y una Gran Madre llamada “Ituana”. Dicen que esta última es la misma que “Itoki”, así llamada por los sumos, o Yapti Misri, como la llaman los Miskitos, y que significa “Madre Alacrán”.

De esta pareja nacieron primero los Miskitos. Fueron instruidos en muchas cosas, pero fueron desobedientes a sus padres – lo que sigue siendo – y se corrieron hacia la Costa.

---

presumivelmente ulwa, são constantes e mantêm, além disso, essa mistura moderna de eventos, história e mitos, segundo argumentam autores como Hurtado de Mendoza (2000), Rizo (1993) e von Houwald e Renner (1990), que recolheram narrativas e realizaram alguns trabalhos sobre o tema. Mas a falta de pesquisas etnográficas e de uma visão mais etnológica não permite conhecer sua importância ou lugar na dinâmica sociocultural das comunidades. Constam, unicamente, referências de caráter descritivo e histórico. Eventualmente, uma pesquisa mais aprofundada nesse assunto poderia aportar novas informações que possam contribuir no entendimento de alguns aspectos dessas breves narrativas presentes em Karawala, sem pretender, com isso, refazer uma “mitologia ulwa”, salvo estabelecer análises comparativas que poderiam gerar explicações interessantes a uma área de pesquisa (a mitologia), que até hoje continua inédita no Caribe nicaraguense, pelo menos, até onde eu conheço.

Después nacieron los Tawahka y después los Yusku, que vivieron en los ríos Prinzapolka y Bambana. Pero los Yusku acabaron por ser perversos, cometieron impudicias [incesto], y por eso los otros sumos les hicieron guerra y los mataron, con excepción de un pequeño resto que ahora vive, por donde nace el río Wanki o Coco.

Por último nacieron los Ulwas, siendo pues los más jóvenes. Fueron instruidos en todas las cosas, sobre todo en medicina y encantamientos (magia), y por eso fueron llamados Boa, que quiere decir encantadores. Los Sumos vivieron a lo largo de los ríos y en la montaña, eran muy salvajes, hasta que el rey mosco se entero de ellos. Envío a buscarlos y los apresó. Llevaban el pelo largo, hasta las rodillas y tenía muchos piojos. El Rey los lavaba con jabón y así se encariño con ellos y los guardo consigo (VON HOUWALD, 1990, pp. 28-29).<sup>117</sup>

É interessante destacar como o Rei Miskito assume, nessa narrativa, o papel de agente civilizador e protetor dos Ulwa, construindo uma situação oposta á realidade. E por sua parte os Ulwa, são relacionados ao xamanismo, pela sua condição de filhos menores.

Resumindo, o papel do mito como lugar de pensamento e gerador de princípios sociocosmológicos permanece ainda que transversalmente. É de alguma forma recriado pelas ideias e o simbolismo cristão. Há uma mudança paradigmática que, por si só, se registra na constante referência aos narradores ausentes ou mortos e suas outras histórias “verdadeiras” ou completas. Uma mudança que, ao mesmo tempo, nega e reafirma o cristianismo. Se reafirma na categorização do tempo da ignorância e não-cristão, e

---

<sup>117</sup> Entre colchetes [ ] coloco as palavras usadas na tradução do alemão ao espanhol, sugeridas por Grossmann na apresentação do mencionado mito (1988, p. 34-35). Alguns anciãos de Karawala, por sua vez, mencionaram conhecer várias áreas ao longo do rio Grande de Matagalpa onde há rochas em forma de “umbigo”, mencionadas no mito. Igualmente sobre esse mesmo rio há vários petroglifos que, diz-se, foram feitos pelos xamãs ancestrais.

se nega a falar insistentemente das ausências e dos velhos que conheciam outras histórias. O tempo de ignorância também era tempo de conhecimento.

### 3.6. O Mito da fundação

Em contraste com essas histórias proibidas, difusas ou esquecidas, se encontra a história da fundação de Karawala, o grande mito contemporâneo da comunidade. Através dele se legitima o pertencimento à etnia Ulwa e se valida a posse do território. É o mito público, proclamado e conhecido por todos os jovens e velhos. Ensinado hoje nas escolas, falado nos atos públicos, nas igrejas, ou, como dizem os velhos, está “guardado nos livros”.

De fato, a versão publicada no livro *Wâlangwas Historia Oral de la Comunidad de Karawala* (2008) é uma compilação de várias versões, sendo por isso bastante detalhada. Na comunidade existem muitas narrativas da fundação, algumas curtas que se misturam com histórias familiares e outras mais prolixas, que dão inúmeros detalhes dos percursos, antes da chegada a Karawala. No Anexo 6 apresento a versão de um homem de 35 anos, que parece ter a estrutura típica dos relatos mais elaborados.

O mito da fundação, como já indiquei, não faz referência concreta aos lugares de origem nem às condições de vida neles, pois se centra na procura de várias áreas de moradia até a chegada a Karawala, tal como evidenciam alguns detalhes da vida da comunidade antes da vinda dos moravos. Ou seja, se refere ao tempo não cristão (*idan pyuwara*) em Karawala.

Resumidamente, pode ser dividido nos 13 episódios seguintes:

1. Os Ulwas moravam nas partes altas de Matagalpa, Chontales e Jinotega. Viviam bem, mas mestiços/espanhóis invadiram suas terras, perturbando-os.

2. Famílias Ulwa e Tawakha viviam próximas e se aliavam para proteger seus territórios. Mas tiveram diferenças e se separaram em vários grupos guiados por xamãs.

3. Cada grupo se deslocou a diferentes lugares porque os Ulwa conheciam muitos onde pudessem morar, além dos caminhos na floresta e nos rios.

4. Em busca de um lugar mais seguro para morar, sete homens viajaram rio abaixo, pelo Grande de Matagalpa.

5. Fizeram sete viagens de exploração, descobrindo o mar, a população negra, o sal, que o levam para suas mulheres, junto com garrafas e pentes. Fazem também cultivos temporários.

6. Em um lugar próximo a Karawala, conhecem Bakra, um demônio que fala sua língua. Ele lhes dá restos de animais não comestíveis, e pede que não passem mais por essa parte do rio.

7. O sukia (xamã) diz que Bakra é um demônio canibal. Eles se organizam para enfrentá-lo, fazem uma canoa grande e pedem ao xamã que os acompanhe.

8. Conseguem passar pelos domínios de Bakra, mas este os persegue sobre um lagarto. O sukia, através de magia, consegue fazê-los remar mais rápido. O demônio é impactado por um raio e o corpo se divide formando pequenas ilhas no rio, que existem até hoje.

10. Trazem as mulheres, os filhos e os animais domésticos, estabelecendo-se em vários lugares próximos a Karawala, onde as terras não são férteis. Neles, passam vários anos. Durante uma caça, chegam a Karawala, que consideram o lugar ideal para morar.

11. Ali se estabelecem e fundam a comunidade. Cada um dos sete fundadores fica com um setor da comunidade. Com os poderes atribuídos pelos xamãs, constroem pequenos igarapés para suas famílias, que são as saídas que comunicam suas casas com o rio Karawak. Esses igarapés são usados até hoje na comunidade (ver Mapa 3).

12. O sukia distribui também poderes diferentes a cada um dos sete “cabeças de famílias”, para que compartilhem com os demais e seus parentes. São habilidades extraordinárias para a caça, a pesca, a guerra e o trabalho agrícola, entre outros.

13. Com a chegada dos missionários moravos, os sukias ulwas vão embora. O primeiro reverendo foi Lewis.

Segundo Leonzo Knight e Melvin James, as famílias chegam a Karawala na segunda metade do século XIX (2008, p. 13). Época em que, precisamente, a literatura descreve os Sumo-Mayangna, que ainda estão submetidos aos Miskitos. No entanto, o relato da fundação contradiz, em parte, essa ideia, já que as famílias se deslocam rio abaixo, chegando próximo ao mar, em uma área de domínio Miskito (Tawira) e de população Creole. Ademais, é a

época quando ocorre a diminuição demográfica reportada nas cifras apresentadas no capítulo anterior.

Tal parece, que essa procura por lugares próximos ao mar é um interesse de contato ou de proximidade com esses dois grupos e um distanciamento das áreas de população mestiça. E, talvez, um distanciamento da população Sumo-Mayangna localizada mais ao norte e com os quais mantinham relações de parentesco, mas com os quais a narração sempre fala de conflitos, particularmente com os Tawahkas. Confitos que, incluso, e conforme alguns textos moravos indicam, ocorrem também anos depois com o ingresso de algumas famílias dessa etnia, a Karawala na década de 1920. De fato, alguns casais fundadores são formados por Panamahkas e Tawahkas, como se analisará em detalhes no 4º capítulo. Além disso, todos os relatos que escutei sobre a fundação falam da guerra e da perturbação (ou escravismo) por parte dos mestiços ou espanhóis, e não dos Miskito, aspecto que confunde. Os textos moravos atribuem essa migração à presença de mestiços nicaraguenses que, logo da incorporação, em 1894, se apropriaram de áreas que pertenciam à antiga Mosquitia. (ROSSBACH, 1986). Em suma, é difícil saber o motivo dessa opção migratória, mas o importante é que, com ela, se evidencia que a hostilidade maior é com os mestiços, e não com os Miskito.

O argumento da busca por terras férteis durante as sete viagens é um pouco contraditório, considerando a escolha final de Karawala como área de moradia. Já que, pela sua proximidade com o mar, a fertilidade da terra é muito baixa. Inclusive, ainda hoje, há famílias que passam temporadas de um ou dois meses rio acima nas áreas de cultivo, que ficam mais distantes.

E como já indicamos, em Karawala, ou próximo a ela, morou um irmão do líder colonial Yarrince, ao final do século XVIII, nos domínios de Alparis Dilson, capitão dos Miskito-Tawira. Em 1818, segundo a descrição de Orlando Roberts, o chefe miskito da época, o Capitão Drummer, ainda praticava a captura de escravos ulwas (ROBERTS, 2003 [1827], p. 377). Sendo fácil a associação deste personagem com demônio Bakra, da narrativa. Os Miskito-Tawira mantiveram o controle nessa região provavelmente até a década de 1840, quando os Miskito-Zambo e Creole foram tomaram controle da monarquia. Especulando, pode ser que a presença e domínio dos Miskito-Zambo e os Creole tenha motivado a proximidade das famílias ulwas, mas isso é algo difícil de comprovar.

Contudo, é necessário indicar que esse setor da foz do rio Grande de Matagalpa não era uma área isolada na segunda metade do século XIX, pois nele se localizavam duas comunidades miskitas e, provavelmente, as primeiras famílias negras que migraram do Caribe insular, hoje identificadas como Creoles. No mapa elaborado por Charles Bell, de 1862, se indicam duas aldeias miskitas: Walpa, que ainda existe com esse nome e na mesma localização, e Horseman's Vill, que se localiza na atual comunidade de Sandy Bay Sirpe. Há também um indicativo da população creole, que corresponderia às primeiras famílias da comunidade de Barra.

Assim que, tudo parece indicar que havia certo interesse em estabelecer contato com esses outros grupos ao se deslocar para as proximidades da costa e não para as cabeceiras dos rios, como foram e são as áreas tradicionais de assentamento dos Sumo-Mayangna. Mas nem nas narrativas e nem nos diálogos com o professor Leonzo ou Melvin, encontrei uma resposta clara. Apenas se insiste em dizer que Karawala era um lugar seguro e que as famílias começaram a morar de forma dispersa, de tal modo que “as casas não se avistavam umas das outras”. Mas que foi só com a chegada dos moravos que, precisamente, as casas ficaram próximas umas das outras, como hoje.

Paralelamente a esse mito central, narra-se um relato sobre o traslado de metade da população de Karawala à outra dimensão, por intervenção xamânica. Esses parentes ulwas convertidos em seres não-humanos são considerados hoje os “donos-espíritos” (*Dawankas*) das áreas de cultivos, sempre interessados em se relacionar com os humanos. Mas, para outros, são pessoas amigas que quando os Ulwa estão em dificuldade, voltam a esse mundo para ajudar. Trata-se de uma narrativa relativamente difundida entre a população Sumo-Mayangna, mas também em algumas comunidades miskitas, embora com versões distintas (MONTROYA e SEBASTIÁN, 1990; VON HOUWALD, 1990; COX, 1998, entre outros).

Os nomes e sobrenomes dos sete “cabeças de família” sempre se confundem nas narrativas. Segundo os anciãos, isso se explica porque eles não tinham nome, já que não eram batizados. Apesar disso, as famílias atuais de Karawala sempre conseguem estabelecer uma relação genealógica com esses fundadores e, a partir deles, se conformam grupos familiares que compartilham o sobrenome de seus ancestrais, estabelecendo, assim, uma relação

direta com o passado, ao unir mito, história e parentesco no mesmo nível, como se discutirá no capítulo seguinte.

Por outro lado, nas narrativas, sempre se insiste em destacar que os diferentes fundadores receberam poderes xamânicos distintos, obrigando-os a compartilhar esse conhecimento, o que parece ter instaurado a necessidade de distribuição, ainda hoje fundamental na economia da comunidade.

A referência a grupos de famílias com um ancestral em comum não existe apenas em Karawala, pois é mencionada também em outras pesquisas etnográficas sobre o Caribe nicaraguense, assim como em materiais dispersos elaborados por algumas ONG's que trabalham em múltiplos projetos na região. Algumas vezes, esses ancestrais-fundadores representam uma única família, à qual depois se incorporaram outras, como é o caso de Sangnilaya, uma comunidade miskita da RAAN, localizada às margens do rio Wawa, configurada a partir da família de Joseph Napoleón Labonte (GARCÍA, 2010, p. 112). Ou da comunidade Alamikangban, situada no rio Prinzapolka, também miskita e fundada por Tis Cisneros, um indígena Tawahka, e antes dele, por um sukia solitário chamado Alami, que não deixou nenhum descendente (GUARDIAN, 2002, pp. 150-154).

O mesmo acontece com as comunidades próximas a Karawala, como Kara, fundada por Teodoro Bartoles e sua família, que migraram de Haulover, ou Sandy Bay Sirpe, fundada, segundo seus moradores atuais por famílias procedentes de Dakura, Sandy Bay Tara e Karaslaya (localizadas ao norte da região), que chegaram à região por diferentes conflitos com as famílias desses lugares.

A comunidade creole de Barra (acima mencionada), segundo o professor da escola, foi formada por imigrantes procedentes de Belize, Jamaica, Ilhas Caimã e Roatán, em Honduras, que buscavam emprego ao início da “economia de enclave” entre o final do século XIX e início do XX. Em sua maioria, foram homens que, ao se casarem com mulheres miskitas, creoles e algumas ulwas, e que por manter o idioma inglês, assumiram a identidade creole. A tradição comunitária também fala de três famílias fundadoras. Da mesma forma, Orinoco, a comunidade garífuna de Pearl Lagoon foi fundada por Juan Sambola e sua família em 1881 (IDIÁQUEZ, 1997).

Von Houwald recolheu narrativas que contam que a fundação de Musawas foi feita por um sukia ou xamã que guiou as

famílias a um novo lugar para morar, o Dama Nelson. Ao se converter ao cristianismo, ele conseguiu juntar, em um só lugar, famílias panamahkas, tawahkas e ulwas dispersas ao longo do rio Waspunk (RAAN). Mas, antes dele, havia a figura política de Atibul (um sukia não cristão), sobre o qual se contavam vários relatos míticos relacionados a diferentes fundações comunitárias (VON HOUWALD, 2003, p. 404-407).

Desta forma, encontrei relatos sobre a fundação das comunidades contemporâneas, sejam elas miskitas ou sumo-mayangna, creoles ou garífunas, que guardam afinidades estruturais com as narrativas de Karawala. A construção narrativa de eventos que instituem territórios específicos através de heróis culturais — especialmente masculinos — faz parte de uma característica do Caribe nicaraguense, em geral.

Por outro lado, o mito da fundação em Karawala vai destacar o papel dos xamãs que acompanham as famílias até a conversão ao cristianismo. *Kungmak Pau* (lábio vermelho), o xamã da narrativa, é também mencionado pela tradição oral Tawahka em Wasakin, no rio Bambana, na RAAN e em comunidades próximas (RIZO, 1993, p. 36). Os outros dois xamãs, *Tapa Pau* (orelha vermelha) e *Tapa Baras* (orelha preta), que chegaram depois, ocupam uma categoria menor. Mas ambos foram expulsos da comunidade por *Kungmak Pau*, estabelecendo-se em áreas próximas a Karawala, um ao norte, e outro ao sul. Hoje, os sítios onde esses xamãs moravam são considerados perigosos e com certa energia sobrenatural. Algumas pessoas relatam que também morou em Karawala, antes do cristianismo, um xamã das Ilhas Grand Cayman, que se casou com uma mulher da família Julian.

Os xamãs que chegam a Karawala são figuras que concentram tanto o poder espiritual quanto o poder jurídico e político. Narra-se que eles organizavam o espaço comunal para cada família, preparavam as saídas de caça que implicavam um “trabalho espiritual” e faziam rituais agrícolas<sup>118</sup>. Ao mesmo tempo,

---

<sup>118</sup> Um ancião me contou que os *wâtyu*, nome atribuído os xamãs ulwa, se transformavam em onças ou panteras para levar os animais caçados a determinadas áreas onde eram esperados pelos caçadores. Seu pai, da família Crimins, reconhecido caçador, dizia que, com a saída dos sukias de Karawala, a caça não rendeu mais como antes, devido à ausência do guia, fazendo com que os animais se escondessem nas cavernas de seus donos (*Dawankas*). Por isso, ele dizia que, no futuro, as pessoas poderiam passar fome em Karawala.



intervinham também em conflitos familiares, aplicavam castigos e arbitravam vinganças pelo rapto de mulheres ou conflitos gerados por elas. Tudo isso somado à sua função terapêutica.

Em vários de seus trabalhos, von Houwald (1984, 2003) insiste que, entre os Sumo-Mayangna, a esfera política se encontra interligada com a esfera religiosa. Uma condição que difere dos Miskito, pois, pelas características próprias da Monarquia, como um sistema readaptado, se acabou separando a esfera política do xamanismo (2003, p. 372-375 e 404-406), de tal modo que o antagonismo nas comunidades mayangnas, entre xamãs e missionários, ocorre pelas competências e funções de ambos, tanto no nível espiritual e cosmológico quanto no nível comunal e político. É fácil pensar que se constituem em duas figuras antagônicas, mas não necessariamente, pois, para os Ulwas, é plausível a existência ou permanência de dois planos cosmológicos, tornando possível a coexistência entre xamanismo e cristianismo.

Segundo as informações presentes na documentação da Igreja Morava (WILSON, 1975, p. 212; ANNUAL REPORTS, 1925, p. 75), desde 1896 os missionários alemães começaram a estabelecer contato com Sandy Bay Sirpe e Karawala. Um ano depois, fixaram uma filial em Sandy Bay Sirpe para que funcionasse como ponto-base da missão, com o objetivo de converter as famílias dispersas rio acima no Grande de Matagalpa. Inicialmente, eram famílias ulwas e tawahkas, e depois panahkas, todas estabelecidas em Karawala. Em 1903, a filial foi transferida para Karawala, onde continua até hoje. Os documentos moravos que pesquisei não indicam o motivo da mudança, mas algumas pessoas da região me disseram, com certo sigilo, que foi devido ao envolvimento de um missionário com uma mulher miskita de Sandy Bay Sirpe. Disseram-me que esse evento é conhecido e que consta nos registros da igreja, aos quais, lamentavelmente, não tive acesso. O missionário encarregado da filial, desde seu estabelecimento em Sandy Bay Sirpe, é o jamaicano Jacob Lewis, sobre o qual falarei em breve.

As narrativas sobre os moravos, embora coloquem alguns aspectos da conversão religiosa como o batismo, o ensinamento de orações, os cantos e as histórias bíblicas (*blasi pyuwara*), relatam fundamentalmente o papel dos missionários como agentes civilizadores. As pessoas da região expõem uma lista das coisas que os moravos ensinaram, como falei antes. Eles ensinaram a ler, rezar, construir casas, se “vestir bem”, cultivar, cantar, etc. Como

dissemos, foi através deles que as famílias modificaram seu padrão de assentamento disperso, mudaram o tipo e a construção das moradias, ampliaram o sistema agrícola, assim como passaram a usar roupas e sapatos que, segundo as narrativas, só eram usadas à presença de estranhos e nos cultos religiosos.

Vários dos primeiros reverendos moravos que chegam por temporadas tinham conhecimentos medicinais e, através deles, se difundiu uma série de normas sanitárias entre as comunidades, assim como dispunham de medicamentos básicos nas igrejas. Na RAAN fundaram um pequeno hospital, onde logo funcionou uma escola de enfermeiras nativas que passaram a trabalhar nas comunidades.

Os moravos incentivaram a agricultura, distribuindo sementes e ferramentas. As pessoas em Karawala comentam que eles foram os responsáveis por lhes ensinar o cultivo do arroz, um produto colhido até hoje, que integra sua dieta diária e que, em vários momentos, o comercializaram. Diz-se também que os moravos introduziram o uso da farinha de trigo e a elaboração caseira dos vários tipos de pães que hoje consomem.

Embora as pessoas não façam menção, nos informes anuais da congregação se insiste na promoção de uma ética do trabalho e no fomento do comércio em nível comunal e regional. Sabe-se que os moravos estabeleceram um ponto de venda de mercadorias nas igrejas das comunidades e um comércio maior em Bluefields, com o objetivo de financiar a missão e oferecer bens industriais básicos a preços mais favoráveis.

Os moravos também foram os primeiros alfabetizadores de Karawala, ensinando em inglês e logo em miskito. A população atual diz que a primeira escola no lugar foi feita pelos moravos, onde ensinaram em inglês a seus parentes ascendentes (bisavós, avós), os primeiros alfabetizados na comunidade. Por exemplo, Noel diz que seu pai, Manuel Simons, não só aprendeu a ler e a escrever em inglês com os moravos, mas que também melhorou sua comunicação em inglês *standard*.

Apenas na década de 1950, o Estado nicaraguense enviou um professor mestiço para alfabetizar em espanhol, mas sem muito êxito. A instrução estatal foi intermitente até meados da década de 1970, quando se estabeleceu “informalmente” uma instrução mista com professores falantes de miskito, mas alfabetizando em espanhol (língua que, em geral, não era dominada plenamente pelos docentes).

A presença de instituições estatais em Karawala foi esporádica ou praticamente nula até início dos anos 1970, quando se estabeleceu um pequeno posto de saúde, se consolidou a escola, assim como se designou uma pessoa da comunidade como registrador oficial de nascimentos, mortes e matrimônios, que anualmente enviava os dados a Bluefields.

É por isso que vários autores argumentam que, em boa medida, a igreja morava ocupou o lugar do Estado nicaraguense em muitas das comunidades caribenhas.

Nas narrativas do tempo não-cristão, como já observamos, os xamãs ulwas eram os agentes do poder social, político e religioso. Mas nas narrativas do tempo cristão são os reverendos moravos que assumem essa imagem de poder, tanto sagrado quanto político, junto do papel de “civilizadores”. Um exemplo dessa imagem é o relato da Ana, uma mulher ulwa que entrevistei em Bluefields, onde trabalha temporariamente como faxineira. Ela tem filhos e família em Karawala, com quem mantém uma relação constante.

No sé cómo se vivía antes, bien antes... bueno si se... pero como le digo... ya platicamos que los Ulwa sabían mucha cosas. Era gente entendía. Los sukias, que no eran sukias eran *wátyu* así se dice tenían mucha fuerza, no solo para el mal, también hacían bien. Era profetas sabían de todo y la gente los seguía. Pero viera que mi abuela contaba (...) que decían que los pastores trajeron ropas, medicinas, palas, machetes, que ellos hasta hicieron casas con la gente de Karawala para que vieran como se hacían. Ella hablaba y leía bien, bien inglés clarito, clarito, porque ellos le enseñaron. Esos reverendos era gente muy preparada no son como los pastores de hoy... si claro saben de la Biblia pero no de más cosas, me entiende... los de antes si cambiaron mucha cosas porque eran como sabio, maestros, curaban, enseñaban a sembrar... problemas entre personas. Eran los enviados de Dios para nosotros... El tiempo de sukias ese tiempo era de la gente ancestral, allá lejos. Ya nosotros vivimos con lo moderno vea [muestra su celular]... Dios mando a los

alemanes a enseñarnos, eso alemanes usted sabe como son esas gente inteligente.<sup>119</sup>

Cronologicamente, posterior às narrativas fundacionais e do contato inicial com os moravos, se destacam algumas referências esparsas sobre lideranças importantes da comunidade que assumiram as funções de *whita* (chefe) comunal e de síndico<sup>120</sup>. Algumas relatam acontecimentos, outras só mencionam os nomes dos líderes. Entre eles estão Luastin e Manuel Simons (avô e pai de Noel), de Samuel Alonzo, e mais recentemente, de Rigoberto Henry, um professor que morreu durante a guerra. Inclusive, seria possível agregar à lista os linguistas que, como já se indicou, adotaram a imagem simbólica de líderes modernos. No livro de Knight e James (2008) há uma lista com os nomes dessas lideranças desde 1900 (2008, p. 29). Todos esses chefes nativos estão vinculados às sete famílias fundadoras da comunidade. Estabelece-se, assim, uma memória e uma história local vinculada a personagens masculinos que vai desde os fundadores, os xamãs, os missionários, os chefes familiares do passado, até os linguistas e as lideranças atuais. Nesse quadro, destaca-se a patrilinearidade do sistema de parentesco, que será analisado nos capítulos seguintes.

### 3.7. *Modernidade e Milenarismo*

A missão da Igreja Morava<sup>121</sup> teve início no Caribe nicaraguense em 1849, promovida desde a sua sede, na Alemanha.

---

<sup>119</sup> O texto foi narrado e gravado em espanhol, pois Ana fala muito bem essa língua. Ela trabalha em temporadas de um ou dois anos em Bluefields e Manágua, volta a Karawla por uns meses e logo sai para trabalhar de novo, em uma oportunidade seu circuito laborai a levo por um ano e meio na Costa Rica. Mas seus três filhos moram em Karawala, e estão ao cuidado da sua mãe e irmã.

<sup>120</sup> O síndico e o *witha* (chefe em miskito) são cargos políticos das comunidades que surgiram no século XIX, através dos quais se mantinha contato com os chefes Miskitos, durante a etapa da reserva, e posteriormente com o Estado. Igualmente, são os encarregados da administração das terras e conserto de litígios familiares.

<sup>121</sup> A Igreja Morava, também conhecida como Unitas Fratrum, é uma denominação cristã pré-Luterana, que surgiu de forma independente na segunda metade do século XV, liderada pelo sacerdote Jan Hus nas cidades de Bohemia (atual República Checa). Hus promulgou a volta aos princípios

Estabeleceu-se em Bluefields, iniciando a evangelização com a população creole nessa cidade. Na década de 1880 se iniciou a evangelização nas comunidades miskitas e creoles na Laguna de Perlas, e nelas se gerou um processo de “conversão massiva”, um movimento messiânico, conhecido nos documentos moravos como o “Grande Despertar”. Este se caracterizou por estados de transe e exaltação, que os moravos interpretaram como a presença do Espírito Santo. Através dele, Creole, Garifuna, Miskito e Sumo-Mayangna aderiram ao cristianismo protestante, integrando-o à sua identidade étnica até hoje. Os moravos se estabeleceram em Karawala uma década após esse movimento.

A adesão foi tão grande e espontânea que faltaram missionários para assumir a rápida demanda de serviços religiosos. Entre 1881 e 1883, o número de batizados da missão cresceu de 1146 a 2834 (ROSSBACH, 1986, p. 121). John Wilson oferece outros dados, indicando que o aumento dos crentes na década de 1881 a 1890 passou de 1030 a 3294 batizados (WILSON, 1975, 2005). Na maioria dessas comunidades, os moravos sequer haviam iniciado o processo de evangelização, mas ainda assim se convertiam e demandavam batismo. Por isso, o sociólogo L. Rossbach argumenta que esse processo não pode ser considerado uma simples conversão ao cristianismo, mas um movimento indígena que significou ou concluiu com o maior “recrutamento” que a igreja morava teve no Caribe nicaraguense (1986, p. 121). A meu ver, esse movimento tem características de um messianismo e milenarismo indígenas muito interessantes, mas que ainda não foi pesquisado com a devida profundidade, a exceção do trabalho Lioba Rossbach (1986), que faz uma valiosa descrição, embora sua interpretação fique presa à sua perspectiva teológica.

Os escritos moravos sobre o movimento parecem debater entre informar sobre a importância da conversão massiva ou correr o risco de deslegitimá-la, expondo a facilidade com que as pessoas

---

crístãos originais, através de uma liturgia aberta na língua da congregação, um maior espaço de participação aos laicos e da eliminação das indulgências, consentidas pela igreja Católica, assim como a eliminação da ideia de purgatório. Reconstituída na primeira metade do século XVIII (1722 -1727), na Saxônia (Alemanha), sob a proteção do conde Nicolaus von Zinzendorf, após a Guerra dos Trinta Anos na Europa Central e as repressões da Contra-Reforma, passou a se dedicar às missões. Foi a primeira religião protestante a evangelizar vários continente, iniciando no Caribe, na ilha de São Thomas, em 1732.

em transe podiam passar de uma manifestação do Espírito Santo à possessão espiritual do demônio. É provável que nem os próprios missionários se deram conta da dimensão e das condições que o movimento tomou, já que somavam apenas oito missionários estabelecidos em Bluefields e na Laguna de Perlas, sendo que a conversão foi se estendendo praticamente por toda a região, de sul ao norte, incluindo até as comunidades no Caribe de Honduras.

Em Karawala, o Grande Despertar não faz parte das narrações locais, nem é mencionado, mesmo quando se fala da chegada dos moravos. Conversei com algumas pessoas sobre o tema e sabiam da conversão massiva e dos estados de transe. Várias, inclusive, disseram que algumas vezes durante as celebrações das igrejas, os mais crentes passavam por estados similares. Mas o Grande Despertar não foi colocado como parte de sua memória ou experiência coletiva do passado.

Porém, é um tema chave no contexto da história regional que merece uma referência breve, na tentativa de levantar algumas interpretações e relações com o estabelecimento da missão morava em Karawala.

Falei anteriormente da cautela dos moravos na descrição do Grande Despertar, pois alguns falam rapidamente dele para se concentrar em relatar o enorme trabalho que isso significou. Outros são mais explícitos, fornecendo detalhes importantes. A seguir, dois trechos de missionários que descrevem essa situação. A primeira, mais curta, do bispo Grossmann, e a segunda, com mais detalhes, de Wilhelm Sieboeger:

(El trabajo misionero) tomó un gran impulso con el maravilloso despertar que puede observarse entre los años de 1881 y 1884 hasta 1898 (...). De una estación que había entre los indios miskitos paganos, pronto surgieron ocho, conmovidad por el despertar, lo mismo que entre muchos indios sumo en el Prinzapolka y en el Río Grande (GROSSMANN, 1988 [1940], p. 22).<sup>122</sup>

El Gran Despertar consistió en que la gente era sobrecogida por fuertes convulsiones en todo

---

<sup>122</sup> A menção a “Rio Grande” se refere à filial em Sandy Bay Sirpe, que em 1903 foi transferida para Karawala.

el cuerpo, se ponía a sudar copiosamente y, finalmente caía agarrotada, muda, inconsciente, sin ingerir ninguna clase de alimentos. En ese estado permanecía durante un tiempo variable, podría ser sólo unas horas, pero de vez en cuando eran hasta 2 o 3 días. Los individuos percibían toda clase de fenómenos ópticos, señas y rostros. En algunos casos, aquellos estados de convulsiones regresaban provocados por alguna emoción o tan pronto emprendía algo malo. Dichos estados corporales-espirituales se propagaban casa en casa, de aldea en aldea, cientos, y cientos de cristianos y paganos fueron atacados por ellos, como por una enfermedad contagiosa, y no eran personas, "enfermizas" ni nerviosas, sino sanas, fuertes, en su mayoría creoles que vivían al aire libre e indígenas serenos y estoicos. No es de extraño que esa misma gente se haya conmovido de asombro y maravilla frente a esos estados completamente desconocidos e inexplicables y que, debidos a que siempre fueran acompañados de un aspecto religioso... se propendiese a atribuir dichos estados... a la influencia del Espíritu Santo (SCHENEIDER, 1890 *apud* ROSSBACH, 1986).

Concretamente, o início do movimento se dá com o estado de possessão de uma menina creole morava, Mary Downs, durante o funeral em janeiro de 1881 de um líder miskito, na comunidade de Laguna de Perlas. Ao ter convulsões, e entrar em estado de êxtase, declarou publicamente que se encontrava em pecado, permanecendo inconsciente por três dias. O missionário Peter Blair, que se encontrava no lugar, narra como todas as pessoas presentes começaram também a ter reações frenéticas de orações e cantos. (WILSON, 1975, p. 204). O evento foi identificado como sendo a presença do Espírito Santo pelos moravos, mas os tranSES rapidamente se estenderam pelas comunidades não evangelizadas, de todos os grupos étnicos, chegando também a algumas comunidades camponesas mestiças na região norte (Idem, p. 205). Isso ocorreu com muita intensidade pelo período de três anos, entre 1881 e 1883, e com uma propagação com características de

epidemia, muito semelhantes ao *grisis signis*, a doença tradicional que afeta as comunidades indígenas (a ser detalhada no 5º capítulo). Mas pequenos surtos de possessão continuaram ocorrendo nas primeiras décadas do século XX (ROSSBACH, 1986, p. 129) e, ocasionalmente, alguma pessoa, de forma isolada, ainda hoje, pode vir a passar por esses estados (conforme relataram em Karawala). Os possuídos foram chamados de *spirit-people* ou *spirit-uplika*, pessoa espírito, em idioma miskito. Logo de voltar ao estado de normalidade pediam com urgência a chegada dos missionários a suas comunidades para “limpar” seus pecados e serem batizados, e assim, foram se estabelecendo congregações e pequenas igrejas em todo o território do Caribe nicaraguense.

Mas havia muitos *spirit-uplika* que não seguiam esses modelos de transe, nem de submissão ao cristianismo institucionalizado, já que se autodenominavam escolhidos de Deus ou que tinham comunicação direta com ele ou com Jesus. Eles começaram a fazer curas coletivas, a predizer catástrofes ou ter visões de diferentes tipos sobre o futuro. Por isso, se dedicaram a pregar, apesar de que muitos não tinham tido contato algum com os moravos, ou mesmo sem saber ler, sendo seguidos por muitas pessoas em suas peregrinações pelas comunidades. Muitos foram chamados de profetas, termo que se usa ainda hoje para se referir a alguns tipos de *sukias*<sup>123</sup>.

Conzemius (1984) cataloga essas manifestações como um tipo de espiritismo, semelhante ao *nialismo* jamaicano, descrevendo-o da seguinte forma:

Mientras se dedican a fervientes oraciones, ya sea en la iglesia o en la casa, ciertas personas comienzan súbitamente a actuar como si estuvieran locos;: les tiembla todo el cuerpo, corren y bailan alrededor, dan grande alaridos y por otros medios tratan de llamar la atención. Dicen que durante tales accesos pierden el control sobre sus acciones y que éstos se debe a la presencia del Espíritu

---

<sup>123</sup> É preciso frisar que ocorreram movimentos semelhantes ao Grande Despertar em outras regiões do Caribe onde atuavam os moravos, como na Jamaica, em 1861, assim como nas missões indígenas nos Estados Unidos, ao final do século XIX. De tal forma que não foi um movimento desconhecido para os missionários ( ROSSBACH, 1986, p. 129-130).



Santo en ellos. Por tal razón los Miskitos les llaman *prit-uplika* “hombres-espíritu”. Mientras están en estados de éxtasis se supone son capaces de curar con sólo poner sus manos sobre el enfermo. También presumen tener revelaciones de Dios durante sus sueños (...) causan más problemas al trabajo de la evangelización que los que producían sus salvajes cofrades, los sukias. Aunque atribuyen los resultados de sus curaciones directa y únicamente a la voluntad de Dios, algunos de éstos espiritistas hacen uso de hierbas nativas (CONZEMIUS, 1984 [1932], p. 285).

Simplificando, o que os *spirit-uplika* revelam é a continuidade de um tipo xamanismo cristão — e talvez com alguma influência africana, como diz Conzemius —, no sentido que há uma substituição dos espíritos ameríndios (*Dawankhas*) pelas figuras cristãs (Deus ou Jesus), mas continua a configuração da praxis ameríndia anterior. E como se discutirá no 5º capítulo, tanto os *Dawanhka* quanto Deus continuam presentes nas praticas xamânicas e religiosas, mantidas em forma paralela até hoje.

A passagem a seguir, de Robin Wright, que pesquisou um evento muito semelhante entre os Baniwa, na primeira metade do século XIX, resume minha leitura acerca dessa conversão desde a etnografia em Karawala e a forma como ali é vivenciada a experiência e a prática do moravismo.

As transformações efetuadas nas culturas indígenas por missionários cristãos durante o tempo raramente tem sido o resultado de um processo simples de imposição, mas sim o resultado de negociações nos planos políticos, material e simbólico, em que as estruturas e instituições tradicionais, ressurgem, mas em formas alteradas. Numerosos casos demonstram a construção, através do tempo, de campo inter-religiosos de crença e acao em que índios e missionários buscam áreas de compatibilidade apropriadas á situação histórica. Em varios casos, as religiões indígenas e os cristinamo são misturados na

prática embora, conceitualmente, permaneçam dois modos distintos de representar e compreender o mundo (1999, p. 14).

Hoje, o moravismo é um elemento marcante da vida do Caribe nicaraguense, mantendo uma forte relação com as identidades étnicas. S. Hawley, que estudou essa relação, no texto da guerra contrarrevolucionária, estima que esta teve um forte caráter religioso, considerando-a uma “guerra santa” pela demanda de um nacionalismo religioso (2003, p. 37-47). Argumento interessante, no sentido que destaca um aspecto que esteve apagado na literatura do conflito étnico, mas que era altamente valorado pelos grupos étnicos envolvidos. Porém, a ideia que a autora tem acerca da religião morava é muito formal, contrastando com a dinâmica da religiosidade indígena e com as práticas do xamanismo que se evidenciam no mundo cotidiano. Sem dúvida, um tema que terá que ser aprofundado em pesquisas posteriores.

--0o0--

A essa altura da descrição, é evidente que as mudanças da sociedade caribenha explicadas nos itens anteriores estejam relacionadas com o Grande Despertar, pois, efetivamente, todos os autores que li sobre o tema assim o consideram. É indiscutível que, entre 1850 e 1900, o Caribe nicaraguense sofreu uma série de instabilidades e crises econômicas, políticas, territoriais e étnicas que transcendiam para a vida social e cotidiana de todos os seus habitantes, provocadas pela desestruturação de um sistema de vida que se manteve por mais de século e meio. Neste sentido, o Grande Despertar pode ser considerado, ao estilo *maussina*, a condensação da experiência de um “fato social total”.

O conflito político estava latente, envolvendo muitos atores, desde uma elite Creole, que dominava a monarquia, o neocolonialismo norte-americano, ávido de aliados políticos, o assédio do Estado nicaraguense e a presença de grandes investidores estrangeiros que já demonstravam seu poder econômico com as extrações de caucho. Isso, além da perda do poder político-territorial, da liderança regional e local dos Miskito, que era já evidente em 1881, e provavelmente, após a morte por

envenenamento do rei William Henry Clarence, em 1879, um dos últimos reis miskitos, que teve um significado simbólico muito forte. O domínio creole na Reserva, que mantinha ainda a figura da monarquia miskita, era marcante desde a metade do século XIX. O fragmento a seguir, da historiadora Kinloch, é elucidativo a esse respeito:

En efecto, en 1861 tres cuartas partes del total de miembros Del Consejo General, y dos tercios Del Consejo Ejecutivo, pertenecían a la etnia creole, por lo que as deliberaciones se llevaban a cabo en inglés. Esta desproporción contrastaba con el hecho de que sólo habían unos dos mil creoles en la reserva, mientras que la población indígena se calculaba entre 10.000 y 15.000 personas, de las cuales la mitad eran miskito (KINLOCH, 2008, p. 159).<sup>124</sup>

Assim mesmo, os Miskito não só perdem a liderança regional como deixam de ser os mediadores avantajados, como faziam com os ingleses, sendo reduzidos a trabalhadores e ocupando os níveis mais baixos da nova cadeia produtiva, como já foi apontado. Para Mary Helms, a caída do preço internacional do caucho em 1879 criou um ambiente tão desfavorável em toda a costa, que teria sido o desencadeador da crise. A extração do caucho se converteu na segunda metade do século XIX no substituto da dinâmica comercial em muitas comunidades miskitas e sumo-mayangnas.

O capitalismo extrativista chegou quase ao mesmo tempo que a missão Morava, mas sua consolidação ocorreu somente ao final do século. Em 1880 se iniciou a exploração de madeira de caoba (*swietenia macrophylla*) em territórios indígenas; em 1884, se ampliam as áreas; em 1883 se dão as primeiras concessões para o cultivo extensivo da banana; e em 1890 se inicia a mineração de ouro e prata (KINLOCH, 2008). Já na década seguinte ocorre a incursão fundiária (tanto de empresas quanto de colonos do Pacífico e do próprio Estado nicaraguense), algo sem precedentes

---

<sup>124</sup> A forma como esse domínio creole se instaurou frente à hegemonia miskita não é clara na historiografia regional, indicando um tema ainda por ser esclarecido.

durante a colônia. O Caribe nicaraguense será, assim, um protótipo weberiano muito particular ao início do século XX. Como acontece no Caribe, a ética não será inteiramente protestante e o capitalismo não chega a se estabelecer em todas as relações econômicas, nem em todos os âmbitos, mas ambos os processos se articulam historicamente. Obviamente, não é possível entender o Grande Despertar sem considerar a conjuntura político-econômica da região.

Muito mais poderia ser pesquisado nos textos sobre o movimento, e muito mais poderia ser analisado a partir não só da comparação de casos semelhantes, mas também de casos semelhantes na literatura antropológica. Contudo, o alvo da tese não é este, embora seja necessária uma pesquisa mais exaustiva no tema.

### 3.8. *Dr Lewis, um spirit uplika*

Se para a região o Grande Despertar foi o emblema da conversão em Karawala, a figura de seu primeiro missionário Jacob Lewis, um reverendo lembrado até hoje como sukia, também o foi.

Os *spirit uplika* como já apontamos, parece que são a expressão de uma mescla entre a tradição xamânica e as formas de possessão africana, transformando-se ou manifestando-se na nova condição histórica que o cristianismo coloca. Nos transes, as pessoas conversam com figuras cristãs, e estes lhes passam os ensinamentos bíblicos — sendo, em sua maioria, populações analfabetas —, assim como orientações para as curas. Há, nisso, uma inequívoca continuidade com as práticas xamânicas, como já falamos.

Um caso interessante dessa situação de continuidade é a figura de Dama Laura, relatada por Conzemuis (1984 [1932], p. 283-284) e outros autores. Ele foi um *Okuli*, que é a categoria dos xamãs maiores e mais poderosos, considerados filhos ou enviados de *Alwani* (uma deidade miskita que representa o trovão). Foi também o último *Okuli* no Caribe nicaraguense a se converter ao cristianismo na conjuntura desses movimentos. Mas nunca foi aceito pelos moravos, seja porque continuava assumindo suas funções como xamã, seja porque mantinha essas formas

comunicativas com Deus, fazendo “suas reinterpretações” da prática xamânica através do cristianismo<sup>125</sup>.

Na região, há ambiguidade em categorizar as manifestações de *spirit-uplika*, e em Karawala contaram-me vários casos de *spirit-uplika* acontecidos em Sandy Bay Sirpe e outras comunidades vizinhas, ocorrendo em pessoas muito cristãs. Mas não lembram de *spirit-uplika* ulwas do passado. Porém, na história de Karawala, um personagem que integra xamanismo e cristianismo, no sentido avesso, é o reverendo Jacob Lewis, que exerceu a mesma função dos *spirit-uplika*, mas na direção oposta.

Esse missionário moravo, que chegou a Karawala após o ano de 1896 (a data é incerta), é uma figura central nas narrativas sobre a chegada dos moravos à comunidade. Embora ele não tenha sido o primeiro missionário a estabelecer relações com os ulwas, para a população atual de Karawala, ele foi o primeiro. Lewis era considerado um tipo de xamã, um *science-man* (ou *science-uplika*), nome usado para se referir aos *obeah-man* ou feiticeiros de tradição africana, presentes em várias regiões do Caribe. Todos esses termos são traduzidos ao espanhol como *sukias*, já que, na perspectiva local, os *sukias* assumem diferentes categorias.

Na linha narrativa mítico-histórica dos protagonistas, Jacob Lewis ou Dr. Lewis, como é comumente chamado em Karawala, depois dos fundadores e dos *sukias*, é a figura de maior destaque. Ele curava, fazia feitiços e se comunicava com os espíritos não cristãos.

A narrativa de Dama Candido Julian, um velho de aproximadamente 85 anos, apresenta claramente a visão que a comunidade tem de Jacob Lewis. É um pouco extensa, apesar de ser uma versão resumida do original, mas coloca vários aspectos

---

<sup>125</sup> O mesmo aconteceu com o xamã Dama Nelson que, como se relatou acima, foi o líder da fundação e da conversão da comunidade de Musawas, considerada hoje a capital dos Sumo-Mayangna. Ele foi o elemento-chave na adesão desse grupo étnico à igreja Morava, e teve profundas diferenças com os reverendos, tendo sido envolvido, incluso, no assassinato de um deles. Para alguns historiadores e políticos da região, durante a época da revolta armada, impulsionada pelo líder político Augusto Cesar Sandino nos anos 1930, ele denunciou o reverendo morávio de Musawas como sendo um espião dos norte-americanos, o que acarretou em seu assassinato por parte dos seguidores de Sandino. O fato deu início à enorme distância entre os Sandinistas e os moravos, o que na guerra revolucionária e contrarrevolucionária se intensificou.

relacionados a Lewis, os quais decidi registrar a fim de oferecer uma leitura ampla dele e do contexto. Os fatos narrados sucederam quando Candido tinha sete anos, enquanto Lewis já somava aproximadamente três décadas como reverendo em Karawala:

Nuestros antiguos ulwas no sabían que en Sandy Bay Sirpe había gente miskita. Hasta que un día conocieron dos familias que vivían allí. Después se dieron cuenta que empezaba a llegar un misionero moravo. Los Ulwas no eran cristianos. Pero el misionero no pudo convivir con los Miskitos y se vino a Karawala, aquí fundó la iglesia. Él buscó aquí que es un lugar protegido, donde la tierra no se inunda. Él vino con su familia. Tenía una casa muy bonita, grande, pitada, con ventanas y con vidrios, era la primera casa así en Karawala. Él traía un carpintero negro, un hombre muy alto que hablaba miskito y él le ayudó a que Lewis conversara con la gente. Pero casi nadie hablaba miskito, pero con el tiempo empezaron hablar. Lewis era reverendo, era de Jamaica y eran un *science-man*. Era muy inteligente sabía de muchas cosas, de la biblia, de medicina natural, él curaba con hierbas naturales y con muchas cosas. Él me hizo una curación muy buena hasta hoy yo creo que me ayuda esa protección. (...)

Cuando nosotros nos criábamos los papas de uno le hacían rituales, curaciones con hierbas para que uno fuera fuerte, fuera un buen guerrero y estuviera protegido. Por eso yo de muchacho eran muy fuerte y en la pelea nadie me ganaba. Unos Miskitos como no me podían ganar me hechizaron. Yo pase muy enfermo, solo mis huesos se veían probaban una cosa y otra y nada. Yo me iba morir. Pero Lewis me vio y dijo que era hechizo, salió todo el día para la montaña a buscar hierbas y cosas. Llegó ya tarde como a las 4 de la tarde. Yo tome lo que me dio. Vomité y vomité. Después me dio como un

trago de vino con algo redondo como una semillita, yo me lo tome. Y yo soñé y soñé. Soñé por meses que pasaban por mares, por suamos, que me salían muchas culebras y cosas feas. Ese fue el efecto de la medicia yo me iba curando. Yo mataba a todos esos animales a todo eso. Y después me cure bien, bien. Vea que ahora yo ahora viejo poco me enfermo. (...)

Una vez paso una epidemia aquí, la gente se enfermaba y algunos murieron. Entonces la gente se puso bravo porque el Dr Lewis que hace trabajos de sukia, que sabe curar no hizo nada. La gente reclamo como hacia trabajo de sukia y no curaba. Pero él ayudo a muchos aquí.

Él enseño a sembrar muchas cosas y en la casa tenía muchos árboles de naranja y los niños y muchachos no los dejaban, robaban y dañaban los arboles. Lewis hablaba pero no. Un día un muchacho se cayó del árbol cuando estaba robando. Se quebró y lo llevaron a Bluelfields después lo operaron y después le entro una infección que no se cura y se murió. La gente dice que Lewis le hizo brujería, un trabajo como con *obeah* por eso murió. Yo no sé la verdad... A mí me ayudo....Él enseño, él enseño a mucha gente, enseño como curar, como ayudar la tierra a producir, como proteger un cayuco [bote], las casa, la gente que camina en la montaña. Pero él no enseño todo porque aquí la gente ya sabía muchas cosas de esas por los sukias de antes aquí también sabia las cosas.<sup>126</sup>

Ao longo dos próximos capítulos retomarei essas considerações. Por enquanto, limito-me a assinalar que, embora

---

<sup>126</sup> Esse relato faz parte de uma longa entrevista com Dama Candido. Narrada e gravada em miskito, foi logo traduzida e regravada ao espanhol por Storbeby Simons. Dessa gravação, fiz a transcrição, de modo que o texto apresentado é uma reconstrução desta, um resumo, já que a versão integral concentra muitas informações paralelas.

todos falem sobre o Dr. Lewis e comentem sobre suas ações como missionário e como *science-man*, quando eu tentava obter mais detalhes, as pessoas geralmente se retraíam e evadiam as respostas. Talvez somente com pessoas de maior confiança e proximidade, como no caso dos temas relacionados às práticas xamânicas, surjam relatos como o de Dama Candido.

De todo modo, ele não era um missionário comum, ou pelo menos, a imagem que as pessoas de Karawala têm dele é muito particular. Lewis é a transfiguração cristã do xamã. É a figura que permite a coexistência do xamanismo e do cristianismo. No corte temporal entre o mundo cristão e não-cristão, ele estabelece uma continuidade, não obstante a repressão e proibição que a igreja morava impôs ao xamanismo e à feitiçaria desde a sua chegada. Como no caso das narrativas míticas, Lewis é tanto a afirmação quanto a negação do cristianismo, ao mesmo tempo.

Os moravos civilizam as famílias ulwas, mas de algum modo também seu xamanismo. “Domesticam” os Ulwa, da mesma forma como, na segunda metade do século XX, estes domesticaram seus cunhados, os miskitos, como se verá a seguir. Isso indica que, na dinâmica transformacional da região, já referida, os Ulwa de Karawala optaram por se transformar em cristãos<sup>127</sup>.

Lewis representa o Grande Despertar no sentido oposto. Já que não é um indígena (*spirit-uplika*) recém-convertido se comunicando com Deus, mas um missionário se comunicando com os seres ameríndios, e que realiza curas e feitiços como fazem os xamãs. A história oral da comunidade não narra a conversão dos xamãs ulwas ao cristianismo, senão a conversão de um missionário em xamã.

---

<sup>127</sup> Fazendo uma ponte com a etnologia das terras baixas da América do Sul, podemos dizer que, de forma análoga, e mediante uma comparação um pouco grosseira, o papel da escola na história das comunidades nativas do baixo Urubamba — segundo as análises de P. Gow (1991) —, em Karawala, foi assumido pela igreja morava e o cristianismo. Em ambos os casos, há uma conexão entre conhecimento, xamanismo e civilidade/cristianismo. O acesso à vida cristã e à civilidade dada pelos moravos é uma forma de proteção frente a um passado hostil e de uma situação de mudança social e econômica na região, onde sua condição ameríndia tradicionalista tinha pouco espaço. De alguma maneira, precisavam se civilizar, e esse caminho para se transformar, encontraram no moravismo.



### 3.9. Ética ameríndia e o espírito capitalista

Como já se falou, a economia de enclave e a ética protestante ingressaram, ao mesmo tempo, no Caribe nicaraguense. Ao final do século XIX e início do XX teve início o sistema extrativista ou economia “especulativa”, conforme alguns autores o caracterizam, querendo expressar a sua instabilidade. Eram ciclos extrativistas e produtivos inconstantes, seja pela dinâmica do mercado internacional, seja pelas pragas agrícolas ou esgotamento dos recursos, ou ainda, pelos conflitos políticos internos.

Seguindo a delimitação temporal que estabelece Helms (2009, p. 39), essa etapa começou em 1860 e terminou um século depois, quando o capital nacional continuou com o processo extrativista, fomentado e controlado pelo Estado (e pelas famílias vinculadas à ditadura somocista). Segundo a autora, as principais atividades nesse período eram: a extração de madeira, principalmente caoba (*swietenia macrophylla*) e pinho caribenho (*pinus caribaea*), a extração (e, em menor medida, o cultivo) da borracha (*castilla elástica, castilla tunu*), cultivos intensivos de banana, e, por fim, a atividade mineira, principalmente ouro.

No setor da desembocadura do rio Grande de Matagalpa, onde se localiza Karawala, não se desenvolveu nenhuma exploração importante até a década de 1940. Salvo rio acima, entre 1910-1915, quando se estabeleceu o plantio de bananas para exportação, mantido quase duas décadas com o uso de trabalhadores Creoles e Miskitos.

Os Ulwa só trabalhavam ou se vinculavam a essas novas atividades de forma muito esporádica. Eram os homens jovens os que saíam da comunidade, mas os homens com famílias já constituídas se mantinham em Karawala. Antes da década de 1940, trabalharam, sobretudo, na extração da borracha no norte, e depois, na extração de madeira no sul, segundo as narrativas locais.

Seu sistema econômico de subsistência era autoprodutivo e misturava: caça, pesca, agricultura de tubérculos, musáceas e, a partir da influência morava, o cultivo de arroz, atividade que se manteve até meados do século XX. Os moravos também influenciaram ou motivaram que esse sistema fosse adaptado ao uso do dinheiro, aos empregos temporários e à venda de excedentes dos cultivos na comunidade de Barra, onde o tráfego de barcos, ao início do século, era muito importante, tanto de carga quanto de transporte de passageiros. Inclusive, circularam barcos a vapor

durante as décadas de 1940 e 1950, fazendo o serviço de transporte de Bluefields a New Orleans e outras cidades nos Estados Unidos e ilhas do Caribe.

A monetarização da economia de Karawala provavelmente teve início com o comércio estabelecido com essa comunidade, mas só se estavelece até os anos 1970 quando se dá um maior envolvimento dos homens no sistema de emprego regional. Noel me contava que seu avô Luastin (filho do fundador), não gostava dos Creoles, dizendo que tinham sido os primeiros a trazer a balança e o dinheiro a Karawala, e que, a partir disso, todo mundo queria pesar ou contar as coisas que trocavam. E que “antes da balança”, as pessoas trocavam todos os alimentos que se consumiam na comunidade e ninguém pensava no equivalente, muito menos no dinheiro.

Apesar da reclamação do velho Luastin, que morreu com mais de 110 anos, sua filha mais nova se casou com um Creole da Barra, e hoje uma parte de seus descendentes mora em Karawala e outra nos EUA. Foi assim que, na primeira metade do século, as relações de parentescos começaram a se ampliar e uma nova forma de economia monetária pouco a pouco se estabeleceu.

A extração de borracha no Caribe nicaraguense teve início entre 1890 e 1910 (JENKINS, 1986, p.25), primeiro, aproveitando as árvores das florestas, e logo, estabelecendo áreas de cultivo, chegando a se manter através de ciclos de auge e recaída, até a década de 1950. Em uma série de reportagens econômicas de jornais publicados em Bluefields na primeira metade do século<sup>128</sup> se indica que, em 1943, a Nicarágua havia se convertido no segundo maior produtor de borracha do mundo, depois do Brasil (VERNOOY, 2000, p. 61). Dado que pode dar uma ideia da grande importância que tinha o produto na região.

Os Ulwa, conforme já mencionei, tiveram um envolvimento temporal nesse processo, segundo as narrativas das pessoas de Karawala, seus pais e avós trabalharam nas áreas de corte de madeira, na extração de borracha (“zone huleras” como as chamam) e em menor medida nos cultivos de bananas e palma. O mecanismo de emprego e de extração de produtos funcionava como na região amazônica, por meio de um sistema associado de comércio, com redes de crédito e estabelecimentos comerciais ao

---

<sup>128</sup> Principalmente do jornal “La información”, publicado entre 1917 e 1979, em Bluefields.

longo dos circuitos fluviais, nos quais, por sua vez, trabalhavam Miskito e mestiços pobres chegados à região.

Apesar dos vínculos laborais esporádicos para os Ulwa, o sinal mais paradigmático da economia extrativista foi a companhia madeireira norte-americana Noland Company, que chegou a Karawala em 1948, gerando uma drástica mudança na vida cotidiana. Kuka Julia, que à época tinha aproximadamente 27 anos, disse que tudo mudou, e que Karawala “se fez uma cidade”, mas que, logo após a saída da companhia, só restaram os ferros. Manuel Simons, seu marido, que era, então, o síndico da comunidade, disse que recebia da Noland uma quantia anual pelo uso do terreno, uma quantia ridícula, dizem os líderes ulwas de hoje, em comparação aos ganhos da companhia. Alguns dizem que eram 100 ou 200 córdobas ao ano, outros, que era em dólares, mas, de qualquer forma, o Dama Manuel sempre repartia o dinheiro entre as famílias, porque não sabia o que fazer com ele, lembra Noel. O que significava que a comunidade ainda não dependia das transações em dinheiro.

A Noland se interessou na localização de Karawala não tanto pela exploração de suas florestas, mas porque era o lugar ideal para serrar a madeira e transportá-la ao mar. Era cortada nas florestas rios acima, serrada em Karawala, transportada através de buques de carga pelo rio até o mar, e logo deixada em ilhotas em frente à comunidade de Barra — que hoje formam parte do território indígena *Awaltara*. Ali chegavam os barcos para sua exportação aos Estados Unidos.

Nos relatos sobre a época da Noland (*Noland pyuwara*), especialmente dos velhos que trabalharam na companhia, se insiste em destacar que a chegada dos gringos ou *miriki* resultou em um choque intenso. São comuns os relatos das pessoas se escondendo em suas casas quando começaram a chegar as “máquinas” e os trabalhadores. Contavam-me que famílias inteiras saíam para as áreas de plantação no meio da floresta, permanecendo dias “escondidos”. Até mesmo, Manuel Simons, o *witha* ou líder da comunidade, desconfiando dos estranhos, evitava falar com eles. Finalmente foi contatado pelos americanos que lhe explicaram os propósitos da empresa. Estes lhe asseguraram que as instalações ficariam acima do rio Karawala, que a companhia teria um trapiche próprio e que a aldeia ficaria isolada do ingresso dos trabalhadores, o que, segundo dizem, foi uma exigência do velho, provavelmente influenciado pelos moravos, os quais proibiram, até mesmo, o

acesso de pessoas da comunidade ao anoitecer no “setor moderno” de Karawala.

As famílias continuaram mantendo seu sistema produtivo e foram poucos os que trabalharam na Noland. Abanel Lacayo, um líder local de idade avançada que trabalhou nas serras com apenas 17 anos, contava-me que era importante falar e saber ler em inglês para ser contratado e que, por isso, os homens ulwas não conseguiam trabalho. Mas também, Abanel conta que qualquer jeito muitos não queria trabalhar porque tinham medo das máquinas e das pessoas estranhas. Principlamnte, as mulheres e crianças temiam do contanto com os estranhos e usaram vários recursos mágicos para se proteger. Porém com o tempo algumas famílias vendiam seus excedentes agrícolas nas casas da companhia, e isso foi um ingresso importante para a comunidade. (Mas, a maior parte da alimentação dos trabalhadores era trazida de Manágua e dos Estados Unidos).

O tempo de Noland foi muito curto, levando em consideração a inversão na infraestrutura, que incluía até uma pista de pouso. Foram unicamente sete anos, de 1948 a 1955. Nem na informação documental, nem nas publicações consultadas, nem com os dois únicos ex-empregados da companhia em Karawala, consegui saber o real motivo da saída da empresa. Provavelmente, a mudança foi motivada por uma situação imprevista, já que, segundo Abanel, o projeto era ficar por vinte anos.

A seguir, o relato do viajante húngaro Pataky durante sua visita a Karawala em 1953, o qual descreve, de forma interessante, a divisão da comunidade em dois espaços, mas também, poder-se-ia dizer, a divisão de duas temporalidades:

Este arroyo llamado Karawala, desemboca al Río Grande por el lado Norte y desde su desembocadura en el mismo Río, navegado hacia el norte unos 8 kilómetros, están los dos pueblos de Karawala: el viejo original y el nuevo artificial, poblado que debe su vida al corte de madera. Es pueblo y comunidad indígena sumo, aunque su nombre sea mosquito; tienen aproximadamente 370 almas, una escuela en donde el maestro es pagado por la misión Morava, a la que asisten 94 niños, aprendiendo lo elemental en idioma español: todos los niños hablan este

idioma, ingles y sumo, los adultos solamente hablan Sumo e Ingles (...). El pueblo tiene 45 casa y una iglesia Morava...

Karawala Nueva: Tienen 800 almas, 140 casitas, población flotante; Negros, los llamados españoles del interior de Nicaragua, mosquitos, sumos y unos 60 chinos, entre comerciantes, cantineros y cocineros. Su iglesia Católica sin cura, una escuela elemental del gobierno, una maestra para 40 alumnos y dos escuelas particulares con 30 alumnos; Salubridad con practicante, pagado por al compañía maderera (...) La compañía maderera NOLEN, corta los pinos 120 millas arriba... trabajan 24 horas del día y según los datos que me han facilitado, las instalaciones y bodegas que he visitado, tienen invertido más de un millón de dólares en Karawala (PATAKY, 1953).

Em 1951, uma matéria do jornal “La Información”, de Bluefields, indicava que, além dos trabalhadores da Noland, moravam na comunidade pessoas dedicadas a outros serviços como: “zapateros, sastres, carpinteros, barberos, panaderos, costureras y mozos de cordel. El comercio de Karawala está controlado por diez o doce chinos, de éstos diez son comederos y el resto tiene sus tiendas bien surtidas” (VERNOOY, 2000, p. 108). Além disso, fazia referência também a um hospital atendido por uma enfermeira e um cinema (*Cine Sonia*) com capacidade para 300 pessoas.

Quatro anos após essas descrições, a empresa encerrou suas atividades bruscamente, a produção se deteve, a maquinaria foi levada, os navios pararam de chegar, muitos trabalhadores ficaram sem salário, e, em menos de um ano, segundo se conta em Karawala, as casas, o trapiche, os postos comerciais dos chineses, a igreja, o hospital e o cinema foram desmontados e vendidos. Apenas parte das instalações da enorme serraria ficou para trás, vendida, décadas depois, pelas lideranças comunais. A última venda foi por volta do ano 2000 a uma empresa de Manágua interessada em extrair algumas peças de ferro que haviam sido cobertas pelo mato.

Meio século depois, é difícil saber o impacto que essa chegada e saída tão abruptas, próprias da era moderna, causaram às pessoas e à constituição da vida social de Karawala. No jornal antes citado, diante da saída da Noland, comenta-se, dramática e etnocentricamente:

Nos imaginamos que Karawala dentro de muy pocos días va a presentar el aspecto de un enorme campo desolado, donde apenas existirá uno que otro vestigio de vida. Tendrá, pues que volverse a los indios de Sumo-Town ser los que refieren la historia del Karawala de otros tiempos (VERNOOY, 2000, p. 125).

E certamente os índios de “Sumo-Town” de hoje têm sua versão da história, e uma versão que pouco tem a ver com partidas e muito com chegadas. Assim, o que mais se comenta em Karawala, no período da *Nolad pyuwara*, é a chegada de cunhados forâneos, Miskito e Creole, já que alguns trabalhadores se casaram com mulheres ulwas e ficaram na comunidade na condição de “afins indesejados”, após a saída da Noland. As narrações que recolhi dos velhos, não se referem à perda das mulheres, mas ao fato delas terem casado com homens não-ulwas, e pelo tanto, com a chegada de cunhados estranhos com quem teriam que compartilhar a terra e a família.

Essa é a referência imediata nas narrativas do tempo da Noland, contrária a que eu esperava, já que a partir das referências históricas pensei que escutaria tanto a tragédia da mudança da comunidade quanto da crise de emprego, ocasionada pela sua saída. Mas não foi essa crise que a memória coletiva guardou.

Escutei tantas vezes a decepção com a chegada dos cunhados não-ulwas que, em meu diário de campo, chamei a narrativa como “a cisma dos cunhados”. A tragédia contada fazia referência a irremediável divisão e fragmentação da comunidade com os homens de fora, especialmente com os miskitos. Essa foi uma experiência lembrada com dramatismo, incluso pelas próprias mulheres, filhas e netas dos “estrangeiros”. Argumentavam que esses novos parentes não conheciam a vida das famílias ulwas, que eram desrespeitosos com os velhos e que não queriam aprender a língua ulwa, nem permitiam a suas mulheres ensiná-la a seus filhos ou falá-la. Isso foi o que provocou a “perda da língua materna”,

conforme reiteravam. Diziam que os novos cunhados ironizavam seu sotaque, proferindo palavras discriminatórias, “diziam que era uma língua de pássaros ou língua de animais”. Essas manifestações eram uma afronta direta à identidade ulwa.

Como já vimos em Karawala, nessa época já se falava miskito, e além do ulwa, se falavam duas variantes do sumo. É lógico que a perda de língua foi um processo gradual, e de vários fatores, mas a memória se focaliza nesse momento. Após a década de 1950, Karawala se fez mais diversa, já que começaram a surgir famílias heterogêneas, com Miskito e Creole, mas a estratégia seguida, após o impacto, foi a de incorporar a alteridade através da imposição de normativas morais e de comportamento, ou seja, iniciar um processo de “domesticação do outro”, mesmo que o idioma ulwa com o tempo fosse substituído pelo miskito como língua dominante na comunidade.

Depois da Noland, o processo de monetarização da economia também se acelerou, porque os novos cunhados, agora proletários, iriam influir na dinâmica de mobilização constante na região, à procura de emprego. Ação recriminada pelos velhos, que consideravam que um pai não podia abandonar a família nem a terra, pela causa da forte patrilinearidade que mantinham.

Contudo, o sistema de agricultura, caça e pesca se altera, mas não se quebra. A caça começa a diminuir (pelo desmatamento), mas alguns produtos agrícolas, como o arroz e as bananas da terra, começam a ser comercializados pelos ulwas.<sup>129</sup>

Em 1959 chegou outra empresa, a Lampson Company, que tinha o objetivo de aproveitar a infraestrutura deixada pela Noland, com um mínimo de trabalhadores, mas que não conseguiu se consolidar. Entre as décadas de 1970 e 1990 chegaram outras empresas nacionais interessadas no corte de pinho, mas por períodos muito curtos. E a última empresa extrativa se instalou ao

---

<sup>129</sup> Alguns homens com mais de 60 anos lembram o êxito desse comércio nos anos 1970, quando vendiam bananas em barcos nas Ilhas Caimã, assim como arroz e milho para as “empresas Somoza” (isto é, para as empresas do Estado ou da família do ditador). Igualmente vendiam arroz e feijão para as comunidades vizinhas dedicadas à pesca, como Bady Bay, Walpa, Barra e Kara, prática que se manteve até os anos 1980.

início do novo século, em 2000, mas acabou sendo expulsa pela comunidade, como se verá mais adiante<sup>130</sup>.

Apesar da economia de enclave, da modernidade da Noland Company e do “cisma dos cunhados”, foi somente após a guerra que o sistema produtivo de autosubsistência (caça, pesca e agricultura), como a venda do excedente e os empregos temporários, faliu, tornando as famílias de Karawala mais dependentes do limitado emprego local e reestruturando novas estratégias de reciprocidade e comércio.

As empresas extrativas, o messianismo indígena e a mudança étnica formam parte do mesmo processo histórico. A conquista do Caribe nicaraguense só ocorre, de fato, ao final do século XIX e início do XX, ao mesmo tempo em que aparecem o cristianismo protestante, o Estado nacional e o capitalismo com o neocolonialismo norte-americano. Por isso, a ideia convencional da época colonial se desfaz nesse contexto.

Diante dessa invasão política, econômica e cosmológica, o caminho a seguir é a transformação e uma mudança agenciada até onde os novos modelos dominantes o permitam. Os Miskito optam por se ligar ao moravismo através da conversão em massa e os *spirit-uplika* transformam-se em moravos. Alguns dos grupos mayangnas, localizados ao norte, optam por se transformar em miskitos através da adoção do idioma e do ingresso ao parentesco, e dali, ao moravismo.

Os Ulwa, por sua vez, utilizaram um meio-termo entre esses caminhos, pois sua estratégia foi a de incorporar os “outros” às redes de parentesco e domesticá-los, incluindo, provavelmente, o próprio moravismo. Primeiro, as famílias próximas, os Tawahkas e os Pamahkas, com quem “colonizaram” o território de Karawala e aderiram ao cristianismo. E depois, investindo na domesticação e incorporação dos inimigos e estrangeiros, miskitos e creoles, tornando-os cunhados e parentes.

---

<sup>130</sup> Nos anos 1970 também estive na região um norte-americano conhecido na tradição oral de Karawala como “mister Bill”. Durante vários anos, ele instalou acampamentos de pesca esportiva temporais (por dois meses) nas proximidades de Karawala. Reconstruiu também a pista de pouso da Noland para trazer os turistas norte-americanos na época de verão, oferecendo emprego temporário a homens e mulheres da comunidade. As visitas acabaram depois do triunfo da revolução sandinista. Hoje Bill é lembrado pelos velhos como um amigo da comunidade, porque todos os peixes que os turistas pescavam eram devolvidos ao rio ou entregues às famílias.



Por último, cabe destacar que para todos os ameríndios a conversão morava era um caminho seguro frente à incerteza. Levou, assim, à transformação do registro cosmológico e à adoção de uma nova lógica civilizatória. Muito da história que segue, e muitas das condições atuais dessas sociedades, podem ser entendidas a partir desse caminho.

### 3.10. *Epílogo: tempo de guerra, war pyuwar*

É importante fazer uma breve menção ao tempo de guerra *War pyuwar*, na década de 1980, e à implantação da Autonomia, esclarecendo que, apesar de contar com um importante material de entrevistas sobre o tema, pelos limites conceituais do presente trabalho, não será possível apresentá-lo nem desenvolvê-lo. Ademais, por se tratar de um tema muito amplo, com muitas arestas e possibilidades de discussão, já que envolve tanto um processo em nível nacional quanto internacional, é difícil tratá-lo brevemente<sup>131</sup>. Contudo, é possível assinalar, resumidamente, dois aspectos importantes sobre esse período:

1. *As condições:* Em Karawala, como em toda a costa caribenha, a revolução liderada pela *Frente Sandinista de Liberación Nacional*, que acaba com a queda da Ditadura Somozista em 1979, foi percebida de longe, praticamente como uma guerra alheia entre mestiços. E ainda que os ulwa tivessem alguma identificação com os Sandinistas ao início da revolução, todo o processo da mesma lhes foi alheio, mesmo que houvesse três ou quatro jovens ulwas envolvidos na guerrilha e que, à época, estudavam na Escola Normal de Maestros, em Bluefields. Após o triunfo sandinista, os jovens se integraram às campanhas de alfabetização, tanto em Karawala quanto em outras comunidades.

Foi a guerra da contrarrevolução miskita que afetou a dinâmica da vida cotidiana em Karawala, embora possamos dizer que foi uma das comunidades menos afetadas por ela. É esse período que a população de Karawala chama *War pyuwar*. Não

---

<sup>131</sup> Igualmente, como é uma das temáticas mais pesquisadas pelos historiadores e antropólogos sobre o Caribe nicaraguense, sua abordagem deve ser feita com mais atenção e rigorosidade. Apesar disso, considero que uma análise desde a perspectiva da memória local, trinta anos depois da guerra e da Autonomia, forneceria uma interessante perspectiva.

houve deslocamentos forçados, nem mortes masivas, tampouco estupros coletivos, como em algumas comunidades Sumo-Mayangna ao norte, já que, no contexto, da guerra contrarrevolucionária, os Sumo-Mayangna ficaram na condição de suspeitos para ambos os bandos. Para alguns miskitos, eram aliados dos Sandinistas pela rivalidade sempre manifestada entre ambos os grupos étnicos, enquanto que, para os Sandinistas, eram considerados partícipes do movimento contrarrevolucionário.

Na região da Desembocadura do Rio Grande de Matagalpa os enfrentamentos foram menores, praticamente concentrados na floresta e não nas áreas costeiras. Dentro da comunidade de Karawala, propriamente, houve poucos enfrentamentos diretos, levando em consideração que ali se encontrava uma base militar do Exército Sandinista.

As famílias de Karawala tinham parentes, tanto homens quanto mulheres, envolvidos em ambos os bandos, ou seja, como soldados sandinistas ou guerrilheiros “*contras*”. Mas a solidariedade étnica e comunitária era bem maior que as identificações políticas. Por isso, quando as pessoas falam dessa época, se referem, sobretudo, ao apoio e à ajuda mútua entre as famílias, independentemente do bando em que estavam.

As narrativas de como conseguiam passar alimentos, armas e medicamentos entre um bando e outro, quando um parente estava em uma situação de perigo, são constantes. Um exemplo emblemático desse tráfico foi Mildreth Gomez, pois todos com quem falei dessa época mencionaram seu trabalho. Era uma enfermeira ulwa, que trabalhava em um hospital improvisado do exército Sandinista em uma comunidade próxima, e que, em seus dias de folga ou à noite, se dirigia clandestinamente à floresta para curar guerrilheiros e levar medicamentos. Por isso, foi assassinada pelos sandinistas, convertendo-se em um ícone da comunidade; o posto de saúde local leva hoje seu nome. Segundo os habitantes de Karawala, morreram, ao todo, 20 ulwas, entre soldados e guerrilheiros.

Outra liderança morta na guerra muito lembrada na comunidade — talvez mais que Mildreth —, e que se converteu em herói local, é Rigoberto Henry Simons, um dos primeiros professores ulwas e um dos grandes agentes políticos não só pelo reconhecimento étnico, mas também pela educação. Morreu precisamente ao final da guerra, após o estabelecimento da Lei da autonomia.

Os pesquisadores dessa conjuntura política afirmam que, no Caribe nicaraguense, um dos aspectos mais influentes do movimento contrarrevolucionário era a forte alteridade frente aos mestiços do Pacífico e a identificação dos Miskito e dos Creole com o mundo anglo (especialmente, norte-americano). Os primeiros, pela longa história de aliança com os ingleses; os outros, por sua identificação e vínculo laboral nas empresas extrativistas. Mas em Karawala não encontrei nas narrativas dessa época, nem nas conversações em geral, uma afinidade tão grande com o mundo anglo, ou mais especificamente, com os norte-americanos, como se percebe ainda hoje em Bluefields, por exemplo. É evidente, porém, a alteridade frente aos mestiços.

Entretanto, nesse jogo de colonizador/colonizado, dominante/dominado, nacional/étnico, que emerge com esses movimentos políticos, é difícil perceber, desde o ponto de vista dos habitantes de Karawala, o lugar deles. Inclusive, como discutiremos nos capítulos seguintes, a alteridade entre Miskito e Ulwa, tão manifestada pelas pessoas, tem momentos em que se desmancha. Ou seja, é uma alteridade que, às vezes, se vivencia como extremamente rígida, e outras, como extremamente lânguida, já que está conformada por uma série de tramas sociais, que é impossível não pensar nos antagonismos clássicos sobre os quais a antropologia tanto tem se detido.

2. *As consequências*: após a guerra e a implantação da autonomia, os Ulwa começaram a surgir como sujeitos políticos e como particularidade étnica. Já discutimos a forte influência dos linguistas e das pesquisas sobre a língua ulwa nesse processo de afirmação. Entretanto, é importante assinalar o surgimento ou “invenção” de outros diacríticos culturais, além da língua, que a população de Karawala começa a produzir e que serão discutidos no capítulo seguinte.

Como apontamos, nem a Autonomia, nem suas consequências, seguem a linha traçada no modelo idealizado pelos líderes indígenas, sandinistas, advogados e antropólogos, que desenharam, no meio de um impecável e injusto conflito armado, uma saída que parecia ser exemplar na América Latina. Talvez fosse um projeto com forte heroísmo para se ajustar às incertezas e vicissitudes de uma pequena nação centro-americana, que pretendia se reconstruir após a guerra e se opôr às lógicas dominantes.

E, talvez, fosse um projeto que sustinha muito da lógica do estado-nação, a fim de se ajustar aos parâmetros das sociedades caribenhas.

















**PARTE III.**  
**VIDA SOCIAL E SOBRENATURAL**





não-ulwa, todos, de uma maneira ou de outra, estão vinculados à memória territorial. É um modo um tanto geográfico de classificação e de reinvenção das relações conforme o tempo e o espaço.

Karawala deriva da palavra Karawak, nome do rio secundário sobre cujas margens o lugar se assenta. Significa “o outro *henequén*”. O henequén (*agave fourcroydes*) é uma espécie de planta fibrosa, nativa da região. “Kara” (henequén) era o nome do lugar que moravam antes de se estabelecerem em Karawala, segundo o mito fundador. Conta-se que, ao encontrarem o mesmo tipo de planta na área onde decidiram se fixar, os fundadores lhe deram o nome de *Karawak* (o outro henequén); em ulwa, seria *Awawak*. De modo que Karawala é uma palavra com história: *kara* (henequén) é de origem miskita; *wak* (outro), ulwa; e o final, com a sílaba *la*, foi incorporado à grafia provavelmente pelos moravos ou mestizos<sup>132</sup>. Assim, o nome é dado em função de outro lugar de procedência, fazendo eco ao percurso e a mudanças antes do estabelecimento do grupo no lugar. De alguma forma, Karawala não é uma totalidade em si mesma, e sim, uma alternativa a outro lugar. É território de um percurso final que evoca um constante contato, tal como seu nome evidencia.

Karawala se localiza à margem esquerda do rio Karawak, afluente do rio Grande de Matagalpa, que se incorpora a este pouco antes de sua saída ao mar. Está a 200 km, por via fluvial, de Bluefields, o centro urbano mais importante da região e sede do Governo Regional Autônomo. Não existe outro modo de acesso à comunidade e à região do município de Desembocadura do Rio Grande, que não seja por essa via. Um percurso costeiro desde Bluefields, composto por um sistema de baías, rios e lagoas próximos ao mar, e por dois canais artificiais que facilitam a conexão entre rios e lagoas (construídos em cooperação com o governo norte-americano, na década de 1970). Entre Bluefields e Karawala há um serviço público de lanchas rápidas que faz o trajeto

---

<sup>132</sup> Kara, como se especificou no 1º capítulo, é o atual nome de uma comunidade miskita vizinha, onde moram algumas poucas famílias ulwas, sendo que o antagonismo com seus moradores não é tão forte como ocorre em Sandy Bay Sirpe.

três dias por semana, uma viagem que tarda de 4 a 5 horas, dependendo da época e do vento nas lagoas<sup>133</sup>.

O meio de transporte local e tradicional dos indígenas caribenhos é o *duri* (em miskito), um tipo de canoa movida a remo. É uma embarcação estreita e comprida (podendo medir de dois a quatro metros) feita de uma só peça de madeira, tradicionalmente de caoba (*swetenia macrophylla*) ou cocobola (*dalbergia retusa*). Mas, sendo essas madeiras de alto valor comercial e hoje escassas, podem ser utilizadas outras de qualidade inferior como leite-maria (*calophyllum brasiliensis*) e nancitón (*hyeronima alchorneoides*). As viagens curtas para as comunidades vizinhas próximas e aos diferentes lugares de cultivo se realizam por esse meio.

A maior parte das famílias em Karawala tem uma ou duas canoas, e é comum sua utilização entre homens, mulheres e jovens que se deslocam pela margem dos rios, entre as pequenas lagoas que se formam na temporada das chuvas, os mangues, e principalmente pela rede dos igarapés. Há também três famílias com botes a motor, usados na pesca comercial nas grandes lagoas, inclusive em alto-mar, e embora não seja uma prática comum entre os ulwas, nos últimos anos, famílias com parentes miskitos ou creoles a incorporaram em suas atividades.

Rio acima, tanto no rio Karawak quanto no rio Grande de Matagalpa, encontra-se uma rede de igarapés de diferentes tamanhos, algumas vezes, formando labirintos pelo mato, chegando aos diferentes lugares de pastoreio e plantio, bem como à floresta e comunidades vizinhas. Destas, as mais próximas e que compartilham a foz do rio Grande Grande de Matagalpa são: Sandy Bay Sirpe<sup>134</sup> e Walpa, ambas miskitas; Kara, de maioria miskita, mas com famílias ulwas; e La Barra de Rio Grande, de população predominantemente

---

<sup>133</sup> Há uma embarcação maior que transporta carga e pessoas, e que tarda um dia de viagem. Este era o serviço público mais comum antes da introdução das lanchas rápidas na década de 1980. E também há uma via marítima em direção ao norte, até Bilwi (Puerto Cabezas), passando por Sandy Bay Sirpe e Prinzapolka. É uma viagem que demora dois dias, além de ser feita com pouca frequência pelos moradores de Karawala.

<sup>134</sup> A comunidade de Sandy Bay Sirpe (pequena baía de Sandy) é assim chamada para se diferenciar da comunidade de Sandy Bay Tara (grande baía de Sandy), localizada na RAAN e de onde migraram seus primeiros moradores. Doravante, me referirei a Sandy Bay Sirpe apenas como Sandy Bay, já que no texto, Sandy Bay Tara não é mencionada.

creole<sup>135</sup>. Todas fazem parte do bloco territorial indígena denominado Desembocadura, que inclui, ademais, três pequenas comunidades distantes, localizadas a oeste do território, rio acima do Grande de Matagalpa, a saber: Company Creek, Guadalupe e La Esperanza. Vale lembrar que esse bloco, juntamente com outros dois, integra o território de Awaltara, já referido no 1º capítulo<sup>136</sup> (ver Mapa 4).

Nesse fluxo espacial, o rio Karawak é o ponto de conexão entre o exterior e o interior de Karawala. Em direção ao norte, leva aos igarapés, às áreas de floresta e às planícies de pinos, espaços concebidos como o interior da comunidade e de apropriação territorial muito antiga. Já rio abaixo, através do Grande de Matagalpa, comunica-se com o exterior, com as comunidades vizinhas próximas, em direção ao mar (na foz do rio). Em direção ao sul, através do canal, se pode aceder à Lagoa de Perlas e às diferentes comunidades miskitas, creoles, garífunas e mestiças que ocupam a área, desde a qual, muito mais ao sul, se encontra a cidade de Bluefields. E mais ainda, a oeste, águas acima do Rio Grande de Matagalpa se estabelece uma conexão entre o exterior comunitário com o interior do território Awalatara, já que ao longo da bacia meia do rio se localizam as comunidades miskitas e mestiças que hoje integram a parte oeste do território. E mais a oeste, estão às áreas de colonização mestiça, como a pequena cidade à beira do rio, La Cruz de Rio Grande, que conforma igualmente um centro de serviços para a população que vive nesse setor da bacia. Mas também é uma área de conflito constante pela invasão das terras de reserva florestal do Território Awaltara, por parte de camponeses e fazendeiros mestiços do Pacífico (ver Mapa 2 e Mapa 6, do Anexo 4). Em suma, o interior e o exterior de Karawala, e do território Awalatara — como novo referente espacial —, são determinados pelos rios e pelo curso das águas.

Os rios e os igarapés são não apenas o principal meio de comunicação, mas também uma forma de apropriação social do

---

<sup>135</sup> A seguir, La Barra.

<sup>136</sup> O acesso a La Barra e a Kara é feito por meio de canoa pelo rio Karawak, que logo desagua no rio Grande de Matagalpa. Rio abaixo conduz a La Barras, e rio acima, a Kara, em um percurso de uma hora e meia. Para se comunicar com Sandy Bay e Walpa, utiliza-se um caminho interno, a pé, sendo necessário atravessar a planície de pinos, conhecida como Wálangwas (indicada no esquema acima) e cujo percurso demora uma hora.



espaço. Os cursos d'água menores, que conduzem às moradias dentro do espaço comunal de Karawala e às áreas de plantios rio acima do Karawak, demarcam os espaços familiares e comunitários. Enquanto que os cursos d'água maiores, como o rio Grande de Matagalpa e as lagoas, são espaços que têm um sentido mais intercomunal e, por isso, interétnico. O rio Karawak é assumido como parte do espaço de Karawala, e, portanto, como ulwa, assim como o rio Snook Creek é parte da comunidade de Sandy Bay Sirpe, e a Lagoa Insiski-Ta compartilhada por esta e pela comunidade de Walpa. A lagoa de Top Lock e a lagoa Kara são compartilhadas entre as cinco comunidades vizinhas à costa. Já o rio Grande de Matagalpa é um espaço mais aberto e público — ou “nacional”, como me comentou uma liderança local — sendo compartilhado por muitas comunidades e por diferentes atores externos, desde instituições estatais, como o exército, a barcos de carga comerciais e lanchas de transporte público e privadas (geralmente de mestiços), etc. É um espaço de trânsito, fluido e heterogêneo, que comunica e separa, ao mesmo tempo.

Os fluxos fluviais são uma linha contínua que definem relações de proximidade e distanciamento, assim como as conceitualizações de exterior e interior para as comunidades. O conglomerado das cinco comunidades na foz do rio Grande de Matagalpa mantém entre si relações constantes, vínculos sociais, comerciais, políticos e de parentesco. Contudo, enquanto os habitantes de Karawala manifestam e preferem se relacionar com La Barrada e Kara, as famílias de Sandy Bay o expressam com relação à comunidade de Walpa. Essa situação diz respeito ao fato, já apontado, da alteridade entre Miskito e Ulwa. No entanto, como se verá mais adiante, as relações flutuam no círculo da proximidade espacial, do parentesco e das alianças, as quais vão se transformando com o tempo e conforme o cotidiano da vida social. Neste sentido, essas cinco comunidades (Karawala, Kara, La Barra, Walpa e Sandy Bay) são, ao mesmo tempo, limites comunitários e familiares quanto ao prolongamento de alianças, afinidades, competição e rivalidades.

Em Karawala, a vida social e a delimitação étnica se alimentam de quatro eixos: i) das relações e sociabilidades comunitárias (os corresidentes); ii) da memória familiar e coletiva; iii) da ambivalência entre ulwa e não-ulwa, visível na continuidade-descontinuidade tanto histórica quanto dos diferentes grupos étnicos que compartilham o território e os espaços fluviais; e iv) do

jogo controlado da exogâmia e da endogamia que caracteriza o parentesco. Portanto, neste capítulo, procura-se explicar tais elementos seguindo seu desdobramento na vida diária e apresentando as características do espaço comunitário e doméstico, as condições materiais e econômicas e o vínculo com o estado e a política autônoma concretizados na institucionalização de vários espaços dentro da comunidade. A descrição vai relacionar os espaços públicos e familiares com as sociabilidades, o cotidiano e os momentos cerimoniais da comunidade<sup>137</sup>.

#### **4.2. Espaço comunitário e doméstico**

Dentro do espaço comunitário de Karawala é o trapiche do rio Karawak que simboliza essa interconexão entre o interior e o exterior, antes mencionada. É o lugar de chegada das lanchas de motor do transporte público, do pequeno barco que traz as mercadorias de Bluefields e das canoas das famílias procedentes de outras comunidades. É o lugar onde começam e acabam as viagens, onde as pessoas se despedem ou dão as boas-vindas. O trapiche é uma estrutura de construção rústica, de cimento e metal, que apresenta as diferentes reconstruções que teve no passado, contrastando com a paisagem dominada pelo verde da vegetação e das águas.

Além dele, há nove pequenos embarcadouros para as canoas, sobre os pequenos igarapés ou canais conhecidos localmente como *tingni* ou *creek*, os quais fazem também a interconexão entre os espaços habitacionais e os plantios e a floresta. Segundo a tradição oral, descrita no capítulo anterior, sete desses canais foram construídos pelos setes fundadores da comunidade, que fizeram uso das habilidades especiais dadas pelo xamã *Kungmak Pau*, delimitando, assim, os espaços particulares para os parentes de cada fundador. Hoje, seus descendentes continuam a usá-los como ponto

---

<sup>137</sup> Uso a palavra cerimonial no sentido mais básico, referindo-me a eventos não cotidianos, mas para os quais existe uma etiqueta formal e transcendental para a vida social. No mesmo sentido que B. Malinowski a define, mas sem obrigações explícitas, e destacando a importância sociológica: “Llamaré ceremonial aun acto si es a) público; b) se ejecuta observando formalidades precisas; c) tiene importancia sociológica, religiosa o mágica, y conlleva obligaciones” (MALINOWSKI, 1978, p. 107).

de saída ao rio Karawak. No croqui acima, baseado em uma fotografia aérea, consta sua localização assinalada em azul. Os nomes atuais do *tingnis* correspondem, precisamente, aos descendentes dos sete fundadores que, com o passo do tempo, foram substituídos pelo nome de homens chefes ou *cabeça de família*. A exceção é a nomeação *Kuka Laya Tigni* (igarapé da anciã), que faz referência a uma mulher que ficou viúva muito jovem e que morreu muito velha, o que explica o fato de o lugar receber seu nome e não o de seu marido. Já os outros dois canais foram construídos não por intervenção xamânica, mas pela maquinaria da companhia norte-americana Noland Company, na década de 1940, sendo que um deles foi reconstruído em 1970 pelo empresário norte-americano que organizava viagens turísticas, conhecido, em Karawala, como Bill. Assim, no croqui, aparecem com o nome de *Sami tingni* e *Bill tingni*, tal como os habitantes de Karawala os chamam, sendo que Sami é o nome de um dos funcionários da Noland.

O interessante da nomeação contemporânea desses canais é que nela se exteriorizam as mudanças históricas, como a incorporação do nome dos norte-americanos, como se fosse necessário deixar um registro local quanto aos eventos temporais vivenciados pela comunidade. O mesmo ocorre com alguns nomes de igarapés, áreas de cultivo e lugares de caça na floresta, referidos a pessoas particulares, famílias, personagens da tradição oral e acontecimentos passados. Há também vários topônimos com composições idiomáticas complexas, que unem dois idiomas ou usam verbos ou predicados longos, e que não cabe a este trabalho analisar, embora se trate de um tema importante, a ser explorado no futuro.

A nomeação é, então, uma forma de apropriação histórica-territorial que expressa o uso coletivo, familiar e/ou comunal que os lugares tiveram no passado. Igarapés e territórios são lembrados e identificados através da experiência. Ocupação, uso e territorialização estão intimamente interligados, formando níveis de apropriação que vão desde os espaços domésticos nas moradias, nos plantios familiares, passando pelo espaço dos corresidentes de Karawala, até chegar aos espaços intercomunitários. Assim o espaço comunal se mostra como um *continuum* interconectado por circuitos de entrada e saída, que tal como acontece com o rio Grande de Matagalpa, o rio Karawala e os *tingnis*.

A respeito dessa concepção de *continuum* a partir do espaço comunal, as palavras de Noel são eloquentes:

“Esto aquí todo era de mi papa [espacio de casas e quintal], aquí hice casa yo, mis hermanas también, pero cuando me muera y mi señora también muera pueden venir mis hijos, si ellos quieren o mis nietos. Si ya tienen casa y no quieren, mi familia Simons puede venir. O si ya no quiere, ahí cualquiera ulwa de Karawala que necesite casa puede venir. Eso se habla con el síndico y él ve como esta todo. Si son mis hijos no habla con síndico, ya sabe. El síndico ve y da permiso. Si hay problema habla con consejo de ancianos y con todos la comunidad. Pero problemas no hay, la gente sabe bien como es aquí, no es propiedad no se venden como en otros lados. Yo tengo derecho solo vivo, muerto el derecho es de mis hijos, hermanos y así los otros de familia y los otros de Karawala...

(...)

La plantación también, esa que yo le digo a usted que tengo en la isla, vamos a ir un día, esa era de mi papá, pero fue el abuelo mío que sembro primero, es buena tierra y cerca de aquí. Yo quiero ya que Leonel [hijo mayor] empiece a sembrar, porque mucha gente me dice ¡qué buena tierra! Hasta gente de Kara pasa y ve, pero ya ellos no pueden porque eso es de Karawala. Todos sabemos dónde llega, aquí es ya Kara, aquí es Karawala, Walpa, Sandy Bay y así. En la montaña también nosotros sabemos bien, conocemos bien. Es que somos miskitos e ulwas somos de aquí, aquí es la tierra de nosotros, era mucha tierra antes, pero han venido gente de afuera, siempre han venido, se van quedando van haciendo familia. Nosotros temos la tierra para sembrar, vamos ahí con familia por el creek a la parcela, unos van largo, otros van cerca, en cayuco hasta un día. La tierra en la montaña hay una partecita es de la familia, otra partecita más

es para la gente de Karawala y allá más grande, más largo es para las otras comunidades, como Sandy Bay, Company y así... y más alla lejos están los mestizos que quieren entrar, pero ellos no pueden ya esta parte fue marcada para nosotros por el gobierno. Pero donde los mestizos entran es alla más largo, por la Cruz, se va por el rio Grande, se va de panga con motor, lo de nosotros es aqui en rio Karawala, vamos en cayuco... pero como le dije tenemos que vigilar que no entrem porque ahora esta tierra es grande nos juntamos las comunidades en Awaltara”<sup>138</sup>

De fato, surpreende como na floresta e na rede fluvial eles consigam localizar pontos específicos que demarcam áreas de caça, espaços familiares e comunitários identificados ou conhecidos por várias gerações. Conforme mencionado, muitos desses lugares têm uma infinidade de nomes (tanto em ulwa quanto em miskito), os quais exigem uma boa memória espacial para lembrá-los. Os especialistas dessas cartografias são os homens mais velhos, e embora as mulheres tenham suas próprias áreas de cultivo ou participem do trabalho nas plantações familiares, não se interessam por tais assuntos. Esse conhecimento masculino foi chave no processo de delimitação e definição do território *Awaltar*<sup>139</sup>, o mesmo ao qual Noel se refere ao final de sua fala, sendo muito importante também nos circuitos comerciais do século XVIII, onde concorriam Ulwas e Mayangnas, como se expôs no 2º capítulo.

No croqui (Mapa 3), vê-se que dentro do espaço comunal as casas em Karawala se espalham a partir de uma única rua que vai do trapiche até o setor da planície de pinhos (*pino caribea*), atravessando a antiga pista de decolagem construída pela empresa

---

<sup>138</sup> Relato gravado e transcrito por mim, com alguma modificação, para facilitar a leitura.

<sup>139</sup> Na comunidade, o “síndico” é a figura encarregada de definir os novos espaços de cultivo, determinar os lugares para as obras comunais, denunciar as invasões do território por parte de não-indígenas e mediar o seu uso nos eventuais conflitos internos, os quais, como indica Noel, são pouco frequentes. Enquanto estive em Karawala não presenciei nenhum incidente dessa ordem; pelo contrário, a preocupação latente é a extração de madeira ilegal e as invasões do território *Awaltara* por parte dos mestiços.

Nolad Company. Entre as casas, e paralelamente à rua, há um sistema de trilhas (*yabal*, em miskito, *paskau wakdanaka*, em ulwa) que atravessa quintais e pequenos hortos, levando, a oeste da comunidade, aos igarapés ou *tingnis* familiares, a leste, às áreas de cultivo, e ao norte, à planície de pinhos. Os *yabal* são os percursos mais usados no dia a dia, onde o fluxo do cotidiano acontece, já que a rua principal é mais usada na saída e retorno das viagens, para assistir aos ofícios religiosos ou ir à escola, lugar onde acontecem também os desfiles e as cerimônias escolares. Observei que, fora dessas atividades, os adultos preferiam circular pelos *yabal*, enquanto as crianças e os jovens, a rua central, o que denota, evidentemente, uma exposição à esfera pública<sup>140</sup>.

As casas, segundo os próprios velhos de Karawala, preservam o estilo arquitetônico imposto pelos moravos, algo que se repete em quase todas as comunidades da região autônoma. Apenas na memória dos anciãos se preservaram as moradias grandes, sem paredes e com tetos cônicos de palha, descritas nos documentos históricos. O velho Dama Candido disse que, quando criança, morou em uma dessas casas e que eram comuns à época. Eram semiabertas, uma parte com paredes de córtex de árvore e com um meio piso secundário, onde se dormia. Vale lembrar que a mudança do teto de palha pelo de zinco, hoje de uso generalizado, ocorreu paulatinamente nos últimos trinta anos, a partir do apoio internacional e dos programas habitacionais do governo central. O total de moradias para 2009, segundo o censo por nós realizado, é de 223. Todas são de madeira, salvo cinco delas, feitas de concreto, geralmente construídas sobre pilotes.

A divisão interna das casas basicamente consiste de habitações pequenas e um espaço interno que funciona como sala e armazém. A maior parte do mobiliário da casa é de madeira, de fabricação própria ou de marceneiros não especializados da comunidade. Apenas as famílias com parentes que trabalham em cruzeiros, ou os empregados públicos, possuem alguma mobília industrial comprada em Bluefields.

A sala é um lugar de passagem, a família fica pouco tempo ali. Na maior parte das casas, as paredes da sala estão enfeitadas com fotografias da família e flores artificiais. Há uma mesa que não

---

<sup>140</sup> *Yabal* é também o nome do caminho que os curandeiros e xamãs mostram aos espíritos, no corpo do doente, para a sua saída.

é usada para comer, à exceção de visitas importantes (não parentes). Acima dela, geralmente, há um rádio, e algumas famílias têm televisão e DVD (os canais nacionais não têm cobertura em Karawala). Além disso, a mesa é usada para escrever não só pelas crianças e jovens para seus deveres escolares, mas também pelos adultos para escrever cartas (em miskito) a seus familiares que moram em outras comunidades, ou então, na cidade de Bluefields.

Nas salas é comum que haja também uma rede para descansar, sentar, e talvez, tirar um cochilo, mas não para dormir. Algumas poucas casas possuem sofás e cadeiras de balanço, muito usadas em toda a Nicarágua. Um dos cantos da sala funciona, geralmente, como depósito para guardar arroz em casca ou feijão, assim como algumas ferramentas e remos. Se a família é grande ou não há espaço nos quartos, é comum que as crianças durmam no chão da sala, sobre um colchão magrinho de esponja. Aliás, nas casas, dorme-se em camas de madeira, com mosquiteiros de tecido fino feitos pelas mulheres ou comprados em Bluefields. Nos quartos há também estantes de madeira abertas para guardar roupas e sapatos, e geralmente um espelho, com pentes, óleos para cabelo (artesanais e industriais), grampos, pendentes e alguns cosméticos. Em alguns quartos é comum pendurar, expostos ou encobertos, amuletos ou objetos mágicos para a proteção da família e da casa.

A cozinha, em boa parte das moradias, acha-se em um aposento separado ou semiseparado, uma prática que parece ter sido influenciada pelos moravos. São ventiladas e espaçosas, sendo que algumas conservam ainda o teto de palha. É o espaço mais concorrido da casa para comer e conversar, e onde a família passa mais tempo. Tem mesa e grandes assentos rústicos, mas é comum ver mulheres e crianças comendo no chão ou tirando um cochilo após a comida. A maior parte dos utensílios da cozinha é industrializada, embora se usem muitas “tigelas” de cabaça (*crescentia kujete*) e vários tipos de colheres, além de moedores artesanais de madeira, usados para fazer o *wabul* (uma comida tradicional à base de banana madura macerada) e outras receitas tradicionais. Apesar de terem talheres, é muito comum o hábito de comer com os dedos. Usa-se também um ralador de metal grande feito de latão, comum em todo o Caribe centro-americano, usado para extrair o leite de coco, um elemento importante da culinária caribenha, que em Karawala não é exceção.

O fogão, feito por cada família em particular, é de lenha, tendo uma base de madeira coberta com argila onde se colocam

barras de metal para dispor as painéis. Comenta-se que a maioria dessas barras provém das antigas instalações da Noland. No teto da cozinha, acima do fogão, sempre há ganchos e cordas onde se costuma defumar carne, peixe ou tartaruga, enquanto que, abaixo dele, no chão e nos cantos, se guardam lenha, tubérculos e musáceas.

A água é obtida através de poços familiares, de uso comum entre várias casas de parentes (duas ou três), mas também há seis poços comunitários de maior capacidade e potabilidade, construídos pelo Ministério de Saúde. Algumas mulheres costumam lavar roupas à beira dos rios, embora as casas possuam barraquinhas para tomar banho e lavagem. Não há sanitários dentro das moradias (à exceção de quatro delas), de modo que são usadas latrinas de terra fora da casa, muitas vezes de uso comum entre duas ou três famílias.

### ***4.3. Instituições e política no espaço comunal***

Em meio às casas e quintais existe alguma infraestrutura pública básica, construída quando Karawala adquiriu a condição de sede municipal em 1996, produto da gestão dos líderes e representantes ulwas nos diferentes Conselhos do Governo Regional. Todavia, é preciso considerar que, apesar de contar com a representação de algumas instâncias estatais e ser sede municipal, a vida social, o cotidiano, e até a própria paisagem da comunidade, são absolutamente rurais. De fato, Karawala se encontra em um setor de floresta tropical, semialterada e densa, que se mistura com a planície de pinhos ao norte e o setor de manguezais e lagoas salobres a leste, até chegar ao mar. No croqui anterior, feito a partir de uma fotografia aérea, veem-se as pequenas edificações e moradias cercadas de vegetação tropical. Em suma, trata-se de uma aldeia caribenha entre a floresta e o mar, de construções muito simples, localizada em um dos países mais pobres da América Latina, de modo que, nas descrições a seguir, é preciso levar isso em consideração.

A presença das instituições estatais em Karawala se concretiza em um Juizado de Pequenas Causas, mantido por dois funcionários, na Delegacia da Polícia Nacional (que apresenta um quadro de 6 a 8 pessoas, entre funcionários, policiais e soldados do Exército), o Posto de Saúde e as escolas de Ensino Fundamental e



Médio. A escola primária e o posto têm o maior número de funcionários, todos de Karawala, com exceção do médico (que muda regularmente).

O posto de saúde, recém-ampliado, é o edifício mais moderno, contando com uma pequena farmácia, uma área administrativa, dois consultórios e duas salas de observação. Funciona como ponto base para cinco pequenos postos de saúde, localizados nas comunidades vizinhas. É atendido, geralmente, por um médico e dois assistentes de enfermagem. Além deles, há 11 pessoas de Karawala e de outras comunidades trabalhando para o Ministério da Saúde em diferentes cargos.

Os funcionários da polícia e do tribunal, incluindo o médico, moram na comunidade, em casas subsidiadas pelas instituições. Todos são mestiços (do Pacífico), e como nenhum deles fala miskito — o idioma dominante na comunidade —, seu contato com a comunidade é mínimo, embora muitas pessoas de Karawala falem espanhol. Os funcionários com os quais conversei me diziam que Karawala era apenas um lugar de trabalho temporário, visto antes como um lugar de “castigo”, enquanto procuravam um lugar mais permanente ou adequado. Os médicos são, na maioria, jovens recém-graduados, sem nenhuma formação ou sensibilidade para atender a uma comunidade indígena. Pelo contrário, para eles, os indígenas são ignorantes, supersticiosos e dignos de lástima (isso, apesar das duas décadas de autonomia e de todo o discurso oficial do multiculturalismo). Em geral, a clínica é pouco frequentada pelos moradores, que só recorrem a ela em caso de doença extrema ou para atender as crianças. Às vezes, eu tinha a impressão que esses lugares funcionavam como ilhas institucionais, e seus funcionários mestiços como ilhas na interação social, já que o contato era mínimo<sup>141</sup>.

A escola primária tem cerca de 16 professores, onde estudam pouco menos de 200 crianças. E a escola secundária (fundada há uma década e nomeada como Instituto Ulwa), tem 10 professores e aproximadamente 70 estudantes, entre os quais se encontram

---

<sup>141</sup> De forma esporádica, chegam à comunidade outros mestiços, com os quais as relações são mais horizontais, como os camponeses pobres vindos da comunidade de La Cruz (localizada rio acima do Matagalpa), que comercializam produtos agrícolas e gado. Ou então, os condutores das lanchas que fazem o serviço de transporte a Bluefields, que são os que mais interagem com a comunidade.

muitos jovens de comunidades vizinhas. Nenhum dos docentes do secundário tem formação universitária ligada às áreas que ensina, mas a maioria possui um título básico como professor. Mas a maioria tem uma larga experiência como docentes no ensino primário. Durante meu trabalho de campo, colaborei com eles devido a uma mudança do currículo de ensino, da qual haviam sido informados apenas algumas semanas antes de entrar em vigência, e percebi o esforço e o interesse deles em cumprir com os novos temas, apesar das limitações<sup>142</sup>. Nessas circunstâncias, a informação e a formação que os adolescentes recebem passam pelo crivo da interpretação e da condição dos professores. Em todo esse processo, há uma interessante dinâmica de “tradução”, mas também de “invenção” reflexiva do conhecimento alheio, o que mereceria uma atenção etnográfica particular em futuras pesquisas. Evidentemente, o legado dos linguistas e o esforço de vários professores ulwas como Leonzo Knight, Melvin James, Lorinda Martinez, e Francisco Santiago, em consolidar uma escola bilíngue e bicultural, influenciou essa apropriação por parte dos professores do Ensino Médio, que têm buscado transformar e recriar as diretrizes curriculares. Muitas vezes, acredito, desestimando os saberes dominantes, já que os programas, nesse nível, devem seguir diretivas nacionais. Somente o ensino básico possui alfabetização em ulwa e um currículo intercultural, no qual a pedagogia está mais estruturada e formalizada, contando com mais de dez anos de experiência.

A sede municipal é uma pequena estrutura de alvenaria, com quatro divisões que funcionam como escritórios e uma sala na entrada. Tem telefone e acesso a internet, embora de funcionamento instável. Em 2012, iniciou-se a construção de um prédio em Sandy Bay, que funcionaria como uma segunda sede municipal, uma construção suntuosa de três andares, maior que a sede principal, projetada por um prefeito miskito que se negava a trabalhar em Karawala pela rivalidade já conhecida, e que era uma figura estagnada no espaço da política local. A construção não foi concluída, apesar de que a maior parte do dinheiro do orçamento anual municipal havia sido investida nela, de modo que, na metade

---

<sup>142</sup> Eles tinham apenas uma lista dos temas, sem livros ou outra informação adicional como auxílio. Eu, com meus limitados conhecimentos, ajudei na medida do possível, aportando um pouco mais nas áreas de geografia e sociologia; esta, aliás, foi incluída como nova matéria nos graus superiores.

do primeiro ano de administração desse prefeito, o município já não dispunha de orçamento. Eis uma das contradições e vicissitudes da política local, que não é única. O micromundo da política caribenha está repleto dessas experiências e perturbações. Já outro prefeito miskito anterior tentou transferir a sede municipal para Sandy Bay, investindo muito em suntuosas edificações comunitárias que nunca foram concluídas e que se deterioraram frente às condições do clima tropical e à proximidade com o mar<sup>143</sup>.

Ao início de meu trabalho de campo, a pequena rua rústica que atravessa a aldeia era coberta boa parte de grama, mas, a prefeitura de época iniciou com o projeto da sua ampliação, pavimentação e construção de calçadas. Mas na etapa de execução se apresentaram inúmeras complicações por o tipo de solo e a proximidade do nível freático, pagaram vários engenheiros, coloram vários materiais, mas não conseguiram uma base estável, e o projeto não se concluiu. Acabou afetando as varandas de várias casas e hoje só restaram duas faixas de calçada com uma rua lodosa ao meio, que se alaga na época das chuvas. Um projeto, que aparenta ser um tanto ilógico, já que em Karawala não há carros nem estrada que levem a lugar algum. Mas, com as conversações dos líderes e na opinião de muitos habitantes, estes investimentos tinham um significado importante no contexto regional. Eles queriam demonstrar que tinham capacidade de gestão de verba pública. Um líder me comenta sobre o projeto da estrada: “era importante, o problema foi do engenheiro, muito ruim, nós si sabíamos bem como fazer as coisas, bem organizado (...) somos prefeitura, temos que ser modernos, como em Bluefields temos que ter ruas boas e essas coisas importantes”

Os recursos municipais sempre são projetados em obras comunais de maior porte a fim de “modernizar Karawala”, descumprindo as condições locais e a lógica da administração pública. Por essa razão, os projetos sempre superam a quantia do orçamento e muita das obras de infraestrutura não são finalizadas, ficando no abandono.

Mas nem todas as obras terminam abandonadas, quando há interesse e esforço coletivo, se obtêm resultados. O estádio de beisebol é um bom exemplo. A população de Karawala se sente

---

<sup>143</sup> Por exemplo, uma delas foi um campo de beisebol em Sandy Bay, e outra, a pavimentação da rua principal em Karawala.

orgulhosa dele, a ponto de considerá-lo uma grande conquista dos políticos locais, já que foi iniciado e concluído. O estádio leva o nome de Rigorbeto Henry Simons, mencionado no capítulo anterior, um dos primeiros professores da comunidade morto ao final da guerra e que se converteu em uma liderança emblemática da memória local. É uma estrutura localizada ao norte da comunidade, que irrompe e perturba a paisagem em meio às pequenas casas de madeira e às extensas áreas de vegetação.

Por outra parte, e continuando com a descrição das condições, a aldeia só dispunha de energia elétrica durante quatro horas diárias, à noite, oferecida por uma empresa de energia semiestatal. Antes disso, haviam ficado anos sem o serviço, embora em meados dos anos 1990 houvesse funcionado uma pequena planta elétrica comunitária a diesel no local. No entanto, esse projeto, assim como outros financiados pela cooperação internacional, e que pareciam ser muito convenientes e necessários, fracassou em menos de um ano após o seu início. A planta deixou de funcionar por mau uso, ocorrendo o mesmo, aliás, com um barco comunal de transporte de carga e passageiros, uma pequena estação de rádio e uma máquina de descascar arroz.

A década de 1990 foi a “época de glória” dos projetos de cooperação internacional na costa do Caribe nicaraguense, que acompanhou o processo de implementação da Autonomia. Conforme abordado, diante dessa conjuntura, as lideranças de Karawala demonstraram ser muito hábeis no jogo político e na aprovação de recursos para a comunidade, ainda que os projetos não tivessem a factibilidade planejada, seja pelo desconhecimento no funcionamento dos equipamentos, seja pelo pouco interesse neles, o que fez com que as conquistas alcançadas não se concretizassem.

Todavia, o que mais me surpreendeu foi ver como os habitantes me contavam, entre risos maliciosos, como o barco doado, e batizado com o emblemático nome de *Walangwas* (Águas das Planícies), havia sido danificado em menos de sete meses de funcionamento, só porque, após uma festa, um grupo de jovens bêbados colocou algum líquido indevido no motor (rum, *chicha* ou óleo de cozinha). Depois desse incidente, a comunidade não tinha dinheiro para a reparação, e o barco terminou sendo vendido em partes. À época, os jovens foram repreendidos pelos velhos, mas hoje isso é contado como uma piada, não obstante todos dependam agora de uma empresa de mestiços para o transporte a Bluefields,

sendo comuns as reclamações acerca do alto custo das passagens. É notório que os ideais de desenvolvimento local e crescimento econômico, que ostentam esses projetos e a própria administração estatal, estão longe das percepções, parâmetros e intenções dos moradores de Karawala.

Foi justamente durante a década de 1990 que as lideranças ulwas começaram a se destacar em nível regional, assumindo cargos-chaves no Governo Regional<sup>144</sup>. Com apenas dois representantes frente a um grupo de 47 *concejales* de quatro etnias diferentes, conseguiram alcançar cargos de poder, o que implica uma grande capacidade de gestão e negociação. Capacidade que, logicamente, depende da habilidade pessoal — neste caso, de Leonzo Kinght e Rendell Hebberth, e dos outros líderes que vieram posteriormente — mas também da condição dos ulwas como minoria étnica, algo que os torna mais confiáveis frente às maiorias, os representantes miskitos e creoles. Essa foi a primeira vez que os Ulwa de Karawala tiveram alguma visibilidade no nível da política regional, a mesma que mantêm até hoje<sup>145</sup>.

O reconhecimento dessa habilidade em negociar já me havia sido comentado por alguns líderes creoles em Bluefields e também por funcionários de instituições públicas. Essa virtude tem sido muito importante no atual processo de concretização do governo territorial de Awaltara, onde os Ulwa são o grupo étnico que lidera. As próprias lideranças chamam essa gestão política de *warbanka*, palavra miskita que significa, literalmente, redemoinho, e que pode ser traduzida como “envolver”. Neste sentido, é uma ação refletida e intencionada, além de uma ação executada com entusiasmo e carisma.

---

<sup>144</sup> Um representante foi eleito para assumir a presidência no período de 1996-1998, e depois outro líder ulwa foi eleito para o cargo de Coordenador do Governo Regional entre 2000-2002.

<sup>145</sup> Para eles, muito do êxito se deve também ao fato de que, como minoria, conseguiram ter boas relações com todas as lideranças étnicas e políticas regionais e nacionais. Além disso, já tinham interagido com diferentes lideranças em Bluefields e falavam fluentemente, além do miskito, o espanhol e o inglês, o que permitia um melhor entendimento tanto factual quanto simbólico.

#### 4.4. Economia e reciprocidade

Logo, se os anos 1990 trouxeram um importante salto na política local, no aspecto econômico, a situação é oposta. Para a maioria da população de Karawala, o debilitamento do sistema de produção, baseado na agricultura de grãos e tubérculos, pesca e caça, ocorreu na época da guerra e se intensificou com a Autonomia. Na guerra, a maioria dos plantios foi abandonada, de modo que a comunidade se mantinha com alimentos e produtos oriundos da cooperação internacional (como ACNUR, PNUD, FAO, UNICEF, etc.), aumentando, assim, a dependência dos produtos industrializados que, antes dessa data, era bem pequena. Os homens maduros (na categoria de *Don*), com mais de cinquenta anos, costumam dizer que com a guerra os jovens não tiveram a oportunidade de aprender a lavoura da terra.

Logo após a implementação da Autonomia, essa dependência passou a se sustentar pela maior circulação de bens e dinheiro, não só como produto da cooperação, mas também do aumento do emprego local, do acesso a cargos políticos remunerados e da gestão comunitária de fundos públicos. Hoje, os anciãos constantemente reclamam — e com razão — que o interesse dos jovens não está na própria subsistência, mas na venda da mão de obra, e que tudo o que fazem pela comunidade tem que ter *warkka mana* ou retribuição econômica. Igualmente, com o avanço do sistema educativo e o acesso universitário, tem gerado outras expectativas nos jovens e em alguns de seus pais.

Uma tarde, aproveitando a conversação de Noel e de seus amigos enquanto consertavam um machado, perguntei a opinião deles sobre isso. Um deles disse que “*só aprenderam a pedir e pedir da gente de fora (...), uns trabalham um pouquinho nas companhias, mas não podem viver disso, não sabem plantar a comida para a família e vão morrer quando não chegue ajuda, não todos, não, porque uns, sim, sabe, meu filho sabe*”. Outro disse: “*não vão aprender o que nós sabemos, como vão aprender? O que vão dizer as seus filhos, não vão saber, e qual é a terra dos Ulwa? Qual a montanha? Não vão saber, como vão curar um enfermo, não vão fazer... se aprende trabalhando*”. Logo, entrariam em discussão porque um deles considerou que os homens jovens não cultivam porque não gostam, embora tenham conhecimentos. Contudo, eles têm certo pessimismo quanto a essa situação, sobretudo pela relação entre a práxis e o conhecimento.

Pode-se dizer que até o final da década de 1980, o sistema de produção agrícola de Karawala era baseado no cultivo de tubérculos, especialmente mandioca, arroz, musáceas, feijão e milho (grãos cuja parte era comercializada nas comunidades vizinhas dedicadas à pesca). As famílias tinham também uma pequena criação de porcos e gado. E provisão de peixe e carne de caça era comum. Hoje, os peixes continuam sendo parte da dieta básica das famílias, mas a caça tem diminuído bastante. Durante meu trabalho de campo, a cada certo tempo, escutava dizer que alguém tinha caçado um veado, um pecari ou outro animal menor, o que gerava alvoroço nos parentes do caçador, que teriam assegurada uma pequena porção da carne de caça altamente valorizada.

Mas esse sistema produtivo, que provavelmente se mantinha desde a fundação da comunidade, não conseguiu se recuperar passada a guerra. Atualmente, Karawala está mais conectada ao sistema de mercado do que três décadas atrás. Nessas condições, as redes de reciprocidade familiares constituem um elemento-chave para a redistribuição tanto do escasso dinheiro quanto dos bens, alimentos e serviços. Os circuitos de parentesco, que descreveremos no capítulo seguinte, articulam uma economia local híbrida, que mistura a agricultura de subsistência, mantinha por alguns homens e mulheres maduros<sup>146</sup>, o trabalho assalariado, a pesca comercial e o microcomércio local. Só assim é possível manter as famílias, perante as limitadas condições de emprego.

Atualmente, a base da alimentação diária é o peixe, o arroz e os tubérculos, além de vários tipos de musáceas muito apreciadas regionalmente (banana da terra e seis tipos diferentes de bananas<sup>147</sup>). A dieta é complementada com carne de tartaruga marinha (como a *chelonina mydas*, *caretta caretta*), obtida na comunidade de La Barra, e peixe durante quase todo o ano, ovos, feijão e outros frutos temporais, como a pupunha (*bactris gasípaes*), a fruta de pão (*artocarpus altilis*) e o *ujuhn*. Um fruto de uma palmeira semelhante ao açai, mas de cor laranja intenso,

---

<sup>146</sup> As mulheres cultivam certos produtos estacionais, como as musáceas, algumas vezes vários tipos de feijão e os tubérculos, especialmente mandioca. Entanto que os homens cultivam geralmente arroz e algumas vezes milho.

<sup>147</sup> A banana é denominada localmente com os seguintes nomes: *filipitu*, *siksa*, *kuhtus pinga*, *plas* e *wainplantin*. A consistência, a forma e o sabor são diferentes, podendo ser consumidas verdes ou maduras.

tipicamente conhecido como ulwa, com o qual se prepara uma bebida espessa e um óleo muito apreciado (Conzemius acredita que seu nome científico seja *elaeis melanococca*, mas não pude confirmá-lo). Diariamente, consome-se também pão de côco (feito à base de farinha, leite de côco e óleo), introduzido pelos moravos, várias bebidas tradicionais e, em algumas poucas casas, consome-se também café. Ademais, se consome alguns outros produtos industrializados como óleo, sal, açúcar, massas, condimentos preparados e, ocasionalmente, frango congelado, todos adquiridos nos comércios locais. Alimentos como refrigerantes, bolachas, balas e enlatados não são apreciados pela comunidade, porque, segundo eles, não possuem sabor, salvo pelas crianças, que gostam de alguns doces, e os rapazes, que compram cerveja e rum, apesar da proibição de seu consumo dentro de Karawala, uma norma de princípios de século, provavelmente estabelecida pelos moravos, que ainda segue vigente<sup>148</sup>.

Embora as áreas de plantio tenham diminuído, e não obstante o pessimismo dos velhos, elas se mantêm com produtos muito básicos. Segundo o nosso censo, a maioria das pessoas diz que sua família se sustenta à base da agricultura e da pesca de autoconsumo. Lamentavelmente, não incluímos dados sobre o número de plantios e suas características. Porém, ao solicitar informações sobre isso, Noel e seus filhos contabilizaram, de memória, 88 áreas ou sítios onde atualmente as famílias possuem plantações, sendo que algumas poderiam ter o mínimo de cultivos e de assistência. Mesmo assim, é um número importante se levarmos em consideração que são 211 famílias e que, como veremos, o sistema de parentesco integra várias delas como unidades produtivas (e reprodutivas), o que significa que é uma atividade importante na manutenção.

---

<sup>148</sup> A culinária tradicional ulwa está baseada em uma grande variedade de bebidas (doces e salgadas), de diversas consistências (líquidas até purê), feitas de massas ou pastas de mandioca, musáceas maduras e verdes e outros frutos, fermentadas ou frescas. Essas bebidas são acompanhadas de peixes e carnes assadas, fervidas ou defumadas. Hoje, muitas delas são pouco usadas e suas comidas têm sofrido a influência da culinária creole (na incorporação do óleo de côco, das pimentas e dos temperos, como alfavaca e gengibre). São frequentes também as restrições alimentares, sobretudo às crianças, às mulheres, na etapa reprodutiva, e às pessoas doentes (física ou magicamente), durante os processos de recuperação ou tratamentos xamânicos.



O arroz, introduzido pelo moravos, é o cultivo mais importante e que requer maior assistência, por isso, só algumas famílias o cultivam hoje. Era comum que a sementeira do arroz fosse feita de maneira coletiva, com a colaboração de várias famílias, incluso fora dos círculos de parentesco. Essa prática é conhecida como *mislha* ou *biri-biri*<sup>149</sup>, e consiste no intercâmbio de trabalho agrícola, e embora hoje sua prática seja menos frequente, ainda se mantém. É interessante notar, ademais, que é muito comum que entre essas famílias o arroz seja trocado nas épocas de escassez, de modo que, se o abastecimento de uma família acaba, a outra procura fornir-lá, sendo retribuída na colheita seguinte. Isso significa que esse cultivo intervém em muitas das relações familiares e sociais da comunidade.

Há várias famílias que possuem algumas cabeças de gado, que comumente deambulam nos arredores da aldeia e no setor dos pinhos. De regra são mantidas como uma segurança para serem vendidas em épocas de escassez econômica. Sendo que quase nunca sua carne é consumida (durante o meu trabalho de campo, só uma vez, em uma festa comunitária), pois, segundo dizem, apreciam mais a carne de tartaruga. O leite também não é consumido, provavelmente pela conhecida intolerância à lactose que possuem os povos de tradição chibcha.

Voltando ao tema da economia local, é preciso, então, afirmar que o emprego assalariado em cargos públicos (alguns poucos agrícolas) e os ingressos da pesca comercial são os fatores que permitem hoje a circulação monetária e a dependência à economia de mercado. O censo mostrou que Karawala tem 59 empregados, cuja maioria ocupa cargos públicos<sup>150</sup>, assim como 44 pessoas que trabalham com a pesca. Mas é preciso considerar que, para muitos homens, trata-se de uma atividade temporária (ver Tabela 4, a seguir). A pesca comercial não é considerada uma atividade ulwa, nem pelos jovens nem pelos velhos, pois começou a ocupar um lugar de destaque só na última década, incentivada por

---

<sup>149</sup>*Mislha* é o nome de uma bebida fermentada e alcoólica, que antigamente era distribuída ao final de cada jornada. Literalmente, *biri-biri* significa “reciprocidade”.

<sup>150</sup> Conforme já indicamos, os empregadores são: a escola primária e secundária, o posto de saúde, o município, os cargos políticos de eleição remunerados, a empresa elétrica e outros cargos temporários, como representante do registro civil e do tribunal eleitoral.

alguns homens miskitos de Sandy Bay casados com mulheres de Karawala. O dado do censo, de 44 pessoas dedicadas à pesca, surpreendeu alguns dos líderes comunais, sendo que um deles me disse que “é um problema isso de se assemelhar aos miskitos”. Alguns jovens comentaram também que hoje estão aprendendo com seus parentes miskitos a pescar nas lagoas, já que o mar é considerado perigoso pelos Ulwa, e que o fazem apesar da recusa de seus pais.

É importante frisar o emprego fora de Karawala, pois, ainda que limitado, é qualitativamente muito significativo. Em Bluefields, trabalhavam vários homens jovens com famílias em Karawala, assim como mães solteiras que deixavam os filhos ao cuidado dos parentes. O trabalho em cruzeiros internacionais é uma prática comum no Caribe nicaraguense, especialmente entre a população creole, pelo domínio do inglês. É um emprego bem remunerado para os níveis locais, embora extenuante, já que as pessoas passam vários meses fora e em condições muito vulneráveis à exploração. Contudo, o dinheiro enviado é muito importante na distribuição das redes de reciprocidade e parentesco. Por exemplo, o dinheiro de um jovem casal, que tenha filhos ao cuidado de parentes em Karawala, é distribuído entre oito ou nove famílias de sua rede de parentesco.

A extração florestal é uma atividade importante desde a chegada da Noland Company e das demais empresas extrativistas. Com a autonomia e a delimitação territorial, a comunidade passou a ter maior controle da extração madeireira, embora não tenha podido ainda consolidar uma dinâmica coletiva de aproveitamento florestal, pois esporadicamente as famílias extraem e vendem madeira a compradores externos. No ano de 2011, criou-se uma cooperativa com famílias de Karawala para se dedicar a essa atividade, mas elas só conseguiram trabalhar alguns meses, por problemas organizativos, apesar do bom rendimento que tiveram.

Por último, completando o quadro da economia local, soma-se a ele um dinâmico comércio em microescala que, junto à reciprocidade do parentesco, torna possível tanto o acesso ao dinheiro quanto o abastecimento de produtos agrícolas locais. No censo, 15 pessoas manifestaram depender dessa atividade, mas o trabalho de campo mostra que o número é bem maior, já que uma de suas características é, propriamente, a instabilidade. Ou seja, em sua maioria, é circunstancial, de modo que não funciona estritamente sob a lógica do lucro máximo, mas antes como um meio para amenizar as dificuldades monetárias ou a falta de

alimentos, assemelhando-se a um tipo de extensão da reciprocidade familiar, mas no âmbito comunitário, já que muitas vezes não há intervenção de dinheiro líquido, funcionando como um intercâmbio. Além disso, o microcomércio atua mediante um minissistema de crédito, baseado na confiança, e com dívidas de vários anos, que permite muitos tipos de permuta, incluindo, como forma de pagamento, não só bens e alimentos (cultivados ou extraídos da floresta), mas outros trabalhos e serviços (como cortar lenha, ajudar na plantação ou reparação de uma moradia e, incluso, serviços “mágicos”, etc.). As pessoas, geralmente as mulheres, vendem e compram diversas coisas em suas casas, sem dispor de um lugar reservado para isso, desde pães caseiros, frutas ou ovos, até produtos industrializados. Mas também em postos de venda mais estáveis e que são pequenos espaços nas varandas e nas salas das casas. Durante meu trabalho de campo, havia cinco pequenos postos de venda, tipo mercearia, dedicados à venda de provisões básicas (farinha, açúcar, óleo, sal, fósforos, sabão, etc.), incluindo arroz trazido de Bluefields e roupa comprada em Manágua. Mas existem outros comércios temporários como, por exemplo, a compra de tartarugas marinhas na região costeira da Barra por famílias que vendem, depois, sua carne na comunidade, o mesmo ocorrendo com os porcos, comprados nas comunidades mestiças rio acima do Grande de Matagalpa<sup>151</sup>. Há também dois estabelecimentos comerciais maiores que contam com uma boa variedade de produtos industriais. Um deles pertence a um forasteiro, de mãe miskita e pai chinês-mestiço, e o outro, a uma família da comunidade, cujos filhos trabalham em cruzeiros, o que lhes permitiu estabelecer o negócio.

Em resumo, o envolvimento na economia de mercado aumentou após a guerra, estimulado pela maior circulação de dinheiro oriundo das novas estruturas da administração política e da monetarização do trabalho público. Isso trouxe novas adaptações, que só foram possíveis através do sistema de reciprocidade intrafamiliar, do parentesco e da moral econômica que alimentou o microcomércio. Tanto os bens industrializados quanto o dinheiro entram nas dinâmicas de distribuição e troca de recursos, alimentos e serviços, que nutrem as relações sociais e a economia dos ulwa. A

---

<sup>151</sup> Assim mesmo, algumas pessoas vendem também peixes no inverno, quando a pesca é mais difícil, e óleo de *ujuhn* (chamado de *batana*, usado nos cabelos e de uso medicinal).

mercantilização não revoga, necessariamente, as práticas de redistribuição do parentesco e a ética social. Em outras palavras, as categorias “dádiva” e “mercadoria” aqui se confundem, e conforme já apontou Appadurai, não implicam em uma oposição ou incompatibilidade. Pelo contrário, no trânsito das coisas pela vida social, em diferentes contextos ou momentos, podem mudar sua condição de mercadoria a dom, e vice-versa (1986, p. 24-28). Em Karawala, as relações capitalistas se intensificaram da mesma forma que se desviam ou hibridizam, na trama do intercâmbio econômico, do individualismo e da solidariedade, igualmente importantes, embora o contexto e o lugar dentro do fluxo sejam determinantes no domínio de um sobre o outro.

A seguir, um resumo dos resultados do censo, referente ao tema de trabalho e subsistência antes descritos.

**Tabela 4.**  
**Atividades Produtivas: Resumo do Censo de Karawala,**  
**Janeiro-Fevereiro de 2009**

Demografia	Atividades produtivas dos chefes das famílias e seus conjugues*
<p><b>População: 1113</b></p> <p><b>Total de famílias entrevistadas: 211</b></p> <p><b>Total de estudantes de Karawala cursando nível técnico ou universitário: Bluefields: 16</b></p> <p><b>Em outras cidades da Nicarágua: 2</b></p>	<p><b><u>Atividades Dominantes:</u></b></p> <p>- Agricultura, pesca (autoconsumo) e eventual aproveitamento florestal dos bosques comunitários: <b>110 pessoas</b> (homens e mulheres)</p> <p>- Empregados: <b>59 pessoas</b> (homens e mulheres)</p> <p>- Pesca comercial / marinheiro: <b>44 pessoas</b> (homens)</p> <p><b><u>Atividades Específicas:</u></b></p> <p>- Carpinteiro/Construtor/Marceneiro/ Pedreiro: <b>26**</b> (homens)</p> <p>- Peão agrícola: <b>4***</b> (homens)</p> <p>- Costura, pequenos comércios e venda de pão: <b>15 pessoas</b> (homens e mulheres)</p>

<b>Em outros países: 2 (Cuba e Costa Rica)</b>	-Trabalho em cruzeiros turísticos, com envio de dinheiro: <b>8 pessoas</b> (homens e mulheres)  -Trabalhos diversos em Bluefields, com a família na comunidade: <b>11 pessoas</b> (8 homens e 3 mulheres)
--	---

\* É necessário fazer duas observações: 1.) Das 211 famílias consultadas, 168 são constituídas por casais, conforme se apresentará na Tabela 5. 2.) Como o censo foi realizado com colaboradores ulwas e não por pessoas experientes em aplicar questionários, identificamos uma inconsistência nessa pergunta. Dois deles se referiam às atividades produtivas que permitiam a sobrevivência da família em geral (que era o sentido da pergunta), enquanto outro se referia unicamente ao trabalho remunerado. Essa confusão foi corrigida, mas isso logicamente alterou uma parte dos resultados. Ainda assim, esses dados são muito úteis se os considerarmos como uma orientação geral e uma tendência quantitativa, caracterizadas a partir das observações etnográficas.

\*\* Todos são trabalhadores temporários contratados por 8 meses pelo município para a construção de calçadas e ampliação da rua principal da aldeia. Depois disso, a maioria volta a apoiar o trabalho familiar, seja plantio, pesca ou microcomércio. Quatro ou cinco deles viajam a Bluefields para trabalhar.

\*\*\*Esses indivíduos pertencem a uma família de sete membros, mestiços pobres, recém-chegados a Karawala, oriundos da região de Juigalpa, e que foram contratados por uma família de Karawala para ampliar as áreas de pastagem, investindo dinheiro enviado por um parente que trabalha nos cruzeiros.

#### 4.5. Sociabilidades e cotidiano

Anteriormente, mencionamos que os *yabal* ou trilhas são os lugares de maior circulação cotidiana na aldeia, da mesma forma que a área da cozinha é o espaço de maior sociabilidade doméstica. Entre ambos, se encontram as áreas verdes dos quintais das casas que fazem a conexão entre o espaço público e o espaço familiar, entre o comunitário e o doméstico. Esses espaços abertos são o cenário onde interagem parentes e vizinhos, se manifestam as alianças e diferenças entre os grupos familiares e etários, e onde a ponderação dos valores morais aparece.

Os gramados entre as casas são mantidos com muito esmero pelas mulheres, dando a Karawala uma estética especial em meio à floresta caribenha. De fato, são muito admirados pelas comunidades vizinhas e motivo de orgulho para seus moradores. Algumas dessas áreas próximas são usadas como quintais ou pátios coletivos, como uma extensão dos espaços domésticos.

Compartilhadas entre várias casas, permitem a interação cotidiana entre as famílias, geralmente com vínculos de parentesco. São áreas relativamente amplas, de 30 a 60 m<sup>2</sup>, as quais, segundo os anciãos, diminuem cada vez mais pelo aumento desnecessário da construção de casas, sobretudo nas últimas duas décadas, resultado da cooperação internacional. Eles consideram que os casais jovens devem morar na casa de um dos pais, e não em uma habitação independente.

Durante o verão, as áreas com árvores grandes são aproveitadas pelas mulheres, e boa parte da vida familiar ocorre nesses espaços, onde são colocadas redes, cadeiras e até mesas. As mulheres fazem as tarefas domésticas movendo-se entre o pátio, a cozinha e a barraquinha de lavar roupas. As crianças menores brincam e dormem nas redes sob a sombra, e durante as tardes as mulheres conversam animadamente com parentes (consanguíneos e afins), vizinhas e amigas. Nos quintais sem árvores, tais conversas passam às barraquinhas de lavar roupa ou às áreas externas das cozinhas. Esses encontros são importantes para a sociabilidade feminina, sobretudo intrafamiliar e intrageneracional. É o ponto de reunião e de ação das famílias extensas ou *pamali*. Nesses momentos, fala-se de tudo, contam-se piadas, fofocas, trocam-se experiências. E embora as mulheres mais velhas imponham a moral normativa adequada, em seu papel social de guardiãs da ética feminina, é um espaço relaxado, aberto, de sociabilidade amena e afetuosa. Nas vezes em que participei foi muito agradável, e fiquei com a impressão de que existe uma certa ritualização do mesmo. Inicialmente, chega uma mulher de uma das casas com seus filhos para cumprir sua rotina doméstica; em seguida, chegam as mulheres mais jovens e sem filhos, que colaboram no trabalho, cuidando das crianças e iniciando a conversa; às vezes, penteiam o cabelo umas das outras. Depois, chegam as mulheres casadas ou as mães solteiras com seus filhos e, eventualmente, alguma mulher idosa acompanhada de alguma filha ou neta, as quais são chamadas de *kuka*, uma categoria de tratamento ou de respeito dada às mulheres idosas (geralmente acima dos 75 ou 80 anos). Por último, chegam as mulheres “velhas”, chamadas pelo apelativo de *Miss*, que se encontram na faixa dos 50 aos 70 anos e que ainda têm deveres familiares e domésticos. De alguma maneira, *Kukas* e *Miss* têm a responsabilidade de cuidar da moral social e familiar.

De fato, eu estava presente quando uma dessas mulheres, Miss Petra, repreendeu uma moça que não era de sua família, mas

que lá estava junto a uma tia. Esta não só reforçou como agradeceu a Miss Petra a reprimenda. A moça, de 16 anos, após três meses do nascimento de seu primeiro filho, mantinha um comportamento — ou relação — muito inadequado com um jovem miskito da comunidade, pois ele não era casado, embora tivesse um relacionamento estável com outra moça, com a qual tinha um filho de 5 anos. Miss Petra dizia que, se o pai da criança dela não quer se comprometer, ela tem que esperar sua filhinha crescer um pouco mais, se comportar bem para procurar seu *maya* (marido) e encontrar um homem livre que saiba “guardar promessa” (*pramis takaia/yulatnaka*)<sup>152</sup>, já que o rapaz miskito demonstrou não ser bom, porque não cuida do filho que já tem, não se casa com a mãe dele e só procura mulheres ulwas pelo interesse por terra. Ao final da reprimenda, outra mulher casada (de uns 30 anos), prima da moça, interveio e disse gesticulando, em tom cômico: “é, essa mulher vai te dar uma boa sova, é muito ciumenta e aqui ninguém aqui vai te defender”. Todas deram risadas, mais extrovertidas que de costume, já que a norma comportamental ulwa é falar e rir discretamente.

A mulher que estava ao meu lado nesse dia, e que me ajudou com a “tradução simultânea” do evento — como em muitas outras oportunidades — era filha de Miss Petra. Dizia que sua mãe se preocupava muito com a situação da moça vizinha, porque a família da mulher “adversária” era conhecida pelas práticas de bruxaria (*amita lingka* ou *poisinkira*) e, sobretudo, por causa de seu bebê, que podia ser afetado, já que nessa idade as crianças são mais vulneráveis. No entanto, nesse dia, Miss Petra não pôde fazer esse comentário porque havia “muita gente” presente, ou seja, nem todas as pessoas eram de confiança.

Tais temas, mais delicados, podem ser discutidos não nesse ambiente aberto, mas nos espaços da cozinha. Isso aconteceu em outra tarde, em outro quintal, quando uma mulher, Benita (que, segundo me contaram, mantinha uma ótima relação com sua sogra, Miss Ana) chegou comentando a ela, que se achava em meio a outras mulheres, que não tinha lenha para cozinhar e que seu marido, que se encontrava em Bluefields, ainda não tinha enviado

---

<sup>152</sup> Que é o comportamento socialmente esperado quando um homem tem um filho, isto é, que busque manter a fidelidade até que tenha os meios para sustentar a mulher e o filho para morar na casa dos pais dela, ou então, construir uma casa.

dinheiro nem dado notícias. Não entrou em mais detalhes, pois logo chegaram seus filhos e organizaram o jogo de beisebol, de modo que a conversa tomou outro rumo, enquanto dividíamos algumas goiabas que a vizinha havia trazido para nós.

Horas depois, quando eu estava conversando na cozinha com Miss Ana, duas de suas filhas e uma nora falaram sobre o caso, dizendo que o motivo da preocupação era porque seu irmão tinha um cargo público pelo qual recebia um bom salário, e que toda a família estava à espera dele porque precisava cobrir algumas despesas, mas a sua demora em Bluefields parecia indicar que ele estava gastando o dinheiro em rum e com uma antiga namorada creole. O marido de Miss Ana disse que seu filho estava agindo muito mal, e que, por isso, ele precisava garantir a comida para os netos, assim que, junto do filho caçula, levou lenha, mandioca e feijão para Benita e suas crianças<sup>153</sup>.

Esses espaços de socialização são muito importantes para a transmissão de valores e padrões morais, mas, sobretudo, se constituem em “amortecedores” socialmente estabelecidos que permitem a reprodução das rígidas prescrições de conduta. São espaços de relaxamento, ainda que momentâneo, mas vitais para fazer possível a vida social e comunitária. As famílias, os pais, os maridos, os anciãos e o próprio espaço social obrigam as mulheres a seguir uma ética local, exercendo uma forte pressão sobre elas. Essa ética inclui uma moralidade pública, familiar, religiosa, assim como o distanciamento das práticas de feitiçaria e das correspondentes acusações, que fazem parte também dessa ética. Logicamente, é nesse espaço onde se reforçam laços familiares e de amizade com os parentes afins, que possibilitarão relações de solidariedade e apoio no futuro, além da reciprocidade feminina. Ironicamente, essa camaradagem permite compartilhar informações e práticas mágicas, também, cuja dimensão só é compartilhada com parentes ou pessoas de muita confiança.

---

<sup>153</sup> Há outros espaços de sociabilidade feminina passíveis de serem retratados: um deles, fora do círculo das famílias, são as relações de amizade, mais horizontais. Por exemplo, no último verão que estive lá, as mulheres jovens (casadas e solteiras) começaram a jogar nas tardes *soft ball*. Organizou-se, inclusive, uma equipe para participar de jogos com outras comunidades, só que a maioria das mulheres mais velhas, as *Miss* e as *Kukas*, desaprovou esse comportamento, e logo, vários maridos também, acabando com a metade da equipe, na qual restaram apenas as jovens solteiras e sem filhos. Ou seja, uma equipe *teen*, como elas diziam, se lamentando de não poder participar do jogo.



Há, igualmente, vários espaços de socialização masculina. Um dos mais importantes se dá nas varandas das casas ao cair da noite, onde se juntam para conversar homens jovens, adultos e velhos. Conversam sobre as lidas do dia, comentam eventos comunitários, falam da política local, narrando uma ou outra anedota pessoal ou histórias familiares. Às vezes, as conversas se tornam tão animadas que as mulheres e as crianças da casa se sentam para escutar e rir das histórias. E, se o público é motivador e o orador entusiasta, há boas *performances* que relatam acontecimentos passados ou recentes da comunidade. Pelo fato de as varandas das casas darem para a rua principal ou pequenas trilhas, com frequência algum caminhante conhecido se interessa pela conversação, juntando-se ao grupo. Sendo espaços relativamente abertos, são importantes também para que os cunhados recém-incorporados às famílias socializem com os homens do grupo familiar e com pessoas novas da comunidade.

Outras vezes, no entanto, as convenções se tornam mais privadas, restritas a dois ou três homens parentes ou amigos, que dialogam mais formalmente e em tom mais baixo. Essas conversas ocorrem também nas varandas, e muitas vezes perto dos igarapés, onde as canoas são colocadas viradas. Sentados nelas, os homens conversam, talvez à espera de um parente ou conhecido.

Nesses mesmos espaços, os velhos, na categoria de *Dama*, costumam dar aulas aos jovens, conversando sobre moral, referindo-se a passagens bíblicas e falando de “seu tempo”. Esses sermões são chamados de *smalkaya* (ou *sumalnaka*), cujo significado alude a uma comunicação e ensinamento entre discurso e repressão. São conversações privadas e com certo aspecto cerimonial. Eventualmente, um velho pode chamar um adolescente ou um rapaz de sua família extensa para ter uma conversa nesse sentido. Os jovens escutam pacientemente, ainda que não concordem com o ancião, mantendo sempre um tratamento de muito respeito (*rispik/kulnaka*). Esses sermões masculinos são mais formais, longos e ritualísticos, contrastando com os conselhos e repreensões mais informais, que as mulheres “velhas” (*Miss* ou *Kukas*) dão às jovens.

Outro espaço de sociabilidade masculina importante na dinâmica local, embora sob protesto generalizado por parte das

mães e esposas, são os encontros para beber rum ou *chicha*<sup>154</sup>. Ambos são produtos proibidos em Karawala (com exceção do *Masku*, ritual que será descrito mais adiante), mas há algumas famílias que fazem *chicha* para consumo próprio ou venda, e também é comum trazer rum de Bluefields<sup>155</sup>. Esses encontros são compostos, principalmente, por homens jovens, dos quais participam irmãos (*miuhni/wahai*), cunhados (*wikat/dai*), primos (*primiki*), amigos especiais (*painika pali*) e, eventualmente, algum outro parente, como tio ou sobrinho da mesma faixa etária. Geralmente, celebram feitos ou conquistas, um negócio, o regresso de algum deles de trabalhos temporários, triunfos políticos ou a simples vontade de compartilhar. Costumam se reunir no verão, à beira dos igarapés ou nos quintais, ou bem dentro das casas (ver fotografia no Interlúdio de Imagens 2).

Antes de prosseguir, convém esclarecer a categoria de *painika pali*, que designa uma relação que se estabelece entre dois homens da mesma geração, geralmente primos, mas também entre não parentes. Fundamentalmente, é uma relação de amizade e de muita confiança. Hoje não é uma norma institucionalizada ou formal, como fora no passado, mas, na prática, é muito evidente, e mesmo que o termo *painika pali* não seja usado com frequência como forma de tratamento, os vínculos entre esses homens são muito fortes. A palavra, do idioma miskito, é usada quando eles se comunicam em inglês creole ou espanhol, enquanto o termo ulwa equivalente, *wahai palka*, é pouco usado. A tradução ao espanhol costuma ser “amigo carnal”, e parece fazer referência a um tratamento entre cunhados oriundo do sistema matrimonial entre

---

<sup>154</sup> *Chicha* é o nome genérico dado a uma bebida alcoólica fermentada feita de milho, mandioca ou de diferentes espécies de palmeira, típica entre as populações indígenas da América Central. Em Karawala, se consome aquela feita à base de milho ou cana de açúcar, de uso comum entre os grupos indígenas da costa pacífica da Nicarágua e de Honduras. Localmente, é conhecida também com o nome de *chicha bruja*. Segundo os habitantes de Karawala, a bebida foi adotada há seis décadas na região, em substituição às bebidas alcoólicas tradicionais à base de mandioca, também preparadas via fermentação e muito usadas pelos indígenas das terras baixas da América Central.

<sup>155</sup> Essa proibição parece ter sido imposta muito tempo atrás por líderes comunitários, embora alguns indiquem os moravos. A maioria dos moradores em Karawala concorda com ela, porém, reconhece que seu cumprimento não é estritamente seguido.

primos cruzados, que existira na região antes da conversão ao moravismo.

Tal como acontece com as mulheres, esses espaços são importantes na vida social porque, através deles, geram-se relações de confiança mútua. É um ambiente de relações horizontais e de camaradagem, propício para que os cunhados ulwas e não-ulwas interajam e para que possam, estes últimos, serem aceitos e incorporados à lógica das relações familiares. Para um cunhado não-ulwa (miskito, creole ou mestiço) é importante chegar ao nível de confiança com os familiares de sua mulher, pois isso implica ter acesso à terra e, especialmente, participar da rede de reciprocidade da família extensa dela (como veremos no capítulo a seguir, há uma tendência de casamentos exogâmicos entre as mulheres ulwas). Mas também irmãos, primos e cunhados podem participar em atividades conjuntas, como sair colectivamente da comunidade devido a um emprego agrícola temporário, cortar madeira como sócios, cultivar uma área da terra familiar ou, o que atualmente tem sido muito comum, aliar-se a algum partido político antes das eleições, à procura de cargos públicos ou outro tipo de ganho<sup>156</sup>.

Há também dois ou três lugares em Karawala onde, no verão, em meio a mesas e cadeiras, os homens passam as tardes jogando dominó, e aos quais concorrem tanto jogadores quanto observadores. São espaços públicos, localizados próximos à rua principal, é um ambiente exclusivamente masculino, frequentado por homens jovens e de meia idade. Assim mesmo, é comum que esses grupos sejam integrados por parentes, amigos e vizinhos, pessoas com as quais se convive cotidianamente. As conversas, segundo me relataram, giram em torno do próprio jogo, dos acontecimentos locais e da política<sup>157</sup>. Durante os velórios também ocorrem esses jogos, durante toda a noite, cuja serventia é acompanhar a família do falecido.

---

<sup>156</sup> O antropólogo Jamieson (2007, 2008) destaca a importância desses espaços de convívio entre os cunhados na comunidade de Kakabila, por ele pesquisada. Nela, a agricultura e a pesca são a base da economia e desenvolvidas coletivamente entre os parentes integrados em grupos matrilineares, tornando imprescindíveis o entendimento e a confiança mútua entre eles.

<sup>157</sup> Em uma oportunidade, tentei me aproximar desses jogos, mas senti tanto constrangimento por parte dos homens, assim como das mulheres da família Simons, que desisti facilmente de participar. É evidente que se trata de um espaço socialmente impróprio para as mulheres.

Por último, o *warbanka* da política, antes mencionado (aquele processo de negociação), pode ser considerado uma forma de socialização masculina com o exterior e em contextos interétnicos. Sem dúvida, é um modo de negociar espaços de poder, constituir alianças e articular estratégias, importante tanto para as comunidades quanto para a consolidação de lideranças, em nível individual. O *warbanka* é uma atividade que envolve um grande número de líderes, especialmente homens de meia idade. Nesses diálogos, a oralidade e o manejo discursivo, a fim de construir um sentido coletivo e um projeto político conjunto, são elementos-chave para o seu êxito. Algo semelhante acontece nas reuniões comunitárias onde os discursos das lideranças evocam, de modo eloquente, o sentido de pertencimento étnico ulwa.

Evidentemente, as formas comunicativas e de ação *warbanka* pertencem ao mesmo registro masculino dos sermões *smalkaya* dos anciãos, ou mesmo das oratórias dos reverendos e pastores nas igrejas. São formas de comunicação verbal elaboradas, públicas, intercomunitárias ou intergeracionais, com um caráter moralizante ou de mobilização política.

Por último convém destacar, que é evidente um desequilíbrio nas relações de gênero, dado especialmente pela patrilinearidade e o destaque das figuras masculinas nas narrativas da memória comunitária. Mas isto contrasta, ou se compensa de alguma forma, com os espaços femininos de relações e de apoio entre parentes, que são muito importantes. Também, tenho notado que nas relações entre casais às mulheres, acostumam ter muito poder de decisão sobre a própria relação. Por exemplo, os jovens me dizem que são as meninas quem escolhem o namorado, e elas também, são as que decidem se vão a morar juntos e a onde (geralmente na casa dela). Em casais com filhos, de vários anos de relação e ante um conflito, são as mulheres quem decidem se separar ou não, durante o campo vi vários casos. E foi curioso observar que os maridos, quando insistem na relação recorrem aos homens da família dela para conversá-las. Em suma, o clássico postulado que destaca Michelle Rosaldo (1974), de um espaço público de autoridade masculina e um espaço privado de poder feminino, foi muito claro no trabalho de campo em Karawala.

#### ***4.6. Espaços públicos e o ceremonial reinventado***

A esse polo mais formal e publico, pertence o conjunto de eventos rituais que destacaremos a seguir, os quais representam um contraponto à interação social nos ambientes privados e familiares, regidos pelo cotidiano e pelas vicissitudes da vida diária. Refiro-me a eventos especiais e cerimônias não sagradas, desenvolvidos em diferentes cenários comunitários, onde se expressa o sentido da coletividade e se recria a identificação étnica. Um espaço onde as mulheres também participam e se integram, sendo que em vários dos eventos são elas a maioria, mas se reproduz esse lugar secundário, perante o publico e oficial.

Uma parte de estes eventos, que quebram a rotina em Karawala são, provavelmente, os mesmos realizados em muitas comunidades rurais do Caribe nicaraguense: eventos organizados pelas escolas (especialmente a celebração de 15 de setembro, Dia da Independência da América Central), reuniões da comunidade convocadas pelas autoridades locais ou partidos políticos e, durante o verão, campeonatos regionais de beisebol, que são espaços importantes para a sociabilidade intercomunitária e que todos aguardam com ansiosidade, sobretudo os jovens (já que, são espaços onde surgem namoros intercomunais e interétnicos).

Os desfiles são comuns nas celebrações do 15 de setembro ou na abertura de campeonatos de beisebol, alternados entre as comunidades vizinhas. Em Karawala, são realizados na rua principal, na saída do cais, atravessando solenemente toda a comunidade, com bandeiras e tambores. Os participantes caminham com roupas elegantes, geralmente novas, diante do olhar curioso das pessoas que saem de suas casas para ver a festividade. Para comemorar o 15 setembro, as famílias se esforçam ao dobro para comprar roupas novas às crianças e aos jovens, sendo que o mesmo protocolo é seguido no beisebol, em que os jogadores desfilam com novos uniformes, portando bandeiras ou estandartes improvisados pelas equipes. São eventos que causam bastante alvoroço na comunidade (ver fotografia no Interlúdio de Imagens 2).

Eventos especiais da escola e reuniões comunais são muito frequentados por pessoas de todas as idades, sendo geralmente realizados no local do Conselho de Anciãos, uma estrutura de dois andares, semiaberta, com capacidade para receber entre 80 e 100 pessoas. Sempre me surpreendia com o número de pessoas que acudiam a esses eventos, embora nunca iniciassem na hora marcada

(geralmente, de uma a três horas de atraso). Isso não incomodava a ninguém, pois os primeiros a comparecer no local conversavam animadamente, saíam, visitavam as casas vizinhas, retornavam, sem qualquer preocupação com a demora. Quando as atividades se iniciavam, os adultos escutavam e observavam os oradores com atenção, tentando cuidar das crianças pequenas. Geralmente, são os líderes que discursam, ou então, algum professor ou pastor que faz uma oração inicial. Mas sempre, independentemente da atividade, um ancião fala ao público, normalmente em ulwa. Quando há alguma decisão a ser tomada, as pessoas participam manifestando sua opinião, especialmente os homens, pois as mulheres, embora atentas e comentando entre si, participam em menor grau. Poucas vezes presenciei conflitos ou discussões internas, apesar das diferenças. Contudo, ficam latentes quando há a presença de líderes de Sandy Bay.

No entanto, o evento desse tipo mais característico em Karawala é a celebração do chamado Dia do Ulwa, realizado em 6 de maio, há quinze anos. A data foi estabelecida por alguns líderes locais ao início dos anos 1990, os quais, ao serem consultados sobre os motivos da escolha do dia, divergiram em suas respostas, embora concordassem que tenha sido resultado do processo da autonomia e do próprio reconhecimento do ulwa como uma língua independente. É uma celebração com convidados especiais, sobretudo do Governo Regional e Nacional, iniciada com um ato formal, durante a manhã, e com atividades coletivas à tarde, organizadas pelos estudantes. Algumas vezes, são feitos almoços coletivos, eventualmente celebrados com chicha, embora nem todos concordem em fazê-lo assim. Outras vezes, é um ato mais simples, mas sempre concorrido, ou então, uma atividade mais festiva iniciada no dia anterior com a escolha da reina ulwa, assim como o evento que assisti em 2010.

Além dessa atividade, ocorrem outros eventos que reivindicam a tradição indígena, nos quais estão em jogo a representação étnica e onde há três atividades com um importante elemento ritualístico que merece destaque. A primeira, são as danças tradicionais que, junto ao Dia do Ulwa, começaram há mais de duas décadas. Embora nenhum dos anciãos com os quais tenha conversado se lembre de tê-las visto ou executado, afirmavam, por outro lado, que há muito tempo, na época de *idan pyuwara*, antes da chegada dos moravos, eram praticadas com frequência e em diferentes períodos do ano, mas sem definir a sua função social.

Para os habitantes de Karawala, foi um joven ulwa, Rendell Heberth, crescido em Bluefields, quem começou a recriá-las e a organizar os praticantes a princípios dos anos 1990. Hoje ele é um funcionário público e que tem sido, representante político, mas que ainda vive em Bluefields, e com quem conversei várias vezes sobre o tema. Disse-me que o seu interesse era definir um tipo de dança diferente das praticadas pelo creoles e mistikos, para definir uma expressão “bem ulwa”, segundo suas palavras. Ao final da década de 1980, ele entrevistou vários anciãos em Karawala, que lhe transmitiram esses conhecimentos. A partir daí, elaborou diferentes “coreografias”, dando-lhes nomes que sua mãe e avó recordavam. Com o tempo, vários jovens foram se apropriando dessas práticas, reescrevendo-as, ao improvisar movimentos e manter informalmente um grupo de dançarinos que é chamado para algum evento particular. As danças consistem em uma série de movimentos suaves e entrecortados, que simulam movimentos de animais ou atividades humanas, e daí seus nomes<sup>158</sup>. São executadas com uma música um pouco melancólica e repetitiva do *bloblo*, junto a uma percussão lenta de instrumentos caribenhos (tambores, queixada de jumento, um tipo de reco-reco, maracás e carapaças de tartaruga). Outras vezes, são acompanhadas pelo acorde de um violão. O instrumento que consideram originalmente ulwa é o *bloblo*, um simples tubo de bambu, madeira ou plástico (como se usa hoje) que, ao soprar de maneiras diferentes, posicionando os dedos no orifício oposto, produz sons agudos variados (ver fotografias no Interlúdio de Imagens 2). O velho Delencio é um experto instrumentista no *bloblo* em Karawala, e quem sempre acompanha as danças. Porém, para muitas pessoas de sua geração, essa prática não passa de uma invenção cômica sua, e que, na realidade, esse instrumento e música nunca existiram. Igualmente, para muitos anciãos, as danças que hoje se executam não são “reais” ou “verdadeiras”, pois, conforme me disse uma anciã, os rapazes “se las sacaron de la cabeza”.

De fato, quando presenciei essas danças (cinco ou seis vezes), tive a impressão de que se tratavam de uma expressão bem construída para o exterior. Percebi que as apresentações eram muito

---

<sup>158</sup> Por exemplo, dança do *tibilisqui* (uma ave pequena cujo habitat se localiza à beira dos rios), do *ukung* (tipo de bambu muito usado para a construção de antigos instrumentos de pesca e caça) ou do *watiu* (nome, em ulwa, para um tipo de xamã).

esporádicas e realizadas unicamente quando havia convidados de fora da região, ou quando se pretendia representar sua particularidade indígena, tal como Rendell almejava duas décadas atrás. Nunca as vi em atividades comunitárias, nem que as pessoas mostrassem muito interesse por elas. As fotografias apresentadas no Interlúdio de Imagens 2 foram tiradas na apresentação para um canal espanhol que realizava uma reportagem sobre a cooperação desse país na região. Como indiquei na introdução, o mais curioso desse dia foi o chamado eufórico das jovens para que eu presenciasse a encenação da “cultura ulwa”, quando me disseram: “Deña, Deña, vem que irão fazer cultura!”<sup>159</sup>.

É importante acrescentar que os miskitos localizados ao norte, na RAAN, realizam danças muito similares, hoje apresentadas em festas anuais chamadas de *King Pulanka* (jogos do rei), realizadas nas comunidades e em um festival especial na cidade de Bilwi ou Puerto Cabezas. O *King Pulanka* parece que ocorria desde finais do século XIX nas comunidades da RAAN, motivadas (ou transformadas) pelos moravos, mas era uma celebração muito anterior a eles. Hoje é uma importante expressão da “cultura” miskita, revitalizada com o processo da Autonomia. Igualmente em Bluefields, uma das atividades mais importantes da afirmação creole é a celebração do *Maypole* ou *Palo de Mayo*, uma festividade com dança e músicas tradicionais, realizada no mês de maio<sup>160</sup>. No conjunto, essas danças formam parte de um campo de

---

<sup>159</sup> Há algumas referências históricas sobre os rituais e as cerimônias que incluem diferentes danças indígenas no Caribe nicaraguense. Sobre os ulwas, em particular, destacam-se as descrições de G.H Wickham (1869) e P. Levy (1872), viajantes da segunda metade do século XIX, citados no 3º capítulo. Ambos coincidem na constante celebração de rituais familiares e entre aldeias, caracterizados pelo consumo de chicha e pela presença de danças, cantos, música e pintura corporal. Por sua vez, von Houwald descreve várias danças dos grupos mayangnas da RAAN, na década de 1970, realizadas, inicialmente, dentro de uma das primeiras organizações indígenas mayangnas, a ANCS (Asociación Nacional de Comunidades Sumos), nas quais se mesclavam danças e jogos de habilidades semelhantes aos descritos por Wickham e Levy (VON HOUWALD, 2003, p. 427).

<sup>160</sup> É uma atividade de muito destaque, constituindo-se em um importante elemento externo da identidade creole, por ser uma mescla de tradições europeias com africanas. Hoje tem alguma semelhança com os carnavais que se fazem em diferentes países caribenhos. Igualmente, no lado Pacífico nicaraguense (como em vários países centro-americanos), são muitas as celebrações que misturam danças, desfiles e festividades religiosas populares, a



expressão, que poderíamos chamar como de reinvenção da *cultura com aspas*, seguindo o modelo regional estabelecido (e, provavelmente, nacional) de diferenciação étnica através de danças e *performance*, e que é potencializado com a Autonomia. Uso o termo *cultura com aspas*, segundo os princípios apontados por Carneiro da Cunha sobre “cultura” como argumento político no mundo contemporâneo (2009, p. 312, 354-358).

Desta forma, a readaptação imaginativa das danças ulwas estão relacionadas com esse regime da *cultura com aspas* no nível regional, onde a representação das diferenças étnicas se expressa na recriação mimética das danças regionais e de *performance* criativa com elementos tradicionais diversos que se mantêm difusamente na memória das comunidades, (como acontece em Karawala). Tal como argumenta Carneiro da Cunha, isso não significa dizer que seja uma representação falsa, mas que pertence a outro universo discursivo, pautado pela lógica do contexto interétnico, uma metalinguagem ou exegese nativa, que integra “cultura” e cultura, ao mesmo tempo (2009, p. 356, 363). Ou seja, abrange tanto o processo de objetivação daquilo que consideravam as danças ulwas antigas quanto a práxis que trouxe a dinâmica regional e as relações interétnicas após a Autonomia<sup>161</sup>.

Outra expressão ritual que segue essa mesma linha da *cultura com aspas* são as danças *Saudah*, muito admiradas pelos habitantes de Karawala. Consiste em um tipo de teatralização solene sobre a vida antiga dos Ulwa. Sua origem não é clara e sua retomada não se limita à iniciativa de uma pessoa, como as danças. Para alguns, essa atividade é recente, enquanto que, para outros, é uma recriação de rituais do passado. Consiste em uma encenação com uma sequência de três momentos contínuos, silenciosos e de

---

maioria influenciada por tradições indígenas, ou com referência a elementos indígenas.

<sup>161</sup> Vale destacar que durante a pesquisa de campo não observei nenhum contexto social em que os povoadores de Karawala tenham dançado, inclusive em um casamento que participei, no qual, apesar da música, as pessoas não dançavam. Alguns jovens e adolescentes fazem paródias das danças creoles ou escutam música caribenha, agitando-se, mas os bailes não fazem mais parte do circuito da vida social em Karawala. Ou seja, não presenciei danças “*sem aspas*”. Os cantos, por sua vez, eram ouvidos frequentemente, bem entoados pelas mulheres de várias idades, ou isoladamente, enquanto realizavam alguma tarefa doméstica ou descansavam, sentadas no chão. A maioria desses cantos é religioso e em miskito.

pouca gestualidade, que inicia mostrando famílias ulwas caminhando na montanha, depois, indo ao xamã para realizar curas e, por fim, encerrando com as famílias compartilhando alimentos, os quais, por vezes, são divididos com os espectadores, especialmente os forâneos<sup>162</sup>. Os participantes são mulheres e homens, de todas as idades (crianças, jovens e adultos), a exceção dos idosos, inclusive mulheres com bebê de colo. A apresentação leva de 40 minutos a uma hora, e sempre em um ritmo lento, pausado e cerimonioso. É curioso como as pessoas performatizam, com poucos gestos, movimentos corporais suaves, semblantes sem expressão e de olhar perdido. É quase como um retrato ou uma pintura encenada, que repete as mesmas três cenas, mas sem roteiro.

Os participantes não utilizam cenário, mas se vestem com roupas de tecido fibroso e diferentes tipos de folhas, tecidos industrializados de tons marrons, colares de sementes e plumas. Os atores pertencem a várias famílias extensas (*kalkamuih* ou *pamali*), de modo que não é preciso uma condição de parentesco particular para participar, tampouco ter alguma condição social especial. Não existe uma época para a sua realização, mas são geralmente executadas na celebração do Dia do Ulwa ou em eventos comunitários importantes (ver fotografias do Interlúdio de Imagens 2).

Em três oportunidades assisti a essas apresentações, e me pareceram monótonas e repetitivas. Não obstante, surpreendia-me a atenção e a seriedade com que as pessoas as observavam, enquanto algumas crianças e jovens riam silenciosamente ao ver os semblantes dos atores, embora, de modo geral, isso os agradasse. Quando perguntei pelo nome, isso gerou certa confusão, pois alguns diziam que se chamava *Saudah*, mas que não remontava aos antigos. O *Saudah* era uma atividade festiva realizada antigamente para celebrar as colheitas em que todos comiam e bebiam juntos, mas que deixou de ser praticada com a chegada dos moravos. Outros diziam que é como um teatro, e um professor com formação universitária o qualificou como um sócio-drama, embora esclarecesse não se tratar de algo fictício, mas histórico. Alguns diziam que não tem um nome ou que não há uma tradução ao espanhol, enquanto que, para outros, seu nome é *wasbulu*, que é o nome uma bebida alcoólica, fazendo referência a festas ou rituais

---

<sup>162</sup> Disse-me que, de preferência, usam a bebida feita da palmeira de ujuhn, antes mencionada, e quando possível, dividem a carne de caça.

onde era consumida. Perguntei mais detalhes dessas celebrações antigas, mas não obtive maiores detalhes<sup>163</sup>.

Kuka Julia, sempre disposta a conversar e esclarecer aspectos difusos, disse-me que quando sua mãe era criança realizavam um ritual muito grande nos morros mais altos onde acudiam famílias de várias comunidades, e que seu pai e tio assistiam. Era preparado com muita antecipação, já que era realizado por várias semanas, dirigido por um sukia importante, proibido para as mulheres e executado durante as noites. Preparava-se um pote feito de uma madeira especial, e se realizavam diferentes rituais com fogo. O objetivo era “fortalecer os homens jovens” que precisavam cumprir várias provas, encerrando com uma grande festa com bebidas fermentadas. Essa atividade mudou com a chegada dos moravos, que começaram a fazer festas semelhantes, mas nas igrejas, com cenários, tochas e disfarces onde se contavam “histórias da bíblia e de reis”, e que estas, ela sim assistiu. Essa lembrança de Kuka Julia, e a associação entre ambas as festividades, é uma possível resposta. E a descrição de seus pais acerca das festas intercomunitárias é, evidentemente, uma referência aos antigos ritos de iniciação que outros anciãos em Karawala já me haviam mencionado em outras ocasiões. Von Houwald também recolheu narrativas semelhantes entre os Musawas (a principal comunidade mayangna ao norte) nos anos 1970, em que era chamado de *Asag Lawana*, elevação na montanha. Além disso, o autor cita diversos relatos de viajantes do século XIX e princípios do XX que descrevem as mesmas celebrações (2003, p. 428, 463-468). Tanto nas comunidades mayangnas ao norte quanto em Karawala esses rituais deixaram de ser feitos após a cristianização. No entanto, é interessante notar que, em algumas comunidades ao norte, ainda se celebra o *Saudah* como uma festividade muito importante relacionada às colheitas e dedicada aos *dawankas*, os espíritos donos de diversos elementos naturais, possuindo características semelhantes às relatadas pelos anciãos de Karawala e destacando a pintura ritual e o uso de máscaras (ROBINS, T., 2005, p. 65-67).

---

<sup>163</sup> Conzemius aponta que o ritual funerário dos mayangnas no *Sau* (que, em ulwa, significa terra), cuja celebração é feita para se despedir da alma do falecido, é dirigido pelo sukia, com a participação exclusiva dos homens que devem estar irreconhecíveis, pintados de preto, durante o qual consomem alimentos e chicha por vários dias (1984, p. 318).

É impossível ter certeza na relação do *Saudah* que se executa hoje em Karawala com os rituais ou atividades realizadas em épocas passadas, ou então, os rituais de passagens do passado que se mantêm na memória de alguns anciãos. Contudo, o interessante dessas expressões performáticas é a associação que as pessoas fazem com o passado, associação, em parte, imprecisa, porém, mais evidente que as danças, consideradas uma criação contemporânea. A contemplação cerimonial dos “espectadores” os torna, de algum modo, partícipes da performance e reinvenção da *cultura com aspas*. Além disso, pode-se dizer que o *Saudah* é o oposto das narrativas de histórias cotidianas e familiares que as pessoas contam nas tardes nas varandas de suas casas, em que parentes e amigos interagem, interrompendo ou perguntando ao narrador. Neste caso não há palavras nem argumentos e espectadores quanto atores atuam, mas em silêncio.

Por último, há outra atividade pública e festiva conhecida com o nome de *Masku*, considerada um tipo de *pulanka* ou jogo. O *Masku* é uma atividade em que participam adultos e jovens, que percorrem a comunidade com máscaras, música e bebidas alcoólicas, chicha ou rum. Cantam e dançam comicamente pelas trilhas, detendo-se nos pátios das casas, praticando danças e piruetas (que representam diferentes atividades da vida cotidiana) em troca de dinheiro, alimentos ou bebida por parte das famílias que moram em cada área visitada. Os disfarces são elaborados com roupas velhas, papel e folhas diversas, alguns representando animais, como veados ou tigres, ou então, coroas de reis, cujo objetivo é esconder a identidade dos bailarinos. Os espectadores, apesar de saberem o nome da pessoa mascarada, não devem dizê-lo, pois é proibido, e se por acaso uma criança ou adulto disser o nome de algum mascarado, acertando-o, o pai da criança ou o adulto deve pagar ou fazer alguma doação. Alguns desses bailarinos se destacam por sua habilidade e desenvoltura, por isso, recebem um nome especial como, por exemplo, “El Sueño” e “Adasa”, os quais, segundo me contou um amigo, eram bailarinos famosos em sua época de infância. Há vários personagens importantes: uma pessoa pintada de vermelho com urucum, chamada de “toreiro”, um touro e uma pessoa disfarçada de médico e sua esposa, que auxilia com água e rum aos mascarados. Há também mascarados que adotam o nome de animais ou que personificam alguém memorável da comunidade. Essa é a única atividade comunitária em que é permitido o uso de bebidas alcoólicas, e como me disse uma mulher de meia idade, é o

único momento que se permite fazer bagunça “hacer relajo” (*bin dauky*) me diziam em espanhol. É comum que os observadores se animem a dançar e a seguir parte do trajeto do *Masku* pela aldeia. É organizada e realizada pelos homens jovens, inclusive, casados, com o apoio de uma pessoa ou família anfitriã que a dirige, e é dessa casa que saem e retornam após encerrar o evento com a realização de uma festa com o dinheiro e bens arrecadados. Quando consultei acerca das pessoas que, nas últimas ocasiões, apoiaram o *Masku*, me mencionaram três mulheres adultas na condição de *Miss*, além da casa de Bati, um ancião famoso por seus conhecimentos de *obeah*.

Lamentavelmente, não presenciei nenhum *Masku* durante minha pesquisa de campo, pois não são frequentes: parece que os últimos ocorreram em 2007 e outro em 2011 (ver fotografia do *Masku*, de 2011, no Interlúdio 2). Todos os meus interlocutores coincidiram ao dizer que se trata de uma atividade realizada há várias gerações, sendo que alguns a consideram uma tradição mayangna, referindo-se às comunidades mayangnas do norte, sobretudo aquelas localizadas em Jinoteca (no território que hoje se conhece como *Mayangna Sauni Bu*, onde, segundo eles, se realiza essa festividade, mas com outros nomes). Para outros, trata-se de uma tradição iniciada com a entrada das companhias extrativistas e a chegada de trabalhadores creoles e mestiços na primeira metade do século XX<sup>164</sup>.

---

<sup>164</sup> O relato a seguir foi escrito por Storbey Siomns, durante o trabalho de campo, quando lhe pedi que me explicasse um pouco mais acerca do *Masku*. Como não nos encontramos em Karawala, ele me enviou um email com a seguinte descrição: “Masku es palabra compuesta que proviene de la raíz ingles (mask o masquerade que significa mascara) y ku es una terminación del vocablo Miskitu, indica ‘La maskara’. Converse con 2 personas mayores Sr. Morfi Salazar y Noel Simon, y me estoy dando cuenta que este es una tradición incorporado en la tradición Ulwa y que remonta desde los años 1930 – 40 con la llega de las empresas bananeras y maderas en Karawala, es una cultura mestizado de la tradición afro caribeña. Desde esa época existe en la comunidad y ahora tiene establecido su período de celebración en la víspera y después del día de la navidad, también se celebra en año nuevo para el pueblo Ulwa es una actividad cultural tradicionalmente organizada por un grupo de jóvenes y personas mayores, las personas que participan en esta presentación son generalmente bien ‘picados’ [alcoholizados] con el Ron de la comunidad ‘Maiz fermentado que le llaman Chica Bruja’ existe ofertas de presentación, como el baile de ‘El doctor y su esposa’ el baile de ‘Bull fight I’ la música de ‘Blo, blo’ cada uno tiene su precio” (Domingo Palmiston, setembro de 2012).

O *Masku*, pode-se dizer, pertence ao âmbito da sociabilidade comunitária, tal como as conversas vespertinas das mulheres, os encontros masculinos para jogar dominó ou as tertúlias ao final do dia nas varandas das casas. É a única atividade que supera a lógica do cotidiano e representa um tempo especial, em que as normas sociais e morais se flexibilizam<sup>165</sup>. É um momento antagônico com relação aos sermões moralizantes ou o *smalkaya* dos velhos, pautados pela comunicação privada, interpessoal e formal, em que as hierarquias etárias entre homens jovens e velhos se impõem categoricamente.

É curioso, ademais, que os *smalkaya* são igualmente opostos ao *Saudah* pela saturação de ideias, histórias bíblicas e normativas que os velhos transmitem a seus “pupilos”, conforme me comentava um homem de meia idade, referindo-se aos diálogos com um tio-avô paterno: “hasta que me dejaba la cabeza zumbando de tanto que me decía, e me decía!”.

Mas então, o que significa esses três eventos performáticos que rompem o curso da vida cotidiana em Karawala? O que

---

<sup>165</sup> Jamieson descreve a mesma festividade na comunidade de Kakabila, conhecida como *Mosko*, definindo-a como uma dança de máscaras, além de considerá-la um ritual de iniciação masculina. Seu argumento básico é que, através dela, os jovens e adolescentes invisibilizados na vida social não apenas irrompem no contexto comunal senão que, além disso, demonstram sua capacidade de gerar recursos e dinheiro. Textualmente, diz que são “expresiones de ansiedad y deseo alrededor de la transición a la adultez. El *Mosko* de Kakabila representa esta transición de una forma idealizada y legítima Extraños, o aquellos que anteriormente eran invisibles porque eran niños, llegan a las casas de las comunidades ofreciendo contraer relaciones con adultos a través de la venta de danzas” (2009, p. 34). Não tenho referência nem dados suficientes para considerá-lo assim, no caso de Karawala, mas embora não o tenha presenciado diretamente, apenas destaco algumas diferenças com relação à descrição de Jamieson. Em Karawala participam pessoas adultas, homens casados e, inclusive, senhores de idade avançada, como o músico Delencio. Há uma participação efetiva dos observadores, os quais, segundo comentários, entram na brincadeira, algumas vezes, até improvisando disfarces e participando da festa de encerramento. Além disso, em Karawala, o *Masku* é um espaço de flexibilização da normativa social e moral, em que se outorgam permissões que, em outros momentos, não seriam admitidas moralmente, como o consumo aberto e público de bebidas alcoólicas por jovens e adultos. Essas permissões foram o elemento que meus interlocutores mais destacaram em suas descrições.

comunicam as danças reinventadas, o silencioso e solene *Saudah* e o alegre *Masku*?<sup>166</sup>

As danças são parte da construção étnica e da autorrepresentação, mais próximas da *cultura com aspas*, comunicando e reinventando a ulwalidade ao exterior. Os espectadores forâneos são elementos-chave nas danças, que dificilmente seriam realizadas apenas para observadores ulwas. Em contraste, o *Masku* é mais espontâneo, inscrito na vida social, pois seus espectadores são vizinhos e parentes que se tornam participantes, nele se apela à sociabilidade comunal e à amizade. E, no meio disso, está o *Saudah*, concebido tanto para observadores não-ulwas quanto ulwas, os quais, quietos e silenciosos, participam contemplativamente da performance.

A indefinição do *Saudah*, evidente no nome e na origem confusa, a ausência de palavras, diálogos ou argumentos, a escassa gestualidade e esse lugar situado entre a criação e a tradição, parecem refletir esse estado de liminaridade dos rituais (TURNER, 2013 [1969]). Todavia, nesse caso, é o próprio rito que está na condição permanente de inderteminação e não os participantes, pois é um ato que não abre nem fecha nenhum processo da vida social. Um pequeno limbo em que “atores” e observadores entram e saem sem consequências, pelo menos esa foi a minha impressão. Falasse logicamente de consequências de caráter social ou de status no nível mais individual, como aponta V. Turner, mas neste caso, apesar de que há uma exposição pública dos participantes, não há destaque individual, e, mas bem parece que se remete simbolicamente ao coletivo como um tudo. Se em Karawala os mitos, como vimos, são impronunciáveis e esquecidos, os ritos tampouco comunicam, de forma explícita, as ideias, nem oferecem explicações ou recuperam a ordem social ou concedem *status*, nem classificam. O *Saulah* e as danças pertencem à categoria *idan pyuwara* (tempo cristão) que representa sua “ulwalidade pristina”, um elemento que deve ser ativamente exposto no contexto étnico e político regional, mas ao qual é difícil aceder, já que pertence a um regime ambíguo da memória, um espaço desatendido ou esquecido.

---

<sup>166</sup> Claro que essas celebrações requerem observações etnográficas mais detalhadas e uma análise mais minuciosa, através das quais se desvelariam aspectos mais complexos. Porém, para o contexto desta pesquisa, esse detalhe não é possível.

A liminaridade da memória é posta em cena, deixando entrever uma incerteza coletiva e a reflexão implícita na *cultura com aspas*.

*Cultura com aspas* que se exacerba nos contextos interétnicos, e mais ainda, na posição historicamente desfavorável, como no caso dos Ulwa. Mas, ao mesmo tempo, esse componente é parte inerente da constituição da própria cultura e de seu constante movimento de reconstrução. Se assumimos a ideia de Roy Wagner de explicar a cultura como uma invenção fluida e permanente, esses rituais não são mais que parte do processo de extensão, mescla ou inovação de associações contextuais prévias e recentes. Contribuem, assim, à dinâmica em prol da convencionalização e simbolização de um componente que é associado e metaforizado de forma não habitual, estabelecendo um dispositivo na “qual forma e inspiração passam a figurar uma à outra” (WAGNER, 2010, p. 85)<sup>167</sup>, a invenção se eleva de modo descontinuado, como metáfora da tradição, até se confundir com ela. A diferenciação requer invenções constantes, que só adquirem seu potencial simbólico no campo do convencional.

--0o0--

Nem nas danças *Saulah* ou *Masku* há alteridades, inimigos ou outredades ameaçantes. Não há imagens de miskitos ou mestiços, nem de espíritos (*dawankas*) ou diabos. São autorrepresentações ensimesmadas, íntimas, de uma mesmidade penetrante, que se opõem à dinâmica social, às relações de parentesco e aos vínculos territoriais interétnicos onde coexistem mediante uma intensa diversidade étnica e várias outredades.

---

<sup>167</sup> “A invenção mescla associações contextuais em um produto complexo de um modo que pode ser ilustrado pela noção de construção metafórica ou pragmática no sentido linguístico. Uma metáfora incorpora uma sequência inovadora, mas também muda as associações dos elementos que reúne ao integrá-los numa expressão distintiva e muitas vezes original (...). Quando um símbolo é usado de modo não convencional, como na formação de uma metáfora ou um tropo de alguma outra ordem, um novo referente é introduzido simultaneamente com a nova simbolização. Uma vez que, nem significante nem significado pertencem à ordem estabelecida das coisas, o ato de simbolização só poder ser referido a um evento: o ato de invenção no qual forma e inspiração passam a figurar uma à outra” (WAGNER, p. 83-85).



Até aqui mostramos o espaço comunal de Karawala, suas relações territoriais e institucionais, a sociabilidade cotidiana e familiar, assim como o contraste com a esfera não cotidiana, ritual e performática da cultura em processo. No restante do capítulo, pretende-se mostrar como esse mundo comunal é articulado no fluxo das relações de parentesco, os vínculos entre ulwas e não-ulwas e os princípios de convivência que lhes dão sentido, assim como as dissonâncias e os conflitos próprios da vida social e da memória histórica.

#### **4.7. Tempo genealógico**

Se a liminaridade da memória é encenada com as danças e o *Saudah*, que representam o tempo *idan pyuwara*, do impronunciável e do silencioso, o tempo dos velhos e dos avós, o *patitara*, é constantemente falado e lembrado. Foi precisamente um dos aspectos mais evidentes quando comecei a pesquisar em Karawala: a importância que as pessoas dão à memória familiar e seu valor na definição de pertencimento à *kiamka* ou etnia ulwa. Quando alguém é interrogado sobre sua origem étnica, geralmente se justifica com uma narrativa acerca de seus descendentes até chegar aos fundadores. Às vezes, são relatos curtos, e outras, mais acabados, mas foram tantas as narrativas de meus interlocutores sobre a genealogia de seus parentes e dos fundadores que, por muito tempo, pensei em falar de linhagens em Karawala. Porém, as observações de meu orientador me fizeram desistir dessa terminologia, porque evidentemente não são grupos de descendência os que articulam o parentesco. A profundidade da memória genealógica não define por si só a filiação ao grupo, nem estrutura a vida social, conforme outros aspectos que serão analisados mais adiante. Aproxima-se dos elementos sugeridos por P. Riviere com relação às Guianas e da discussão sobre o grupo de descendência (RIVIÈRE *et al.*, 2007), já que a profundidade histórica e o reconhecimento de uma relação com parentes ascendentes, nesses grupos étnicos, não sugere que a sociedade se organize em grupos de sucessão ou descendência. As formações sociais pautadas na consanguinidade, na endogamia e na autonomia são as que constituem a lógica e a estrutura da vida social, assim como o mundo cosmológico.

Em Karawala acontece algo muito semelhante, pois há uma admirável memória histórica da família, mas isso não implica na organização social da linhagem ou dos grupos, uma vez que os descendentes dos fundadores se articulam, hoje, em grupos de famílias mais fragmentados (e com funções mais específicas). Isto é, nem todos os descendentes de um fundador integram um grupo articulado, nem existem normativas matrimônias a partir deles. Porém, não resta transcendência à profundidade da memória, tanto no estabelecimento do vínculo familiar com o território e a etnia quanto na própria autopercepção ou identificação pessoal. No entanto, ainda acredito que esse processo tenha maior importância hoje com as políticas multiculturais e a Autonomia, onde a delimitação étnica (e territorial) de uma família ou indivíduo é socialmente imperativa.

Quando falo de *tempo genealógico* ou *memória genealógica* faço referência a essa relação que as pessoas estabelecem entre elas e os sete homens “cabeças de famílias” (*lal uplika*), que remonta ao mito fundador, alcançando seus parentes ascendentes. Eis um ponto de orientação com o passado que justifica a origem ulwa comum, no vínculo das famílias atuais com os fundadores. Aliás, nomes e sobrenomes masculinos são rememorados e valorizados no conjunto das referências genealógicas ascendentes dos atuais moradores, enquanto que os das mulheres são menos importantes — e até invisibilizados — nas narrativas, o que evidencia um patrilinearidade no vínculo com o passado, conforme exposto no 3º capítulo. No Anexo 8 apresenta-se um resumo das genealogias das famílias fundadoras que sugere esse quadro, já que alguns nomes femininos não são lembrados<sup>168</sup>. Com ele, busca-se também exemplificar algumas das explicações a seguir.

Tanto a narrativa mítica da fundação quanto os relatos familiares inter-relacionam as pessoas ao território e justificam o pertencimento étnico. A tradição oral guarda uma narrativa comum a todos os corresidentes de Karawala, mas a partir dela se contam pequenas versões de histórias familiares, relacionadas aos descendentes dos fundadores, fazendo do mito fundador um relato mais próximo à família e aos parentes.

---

<sup>168</sup> Obtive a referência de dois anciãos indicando que um dos fundadores era casado com duas irmãs, característica dada aos Sumo-Mayangna por vários autores, mas como a poligamia foi duramente reprimida pelos moravos, é vedada nas narrativas orais recentes.

Do ponto de vista formal e discursivo, as pessoas assumem uma relação genealógica patrilinear direta desde o fundador, destacando os ancestrais masculinos das famílias como seus protagonistas<sup>169</sup>. Mas, ao se detalhar a relação genealógica entre uma pessoa (ou família) e o fundador, a conexão narrativa não é feita apenas pela linha paterna. Estabelece-se tanto o vínculo pela linha agnática quanto cognática, utilizando-se de várias formas de articulação com o passado, em que o importante é encontrar o caminho genealógico ao ancestral, sem existir um padrão de filiação genealógica fixo, apesar do discurso dominante da patrilinearidade. Por exemplo, Adina, de 22 anos, me disse que sua família tem sangue ulwa, creole e miskito, mas que ela é ulwa porque é Crimins, ainda que não conserve esse sobrenome. Ela explicou que seu avô materno, Dama Wilson Crimins, é neto de Franklin Crimins, que é filho do velho Crimins, o fundador<sup>170</sup>. Há, evidentemente, nesse exemplo — mas em muitos outros que registrei —, uma tentativa do narrador na construção dessa associação que é importante para a própria constituição do eu (*self*), essa parte subjetiva do parentesco, já destacada por Gow, e que criticamente nos faz lembrar o que a antropologia tem esquecido (1997, p. 42). Há aqui tanto um movimento subjetivo para estabelecer a relação quanto a necessidade de se autolocalizar no mundo, algo como uma segunda constituição do “eu”, depois do que Gow chama de consciência humana. Isto é, o vínculo pessoal como uma entidade maior do que a família, um segundo nível de autoidentificação, que vem com o processo de constituição da *pessoa social* (de adolescente a adulto), logo após a criança ter

---

<sup>169</sup> Essas histórias são, na verdade, anedotas, ou até mesmo, apenas uma característica do parente (por exemplo, ao dizer que ele era um bom construtor de canoas). As anedotas são relativas a temas cotidianos ou acontecimentos importantes diversos. Uma breve listagem das histórias familiares que escutei se tratam de relatos ou anedotas sobre um furacão, uma doença familiar, da experiência de se perder na floresta, da abertura de uma nova área de cultivo familiar, ou então, relatos do tempo da Noland Company, eventos relativos aos reverendos moravos e às igrejas, experiências laborais nas empresas extrativistas, relatos do tempo da guerra ou a experiência de encontros com um *Dawanka* ou algum outro ser não humano, etc.

<sup>170</sup> É bom indicar que, hoje, a maioria dos habitantes de Karawala faz a relação de seus ascendentes até o fundador com relativa facilidade (mesmo que, em suas famílias, dominem parentes de outras etnias). São aproximadamente quatro ou cinco gerações ascendentes com relação aos adultos atuais, até alcançar os fundadores.

consciência de sua condição de *pessoa humana*. Voltaremos a tratar desse tema no capítulo seguinte.

O estudo das genealogias mostra — como era de esperar —, várias contradições com o mito da fundação. Segundo o mito os fundadores são sete: Palmiston, Julian, Simons, Crimins, Walter, Lalahka e Kungmak Pau. Porém, os fundadores que hoje têm descendência em Karawala são apenas cinco: Palmiston, Julian, Simons, Crimins e Walter. Lalahka e Kungmak Pau (*sukia*) não tiveram descendência. Além de Walter (ou Walter Ramón), não há registros dele, sendo que a única descendente de sobrenome Walter que localizei, ao realizar as genealogias, foi a esposa de Luastin Simons, Lidia Walter. Segundo o único filho dela, ainda vivo, chamado Dama Ignácio (um pastor moravo retirado), ela era a filha do fundador, mas ele não sabe muito acerca de seus avós, apenas que o avô Walter era twahka do rio Bocay, e sua avó, ulwa (conferir Anexo 8).

Esses fundadores são considerados, no discurso coletivo, como Ulwa “autênticos” ou Ulwa *salit* (puros), embora, nas conversações com os anciãos sobre seus avós e bisavós, as coisas se mostravam diferentes. Só os casais fundadores Palmiston e Crimins são conformados por ambos os cônjugues ulwas. Os homens fundadores das famílias Simons e Julian são panamakha (o que explica o fato de alguns de seus netos, hoje anciãos, falarem idioma panamakha), Walter é tawahka e Kungmak Pau, o *sukia* era ulwa, mas sem descendência. Martha, a mulher de Walta Simons, é ulwa, e a mulher de Julian, Enrriquetta, é tawahka do rio Bambana. Em outras palavras, dez pessoas que integram os casais fundadores têm descendência em Karawala, sendo dois homens ulwa, dois panamakhas e um tawahka, e quatro mulheres ulwa e uma tawahka. Assim, o que atualmente se assume em Karawala como Ulwa puro ou *salit Ulwa* se refere à descendência de casais interétnicos, ulwas, panamakhas e tawahka. Cumpre notar que a maioria das mulheres com descendência atual em Karawala é ulwa, mostrando uma matrilinearidade na transmissão étnica, fato que não é publicamente exposto, nem na narração do mito nem nas associações que hoje as pessoas fazem com os fundadores.

Seguindo a genealogia dos fundadores, na geração seguinte, só consegui localizar 11 filhos e 4 filhas. Provavelmente eram mais, como me indicaram as pessoas consultadas, mas vários deles voltaram para a região de seus pais. Por exemplo, sabe-se que dos filhos Walta Simons, apenas Luastin ficou em Karawala, enquanto

o resto voltou ao setor do rio Pispis próximo a Musawas (comunidade Sumo-Mayangna). O mesmo ocorrendo com Franklin Crimins (filho de fundador), que tinha mais irmãos, mas seus descendentes não se lembram de seus nomes, uma vez que todos voltaram à região de sua mãe, Amalia Nawah (situação compreensível, pois se fala de seis gerações ascendentes, conforme me relatou um dos informantes dessa família, um homem de 43 anos).

A maioria desses 15 filhos dos fundadores se casou com mulheres autodefinidas como ulwas, salvo quatro homens que se casaram com mulheres não-ulwas<sup>171</sup>. Esse conjunto de cônjugues provinha das famílias ulwas que haviam chegado após o processo de atração dos moravos ao final do século XIX e início do XX, provenientes das partes altas do rio Matagalpa, do rio Siquia e Escondido. Mas nesses grupos dizem que há também famílias panamakhas e tawahkas (relatando, inclusive, conflitos entre eles). Assim, é provável que elas sejam também desses outros grupos.

As etnias das esposas não-ulwas se compunham de duas mulheres miskitas, que casaram com homens das famílias Palmiston e Crimins, uma mulher garífuna, que casou com um homem da família Julian, e a tawahka Lidia Walter, esposa de Luastin Simons. Já na geração dos netos dos fundadores surgem alguns matrimônios com homens e mulheres twahkas, assim como as primeiras mulheres ulwas casadas com homens miskitos e creoles, marcando o início da incorporação de cunhados ou o *cisma dos cunhados*, conforme assinei no 3º capítulo<sup>172</sup>.

Entre os bisnetos, tataranetos e demais gerações dos fundadores — em boa medida, as atuais famílias de Karawala — os matrimônios com cônjuges não-ulwas têm aumentado consideravelmente, incorporando, às últimas gerações, alguns afins mestiços, condição que antes não existia, por ser fortemente

---

<sup>171</sup> Na genealogia, aparecem cinco sobrenomes ulwas que se integram às famílias iniciais: Santiago, Martínez, Gómez, Williams – todos difundidos hoje na comunidade – e Viudaure, do qual não obtive referências. Esses sobrenomes corresponderiam, precisamente, a essas famílias ulwas que chegaram à comunidade após a sua fundação.

<sup>172</sup> Vários autores falam da existência de um antigo caseiro de famílias panamakha em Karawala antes da chegada da Noland (GREEN, 1999; VON HOUWAD, 2003) e, portanto, antes da chegada dos homens miskitos. Assim, é provável que a diferença entre os panamakha, os tawahkas e os ulwa se dissolverá diante da alteridade destes frente aos miskitos.

proibida. Ao se analisar igualmente a genealogia da família Simons, que abarca seis gerações e duas recentes, é possível encontrar várias mulheres com filhos e sem marido, uma situação também inédita e que comentaremos a seguir.

O panorama que a memória genealógica apresenta é uma história feita de miscigenação, que se abre, cada vez mais, ao exterior, até chegar aos cônjugues miskitos, e hoje, a alguns mestiços. Novamente, a contradição, ou melhor, o movimento entre o modelo e o processo, entre a conversão e a invenção, se faz presente.

#### 4.8. *Kiamka, kal-muih ou pamali*

A memória genealógica é uma primeira dimensão do pertencimento social que integra os corresidentes de Karawala a *kiamka* Ulwa, que os torna, simbolicamente, parentes de uma “grande família”<sup>173</sup>. Essa palavra estabelece um vínculo conferido pelo mito a partir dos “primeiros” moradores, que são seus ancestrais, e da convivência histórica em um território particular.

Mas essa “grande família *ulwa*” reedificada hoje na *cultura com aspás* dos rituais e na política interétnica, tem outra importância e outros caminhos na vida diária e nas sociabilidades antes descritas. O que organiza o mundo da vida cotidiana é o grupo de parentes próximos com o qual as tarefas cotidianas de reprodução e produção são compartilhadas. Outro nível de família e de relação estabelecido em Karawala, chamado de *pamali*, em miskito, e de *kal muih*, em ulwa, constitui-se em um grupo de famílias nucleares integradas a partir de um parente ascendente comum, geralmente um ancião “cabeça de família” (*lal uplika* ou *tunak muihka*, em ulwa).

Antes de prosseguir, convém explicar previamente a utilização de alguns conceitos. A palavra *kiamka*, em miskito, ou *wanih*, em ulwa, é geralmente traduzida como “raça, nação ou povo”, e literalmente, como “família ou parente”. Mas se trata de parentes no sentido amplo, tão amplo que, por vezes, inclui os indígenas de outras etnias quando estão em espaços interétnicos.

---

<sup>173</sup> “Grande família” em ulwa é *wanih* e *kiamka*, em miskito, faço uso dessa última palavra porque é a forma mais usada em Karawala e nas comunidades vizinhas.

Por exemplo, já escutei estudantes universitários indígenas em Bluefields falarem em *kiamka* indígena. É a palavra, por excelência, politicamente correta, que começou a ser usada a partir da década de 1970 para se referir às etnias. Hoje, em Karawala, *kiamka* é um marcador de diferença étnica pautado pela língua e pela ascendência ou sangue. Comumente se fala de sangue ou raça ulwa (*tâla ulwa*) no mesmo sentido que de *kiamka*<sup>174</sup>. Por sua vez, o termo *pamali* é mais usado para designar parentes com quem se compartilha a vida cotidiana, sendo uma adoção do inglês *family*. Mas em ulwa, o termo possui essa conotação de unidade familiar mais íntima, traduzido por *kal-muih*, sendo que *muih* se refere tanto à pessoa/corpo quanto à carne do corpo, e *kal*, ao pé, embora a partícula seja usada para designar integração, união. Então, *kal-muih* significaria a integração carnal de pessoas, tal como o pé integra os dedos (esta foi precisamente a explicação dada por uma pessoa que me auxiliou na tradução do significado). Denota, assim, a corporificação da família mais próxima. Essa referência biológica é muito significativa, se *kiamka* for associada ao sangue, e *kal-muih* ou *pamali*, àquelas pessoas unidas pela carne (integração corporal). É possível perceber que a primeira implica na generalidade compartilhada que circula (como a sangue) pela segunda (no corpo), a qual, por sua vez, mantém os membros integrados como partes de um mesmo corpo. Ambos os níveis, sangue e corpo, são complementares, pois um não existe sem o outro.

---

<sup>174</sup> Alguns autores que pesquisam as comunidades miskitas usam o conceito de *kiamka* no sentido de família ou descendência, como a socióloga Claudia García (1997, p. 7) ou o antropólogo Salvador García (2010, p. 118), que diz: “el *kiamka* connota la descendencia, entendida como origen/pertenencia a un grupo de parentesco, identificado a través de un apellido originalmente fundado por un hombre generaciones atrás”. O autor relaciona *kiamka* aos grupos familiares que descendem dos fundadores da comunidade (característica muito comum às comunidades indígenas caribenhas, discutida no 1º capítulo). Essa relação se aproxima do que em Karawala se entende por *kiamba ulwa*, que são aquelas famílias e pessoas que têm um vínculo genealógico com um dos fundadores. Minha opção por fazer a distinção entre *kiamka*, como família ampla ulwa, e *pamali*, como família ou parente próximo, responde a motivos práticos e etnográficos. Práticos, porque é necessário diferenciar esses dois níveis para que a descrição seja compreensível; etnográficos, porque em Karawala a palavra *kiamka* é usada, geralmente, em seu sentido de raça, embora seja usada também, com menos incidência, no sentido de família, já que, para se referir à família, se usa *pamali*.

O registro semântico que mantém a ideia de um líder familiar que aglutina os parentes é “cabeça de família”, já muitas vezes mencionado. Em miskito, é chamado de *lal uplika* (*lal* = cabeça; *uplika* = a pessoa), e em ulwa, *tunak muihka* (*tunak* = cabeça ou aquilo que está acima)<sup>175</sup>. Por isso, poderia ser traduzido como o primeiro da integração carnal das pessoas, ou a cabeça do corpo familiar. Corriqueiramente, *tunak muihka* e *lal uplika* se traduzem como chefe ou líder, de modo que não se trata de um termo restrito ao parentesco, sendo muito comum para designar o “chefe familiar”.

Antes de averiguar como se expressam, demograficamente, as diferenças de “sangue” entre os habitantes de Karawala e suas consequências sociológicas, é preciso explicar o que, teoricamente, entendemos por *pamali*. Embora a categoria se torne mais clara na parte final deste capítulo e no seguinte, em que pretendemos detalhar sua práxis, laconicamente, poderíamos dizer que se trata da família estendida e próxima com que uma pessoa se vincula.

A partir do trabalho de campo, tornou-se evidente a existência de famílias nucleares relacionadas que se constituíam em unidades produtivas e reprodutivas, entendendo a produção em sua forma ampla, que inclui uma dinâmica de reciprocidade constante e cotidiana de alimentos, recursos, bens, serviços e dinheiro, como antes indiquei. São grupos de famílias que mantêm relações de parentesco primárias (e, algumas vezes, secundárias). De regra, trata-se de um casal maduro com seus filhos e filhas, e os cônjugues destas, com seus filhos e, eventualmente, seus netos. Geralmente, as filhas ficam em casa, enquanto os filhos, ao contraírem matrimônio, vão morar na casa das esposas, isto é, em seus *pamali*. Falamos, então, de três ou quatro gerações que se integram. Além disso, nem todos moram juntos na mesma casa, mas habitam cerca, geralmente há duas ou três casas contínuas, quando isso é possível, ora compartilhando o quintal ora uma área próxima a um dos igarapés dos fundadores.

O espaço habitacional de Karawala tem diminuído bastante, e por causa disso, o padrão de assentamento atual da comunidade não tem permitido uma maior aproximação entre as casas das famílias que constituem a *pamali*. Com frequência, os idosos falam que os moravos insistiam na neolocalidade dos casais jovens e na

---

<sup>175</sup> Como, por exemplo, a palavra teto, que se diz *û tunak*, cabeça da casa, ou *tunak pás*, copa de árvore.



necessidade de se ter um núcleo habitacional restrito na aldeia. Embora a neolocalidade não tenha sido seguida até hoje, a disposição das casas em núcleo alterou o padrão de residência tradicional que, ao início do século, consistia em conglomerados de casas com relações de parentesco entre si (geralmente com várias famílias por moradia) separadas por amplos espaços, como áreas de cultivos, de pinhos ou floresta. A distribuição espacial respondia à organização da *pamali*, cada grupo de famílias tinha seu espaço. Hoje, isso não é mais possível, pois os espaços entre as casas são muito estreitos e limitados, seja por causa do crescimento populacional, seja pelas doações de materiais de programas habitacionais nos anos 1990, que aceleraram a construção de casas. Ainda assim, mesmo as casas não estando muito próximas, participam igualmente das relações e do intercâmbio intrafamiliar.

Em suma, o *pamali* representa essa dimensão em que a vida familiar se manifesta, em que as ações individuais não têm sentido, ou onde se atua como coletividade. É ali onde essas outras narrativas relacionadas aos descendentes mais próximos — a memória genealógica, propriamente — surgem e se transmitem.

Desta maneira, temos dois conjuntos concêntricos:

1) a *kiamka ulwa*, definidas na tríade: **fundadores passados – território - etnia**, comuns no campo interétnico; e

2) as famílias coligadas ou *pamali*, definidas na tríade: **parentes no presente - cotidianidade doméstica - família**, comuns no campo intraétnico<sup>176</sup>.

No capítulo seguinte se descreverá tanto a alteridade na dinâmica relacional da *pamali* quanto a alteridade constituída pelo mundo sobrenatural. E, a seguir, se oferecem dados básicos da composição étnica das famílias em Karawala e se descrevem algumas das características do parentesco *ulwa*.

---

<sup>176</sup> Estou ciente de que essas duas dimensões evocam duas correntes clássicas das teorias de parentesco em antropologia. A ideia de memória genealógica se vincula à etnia, ao território e aos amplos grupos familiares com ancestrais compartilhados com os sete fundadores, similar às teorias inglesas de filiação ou descendência pensadas para o mundo africano, o que me faz pensar em autores como Evans-Pritchard e M. Fortes. Enquanto que a ideia de agrupamento familiar como um espaço mais doméstico de sociabilidade, reprodução e reciprocidade, se relaciona às propostas teóricas das alianças estabelecidas por Lévi-Strauss e os franceses. Contudo, nesse caso etnográfico, ao contrário da história da antropologia, são conjuntos que operam em forma simultânea.

#### 4.9. O Sangue e o *ethos*

Como apontávamos anteriormente, o termo “sangue” é também uma palavra local usada para se referir à *kiamka*, raça ou ascendência étnica. Sendo Karawala uma comunidade assumida formalmente como Ulwa, mas contando com a presença histórica de famílias mayangnas: Panamakha e Tawakha, e um contato constante com creoles e miskitos, o censo anterior ao nosso fez uso da categoria “sangue” para avaliar o pertencimento étnico. Esse censo foi aplicado pelo comitê local da língua ulwa, o CODIUL, em 1995, sob a tutela dos linguistas, e pretendia conhecer o uso das línguas e sua vinculação às etnias. Utilizou-se, então, a palavra em miskito ou ulwa para “sangue” (*tâla/âwas*). Assim, os resultados obtidos eram gradientes percentuais de “sangue” ulwa, mayangna e miskita que as pessoas consideravam que tinham (só usaram essas categorias).

De acordo com esse censo, 85% das pessoas em Karawala consideravam que tinham algum patrimônio biológico de sangue ulwa. Mas, ao mesmo tempo, 73% consideravam que tinham algum patrimônio biológico miskito. Ou seja, a maioria das pessoas se considerava produto de miscigenação biológica entre Ulwa e Miskito, *mix* como se diz corriqueiramente<sup>177</sup>. É provável que os habitantes de Karawala continuem se considerando misturados ou *mix*, o que não impede sua forte identificação como Ulwa, já que não encontram contradição nisso, assim como não encontram incoerência ao mencionar vários parentes não-ulwas para se vincular genealogicamente com os fundadores. Essa situação também é citada pelo linguista Thomas Green em sua pesquisa de campo, realizada nos anos 1990. Ele usa o censo aplicado pelo CODIUL e explica que essas porcentagens de “sangue” são informadas pelos entrevistados seguindo uma escala percentual sua. Logicamente, a resposta é dada a partir da consideração étnica do entrevistado, assim como da etnia de seus pais e avós (GREEN, 1999, p. 17-18). O que não resulta claro é se o entrevistado se refere à sua autoidentificação ou ao seu entendimento de consanguinidade<sup>178</sup>. Lamentavelmente, nem o censo de 1995

---

<sup>177</sup> *Mix* é um termo comum que a população de Karawala usa para designar os filhos de pais de etnias diferentes.

<sup>178</sup> É curioso destacar que, neste censo, há cinco pessoas (dos 935 habitantes de Karawala à época) que se consideram Sumo-Mayangna “puros” (GREEN,

indagou diretamente o tema da autodefinição, e tampouco o nosso se debruçou sobre o “patrimônio biológico”, no intuito de comparar os dados. Talvez porque procurássemos coisas diferentes. Não obstante, a partir da minha etnografia, considero que os resultados do censo anterior ainda são vigentes, no sentido de que as pessoas em Karawala refletem e assumem a sua mistura, ao passo que se sentem parte da *kiamka* Ulwa. A mistura é já uma convenção, uma maneira ulwa de se assumir, e é essa maneira a que buscamos compreender a seguir.

O principal elemento por destacar é a referência anterior aos conjuntos concêntricos de *kiamka*, como o sangue e a *pamali*, como corpo de pessoas ou carne humana. Ambos pertencem à dimensão da natureza, do imutável. Todavia, para os habitantes de Karawala essa dimensão pode mudar mediante alguns caminhos. Por exemplo, a intervenção divina ou não-humana, os *dawankas* como seres não humanos podem transformar as pessoas em espíritos. Mas há outras possibilidades.

E aqui é preciso lembrar o mencionado na introdução da tese, isto é, de que a expressão sociocultural mais evidente da diferença entre os miskitos e ulwas é o temperamento, o *ethos* distintivo de cada um. Os ulwas se destacam pelo *ethos* tímido, calado e honorável, de “homens de verdade”, enquanto os miskitos se caracterizam pelo *ethos* guerreiro, arrogante e falador. Ou seja, a diferença de sangue (que é a diferença étnica ou da *kiamka*) se manifesta no comportamento, no *ethos*, e na forma particular de se relacionar com os outros. Seguindo esse raciocínio, se o *ethos* muda, o sangue também pode mudar. Se uma criança é filho de uma mulher ulwa e um pai miskito (como é comum em Karawala desde o “cisma dos cunhados”), carrega sangue miskita e ulwa, de modo que sua corporalidade é *mix*. Mas se essa criança cresce em uma família extensa ulwa que deverá lhe transmitir um *ethos* ulwa, terá também “mais sangue” ulwa, como localmente se costuma argumentar. A *pamali*, esse corpo ou carne humana ao qual a criança pertence e onde é socializada, reforçando a parte ulwa de seu caráter, vai dominar a parte miskita. Como afirma Miss Gloria, “o sangue que vai mandar é o sangue ulwa” e “o sangue miskito se perde”. Com isso quero dizer que a única maneira de transformar a

---

1999, p. 19), ou seja, Tawahkas ou Panamahka. Já no censo realizado por nós, só há uma pessoa idosa que se autodefine nessa categoria, a qual se identifica como “Sumo Tawahka”.

mistura de sangue em sangue ulwa, ou então, em um tipo de ulwa sociológico ideal, é através da convivência intensa, que levará a gerar um *ethos* ulwa na criança. Apenas com um *ethos* ulwa, uma pessoa *mix* — ou até mesmo uma pessoa não-ulwa — pode demonstrar socialmente que é capaz de ser um “bom cônjuge”, cunhado ou genro, e se dar bem nas redes relacionais de Karawala.

Assim, o espaço onde o sangue *mix* (*tala mix*) poderia se transformar em sangue puro (*ulwa salit*) é na *pamali*, tanto através da socialização, no caso das crianças, quanto na ressocialização ou “domesticação”, no caso dos adultos, assim como ocorrera com a domesticação dos cunhados miskitos pelas famílias ulwas na década de 1950, conforme mencionado no 3º capítulo.

No campo foram muitos exemplos etnográficos e eventos que me convenceram dessa dinâmica de transformação. A seguir, menciono dois deles.

O primeiro foi o diálogo com Flora, uma mulher de 53 anos que, à diferença da maioria das mulheres ulwas, teve a iniciativa de me procurar e me cumprimentar. Ela falava espanhol com fluência, pois havia morado dez anos em Manágua e seu primeiro marido era mestiço. A conversa estava fluindo até chegar sua neta de quatro anos, cuja cor de pele era um pouco mais clara do que a habitual na região. Flora, então, me disse: “ela é da sua raça, já viu!” Eu brinquei com a menina que não falava nada de espanhol, de modo que sua mãe prosseguiu: “ela é assim porque o avô e o pai são *ispanholes*, tem muito sangue de branco”, acrescentando que não queria que a menina aprendesse espanhol para não correr o risco de que ela troque sua família pela do pai. Ao falar de seus filhos, disse-me que eles são como ela: de sangue ulwa forte, fenotipicamente “muito ulwas”, com cabelos lisos e olhos puxados. Contou-me que o filho mais velho, que havia morado mais tempo em Manágua, tinha também de cabelos lisos, mas já manifestava algo de branco em seu comportamento, além de não gostar de morar em Karawala. A conversa continuou, mas logo chegou um menino de sete ou oito anos, interpondo-se entre nós para abraçá-la, e perguntei se era seu neto também, mas não, era o sobrinho que estava aos seus cuidados. Sua irmã não estava conseguindo “educar direito”, pedindo sua ajuda. E, com isso, exclamou: “ele, sim, é mais miskito, você vê! e eu tenho que brigar com esse sangue”. Disse-me que o menino era muito inquieto e desobediente pelo sangue miskito e porque, até os seus três anos de idade, sua irmã e o marido moravam em uma comunidade miskita onde a convivência

era diferente. Ela acreditava que, como ele ainda era uma criança, poderia melhorar seu comportamento: “agora ele está comigo, ele aqui, com meu pai e meus filhos, vai aprender a trabalhar, ele vai ser bom”<sup>179</sup>. Como o diálogo tomou esse rumo, perguntei se era fácil educar uma criança ulwa, e ela disse que sim, uma vez que carregava sangue ulwa, ela e seus irmãos, e que a mãe deles sempre dizia que todos eram muito inteligentes desde pequenos.

Em seguida, passei a perguntar a outras pessoas mais sobre essa relação entre sangue, temperamento e criação, de modo que esse padrão de ideal foi se confirmando, e mesmo as professoras do ensino básico me comentaram que na escola isso é muito visível, nas crianças que iniciam sua educação formal. Igualmente, me surpreendeu ver como uma ideia como esta pode transcender o âmbito local, pois, em Bluefields, um professor universitário e uma funcionária da cooperação internacional (ambos mestiços) fizeram a mesma observação, referindo-se a seus trabalhos e contatos com Ulwa e Miskito. Em uma de minhas últimas viagens me deparei, no trapiche de Karawala, com uma especialista em língua miskita e em educação intercultural com mais de duas décadas de trabalho no Caribe nicaraguense (em diferentes organismos internacionais, governamentais e ONGs). Ela disse que trabalhar com os indígenas mayangnas ou ulwas era muito fácil e fluido, porque eles eram muito inteligentes, tranquilos e solidários, mas que com os miskitos — com quem trabalhou mais tempo — era mais complexo porque exigiam um maior tempo de aprendizagem e eram “atrevidos”, indisciplinados (é interessante notar que são argumentos antagônicos às apreciações históricas resenhadas no 3º capítulo, em que ulwas e mayangnas eram colocados como os índios mais selvagens, embora tenham hoje maior potencial para se “civilizar”).

Resumindo, “o sangue” que determina etnias e misturas pode ser transformado ou moldado com a convivência e a diligência por parte dos parentes afins e consanguíneos, especialmente as mães<sup>180</sup>.

---

<sup>179</sup> Com o tempo, percebi que seu pai e seus filhos mais jovens são reconhecidos como uma das famílias mais trabalhadoras de Karawala, pois produzem arroz, milho e feijão em boa quantidade, o que permite sua venda a comerciantes mestiços e de Karawala.

<sup>180</sup> A ideia desenvolvida pela etnologia brasileira referente à constituição das relações consanguíneas através do intercâmbio de fluidos corporais ou substâncias é semelhante à noção dos ulwas de potencializar seu sangue por meio da socialização no *ethos* e da interação social. Todavia, no trabalho de campo, não achei nada análogo à explicação dos fluidos corporais, apenas do

Crianças não-ulwas ou misturadas, e mesmo cunhados de outras etnias, precisam de uma intensa interação humana ou hipersocialização para apagar o potencial de sangue não-ulwa. O pertencimento à *kiamka* ulwa é, então, explicado, ao mesmo tempo, como uma qualidade cultural e biológica, sendo que ambas são perpassáveis, podendo alterar ou se modificar uma através da outra. Aqui falamos do sangue ulwa se ativando na educação e no social, através dos vínculos na *pamali*, do cultural transformando o biológico, embora o contrário também seja possível, como no exemplo a seguir.

Denrol é um ulwa que mora em Bluefields desde adolescente, é filho de mãe ulwa e pai creole, e apesar de que para muitos em Karawala ele seja creole, sempre manteve contato com os líderes e as pessoas de Karawala que circulavam pela cidade, e até mesmo participou apoiando algumas lutas políticas. Ele se tornou, durante minhas estadias em Bluefields, em um interlocutor frequente. Quando nasceu seu último filho, contou-me entusiasmado que o bebê tinha cabelos muito lisos, como seu avô materno, e as maçãs do rosto meio ressaltadas e os olhos puxados, como “os ulwas de antes”. Ele ficou surpreso com sua fisionomia porque sua mulher é creole, e ele mesmo tem sangue creole, que é um sangue muito forte, segundo o senso comum na região. Sua explicação é que o menino saiu com muito sangue ulwa, o que significa que os parentes ulwas mortos, os seus ancestrais, querem que ele volte a Karawala, e que “volte a ser ulwa”, empresa a que se lançou, apesar da recusa de sua mulher. Isso significa que uma mudança biológica pode gerar também uma mudança social, nesse caso, a reafirmação da *kiamka* ulwa.

Já o anterior explica porque os habitantes de Karawala não têm problema em relatar uma ascendência genealógica que os vincule, ao mesmo tempo, a um fundador ou a vários parentes não-ulwas. Não existe conflito porque aquilo que a pessoa está dizendo, na verdade, é como o sangue ulwa tem de ser mantido, apesar dos parentes não-ulwas, nos círculos familiares e na promulgação de um *ethos* particular nas relações sociais. Não obstante a mistura,

---

sangue que provém dos pais. A transformação ocorre no nível social, sendo mais temperamental e sociológica, levando logo ao apagamento ou desmanche do sangue ou condição biológica. Então, nesse caso, é uma mudança projetada no âmbito da cultura, enquanto que o parentesco-substância se dá no âmbito do biológico ou da natureza.

eles continuam potencializando ou aprimorando o *ethos ulwa* e se considerando parte da Kiamka Ulwa. Argumento que resulta explícito nas palavras de Leonzo Knight e Melvin James, em seu livro sobre a história de Karawala, no qual afirmam que os indivíduos não-ulwas, e que atualmente moram em Karawala, “pensam e acreditam **como se** fossem Ulwas” (2008, p. 28, destaque nosso).

#### **4.10. Demografia de sangue**

##### **i. Arquitetura do censo**

O trabalho de aplicação das fichas de entrevista no censo foi o cenário etnográfico, através do qual a forma “nativa” de considerar a identidade e o pertencimento à *kiamka* Ulwa ia sendo revelada. Primeiro, pelo modo como as pessoas me explicavam sua ascendência e identificação enquanto Ulwa<sup>181</sup>. E segundo, porque as conversas com Rufos, Storbey e Orlando, os amigos de Karawala que me ajudaram na aplicação do censo, foram elementos-chave na compreensão dessa dinâmica<sup>182</sup>. Ao final de cada jornada de trabalho, nos juntávamos para revisar as fichas e organizar o material, e assim, diante dos casos considerados

---

<sup>181</sup> As fichas do censo eram preenchidas através da entrevista em idioma miskito ou ulwa a uma ou várias pessoas adultas, que informavam os dados dos membros da casa em que moravam. Algumas vezes, proporcionavam a informação de uma casa contígua de familiares que não se encontravam no momento da entrevista. Situação que aconteceu algumas vezes, já que o censo foi feito durante a época de verão, quando as famílias costumam passar a temporada nas áreas de cultivo rio acima. A pergunta relativa à etnia tinha como objetivo conhecer a autodefinição étnica da pessoa ou das pessoas entrevistadas e o critério destas com relação ao pertencimento étnico de seus parentes. Perguntava-se diretamente qual era a sua etnia, usando-se da palavra miskita *kiamka*. O que, evidentemente, por todo o anteriormente exposto, não se limita unicamente ao componente biológico ou de sangue e, menos ainda, ao componente cultural. Isso explica porque parentes próximos podiam indicar o pertencimento a etnias diferentes.

<sup>182</sup> Os três são Ulwas da família de Walta Simons, dois deles moraram sempre em Karawala, salvo nos períodos dedicados à sua formação em Bluefields. Rufos Simons e Orlando Santiago são, atualmente, professores da escola secundária em Karawala, e Storbey Simons, que já mora há sete anos em Bluefields, recém se formou em Turismo Comunitário, na URACCAN, e hoje desenvolve diferentes atividades relacionadas ao Governo Territorial.

confusos, eles dialogavam e discutiam, e logo me explicavam porque esta ou aquela pessoa se identificava como Ulwa o Miskito. Os critérios empregados por eles na explicação eram muito amplos: buscavam-se os parentes ascendentes, os idiomas falados, a convivência familiar, eventos passados, composições familiares, a procedência de famílias fora de Karawala, os vínculos matrimoniais, o acesso e o uso da terra coletiva, as formas de interação e comportamento, além do cumprimento da normativa moral. Relacionavam essas reflexões com a socialização e o comportamento socialmente aceito. Desta forma, não só demonstravam conhecer seus corresidentes, mas também me permitiam entender os argumentos que determinavam localmente o pertencimento à *kiamka ulwa*.

Esses diálogos mostravam como funciona, na vida social e cotidiana, essa condição ou “qualidade” *ulwa*, que surgiu na estatística final. A partir dessas explicações, compreendi melhor essa combinação, ou “ajuste nativo”, entre o biológico e o comportamental, entre o sangue e a cultura, com a qual as pessoas podem ser consideradas *Ulwa* ou não. O censo, antes que aportar dados, foi um exercício que serviu para pensar.

É claro que as dúvidas começaram a surgir quando as autodefinições étnicas expressadas pela população não coincidiam com os critérios de meus colaboradores. Eles tentavam procurar argumentos e saber os motivos que teriam levado alguém a autodefinir-se ou definir seus parentes dessa forma e não de outra. Tentavam entrar nos argumentos do outro, ou se colocar no lugar do outro, para explicá-los, indicando assim que, além da mobilidade dessas categorias étnicas (*Ulwa*, não-*Ulwa*, *Ulwa mix*, etc), há também a própria perspectiva e o agenciamento do ego.

Alguns dias após o trabalho do censo, Orlando me dizia que, com o tempo, as misturas de sangue se perdem, que antigamente em Karawala havia *Tawahka* e *Panamahka*, e que “hoje esse sangue é todo *ulwa*”, porque, “com o tempo o sangue esquece”. Se fizéssemos o censo dentro de várias décadas, muitos falariam possuir apenas sangue *ulwa*, esquecendo-se do *miskito*. Obviamente, o sangue esquece o que as pessoas querem esquecer. E tanto o sangue quanto as pessoas precisam de tempo e vida social para esquecer, por isso, as misturas podem com o tempo se “depurar” e se converter em similitude. Como aponta Orlando, hoje só uma pessoa se identifica como *Tawahka*, e poucas falam acerca



de seus ascendentes Tawahka e Panamahka, os quais apareceram no censo do CODIUL, duas décadas atrás.

A maneira como se explicam e assumem essas categorias na gramática local, não é simples, fixa, nem direta. Ser ulwa e não-ulwa é um movimento complexo, uma relação que vai do biológico ao social, do familiar ao subjetivo, do presente ao passado e do cotidiano ao cerimonial. Um percurso que concentra o mundo da vida.

Mundo da vida que não pode se expressar no conjunto de enunciados e descrições que se apresentam a seguir. Estes, apesar de sua integração e coerência, são só uma visão momentânea desenvolvida a partir da experiência etnografia e da reflexão. Um ponto de convergência entre os dados do censo, as explicações de meus interlocutores e minhas interpretações. Em outras palavras, é a estruturação de um objeto de análise que busca destacar os princípios básicos de afinidade, família e diferença, os quais sempre terão, na vida social, seus desvios.

## *ii. Dados do Censo*

Na tabela a seguir, apresenta-se um resumo dos resultados do censo que conformam essa fotografia ampliada das combinações familiares, um ponto de partida para entender como funciona a trama de nomes e *ethos*. Cumpre notar que a família aqui é entendida como um grupo de parentes que moram em uma mesma casa (geralmente família nuclear), é não como uma *pamali*, que implicaria um conjunto maior (isto é, a família extensa).

**Tabela 5**  
**Tipos de família por habitação e composição étnica dos casais.**  
**Karawala, 2009.**

<b>Total de Famílias: 211</b>
Famílias integradas por mulheres, filho/as e, eventualmente, genros/noras e neto/as: <b>18% (38 famílias)</b>
Famílias integradas por casais e filho/as e, eventualmente, genros/noras e neto/as: <b>79,6% (168 famílias)</b>
Pessoas morando sozinhas*: <b>2,3% (5 pessoas)</b>
<p><b><u>COMPOSIÇÃO ÉTNICA CASAIS</u></b>  <b>(etnia segundo critério do entrevistado)</b></p> <p><b>Mulher Ulwa - Homem Ulwa: 39%</b>  <b>Mulher Ulwa - Homem Não Ulwa: 32,7%</b>            Mulher Ulwa – Homem Miskito: <b>19%</b>            Mulher Ulwa – Homem Creole: 7,1%            Mulher Ulwa – Homem Mestiço: 5,4%            Mulher Ulwa – Homem Garífuna 0,6%            Mulher Ulwa – Homem Chinês/Ulwa 0,6%</p> <p><b>Mulher Não Ulwa - Homem Ulwa: 19 %</b>            Mulher Miskita – Homem Ulwa: <b>14,9%</b>            Mulher Creole - Homem Ulwa: 2,4 %            Mulher Mestiça - Homem Ulwa: 1,8%</p> <p><b>Mulher Não Ulwa - Homem Não Ulwa: 9,3%</b>            (a média de 6,5% corresponde aos casais onde ambos são Miskitos, e 2,8%, aos que são Creoles e Creole-Miskito).</p>
<p>*Corresponde a dois homens idosos que têm uma casa própria, próxima à dos filhos, um homem viúvo oriundo de outra comunidade, recém-chegado, e dois trabalhadores, um creole, também de outra comunidade, e outro mestiço, que estão temporariamente em Karawala.</p>

Fonte: Elaboração própria a partir dos dados obtidos no Censo de população na comunidade de Karawala. Trabalho de Campo, 2009.

O panorama geral que esse retrato demográfico mostra é que existe um equilíbrio entre casais exogâmicos (ou misturados) e casais ulwas. Pouco mais da metade dos casais, cerca de 51,7%, é constituída por ulwas com parceiros de etnias diferentes, sobretudo miskitos (66% deles), como era de se supor. Mas há também parceiros Creole (18,4%), Mestiços (14%) e um parceiro forâneo de pai chinês e mãe miskita, mas que se autoconsidera chinês, e outro com cônjuge garífuna. A outra metade (45,5%) dos casais de Karawala é composta, praticamente, por pessoas do mesmo grupo étnico, 39% Ulwa, e 6,5% Miskito. Percebe-se, então, que há certo equilíbrio entre casais exogâmicos e endogâmicos, embora, no discurso formal, as pessoas insistam em dizer que a endogamia é a relação ideal.

Entretanto, em 90,7% dos casais, um dos parceiros é, reconhecidamente, Ulwa. E por ser comum a prática de os filhos dos casais misturados considerarem ou se autodefinirem como Ulwa, significa, então, que os filhos dos 90,7% dos casais da comunidade são Ulwa. É por isso que, atualmente, a grande maioria dos moradores de Karawala se autodenomina Ulwa, mesmo que um dos genitores seja de outra etnia. Temos, assim, uma filiação ao grupo bilateral, que provavelmente se constituiu em meados do século XX, como vimos no 3º capítulo, e que, no passado, poderia ter sido uma descendência com tendência matrilinear, como já apontamos acima<sup>183</sup>. Isso, em alguma medida, poderia explicar a tendência da exogamia feminina que o censo apresenta, já que as mulheres ulwas são as que mais se casam com homens não-Ulwas. 33% dos casais misturados são formados por mulheres ulwas vs 19% de homens ulwas casados com mulheres de outras etnias. A filiação matrilinear torna os homens mais cautelosos na escolha das parceiras, pois as mulheres têm assegurado o pertencimento de seus filhos à *kiamka ulwa*, ao território e os recursos, no sentido que ficam na comunidade.

Hoje os parceiros não-ulwas mais comuns dos homens e das mulheres ulwas são os miskitos, de modo que 33,9% dos casais são

---

<sup>183</sup> O censo recolheu também a informação referente ao pertencimento étnico de cada membro da família, segundo o critério da pessoa entrevistada. Contudo, não foi possível sistematizar nem quantificar essa informação. Ainda assim, foi muito evidente, a partir da etnografia e da experiência de aplicação do próprio censo, que a grande maioria das pessoas, hoje, em Karawala, se autodefine como Ulwa.

constituídos por ulwa e miskito, uma condição que, apesar de ser habitual desde a segunda metade do século XX, ainda suscita pequenas crises e controvérsias no ritmo da vida familiar e social, conforme se detalhará no capítulo a seguir.

Por outra parte, essa tendência estatística de exogamia feminina se evidencia, na trama comunitária, na saída de homens ulwas de Karawala, algo que o censo não revela. Se os dados indicam que há homens não-ulwas entrando na comunidade, há, do mesmo modo, homens ulwas saindo, situação que acontece, de fato, pela disposição à uxorilocalidade nas comunidades vizinhas. E muito provável que, com o tempo, esses homens ulwas passem a se identificar etnicamente com a comunidade da mulher ou que, eventualmente, retornem a Karawala junto com suas esposas, após não conseguirem se integrar às famílias delas, conforme vários casos que presenciei<sup>184</sup>.

Os matrimônios de mulheres ulwa com parceiros de fora ou não-ulwas são, geralmente, mais instáveis que com parceiros de Karawala. Obviamente, os homens não conseguem se integrar à dinâmica familiar e comunitária, o que significa dizer que não conseguem se adaptar à lógica e às relações exigidas pelo *ethos* ulwas. Situação que é sempre muito comentada entre as mulheres da comunidade, pois elas sabem que essa relação pode ser um risco. Algumas tentam constituir uma segunda relação, mas por já terem filhos, é mais difícil, e acabam ficando sozinhas, geralmente ao amparo do pai ou dos irmãos. Todavia, as mulheres jovens em etapa reprodutiva social e biológica, e que moram sozinhas com seus filhos, são “obrigadas”, pela normativa moral, a terem marido, existindo sobre elas uma pressão social e moral muito forte.

No censo, 18% das famílias de Karawala (38 famílias) são formadas por mulheres e seus filhos. A maioria são ulwas, 35 das famílias são chefiadas por mulheres ulwas, duas são miskitas e outra é uma *Kuka* creole. Coincidentemente, todas as mulheres não-ulwas estão acima dos 55 anos<sup>185</sup>, e boa parte das mulheres ulwas

---

<sup>184</sup> Isso explica porque 19% dos homens ulwas casados com mulheres não-ulwas moram em Karawala, quando, devido à tendência uxorilocal da região, deveriam morar na comunidade de suas mulheres (com exceção dos que têm como esposas mulheres não-ulwas que moram em Karawala).

<sup>185</sup> Uma mulher miskita, de 59 anos, é viúva e mora com os filhos e dois genros, a outra, mora com três filhas e um genro. E a mulher creole é Miss Severyn, a mulher mais velha da família Hall, mencionada anteriormente, que mora com dois netos (um deles, com sua mulher e filho).

são jovem. Portanto, há certa coação social que se reflete na ambiguidade que algumas manifestaram durante a entrevista acerca de sua condição. Algumas relataram que a casa onde moram (ou que, ocasionalmente, moraram) está sempre fechada porque vivem com os pais ou com parentes, e duas disseram que seus maridos estavam morando fora de Karawala, mas não sabiam se eles iriam retornar.

Com relação aos casais cujo um dos membros é mestiço, gostaria de fazer algumas observações: nessa condição, são 12 famílias (7,2% delas), sendo nove casais com mulheres ulwas e três com homens. Dessas uniões, quatro, com mulheres ulwas, estão consolidadas, embora as mulheres tenham se casado sendo mais maduras, com vários filhos de relações anteriores, e o resto, de uniões recentes, de menos de três anos. Já duas delas se desfizeram após o encerramento do censo. Os homens mestiços dos casais consolidados, apesar de morarem em Karawala há mais de dez anos, não têm conseguido se integrar à vida comunitária. Três são funcionários públicos e o quarto se dedica à agricultura, aliás, o único que, medianamente, tem conseguido se integrar, falar miskito e um pouco de ulwa<sup>186</sup>.

Segundo os habitantes de Karawala, os matrimônios com mestiços eram, até pouco tempo, estritamente proibidos. Ainda hoje são levemente aceitos, sendo sempre considerados como pessoas de fora e vistos com desconfiança. Os velhos sempre falam, e com razão, que são relações não duradouras, pois acabam gerando conflitos, a ponto de, praticamente, obrigar o casal a se separar ou sair de Karawala. Von Houwald indica o mesmo para o caso dos Panamahka em Musawas, durante os anos 1970 (VON HOUWALD, 2003, p. 325). Enfim, isso quer dizer que uma pessoa mestiça dificilmente entraria nesse processo de transformação em Ulwa.

Sobre as uniões com os creoles, é interessante assinalar que são pouco estáveis, apesar de os creoles serem socialmente mais aceitos que os mestiços e miskitos. Os homens ulwas casam pouco com mulheres creoles, porque, segundo escutei, elas sabem muito

---

<sup>186</sup> É um homem de 38 anos, mas que chegou aos quatro anos de idade, com seus pais, a uma área próxima à comunidade de Kara. Ele aprendeu a falar miskito desde pequeno e com a sua mulher aprendeu alguma coisa de ulwa, além de ser um agricultor muito eficiente, o que é uma qualidade muito admirada pelos velhos.

da “magia do amor” (*praidi saihka*), o que representaria um grande perigo. Já sobre os homens creoles comumente se diz que eles não chegam a se estabelecer por muito tempo na comunidade, porque gostam mais de seu grupo. Em várias oportunidades, as mulheres de Karawala diziam que eles são bons maridos e muito atenciosos, mas apenas no começo, porque logo são infiéis e não “mantêm a promessa”, o *pramis takaia/yulatnaka*, uma espécie de compromisso verbal feito antes ou ao início da vida conjugal, como veremos mais adiante. Ainda assim, os creoles se incorporam mais facilmente à vida comunitária e são considerados amáveis e respeitosos. Inclusive, algumas lideranças importantes da comunidade, com cargos no Conselho do Governo Regional, são descendentes de Ulwa e Creole. Sendo que, no âmbito político, as pessoas de Karawala exigem que seus representantes tenham uma “porcentagem maior” de sangue ulwa<sup>187</sup>.

Por último, 9,3% dos casais são formados por pessoas de etnias diferentes ao Ulwa, a maioria de famílias miskitas, que chegam a Karawala em uma condição de vulnerabilidade, já que, por não terem suporte familiar e apenas alguns parentes, são famílias miskitas “de fora” e que, portanto, seu direito ao uso da terra e dos recursos (tanto para a sua moradia dentro da aldeia quanto para o cultivo) está condicionado ao seu comportamento, relações sociais e tempo de convivência<sup>188</sup>.

---

<sup>187</sup> A única família Creole que mora há várias gerações em Karawala descende de Alfred e Carolina Hall, que chegaram à época da Noland Company, se estabelecendo na comunidade. Há cinco gerações moram em Karawala, e até a segunda ou terceira, se casavam unicamente com creoles (com pessoas da Barra ou de Laguna de Perlas). Então, a partir da terceira geração em diante, se casaram com pessoas de Karawala. Na atualidade, os descendentes, filhos de Creole e Ulwa, se consideram Ulwa. Até mesmo os adultos, filhos da segunda geração, descendentes de Creole, se dizem, mesmo assim, “quase ulwas”. A esta família pertence Miss Gloria Watson, a minha anfitriã e amiga em Karawala, a mulher de Noel.

<sup>188</sup> Conforme me explicou um jovem estudante, “*ellos tienen que cumplir las reglas de nosotros y más que nosotros, porque no son de aquí*”. Os “de fora” são sempre considerados com certo receio, inclusive, algumas vezes, os recém-chegados podem até mesmo ser considerados os responsáveis de algum infortúnio provocado por bruxaria. Só o tempo de convivência e o seguimento da moral local os tornam confiáveis frente aos moradores de Karawala. Sua condição de alteridade diminui, se convertendo em potenciais afins, o que abre a opção para o estabelecimento de relações de parentesco e, gradativamente, sua incorporação à vida social.

### iii. O parentesco

No Anexo 7 apresentamos um resumo dos poucos estudos sobre parentesco feitos no Caribe nicaraguense. Apesar de serem pesquisas isoladas, e em comunidades particulares, a uxori-localidade e a matrilinearidade são as características mais marcantes das comunidades miskitas. Já nas comunidades Sumo-Mayangnas preponderam a endogamia e a viri-localidade. Essa condição se evidencia, de alguma forma, em Karawala: já falamos da centralidade dos fundadores masculinos no mito fundacional e das narrativas históricas que destacam a vida familiar organizada em volta de um chefe masculino. Ainda hoje as famílias da *pamali* se agrupam a partir da figura de um avô ou pai “cabeça de família”, geralmente masculino. Nos anos 1950, com a abertura do parentesco e a chegada de cunhados não-ulwas, a endogamia (intracomunitária e entre Pamanakha, Tawakha e Ulwa) se rompe e começa a aparecer a exogamia feminina, junto com uma tendência à uxori-localidade. O que significa que as mulheres não se deslocam às comunidades de seus maridos, mas que ficam em Karawala, nos circuitos das famílias coligadas à *pamali*.

A endogamia, ou o casamento entre pessoas de Karawala (corresidentes e ulwas), continua sendo, no âmbito discursivo, a forma preferida ou mais desejada. Esse é o modelo que se explicita, ainda que, na práxis, apenas se aplique parcialmente, ao contrário do que sucede com os grupos Sumo-Mayangna contemporâneos, localizados na RAAN, para os quais o matrimônio endogâmico entre seu mesmo grupo continua sendo a prática dominante, consoante apontam vários autores (MACDONALD, T. 1999, p. 18-19; HURTADO DE MENDOZA, 2000, p. 85-100; GÓMEZ, 2001, p. 203-204). Hoje, a endogamia em Karawala é uma categoria ideologicamente concebida, que se constitui no motor do empenho familiar e moral por transformar ou minimizar a mistura de sangue de parentes contemporâneos e passados.

Os casais recém-formados moram sob o amparo de alguma de suas famílias de origem, geralmente na casa paterna ou do avô da mulher. A explicação para esse padrão diz que é dever das esposas a decisão sobre onde morar e que, logicamente, isso implica na preferência pela casa de suas famílias, cabendo aos homens deslocar-se a casa delas. Só que essa uxori-localidade possui uma patrifocalidade de fundo, porque a figura dominante familiar na casa onde o novo casal mora é o pai ou o avô delas. Mesmo

assim, alguns homens, que casam com mulheres de fora ou não-ulwas, se mantêm nos circuitos de sua família de origem. Algumas pessoas mais velhas, como *Dom Noel*, consideram que o correto é o recém-casal morar na casa do pai dele, porque o homem é o responsável por fornecer bens e alimentos, e que, nesse sentido, pode contar com o apoio de seus pais e irmãos, seus consanguíneos. Ao morar na casa dos sogros, o apoio dos afins não será tão efetivo, ainda mais se forem miskitos, vistos como pouco solidários, e cujo argumento reforça a importância da patrifocalidade.

Deste modo, a uxorilocalidade não restringe a patrifocalidade a um domínio masculino nos espaços familiares. Vejo nesse esquema familiar de Karawala uma semelhança com a interpretação que M. Helms faz para o caso das famílias miskitas de Asang (conferir Anexo 7), quando comenta que, apesar da matrilocidade, há certa preponderância da figura masculina. Como no mito da fundação, são os homens que merecem destaque, são eles os agentes e as figuras dominantes, os quais, no papel de “cabeça de família”, mantêm um poder maior que o restante dos membros da *pamali*, não obstante as mulheres sejam a maioria e as que acabam transmitindo a ascendência étnica com que hoje Karawala se identifica<sup>189</sup>.

Se tivéssemos que definir com palavras “técnicas” o parentesco em Karawala, diríamos que se caracteriza pela exogomia feminina (ainda que o ideal moral seja a endogamia étnica) e pela uxorilocalidade que mantém o prestígio masculino através da patrifocalidade nos “cabeças de família” da *pamalis*.

#### **4.11. A alquimia do parentesco: reciprocidade e transformação**

O parentesco é o domínio da reprodução e da mutação. Se as categorias ulwa e não-ulwa podem alterar-se, isso só é possível nas relações e nas transformações que o parentesco permite. Mas nem o

---

<sup>189</sup> Igualmente, penso nos Bribris, grupo indígena das Terras Baixas da América Central, localizado na vertente caribenha da Costa Rica e do Panamá. Esse grupo se caracteriza pela transmissão do poder político-religioso pela linha materna, mas que é exercido pelos homens, já que são as mulheres que determinam ou transmitem a seus filhos o pertencimento ao clã e, portanto, à etnia Bribrí (matrilinear). Mas são os homens de certos clãs que podem, efetivamente, chegar a assumir cargos políticos (BOZZOLI, 1982).



parentesco nem a transformação são finalidades em si mesmas. Ambas são os eixos que permitem a vida social acontecer, e em Karawala, é no cenário da *pamali* onde a vida acontece. Esse círculo de famílias compartilha recursos, bens e responsabilidades, e em seu meio, a reciprocidade se manifesta em sua forma mais completa.

Entendo por *pamali* o grupo de famílias nucleares com relação de parentesco e reciprocidade constante que se organiza a partir de um casal mais velho e seus descendentes, integrando duas ou três gerações. Tem como figura influente o “cabeça de família”, comumente um homem ou, por vezes, uma mulher. De modo geral, é através dessa pessoa que se estabelece o vínculo genealógico com os fundadores. Vínculo que justifica, como já explicamos, não só seu pertencimento étnico à *kianka ulwa*, como também a legitimidade de usufruto da terra, geralmente por meio da apropriação de áreas particulares durante várias gerações. Um tipo de patrimônio familiar de uso histórico do solo (se o “cabeça de família” é uma pessoa de fora, como acontece em Karawala, pela exogamia feminina, então, o vínculo se estabelece a partir da mulher).

O casal maduro é o núcleo da *pamali*, e suas filhas casadas (segundo a norma da uxorilocalidade), seus cônjuges e filhos, são as extensões da mesma. Em alguns casos, se incluem também netos ou netas casados e com filhos e, eventualmente, sobrinhos/as do casal mais velho, sobretudo da mulher. Não são grupos muito grandes, agrupando, normalmente, de três a seis ou sete famílias nucleares. Conforme as gerações vão crescendo, ocorrem cisões e os filhos vão assumindo novos grupos de famílias ou *pamalis*. Mesmo assim, observei que quando o *Dama* ou a *Kuka*, “cabeças de família”, estão muito idosos, seu lugar é assumido por um filho mais velho. Mas essa pessoa idosa ainda continua exercendo autoridade na sua condição de velho, sobretudo se for homem.

Essas famílias agrupadas são o espaço primário de reprodução física e social dos *ulwas*. É o lugar da sociabilidade familiar, da constituição da personalidade ideal (*ethos*), da instrução moral e da ética comunitária. É onde, diariamente, pais, cônjuges e parentes se esforçam por transformar o sangue misturado das crianças e ressocializar os cunhados. Se no passado funcionavam como unidades socioprodutivas, hoje, funcionam como unidades sociodistributivas, pois, como vimos, a economia local não depende exclusivamente da agricultura, caça e pesca, como no passado. Ela

depende do emprego público, do microcomércio, da pesca artesanal e do dinheiro enviado por pessoas que trabalham fora da comunidade. Desta forma, a *pamali* é o dispositivo para fazer circular os recursos econômicos, sociais e familiares, enfrentar as dificuldades e os êxitos. Na prática, bens, recursos e dinheiro que circulam entre as famílias, com a intervenção ou intermediação do “cabeça de família”, que moralmente controla os impulsos egoístas. Obviamente, nem tudo é coletivizado, precisamente porque, na *pamali*, a reciprocidade e a doação são projetos que se constroem dia a dia frente às individualidades e às reservas das famílias nucleares. Como se aprofundará no capítulo seguinte, trata-se de um mecanismo coletivo constante por manter o código moral da reciprocidade. Como vimos, a *pamali* também determina a identificação com um fundador, permite o agenciamento de genealogias. É a apologia familiar e pessoal do pertencimento à *kiamka*, construindo permanentemente a identidade entre o “eu” e o “nós”.

Por sua vez, a *kiamka* implica uma relação maior, uma dimensão étnica centrada no espaço comunitário de Karawala, mas estendível às comunidades vizinhas de famílias ulwas. O pertencimento à *kiamka ulwa* se fortalece nas relações intracomunitárias e regionais, no fluxo da ação política, na participação formal do Território Awaltara ou no Governo Regional, assim como na política do ritual, ou política da diferença, expressada no *Saudah* e nas danças “tradicionalistas”. Esse tipo de política da *cultura com aspás*, hoje renova o sentido de pertencimento que é a própria tradição.

A *kiamka* apaga as diferenças e as alteridades internas, expressadas nos cunhados não-ulwa, esses “outros” que vieram com a civilização e a modernidade. A mesmecidade se desdobra ou se completa na outredade. Por isso, a endogamia em Karawala é ilusória e irreal, é sempre um projeto por construir, um objetivo que a cultura procura, ao tempo que se empenha em inventar e imaginá-la como real.

O percurso das relações sociais, abreviadas nos círculos da *pamali* e da *kiamka*, é onde esse objetivo se concretiza, e é por meio delas que se torna tangível a alquimia do parentesco, esse conjunto de códigos, ideias e experiências que levam à transmutação do sangue e da cultura. Somente essa amálgama permite a reprodução do grupo. *Pamali* e *kiamka*, cotidiano e cerimonial, ulwa e não-ulwa, passado e presente, todos instituem e

movimentam a vida social, a mesma que não cessa no domínio humano. Prosseguem no regime dos espíritos e dos seres não humanos, que também são parte da metafísica das coisas, trazendo, assim como a própria vida, continuidade e conflitos, segurança e riscos. As relações desse regime serão abordadas no próximo capítulo.



## CAPÍTULO 5. CICLOS DE VIDA E DIFERENÇA

*“Tudo flui e nada permanece,  
tudo dá forma e nada permanece fixo”.*

Heráclito

### *5.1. Alteridades e afinidades*

Argumentávamos que, na “gramática” local, “ulwa” não é uma categoria fixa, e sim, uma categoria relacional, porém, mutável. Uma qualidade temperamental e moral, à qual se chega por meio das normas de convivência, partilha do território e da memória genealógica. Alude tanto aos processos de socialização dos consanguíneos (*pamiliki/kalkamuilh*) quanto à transformação de pessoas não-ulwas, comumente, os Miskito e Creole (ambos sob a categoria de pessoas conhecidas: *takaia kâkaira/kanglâwa*) em ulwas. Eventualmente, os inimigos (*waihla/âdut*), que poderiam ser Miskito distantes e desconhecidos, como os que chegaram com a Noland Compamy, podem também se transformar em parentes. E ainda, seres não humanos tem o potencial de ser um *afim* para os humanos. Essa condição de pessoas não ideais, nem desejadas para cônjugues, é o que chamo de *afim possível*.

Entendemos, assim, por *afim possível*, aquela pessoa (ou agente) não-ulwa que se encontra muito distante, fora da trama das relações sociais de onde se originam, comumente, os *afins*, mas que, sob certas condições, é possível ser um *afim* dentro do círculo de parentesco<sup>190</sup>.

Embora exista um *afim* ideal nos discursos (pessoas ulwas e corresidentes), na prática, isso nem sempre acontece, posto que o âmbito de *afins* se abre a pessoas de outras *kiamkas*, como Miskito, Creole e Garífuna, pessoas das comunidades vizinhas e localizáveis nas redes sociais do entorno. Esta é a relação dominante em Karawala, como já vimos. Mas essa abertura pode ser, eventualmente, maior, e incluir também a outros (*outrem*) mais distantes e colocados por diversas situações como inimigos, ou pessoas hostis e alheias, as quais nem sempre é fácil concebê-las

---

<sup>190</sup> Uso o termo *afim possível* ou latente para diferenciá-lo do conceito de *afim potencial* de Viveiros de Castro (2002), os quais têm, como veremos ao longo do capítulo, certa semelhança.

como *afins*, mas que, como já falamos, podem sê-lo, como aconteceu no caso do “*cisma dos cunhados*” ou com as relações com os mestiços. Estas são relações de crises, de tensão, traumáticas e muito trabalhosas.

E ainda é possível ir além do inimigo, isto é, se relacionar com um estranho (*aihka/dika wak*), que é uma pessoa ignota, misteriosa e perigosa, no limite dos contornos sociais ou fora dele, e, portanto, no limite ou dos contornos culturais, e até da condição humana, ou fora dela. Pode ser um mestiço desconhecido, um estrangeiro, um *gringo* (norte-americano) ou um espírito. Isso fica claro se pensamos na palavra ulwa *dika wak*, pois, em língua ulwa, a sílaba *dî* é usada como um prefixo nas palavras que se referem a animais ou parte de animais, ao xamanismo/medicina, aos espíritos, aos estados de transe ou alcoólicos, assim como aos objetos ou à água consumível, que pode ser um espírito. Assim, o prefixo designa elementos opostos à condição de humanos ou humanos em condições não “normais”, destacando, portanto, uma qualidade de alteridade não humana dada aos estranhos (CODIUL-CIDCA-CCS-MIT, 1989; GREEN, 1999). O componente *wak* é literalmente “outro”, de tal forma que poderia se traduzir como “esse outro não humano ou muito diferente da gente”. É esse estranho que pode transitar ou se transformar em *afim*. Mas o sentido de deslocamento é geralmente o inverso. É a pessoa ulwa, de regra um homem ulwa, que passa a ser o cunhado ou genro desse “outro não humano ou muito diferente da gente”, saindo do “seu mundo” e ingressando no mundo de outrem (uma hiperexogamia).

A condição de *dika wak* está no ponto máximo da alteridade, ou como C. Fausto coloca, uma “alteridade inassimilável”, o polo oposto da alteridade mínima. Há, assim, uma polarização entre a “alteridade mínima do *afim* real e a alteridade inassimilável do outro desconhecido” (FAUSTO, 2001, p. 948). Como se sabe, Fausto se refere às implicações sociocsmológicas das guerras ameríndias, condição ausente hoje no Caribe nicaraguense, mas historicamente significativa no passado, como vimos no 2º capítulo. Esse polo da alteridade inassimilável é o que faz surgir o avesso, pois o ulwa, nesse caso, não domestica o outro, mas é domesticado. O ulwa se transforma em um “outro”, como aconteceu em diferentes momentos dos séculos XVIII e XIX, por exemplo, o fato de ter virado miskito ou branco, quando estes eram alteridades inassimiláveis (pelo estado de guerra e escravatura). Igualmente as pessoas ulwas podem se transformar em não humano, diante da

possibilidade de serem cônjuges de um espírito (o *afim possível*)<sup>191</sup>, como se verá a seguir.

No esquema na Tabela 6 abaixo se identificam essas relações de identidade/afinidade elementares, as quais são uma abreviação e abstração em palavras das condições e relações que se estabelecem (ou que têm se estabelecido) com os “outros”. Não são absolutos, senão modelos de relações. Cabe observar que os miskitos podem transitar por *afim* e *afim possível*, pela sua condição latente de inimigo, enquanto os mestiços podem ser um conhecido, um inimigo ou um estranho.

**Tabela 6.**  
**Nomeação das categorias relacionais e de alteridade**

<u>Categorias Linguísticas</u> (Português: miskito/ulwa)	<u>Identificação Étnica</u>
<b>Parente</b> ( <i>Pamiliki / Kalkamuih – Wanih</i> )	<b>Ulwa</b>
<b>Amigo carnal</b> ( <i>Painika pali / Wanaih</i> ) <b>Amigo (Pâna)</b> <sup>192</sup>	
<b>Cunhado</b> ( <i>Waikat / Daika</i> ) ( <b>Genro Dapna/Úsah</b> ) <sup>193</sup>	<b>AFIM IDEAL:</b>  <b>Ulwa,</b> <b>Panamahka, Tawahka</b>

<sup>191</sup> E se desdobramos essa lógica, sua condição de escravos no século XVIII ou de presas cativas (pensando na analogia de Dama Manuel, dos ulwas “encerrados como porcos”), podemos pensar em uma violência transformativa e coerciva.

<sup>192</sup> O termo “amigo carnal” é uma tradução típica da palavra, em miskito, *painika pali*, e em ulwa, *wanaih*. É uma forma de tratamento geralmente masculina, que denota uma relação de amizade de muito tempo e confiança. E a palavra *pâna*, amigo, é usada tanto em ulwa quanto em miskito. No entanto, um professor ulwa do secundário, disse-me que essa palavra não é “original” desses idiomas (como muitas outras), porque, no passado, os amigos sempre eram parentes. E, portanto, se chamavam entre si com o termo de parentesco correspondente. Para os homens, eram geralmente cunhados; para as mulheres, primas de primeiro grau.

	<u>Conhecidos próximos</u>
<b>Pessoas Conhecidas</b> ( <i>Takaia kâkaira / Kanglâwa</i> ) <sup>194</sup>	<b>AFIM:</b>  <b>Não-Ulwa:</b> <b>Miskito, Creole, Garífuna</b> (com mais possibilidades depois da Noland) (Mestiço, só recentemente) <u>Conhecidos</u>
<b>Inimigo</b> ( <i>Waihla / Âdut</i> )	<b>AFIM POSSÍVEL:</b>  <b>Não-Ulwa: Miskito, Mestiço</b> <u>Conhecidos distantes</u>
<b>Estranho</b> ( <i>Aihka/ Dika wak</i> )	<b>Não-Ulwa: Mestiços, Gente Branca</b> Seres não humanos <u>Desconhecidos</u>

Em Karawala, a palavra *waihla* (inimigo) costuma ser usada como sinônimo de Miskito. Em idioma ulwa, o termo usado para se referir aos Miskito é *wayah*, embora se use a composição *wayah balna*, algo como “esses miskitos”, uma forma depreciativa de nomeá-los. Disseram-me que há três “tipos” de miskitos que diferem pelas características fenotípicas e linguísticas. O Miskito Wangki, os “homens grandes”, robustos e de pele escura, quase negra, como os habitantes do norte, na bacia do rio Coco ou Wangki; os Miskito Tawira, de cabelos longos e lisos que habitam as planícies fluviais próximas a Puerto Cabezas; e, por último, os Miskito Baldam, “gente misturada com Creole, Mestiço e Ulwa”,

<sup>193</sup> *Ûsah* é a forma recíproca de tratamento entre genro e sogro, que preserva ambos os significados. Sogra se diz *ûsah yal*, literalmente, a “esposa de meu sogro”, a qual, por sua vez, chama seus genros ou noras como o “esposo ou esposa de minha filha ou filho”.

<sup>194</sup> A frase *kâkaira takia*, em idioma miskito, pode ser entendida como “fazer-se ou chegar a ser uma pessoa conhecida”, o que indica um processo. Trata-se de uma pessoa com a qual se tem alguma comunicação, que se sabe algum aspecto da família ou origem, ou seja, que não é totalmente estranha, mas, nem por isso, inteiramente confiável, ainda que possa chegar a sê-lo. A tradução ao ulwa me foi sugerida pelo professor ulwa Melvin James Olegarios, a qual coincide com a definição dada pelo Dicionário Elemental de Ulwa (CODIUL-CIDCA-CCS-MIT, 1989).



que habita as bacias no sul do Caribe, sendo seus vizinhos. Os dois primeiros, segundo os ulwas, são puros, enquanto que os Baldam são mais conhecidos e com os quais mantêm uma maior relação de afinidade. Por outra parte, os Wangkis se caracterizam por ter muito conhecimentos sobre curas espirituais e feitiços, condição que os torna mais distantes e perigosos, mas também gerando curiosidade. É preciso lembrar que os trabalhadores miskitos que chegaram junto com a Companhia Noland eram, em sua maioria, do setor do rio Wangki, eis a comoção que geraram em sua condição de *afim*.

Essas categorias são graus de distância e proximidade social que funcionam como guias ou linhas para se localizar no mundo, nos níveis social, sobrenatural e individual, tanto para definir-se em função da *pamali* e da *kiamka*, o mundo espiritual, quanto para a construção do “eu”. Como no mundo social, o ciclo da vida dá lugar a um percurso que vai do “eu” a “outros eus”, que são os parentes, e destes, aos “parentes-outros”, que são os ulwas (corresidentes), e destes, às demais *kiamkas*, e destas, aos estranhos e não humanos. Nesse caminho, categorias e vínculos se constroem mutuamente: familiaridade, amizade, inimizade, matrimônio/maternidade/paternidade, afinidade e alteridade, todas se abrem ou se fecham nos acontecimentos históricos, definindo o lugar das pessoas e sua identidade.

Contudo, o mundo sobrenatural também tem seus acontecimentos e vias para completar o percurso. No próximo item, buscaremos explicar como essas categorias assinaladas na tabela acima são construídas e transformadas na vida social e no mundo sobrenatural.

## ***5.2. O mundo sobrenatural e os patrimônios familiares***

O campo cosmológico no Caribe nicaraguense, e em Karawala, é um tema confuso e ambivalente, não pela complexidade de seus componentes, mas porque a ambiguidade parece ser a sua característica mais importante. E é dessa maneira, a meu ver, que os habitantes da região o percebem.

A confluência e a relação na vida cotidiana do cristianismo, do xamanismo ameríndio e das práticas de tradição africana (oriundas das populações Creole e Garífunas) são a forma do mundo vivido e a experiência na qual as pessoas crescem e se socializam. No entanto, o caminho para entendê-lo não está em

separar essas “tradições”, mas sim, em apreender sua coexistência na prática. É na práxis que o mundo cosmológico tem sentido e desde onde se pode chegar a perceber seus princípios.

É preciso partir de duas condições: 1) o fato de que há um domínio formal e público da tradição cristã, especialmente morava, que coloca o xamanismo e a feitiçaria em níveis do privado, proibido e subalterno. E que 2) embora tenha existido alguma vez um xamanismo ou uma cosmologia ulwa ou sumo-mayangna — inclusive miskita —, a informação histórica e etnográfica é bastante escassa e diz muito pouco a esse respeito, o que nos deixa ainda mais circunscritos ao presente etnográfico.

Desta forma, considero que essa heterogeneidade deve ser entendida e analisada como uma integração pragmática, tal como as pessoas a vivem. Por isso, sigo uma perspectiva teórico-metodológica proposta por vários autores que pesquisam cenários semelhantes na América Latina, particularmente a perspectiva de Losonczy (2006), para o caso do Choco colombiano, mas também de Guevara (2001), para o caso do arquipélago de San Andrés, também na Colômbia, e Maués (1999, 2008), para as populações rurais da Amazônia brasileira, entre outros autores.

Essa dinâmica sincrética não é inédita. Pelo contrário, é constitutiva da manifestação do mundo sagrado ameríndio que se acentua na condição colonial, e que hoje, no mundo contemporâneo e global, a partir das condições neocoloniais, pós-coloniais e de transnacionalismo, tem se tornado mais eclética e dialógica, tal como sugere Langdon (2007, 2008). Seguindo suas considerações, a expressão do xamanismo em Karawala provavelmente estaria dentro do que ela denomina como “xamanismos mestiços” ou de sangue misturado.

Durante minha pesquisa, me esforcei para motivar um diálogo aberto e de confiança sobre o tema — o que nem sempre era possível. Passei pelo dilema permanente de tentar entender, conciliar e dar alguma ordem às ideias e asseverações que me davam, já que, na maioria das vezes, eram fragmentadas ou não coincidiam entre si.

As curas feitas pelos curandeiros e *sukias*, a mitologia e a feitiçaria são temas pouco comentados com pessoas fora do círculo de parentes próximos e amigos. E uma mestiça costarriquenha lhes parecia uma interlocutora incômoda ou duvidosa. Há todo um protocolo que deve ser cumprido para se tratar desses tópicos, o qual tive de adotar, ainda de modo transversal. Quando falo de

protocolo, digo que tais assuntos só podem ser tratados entre parentes próximos, com muito sigilo, nada se fala *à toa*, senão a partir de uma condição factual, ou bem, se espera que o tema surja espontaneamente entre pessoas próximas. Falar muito desses assuntos e mencionar doenças e espíritos pode trazer consequências negativas para os interlocutores. Já com os temas cristãos e bíblicos, ocorre o contrário, pois falam ou cantam hinos abertamente, é algo público e até cotidiano, sendo que os velhos apreciam que os jovens discorram sobre tais temas.

Por conseguinte, nas minhas conversações, muitas vezes tive a impressão de que meus interlocutores falavam com receio frente ao meu interesse. Mas quando finalmente conseguíamos estabelecer um diálogo com maior confiança (e, em alguns casos, com cuidados mágicos prévios), ou então, quando eu aproveitava algum acontecimento para falar do tema, eu descobria que eles mesmos não estavam claros das informações e das respostas que me davam. Em outras palavras, após superar o protocolo, eles não percebiam esse âmbito em forma articulada e explícita. Por exemplo, não entendiam bem algumas facetas dos procedimentos de cura que praticavam, apesar da efetividade, ou não tinham clareza sobre as entidades cosmológicas com as quais interagiam. De fato, essa interação, geralmente, é indireta ou oblíqua, como veremos.

Com o tempo, aprendi que cada família extensa, a *pamali*, tem um “patrimônio de conhecimentos mágicos e xamânicos” que permanece em segredo para os demais. Esse sigilo resulta, em parte, da forte censura das igrejas protestantes e das acusações de bruxaria. Mas também porque há um interesse de manter esse capital de conhecimento como um bem da própria família e como um resguardo ou proteção da mesma. A reciprocidade desses saberes se restringe ao âmbito dos parentes, sendo que aqui a solidariedade entre os corresidentes, como os *Ulwa Kiamka* (etnia), se limita. É uma questão que só compete ao âmbito familiar, e por vezes, apenas ao âmbito da consanguinidade. Convém aclarar, no entanto, que não são práticas clandestinas, uma vez que são de domínio público e praticadas por todas as famílias. Já o antropólogo nicaraguense Jenkins assinalou algo muito semelhante em seu trabalho de campo com os Panamahkas em Musawas, na década de 1970, e que von Houwald descreve com detalhes (2003, p. 359-405):

Jenkins señala que casi todos los Sumu son en realidad son “curanderos” porque todos ellos poseen un considerable conocimiento de las plantas medicinales, los cual naturalmente ellos cuidan celosamente como en gran secreto ante los demás habitantes del pueblo y que con toda seguridad los heredaron de sus antepasados. Al preguntar a varias familias en Musawas, Jenkins pudo establecer que para a la misma enfermedad, usaban prácticamente el mismo remedio, cuidándolo como su secreto, sin saber que compartían ese mismo secreto con las demás familias (2003, p. 403).

Levando em consideração essa condição etnográfica, cujo tema precisa ainda ser mais pesquisado, as informações que apresento a seguir são o resultado da escolha que fiz acerca do que considerarei estar mais claro em meu material etnográfico, fruto, grande parte, do diálogo interpretativo que estabeleci com alguns membros de duas importantes famílias de Karawala e com uma pessoa fora dessas famílias, que me contaram suas experiências. Essa foi a opção metodológica que me permitiu fazer algumas generalizações importantes<sup>195</sup>.

Os habitantes de Karawala se autodefinem como cristãos e, especialmente, moravos, que é a religião “tradicional” no Caribe nicaraguense, embora existam outras duas denominações religiosas: a igreja Anglicana e a Igreja Maranatha. Como consequência tem o conceito de Deus cristão, denominado como *Dâwan*, um ente de poder supremo. Como, cristãos destaca também a figura do espírito santo, do qual falavam pouco, assim como de falar dos apóstoles, nem menos ainda dos evangelhos.

Agora bem, acreditam, além disso, na existência de espíritos ou seres com poderes ais limitados e de várias categorias. Tanto *Dâwam* quanto esses seres não humanos atuam no mundo humano. *Dâwan* é um deus criador, hipersagrado e bondoso, inacessível ou acessível em certos momentos especiais, como os *spirit uplika* do movimento o Grande Despertar. Geralmente, com ele, não se

---

<sup>195</sup> Nesse sentido, é uma referência básica, mas que, para os interesses desta pesquisa, representa um aporte suficiente para se realizar algumas conexões com o campo sociológico no qual se centra.

mantém comunicação direta ou contato, só se glorifica e se lhe pede esperando dele ações. Já com os demais seres, sim, é possível interagir.

Nos sermões das igrejas, os pastores recriminam e censuram veementemente as práticas que envolvem contatos com os “demônios” e a feitiçaria. Para eles, tais seres são espíritos do mal. Mesmo assim, a crença nesses outros seres não humanos permanece e está presente na vida social da comunidade. Em nome deles, realizam-se práticas mágico-xamânicas com objetivos terapêuticos, para obter proteção e benefícios mágicos, mas também é possível fazer o mal através deles. Isso não gera dificuldade nem incompatibilidade entre as pessoas, pois é visto como algo habitual, sem falar que, por pouco mais de um século, o cristianismo e o xamanismo convergiram na comunidade, mantendo-se em intervalos separados, em que algumas vezes se relacionam e outras se afastam, ou não se misturam.

Sobre esse tema, falei com um reverendo moravo e com um pastor anglicano, os quais insistiram em me esclarecer que não são contra a “medicina tradicional” (que é à base de produtos naturais), mas que recusam a bruxaria e a comunicação com os demônios ou “espíritos do mal”. O problema, como eles sabem, é que a diferença entre uma e outra é muito difusa, já que a maioria das curas e tratamentos, além do uso de plantas, implicam “orações”, invocações ou só a menção dos entes não humanos. Em Karawala, bem como no resto da região, os pastores são miskitos ou creoles de modo que sabem bem que é impossível dissociar as plantas das entidades.

Como vimos, Karawala tem a particularidade de que, nas narrativas nativas, destaca-se a figura do reverendo ou Dr. Jacob Lewis, uma figura que consegue realizar essa conexão entre ambos os mundos. No corte temporal entre o mundo cristão e não-cristão, tão destacado nas narrativas, Lewis estabelece uma certa continuidade, na sua dupla condição de missionário e de *sukia*, mas chama a atenção o fato de que, ainda hoje, a memória local mantém ambas as condições separadas, pois o reverendo era missionário na igreja e *sukia* fora dela.

Dr. Lewis foi, provavelmente, o estrangeiro que passou mais tempo na comunidade e de quem todos lembram como um herói religioso e/ou cultural. Isso torna mais emblemático essa condição

de coexistência entre xamanismo e cristianismo que ele representa<sup>196</sup>.

Os anciãos e as pessoas com quem falei não sabiam me dizer se sua prática e seus ensinamentos eram de um *sukia*, um *obeah-man* ou um *science-man*, termos usados para se referir a ele, de modo que sua definição é confusa. Dama Orem disse que ele era médico, mas que, por ser da Jamaica, conhecia muitos tratamentos e feitiços de *obeah*, uma prática mágica de origem caribenha, e que também, por ter vivido muito tempo em Sandy Bay e Karawala, teria aprendido elementos “dos *sukias* de aqui”, ou seja, o xamanismo indígena. Dama Orem acrescentou que o *science-man* é uma pessoa que tem capacidades extraordinárias, que “pode curar, se converter em animal, voar e matar”, como os *sukias* antigos de Karawala.

O importante é que todos afirmam que ele era muito inteligente e um grande conhecedor (*kakaira*), adjetivo usado para se referir às qualidades sobrenaturais de um *sukia*, de um *obeah-man* ou de um curandeiro. Tal como no relato de Dama Candido (3º capítulo), muitos anciãos hoje lembram que, quando crianças, foram curados magicamente por ele. São comuns os relatos de que o Dr. Lewis ensinou alguns de seus conhecimentos a vários homens ulwas, e de que ele preferiu a calma e a sensatez dos Ulwa, ao invés da arrogância dos Miskito, já que, como sabemos, a sede (*station*) da missão morava se encontrava inicialmente em Sandy Bay. Comenta-se também que ele saiu de Sandy Bay porque se envolveu com uma jovem miskita, apesar de ser casado, gerando muito conflito, ou que fazia feitiços e maldições contra as pessoas. Em resumo, é uma figura com toda a ambiguidade que caracteriza os xamãs.

--0o0--

Voltando aos patrimônios familiares de conhecimentos sobrenaturais, antes mencionados, poderiam ser descritos como um conjunto diverso de práticas terapêuticas xamânicas, no sentido de

---

<sup>196</sup> É interessante destacar que, depois dele, outros dezenove reverendos estiveram em Karawala, segundo os registros da igreja da comunidade. No entanto, as pessoas só se lembram dos mais recentes e de Lewis. Dele relatam seu carisma e liderança, assim como suas curas mágicas e os ensinamentos dessa arte aos mais velhos, avós e bisavós dos atuais residentes de Karawala.

que se atêm a doenças e complicações provocadas pelo contato com agentes sobrenaturais (ou pessoas em condições especiais), mas sem a intervenção de um especialista ou xamã. São práticas feitas pelos próprios parentes, homens ou mulheres de meia idade ou anciãos, frequentemente o “cabeça de família” da *pamali*. Há também muitos conhecimentos relacionados a uma série de prescrições, cuidados, dietas e restrições naturais, mágicas e alimentares que as pessoas devem seguir em diferentes circunstâncias ou etapas de sua vida, especialmente na infância e na adolescência, quando são vigiadas pelos pais e adultos. E, por último, há algumas práticas relacionadas a feitiços, contrafeitiços e proteções, ligadas às tradições afro-caribenhas, e nas quais, não necessariamente, intervêm agentes sobrenaturais, mas a ação humana. Parece que há de dois tipos de feitiçaria: uma magia mais leve (*trik*) e outra mais poderosa, capaz de levar à morte e que se conhece como *trik mamunra*.

Geralmente as doenças são provocadas por agentes sobrenaturais, mas eventualmente, também podem ser influenciadas pelos desejos ou ações humanas, dirigidas por um *sukia*. Situação que em Karawala (nem nas comunidades vizinhas) acontece com facilidade, porque não há *sukias*, ainda que haja outro tipo de especialistas, como veremos. Costuma-se dizer que essas coisas eram feitas apenas pelos *sukias* ulwas antigos, que saíram com os moravos.

Apesar dos conhecimentos e práticas xamânicas e de feitiçaria por parte das famílias, estes caem no balanço moralizante do bem e do mal. Praticar uma ou outra para o bem, para a proteção e cura de parentes e amigos, é o esperado e o moralmente correto. Mas, por outro lado, praticá-las para fazer o mal é amoral e punível socialmente. É óbvio que ninguém admite atuar com essa intenção, salvo ter feito uma proteção diante de alguma suspeita ou ter pagado a um especialista para que fizesse um contrafeitiço para curar alguma doença ou outro mal provocado. Por isso, o correto é se aprofundar nesses assuntos frente a um problema ou necessidade concreta, como a doença. Falar ou perguntar muito pode provocar nas outras pessoas a suspeita de que seu interesse é para fazer o mal a alguém.

Em Karawala há acusações de feitiçaria, mas é algo muito sutil e velado, e apenas quando acontece alguma desgraça ou tragédia é que essas acusações são ativadas, gerando um clima de tensão muito forte na aldeia. Por exemplo, a morte acidental de um

jovem universitário que visitou a família durante alguns dias livres, levou as pessoas a cogitar que havia sido provocada pelo feitiço da antiga sogra do pai do jovem. Com ela, a família tinha tido vários conflitos e problemas. Todos os parentes do jovem estavam sob proteção mágica, menos ele, que estava afastado da comunidade por vários meses, teria sido atingido, por isso, pelo feitiço, dirigido ao pai. No nível familiar e da *pamali* também ocorrem essas acusações, mas de modo privado, e por serem coisas menores, não passam ao nível comunitário ou público. Por exemplo, uma Miss que eu visitava com frequência, me pediu para trazer arruda de Bluefields, mas ela não queria que eu falasse isso para ninguém. Na volta, entreguei a arruda em segredo e ela me comentou que já tinha outras plantas “do mato” para fazer uns vapores para um filho. Eu aproveitei a oportunidade e perguntei o motivo: ela suspeitava que seu filho estivesse sendo enfeitado pela futura mulher e a futura sogra, pois tinha dores de cabeça, cansaço e estava “muito perdido”. Elas queriam assegurar o matrimônio, e por isso a Miss faria uma cura até que eles morassem juntos, o que, segundo ela, acabaria com o feitiço. Os jovens tinham um filho, nascido durante a adolescência, uma relação muito perturbada e com várias tentativas de se formalizar, mas sem êxito. Logicamente, a Miss me pediu para guardar segredo, pois poderia ter muitos problemas com essas mulheres, que meses depois acabariam sendo seus parentes políticos.

Casos como esses são filtrados nas tramas familiares e comunitárias, sendo comum que pessoas se envolvam em suspeitas e jogos de acusações, e algumas vezes, até consultam algum especialista de fora para saber a origem ou fazer o contrafeitiço. Geralmente, o acusado nega a acusação dizendo que, se uma pessoa o acusa, é porque está envolvida com essas práticas. Mas também há rumores ou comentários sobre praticantes, ou melhor, sobre famílias praticantes, mas sem que haja acusações diretas ou mesmo confirmação. Como se pode supor, nem todas as famílias têm os mesmos critérios para definir as outras famílias ou pessoas como praticantes do bem ou do mal. Como sempre, esse tipo de critério é subjetivo, relacional e moral. Neste sentido, me parece que as acusações de feitiçaria, apesar dos conflitos que podem gerar, entra no âmbito do controle moral, isso porque as pessoas seguem certas normas e códigos de comportamento que as distanciam das possíveis acusações de bruxaria.



A ética das práticas mágico-xamânicas se move entre esses dois polos. O prestígio moral e social das famílias depende, grande parte, desses aspectos, e vem à tona quando o escrutínio moral está em jogo. É muito importante, na decisão das famílias sobre o futuro cônjuge dos filhos, a escolha dos *afins*, um tema sempre sensível, conforme os exemplos anteriores.

Enfim, todas as famílias ligadas na *pamali* mantêm esse conjunto de conhecimentos e experiências mágico-xamânicas que compartilham, ampliam e cuidam com zelo. É por isso que os considero como patrimônios ou bens estritamente familiares. Isso é relevante porque não são bens da *kiamka*, não são recursos que podem ser compartilhados com todos, ou mesmo que possam ser exibidos no horizonte interétnico, como parte da herança ulwa. Isso explica porque, em algumas publicações dedicadas ao tema da revitalização cultural ulwa ou do patrimônio intangível, esses conhecimentos não aparecem. Por exemplo, em uma publicação recente da UNESCO sobre as etnias do Caribe nicaraguense, na seção de medicina tradicional do *Libro Cultural Ulwa* (2013), só aparece uma breve lista de remédios naturais genéricos, que estão longe dessas práticas nativas. Obviamente, as informações dessa publicação pertencem ao âmbito da *cultura com aspás*, que tem uma importante utilidade e conveniência política na sua exposição ao exterior do grupo.

### 5.3. A práxis e os seres

Essa linha paralela entre o mundo cristão e o mundo sobrenatural se evidenciou nas categorias temporais discutidas no 3º capítulo. O corte radical entre o antes e o depois do tempo cristão indica uma separação e a impossibilidade de hibridização, mas não são incomensuráveis. A conversão ao cristianismo é um tipo de transformação parcial ou incompleta, que guarda dentro de si a origem (tanto que isso parece acontecer com todas as transformações ameríndias, um devir, como diria Viveiros de Castro). Não obstante a separação do tempo cristão, é possível ter um missionário e sukia como o Dr Lewis ou os *spirit-uplika*, cristãos do Grande Despertar. A incompletude permite que esses mediadores existam, assim como a configuração desses patrimônios familiares, possibilitando o cruzamento entre as linhas paralelas.

Um exemplo disso é anedota do texto a seguir, escrita por um estudante ulwa universitário de Karawala, com quem falei sobre o tema e que decidiu me escrever comentando sobre a *Grisi Siknis*. Segundo ele, a epidemia foi um problema público, que atingiu a comunidade inteira, e como foi uma etapa difícil para todos, é melhor que eu tenha os detalhes dos eventos. A *Grisi Siknis* é uma doença espiritual e coletiva que afeta geralmente as mulheres jovens. Philip Dennis foi o primeiro antropólogo a catalogá-la nos anos 1970 como epidemia, já que seu ciclo tem características epidemiológicas (1999).

Particularmente, considero um relato interessante, apesar de longo, pois mostra várias das facetas dessa dinâmica sociocsmológica, além de introduzir o tema das entidades que os habitantes de Karawala identificam. Conservo a redação original, mudando apenas os nomes das pessoas envolvidas e dividindo a narrativa para facilitar a leitura. Esclareço, no entanto, que o executor do feitiço e o reverendo são parentes do narrador da história:

- En la comunidad de Karawala, algunas personas, principalmente jóvenes mujeres sufrieron ataques (mental-espiritual) de esta enfermedad *Grisi Siknis* (*traducido en Español "enfermedad de locura"*)... Hubo este problema en dos momentos en los años 1993 - 1995, según la narración de esta historia el primero fue un hechizo que hizo un hombre de Karawala para vengar a otro hombre y a toda su familia.

- Como sé la historia, quiero comentarle se trata del problema que tuvo Andrés Willians y Freddy Pérez. El señor Andrés en los años 90 fue Policía nacional y con una arma de fuego hiere a Freddy, hiere muy grave entonces el hermano de Freddy estaba en la montaña con grupo contra revolucionario YATAMA, él quería hacer algo, vengar, pero no pudo, quería herir a Andres

- Y después del desarme en Nicaragua todos ellos salen [como civiles] civil, y en esta época el hermano de Freddy llamado Rey

León su nombre verdadero es Leonardo Pérez trae el hechizo más fuerte e potente de Honduras y entierra en el patio de Andrés querían vengar. Por suerte Andrés se mueve [se traslada a vivir] a Bluefields. Su casa lo dejó con un hombre, Juan López y primero él se convierte víctima del hechizo. Juan López se convirtió totalmente loco y nadie podía curar hasta que llegó un hombre de Orinoco se curó a Juan; este hombre dijo que en el patio donde vivía Andrés hay un hechizo fuerte que él tampoco se podrá deshacer.

- Posteriormente llegó otro hombre llamado Don Negro Closs del lado de Wanhky, donde hay mejores. La comunidad recolectó dinero y le pagó para que deshiciera el hechizo. Según el comentario que hizo el señor Negro Closs, después de su trabajo contra el hechizo, él comentó que sacó el hechizo llevaba a la montaña para desaparecer, [pero] el hechizo fue muy fuerte que él no resistió y tiro por el lado de la escuela, el espíritu de este hechizo salió y atacó a las mujeres jóvenes.

- Causó que muchas jóvenes mujeres a diario a las 4:00 pm vivían con la angustia de estar inconscientes, como locas, corriendo sale al llamo, al río. Algo increíble que hasta me sorprende es que no sé cuando las chicas están como loca sacan fuerza superior a cuatro hombre fuerte, para detener debíamos que agarrar bien, y fue terrible porque cuando agarra el ataque a una, ella comienza llamar nombre por nombre a los demás chicas que estarán con el ataque, entonces comienza la otra y otra, así sucesivamente. (...)

- Final [Finalmente] este hechizo se deshizo con las oraciones de los cristianos y el Rev Anthony, llegaba en la madrugada todos los días orar en el mero lugar a las 12 de la noche, a él no paso nada, y con el poder del

espíritu cristiano derrota al otro espíritu malo de Rey León.

- Pero después el Negro Closs consiguió una mujer de Karawala y se caso, [años] más tarde nuevamente sucede el caso de Grisi siknis a las mujeres jóvenes de Karawala. La gente se dio cuenta de que el mismo señor Negro Closs lo hacía para poder hacer dinero, cada vez que una muchacha se enfermara, los padres de familia acudían al servicio de Negro Closs, solo él tenía el antídoto mágico solo para calmar y cobraba. Los mismos enfermas en estado inconsciente gritaban el nombre de Negro Closs, Negro Closs... la gente se dio cuenta. La comunidad se levanto contra el Negro Closs y le dijo que iban a linchar y se fue a Puerto Cabezas. Pero la enfermedad duro por un tiempo. (...)

- Como yo decía eso es la tradición espiritual de estos pueblos, la gente cree día a día en que las personas que hacen hechizo, existe personas cuando le hacen comentario de este tema, hace lista la familia o esas personas que llaman de mal corazón que solo quieren hacer daño a personas buenas. La gente de Karawala se cree y tiene fe en las cosas de espíritu se refiere a los espíritus que no se puede ver en cualquier momento, es decir la gente describe varios figuras, imágenes como los Dawankas, los espíritus de la naturaleza, la Liwa Mairi, ellos cuidan son bueno pero enferman también y hay unos son como malos (...) ellos están en los ríos, mares, cerros, suampos, árboles grandes, cementerios, en las casas grandes, entre otras.

O evento descrito na narrativa tem vários aspectos interessantes: o modelo de curas em Karawala, que seguem várias tentativas e recursos diversos; os feitiços e seus constantes desvios, uma característica comum dos mesmos, que afeta a terceiros (como

o caso da morte do jovem mencionada acima); os níveis diferentes de conhecimento dos especialistas, assim como suas diferenças étnicas (um especialista garífuna de Orinoco, um *sukia* miskito do rio Wanhki e o reverendo moravo ulwa); a intermediação econômica na solução dos feitiços e dos problemas espirituais e o comentário com relação aos seres ou *dawankas* que se movem entre o bem e o mal; e, por último, o lugar da religião, não considerada inicialmente, embora pareça uma solução espontânea do reverendo que, mesmo eficaz, não é comum em tais práticas<sup>197</sup>.

E por último, é necessário dizer que tanto o *sukia* miskito, apelidado como Negro Closs, como Leonardo Pérez, que provocou o feitiço, e Andres Willians, que feriu o irmão de Leonardo, saíram de Karawala, já que os conflitos provocados trouxeram desacordos e inconformidades entre suas famílias e parentes. É muito comum, quando há conflitos, a indicação de feitiçaria ou acusações (ou outros motivos) que não se resolvem com o passar do tempo, ou mediante as negociações com os mais velhos, então, há sempre a saída de pessoas ou famílias de Karawala<sup>198</sup>.

---

<sup>197</sup> Ele é o primeiro ulwa formado como reverendo, oriundo de uma das linhagens mais conhecidas, e que ainda vive na comunidade, mas já aposentado.

<sup>198</sup> Outra situação interessante, semelhante a esta, é o caso de um ulwa ex-guerrilheiro do YATAMA, o movimento armado miskito. Esse homem, de 20 anos à época, apesar de ser filho de uma família considerada *salit Ulwa* (Ulwa puro), com pai e mãe vinculados diretamente aos fundadores, teve um comportamento impróprio, sendo obrigado a sair da comunidade. Durante a guerra ele matou várias pessoas, entre elas um jovem ulwa de Karawala. Para a comunidade, ele teve um comportamento extremadamente violento e agressivo porque que as mortes não eram necessárias, apesar da guerra. Inclusive, me falaram que esse rapaz não se mostrou solidário com as pessoas de Karawala e que foi desrespeitoso com seus próprios parentes mais velhos. Como já disse, vários dos ulwas que participaram como combatentes na guerra, em um ou outro bando, mantinham a lealdade étnica/comunitária sobre as diferenças político-ideológicas. Logicamente, ele encarnou o temperamento miskito na sua máxima, por isso, as pessoas em Karawala dizem que “se converteu em um Miskito de coração mau”. Logo após a guerra ele tentou morar em Karawala, mas foi impossível, tendo sido recusado até pela maioria de seus parentes e obrigado a sair pelos velhos da comunidade. Durante meu trabalho de campo, ele esteve na comunidade para um jogo de beisebol e foi surpreendente seu isolamento e estigma social, vinte anos depois da guerra. Eu o conheci porque as mulheres da família o mostraram através das fendas nas tábuas da cozinha. Já conhecia a história e estava muito curiosa por conhecer o personagem,

A doença do *Grisi Siknis*, em sua condição de epidemia (já que há outro tipo de *Grisi Siknis* individual, menos forte, tratada nas casas), só ocorreu em Karawala nas datas indicadas pelo narrador, tendo sido provocada por uma mágica mal executada no intento de desfazer o feitiço. Mas que, após dois anos, voltou pela má intenção do *sukia* que havia sido chamado para controlar a epidemia<sup>199</sup>.

Ou seja, a narrativa apresentada descreve a ambiguidade da práxis, os desvios dos feitiços e contrafeitiços, os erros na execução, os especialistas pouco experientes, a ambivalência entre o bem e o mal e o cristianismo e o xamanismo.

A *Grisi Siknis* é catalogada por vários autores como uma doença que expressa, de forma dramática, a passagem das jovens para a vida adulta (DENNIS, 1999, DAVIS; MARLEY; TRÜBSWASSER, 2005). Com frequência, as afetadas relatam que, durante os períodos de inconsciência, se encontram com diferentes entes, principalmente homens estranhos, brancos ou negros desconhecidos, enquanto outras relatam o encontro com um personagem mítico da RAAN, como o capitão Nil, ou então, com o espírito das águas, os *Dawankas liwas* masculinos. Durante os estados de transe, algumas meninas contam que mantêm relações sexuais com essas figuras masculinas e que, em outros casos, são levadas por eles a lugares distantes e exóticos (JAIMESON, 2009;

estive no estádio nesse dia e foi evidente a recusa de toda a comunidade, tanto que ele só assistiu o início do jogo e logo saiu para Sandy Bay.

<sup>199</sup> No Caribe nicaraguense, em geral, os casos de *Grisi Siknis* com características epidêmicas nos últimos anos têm sido escassos, embora os registros escritos sejam muito limitados. Depois da ocorrência em Karawala, só consegui informação de seu surgimento em 2004, em algumas comunidades do rio Wanki. Refiro-me à epidemia que ocorreu entre 2003 e 2004 nas comunidades de Krin Krin, San Juan Bodega e Santo Tomás de Umra, no rio Wanki, na RAAN, documentada por uma equipe interdisciplinar. Nas comunidades mencionadas, segundo a pesquisa realizada, as pessoas a atribuíram às feitiçarias praticadas por outras pessoas, e tal como acontecia em Karawala, os afetados mencionavam os nomes dos supostos malfeitores de sua doença, chamando-os. A pesquisa mostra que foram afetados tanto moças quanto rapazes mestiços de comunidades próximas, característica que não tinha sido documentada anteriormente (DAVIS, MARLEY e TRÜBSWASSER, 2005). Trata-se, portanto, de um tema que, além de ser pouco estudado antropológicamente, constitui-se em um problema de saúde pública para as comunidades acima mencionadas. Logo, ampliar a discussão sobre o tema fugiria dos interesses deste trabalho.

DENNIS, 1999). Em Karawala, foi difícil abordar o tema com as mulheres que haviam sido afetadas quinze anos atrás porque muitas pessoas consideram que falar disso pode ser muito perigoso, implicando no risco de a doença voltar. Mas um familiar de uma das moças afetadas me contou que, durante os ataques, ela dizia beijar e abraçar um homem muito bonito, mas que logo se transformava em diabo (termo que, na linguagem local, pode se referir a um espírito ou a um *Dawanka*). Aproveitando as conversas nos quintais, perguntei a um grupo de mulheres sobre o tema, as quais me comentaram brevemente que esses espíritos levam as meninas a passear “de cavalo alado por lugares muito bonitos porque querem conquistá-las”, acrescentando que, para os habitantes de Karawala, trata-se de uma doença miskita, embora suas jovens sejam afetadas devido à convivência com famílias miskitas durante várias gerações.

É provável que em Karawala essa doença tenha relação com o processo de afirmação da sexualidade e o desejo de independência das jovens adolescentes, conforme apontado por alguns autores, sobretudo porque elas devem seguir modelos de comportamento moralmente rígidos e assexuados. Só que o processo de independência e aquisição da condição de mulher é complexo e longo, implicando em outros mecanismos e canais de expressão da individualidade. Essa doença é apenas a forma trágica e profundamente simbólica de dinâmicas comunais, familiares e pessoais mais intrincadas, e cujo tema voltaremos a abordar<sup>200</sup>.

Na tentativa de definir e classificar as entidades que atuam na práxis do xamanismo, é preciso começar pelas distorções e vazios que o cristianismo trouxe. Para os moravos e as demais religiões, todos os espíritos e seres não humanos são demônios, e tal classificação genérica foi passada às pessoas que frequentemente falam dessas figuras como diabos ou *sitan* (satã), não distinguindo as diferentes entidades. É provável que, com o tempo, essa categoria tenha gerado a confusão acerca das especificidades de cada uma das entidades “tradicionais”, ainda mais sem especialistas na comunidade, tal como aconteceu com as classificações de meus

---

<sup>200</sup> A *Grisi Siknis* é um tema que ainda merece uma maior atenção etnográfica, assim como um completo registro histórico dos surtos, além de análises mais teóricas. A literatura é exígua e faltam explicações mais amplas, em nível regional. Sem dúvida, uma tarefa a ser feita, que implica consequências tanto acadêmicas quanto de saúde pública.

interlocutores em Karawala. A vinculação de um nome e suas características era confusa, e as discrepâncias entre as explicações, comuns. Ainda assim, consegui uma relação esquemática com algumas das entidades mais mencionadas.

Iniciaremos com os espíritos que o autor do relato acima assinala ao final, os espíritos donos ou protetores da natureza, uma espécie de espíritos-mestres, conhecidos como *Dawankas*, e já mencionados no 3º capítulo. A palavra, tanto em miskito quanto em ulwa, significa “dono ou patrão de”. Como se diz na literatura ameríndia, são definidos como seres que controlam diferentes aspectos do mundo natural relacionados com as provisões de recursos, especialmente alimentos, porém, necessários para a sobrevivência. Em Karawala, são vistos como guardiões dos recursos da natureza, mas especialmente como fonte de saberes e de riquezas, só que, o contato com eles é sempre um risco. São considerados perigosos, podendo ser maus, ou mesmo perversos. Algumas pessoas dizem que, se há um uso excessivo desses recursos, um desperdício de peixe, carne ou madeira, ou um tratamento cruel com os animais abatidos, eles castigam os transgressores de várias formas, fazendo-os, geralmente, se perder na floresta durante longos períodos que costumam terminar com encontros desagradáveis com as próprias entidades.

Já vários pesquisadores do Caribe nicaraguense descrevem os *Dawankas* segundo a linha dos chamados espíritos-mestres, que são “figuras tradicionais” entre as populações ameríndias, como é o caso de M. Jaimeson (2009), von Houwad (2003) e Conzemuis. Só que em Karawala são identificados, primeiro, como provedores de bens materiais e dinheiro, de conhecimentos mágicos e agentes de diferentes tipos de doenças, e apenas depois, como provedores e guardiões dos recursos da natureza. Essa condição está no segundo plano. Em outras palavras, os *Dawankas* fornecem majoritariamente dinheiro, conhecimento e doenças. O dinheiro, as riquezas e o ouro são obtidos através de um pacto, que sempre é uma relação desigual. O conhecimento se obtém através de uma relação mais simétrica, como a amizade. E a doença é provocada, geralmente, por um encontro fortuito, mas também pelo interesse do próprio *Dawanka* na pessoa. Assim, eles ocupam diferentes posições relacionais, são entidades ambíguas, aparecendo ora como diabos malignos ou provedores caprichosos, ora como geradores de doenças ou protetores da natureza, ou bem, como sábios que ensinam.



Por essa razão, são instáveis e impulsivos, e podem fazer com que uma pessoa fique doente mesmo que ela não tenha errado em seu comportamento com o mundo natural. Diz-se que a pessoa é “tocada” pelo *Dawanka*, quando passava por seus domínios na floresta, que podem ser uma grande árvore, um rio, uma lagoa, etc. Igualmente o *Dawanka* pode adquirir uma forma mais ou menos humana e interagir com os humanos. Pode estar tanto à procura de um parceiro sexual quanto de almas, ou se interessar em fazer uma amizade colaborativa. Como dissemos, oferece dinheiro ou conhecimentos mágicos, mas geralmente solicita em troca uma alma humana, de um filho ou do próprio negociador.

Há uma variedade grande de *Dawankas*, donos de animais, plantas e condições físico-geográficas como planícies, rios, lagoas, manguezais, pântanos e morros. Não se sabe exatamente quais desses elementos têm *Dawankas* e quais não. Em Karawala, os mais mencionados são: os donos do pecari, do veado, da anta, do jacaré e de duas espécies de árvores grandes (*ceiba pentandra* e *swietenia macrophylla king*). Há também *Dawankas* de vários morros próximos, donos de plantações dentro da floresta, dos lugares pantanosos, do cemitério e das lagoas.

Dois desses *Dawankas* teriam um domínio maior que os demais, sendo mencionados com mais frequência: o *Liwa-Mairin* (a tradução literal é “mulher das águas”), o *Dawanka* dos rios, das lagoas e dos mares; e o *Duhindu*, que alguns afirmam ser o dono da floresta, e outros, o dono dos pecaris ou veados, mas todos concordam que ele exerce uma força superior nas florestas e na terra. A *Liwa-Mairin* se apresenta como uma mulher branca e de cabelos loiros, comparada a uma sereia. Mas há também *Liwas* homens, muito belos e sensuais. Ambos fazem com que os humanos se apaixonem por eles até levá-los a seu mundo, transformando-os em cônjuges e em um dos seus. A *Liwa-Mairin* faz poucos negócios ou contratos. Pelos menos em Karawala, o interesse dela está em atrair os jovens ou homens. Há várias narrativas de eventos atuais em que parentes jovens das famílias de Karawala desapareceram com a *Liwa Mairin*. O último evento está relacionado com a morte de três homens, ocorrida na planície de pinhos, cerca de um rio localmente conhecido como *Kuambila*. Ali mora um *Liwa Dawanka*, um dos mais perigosos, que rouba as almas, embora se suspeite não se tratar de uma mulher porque os corpos das vítimas voltam a aparecer. Se os corpos não aparecem é sinal que o jovem ficou encantado e que está vivendo como cônjuge

da *Liwa-Mairin*. Como aconteceu com um jovem que, ao pescar no rio Grande de Matagalpa, desapareceu deixando a canoa, seus pertences e até os peixes intocáveis. Sua família consultou um sukia que lhes assegurou que ele estava com uma *Liwa* de mar, muito poderosa, indicando, inclusive, o lugar de sua morada.

*Duhindu* é outro ser sobre-humano, é um homem pequeno que aparece de diferentes formas, ora com chapéu, terno e gravata, ora com botas altas, chapéu e muitas joias. É uma figura associada ao duende ou gnomo. São simpáticos, adoráveis e persuasivos, e é com eles que mais se fazem pactos ou negócios, os quais são considerados indevidos ou amorais, já que são procurados pelas pessoas que não gostam de trabalhar, os ambiciosos, os egoístas e os “de mau coração”. Algumas pessoas se encontram com eles, mas procuram evitá-los para não serem tentadas. Desses encontros imprevistos, narram-se anedotas que relatam, comicamente, estratégias usadas para evitar o *Duhindu*. É comum que os encontros aconteçam quando se está embriagado ou dormindo, através dos sonhos. Por exemplo, Miss Mary me comenta que seu marido sempre se encontra em sonhos um *Duhindu* que se assemelha a um gringo baixinho, “bem, bem branco e ruivo, ruivo” e muito amável que oferece uma casa grande, bonita toda branca, “como da televisão”, dizendo não querer nada em troca. Mas, como afirma Miss Mary, o objetivo desse *Duhindu* é provocar e enganar, que todos sabem que, de algum modo, será preciso uma contrapartida, ainda que tardia.

Há um ideal ou projeto de que todos falam, e que consiste em se relacionar com os *Duhindu* e outros *Dawankas*, porém, ser mais astuto ou sagaz que eles, a fim de se permanecer com os bens e os conhecimentos, sem dar nada em troca. Mas, as mesmas pessoas dizem que isso é quase impossível, e que aqueles que tentam driblar os compromissos, acabam morrendo ou provocando a morte de um parente de sangue. É claro que ninguém admite ter feito um pacto com eles, pois isso é desprezível, e nem mesmo os velhos o admitem como tema de conversa. Um homem de meia idade disse que fazer um trato com os *Dawankas* é como fazê-lo com os narcotraficantes que chegam a Sandy Bay: “dão dinheiro fácil, mas você sabe que vai sofrer e vai morrer”. Deste modo, na moral comunitária, os pactos com os *Dawankas* são inadmissíveis e censurados, mas as pessoas comentam e falam acerca deles, mesmo frente ao desgosto das *Kukas* e *Damas*. Para eles, o ideal prescrito segundo a moral morava é trabalhar pela obtenção dos recursos.

Mas aqui surge uma contradição, meus interlocutores afirmam que há pessoas que mantêm contato com alguns *Duhindu* — ou com um tipo de *Duhindu* — e que não são consideradas pessoas de “mau coração”, nem fazem pactos de consequências terríveis. Sua relação é muito amistosa e que podem ensinar a curar, ou não. Disseram-me que, anos atrás, uma anciã, já falecida, chamada Kuka Grincilia, tinha uma amizade que durou vários anos com um *Duhindu*. Ela conversava seguidamente com ele, ria e compartilhava os problemas e assuntos de sua família em busca de conselhos, até que o marido ciumento e os filhos proibiram a relação, porque a comunicação era diária. Ela começou a mudar o lugar e a hora dos encontros, e por isso, muitos a escutaram falar animadamente com o *Duhindu* em espaços fora de sua casa, de modo que a amizade se manteve até a sua morte, que não é atribuída ao *Duhindu*, tampouco ela considerada uma má pessoa. Igualmente, há rumores constantes de que uma ou outra pessoa se comunica com *Duhindus*, mas sendo um tema tão privado, é muito difícil de verificar. Por exemplo, dizem que um homem bisneto dos fundadores e de uma família bem respeitada é reconhecido por curar doenças graves dos membros de sua *pamali*, pois teria amizade com um *Duhindu* mulher, que lhe ensina muitas curas e remédios, além de cuidá-lo. Essas relações de amizade sempre são estabelecidas com *Duhindus* do sexo oposto, o que, obviamente, tem uma conotação sexual.

Em geral, os habitantes de Karawala consideram os *sukias* ulwas como não cristãos, sendo que eles, sim, podem estabelecer contato e comunicar-se com os *Dawankas* e outros espíritos, sem correr perigo. O cristianismo é, assim, uma condição perigosa para a comunicação com tais entidades. Contudo, os *sukias* não se interessam por bens ou dinheiro, e sim, por conhecimentos, no intuito de curar pessoas e defender a comunidade. Atualmente, alguns tratamentos que as famílias praticam requerem pedidos ou “orações”, chamados de *yabakisa*, mediante os quais se invocam diferentes *Dawankas*. Mas essas práticas, segundo me explicaram, não são tão arriscadas porque o pedido é feito ao “espírito” do *Dawanka*, e não exatamente, ao *Dawanka*, que aparece em forma humana. Por isso, não precisa de retribuição, não sendo perigoso para o executor nem para o paciente. A palavra *yabakisa* vem de *yabal*, e refere-se àquelas trilhas alternativas que atravessam a aldeia, de tal forma que a “reza” da *yabakisa* (cujo termo pode ser traduzido como “encaminhar”) é um pedido indireto entre

persuasão e súplica para que abandone o corpo do paciente, mostrando aos espíritos os caminhos pelos quais sair. *Yabakan* é o nome do remédio usado nos tratamentos, o qual conserva a ideia de trilha ou caminho alternativo<sup>201</sup>.

Há também outras figuras não humanas, menos mencionadas pelos Ulwa, e ainda que pareçam um pouco confusas, são interessantes, merecendo atenção e um estudo mais amplo. A título de exemplo, podemos mencionar dois tipos de entidade: os espíritos de Ulwa passados, que habitam outra dimensão, e que nas áreas de plantio buscam entrar em contato com as pessoas. São chamados de *Unta Dawanka*, donos dos cultivos, que outrora faziam parte das famílias que chegaram a Karawala durante a época dos primeiros fundadores, mas que não foram batizados como cristãos. Vale lembrar que eles haviam decidido ir a outro mundo, um lugar semelhante a Karawala, onde o tempo não passa; estão “como congelados”, conforme me disseram. Estão à espera que as condições de vida dos Ulwa mudem ou que este mundo seja melhor. Por isso, é comum que nas áreas de cultivo se escutem vozes, canções e sibilos desses espíritos, embora alguns advertam que o contato com eles pode resultar em doença ou que eles podem entrar nos sonhos atrapalhando o sono<sup>202</sup>. Essa narrativa de divisão da comunidade entre o mundo real e o mundo natural é um relato bastante comum nas comunidades mayangnas.

Outra entidade é o *Tala Dadira* (homem-sangue), um ser que aparece em certas épocas, mas que, ao contrário dos anteriores, não é um ancestral — alguns dizem que são estrangeiros, gringos médicos ou militares. São homens que carregam um tanque nas

---

<sup>201</sup> É interessante como essa forma de comunicação se assemelha à ideia de lateralidade proposta por Schuler Zea (2010) como um modo de relação entre os Waiwai, ao norte da Amazônia, e que poderia ser explorada em detalhes para futuras análises.

<sup>202</sup> Em uma ocasião em que eu e dois adolescentes, um rapaz de 13 e uma moça de 14, trazíamos lenha da plantação, escutamos várias pessoas se aproximando, mas como não saíram pela trilha, eu resolvi chamá-las, pensando que eram outros parentes que chegavam para nos ajudar e que não haviam nos visto. Mas um deles me pediu para guardar silêncio e me falou que isso que escutávamos não era gente. Quando o pai deles chegou, me explicou sobre a existência desses seres e nos pediu que fôssemos para casa. Advertiu-me que se eu não conseguisse dormir ou se não me sentisse bem, era para alertá-lo, que logo providenciaria um remédio. Disse-me também que o simples fato de escutá-los poderia ser perigoso. Portanto, o contato pode ser auditivo ou visual, e não necessariamente físico.

costas com pequenas mangueiras para extrair o sangue das pessoas, sobretudo das crianças, para vendê-lo, segundo dizem, aos países que estão em guerra. O velho Manuel Simons, o pai de Noel, contava a seus netos que, na época de seus pais, eles vinham com grandes barcos, pois a guerra de Hitler precisava de muito sangue, enquanto outros dizem que apareciam na floresta durante a guerra contrarrevolucionária, deixando os corpos exangues pendurados nos galhos das árvores. Por isso, eram muito temidos, especialmente pelas crianças, que eram amedrontadas pelos pais para que ficassem em casa. Falo no passado porque é uma figura da qual atualmente não se fala mais, pois os adultos me disseram que não escutam falar dele desde os anos 1970-80, e que hoje ninguém mais fala do *Tala Dadira*. Os velhos dizem que a entidade é da época da chegada das companhias e da economia de enclave, já mencionada no 3º capítulo. Com a chegada dos *gringos* e dos sistemas intensivos de plantação começaram a aparecer, querendo levar sangue para seus países, e sempre voltando em momentos de guerra, quando se precisava dele. É inequívoca a associação com o impacto invasivo da economia de enclave e com o estabelecimento das relações trabalhistas trazidas pelo capitalismo. É um contraponto ou um antagonismo ao Grande Despertar e aos *spirt-uplika*, vistos como a saída espiritual às novas relações capitalistas, sendo o *Tala Dadira* a continuação delas.

Por último, as pessoas acreditam que, logo após a morte provocada acidentalmente ou por feitiçaria, a alma do morto continua acreditando que está viva e começa a querer interagir com os parentes e amigos. Nessa condição, a alma pode transmitir algumas doenças aos parentes. O ritual do 9º dia ajuda nesses casos para que a alma do morto deixe este mundo, consistindo, basicamente, no preparo de uma comida na casa do falecido, acompanhada de rum ou *chicha*, em que as pessoas da comunidade são convidadas. Cantam-se hinos cristãos e, à meia-noite, é preciso virar a cama, os lençóis e as roupas onde a pessoa morreu, ao passo que um familiar pronuncia um longo e emotivo discurso de despedida dirigido à alma do morto.

#### **5.4. Experiências e xamanismos leigos**

Os patrimônios mágico-xamânicos familiares têm uma relação interessante com o mito fundacional de Karawala. Neste,

como vimos, os *sukias* distribuíram habilidades ou virtudes mágicas a cada um dos setes “cabeças de família”, outorgando-lhes habilidades diferentes e obrigando-os a compartilhá-las entre si, as quais se relacionavam a diversas atividades cotidianas e de produção: ser um excelente artesão de flechas e caçador, ser capaz de mergulhar no rio e pescar o que quiser, ou ainda, cumprir com as atividades agrícolas rapidamente, ou predizer o futuro.

Essas habilidades poderiam ser uma explicação mítica para o fato de não existirem xamãs em Karawala, embora na narrativa não se comente a quem foi dada a virtude ou o poder de curar (ou se relacionar com o mundo sobrenatural). Mas a ideia de uma distribuição de conhecimentos entre os “cabeça de família”, hoje convertidos nas figuras alegóricas do passado, estabelece uma associação entre o xamanismo e as famílias comuns, que não precisam passar pelos processos de iniciação que, outrora, os xamãs *ulwas* seguiam. Hoje, no entanto, não há mais *sukias* *ulwas* porque é unicamente na condição de *idan* (não-cristão) que se pode iniciar como xamã. E não é necessário um xamã, porque há muitos em cada uma das famílias que mantêm seus saberes resguardados nas redes das *pamali*.

Desta forma, o que se pratica em Karawala são várias práticas mágico-xamânicas aprendidas e transmitidas no âmbito familiar. Pode-se compartilhar e intercambiar também conhecimentos com pessoas de confiança, parentes ou não, vinculados a outros grupos de famílias e, portanto, conhecedores de outras práticas. Assim, não se requer uma formação especial, uma vez que é aprendido como parte do processo de socialização e educação das crianças e jovens.

Os conhecimentos que uma pessoa comum pode ter sobre tais práticas são bastante amplos. Em uma viagem entre Bluefields e Karawala, na qual ocorreram problemas mecânicos com a lancha, ficamos cerca de 4 ou 5 horas esperando pelo reparo. Eu estava acompanhada de Claribeth, uma moça de 27 anos e mãe de dois filhos, a quem eu havia visitado duas ou três vezes em sua casa. Ela voltava a Karawala depois de cuidar de uma irmã que estava se recuperando em Bluefields de uma cirurgia. A partir dessa circunstância, começamos a falar sobre o tema da saúde, e ela se mostrou confiante ao falar de seus conhecimentos mágicos, sendo que eu fiquei surpresa ao constatar como uma pessoa jovem sabe tanto sobre “terapêutica tradicional”. Claribeth comentou sobre remédios feitas à base de plantas, raízes, sementes, galhos, partes

de animais, assim como produtos industrializados (essências, óleos e até comprimidos) para várias doenças (sobrenaturais e físicas) e proteções. Comentou também sobre a aplicação de massagens, banhos, vapores e restrições alimentares, além de me explicar que algumas doenças requerem as *yabakisa*, que ela ainda está aprendendo. Não sabe bem se são palavras dirigidas aos *Dawankas*, ela acredita que sim, mas outros, não. Disse também que indicou a *yabakisa* para a alma de um parente falecido, e que algumas pessoas, como a mãe de uma amiga, rogam a um Deus chinês.

Disse-me também que, quando ela ou um parente ficam muito doentes, como a sua irmã, sonham com espíritos, mas que eles tentam sempre evitá-los, não vê-los, tampouco falar com eles, porque eles podem agravar as doenças, mas que essas visões também podem ser curadas.

Apesar das descrições, Claribeth me disse que ela não sabe muito e que não sabe fazer alguns tratamentos porque não os pratica, já que apenas os aprendeu observando e perguntado a seus pais e a uma tia próxima, que é “muito conhecedora”. Assim, não há uma forma de ensinamento direto para esses conhecimentos, que são apreendidos conforme sua execução. Mas, caso fosse necessário, ela faria qualquer coisa para curar a partir do que conhece, como havia ocorrido, certa vez, com um de seus filhos, que havia se adoentado fora de Karawala, e longe de sua família. Ela e o marido fizeram o tratamento a partir do que lembravam, eram uns vapores, mas que acabou dando muito certo, e agora ela já sabe que pode curar essa doença em particular, atribuída a um *Dawanka*<sup>203</sup>. Inclusive, me falou que sabe algo sobre magia e que conhece um pedido para ser querido por todas as pessoas, chamado de “*tawan aika yanni kankan*”, e que ela mesma traduz como “para que toda a gente comece a me amar”, mas que não podia dizer se o mesmo funcionaria para mim, nem a entidade à qual deve ser dirigida tal “oração”.

---

<sup>203</sup> É curioso observar que quando perguntei sobre a recuperação de sua irmã doente, ela se mostrou muito esquivada na resposta. Suponho que tivesse relação com algum feitiço, pois apenas me disse que a irmã precisava ser tratada no hospital, mas que, mesmo assim, havia feito alguns chás com plantas e “sete espíritos” – uma essência vendida nas drogarias de Bluefields – para ela, ao supor que poderiam contribuir para que os outros medicamentos fossem mais efetivos.

Logo após essa conversa, e do conjunto de informações etnográficas confusas sobre o tema, me convenci que os conhecimentos são especialmente “práticos” e não “teóricos”. É a partir da observação de tratamentos e aplicações no âmbito familiar que os saberes são apreendidos, até que as pessoas precisem, de fato, usá-los. É na práxis e com as experiências que são atingidos, de tal modo que é comum que ocorra um acúmulo de informações terapêuticas sem haver muita clareza sobre o mundo espiritual no qual se atua e intervém, já que não interessam as teorias do funcionamento, senão sua eficácia. É um saber que se adquire conforme o uso, no ritmo da própria vida. Por essa razão que, quando eu tentava captar detalhes, as pessoas diziam não saber mais nada, ou se mostravam confusas ao refletir sobre minhas perguntas.

O caso de *Dom Noel* e seu tratamento do *yumuh* é um bom exemplo. O *yumuh* é uma das doenças mais comuns, provocada pelo espírito de um animal, que parece entrar no corpo da pessoa provocando dores de diferentes intensidades, geralmente no abdômen. De acordo com o tipo de dor e sua localização, as pessoas são capazes de reconhecer o animal que a provoca. Alguns dizem que a dor é como se o “bicho comesse por dentro a pessoa”. Noel é reconhecido entre seus parentes e vizinhos como uma pessoa que realiza curas muito efetivas sobre o *yumuh*. Algumas pessoas pagam por seu tratamento. Um miskito da RAAN, que mora em Karawala, me assegurou que aqueles que curam essa doença são chamados de *Yumuh Uplika* (pessoa de yumuh). Mas nem Noel nem seus vizinhos consideram que ele seja um *Yumuh Uplika*. Ele usa chás em que mistura diferentes plantas e raízes, e que devem ser tomados por vários dias, precisando, às vezes, de *yabakisa* e massagens para tentar expulsar a dor ou o espírito. O procedimento resulta, então, em um combinado de massagens, *yabakisas* e remédios (*yabakan*), que podem se usados juntamente ou em diferentes combinações. Noel afirma ter aprendido isso com seu pai, o velho Manuel, que sabia muito mais do que ele e que conhecia o *yabakisa*, à época, mais efetivo ou “potente”<sup>204</sup>.

---

<sup>204</sup> Várias vezes me relatou o caso de um menino que foi levado em estado grave à casa de Dama Manuel, e que ele procurou as ervas, pedindo que o deixassem sozinho na casa com a criança. Depois de várias horas e de fazer orações e massagens para tentar retirar o espírito ou a dor do corpo, a criança foi melhorando, curando-se já no dia seguinte. Foi uma cura do *yuhum* para



Segundo Noel e outras pessoas, o *yumuh* está associado ao lagarto, ao veado, a alguns tipos de serpentes e formigas. Mencionaram também a possibilidade de associação com outros tipos de animais, mas não souberam dizer exatamente quais. Do mesmo modo, Noel disse que não sabe se é o espírito do animal que chega ou se ele é enviado pelos *Dawankas*, como acreditava um amigo. Ou ainda, se se adocece por meio de algum tipo de contato, pois ele sabe que o *yumuh* da formiga — que é algo leve — é provocado porque a pessoa ingeriu algum tipo de alimento que antes foi comido pelas formigas, ou que parecem formigas comuns, mas que são espíritos. No entanto, a única coisa que Noel sabe mesmo é que o *yumuh* da serpente é um dos mais graves. Eu lhe perguntei que tipo de *yumuh* ela sabia curar, e ele me disse que não sabe bem qual, pois não sabe identificá-lo perfeitamente. Disse também que os *yabakisa* que ele usa mencionam alguns espíritos e o *Dawanka*, mas que não sabe a quem são dirigidos. Ainda assim, ele continua curando a sua família e os vizinhos do *yumuh* com uma eficácia admirável e reconhecida por todos.

Essas dúvidas e indefinições são uma condição lógica, tanto porque o mundo sobrenatural ameríndio tem essa condição de indefinição, mas também porque eles não são especialistas com uma aprendizagem ritual e particularizada, pois sabem algumas “técnicas” e tratamentos para curar as pessoas de sua família e, ocasionalmente, da comunidade. Não são instruídos e não se dedicam a estudar esse outro mundo, tampouco se interessam em refletir sobre ele, o que poderia ser chamado de um “xamanismo leigo” ou “secular”, no sentido que é pouco dedicado a entender as qualidades do mundo no qual intervém. É sempre um conhecimento amorfo e em constante construção, compartilhado segundo as necessidades e as vicissitudes que a vida traz. De tal modo que as coisas (e os seres) do mundo sobrenatural se desvelam e se entendem no contato e na interação com elas sempre como ação, empreendimento ou intervenção, pois conhecer é interagir (por isso, resulta perigoso falar delas sem necessidade). É lógico deduzir, então, que foi a proibição da igreja morava que acabou impedindo os processos formativos dos *sukias*, a transmissão dos conhecimentos em forma mais metódica e todos os elementos próprios de um sistema xamânico.

---

toda a vida, segundo me disse Dom Noel, e até hoje, “o paciente” já adulto, lembra-se do tratamento.

Por conseguinte, os patrimônios familiares de conhecimentos xamânicos são práticos e interativos, porém, eficazes e acumulativos ao longo das gerações. Na família Simons, o grande conhecedor era o Dama Manuel, assim como o marido miskito de uma de suas filhas (cunhado ddo Dom Noel), chamado *Prapit* (profeta) — nome que surge com o Grande Despertar, relacionado à capacidade de predição dos *sukias*. Dom Noel herdou esses conhecimentos e os ampliou através dos diálogos com alguns velhos amigos e sua mulher, Miss Gloria, cujos conhecimentos herdou de sua família creole. Desta forma, as famílias vão compartilhando, capitalizando e modificando práticas e conhecimentos. Para avaliar o quanto as pessoas sabiam acerca desse tema, pedi a um parente adulto da família Simons fazer uma lista das doenças que ele conhecia, e apesar de ser uma pessoa que pouco se interessava pelo tema, elencou 27 doenças mais comuns curadas em Karawala através desses tratamentos.

Como é de se supor, esses tratamentos não requerem processos rituais complexos. Inclusive, alguns não têm nada de ritualístico. A maioria, sim, tem restrições alimentares e umas poucas restrições sexuais durante o tratamento, sendo preciso evitar o contato com sangue ou água de rio ou mar. Nem todos requerem massagens ou *yabakisa*, fazendo uso apenas dos remédios, e nem sempre são necessários banhos quentes ou vaporizações. Além disso, fazem uso de produtos naturais e de vários produtos industrializados. As curas das crianças são as que geralmente precisam mais atenção e massagens, feitas em diferentes partes do corpo, de acordo com a doença. O *grisis singnis* em Karawala foi curado com banhos de vapor, *yabakisas* e diferentes bebidas.

As pessoas fazem diferença entre as doenças que podem ser curadas no âmbito da *pamali* ou com a ajuda de amigos de confiança, as quais necessitam de um *sukia* mais especializado, assim como as doenças que devem ser tratadas pelo médico do Posto de Saúde. Supõe-se que seja comum que juntem ou misturem ambos os tratamentos. Quando a família recebe o diagnóstico de que é um feitiço a causa da doença, tenta a cura com seus conhecimentos em casa, embora não tarde muito em procurar um xamã ou um *Obeah man*.

Pelo exposto até aqui, podemos resumir que as doenças ocorrem a partir de algum tipo de contato com os espíritos e os *Dawankas*. Pode ser na saída para a floresta, no rio, perto de um morro, ao se tocar ou ingerir algumas coisas que tenham sido

manuseadas pelo *Dawanka* ou pelo espírito de um animal, escutar algum ruído diferente ou ver alguma coisa estranha, como sonhar com *dawankas* ou seres estranhos, se encontrar com eles em estados alterados pelo álcool ou por febre ou desmaios. Pode ocorrer por contato direto ou indireto, ou então, pelo ingresso do espírito no corpo, como parece ser o caso de *yumuh*, um tipo de predação que parte de dentro. Já o *Grisis singnis* e os encontros com os *liwas* implicam diretamente em relações sexuais com os espíritos, sobretudo no caso das mulheres, enquanto que, para os homens, se tais contatos acontecem, eles praticamente saem deste mundo. Por fim, ouvi dizer que algumas pessoas, através de seus fluidos corporais considerados fortes ou quentes, poderiam gerar também doenças, sobretudo às crianças, como o suor, após estarem na floresta, ou o olhar dos jovens amantes, ou ainda o contato com o sangue menstrual, perigoso para os homens. As doenças curadas pelos médicos também podem eventualmente ser o produto de espíritos ou de feitiços que provocam o mau funcionamento de algum órgão interno, segundo acreditam algumas famílias<sup>205</sup>.

Como podemos perceber, a ideia de saúde/doença e as práticas terapêuticas não são tão claras nesse ecumenismo de conceitos e práxis. Poderíamos dizer apenas o óbvio, que o desequilíbrio na saúde é provocado por espíritos que têm contato auditivo e visual, indireto ou direto com o corpo da pessoa. E que esses contatos, algumas vezes, são provocados ou intencionados através da feitiçaria ou seus contrafeitiços. A feitiçaria também pode gerar doenças com ou sem contato com o corpo, mas não por intermediação espiritual, salvo por uma ação humana mágica, por isso se diz que os feitiços são “feitos à mão”. Aqui é uma relação entre humanos, sendo que as práticas xamânicas ocorrem entre humanos e seres espirituais. Tanto a feitiçaria quanto o xamanismo podem realizar proteções com tratamentos no corpo ou pelo contato deste com objetos. E como ambos podem realizar contrafeitiços de

---

<sup>205</sup> Por exemplo, um adolescente de 14 anos de uma das *pamali* preocupava os parentes pela magreza, pouco desenvolvimento muscular, pela debilidade e dores constantes de cabeça. Eles acreditavam que poderia ser um espírito que estava perturbando seu desenvolvimento, mas não era a *Liwa Mairi*, porque o menino tinha uma proteção muito eficaz contra ela. Um tio e seu avô tentaram tratá-lo em casa, mas logo o levaram a um *sukia*, pois a situação continuava. Ao fim, procuraram um médico reconhecido em Bluefields porque, para eles, ainda que o *sukia* conseguisse fazer um bom trabalho para protegê-lo, o espírito havia afetado o cérebro do menino.

um ou outro âmbito, os vocábulos, as práticas, as intervenções e os especialistas de um e outro se confundem.

### 5.5. *Os sukias e especialistas*

É pouco comum, no círculo das famílias agrupadas na *pamali*, o espaço primordial da prática dos conhecimentos xamânicos e de cura, a procura por consultas e visitas a especialistas, sendo que algumas pessoas podem passar anos sem necessitar deles. Na ausência de verdadeiros *sukias* ulwas, a comunidade conta com especialistas de diferentes origens e níveis de conhecimento, os quais, ainda que com poderes inferiores aos dos *sukias* ulwas antigos, auxiliam e regulam algumas relações com o mundo espiritual. Sua condição de especialistas se mantém discretamente, de modo que são chamados, em miskito, de *sika kakaira* (“conhecedor de medicinas”), traduzido, comumente, como curandeiro. Pastores e médicos aprovam suas práticas, embora com desconfiança: os médicos porque seus remédios substituem os medicamentos industriais da medicina alopática; os pastores porque sabem que os *sika kakaira* podem usar, além das plantas, os *yabakisas*, que são uma forma de comunicação com os não humanos.

Especialistas mais experientes e de conhecimentos mais amplos, como os *sukias* ou os *obeah-man*, são consultados em outras comunidades e pertencem a outras etnias, tal como se apresentou no relato do *Grisi Siknis* acima. *Obeah-man* pode ser usado como sinônimo de curandeiro, só que, como o termo está vinculado às tradições *creoles* e à feitiçaria, então, se costuma dizer que são ou sabem um pouco mais que os *sika kakairas* ou curandeiros. A denominação *sukia* é usada com muita cautela, e poucos assim se autodenominam. Apesar de não existir em Karawala *sukias* “próprios”, são uma figura emblemática e um signo referencial do passado, um elemento destacado na memória comunal e, por consequência, nos espaços da *cultura com aspás*, como no *Saudah* mencionado no capítulo anterior.

Pelo visto, parece que em Karawala os especialistas estão fora da comunidade e os “praticantes domésticos” no interior dela, dentro das famílias. O espaço do público pertence, de alguma forma, ao cristianismo e às igrejas, que são as formas de se lidar com o espiritual, ou as formas mais importantes e públicas. A

assistência e a participação das famílias nas igrejas e nos assuntos religiosos são frequentes, sendo que algumas mulheres assistem aos serviços religiosos três ou quatro vezes por semana. Situação que me surpreendia muito, pois, várias vezes, conversas sobre os *Dawankhas* e os feitiços eram interrompidas porque a minha interlocutora se retirava para ir à igreja.

Para alguns habitantes de Karawala — assim como para a literatura da região — no xamanismo miskito existem duas categorias: a primeira, o *okuli*, o xamã mais poderoso e sábio, e que não aparece em todas as épocas. Geralmente sobrevive ao golpe de um raio, a partir do qual inicia sua aprendizagem diretamente com a sua divindade. Atualmente, até onde tenho conhecimento, não há nenhum *okuli* no Caribe nicaraguense, mas um velho miskito de Sandy Bay me contou que há um homem em processo de formação em Honduras. E a segunda categoria corresponde ao *sukia*, o xamã das comunidades, e que também passou por um processo de aprendizagem, podendo ter sido instruído pelo próprio *okuli*.

Como já foi dito, no caso das comunidades vizinhas, apenas em Kara há um *sukia*, um homem chamado Lampsin, consultado eventualmente pelos habitantes de Karawala. Diz-se que é um especialista em sonhos e adivinhações, especialidade conhecida como *yapi kakaira* (“conhecedor de sonhos”), mas ele não teve nenhum processo de formação. Mas, para alguns, Lampsin é um *Ditalyang*, outra categoria de especialista, como se verá a seguir. Em Karawala consultam-se também outros *sukias*, de Laguna de Perlas e Orinoco, e em várias comunidades da RAAN.

Durante meu trabalho de campo em Karawala só havia um *sika kakaira*<sup>206</sup>, que em ulwa é chamado *di basta talingka* ou *di talingka*. Era uma pessoa com um pouco mais de experiência e conhecimento que a maioria, e que cobrava por seus serviços. Mas por não ser um *sukia*, seus conhecimentos eram limitados, sobretudo quando se referia a assuntos relacionados a espíritos *Dawankas* e feitiçaria. O *sika kakaira* de Karawala se especializou em tratar crianças, doenças comuns e fazer proteções para as casas e para as pessoas. Mas nem todos o consultam porque, segundo me disseram, todos podem fazer os procedimentos na própria casa. Desta forma, é possível dizer que o *sika kakaira* estende os

---

<sup>206</sup> Que também se costuma chamar em mikito como *sika uplik*, pessoa conhecedora.

conhecimentos e práticas do ambiente familiar restrito e secreto ao ambiente público.

Em Karawala havia também uma pessoa que estava afastada de seus fazeres, conhecida como *obeah-man* — o especialista feiticeiro de tradição creole. Ao mesmo tempo em que se dizia que ele tinha conhecimentos de *sukia*, comentava-se que não eram efetivos porque ele era batizado, e os *sukias* ulwas não são cristãos. Ele se especializou em desfazer feitiços e contrafeitiços, e durante uma temporada seu trabalho foi muito reconhecido em várias comunidades vizinhas e até em Bluefields, de onde acudiam pessoas para consultar com ele. Mas agora ele diz que só trabalha para a sua família<sup>207</sup>. Na comunidade, as pessoas desconfiavam dele e de seus trabalhos, muitos dos quais considerados fraudes, já que os valores cobrados eram muito altos, sendo que dele escutei muitas histórias. Isso explica porque poucos solicitavam seus serviços, e da mesma forma que ocorria com o *sika kakaira*, muitos de seus “trabalhos” poderiam ser feitos em casa, e com maior êxito.

As pessoas, em geral, comentam que os ulwas sabem pouco da prática de *obeah* e de feitiçaria, e que quando precisam de uma consulta, vão a Laguna de Perlas ou a Bluefields. É possível também comprar pequenas receitas ou rituais de “*trik*” (feitiços) para diferentes objetivos. Alguns de meus interlocutores faziam diferença entre essas práticas e as terapias curativas dos *sukias*, mas outros não. Para alguns, eram de origem creole, mas que os *sukias* podem intervir em caso de feitiço, enquanto que um *obeah man*, pelo contrário, não pode intervir no tratamento de doenças. Basicamente essa prática mágica consiste em gerar benefícios ou malefícios através da manipulação mágica de diferentes objetos e substâncias, ativando uma espécie de força ou energia, uma “energia cósmica”, conforme me explicou uma mulher creole de Laguna de Perlas que estava de passagem por Karawala.

Por isso, se diz que é fazer um trabalho “com a mão”, já que não tem intervenção de seres sobrenaturais: é uma ação humana para beneficiar ou afetar outro humano. E para conseguir tais objetivos, se elaboram diferentes objetos, um tipo de arranjo de plantas, com fitas de diferentes cores, perfumes, óleos e outros

---

<sup>207</sup> Eu não consegui falar pessoalmente com ele, pois sempre que chegava à sua casa, diziam-me que não estava. Por isso, considereei que ele não queria conversar comigo. Contudo, ocorre também que ele tem sido objeto de muitas fofocas, de modo que isso impediu a minha aproximação.

artefatos, inclusive, cabelos, sangue ou unhas. São feitas também pequenas sacolas de tecido vermelho, onde se colocam os componentes, ou pequenas poções de várias substâncias colocadas em pequenas garrafas, algumas para serem usadas como perfumes e outras para que as pessoas — beneficiárias ou vítimas — as ingiram ou as conservem. Alguns desses fetiches que provocam malefícios podem ser colocados em uma garrafa e enterrados no quintal da vítima ou na plantação<sup>208</sup>. As famílias também têm alguns conhecimentos de feitiçaria, igualmente compartilhados e transmitidos. Para a população de Karawala, o feitiço mais maldoso e “sem perdão de Deus” é o que eles chamam de *trik mâmunra*, enquanto o *poisinkira*, feito por meio de pequenas poções e que pode fazer tanto o bem quanto o mal, é o menos poderoso<sup>209</sup>.

Com relação aos xamãs Sumo-Mayangna do passado, tanto von Houwald (2003) quanto Conzemius (198) nos fornecem algumas características. Em síntese, destacam que o processo de aprendizagem e de iniciação era muito mais demorado que o dos *sukias* miskitos, ao requerer vários anos de treinamento. Isso porque a função social tradicional do *sukia* Sumo-Mayangna, tal como indicam os autores, não era só religiosa, mas também de liderança política. Sua característica mais destacada era o uso do fogo ou uma dança do fogo como parte de seus rituais, o que alguns anciãos de Karawala me comentaram, mas sem maiores detalhes. A comunicação com os espíritos ocorre através desses rituais com fogo, nos sonhos e, segundo Conzemius, pelo uso excessivo de tabaco.

O termo em *panamahka* e *tawahka* (as línguas mayangnas) para xamã é *ditalyang*, e em ulwa, *ditalingka*, que é sinônimo de

---

<sup>208</sup> Durante meu trabalho de campo ninguém tinha ou me mostrou esses “arranjos” nas garrafas. A única coisa que uma mulher me mostrou foi um perfume comercial ao qual agregou uma poção para que o marido não procurasse outra mulher. Contudo, em algumas casas e comércios, é comum a presença de arranjos para a sorte e proteção, semelhantes aos usados popularmente em toda a América Central e feitos com aloe vera (*aloe barbadensis*), arruda (*ruta graveolens*), fitas vermelhas e, algumas vezes, com um pedaço do ninho de uma ave cósmica conhecida como “macua”.

<sup>209</sup> Em Karawala me disseram que existe também um livro negro usado pelos *obeah man*, no qual há orações e execuções mágicas muito eficazes. Alguns dizem que é só para fazer o mal, e outros, que é para fazer as duas coisas. Alguns me descreveram o livro, assegurando que em Karawala ninguém possui um exemplar.

*watyu*, mais usado em Karawala. No entanto, o termo *ditalyang* em Karawala é hoje usado para se referir a um tipo de prática xamânica temporária, em certa medida, um pouco mais pública, ainda que tomado com prudência.

Com relação a isso, há um aspecto interessante: diz-se que, por períodos, alguns habitantes se convertiam ao *dialyang*, cuja informação só obtive ao final de meu trabalho na região e, por esse motivo, não consegui falar com a última mulher, Miss Adista, que tinha passado por semelhante experiência, ocorrida dois anos antes de minha chegada. Mas também um homem jovem, cinco ou seis anos antes, tinha passado pela mesma situação (ele não morava em Karawala porque tinha se casado com uma mulher de outra localidade).

Mas a partir do que as pessoas me falaram, consegui obter alguma informação pertinente. O *ditalyang* é uma condição ou estado de sensibilidade para se comunicar com um espírito em particular, geralmente um *Duhindu*, ou outro *Dawanka*. Esse estado especial inicia com uma doença generalizada que ninguém pode curar, fazendo com que os acometidos por ela comecem a ter sonhos com os *Dawankas*. Inicialmente, a pessoa se nega a escutar e se recusa a falar até que eles consigam sua confiança, estabelecendo uma relação de amizade, e com isso, a doença inicial vai diminuindo. O *Dawanka* ensina alguns tratamentos e curas, levando a pessoa a viajar por diferentes lugares, algumas vezes, ao fundo da terra e outras pelo céu. Uma vez que a pessoa aceita a amizade, e sua saúde melhora, pessoas doentes começam a aparecer em sua casa, e ela, a curá-los, seguindo as indicações do *Dawanka*. Nessa condição, os acometidos têm a possibilidade de conhecer também o futuro das pessoas, ao sonhar com premonições, algo semelhante aos *spirit-uplika* que mediarão o *Grande Despertar*.

Mas o estado de saúde do *ditalyang* não é bom, pois tem momentos de recaída, em que alcança estados semelhantes a um transe. No caso particular de Miss Adista, ela passou quase um ano nessa condição, que foi diminuindo até ela recorrer a um pastor para que o *duhindu*, que era seu interlocutor, fosse embora. Não tenho detalhes desse processo, mas hoje ela se encontra bem de saúde, participa de uma igreja protestante e conta para as pessoas que não se lembra dos ensinamentos do *Duhindu*. Não tem sido recusada, pelo contrário, é muito sociável e considerada uma pessoa de respeito.



O indivíduo no estado de *ditalyang* é considerado como alguém doente, o qual não pode controlar seus atos, possuindo também uma condição moralmente ambígua, já que a comunicação direta com o *Dawankha* é inadequada ou imoral. Mas neste caso, foi algo que chegou e não que foi procurado. Ainda assim é um contato e à diferença das terapias de cura onde o contato é indireto, feito através dos *yabakisas*, e onde não se identifica o agente receptor, no caso do *ditalyang* há uma comunicação intersubjetiva. Como já vimos, os *Dawankhas* podem ser bons e colaborativos, mas também embusteiros e perversos. Anteriormente, falei que o *ditalyang* é um pouco mais público, já que as práticas de cura são temporais e, segundo dizem, muito efetivas, o que explica o fato de serem muito visitadas. Assim, o paciente curado será avaliado pelo *Dawankha* ou *Duhindu* que se comunica com seu curador como sendo do bem, e o curador será visto também como uma pessoa “de bom coração”, o oposto às considerações sobre os pactos ou contratos com os *Dawankha* (o estado *ditalyang* é semelhante à relação de amizade que a Kuka Grinsilda mantinha com o *Duhindu*, mas, para meus interlocutores são coisas diferentes porque ela nunca havia ficado doente). Talvez possamos dizer que esse estado do *ditalyang* é a prática xamânica de Karawala que mais se aproxima do xamanismo ameríndio “tradicional” — se é que algo com esse adjetivo possa ser identificado.

Cumpra-se notar, em resumo, que no contexto de Karawala, há mais ou menos quatro tipos de especialistas. Os *sika kakaira* têm um conhecimento básico e geralmente restrito a certos temas, como sonhos ou doenças de crianças ou proteções. O *obeah-mam*, um tipo de feiticeiro, conhecedor de curas como os *sukias*. O *ditalyang*, período de ensinamento e comunicação, que permite fazer curas. E o *sukia*, o especialista regional de maior importância e que se encontra fora da comunidade.

Por último, e talvez o mais importante, é que a maioria das intervenções e ações com o mundo sobrenatural está orientada a cuidar, proteger e curar os parentes e pessoas próximas. O alvo dos patrimônios familiares e do xamanismo leigo é intervir a favor dos seus, é uma forma e uma arte de curar e cuidar. Os *sukias* antigamente tinham poderes de atuar na proteção das aldeias e de todas as famílias, isto é, pertenciam ao âmbito público e intercomunitário. Hoje, no entanto, as práticas xamânicas se concentram nos circuitos familiares e privados.

O espaço da *kiamka*, referido ao âmbito público, e envolvido com os aspectos da exterioridade, é também o âmbito da religião e das atividades rituais dentro das igrejas. Esse âmbito é chave para manter as relações *inter-pamali* e a integração comunitária como um todo. Igualmente é muito importante sua representação na esfera da política local (por exemplo, nas reuniões comunitárias é imprescindível a participação de pastores e reverendos). Tudo parece indicar que as igrejas colocam sua ênfase na dimensão da *kiamka* e do comunitário, enquanto que o xamanismo e a feitiçaria na dimensão familiar e interpessoal.

A compreensão dessa diversidade de recursos e da prática cosmológica só é possível ao se evidenciar a dinâmica e as ações heterogêneas com que são vivenciadas nos espaços familiares (e comunais). Apenas a práxis torna lógico e coerente esse universo fragmentado e confuso. Assim, são necessários outros aspectos da história e da vida social, relações, diferenças, reciprocidades e hostilidades para viabilizar o movimento completo, o fluxo que faz o mundo ou os mundos operarem. Por isso, a proposta, a seguir, é tentar mostrar esses movimentos.

### ***5.6 Os ciclos da vida: transformações e permanências***

As práxis constantes desses xamanismos leigos e familiares se dão no cotidiano, acompanhando os ciclos vitais dos parentes. Desde o nascimento até a juventude, crianças e jovens são protegidos tanto dos perigos sobrenaturais quanto sociais. A fragilidade dos bebês é compensada com uma atenção constante e cuidadosa, já que se considera que eles são muito vulneráveis a doenças de origem espiritual. Há muitas doenças que afetam só as crianças pequenas, para as quais há remédios e proteção para evitá-las. O cuidado do bebê é responsabilidade fundamental da mãe e de seus parentes femininos: mãe, irmãs ou filhas mais velhas. É muito comum que bebês ou crianças morem temporalmente com a avó ou com as tias, por motivos diversos, mas também pode ser que a própria mãe não se considere capaz de lidar com os cuidados que uma criança requer, especialmente com seu primeiro filho. Por isso, muitas consideram suas avós ou tias como se fossem suas mães, estabelecendo um vínculo afetivo importante com elas. Assim, as crianças crescem nos círculos da *pamali*, e não nos espaços restritos das famílias nucleares. Na *pamali*, elas são socializadas, e todos os

parentes adultos, homens e mulheres, participam de sua educação, quanto ao comportamento (*ethos ulwa*), às normas morais e de convivência, aos ensinamentos sobre atividades produtivas, reprodutivas e práticas xamânicas, compartilhadas entre os parentes.

Em geral, as crianças são tratadas com carinho e cuidado, mas também recebem duros castigos físicos quando não cumprem ou seguem os códigos de convivência. Presenciei várias reprimendas por parte das mães (ou as tias ou avós) que têm o poder de puni-las fisicamente. Nunca vi os homens fazendo isso, pois o pai, os tios e os avós falam e reclamam, mas não castigam. Até mesmo acalmam e consolam o choro e as dores das crianças castigadas, abraçando-as e falando com elas, enquanto as mães resmungam pela casa inteira o mau comportamento. Ser mãe implica uma parte de severidade, que ela deve cumprir fielmente.

A passagem de criança passiva, receptora de ensinamentos, de carinho e de castigos, à condição de adulto, não é simples. É longa e conturbada, possivelmente porque só se é adulto quando se tem suficiente experiência, maturidade e conhecimento para assumir com capacidade esse papel ativo de ensinar aos demais. Ou seja, até que se tornem pais maduros, mas com todas as competências e qualidades requeridas. Por isso, os pais iniciantes continuam sendo considerados “crianças” e, até certo ponto, são relegados da vida adulta. Considera-se que eles precisam de proteção, controle, e ainda, de ensinamentos, anulando sua competência de ação e decisão própria.

As palavras *wahma/batani* para os adolescentes, e *tiara/sirau* para as adolescentes, são uma categoria etária que indica o início desse processo de independência social. Algumas vezes, em Karawala, essas expressões são usadas como sinônimo de virgem. Jaimeson considera que, em Kakabila, tais termos denotam uma condição de “social adolescência” (2008a, p. 559), no sentido que é um processo que vai além das condições biológicas que o termo comumente apresenta para nós. É um estado de transição que se prolonga após a adolescência biológica. Segundo meus interlocutores em Karawala, a idade dessa condição se inicia, nas meninas, entre os 12 e 13 anos, logo após as primeiras menstruações, e para os meninos, entre os 14 e 16 anos (junto da mudança de voz e da definição muscular). Só que, no dia a dia, os adolescentes continuam sendo chamados como *tuktan* (“crianças”), já que as palavras *wahma* e *tiara* são pouco usadas.

Portanto, tal como Jaimeson observou para o caso de Kakabila (2008), em Karawala, a passagem social entre a condição de criança (*tuktan*) e a categoria de jovem ou adolescente (*wahma* e *tiara*) tem pouca importância na dinâmica da vida social. Não há nenhum ritual ou evento público cerimonial que marque essas mudanças. É uma condição social difusa, entre o papel de receptor de ensinamentos e seu doador, que precisa da afirmação ou da demonstração por parte dos jovens que “têm aptidão” para serem adultos, no contexto familiar e comunal.

Em outras palavras, o período intermédio entre a infância e a condição de adulto é prolongado e liminar, até que os jovens tenham adquirido reconhecimento social e moral, ao demonstrar que são bons pais, além de consolidar a relação conjugal, o que significa, indiretamente, terem sido incorporados, com êxito, em uma das *pamalis*, geralmente, a *pamali* dela. Isso acontece entre os 22 e 25 (ou mais) anos aproximadamente, pois é praticamente nessa faixa que se deixa de ser considerado um *tuktan* (criança). Falamos de um processo de amadurecimento prolixo e acumulativo, que demora uma década ou mais.

O trânsito, por essa etapa da adolescência social, como diz Jaimeson, é um momento socialmente sensível para os recém-adolescentes, pois, em Karawala, acredita-se que podem ser facilmente atraídos por um parceiro sexual não humano e se converterem em um *afim* nesse outro mundo. É um período de muita vulnerabilidade social, moral e sobrenatural. Quando os jovens tentam consolidar sua vida conjugal, são julgados e avaliados por suas famílias. As meninas são avaliadas acerca da escolha do parceiro e seu papel de mãe, e os meninos, sobre seu papel de provedor, cunhado e esposo.

Isso explica porque em Karawala se insiste tanto na ideia de que um casal jovem precisa morar na casa de um de seus pais. Uma mulher me dizia que eles ainda não pensam bem ou corretamente (*yamni*), pois são ainda muito egoístas, pensando apenas em si mesmos, e por isso, não sabem como criar os filhos. Que as meninas só pensam em ser bonitas e ter namorado, e os homens, em “rum, chicha, mulheres e fazer bagunça com os amigos”. Ela foi mãe aos 16 anos e disse que não sabia fazer nada o que uma mãe fazia, e que, por isso, o seu filho mais velho foi praticamente criado pela sua mãe. Contou-me que só aprendeu a ser mãe após o segundo filho.

Se não há um protocolo ou ritual público, no espaço familiar, sim, existem algumas práticas alimentares, curativas e cuidados propícios para os adolescentes, o que evidencia a mudança. A atração sobrenatural se mistura com certos requerimentos e cuidados corporais. É no âmbito doméstico que se dão as atenções especiais e onde os patrimônios de conhecimentos práticos do mundo dos espíritos são ativados. Logicamente, se o xamanismo pertence ao domínio privado, também as práticas que substituem os rituais de passagens ficam restritas ao mundo familiar.

Com os primeiros sinais das mudanças hormonais e do amadurecimento sexual, os pais e parentes começam a ter um pouco mais de vigilância ao estado de saúde, espiritual e corporal dos adolescentes. Há alguns tabus alimentares, usam-se remédios (*yabakan* ou *síka*) à base de plantas para fortalecer o corpo, sendo comuns as proteções espirituais para evitar o contato com os *Dawankhas*, especialmente no caso dos jovens. Começa-se a controlar os lugares que visitam, pois não podem sair à noite, nem frequentar sozinhos lugares propícios para o contato, como os rios ou as florestas. A relativa liberdade que as crianças têm de ir e vir pela aldeia começa a se limitar.

Acredita-se que os adolescentes precisam estar fortes e bem alimentados para enfrentar as mudanças corporais, pois, do contrário, se estão muito fracos, recebem muitos tônicos industriais, vitaminas e bebidas preparadas em casa, além de uma dieta com mais proteínas do que o normal. As meninas, uma vez que menstruam, têm algumas restrições alimentares que duram vários meses ou um ano, e, após esse período, durante toda sua vida reprodutiva, devem evitar algumas comidas nos dias da menstruação. As restrições mudam um pouco entre as famílias, mas geralmente se proíbem ovos, leite, feijão, cebola, pimentas e alguns tipos de peixe. Assim mesmo, durante o período menstrual, elas não devem se banhar no rio porque ficam doentes. Ficam afastadas dos parentes masculinos, porque o sangue menstrual é muito perigoso para os homens.

Ainda quanto aos meninos, embora em qualquer etapa de suas vidas possam ter contato com a *Liwa Mairi*, é na época da adolescência que são mais suscetíveis aos seus encantos. Por isso, a maioria dos pais lhes faz uma proteção com vapores e *yabakisas*, na intenção de apagar ou controlar sua sexualidade e evitar tais encontros. Se ainda com a proteção o menino tiver sonhos constantes com a *Liwa Mairi*, ou alguma mulher estranha, ou se ele

a vê geralmente nos rios (mas também no mar), é necessário fazer um processo curativo especial e mais completo. Isso porque ele corre o risco de se apaixonar e de morar com ela sob as águas. Como já falamos, na comunidade há várias narrativas nesse sentido, praticamente um ou dois casos a cada geração. A última que escutei foi de um jovem de 16 anos, que deixou a escola e que, no seu primeiro salário, trabalhando com uma família miskita de pescadores, fez uma festa com amigos, ficando muito bêbado. Ao voltar para casa, se desviou do caminho e entrou no rio Karawak, onde morreu.

O Dama Manuel Simons, pai de *Dom Noel*, conhecia esse processo curativo e o aplicou em vários meninos, incluindo seus netos. Gregório, um homem adulto que havia sido tratado por Dama Manuel me contou sua experiência. Ele disse que, quando tinha 13 anos, em uma tarde de domingo, estava com outros meninos de sua idade, nadando e brincando na saída de um dos igarapés do rio Karawala. Um deles ficou com o pé preso entre as pedras e uns líquens, e ele mergulhou para ajudá-lo, mas enquanto tirava as pedras, viu a *Liwa Mairi* de frente, sorrindo. Disse que, apesar de breve, pareceram horas, e que saiu rapidamente da água, avisando a todos que, assim que puderam, tiraram o menino e voltaram assustados para casa. O Dama Manuel começou a procurar as ervas, mas como não tinha todas, só iniciou o tratamento no dia seguinte. Gregório conta que se sentia muito fraco, e que naquela noite não havia conseguido dormir pelo temor de que a *Liwa Mairi* chegasse a procurá-lo. O processo de cura leva várias semanas e inclui a proibição de alguns alimentos, banhos e bebidas, além da *yabakisa*. No lugar onde o menino dorme se colocam também algumas ervas. Essa cura é uma espécie de controle da virilidade/fertilidade, já que, uma vez que o moço inicie um namoro, precisa fazer outro ritual para tirar a proteção e conseguir enter filhos.

Se os adolescentes correm o risco de serem conquistados pela *Liwa*, as meninas também mantêm essa condição de risco sobrenatural com a doença *Grisi Siknis*. Em Karawala, após os surtos citados acima, não ocorreram outros eventos similares, embora, eventualmente, algumas meninas apresentem sintomas menos intensos e de forma individual. Dizem que elas são chamadas pela doença, e que, por isso, precisam ser tratadas, a maioria das vezes pelos parentes e sem maiores problemas.

A manifestação individual dos sintomas é diagnosticada após alguns desmaios ou tonturas. Na escola de Ensino Médio atendi uma menina que havia desmaiado em um evento, ficando pálida e fria. Todos sugeriram levá-la imediatamente para casa (provavelmente, para evitar “contágios”). Sua mãe lhe deu um chá quente de uma raiz, pedindo que não dormisse. Dias depois, escutei dizer que ela havia ficado doente de *Grisi Siknis*, mas que, após uma semana, teria voltado à escola. Ela comentou às amigas que havia tido sonhos esquisitos, nos quais sempre estava nua. Tanto as meninas quanto os meninos precisam saber quais são os sintomas dessas doenças, para identificá-los e alertar aos pais. Por isso, são avisados acerca dos sinais, e é durante esses cuidados que os próprios jovens aprendem as práticas e os conhecimentos sobre o xamanismo “doméstico”.

Como já indicamos, para o antropólogo P. Dennis (1999, p. 12) isso indica uma manifestação de independência e ruptura com as regras sociais que lhes são impostas nessa etapa da vida. Jameison, que entrevistou várias meninas da comunidade próxima de Kakabila, abalada por um surto de *Grisi Siknis* e seguindo o raciocínio de Dennis, concluiu que essa doença é a manifestação de:

expresiones típicas de las ansiedades experimentadas por la *tiara*, que se enfrentan a una inminente, posible bienvenida o no, hacia la transición a la adultez descritas en términos de una constelación cultural específica de representaciones y creencias asociadas con la noción de que las relaciones sexuales son un dispositivo transformativo que convierte a las niñas en mujeres (JAMEISON, 2009, p. 33).

Esta passagem é de um interessante artigo dedicado às contradições da mudança da fase infantil à adulta, em Kakabila. Nesta comunidade, tais contradições se expressam através de duas formas ritualizadas: em um jogo conhecido como *Mosko*, (do qual já falamos) entre os meninos, e na doença *Grisi Siknis*, entre as meninas. O argumento central de Jameison é que essas mudanças vão além de uma obrigação social que deve ser cumprida passivamente, implicando no envolvimento ativo dos adolescentes para demonstrar sua maturidade através da procura por

reconhecimento. Ou seja, também é um esforço individual por conseguir uma nova condição na escala social de comunidade (Idem, p. 24).

Embora as formas de manifestação dessa individualidade sejam diferentes em Karawala, a explicação do autor coincide com as minhas observações. Só que, antes desse esforço individual, há esse zelo espiritual que envolve a família dos adolescentes para evitar uma relação perigosa com os espíritos, que os levaria à morte ou à loucura. Em outras palavras, os adolescentes entram em uma etapa de risco de uma aliança **hiperexogâmica** e de **hiperindividualidade**, como se eles ainda não controlassem as mudanças corporais, ou sua sexualidade, podendo facilmente se desviar do rumo humano e da normativa social. Ao início do capítulo falamos que um cônjuge, na condição de estranho, não tem outra opção que se deixar “domesticar” ou ser transformado. Os jovens seguem a tendência da exogamia e da uxorilocalidade feminina, indo morar no mundo das *Liwas*, transformando-se em um espírito. As mulheres, por sua vez, ficam, mas se o *Grisi Sikkis* se mantém, elas também se transformam, perdendo a noção de si, com a loucura.

Esta condição do risco pode ser entendida como uma aliança contranatural, um tipo de aliança intensiva no sentido apontado por Viveiros de Castro, sendo ao mesmo tempo contracultural e contrassocial.

Não se trata portanto de opor filiação natural à aliança cultural, como nas teorias clássicas do parentesco. A contranaturalidade da aliança intensiva é igualmente contracultural, e contrassocial. Estamos falando de um terceiro incluído, uma outra relação, uma ‘nova aliança’ (CASTRO, 2007, p. 119).

### **5.7. Reprodução social e moral**

Estando ainda sob a tutela dos pais, os jovens são considerados incapazes de tomar decisões próprias e adequadas para o convívio social e a vida em família. De regra, considera-se que eles “pensam egoisticamente”. Por isso, seus pais e parentes adultos consideram que têm o dever de decidir sobre os futuros cônjuges dos jovens. Sobre tudo em relação às meninas que, nessa



idade, são protegidas com muito zelo. Desta forma, o cuidado espiritual passa a ser um cuidado moral ou social. Preocupam-se pela reputação das jovens em nível comunal, temendo que fiquem grávidas de um jovem que não seja o apropriado, porque, nessa condição, ele estaria no caminho de se converter em um *afim* efetivo. Assim, os pais resguardam as meninas à espera de um bom cônjuge ou um “afim ideal”. Cuidam para que saiam acompanhadas, controlam suas amizades, vigiam sua conduta, tentam convencê-las a ir à igreja com mais frequência e evitam deixá-las sozinhas em casa.

Diante dessas circunstâncias, as jovens geralmente manifestam seu desagrado, e ocorrem alguns conflitos e brigas. Mas, apesar das dificuldades, com frequência elas conseguem seguir a normativa da família, ao mesmo tempo em que criam estratégias para ter encontros e namoros (*triswaia/wirinaka*) clandestinos, os quais ocorrem com a cumplicidade das amigas, primas e, inclusive, dos próprios irmãos (que passam cartas, recados e combinam encontros). Nessa condição, é comum que comecem a ter relações sexuais, ainda que socialmente isso não seja permitido antes do matrimônio<sup>210</sup>.

O comportamento socialmente aceito para as moças, nas suas interações sociais públicas, é o de demonstrar muito decoro e pudor. Eis um tipo de intensificação do código social de conduta “pensar com vergonha” (*swira lukai/asalka pumnaka*), mantido com pessoas fora de seu círculo familiar, sobretudo do sexo oposto. O socialmente aceito, e o que os pais consentem, é que, se há um pretendente, ele deve procurar os pais da moça, pedindo permissão para vê-la. Eles o avaliam, podendo aceitá-lo ou não. Se for considerado adequado, se dá um prazo para o matrimônio, geralmente um ano, chamado de *pramis takaia*, isto é, a promessa de casamento. Diz-se que é o rapaz quem deve reprimir os instintos sexuais, por tomar a iniciativa, e que ele precisa cuidar da moça, e logo, de seu prestígio moral. É justamente o contrário do que ocorre

---

<sup>210</sup> Segundo me contaram algumas mulheres, a partir de suas primeiras experiências sexuais, estas ocorrem, geralmente, na casa delas, no descuido da família, ou ainda, na casa de uma amiga ou de um parente. Mas também existem adolescentes mais ousadas, que aceitam se encontrar à margem dos rios, algo considerado, mesmo na clandestinidade, como uma falta terrível à moralidade, com a menina sendo desprestigiada através das fofocas. Quando o pretendente é de outra comunidade, geralmente se encontram nos jogos de beisebol.

com as proteções que se fazem contra a *Liwa Mairi*, pois aqui o jovem anula os desejos sexuais (por ação “mágica”) para não ser seduzido pela entidade, enquanto que, no outro caso, anula seus desejos sexuais (moralmente) para não seduzir a moça.

Embora se mantenha esse discurso em Karawala, esse ideal não é frequente, pois as meninas escolhem um namorado não aceito pela família, sendo que, algumas vezes, começam a vida conjugal sem a permissão dos pais, morando na casa dele ou de outros parentes (inclusive, fora da comunidade). Ou então, ficam grávidas de um amante clandestino. Fugir de casa ou engravidar são os caminhos pelos quais se inicia a mudança para a vida adulta nas jovens.

Após a gravidez ou da união inadequada, começa uma série de negociações familiares, as discussões entre as famílias e as *pamalis*, além da fofoca dos vizinhos. Contudo, as decisões e as atitudes dos jovens começam, nesse cenário, a ter relevância, ao afirmarem sua determinação e individualidade. Nem a gravidez nem a fuga obrigam à formalização da vida conjugal. Moralmente há uma pressão maior sobre o jovem, que não cumpriu com a obrigação de se reprimir sexualmente. Mas também vi meninas recusando o pai do filho que estava disposto a assumir o compromisso, ou voltando para a casa dos pais, logo de fracassar no “matrimônio”. Além disso, nem sempre o jovem assume sua obrigação, não se casando ou assumindo a paternidade da criança.

Lembremos que, no censo, cerca de 29% das mulheres casadas tiveram um ou dois filhos com outros parceiros antes do marido atual. Esse dado confirma que o processo de seleção dos cônjuges e o estabelecimento de uma família é uma etapa complicada e duvidosa, pois os valores morais e as decisões pessoais sempre entram em conflito<sup>211</sup>.

Quando conversava com mulheres velhas, *Kukas* ou *Misses*, elas diziam que a formação de um casal não era tão instável como hoje, e que, segundo elas, esses problemas foram trazidos, sobretudo, pelos miskitos, que não conseguem seguir as normas sociais (*ethos* ulwa) nem “gostam de morar com a família da mulher, porque não se dão bem com os cunhados”. Assim, é no âmbito das relações interpessoais, na decisão de parceiros e nos

---

<sup>211</sup> Na genealogia de duas das famílias fundadoras, a modo de exemplo, indiquei quais mulheres tiveram filhos antes de se casar, provindos de relações conjugais anteriores (ver Anexo 8).

processos de definição do moralmente correto e incorreto, que esse *ethos* diferenciado entre Ulwa e Miskito sai à tona. As proximidades e as distâncias entre a posição de Ulwa e de Miskito são postas em evidência e se convertem em critérios importantes que definem atitudes e decisões. Na escolha dos cônjuges, ainda que fluidas, as categorias mencionadas acima na Tabela 6 também serão consideradas. Tanto os jovens quanto os pais e parentes seguirão essa escala de preferência, querendo se aproximar o mais possível da categoria ideal de Ulwa como afim. Só que, como vimos, essa categoria é relacional e condicionada a esses arranjos entre o sangue ulwa (descendentes de ulwas) e o *ethos* ideal. São critérios inscritos na trama das relações sociais, onde se movimentam, e que dependem muito da perspectiva de “ego” e da sua família. Ademais, a possibilidade de recepção de cunhados/genro de fora da comunidade e a incorporação recente de alguns mestiços, torna o panorama mais complexo. Por conseguinte, o ideal de cônjuge mais adequado pela normativa moral, na prática, não é fácil de definir ou de se obter, complicando ainda mais esses processos que, por si só, são intrincados.

Se a norma de comportamento exigida às meninas ocorre na etapa prévia à fuga de casa ou na gravidez, a pressão social sobre os meninos acontece logo após esses acontecimentos. É nesse momento que os “olhos morais” dos sogros, dos cunhados e dos próprios pais e parentes estão sobre eles. O jovem se vê obrigado a dar a sua palavra ou promessa de matrimônio, a “*pramis takaia*”, que significa, literalmente, promessa de sair, isto é, sair da casa de seus pais. Esse é o momento quando ele terá de demonstrar se tem honra e palavra (“*pramis brisa*”) de homem adulto e respeito verdadeiro (*rispik*) para com seus futuros sogros<sup>212</sup>.

---

<sup>212</sup> Nas narrativas, os velhos contam que, no tempo de seus pais ou avós, os jovens pretendentes precisavam passar por várias provas e requerimentos antes de ter uma esposa. Embora em seus relatos não forneçam maiores detalhes, falaram de provas de força e valentia. Assim, os requisitos implicavam em “um tipo de serviço da noiva”, pois se pedia ao jovem para trabalhar para o sogro por um ano. Alguns diziam que ele precisava ter uma plantação própria, uma canoa e demonstrar ser um eficiente caçador. Von Houwald (2003, p. 463-468) e Conzemius (1984, p. 287) indicam que, no passado, existia um ritual de iniciação masculino e de caráter regional, denominado *Asang Lawana* (elevação da montanha), em que suportavam castigos e provas físicas. Em Musawas, um velho comentou a von Houwald que, como antigamente se permitia a poligamia, os homens adultos impunham provas muito duras aos

Um drama similar ocorrido na família Briston, vizinhos dos Simons, foi muito ilustrativo para mim, uma vez que o presenciei. Entre uma saída e entrada minha ao campo, cerca de um ano, uma moça da família Briston, que eu mesma considerava uma criança, teve seu primeiro filho. Estávamos todos surpresos, não havíamos notado o namoro da menina. Ela me acompanhou muitas vezes pelos meus recorridos na comunidade e eu não tinha visto seu interesse em meninos, ainda que se note que estava um pouco mais vaidosa. Quando cheguei a Karawala, o bebê recém tinha nascido. Os avôs reclamaram da filha que não soube cuidar direito da menina. Os tios discutiram com o pai do jovem, reclamando a cumplicidade dele no namoro. E as tias e as primas mais velhas reclamaram com a jovem por ela não ter confiado nem falado com elas acerca do pretendente. A pobre Yaritza, considerada uma menina obediente e até tímida, e seu namorado, um jovem de pai miskito, passaram a ser o centro dos comentários e das reclamações da família e fofocas da comunidade. Quando fui ver ela e o bebê, choramos juntas, quando ela disse que havia passado dias muitos difíceis, mas que estava feliz com o bebê, que a sua mãe havia dado o nome de Judá Daniel.

Em pouco tempo, chegou o pai do bebê com comida para a casa e um refrigerante para Yaritza. Ela o recusava enfaticamente, vociferando forte e dizendo que não queria nada com ele, que estava muito brava porque ele não havia cuidado dela e que ainda menos iria cuidar do menino. Pediu para que fosse embora. Eu nunca a tinha visto assim, falando com tanta propriedade e coragem, ao se impor dessa maneira. Mas a reação do rapaz foi igualmente supressiva, quando ele assumiu o lugar de vítima ao pedir uma oportunidade, de forma muito eloquente. E assim, rogando performaticamente a aceitação dela, beijava ternamente o bebê enquanto gesticulava e falava em tom de súplica. Pediu-me para intervir, mas eu não entendia em detalhes o que dizia porque, além de falar em miskito, havia começado a chorar. Ele falou que estava apaixonado, que iria trabalhar na pesca e que queria se casar com ela. O dramatismo continuou com a chegada de um tio de Yaritza e sua mulher que traziam coisas para o bebê, quando, então, o moço começou a falar com eles, chamando o tio de cunhado. Este

---

jovens, de modo que eles pudessem ter mais opções de esposas (Idem, p. 465). Hoje, poderíamos dizer que essas provas não são físicas, mas sociais.

prometeu que iria falar com Yaritza e sua mãe — a irmã dele — para convencê-las, o que significava a sua aprovação do jovem.

Com assombro eu comentei para a família o acontecido, mas eles acharam “normal” a atitude dos jovens. Só disseram que Yaritza estava muito brava, e que isso é bom, que levavam vários dias nessa situação, mas que logo ela teria que se decidir, porque o jovem, embora fosse de uma família miskita, era boa pessoa e estava respondendo. Algumas tias e a avó da menina comentaram que a preocupação maior era de que ela fosse morar com a família dele, porque o jovem trabalhava com os tios miskitos em Sandy Bay. Algo que elas não permitiriam, porque seria tratada mal.

Com o tempo, entendi que a atitude brava e impositiva de Yaritza não era outra coisa que a demonstração de que ela seria uma boa mãe, que tem coragem para educar e que se preocupa com o filho. O jovem, por sua parte, minimizado e suplicante, não só demonstrava seu arrependimento (ao não ter controle sexual), ao mesmo tempo em que queria cumprir com seu papel de esposo e provedor. Além disso, tal atitude o aproxima mais ao *ethos* ulwa que ao *ethos* miskito, (o que tanto preocupa as mulheres da família dela).

Tudo indica que sempre ocorre esse ciclo de crises dramáticas, ao início da transição para a vida adulta. Após esse evento comecei a indagar experiências desse tipo entre algumas pessoas, homens e mulheres já adultos, e as histórias e os traumas eram bem semelhantes, resultando ser antes a norma do que uma exceção.

Nem Yaritza nem o jovem são considerados adultos, pois ainda precisam da proteção de seus parentes. Nessa etapa, as conversas moralizantes das Misses e das Kukas nos quintais são necessárias para que a moça aprenda, interiorize e assuma sua condição de mulher adulta (*mairin/yal*). Do mesmo modo, os *smalkaya* dos velhos continuarão incansavelmente nos ouvidos do moço até que ele demonstre sua condição de homem (*waitna/al*)<sup>213</sup>. Além disso, esse processo parece mostrar também a manifestação de suas individualidades perante a sociedade e suas famílias.

---

<sup>213</sup> É curioso, mas essa conjuntura preserva as características de um drama social, no sentido que V. Turner estabelece para o termo, já que é recorrente, mantendo um ciclo de fases que começa com a ruptura e crise até a reintegração. Talvez sejam as iniciações, no sentido mais pragmático e vivencial.

Desta forma, conceitualiza-se esse ingresso ao mundo adulto, no sentido como Godelier explica a trama da identidade pessoal, a qual permite:

la cristalización al interior de un individuo de las relaciones sociales y culturales en el seno de las cuales él/ella está comprometido/a y a las cuales es inducido/a a reproducir o a rechazar. Uno es el padre o el hijo de alguien, por ejemplo, y esta relación con el Otro ha definido la relación que existe entre nosotros y, al mismo tiempo, a cada uno de nosotros, pero de un modo diferente: el padre no es su hijo. Esta definición es la del Yo social, que cada uno de nosotros ofrece a los otros. Pero existe también otra faceta del Yo, el Yo íntimo, nacido de encuentros felices o dolorosos de ese Yo social con los otros. Es por eso que la identidad social de cada individuo es a la vez una y múltiple, por el número de relaciones que mantenemos con los otros (GODELIER, 2008, p. 13).

Somente quando os jovens demonstrarem sua aptidão para assumir o papel de adulto, ou seja, de agente social pleno, terão capacidade para reproduzir social e biologicamente novos membros do grupo, assim como transmitir esses conhecimentos aos filhos e socializá-los na moralidade e ética da conduta exigida, no âmbito da *pamali*.<sup>214</sup>

Alcançada a maturidade social e a consolidação como cônjuges, evidenciada no nascimento de dois ou mais filhos — e, geralmente, com a construção da própria casa —, é que o casal decide realizar a cerimônia matrimonial na igreja. Encerra-se, assim, o ciclo que se abriu, na maioria das vezes, há uma década,

---

<sup>214</sup> É preciso dizer que, se o primeiro intento de vida conjugal falha, a moça e a criança, no caso de gravidez, ficam ao cuidado de seus pais, à espera de um cônjuge. Porém, na condição de mãe solteira, as exigências a respeito das qualidades do pretendente são menores. E, ao se iniciar um novo relacionamento, a pressão familiar para sua consolidação é mais forte, assim como no caso do moço que não conseguiu assumir seu papel de adulto como pai e provedor, pois sua imagem também vai se deteriorando. Mas essas tentativas falidas são parte da dinâmica da formação dos casais atuais de Karawala, como se demonstrou no censo.

com o perigo eminente da transformação em *Dawanka*. A vida conjugal estável extingue a possibilidade de uma relação sobrenatural. O casamento implica a aquisição de um novo *status* moral e espiritual, além de um tratamento diferenciado. Por exemplo, é comum o abandono do apelido familiar e a adoção do nome próprio. Isso ocorreu com minha amiga Yirubi que, após se casar, ela e o marido pediram que fossem chamados pelo nome de batismo: Helene, e não pelo apelido familiar — comuns em Karawala. Quando perguntei para ela acerca dessa mudança, disse-me que “eu vou me casar, eu vou mudar, ser *mairim* [*mulher*] cristã casada”.

### 5.8. Os cônjuges e os cunhados domesticados

Uma vez iniciada a vida como casal, a adaptação à *pamali* e a aceitação dos sogros e da figura de poder, o “cabeça de família”, também provoca crises. A memória social da comunidade tem sua situação análoga, no que eu chamei de o “cisma dos cunhados”. A incorporação de cunhados forâneos, principalmente miskitos, nas redes de parentes, a partir da segunda metade do século XX, provocou uma conjuntura crítica que ocasionou uma reacomodação nas disposições do parentesco e na aceitação de pessoas consideradas não adequadas ou inimigas. Miskitos sozinhos com um sotaque diferente, estranhos (*dika wak*) e de uma região reconhecida por seus conhecimentos mágicos, não eram o afim que os pais queriam para suas filhas. Sua chegada também provocou a lógica saída de alguns homens ulwas da comunidade.

Assim, esse evento histórico trouxe um interstício no parentesco, que não só admite cunhados miskitos estranhos, distantes e, presumivelmente, inimigos (aquele afim possível explicado acima, na Tabela 6), senão que aceita mais fluidamente os cunhados miskitos vizinhos e conhecidos, os quais, antes da chegada da Noland, eram considerados inadequados (depois disso, no entanto, sua alteridade e diferença diminuem). Cria-se um novo padrão no parentesco onde os *afins possíveis* podem, eventualmente, ocupar a condição latente de parentes. Do mesmo modo como os adolescentes têm a possibilidade de ser um *afim outro*, na possibilidade de se relacionar com seres não humanos.

Hoje existe certa anuência na incorporação de miskitos e outras etnias na vida familiar e comunitária, de modo que não há

mais aquele dramatismo na narrativa dos velhos acerca do “cisma dos cunhados”, ocorrido na época da Noland. Há, na verdade, um contrapeso entre a exogamia e a endogamia, permitindo que a transformação em ulwa tenha alguns equilíbrios, ainda que momentâneos. No entanto, todos os cunhados e *afins* homens (mas também as mulheres) ulwas ou não-ulwas passam por uma etapa de transição e inclusão nas novas famílias, o que não deixa de gerar pequenos dramas na vida social familiar e comunitária. Apaziguam-se as diferenças nos ritmos familiares, embora permaneça por um longo período a diferença latente, sendo que, algumas vezes, nem sempre os cunhados conseguem se integrar. Assim, talvez o “cisma dos cunhados” deve ser renomeado como “*cismogênese* dos cunhados”, entendendo o conceito na dinâmica do equilíbrio de Bateson (2006, p. 30).

Conforme a teoria amazônica, isso implica que “a afinidade matrimonial é concebida como uma relação profundamente *delicada*, em todos os sentidos do adjetivo: perigosa, frágil, incômoda, embaraçosa e preciosa ao mesmo tempo, ela é moralmente densa, afetivamente ambivalente, politicamente estratégica, economicamente fundamental” (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 121).

O processo de incorporação dos afins — em qualquer nível de alteridade — sempre é um processo de “domesticação”, de conquista e até de ressocialização. A vida em comum não consegue purgar as diferenças, nem há fragilidade, ela só consegue um lugar nesse processo desde onde seja possível a convivência e a reprodução. Tanto no passado quanto no presente, os vários níveis de alteridade expressos nas configurações do parentesco (Tabela 6) fazem parte da vida social e da reprodução da *kiamka ulwa*, conforme já abordamos.

O artifício da “domesticação” é concomitante com o início da vida conjugal, mas também é o mecanismo de socialização dos jovens. Tornar os *afins* sociáveis é o mesmo processo que envolve a socialização dos jovens consanguíneos, no sentido de educá-los a não pensar egoisticamente e de se incorporar às redes de famílias coligadas. Novamente na linguagem teórica amazônica, como se evidenciou no caso das Guianas, domesticar o outro é considerar a exogamia como se fosse endogamia, e assim, “consanguinear” os *afins*.

Em Karawala, o termo de tratamento dirigido ao cunhado é um dos mais usados, ao lado de mamãe (*mamiki*), papai (*papiki*),



avô (*kukaki*) e avô (*damaki*). Convém fazer um esclarecimento teórico-etnográfico sobre o uso do termo “cunhado”. Em idioma miskito, cunhado é *waikat*, e em ulwa, *dai*, sendo um termo de tratamento usado unicamente entre os homens, e que envolve, além dos próprios cunhados (o esposo da irmã e o irmão da esposa), os esposos das primas (cruzadas e paralelas) e os primos das esposas e, em alguns casos, os esposos das sobrinhas e os tios da esposa, quando a faixa etária entre eles é a mesma. Ou seja, é um termo de tratamento recíproco entre muitos homens, consanguíneos e *afins*, por isso, muito escutado no dia a dia.

Por outro lado, não existe um termo de tratamento entre as cunhadas mulheres (isto é, a irmã do esposo ou a esposa do irmão, quando o ego é mulher). Em idioma miskito quanto em ulwa usa-se o termo *maisaya* para o tratamento entre cunhados de sexos opostos. Mas o termo *maisaya* se restringe aos cunhados apenas no sentido escrito, não incluindo primos ou tios/sobrinhas, como o *waikat*. Assim, é usado apenas entre irmão do esposo, quando o ego é mulher, e a irmã da esposa, quando o ego é homem. Portanto, é menos frequente que *waikat*. Isso significa dizer que a relação entre os cunhados e sua efetividade social e simbólica é potencialmente masculina. A explicação disso reside na uxorilocalidade, que faz com que incorporação dos homens às famílias seja um elemento-chave. A relação entre as cunhadas mulheres não tem muita importância, a ponto que nem existe na nomenclatura de tratamento entre elas, porque a moça geralmente fica com a sua família, mantendo pouco contato com a família do marido. Apenas nas eventuais fugas da casa parterna as cunhadas são importantes (geralmente, cúmplices).

Destes modo, a relação que interessa é entre *afins* homens, entre os jovens que entram no círculo da família dela e os homens que já estão ali, especialmente entre os irmãos, os primos e os tios dela que estão em uma faixa etária semelhante. Em outras palavras, estamos falando de relações simétricas, de apoio, amizade, mas também de projetos produtivos e agora, também, de projetos políticos comuns, dos quais se obtêm várias conquistas.

Isso indica que em Karawala, como na ampla maioria dos povos ameríndios, há uma reprodução, a seu modo, da clássica

teoria da aliança de Lévi-Strauss, desenvolvida até as últimas consequências por vários antropólogos contemporâneos<sup>215</sup>.

A categoria de *afim* possível ou latente foi se abrindo ao círculo de parentes em Karawala, a miskitos (próximos, e logo, estranhos), creoles, garífunas, aceitando até inimigos, mestiços e estrangeiros. Todos ingressam ao mundo social da comunidade a partir da entrada nas *pamalis*. Esse é o lugar de constituição dos grupos e onde as oscilações da vida social e da história arquitetam novas formas e alteram conteúdos, onde o social se gera novamente. Mas essa condição primigênia está emblematicamente presente na tenacidade da transformação do adolescente em cada geração, sempre cogitando o desvio, sempre na iminência da “aliança demoníaca” (CASTRO, 2007). Se os princípios cosmológicos possibilitam o desvio, essas outras relações podem ser possíveis e latentes, mantendo, assim, o círculo da vida coletiva, ao se mover nessa “fita de Möbius” que traz novas diferenças, transformando-as em iguais, e iguais em diferentes.

De fato, essa é a função dos *afins* potenciais no sistema, segundo Viveiros de Castro, que representam a afinidade “quando esta se torna o foco do investimento social” e quando deixam de ser “definidos não apenas como exteriores *ao* parentesco, passando a representar o exterior *do* parentesco” (CASTRO, 2002, p. 452, grifo do autor). Esse movimento em Karawala, por sua vez, de conduzir os não-ulwas para esse exterior *do* parentesco é um processo que se configura na categoria do *afim latente*, igual como ocorrera com os mayangnas na fundação, com os miskitos e creoles no “cisma dos cunhados”, e hoje, com os mestiços. Em outras palavras, o processo de incluir os *afins latentes* “no interior” do parentesco é demorado, dramático, e talvez nunca permanente, assim como o trabalho de domesticação dos cunhados e as mudanças para a vida adulta.

Em um sentido teórico — ou metafísico —, pode ser que a incorporação nunca seja alcançada, já que, uma vez realizada, após a atração para o interior (a conformação, a mesmidade), virão

---

<sup>215</sup> “Pode-se dizer que a mitologia é o discurso do Dado. Nela se dá de uma vez por todas aquilo que doravante será tomado como dado — as condições primordiais a partir das quais, e contra as quais, os humanos se definem ou constroem; ela estabelece os termos da dívida ontológica. Se este é o caso, então a dívida ameríndia não concerne à filiação e à parentalidade, mas ao casamento e à afinidade; o Outro, como vimos, é antes de tudo um *afim*” (CASTRO, 2007, p. 123).

outros que assumirão as posições do exterior do parentesco, seguindo essa “fita de Möbius” em aberto, que parece resultar na melhor metáfora para a proposta de Viveiros de Castro (2002, p. 434-456) para explicar a assimilação do Outro a partir da lógica ameríndia.

### 5.8. Os velhos, a moral e o conhecimento

Ao longo dos diferentes temas tratados, mencionamos que a normativa moral e o *ethos* ulwa podem ser compreendidos nessa interação com a história, a vida comunitária, o parentesco e o sobrenatural. Isoladamente, não faria sentido defini-los, pois é unicamente no conjunto das interações desses elementos onde têm concretude e podem ser compreendidos. No entanto, é necessário ressaltar alguns aspectos, começando pelo prestígio dos velhos. Em Karawala, as relações de hierarquia se estruturam, fundamentalmente, entre pessoas de grupos etários diferentes. As figuras com maior poder moral e prestígio social são, como sabemos, os anciãos (denominados *muih/almuk*)<sup>216</sup>. Eles, na condição de *Dama*, e as mulheres *Kuka*, são reverenciados não só nos círculos familiares, mas também comunitários. Homens e mulheres mais maduros que assumem o papel de “cabeças de família” (*lal uplika*), também são reconhecidos, embora seu envolvimento na produção e reprodução dos grupos familiares limite sua influência. Todavia, todos devem ostentar uma condição moral e ética ideal, não obstante, tanto eles quanto a própria comunidade, reconheçam que esse ponto de perfeição desejado não é possível. Mas seu papel é significá-lo, representá-lo. Erros e falhas sempre aparecem na trama social e na memória das famílias. No entanto, sua empreitada é ocultá-los, imprimir comportamentos, marcar pautas morais e institucionalizar um *ethos* que hoje está integrado a uma definição étnica<sup>217</sup>.

<sup>216</sup> Tal como acontece com as categorias de criança/jovem, a consideração de velho (*muih almuk*) é uma referência social além do biológico. Por exemplo, um homem de 55-60 anos pode ser considerado velho, pois, nessa idade, as pessoas já têm filhos adultos, netos e mesmo bisnetos.

<sup>217</sup> As novas lideranças políticas designadas a cargos públicos – na maioria, homens de meia idade – estão adquirindo *status* e poder em nível local, mas isso não inibe, em absoluto, o domínio dos anciãos e dois homens e mulheres mais maduros. E é comum a proximidade entre as lideranças e os velhos,

Nos círculos de parentesco, os anciãos e os adultos de “ego” devem ser tratados com respeito, *rispik*. Trata-se de uma forma de comportamento socialmente estabelecida a partir da hierarquia etária. Esse é o princípio de interação com os maiores: pais/mães, avós/avôs, sogros/sogras e tios/tias. Jameison, assim como outros pesquisadores da região, destaca também essa norma de comportamento como um elemento-chave nas relações sociais entre as comunidades miskitas. Para ele, o *rispik*, nas comunidades de Pearls Lagoon, existe como uma forma de tratamento exigida entre parentes *afins* (ou *afins* potenciais), manifestada através de evitação ou vergonha (*swira*). Assim, é preciso sentir vergonha, principalmente entre a sogra e o genro (ou o sogro e a nora), assim como entre as moças solteiras e os jovens ou homens (JAMEISON, 2000).

A partir de minha experiência no local, percebi que em Karawala a vergonha (*swira laka/asalka nauka*), ou melhor, *pensar com vergonha* (*swira lukai/asalka pumnaka*), o termo mais usado, é uma norma de comportamento exigida ou esperada daqueles que não obedecem ao código *rispik*, ou então, aos demais códigos morais de convivência. Assim, ambos formam parte da mesma condição ou lógica do *rispik*, já que a vergonha — como arrependimento — implica um reconhecimento de que se cometeu alguma falta ao *rispik*, conformando a mesma linha comportamental.

As moças também podem ter vergonha diante dos rapazes na condição de possíveis pretendentes. Mas isso acontece, especialmente, quando elas insinuam ou mostram interesse por algum rapaz, devendo se comportar com vergonha, já que essa iniciativa não deve ser assumida por elas. O jovem que aceitou a moça em sua casa, ou que assume o papel de cônjuge sem a aprovação dos pais, deve se sentir envergonhado com a família dela. Sente-se envergonhado também o *afim* que, no começo da vida conjugal, não consegue seguir a dinâmica dos cunhados ou

---

sobretudo aqueles com mais prestígio e que, no passado, foram também líderes comunitários. Durante meu trabalho de campo, apesar das grandes diferenças entre eles, vi que os líderes se esquivavam estrategicamente dos velhos, ao aparentar posições e ações que nunca fariam.

aportar bens, serviços ou dinheiro aos círculos de reciprocidade das famílias, situação comum em Karawala<sup>218</sup>.

*Rispik* é uma forma de aprender a lidar com aqueles que detêm a autoridade, assim como uma forma de distinguir e aceitar o conhecimento dos velhos, obrigando a uma atitude receptiva diante de seus ensinamentos. Por isso, os jovens suportam os *smalkaya* (sermões), com respeito e receptividade. Os velhos são respeitados porque conhecem o mundo natural, social e sobrenatural que experimentaram ao longo de suas vidas. Saberes práticos, produtivos, reprodutivos, conhecimento dos seres espirituais, prática de curas, histórias bíblicas ou de parentes e ancestrais. Na ausência dos *sukias*, parecem concentrar conhecimento e práticas, mas sem restrições cosmológicas diretas sobre o mesmo, o que não os libera de cumprir certas normas éticas que devem ser seguidas em função desse saber, sendo que uma das mais importantes parece ser um tipo de ética da transição.

Devido às constantes conversas que estabeleci com *Damas* e *Kukas*, percebi que eram extremamente cuidadosos para dar as informações mais próximas e adequadas à sua compreensão ou entendimento, mais que os adultos e os jovens. Cuidavam para não falar de coisas que não sabiam ou explicar suas respostas, incluso, fui chamada algumas vezes para escutar esclarecimentos de conversas anteriores. Muitos comentaram que há alguns anos tiveram um conflito com um Dama, que deu várias entrevistas a cooperadores norte-americanos, mas ao exagerar nas histórias e nas

---

<sup>218</sup> Jameison destaca as relações genro e sogra, moça e pretendente, como casos característicos da vergonha (*swira*), algo muito análogo ao que se conhece como “tabu da sogra”. Em Karawala, não é expresso dessa maneira, talvez porque a figura de poder que o jovem enfrenta, antes da sogra, seja o sogro, pela patrifocalidade, ainda que diante da sogra guarde respeito. Obviamente, trata-se de um tema que precisa ser mais aprofundado. Por outra parte, von Houwald (2003, p. 478) assinala que alguns autores mencionam essa relação indireta com a sogra, aportando um dado curioso, ao dizer que (sem indicar a citação) que Guido Grossmann – um missionário moravo – dizia que isso acontecia porque a mãe se encontrava sob a proteção espiritual da anta, que ficava brava ao ver levar a filha. Para os Bribris – grupo de língua chibcha que vive na Costa Rica e no Panamá – a anta é a esposa cosmológica dos humanos (dos Bribris) e a irmã do deus provedor Sibü. (BOZZOLI; 1986) Portanto, o que era para ser uma relação de conjugalidade, isto é, a anta como esposa nesse grupo, transforma-se em uma relação de oposição e vergonha para os grupos do Caribe, em que a anta representa a sogra. Eis outro tema que merece aprofundamento.

narrativas, extrapolou o nível da “verdade local”, pois “mentiu demais, como os miskitos”. Esse comportamento de falador e mentiroso seria próprio do *ethos* miskito, disse-me uma Kuka, acrescentando:

“mentir quando você fala com as crianças também é pecado porque elas vão aprender mal (...) elas só aprendem da gente, como vão viver com mentiras, não podem viver. (...) É assim mesmo, aprendemos dos velhos antigos, eles ensinaram todo para viver, eles sabiam, minha mãezinha, viveu muito, aprendi muito dela, eu vou ensinar isso também, é assim que se vive”.<sup>219</sup>

Há uma preocupação por ensinar ou transmitir bem ou corretamente, algo entendido como um processo vital. Assim, o *ethos* (comportamentos, emoções padronizadas) e o *eidós* (aspectos cognitivos padronizados) se dão juntos, argumenta Bateson em *Naven* (2006). O *ethos* ulwa, caracterizado pelo comportamento ideal e emblematizado no discurso dos velhos, representa, ao mesmo tempo, um modo de atuar diante de seu saber e de como transmiti-lo. Já o *eidós*, como um conhecimento padrão que estrutura a cultura, denota esse conjunto de saberes detido pelos velhos e que permite a existência social e prática, dando vida às gerações seguintes. Se para Bateson a cultura “é um retículo complicado de causa e efeito entrelaçados” (2006, p. 32), para os Ulwas, esse retículo tem um núcleo criador tecido na constituição do *ethos* e na reprodução do *eido*, que certamente muda conforme o devir histórico.

---

<sup>219</sup> Tradução nossa, a partir de uma gravação.











































## CONSIDERAÇÕES FINAIS

### CARIBENHIZAÇÃO: A GEOMETRIA E AS FORMAS CULTURAIS

*“Em minha compreensão desta perspectiva, as relações só aparecem como consequência de outras relações, as formas de outras formas. Esgotar o conhecimento sobre uma forma significa fazer com que outra apareça”*  
Marilyn Strather<sup>220</sup>

#### ***Fechamentos***

##### ***i. Economia Moral: Trocas e diferenças***

Conforme já destacamos, a organização social dos Ulwa de Karawala — e muito provavelmente a dos demais grupos indígenas do Caribe nicaraguense — guarda semelhanças interessantes com o caso Guaimense, pois não conta com estruturas organizacionais elaboradas, como os clássicos sistemas ameríndios. As relações de parentesco, intercâmbio e hierarquia não são mediadas por esquemas estruturais rígidos, nem por complexos modelos classificatórios. Em Karawala, as relações sociais se articulam em várias esferas de intermediação e intercâmbio, simples e dinâmicas ao mesmo tempo, operando a partir da *pamali* e da *kiamka*, que são os nexos e os eixos geradores que não agem como unidades autônomas, mas como extensões primárias desde onde o social se articula.

Da *pamali* como espaço familiar e seguro se configuram e se desenvolvem as outras esferas relacionais, a coresidência, a *kiamka*, os vínculos vicinais com as comunidades próximas, até chegar aos espaços suprarregionais e às esferas de mundos distantes e alheios. Desde o parente próximo até o estranho, onde a relação parece se esgotar, colocam-se posições contínuas que determinam níveis de alteridade e tipos de reciprocidade. Assim, a posição nesses níveis e o tipo de intercâmbio se constituem mutuamente. Tal como assinala Overing para o caso dos Piaroa, em que o autora estabelece uma classificação das relações destes com os “outros”, que se movem desde a diferença à identidade, e do perigo à segurança, ao mesmo tempo em que “da reciprocidade negativa à

---

<sup>220</sup> Cf. *O gênero da Dádiva. Problemas com as mulheres e problemas com a sociedade na Melanesia.*

reciprocidade potencial e finalmente à reciprocidade completa” (2002, p. 133). Esse núcleo de reciprocidade completa e de identidade se sustenta no ideal endogâmico do grupo local, que representa os esforços de seus membros para abolir as diferenças dos *afins*, e assim, estabelecer um mundo o mais confiável possível entre consanguíneos, sempre um artifício em construção.

Em Karawala o movimento é análogo, só que essa diferença cardinal com o *afim* efetivo que os Piaroa suprimem (ou consanguinizam) entre os Ulwa se mantém sigilosamente latente, especialmente com os *afins* efetivos miskitos. Para estes, se dá uma “atenção expectante”, enquanto se lhes tenta incutir os códigos de relacionamento da *pamali* e as formas de conduta do *ethos* ulwa. Há sempre espera e cautela até que o “sangue miskito” diminua, e como vimos no 4º capítulo, isso só é alcançado com uma longa convivência, *habitus* compartilhado e reconhecimento moral. Em Karawala esse ideal endogâmico do grupo é sempre um artifício em construção, sempre uma diligência que, se compartilhada e pode, às vezes, confundir, mas é sempre um plano a seguir.

Mas essa “atenção expectante” não ocorre somente em Karawala, pois, nas comunidades vizinhas, mantém-se a mesma postura com os *afins* forâneos, distantes ou de outras etnias, como os próprios Ulwa. Quando conversava com alguns homens e mulheres de Karawala que viviam na comunidade de seus cônjuges, sempre relatavam essa mesma desconfiança e susceptibilidade, por isso, mantinha-se aberta a expectativa de um possível retorno. O *afim* efetivo que não é da comunidade traz ao interior da *pamali* parte do risco exterior que a “domesticação” só reduz paulatinamente.

*Kiamka* e *pamali* não são disposições formais ou estritas, às quais os indivíduos estão predestinados a seguir desde o seu nascimento. São, antes, núcleos relacionais dinâmicos. A *kiamka* define uma família Ulwa maior, que concentra todas as *pamalis*, fazendo parte do campo interétnico caribenho, onde os limites entre os grupos são fluidos, os matrimônios interétnicos constantes, assim como as transformações sempre possíveis. A *pamali*, por sua própria natureza, é temporalmente instável, já que segue os ciclos de constituição das famílias, as quais se integram, reacomodam ou se separam segundo o movimento de seus integrantes<sup>221</sup>. O que

---

<sup>221</sup> É muito provável que, no passado, as *pamalis* tenham sido agrupações familiares que se constituíam em pequenas aldeias ao longo dos rios e igarapés,

sugestivamente permanece nas famílias e na gente é a memória genealógica, a evocação de progênes passadas, além da constância em relacionar os parentes aos fundadores.

Mas como se concatenam as relações de parentesco com as transformações econômicas mencionadas no 3º capítulo e a forma da política trazida pela Autonomia discutida no 1º? Como isso se articula nos domínios da *pamali* e da *kiamka*? E ainda, como se articula com os domínios do mundo sobrenatural? A seguir, algumas linhas em função dessas respostas.

A *pamali* é o âmbito primordial das relações, onde o individual e o social se articulam, e onde a identidade e a diferença, em seu primeiro plano coletivo, se reconhecem. Porém, é antes de tudo, uma unidade redistributiva de bens e recursos, assim como uma esfera controladora/possuidora de pessoas e conhecimentos.

Na práxis, as famílias aparentadas nesse sistema compartilhem e distribuem bens e alimentos, oriundos tanto das plantações e da pesca quanto do comércio local. Os bens que circulam são compartilhados entre as famílias, desde ferramentas, canoas, objetos domésticos, roupas, medicamentos, ou então, ervas, gado, etc. Dentro da *pamali* se restringe a ideia de uma posse privada e individual dos objetos, inclusive artigos considerados pessoais<sup>222</sup>. Conforme já apontamos, o dinheiro é igualmente compartilhado, embora em menor grau.

Compartilhar esses recursos implica, por sua vez, trabalho e responsabilidades conjuntas, como as atividades produtivas, o cuidado das crianças, anciãos e doentes, além de algumas atividades domésticas, embora cada família mantenha sua própria moradia. Realizam-se também, de modo compartilhado, o trabalho nos cultivos, a extração de diferentes produtos do bosque, as reparações das casas, a pesca de consumo familiar e, em algumas famílias, a pesca comercial. E mesmo que a *pamali* tenha deixado de ser uma unidade socioprodutiva para se constituir em um espaço sociodistributivo, ainda hoje são mantidos muitos trabalhos e

---

tal como era o padrão de assentamento antes da evangelização morava. Igualmente deixaram de ser microssistemas produtivos para se converter em distributivos.

<sup>222</sup> Muitos dos produtos que eu considerava de uso pessoal, como roupas, sapatos, toalhas, xampu, etc., acabaram, mais tarde, nas mãos de diferentes pessoas dentro da *pamali*, à qual indiretamente me vinculei.

projetos conjuntos (atendendo à divisão sexual do trabalho e às novas ocupações que a modernidade coloca).

Essas práticas produtivas e reprodutivas se articulam à transmissão de conhecimentos e instrução que respondem a uma divisão geracional, o *eidos*, propriamente, segundo a divisão de Bateson. Todos os adultos homens e mulheres ensinam, socializam e custodiam (no sentido social e sobrenatural) as crianças, adolescentes e, inclusive, os jovens que iniciam a vida conjugal e/ou como pais. Ambos os sexos, igualmente, executam, experimentam, transmitem e controlam os conhecimentos e as práticas xamânicas e de feitiçaria, o que antes denominamos como os “patrimônios familiares” de saberes e práticas sobrenaturais (“*eidos* da pamali”), já que são compartilhados unicamente com os parentes consanguíneos e com os *afins* de confiança. Dentro das famílias há algumas pessoas que têm maior experiência ou mostram maior interesse nesses temas, convertendo-se em especialistas ou curandeiros (*sikakakira*) familiares, os quais atendem, eventualmente, vizinhos e corresidentes.

Os adultos, especialmente os anciãos, encarregam-se de inculcar uma moral e ética de comportamento (*ethos*), recalcando e estimulando a solidariedade familiar, o respeito (*rispik*) e a valorização do temperamento ameno e pacífico, assim como reprimindo atitudes violentas ou agressivas. Narram também histórias bíblicas, assim como transmitem a memória familiar e comunitária. Indiretamente, adultos e velhos são os agentes da ressocialização dos cunhados não-ulwas, pressionando-os a agir segundo a reciprocidade e as normas ideais de convivência familiar<sup>223</sup>.

Essas funções relacionadas à transmissão de saberes e moral estão vinculadas ao reconhecimento de uma autoridade, centrada na figura do “cabeça de família” (*lal uplika*), e em certo controle dos membros, em particular, das mulheres e, através delas, dos cunhados ou genros. Neste sentido, os “cabeças de família” têm o

---

<sup>223</sup> Alguns anciãos contam com um maior prestígio social em nível comunitário ou regional, seja por sua solidariedade com os corresidentes e lideranças nos espaços de participação política ou nas igrejas. Esse reconhecimento é transmitido, indiretamente, aos membros da *pamali*, por isso, é comum que as pessoas que se referem a si mesmas em público, façam-no mediante a relação de parentesco com o ancião como, por exemplo, o neto de Dama Manuel Simons.

papel de controlar e equilibrar conflitos, desavenças, redistribuir recursos e impor sua autoridade moral. Essa função é justamente a que dá sentido à *pamali*, pois a cooperação e a solidariedade só se tornam possíveis pelo constante apaziguamento dos conflitos, problemas e embates cotidianos. Todas as diferenças internas entre provedores mais eficientes e menos eficientes, *afins* e consanguíneos, Ulwa e não-Ulwa, adultos e jovens, assim como atitudes egoístas, crises de adolescência e ameaças de doenças e/ou contato com *Dawankhas*, é o que se busca extinguir ou equilibrar. Eis onde o predicativo moral de todos os membros é posto em cheque e onde o poder de harmonizar ou incriminar do “cabeça de família” se impõe.

É óbvio que essas relações estão carregadas de um forte componente afetivo que une as pessoas (e que, eventualmente, as separa). Afetos e emoções compartilhados também formam parte das experiências e dos circuitos cotidianos da *pamali*. A coesão mantida pelo “cabeça de família”, a cooperação nas atividades familiares, o zelo com as crianças e os jovens e o respeito aos mais velhos, são movidos tanto por regras sociais quanto por sentimentos, da mesma forma como as regras sociais são rompidas ou quebradas por afetos e atitudes individualistas. A anedota de Yaritzta narrada no capítulo anterior me permitiu vivenciar como essas dinâmicas, que abstraímos do mundo cotidiano, são vividas e explicadas por seus atores a partir de emoções e sentimentos.

Em síntese, a *pamali* se apresenta como o âmbito da economia moral mais pura, onde bens, pessoas, conhecimentos (*eidos*), comportamentos e afetos (*ethos*) são produzidos, protegidos, transformados e compartilhados de modo intenso.

Várias dessas relações se estendem ao âmbito dos corresidentes de Karawala, inclusive, a algumas famílias de comunidades vizinhas, logicamente, com menos intensidade. “Cabeças de família” que são irmãos, ou *pamalís* com vínculos de parentesco, ocasionalmente, trocam alimentos, apoiam-se em atividades diversas e se auxiliam em casos de doença ou crise. A prática do cultivo de arroz, a *missha*, é coletiva, ocorrendo nesse círculo mais extenso de parentes e vizinhos. É comum ver também os anciãos proferindo suas *smakaías*, ou então, alguma Miss repreendendo os jovens fora da *pamali*.

A esfera da comunidade é o espaço do público e do formal, onde as relações se estendem harmoniosa ou conflitivamente. É também na dinâmica comunitária onde se desenvolve o

microcomércio local, realizado quase sem a intervenção de dinheiro, onde se troca bens, produtos ou serviços, destacando, assim, mais o “valor de uso” que o “valor de troca” dos produtos. Apesar de ser mediado pela lógica comercial, o movimento desses circuitos diminui o nível de lucro (e de acúmulo), permitindo às famílias enfrentar as dificuldades econômicas e a falta de dinheiro vivo. As redes comerciais se estendem também às comunidades vizinhas de La Barra e Kara e, em alguns casos, a comunidades miskitas (onde vivem algumas famílias ulwas) localizadas rio acima do Grande de Matagalpa. Porém, Karawala não está isenta de atividades comerciais capitalistas, pois os dois maiores estabelecimentos onde são vendidos alimentos e produtos industriais são lugares de compra quando há dinheiro líquido, ou quando a oferta do microcomércio é insuficiente.

Em geral, entre os corresidentes de Karawala há uma convivência cordial e de solidariedade, e apesar de a comunidade ter crescido na última década, os habitantes se conhecem e se apoiam. Fora dos círculos vizinhos dos parentes e da *pamali* se estabelecem relações de amizade, confiança e de ajuda mútua, principalmente entre as pessoas mais jovens, como ocorre com os amigos carnis *painika pali*. Esse ambiente sociável só é rompido por duas razões, geralmente relacionadas e sempre latentes: os conflitos entre famílias provocados pelos novos casais ou pela inimizade de *afins* que não se integram às *pamalís*, ou então, as acusações de prática de bruxaria. Estas acabam em confrontos entre famílias ou *pamalís*, provocando conflitos sociais e espirituais, os quais, na maioria das vezes, não permanecem muito tempo, sendo diluídos no emaranhado social e sobrenatural de estratégias usadas para detê-los, tais como curas espirituais, contra-acusações e contrafeitiços, proteções, a intervenção mediadora dos anciãos, mudanças de postura e até o arrependimento público nas igrejas. Caso as hostilidades persistam, por uma e outra causa, uma das famílias deve sair da comunidade, geralmente por decisão própria, mas também pode ser socialmente pressionada para assim proceder.

Por outra parte, Karawala, além de ser um espaço de coresidência, é a esfera dos *afins* ideais e onde as alianças entre as famílias ulwas (ou quase ulwas) ocorrem. Porém, mesmo assim, é o espaço de *afins* menos idôneos, como vimos no 5º capítulo, oriundos de algumas famílias não confiáveis, mas com as quais é possível estabelecer alianças matrimoniais. Isso ocorre também em comunidades vizinhas, onde algumas poucas famílias se adéquam

para conformar relações de afinidade, particularmente na comunidade de Kara, enquanto que, em outras, miskitas e creoles, essas alianças podem resultar inseguras ou duvidosas, embora possíveis. Assim, tanto as relações menos constantes quanto as opções matrimoniais continuam sendo alargadas nos espaços regionais, aumentando o perigo e as contingências do não conhecido, o que levaria a *afins* inadequados, ou o que chamamos de “afim possível” ou “latente”. Categorias que, não necessariamente, implicam distância geográfica, mas que podem implicar em distâncias sociais, culturais ou ontológicas, como no caso dos Dawankhas.

Os espaços regionais, intercomunitários e interétnicos são os menos aptos para as alianças matrimoniais, porém, os mais idôneos para as alianças políticas<sup>224</sup>. É nesse âmbito que se articulam as relações com os líderes das diferentes comunidades vizinhas e as comunidades que pertencem ao Governo Territorial Awatara, e também com os líderes e representantes do Governo Regional da RAAS, as diferentes instâncias governamentais e os líderes dos partidos políticos. Espera-se de um líder comunal a gestão de benefícios coletivos e a proteção do território ulwa e de seus recursos. Para isso, é necessário contar com prestígio moral, carisma e capacidade de negociação (*warbanka*) diante das diferenças e compromissos eminentes na trama política regional.

Para alcançar um cargo público de representatividade, o candidato costuma oferecer às famílias, em troca de seu apoio<sup>225</sup>,

---

<sup>224</sup> Falo do político em um sentido fundamentalmente formal, inscrito nas disposições jurídicas da Autonomia regional. Ou seja, do político como representação étnica, que se constitui como outro nível da expressão da dinâmica do poder no interior da vida social da comunidade. Nesta, o poder, está mais vinculado à hierarquia de idades, ao reconhecimento moral e às figuras dominantes dos “cabeças de família”.

<sup>225</sup> Semanas antes que se decidissem os candidatos ao conselho regional, a mãe de um dos interessados me falou que não queria que seu filho participasse, pois não queria que toda a comunidade falasse dele (porque seu comportamento moral não era o mais propício, tinha três filhos com duas mulheres distintas, dos quais não se responsabilizou). E que, além disso, ele não tinha dinheiro nem recursos para repartir com os demais em troca de votos. Essa condição também seria criticada, já que um candidato deve assegurar esse dinheiro para fazer frente à sua “campanha política”. O candidato não só entra em um escrutínio moral, senão que precisa demonstrar que é generoso antes da eleição. Uma imagem e uma condição que, nesse caso, o candidato não ostentava.

bens ou dinheiro, tal como igualmente recebe dos líderes regionais aos quais se alia. Essa prática não é considerada amoral, mas aceita pela comunidade como algo normal. Assumir os cargos de representação implica não só um salário extremamente alto para os estandartes locais, mas manejar recursos provenientes de diferentes fontes e entidades, assim como contatos regionais importantes. Nessas condições, se subentende que cabe à pessoa distribuir os benefícios obtidos entre seus familiares e os habitantes de Karawala. Assim, o titular do cargo amplia sua rede de intercâmbio entre toda a comunidade, fazendo dela uma *pamali* maior<sup>226</sup>.

A aliança na política combina o prestígio moral, o interesse pessoal e coletivo, um jogo de conciliação entre benefícios comunitários e pessoais mediado pelos compromissos externos assumidos com líderes regionais. Lamentavelmente, o *habitus* da autonomia e a representação política se constituíram em uma cadeia de deveres, compromissos e dívidas, que contradizem o princípio de autodeterminação que, em teoria, deveria seguir, e privar sobre os outros.

Como se explicou nos 1º e 4º capítulos, líderes e representantes de Karawala foram efetivos nessas redes de compromissos, mas essa efetividade implica sempre na renúncia de posições mais democráticas ou equitativas e no adiamento de necessidades comunais prioritárias, segundo os critérios dominantes. Atualmente, há vários líderes que pretendem conquistar tais cargos representativos sem essa mediação ou dependência externa. Entretanto, chama a atenção o fato de não desconsiderarem, em troca de seu apoio, a retribuição direta às famílias e pessoas, pois para eles isso não é imoral. Os salários, segundo eles, são muito altos, já que são muitas as gratificações e

---

<sup>226</sup> As retribuições que alguém oferece, estando em um cargo político, são diversas, por exemplo, pode contratar algumas pessoas para colaborar em sua gestão ou trabalhar em projetos, como as brigadas de vigilância do território feitas com o objetivo de prevenir a extração ilegal de madeira. Mesmo assim, é comum que se obtenha alguma doação (estatal ou de organismo de cooperação internacional) para a comunidade, a qual será distribuída segundo o critério de compromisso conquistado pelo líder. Pode também oferecer contribuições em dinheiro diretamente de seu salário para parentes e amigos, sendo comum a prática de presentear dinheiro aos jovens que estudam em Bluefields; eles, inclusive, solicitam-na diante de um momento de necessidade porque consideram isso uma responsabilidade do líder.



dádivas que precisam cumprir, conservando — para minha surpresa — a concepção clássica do chefe como distribuidor.

São nesses espaços regionais, ao lado do espaço nacional, em que o discurso diferenciado das diferentes *kiamkas* como etnias surge e se revigoriza, constituindo “culturas” para os outros. As comunidades que se inscrevem em um mesmo grupo étnico formam alianças entre si, apesar de sua pouca interação ou distância geográfica. Os Ulwa, por exemplo, se integram e se identificam com os Sumo-Mayangna da região norte, apesar de se considerarem, que no âmbito local, diferentes. A identidade é posicional, mas também é performática, já que a diferença não se apaga facilmente: “As pessoas diferenciam-se contextualmente e coletivizam-se em relações de troca e identidades étnicas” (2005, p. 219), como descreveu José Antonio Kelly para o caso do Yanomami e suas relações com os “brancos”.

Transversalmente, todas essas esferas relacionais: *pamali*, *kiamka*, comunidades vizinhas e política regional são entrecruzadas pelo mundo sobrenatural. Os Dawankhas e os demais seres não humanos formam parte de contextos e intercâmbios. Permitem a constituição de vínculos de parentesco, relações de amizade, pactos para a obtenção de recursos e prestígio, assim como contatos indiretos que intervêm nos processos de doença e cura. Na prática, ocupam todas as categorias relacionais antes citadas na vida social, e, por isso, podem intermediar nessas dinâmicas, desde os espaços familiares até os regionais, e para além deles.

Como buscamos detalhar — e assim como a etnologia amazônica já explicou — essas relações exigem cautela porque concentram risco e perigo. A reciprocidade pode ser incompleta, ou negativa, tal como os vínculos podem ser predatórios, os intercâmbios transformadores e as “alianças demoníacas”. Na interação nas sociedades amazônicas, como diz Peter Rivière, reciprocidade e predação não se excluem mutuamente, ambas as formas “estão dispostas ao longo do mesmo espectro, diferindo não na forma, mas no seu conteúdo e contexto” (2001, p. 50).

A conjugalidade com os *Dawankhas* e os pactos podem levar à morte física ou à morte social (quando a pessoa se transforma em *Dawankha*). Os contatos fortuitos provocam doenças e loucura. As relações de amizade e o estado de *Ditalyang*, assim como a feitiçaria, induzem à desaprovação moral, à censura, a questionamentos ou à morte social (por causa disso, o estado *Ditalyang* é temporal). É unicamente através da relação tímida,

indireta, retraída e intermediada pelos *yabakisa* que as pessoas se comunicam com os espíritos e *Dawankhas*. Esta é a forma mais segura de se interagir com o sobrenatural. O desconhecimento do cosmos em que atuam e as práticas leigas e confusas do xamanismo familiar são o modo correto e conveniente de se operar na esfera sobrenatural. Na falta de um xamã ou especialista que saiba lidar com espíritos e agir nelas, resta o recurso de uma atitude ambígua, duvidosa e tímida.

Precisamente, a postura e o comportamento de *ethos* ulwas que os identifica é também uma fórmula para se relacionar com o mundo sobrenatural. A qualidade passiva, de poucas palavras, evasiva e sossegada, é também uma ética na relação sociocosmológica, um *ethos* análogo às sociabilidades e intercâmbios da “troca-contato” do *socius* que é transferido, ou melhor, é uma réplica da “troca-metamorfose” do cosmos (VIVEIROS DE CASTRO, 2007, p. 124-126).

Diante do desconhecimento dos agentes e dos espíritos, diante da ausência das cosmogonias ou escatologias do mundo sobrenatural, parece que somente através de suas manifestações ou hierofonia e contatos, de suas consequências e contra-ações, as relações seguras tornam-se possíveis. Buscar premeditadamente o contato não apenas é algo moralmente indevido senão arriscado e ousado. A ação inequívoca com o sobrenatural é uma contra-ação, uma devolução ou contraprestação que deve, a rigor, ser quitada.

## ***Aberturas***

### ***i. Índios históricos e a-históricos***

Desde que comecei a pesquisar a literatura sobre os indígenas do Caribe nicaraguense, constatei que eles têm sido estudados e definidos a partir da perspectiva histórica, em detrimento, porém, da perspectiva etnológica. São índios muito históricos, e por isso, explicados antes por sua “história quente” do que por sua “história fria”, parafraseando as metáforas levistraussianas (ver CALAVIA, 2005a; GOLDMAN, 1999). Após seis anos de pesquisa documental e etnográfica, essas ideias ainda se mantêm, pois sabemos muito mais de suas relações com os diferentes agentes “ocidentais”, ao contrário do que são ou têm sido as relações internas ou nativas. As conceitualizações da história

indígena no Caribe nicaraguense continuam, em sua maioria, muito presas à historiografia dominante e aos documentos, o que obriga a explorar outras historicidades e outras razões ou preocupações mais próprias que elucidem esse mundo de continuidades e descontinuidades. Procurar a invenção nativa de um sujeito histórico, a mimese e as misturas dos relatos, “os traços vivos originais da prática da história”, como propõe CALAVIA (2005, p. 49-50).

Esta tese pretende dar início a esse caminho, do qual ainda falta muito. A seguir, detalho os pontos de saída centrados nos Ulwa de hoje e nos relatos de seu passado. Mas para isso, será necessário, primeiro, expor os resultados da revisão e o estudo dessa história indígena mais convencional e historiográfica. Esses dados aportam elementos interessantes que revelam as pautas e as características que determinam posições e criam qualidades particulares para os diferentes grupos étnicos e para a região, as quais podem ser resumidas em três aspectos: (1) ênfase na história dos Miskito; (2) importância dos aspectos políticos e econômicos; (3) e um interesse especial por dois marcos emblemáticos históricos do passado: a monarquia miskita e o processo contrarrevolucionário dos anos 1980. Ambos têm sido estudados em demasia e em detrimento das mudanças e condições ocorridas na região, a partir da segunda metade do século XIX e início do XX. Curiosamente, “reis e batalhas” aparecem nessa seleção temática, gerando inúmeras discussões acerca da história indígena (ver SAHLINS, 1987; CALAVIA, 2005).

Quando se estuda o acervo de informações e produções sobre a região, é inequívoca a centralização na história dos Miskito, à qual ficam subordinadas, como secundárias, as histórias dos Sumo-Mayangna, Ulwa e Rama, coletividades ameríndias que não tiveram nem reis nem grandes batalhas para serem reconhecidas pelo ocidente, como as invasões miskitas aos territórios espanhóis. Os reis e batalhas desses ameríndios são outros, ainda presentes nas contranarrativas do tempo da ignorância.

A referência a essas etnias se dá sempre à margem dos acontecimentos, significando apenas um complemento do dinamismo miskito, que as coloca em uma condição de subalternidade e dependência. Muito pouco tem sido feito para impedir esse enfoque e explicar como ocorre, de fato, essa dependência, quase naturalizada. Porém, destaco a pesquisa do antropólogo Götz von Houwald e do historiador Mark Carey

(2002), que reivindicam um lugar de protagonista dos Sumo-Mayangna, ao demonstrar que, apesar da escassez de fontes, é possível fazer uma “história de arquivo” focada neles, semelhante à minha proposta de fazer uma “cópia em negativo” da documentação dos Ulwa, que deflagrou outros lugares, além da dependência e agência frente ao europeu opostas à miskita. Não entanto, essa procura pela documentação sobre os demais grupos indígenas é ainda uma tarefa árdua, a ser realizada.

Tal como foi discutido no 2º capítulo, há uma atenção particular no campo da história política e econômica acerca de temas como as potências coloniais, a Inglaterra e a monarquia miskita, o neocolonialismo estadunidense, a economia extrativa, e, ao final do século XX, o movimento contrarrevolucionário e a implantação da autonomia regional<sup>227</sup>. Esses temas são também paradigmáticos para os estudos antropológicos por estabelecerem campos interpretativos que se perpetuam. Igualmente centrados nos Miskito, esse estudos buscam oferecer uma perspectiva mais “endógena” da região a partir da política interétnica, mediante pesquisas rigorosas e propostas teóricas esclarecedoras nesses âmbitos, que permitem elucidar a complexidade étnica do movimento contrarrevolucionário e seus desafios.

Contudo, o que podemos inferir acerca dessas leituras históricas e historiográficas da região? Em primeiro lugar, que o Caribe nicaraguense, assim como o Caribe em geral, é profundamente histórico, híbrido, saturado de contatos, como atesta Michel-Rolph Trouillot, e sem purezas. Obviamente, isso não é uma exclusividade do Caribe, pois muitas regiões e países se identificam hoje com a mestiçagem e a hibridez, embora no Caribe essa condição seja constitutiva ou metafísica. Por isso, é comum o argumento de que no Caribe não há índios, mas sim, etnias. Em tal sentido, a antropologia da região, conforme apontam os caribenhistas, precisa ser diacrônica, mas reconstruindo outras historicidades e outras formas de se assumir como ameríndios. No

---

<sup>227</sup> É preciso reconhecer a contribuição de K. Offem, geógrafo histórico que, embora centrado nos Miskito, trouxe outros modelos analíticos para a região, incorporando novos temas de análises e explicações. Igualmente a historiadora E. Ibarra tem se esforçado para destacar a importância da agência miskita e sua autodeterminação em detrimento das explicações de sua subalternidade ante o poder inglês.

entanto, aqui reside a grande pergunta, pois, de que historicidade e diacronia estamos falando? De que mestiçagem falamos?

O lugar desde onde se constitui essa historicidade pode fazer a diferença entre uma antropologia histórica ou uma história antropológica, entre a “história quente” e a “história fria”. Só que ambas as dimensões ou historicidades se conectam e se interpelam, uma vez que “a maneira pela qual os povos percebem e narram sua história é parte essencial dessa história” (CALAVIA, 2004, p. 49). Em um Caribe saturado de contatos, considero que é seguindo essa linha, e enfatizando tanto a história dos caribenhistas quanto as “historicidades nativas” dos etnólogos, que se consegue uma abordagem analítica mais adequada para as pesquisas antropológicas e históricas. Isso, sem tentar separar ambos os âmbitos, o que seria infrutífero. Em outras palavras, a epistemologia da qual se parte precisa ser misturada também.

É por isso que a monarquia miskita não pode ser explicada tão somente como uma imitação subordinada ao colonialismo inglês, nem a contrarrevolução como uma manipulação oportunista estadunidense, tal como demonstram alguns historiadores e antropólogos, tampouco o antiprotagonismo dos Ulwa e Sumo-Mayangna frente ao domínio miskito. O que parece inação e ignávia é, na verdade, uma forma de agenciamento, uma maneira de se relacionar com a outredade, o reflexo de seu insistente *ethos*, o qual me parecia ilógico ao início da pesquisa. A passividade e a negação de um lugar na história é sua forma de estar nela. O viajante Pablo Levy, que em 1870 visitou uma série de comunidades ulwas, relatou com eloquência essa questão, ao dizer que eles racionalizam sua selvageria, “fazendo consistir a sua felicidade em diminuir o número de suas necessidades”, ao tempo que recusavam se civilizar para evitar “o lugar de oprimido que lhes aguardava”.

Os Miskito optaram por se transformar em “brancos” ou ingleses e se aproximar da história, assim como abrir o seu parentesco, enquanto que os Ulwa seguiram o caminho oposto, retraindo-se, ensimesmando-se em “sua selvageria”, distanciando-se da história e fechando o parentesco. Pelo menos, civilizar-se não foi algo tão desolador e alienante quanto à conversão ao moravismo ao final do século XIX, ou ao multiculturalismo — subjacente à proposta da Autonomia — um século depois. Tentar explicar o que é histórico e o que é estrutural ou ameríndio nesses processos é algo

irrelevante, pois ambos estão fortemente entrelaçados na constituição do mundo caribenho.

--0o0--

Desta forma, a literatura do Caribe nicaraguense mostra a imagem dual de grupos étnicos mais históricos e menos históricos ou a-históricos. Os Miskito são intensamente históricos e caribenhos, tão históricos que, para alguns antropólogos como M. Helms, os Mikito são considerados uma etnia que surge do contato colonial. Tão históricos que são os protagonistas, no melhor estilo ocidental. Ou seja, têm monarquias e reis, organização militar e incursões, relações comerciais e diplomáticas, sendo que, no século XX, participaram de uma contrarrevolução, que conquistou governos regionais e toda uma estrutura política-administrativa, e seguirão sendo protagonistas. Fora do campo surgiu um movimento independentista na RAAN, liderado por um reverendo moravo, que se proclama *whita tara* (chefe maior) e que pretende pedir às Nações Unidas a independência da região Autônoma da Nicarágua, e se constituir em um novo país.

Historiadores e antropólogos estudam os Miskito como se estuda a história, a política e a economia. É por isso que algumas pesquisas históricas, apesar de considerá-los protagonistas, veem-nos como dependentes dos poderes políticos coloniais, não como aliados dos ingleses, mas subalternos a eles.

Pelo contrário, os outros grupos étnicos, particularmente os Sumo-Mayangna e Ulwa são percebidos como a-históricos, mais selvagens ou tradicionais, evasivos diante do estrangeiro, dependentes aos Miskito e estáticos com o passar do tempo. Não se descreve, nem importa sua indianidade e distinção, senão sua debilidade diante dos fatos históricos e de seus protagonistas europeus, miskitos, moravos, dos agentes estatais e das empresas extrativistas. Tal como apontamos no 3º capítulo, muitas das imagens narrativas ou estigmas coloniais sobre esses grupos se mantiveram no século XIX e, inclusive, no século XX. Em muitas das explicações e análises sobre a guerra e o conflito étnico dos 1980, são minimizados na estrutura sociopolítica e linguista, colocados em um nível mais inferior da exploração.

Entre a categoria de “índios bravos”, dos séculos XVII e XVIII, dada à população Ulwa e Sumo-Mayangna, e de “selvageria mansa”, dada ao final do século XIX, há um século de

continuidade, em que muda o adjetivo, mas não a condição. São ambas as condições opostas no decorrer histórico. À época da colônia, quando era preciso índios mansos e dóceis, eram considerados “bravos”, e quando era preciso índios dinâmicos e políticos solícitos, eram “mansos” frente a uma época revolucionária ou contrarrevolucionária que precisava de agência.

Ulwa e Sumo-Mayangna não são os protagonistas da história, aparecem antes como opostos a ela, anacrônicos e esquivos. É precisamente diante dessas imagens que os documentos escritos hoje pelos Ulwa e dedicados à história de Karawala tentam reagir (KNIGHT e JAMES, 2007), buscando contradizer esse antiprotagonismo.

Não obstante, parece que hoje esses índios a-históricos estão mais aptos para o modelo multicultural estabelecido na região, pois seu tradicionalismo, endogamia, isolamento e línguas próprias são recursos valiosos para definir sua indianidade. O multilinguismo ulwa, outrora considerado como um sinal de sua condição inferior na estrutura socioeconômica e étnica, hoje resulta ser estratégico nos processos de negociação política e nas relações interétnicas. Do mesmo modo, e talvez pelo mesmo motivo que o anterior, o *ethos* ulwa parece se adequar melhor à democracia ou à tolerância étnica apregoada pela Autonomia. Com a guerra contrarrevolucionária, os Miskito reivindicaram seu lugar como protagonistas e sua condição de guerreiros, apagados desde o final do século XIX com o fracasso da Reserva da Mosquitia e a imposição nacionalista. Mas, depois do conflito armado, o caráter e as qualidades do *ethos* Ulwa passaram a ser vistos, curiosamente, como os mais apropriados para o novo projeto político. Subjetividade pacífica, autocontrole, respeito, temperamento sossegado, retribuidores leais e inteligentes, são qualidades propícias para a interculturalidade e a gestão política. Sejam reais ou não, elas estão ali no imaginário da administração local e da cooperação internacional. Já a passividade e a introversão são um modo ativo de se relacionar com o diferente e também de se constituir como coletividade.

*ii. Inimigos inclusivos e a selvageria mansa: acaso e necessidade*<sup>228</sup>

Tanto nos referentes historiográficos quanto na etnografia realizada, é evidente a intensa relação dos Ulwa com os Miskitos, uma relação de diferentes níveis, sempre instável, em construção e carregada de antagonismo. Nem a história, tampouco a etnografia (ou parentesco), podem, por si só, explicá-la, pois ambas são necessárias para inteirá-la. Mas sempre com a incerteza de quem é um e quem é o outro, ou onde está o limite ou o que os diferencia.

Como se detalhou, em Karawala as famílias são constituídas por parentes de vários grupos étnicos e seu projeto, sempre utópico, mas constante, é incorporá-los e socializá-los em suas *pamalis*, até que se desvanecem seus vínculos de origem e diferença. Mantêm a esperança de que as crianças e as gerações seguintes apagarão o comportamento e “o sangue miskita” que tanto os incomoda.

São um inimigo constante e inclusivo, indissolúvel e inato, mas não no sentido de congênitos (conatural com um igual), mas no sentido de ingênitos<sup>229</sup>, aquela condição de conatural com “alguém”. É uma outredade penetrante e intimidante que não se anula ou se integra facilmente, como no caso guaimense. Pelo contrário, a diferença sempre é latente. De um modo excessivo, sempre se exige do *afim*, esperando que as gerações passem e que as diferenças se diluam. Essa latência não só está presente no outro que ingressa ao grupo, mas também na possibilidade de que o nosso mude, de que o “eu” seja outro. Há, assim, a ameaça de virar outro. Em outras palavras, que o trabalho de atrair, aproximar e incutir o *ethos* ulwa, pode, em qualquer momento, acabar sendo o inverso, afastar-se do mesmo e incorporar um outro *ethos*. Virar o outro, ser o “domesticado” ou o cunhado de outrem, ou então, converter-se em um *afim* sobrenatural. Uma possibilidade sempre presente na trama do Caribe nicaraguense, onde as transformações operam configurando relações e identidades (e mais ainda, nesse estado-

---

<sup>228</sup> Inspirado em Jacques Monod, *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna* (1972). Agradeço a Heloisa de Souza, que me indicou o texto, considerando que, talvez, pudesse resultar em uma saída interessante ao tema histórico.

<sup>229</sup> “Ingênito, ta: (Del lat. *ingenitus*). 1. adj. No engendrado. 2. adj. Connatural y como nacido con alguien” (Diccionario Real Academia Española).



outro, a outredade da outredade está latente, pois a “fita de Möbius” continua se movendo).

Desde os fundadores, o projeto “civilizatório” ulwa ou “sumo”, como dizem os velhos, esteve em marcha, buscando construir mesmidades e um espaço seguro, como relata o mito da fundação. Famílias tawakhnas, panamakhas e ulwas deram início a uma transformação interna e inclusiva, que precipita ou se amplia com a conversão ao cristianismo. Posteriormente, os Creole, e apesar do drama, os Miskito, se incorporam, “domesticando-os”, transformando o “sangue” e o *ethos*. O ciclo ainda se mantém incluindo outros alheios e inimigos como os mestiços. A Autonomia e a conversão acentuam as diferenças e instauram limites. O cristianismo institui um limite diacrônico com o passado não cristão, enquanto a Autonomia um limite sincrônico com os demais grupos étnicos. Mas ambos, como se demonstrou ao longo da tese, são limites extremos e aparentes. O passado, isto é, a época *idan pyuara*, retorna com as relações, e o contato com os *Dawankhas* e com a indistinguibilidade étnica retornam com as possíveis transformações. A “outredade ingênita” sempre paira no horizonte da sociedade, no cosmos e na história.

Para os Ulwa e Sumo-Mayangma, a alteridade e a controvérsia eram imediatas e inclusivas. Colocando isso de uma forma mais simples, na colônia e no posterior surgimento do nacionalismo e do neocolonismo, os inimigos e os estranhos proliferaram. É provável que os Miskito, seus inimigos tradicionais, tenham intensificado a captura de suas mulheres como parte do “projeto” de mestiçagem do século XVII, marcando, assim, o início de outras relações de poder, e outras formas de coletivizar para ambos os grupos, que hoje são difíceis de serem conhecidas em detalhes.

Porém, o que a etnografia de Karawala mostrou com clareza é que a história para os Ulwa se apresenta como esse empreendimento constante de aproximar e de envolver os demais, de levá-los a esse *ethos* e a essa maneira de se fazer compreender. Fazer com que os outros atuem como Ulwa, que os outros “piensen y crean como si fueran ulwas”, escrevem os professores Leonzo Knight e Melvin James em seu livro sobre Karawala. Antes que civilizar, há, em sua coletivização, uma obsessão por “civilizar” ou domesticar, embora isso seja apenas algo aparente e inconclusivo, e mesmo que outros pensem ou acreditem serem ulwas. Por isso, o “nós”, como sujeito histórico, é inconclusivo e transformador,

apesar de sua “identidad retroactiva”, reforçada nas últimas duas décadas com a Autonomia. É um sujeito continuamente construído, como se evidenciou na aplicação do censo. Um “nós” ulwa que busca deixar de ser *mix* (misto), muito semelhante a esse sujeito genealógico ou esse “eu” individual que busca agenciar seu vínculo aos fundadores, pelas linhas de ascendência que tenha “em mão”.

Se para muitos pesquisadores os Ulwa, desde décadas, representam a “morte anunciada” de uma cultura, para eles, sua permanência é reproduzir e aprender as coisas dos outros no seu mundo social. Cumpre notar que boa parte do trajeto desta tese foi motivada no sentido de explicitar essa apropriação do mundo dos outros, essa “outredade ingênita” e ambígua tão presente na história e na etnografia de Karawala.

--0o0--

Levando essa condição de “outredade ingênita” à história da região, em geral, é importante dizer que há, na particularidade do processo colonial, uma forma muito ambígua de entender a alteridade e definir o “outro”. É confuso e difícil afirmar quem é o “outro”, o exterior, o branco ou o inimigo para os grupos ameríndios do Caribe nicaraguense.

Não há um colonizador dominante e hegemônico, além disso, não é possível dizer que há um colonizador no sentido tácito do termo, como se o branco não existisse como outredade. Os historiadores enfrentam esse dilema e muito já se escreveu sobre isso, sem um consenso geral<sup>230</sup>. Os antropólogos que estudam as

---

<sup>230</sup> Convém lembrar que a dinâmica de contatos e relações entre os europeus e os Miskito esteve marcada por encontros menos assimétricos, pelo fato de se desenvolver em uma área de disputa colonial. Isso permitiu a conformação da peculiar figura política da monarquia miskita, carregada de simbolismos e de manejo ideológico, que até hoje sustenta uma considerável força alegórica. Uma monarquia entendida e assumida de forma diferente pelos nativos e europeus. Seja uma relação simétrica ou assimétrica, através desse regime monárquico a relação entre colonizadores e colonizados foi mais horizontal, o que permitiu construir associações e vínculos comerciais, militares, políticos e ideológicos em que o poder colonial não era imposto com violência, senão difundido nessas várias associações. Mas o que interessa destacar é que não houve uma subjugação da população nem do território. No caso do Miskito, tal como argumenta K Offem (2005), estes foram reconhecidos como uma categoria étnica diferenciada, ocupando um lugar único no contexto da escravidão no século XVII.

relações interétnicas e o conflito armado duvidam ao definir quem diretamente é o inimigo e o aliado, se os mestiços do Pacífico, os sandinistas, a elite tradicional ou os norte-americanos. Cada um poderia ser inimigo ou aliado em diferentes momentos e para diferentes grupos<sup>231</sup>. Apenas o estudo delicado e minucioso sobre essa temática e os acontecimentos, personagens e grupos produzirá um amplo acervo de pesquisas e textos com diferentes ângulos do conflito. Temática que certamente não se esgotará porque o processo de autonomia continua, e com ele, as ambiguidades dos lugares de seus agentes. Enfim, essa *indefinição do outro*, me parece, é uma característica dos limites improváveis do Caribe, saturado de contatos e de história.

A forma como se configura a história e o espaço colonial no Caribe nicaraguense rompe o arquétipo no sentido mais clássico do que essa etapa significa na América, e essa condição influi nos processos posteriores e nas dinâmicas que, atualmente, são designadas como processos pós-coloniais e descoloniais.

### *iii. Políticas da transformação*

Há uma relação implícita entre poder e transformação, um tipo de microfísica do poder nativo que se institui nesses processos (FOUCAULT, 1998). É evidente que a transformação não é senão a incorporação nas redes de parentesco, a aquisição de *habitus* e de relações que levam à autodefinição coletiva ou individual (tal como comentamos ao final do 1º capítulo quanto ao caso das comunidades miskitas em processo de aquisição de identidade creole). O mecanismo de sociabilizar, “domesticar” ou transformar é o modo de impor certas “verdades” e normas. A vida familiar é filtrada por micropoderes, convertidos em moral, respeito e prestígio. Transformar-se é perder o domínio e o vínculo de parentes e os valores associados a eles, ao passo que se assume o domínio sobre si, dos parentes de outrem e seus regimes. Conceder e admitir novas relações como dominante em detrimento das anteriores. Se para Foucault o poder no ocidente é constituído por

---

<sup>231</sup> O mesmo ocorre com a visão marxista que explica o capitalismo no Caribe nicaraguense, que indica quem é o explorador desses meios de produção e da força de trabalho. Porém, para a população local (miskitos, creoles e mayangna), é difícil definir quem se encarrega dessa figura na vida social.

regimes de verdade, já sabemos que nas sociedades ameríndias, esses regimes, em sua maioria, não eram tão rígidos, ou institucionalizados de outras formas, tampouco coercitivos como o estado e a ciência, o que fez com que essas transformações se tornassem possíveis, e com certa fluidez. Digamos que esses regimes de verdade *foucaultianos* admitem metamorfoses ameríndias (p. 12).

Cada sociedade tem seu regime de verdade, sua política geral de verdade: isto é, os tipos de discursos que ela acolhe e faz funcionar como verdadeiros; os mecanismos e as instâncias que permitem distinguir os enunciados verdadeiros dos falsos, a maneira como se sanciona uns e outros; as técnicas e os procedimentos que são valorizados para a obtenção da verdade; o estatuto daqueles que têm o encargo de dizer o que funciona como verdadeiro (FOUCAULT, 1998, p. 12).

Enunciados verdadeiros e falsos são constantemente ativados pelas famílias em Karawala, como se detalhou no 5º capítulo. Socializar e domesticar não é senão que aceitar o poder, a moral e o *eidós* e conhecimento dos adultos e anciãos, ou melhor, dos “cabeças de família”, sogros e cunhados.

Da mesma forma que a transformação dos Miskito em ingleses e a mimese monárquica, ambas são filtradas pelos micropoderes. Eis onde reside a ambiguidade e a dificuldade de sua definição para os historiadores. Igualmente, com a transformação das comunidades Sumo-Mayangna e Ulwa ao final do século XX (em mestiças ou mikitas), a incorporação dos cunhados forâneos nos anos 1950 e a admissão de *afins* não ulwas que se integraram às *pamalis*, isso implicou na aceitação de um *ethos* como verdade e seus micropoderes.

Os ulwas, ao se cristianizarem, admitem o novo “regime de verdade” através da conversão que envolve hierarquia e imposições. Os documentos moravos estão repletos de exemplos dessas estratégias intersubjetivas de pequenas coações, especialmente diante dos *sukias* ou dos *espirit uplika* que, constantemente, fugiam de seus domínios conceituais. A conversão é a desqualificação paulatina dos saberes cosmológicos, e sua substituição por novas verdades e moralidades. Embora saibamos

que esta não é total, há uma imposição de seu estatuto público e disciplinar, mas que permite os interstícios do *eidós* que se reproduzem e se misturam como o xamanismo familiar e leigo.

Já comentamos que a autoridade do xamã e dos curandeiros, ou do *ditalyang* e dos velhos, resulta de seus saberes, o *eidós* que lhes permitem intervir, e até onde possível, controlar os espíritos e os *Dawankhas*. A erudição contra os perigos e a energia transformadora.

O que, em última instância, me interessa mostrar é que essa ideia *foucaultiana* dos micropoderes, tomada em seu sentido mais simples, pode ser muito produtiva para se pensar nas imperceptíveis formas gestadas pelo poder nos domínios interpessoais do parentesco, nas relações cotidianas da vida social, assim como nos processos transformadores. É esta a perspectiva que me parece mais adequada para entender o poder e a hierarquia nas sociedades ameríndias do Caribe nicaraguense, a qual, ao mesmo tempo, permite estender a análise às formas capitalistas e modernas do estado que operaram nessa região há mais de um século.

Pensar na infiltração do micropoder nas relações familiares oferece uma maior densidade explicativa ao tema da moral individual e coletiva, tão importante para a população de Karawala. A moral, como apontamos, rege socialmente os comportamentos, motiva e obriga à solidariedade, dá prestígio e respeito, bem como define a eleição de quem ingressa na família (e indiretamente na comunidade). Através dela se exigem solidariedades e retribuições por parte dos políticos e líderes. E é igualmente essa moral que as pessoas devem seguir em sua relação com os *Dawankas*, os espíritos e a magia, agentes presentes em sua sociabilidade, ainda que discretamente referenciados.

Essa moral e esses micropoderes nativos são, fundamentalmente, uma concordância prática, pois não há cânones estritos ou definidos, uma vez estes vão se dando na práxis, e nem por isso, resultam ser menos efetivos. Quando uma pessoa afronta seus princípios, se isola socialmente ou pode ser obrigada a deixar a comunidade.

Por fim, é através dessa análise que concordo com os antropólogos que se deteram a compreender a miskitização dos Sumo-Mayangana, não porque isso tenha resultado em um processo avassalador e direto, mas sim porque nele interagem os micropoderes presentes no parentesco, que são a fonte da transformação e, ao mesmo tempo, da reprodução.

#### iv. *O Sangue e alquimia*

Além de representar micropoderes, o parentesco em Karawala é um assunto de *alquimia*, de “mistura sanguínea”, e da determinação de um *ethos* arquitetado no tempo e na convivência. Essa dinâmica que integra parentesco, história e sangue conjuga com os mesmos princípios teóricos desenvolvidos por P. Gow para explicar as populações do rio Baixo Urubamba, na Amazônia peruana (1991). Neste caso, e no caso de Karawala, os elementos e os princípios são praticamente os mesmos, embora as disposições difiram. Mas pretendo destacar, primeiro, a proposta de Gow de que a história cria ou conforma o parentesco, e depois, a necessidade da profundidade temporal que o autor e os nativos outorgam a tal sistema, concebido como sincrônico. Busco destacar, assim, a importância da história como conceito teórico e do passado como um conceito nativo. Por isso, “history is not experienced by native people as a force which enters from outside to disrupt a timeless structure of kinship duties and obligations. Kinship relations are created and dissolved in historical time, and historical time draws its meaning and power for native people by being structured by relations” (GOW, 1991, p. 3).

Essa percepção de criação e dissolução através do tempo e da compreensão da história como relação ou relações de parentesco parece-me não só análoga à percepção dos Ulwa, mas também uma característica própria e uma forma de agenciamento das sociedades “mestiças” ou misturadas. Além disso, vincula-se à ideia do “nós” como um sujeito histórico em construção, um “nós” fragmentado que não é percebido como limitação ou problema. Pelo contrário, para os nativos do baixo Urubamba, é uma qualidade altamente valorizada, enquanto que para os Ulwa é uma condição dada (faz parte da “outredade ingênita”), a partir da qual o parentesco opera. Um sujeito coletivo que continuamente precisa ser configurado. Não é o ideal, mas o permanente. Eis a diferença entre ambos. Os Ulwa não desprezam a mistura porque sabem que todos são misturados, mas mantêm o projeto ilusório do *ulwa salit* ou puro. Ilusório porque outros “afins possíveis” estão sempre se vinculando às *pamalis*, como tem ocorrido com sua história e parentesco.

Por outra parte, é necessário destacar que, se o parentesco em Karawala nunca chegou à pureza ideal, a reciprocidade, por conseguinte, nunca foi absoluta e perfeita. A reciprocidade exitosa só é possível quando deixa detrás de si renovações familiares,

trocas frustradas, negação de retribuições, desequilíbrios sociais e mágicos, assim como desobediências e conflitos com o “cabeça de família”. Como vimos, a *Pamali* não representa apenas o espaço ideal para a economia moral, mas também o espaço cotidiano dos micropoderes e dos confrontos.

Na construção desse espaço seguro, sacrificam-se subjetividades, anseios e desejos pessoais e familiares. Às vezes, é uma renúncia fácil e fluída, e outras, complicada e dramática. Essa oscilação entre o pessoal e o social, entre a identidade e a alteridade, é o que parentesco tenta, precisamente, equilibrar, ainda que temporariamente. Um repouso para prosseguir a marcha, como argumenta metaforicamente Lévi-Strauss:

A sociedade impõe aos seus membros individuais, e aos grupos aos quais o seu nascimento os liga, contínuas contradanças. Considerada sob este ângulo, a vida de família não corresponde a nada mais que à necessidade de retardar a marcha nas encruzilhadas e ter nelas um pouco de repouso. Mas a recomendação é prosseguir a marcha e a sociedade não consiste em famílias, tanto quanto as viagens não se resumem às paragens que momentaneamente interrompem o seu percurso. Famílias na sociedade, pode dizer-se, como pausa na viagem, que são ao mesmo tempo a sua condição e a sua negação (LÉVI-STRAUSS, 1983, p. 98).

#### ***v. Práticas xamânicas e conversão***

Em Karawala, a percepção do mundo espiritual é fundamentalmente pragmática e intuitiva. Vai-se aprendendo e se adestrando no cotidiano do espaço familiar, onde se compartilham saberes, técnicas (orações, receitas, os *yabakisan*, medicações, etc.) e experiências. Entender essa parte do mundo sobrenatural (e natural) onde se pode intervir é essencialmente uma práxis do cosmos, apreendida na medida em que se interage na execução das diferentes terapias e fazeres mágicos.

A forma de perceber o cosmológico não é conceitual, analítica ou reflexiva, é pragmática e experimental. Uma primordial “ciência do concreto”. Por isso, em vez de uma cosmologia ou princípios cosmológicos, os Ulwa de Karawala têm um conjunto de saberes técnicos e princípios protocolares e éticos (*ethos* e *eidós* se constituem mutuamente). Um guia básico, ou mapa de saberes, que orienta as ações, mas, fundamentalmente, as reações dos seres sobrenaturais, possibilitando agir frente às doenças, interferir na produtividade, proteger e prever contatos indesejados, combater os feitiços, assim como atrair sorte e esperança.

Talvez, por isso, as práticas do xamanismo e a feitiçaria sejam pouco ritualísticas, já que estão tão intrincados no mundo cotidiano e da família que parecem misturar-se com o “profano”. Nem mesmo as curas com os *yabakisas* têm procedimentos definidos a serem seguidos. O xamanismo e a feitiçaria praticados em Karawala se desdobram em pequenos atos íntimos, familiares ou individuais, clandestinos, criativos e informais, contrastando com as técnicas dos *sukias* “profissionais” que eventualmente consultam. É nesse sentido que considero se tratar de um xamanismo familiar, leigo e horizontal.

Mas isso não limita ou desmerece a típica condição do xamanismo de mediar os âmbitos dos humanos e dos espíritos, de conseguir que essa continuidade ambígua seja segura e prudente. Nem mesmo perde a conhecida função social de atenuar conflitos e problemas, pois estes são atenuados nos contextos privados e familiares, mas também se estendem nas redes das *pamalis* e da comunidade, como no caso da *grisis signis*, relatado. De algum modo, as igrejas protestantes assumem a tarefa de representar o coletivo maior, as comunidades, e nesse sentido, algumas vezes, intervêm na tentativa de apaziguar conflitos. Lembremos o exemplo do reverendo moravo que quis “limpar” ou aplacar o contrafeitiço mal conduzido pelo xamã miskito, ou então, o ritual oficial de matrimônio dos casais consolidados, que não é senão a resolução dos conflitos interfamiliares e interpessoais, que ficam atrás da incorporação de um afim à *pamali*.

O tema da religião, transversal e limitadamente abordado nesta tese, é, sem dúvida, uma temática a ser pesquisada no futuro com mais profundidade. Porém, há duas características que gostaria de assinalar. Se o xamanismo é pouco ritualístico e performático, as práticas religiosas também o são. O ritual sagrado e público que acontece nas igrejas é muito semelhante àquele, sempre



acompanhado de cantos, de discursos performáticos por parte dos reverendos e pastores e de orações, mais calmas e comedidas que as homilias. Os cantos e os hinos dominam a maior parte do tempo nos ofícios religiosos.

A segunda característica, já referida, é que religião e as práticas xamânicas e a feitiçaria seguem paralelamente, embora nem sempre se misturem, ainda que se cruzem ou se relacionem, eventualmente, como vimos. Foi muito revelador saber que as pessoas em Karawala, apesar da forte censura das igrejas, não abandonam as práticas do xamanismo e da feitiçaria, tampouco deixam de se considerar cristãs e participar dos eventos religiosos com muito fervor. Levei muito tempo para aceitar essa condição, a qual, para mim, era muito contraditória, enquanto para eles, algo habitual e coerente. Este é um dos aspectos em que a mistura não acontece, ou não parece acontecer. Enquanto em outros espaços etnográficos do Caribe e da América Latina o sincretismo religioso é a norma e um dos atributos mais peculiares e evidentes do mundo religioso, aqui há um antissincretismo, mas que não significa exatamente autenticidade ou uniformidade.

A conversão e o movimento do Grande Despertar, descrito no 3º capítulo, apresentam uma forma particular e messiânica de transformação, que não é total nem absoluta. Os *spirit-uplika* dos miskitos são a forma mais alegórica de se transformar e “virar cristão”, ainda que não seja muito aceita pelos moravos. Em Karawala, pelo contrário, parece que foi o reverendo Lewis que virou *sukia*, uma forma real e simbólica de incorporá-lo ou “pacificá-lo”, mas que também não é absoluta. Ambos seguem sua forma ou modelos relacionais frente à alteridade morava, ou a ela se integram, minimizando-se, ou se incorporam, de fato. Uma conversão ameríndia e um cristianismo, um grande tema ainda por ser pesquisado, tanto para Karawala quanto para o Caribe nicaraguense em geral.

#### ***v. Carabenhização: a forma e as aparências***

Os processos de transformação que tanto mencionamos não são mais que a expressão da historicidade caribenha vigente nas sociedades ameríndias. O influxo de “domesticar” ou de “ser domesticado”, ou então, a ideia de absorção que guiou outros autores a explicar as mudanças culturais dos grupos Sumo-

Mayangna e Ulwa formam parte de um processo regional maior. A meu ver, o conceito mais adequado para esse processo é o da *caribenização*. Isso porque as condições históricas e socioculturais compartilhadas pelas etnias do Caribe nicaraguense têm configurado uma “cultura base híbrida” a partir da qual se dinamizam as etnicidades dos diferentes grupos. Falo de aspectos culturais no sentido amplo: o compartilhamento de princípios cosmológicos e padrões xamânicos, arquétipos de narrativas históricas locais, formas sociais e de parentesco semelhantes, assim como vínculos econômicos e dinâmicas políticas. Todas essas condições são históricas e intensamente compartilhadas por todos os coletivos indígenas.

A transformação ou “domesticação”, ou ainda, a *ulwalização*, em Karawala, não é um processo excepcional, senão algo presumível e comum à história regional do Caribe nicaraguense. A incorporação e o envolvimento na rede social levam a assumir uma aproximação com o etnônimo regional ulwa, incuti-lo nos filhos, ou então, a autodefinir-se como tal. Mas isto é só uma versão dos núcleos ou lócus relacionais que participam da rede do sistema regional. Não se refere a um lugar absoluto e peremptório, mas sim, a um movimento que construiu e que pode também transformar. Um dinamismo que integra o horizonte “tradicional” da convivência interétnica, transgredindo a própria ideia de etnias. É por isso que, perante o projeto da autonomia multicultural, as etnias precisam hoje ser prodigiosamente delineadas a partir dos territórios, das línguas e da reinvenção de tradições. Em outras palavras, há um percurso que concretiza esses núcleos relacionais, e outro que segue seu “natural” movimento. Contudo, apesar de sua aparente oposição, ambos são parte da história e da historicidade caribenha.

Então, o que é o “inato” e o “adquirido”? O que é o prescritivo ou o performático nessa conjuntura de ingresso de “culturas” ao mundo político da multiculturalidade? Há algum sentido fazer essa diferença? Entrar obsessivamente na distinção entre a estrutura e a história, se é que essas categorias podem ser delimitadas no Caribe nicaraguense? É plausível traçar uma linha divisória entre o “legitimamente” ameríndio (ou “legitimamente” afro) e o produzido na emergência da etnia?

Ao longo da tese tentei me afastar dessa procura, que penso ser não apenas inviável senão inútil no panorama social e histórico da costa do Caribe nicaraguense. Pelo contrário, tentei descrever,

etnograficamente, o vivido a partir de alguns conceitos que nos aporta a etnologia.

Assim, diante de um universo mutável de sociedades sempre inacabadas, só parece se fixar quando é olhado desde um ponto e um contexto específico dentro do próprio universo. Quando se assume uma subjetivação coletiva de um lugar, ou ponto da geometria caribenha, tal como é esse lugar pequeno e vivo desde onde, hoje, os Ulwa se entendem.

Ser Ulwa é alcançar uma forma social e moral de convivência, um comportamento e uma identificação com um *ethos*. É uma forma de ver o passado e seus ancestrais, de identificar-se com um lugar e uma história. Um jeito de socializar pessoas, de conformar *pamalis* e de transmitir práxis e ideias sobre o cosmos caribenho. De imaginar-se, identificar-se e vincular-se aos cruzamentos e alinhamentos que configuram o etnônimo regional Ulwa, a partir de um mundo comum.

Um mundo geométrico de formas que se alteram e que constroem não só no tempo histórico, mas também no mítico, e que hoje se converteram na melhor expressão do ameríndio na América. O mundo mestiço é o mundo ameríndio contemporâneo, e talvez sempre tenha sido assim.



## BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida R. (Orgs.). **Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico**. São Paulo: UNESP, 2002.
- ANAYA, J. S; CRIDER, T. Indigenous peoples, the environment and comercial forestry in developing countries: the case of Awas Tingni, Nicaragua. **Human Riges Quaterly**, 18 (2), p. 345-368, 1996.
- ANDERSON, G. J; COE, F. G. Ethnobotany of the Sumu (Ulwa) of Southeastern Nicaragua and comparisons with Miskitu plant lore. **Economic Botany**, 53 (4). 1999.
- APPADURAI, Arju. Introducción. En: **La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías**. México: Grijalbo, 1991.
- ARRUTI, José Maurício A. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, 1997, vol. 3, n. 2, p. 7-38.
- BARNES, T. S. (Org.). **Africa's Ogun: Old World and New**. Bloomington: Indiana University Press, 1989.
- BAROCCO Luciano (ed.). **Contested Autonomy the Caribbean Coast of Nicaragua**. New York: Algora Publishing, 2011.
- BARRANTES, R. *et al.* Microevolution in Lower Central America: Genetic Characterization of the Chibcha-speaking groups of Costa Rica and Panama, and a consensus taxonomy based on genetic and lingüistic affinity. **Am. J. Hum. Genetic**, 46, p. 63-84, 1990.
- BARRANTES, Ramiro. **Evolución en el trópico: los amerindios de Costa Rica y Panamá**. Editorial de la Universidad de Costa Rica (EDUCR), 1993.
- BATESON, Gregory. **Naven: um esboço dos problemas sugeridos por um retrato compósito, realizado a partir de três perspectivas, da cultura de uma tribo da Nova Guiné**. Tradução

Magda Lopes. – 2. ed. – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006, 384 p.

BELL, Charles Napier. Remarks on the Mosquito Territory, its climate, people, productions, etc. **Journal of Royal Geographical Society**. Vol. 32, p. 242-268. 1862.

BENEDICTO, Elena; HALE, Ken. ¿Sumu, Mayangna, Tuahka, Panamahka, Ulwa? Lengua e Identidad Étnica. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 38, p. 6-24, 2004.

BOURGOIS, Phillippe. Class, Ethnicity, and the State among the Miskitu Amerindians of Northeastern Nicaragua. *Latin American Perspectives*. **Revolutionary Nicaragua**, 8 (2), p. 22-39, 1981a.

\_\_\_\_\_. ; GRUNBERG, J. **La Mosquitia y la Revolución: Informe de una investigación en la Costa Atlántica Norte**. Instituto Nicaragüense de Reforma Agraria. Managua: Colección Blas Real Espinales, 1981b.

\_\_\_\_\_. The Miskitu of Nicaragua: Politicized Ethnicity. **Anthropology Today**, 2 (2), p. 49, 1986.

\_\_\_\_\_. Les Miskitos du Nicaragua. **Journal de la société des américanistes**, 74, p. 2-10, 1988.

\_\_\_\_\_. Confronting Anthropological Ethics: Ethnographic Lessons from Central America. **Journal of Peace Research**, 27 (1), p. 43-54, 1990.

\_\_\_\_\_. ; HALE, C. La Costa Atlántica de Nicaragua. **Estudios Sociales Centroamericano**, 54, p. 157-177, 1990.

BOZZOLI, María E. **El Nacimiento y la Muerte entre los Bribris**. 1 ed. San José: Editorial Universidad de Costa Rica, 1979.

CALÁVIA, O. Un siglo imprevisto. **Revista de Occidente**, 269, octubre, p. 25-41, 2003.

\_\_\_\_\_. A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 20 (57), p. 39-51, 2005a.

\_\_\_\_\_. La fábula de las tres ciencias. Antropología, etnología e historia en el Brasil. **Revista de Índias**, 234 (LXV), p. 337-354, 2005b.

\_\_\_\_\_. **O nome e o tempo dos Yaminawa**: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: Editora UNESP/ ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

\_\_\_\_\_. La postmodernidad indígena y sus disonancias. Los límites del multiculturalismo en el Brasil. **Les Cahiers ALHIM**. Les limites de l'interculturalité en Amérique Latine aujourd'hui, 13, p. 21-36, 2007.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

\_\_\_\_\_. **Cultura com Aspas**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CAREY, Mark. La influencia Mayangna (Sumu) en la historia de la Costa Atlántica nicaraguense. **Revista de Historia**, 14, p. 73-88, 2002.

CARNEIRO DA CUNHA, M. Introdução a uma história indígena. In: **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura – FAPESP, 1992.

\_\_\_\_\_. **Cultura com Aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

CASIMIR, Jean. **La invención del Caribe**. Río Piedras: Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1997.

CIDCA. **Demografia costeña**: notas sobre la historia demográfica y población actual de los grupos étnicos de la costa atlántica nicaragüense, 1982. (autores, Foladori, Guillermo; Hale, Charles; Gordon, Edmundo) (Mimeo)

\_\_\_\_\_. **Trabil Nani (muchos problemas):** Historia y situación actual de la Costa Atlántica nicaragüense. Managua: CIDCA, 1984.

CIDCA, CODIUL e CCS-MIT. **Diccionario Elemental del Ulwa (sumu meridional).** (Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica, Comité del Idioma Ulwa de Karawala, Centro de Ciencia Cognitiva, Instituto Tecnológico de Massachusett), 1989. Mimeografiado.

CIDCA-UCA; Idazo State University. **Diagnostico de la tenencia y uso de la tierra mayagna de la comunidad de Awas Tingni.** Informe Final de consultaría. Proyecto de ordenamiento de la propiedad (PRODEP). Managua, 2003. Relatório mimeografiado.

CLIFFORD, James. **Dilemas de la cultura.** Barcelona: Gedisa, 2001 [1988].

\_\_\_\_\_. **Routes:** Travel and Translation in the Late Twentieth Century. Cambridge: Harvard Univ. Press, 1997.

CODIUL – UYUTMUBAL. Takat kau karawak kau midana muihka balna/ los primeros pobladores de Karawala. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, n.11, p.51-61, 1991.

COLLADO, Maren. Los garínagu en Centroamérica y otros lugares. Identidades de una población afro-caribe entre la tradición y la modernidad. **Indiana**, n. 24, 2007, p. 67-86.

CONSTENLA, Adolfo. Elementos de Fonología Comparada de las Lenguas Misumalpas. **Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica**, 13 (1), p. 129-161, 1987.

\_\_\_\_\_. Una hipótesis sobre la localización del proochibcha y la dispersión de sus descendientes. **Filología y Lingüística**, 16 (2), p. 111-123, 1990.

\_\_\_\_\_. **Las Lenguas del Área Intermedia:** Introducción a su Estudio Areal. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1991.



\_\_\_\_\_. El estudio de las lenguas de la baja centroamérica desde el siglo XVI hasta el presente. **Linguística Chibcha**, 23, p. 9-59, 2004.

\_\_\_\_\_. ¿Existe relación genealógica entre las lenguas misumalpas y las chibchenses? **Linguística Chibcha**, 14, p. 7-85, 2005.

CONZEMIUS, Eduard. Notes on the Miskito and Sumu languages of Eastern Nicaragua and Honduras. **IJAL**, 5, p. 57-115, 1929.

\_\_\_\_\_. **Estudio etnográfico sobre los indios mismitos y sumus de Honduras y Nicaragua**. San José: Libro Libre, 1984 [1932].

\_\_\_\_\_. Les tribus indiennes de la Côte des Mosquitos. **Anthropos**, 33, p. 910-943, 1938.

COE, F.; ANDERSON, G. Ethnobotany of the Sumu (Ulwa) of Southeastern Nicaragua and comparisons with Miskitu plant lore. **Economic Botany**, 53 (4), 1999.

COX, Avelino. **Cosmovisión de los pueblos de Tulu Walpa**: Según relatos de los sabios ancianos Miskitos. Bilwi: URACCAN, 1998.

\_\_\_\_\_. SIHRU TARA. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 55, p. 47-53, 2008.

CRAIG, Colette. Current Knowledge of Amerindian Languages in Nicaragua. **International Journal of American Linguistics**, 51 (4), p. 381-4, 1985.

CROWLEY, Daniel J. Resenha de *Afro-American arts of the Suriname rain forest*, de Prince, S e R. **African Arts**, n. 16, 1981, p. 80-81.

CUADRA, Pedro Antonio. El Jaguar y la Luna. In: **Obra poética completa**. San José: Libro Libre, 1984.

DAVIS, Sandra; MARLEY, Sasha; TRÜBSWASSER, Gerhild. **Algo Anda Mal. El Bla o Wakni en el Río Coco**. URACCAN – HORIZONT3000, 2005, p.96 (mimeo)

DENNIS, Philip. Grisi Sknis entre los Miskitos. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, Octubre-Diciembre, n. 24, 1999.

\_\_\_\_\_. **The Miskitu people of Awastara**. Austin: University of Texas Press, 2004.

DÍAZ-POLANCO, Héctor; LÓPEZ, R. G. **Nicaragua: Autonomía y Revolución**. México: Juan Pablos Editor, 1986.

\_\_\_\_\_ ; SANCHEZ, C. Cronología de los hechos históricos de la Costa Atlántica de Nicaragua (primera parte). **Boletín de Antropología Americana**, 23, p. 178-184, julio 1991.

\_\_\_\_\_ ; \_\_\_\_\_. Cronología de los hechos históricos de la Costa Atlántica de Nicaragua. (segunda parte). **Boletín de Antropología Americana**, 24, p. 151-177, diciembre 1991.

\_\_\_\_\_ . **Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios**. México: Siglo XXI, 1999.

DUMONT, L. **Homo Hierarquicus: o sistema das castas e suas implicacoes**. São Paulo: EDUSP, 1992.

ESPINOZA, Melesio. **Parentesco, residencia y grupo doméstico de los miskitos: los casos de Santa Martha y Auhya Pihni** CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. Buenos Aires 2001, p.34. (mimeo)

\_\_\_\_\_. P. Parentesco y grupo doméstico de los miskitos: los casos de Auhya Pihni y Santa Martha. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 44, p. 30-36. 2006.

FAUSTO, C. **Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: EDUSP, 2001.

\_\_\_\_\_. Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). **Mana**, Rio de Janeiro, 11 (2) 2005.

FLOYD, Troy. **La Mosquitia un conflicto de imperios**. San Pedro Sula: Editorial. S de RI, 1990.

FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

\_\_\_\_\_. **La Hermeneútica del Sujeto**. México: Fondo de Cultura Económica, 2009.

FRÖBEL, Julius. **Siete años de viaje en Centro América, norte de México y lejano oeste de los Estados Unidos**. Managua: Colección Cultural-Banco de América, 1978 [1859].

GARCÍA, Claudia. **Los indios Miskito de Nicaragua: un breve análisis de conflictos interétnicos hasta el siglo XX**. Estocolmo: Paper No 41/Institute of Latin American Studies, 1984.

\_\_\_\_\_. Creencias y actitudes tradicionales de los Miskitos en torno a ciertas enfermedades: tradición e identidad étnica. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 16, p. 36-42, 1995.

\_\_\_\_\_. **The Making of the Miskitu people of Nicaragua**. Uppsala University, Sweden, 1996a.

\_\_\_\_\_. Qué implica ser mujer y madre en el río coco en Asang, Río Coco. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, n.19, 1996b.

\_\_\_\_\_. Ambivalencia de las representaciones coloniales: Líderes indios y Zambos de las Costa de Mosquitos a fines del siglo XVIII. **Revista de las Indias**, n. 241, v. LXVII. 2007, p. 673-694.

GARCÍA, Salvador. **Etnografía de la producción cultural de la autonomía en una comunidad miskita de la Costa Atlántica de Nicaragua**. Tesis (Licenciatura en Antropología) Departamento de Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2010.

GAZTAMBIDE, Antonio. La invención del Caribe a partir de 1898. **Tierra Firme**, Caracas, a.21 – vol. XXI, n. 82, abr. 2003.

GEERTZ, Clifford. **The social history of an indonesian town**. Cambridge: MIT Press. 1961.

\_\_\_\_\_. **La interpretación de las Culturas.** Barcelona: Gedisa, 2003.

GLISSANT, E. Creolization in the making of the Americas. In: **Race, Discourse, and the Origins of the Americas.** Lawrence Hyatt e R Nettleford (ed.). Washington: Smithsonian Inst Press, 1995, p. 268-275.

GODELIER, Maurice. Comunidad, sociedad, cultura. Tres claves para comprender las identidades en conflicto **Cuadernos de Antropología Social** UBA n.32, p. 13–29, 2010

GOLDMAN, Marcio. Lévi-Strauss e os sentidos da história. In: **Alguma antropologia.** Núcleo de Antropologia Política, Rio de Janeiro, 1999, p. 55-64.

\_\_\_\_\_. Alteridade e Experiência: Antropologia e Teoria Etnográfica. **Etnográfica**, Vol. X (1), 2006, p.161-173.

GONZÁLEZ, Miguel. **Gobiernos Pluriétnicos:** La Constitución de Regiones Autónomas en Nicaragua. México DF: Ed. Plaza y Valdez, 1997.

\_\_\_\_\_. Autonomías Territoriales Con Permiso y Sin Permiso del Estado: Un Análisis Comparativo Preliminar de los Procesos Autonómicos en Chiapas y Nicaragua. Mesa 6. Caribe. Sociedades y Culturas de la Costa Caribe de Centroamérica. **V Congreso de Antropología de Centroamérica Construyendo Identidades** Managua Nicaragua. 2004. p.47. (mimeo).

\_\_\_\_\_; FRÜHLING, Peter; SETTER BUVOLLEN, Hans. **Etnicidad y nación. El desarrollo de la autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua (1987–2007).** Guatemala: F&G Editores. 2007.

\_\_\_\_\_. Autonomías territoriales indígenas y regímenes autonómicos (desde el Estado) en América Latina. **La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina** GONZÁLEZ, Miguel; BURGUETE, Araceli;

ORTIZ, Pablo (ed). FLACSO, GTZ, IWGIA, CIESAS, UNICH, p. 35-46.

GORDON, Edmundo. Aproximación teórica a la problemática de la costa atlántica nicaraguense. **Boletín de Antropología Americana**, n. 9, p. 109-114, 1980.

\_\_\_\_\_. Explotación de clase, opresión étnica y la lucha simultánea. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, n. 1, p. 11-17, 1984.

\_\_\_\_\_. Etnicidad, Conciencia y Revolución: La cuestión Miskito-Creole en Nicaragua. **Encuentro**, Revista de la Universidad Centroamericana en Nicaragua, Managua, n. 24-25, p.117-138, abril-septiembre 1985.

\_\_\_\_\_. History, Identity, Consciousness, and Revolution. In: **Ethnic Groups and the Nation State: The Atlantic Coast of Nicaragua**. CIDCA – Development Study University. Stockholm: The Department of Anthropology, 1987.

\_\_\_\_\_. **Disparate diásporas. Identity and politics in an Afronicaraguan community**. Austin: University of Texas Press, 1998.

GOTTRIED, Daniel. **Memorias del misionero Daniel Gottfried Carlssons sobre su estadía en la Costa Atlántica de Nicaragua 1896-1904**. Instituto Latinoamericano de Estocolmo/ CIDCA, Bluefields, Nicaragua. Mimeografiado.

GOULD, Jeffrey L. **El mito de la Nicaragua mestiza y la resistencia indígena, 1880-1980**. San José: EUCR. 1997.

GOW, Peter. **Of mixed blood – kinship and history in peruvian Amazonia**. Oxford: Oxford University Press, 1991.

\_\_\_\_\_. Gringos and wild indians: Images of history in western amazonian cultures. **L'Homme**, 23 (2-4), p. 327-347, 1993.

\_\_\_\_\_. “Ex-cocama”: Identidades em Transformação na Amazônia Peruana. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p.57-79, 2003.

GREEN, M. Thomas. **A Lexicographic Study of Ulwa**. Department of Linguistics and Philosophy, Massachusetts Institute of Technology. Teses. Disponível em: [www.slaxicon.org/papers/thesis.pdf](http://www.slaxicon.org/papers/thesis.pdf). Acesso em: 15 maio 2007.

\_\_\_\_\_. Perspectivas demográficas e históricas sobre el idioma y el pueblo ulwa. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 20, 1997.

GROSSMANN, Guido. **La costa atlantica de Nicaragua**. Managua: Editorial la Ocarina, 1988.

GRÜNBERG, Jorge. Control y gestión ambiental de los territorios indígenas en Centroamérica. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 36, p. 6-42, 2003.

GURDIÁN, Galio; HALE, Charles. ¿Integración o participación? El proyecto de Autonomía Costeña en la Revolución Popular Sandinista. **Encuentro**, Revista de la Universidad Centroamericana en Nicaragua, Managua, n. 24-25, p. 139-149, abril-septiembre 1985.

GURDIÁN, Galio. “Alamikangban: ¿Identidad o Fisionomía?”, **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, n. 25, p. 36-51, oct/dic 2000.

\_\_\_\_\_. Mito y memoria en la construcción de la fisionomía de Alamikangban. **Revista de Historia**, 14, p. 119-171, 2002.

\_\_\_\_\_; KAUFFMANN, M. **¿Minorías ó pueblos indígenas y afrodescendientes en Nicaragua? Autonomía, estado multiétnico y desarrollo humano**. Instituto Austriaco para América Latina (LAI), Instituto de Estudios Interdisciplinarios (IEI), Fundación Casa de los Tres Mundos. Granada, Nicaragua. 2005.

GUTIÉRREZ, Neidy. **Cosmovisión y uso cultural de los recursos naturales del pueblo Ulwa de Karawala, RAAS**. Tesis de maestría. Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaraguense, Bluefields, 2006.

HABERLAND W. Black-on-red painted ware and associated features in intermediate area **Ethnos: Journal of Anthropology**, v. 22, n. 3-4, 1957, p. 148-161.

HALE, Charles. Inter-Ethnic relations and class structure in Nicaragua's Atlantic Coast: An historical overview. In: **Ethnic Groups and the Nation State**. Edited by CIDCA. University of Stockholm, 1987, p. 33-58.

\_\_\_\_\_. Relaciones interétnicas y la estructura de clases en la costa atlántica de Nicaragua. **Estudios Sociales Centroamericanos**, San José, n. 48, p. 71-91, 1988.

\_\_\_\_\_. Wan tasbaya dukiara. Nociones contenciosas de los derechos sobre la tierra en la historia Miskita. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, Managua, n. 12, p.1-19, junio 1992.

\_\_\_\_\_. **Contradictory Consciousness: Miskitu Indians, the Nicaraguan State and the Struggle for Autonomy 1880-1987**. Stanford University Press, 1994.

\_\_\_\_\_ *et al.* **Diagnóstico general sobre la tenencia de la tierra en las comunidades indígenas de la Costa Atlántica**. Central-American and Caribbean Research Council (CACRC). Austin, Texas, Bluefields & Puerto Cabezas, 1998.

HALE, Ken. El Ulwa (Sumo Meridional): un idioma distinto? **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 11, p. 27-50, mayo, 1991.

\_\_\_\_\_ ; SALAMANCA, D. La Naturaleza de la Lengua Miskita y las Principales Dificultades para Aprenderla. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 6, p. 16-30, 1987.

\_\_\_\_\_ ; BENEDICTO, E. Sumos, mayangnas, tuahka, panamahka, ulwa? Lengua e identidad étnica. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 38, p. 6-24. 2004.

HALL, Caroline; PEREZ BRIGNOLI, Hector. **Historical Atlas of Central America**. Norman: University of Oklahoma Press, 2003.

HALL, Stuart. **Creolité and the process of Creolization**. See Enwezor *et al.*, p. 27- 41, 2003.

\_\_\_\_\_. **Da Diáspora: identidades e mediações culturais**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2013.

HANNERZ, Ulf. The World in Creolisation. **Africa**, n. 57, 1987, p. 546-559.

\_\_\_\_\_. **Cultural Complexity**. New York: Columbia University Press, 1993.

HAWLEY, Susan. La Guerra Santa: los Miskitus y la Iglesia Morava en los 80s. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 32, p. 37-47, 2003.

HELMS, Mary W. The Cultural Ecology of a Colonial Tribe. **Ethnology**, 8, p. 76-84, 1969.

\_\_\_\_\_. Matrilocality and the maintenance of ethnic identity: the Miskitu of Eastern Nicaragua and Honduras. **Actas del XXXVIII CIA**, Stuttgart, 2, p. 459-464, 1970.

\_\_\_\_\_. **Asang. Adaptations to culture contact in a Miskito community**. Gainesville: University of Florida Press, 1971.

\_\_\_\_\_. Domestic Organization in Eastern Central America: The San Blas Cuna, Miskito, and Black Carib Compared. **The Western Canadian Journal of Anthropology**, v. 6, n. 3, p. 133-163. 1976.

\_\_\_\_\_. Negro or Indian? The Changing Identity of a Frontier Population. In: **Old Roots in New Lands**. Westport: Ann Pescatello, 1977, p. 157-192.

\_\_\_\_\_. Coastal adaptations as contact phenomena among the Miskito and Cuna Indians of Lower Central America. In: Stark & Voorhies (eds.). **Prehistoric coastal adaptations**. New York: Academic Press, 1978, p. 121-149.



\_\_\_\_\_. Miskito Slaving and Culture Contact: Ethnicity and Opportunity in an expanding Population. **Journal of Anthropological Research**, 39 (1), p. 179-197, 1983.

\_\_\_\_\_. Of Kings and Contexts: Ethnohistorical Interpretations of Miskito Political Structure and Function. **American Ethnologist**, v. 13, n. 3, p. 506-523, 1986.

\_\_\_\_\_. Miskito. In: **Encyclopedia of world cultures, Middle America and the Caribbean**, vol. 8. Boston: James Dow & Robert van Kemper, 1995, p. 170-172.

HENRIKSEN, Ken. Ethnic Self-regulation and Democratic Instability on Nicaragua's Atlantic Coast: The Case of Ratisuna. **European Review of Latin American and Caribbean Studies**, n. 85, October 2008, p. 23-40.

HERLIHY, Peter. Los sumus tawahkas: un delicado equilibrio dentro de la mosquitia. **Yaxkin**, 1 (XI), p. 110-135, 1988.

\_\_\_\_\_. Sumu. In: **Encyclopedia of world cultures, Middle America and the Caribbean**, vol. 8. Boston: James Dow & Robert van Kemper, 1995, p. 236-240.

HILLMAN, R.; D'AGOSTINO, T. (Orgs.). **Understanding the Contemporary Caribbean**. Boulder and Kingston: Lynne Rienner & Ian Randle Publishers, 2003.

HOWARD, Sara. Autonomía y derechos territoriales indígenas: el caso de la RAAN. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 14, p.1-17, 1993.

\_\_\_\_\_. Autonomía y derechos territoriales de los Sumos en Bosawás: El caso de Sikilta. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 22, 1997.

HURTADO DE MENDOZA, L. **Identidad cultural Mayangna en Nicaragua**. Managua: Sociedad & Ambiente. 2000.

IBARRA, Eugenia. **Los zambos y los mosquitos en la Costa de Mosquitos: estrategias en el conflicto anglo-hispano en América**

**Central, 1633-1786.** Tesis (Doctorado en Historia). Sistema de Estudios de Posgrado. Universidad de Costa Rica, San José, 2006.

\_\_\_\_\_. La complementariedad cultural en el surgimiento de los grupos zambos del Cabo Gracias a Dios, en La Mosquitia, durante los siglos XVII y XVIII. **Revista de Estudios Sociales**, 26-Abril, p.105-115, 2007.

\_\_\_\_\_. El King Pulanka, juego ancestral miskito: entre la resistencia y la identidad. Managua: **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 53, p. 33-44, 2008.

\_\_\_\_\_. **Pueblos que Capturan.** Esclavitud indígena al sur de América Central del siglo XVI al XIX. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2012.

IDIÁQUEZ, José. **El culto a los ancestros:** en la cosmovisión religiosa de los Garífunas de Nicaragua. Managua: Instituto Histórico Centroamericano, 1994.

\_\_\_\_\_. Cómo ven el mundo los Garífunas. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 27, p. 13-25, 2001.

INEC (Instituto Nacional de Estadísticas y Censos) **Cifras Oficiales Censos Nacionales. VIII Censo de Población e IV Censo de Vivienda.** Vol I. Managua: Gobierno de Nicaragua, 2006a.

\_\_\_\_\_. **VIII Censo de Población e IV Censo de Vivienda. Municipios.** Vol II. Managua: Gobierno de Nicaragua, 2006b.

INCER, Jaime. **Toponimias indígenas de Nicaragua.** San José: Libro Libre, 1985.

\_\_\_\_\_. **Crónicas de viajeros Nicaragua.** Vol. 1. Editorial San José, 1990.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Piratas y aventureros en las costas de Nicaragua.** Crónicas de fuentes originales (seleccionadas y comentadas). Managua: Fundación Vida, 2003.

INGOLD, Tim *et al.* 1989 debate the concept of society is theoretically obsolete. In. **Key Debates in Anthropology**. London: Routledge, 1996.

JENKINS, M. Jorge. **El Desafío Indígena en Nicaragua: el caso de los Miskitos**. México: Ed. Katun, 1986.

JAMIESON, Mark. **Poverty among the Indigenous Peoples of Nicaragua**. Inter-American Development Bank, Indigenous Peoples and Community Development Sustainable Development Department, September, 1999a.

\_\_\_\_\_. El inglés y la variedad de miskito en la cuenca de laguna de perlas. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 24, p. 22-32, 1999b.

\_\_\_\_\_. Masks and madness: ritual expressions of the transition to adulthood among Miskitu adolescents. **Social Anthropology**, 9, p. 257-272, 2001a.

\_\_\_\_\_. Miskito, Sumo y Tungla: variación lingüística e identidad étnica. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 27, p. 6-12, 2001b.

\_\_\_\_\_. Miskitu or Creole? Ethnic Identity and the Moral Economy in a Nicaraguan Miskitu Village. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 9 (2), p. 201-222. 2003.

\_\_\_\_\_. Sorcery, ghostly attack and the presence and absence of shamans among the Ulwa and Miskitu of eastern Nicaragua. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 14, p. 554-571, 2008.

\_\_\_\_\_. El lenguaje y el arte del desconsuelo entre los miskitos. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 57, p. 24-39, 2009.

\_\_\_\_\_. Bloodman, Manatee Owner, and the destruction of the Turtle Book: Ulwa and Miskitu representations of knowledge and the moral economy. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, 16, p. 31-45, 2010.

KHAN, A. Journey to the center of the Earth: the Caribbean as master symbol. **Cult. Anthropol**, n.16, p. 271-302, 2001.

KELLY, José Antonio. Notas para uma Teoria do “Virar Branco”. **MANA**, 11 (1), p. 201-234, 2005.

KINDBLAD, C. **Gift and exchange in the reciprocal regime of the Miskito of the Atlantic Coast of Nicaragua, twentieth century**. Ph.D. thesis, Lund University, 2001.

\_\_\_\_\_. El impacto de la pesca comercial en la economía miskita: el caso de Tasbapauni. **Wani**, n.35, 2003, p. 55-61.

KINLOCH TIJERINO, Frances. **Historia de Nicaragua**. Managua: IHCA-UCA, 2004.

KNIGHT, Franklin. **The Caribbean: The Genesis of a Fragmented Nationalism**. Nueva York: Oxford University Press, 1991.

KNIGHT, Leonzo; MORTON, Melvin. **Historia Oral de la Comunidad de Karawala**. Bluefields: URACCAN, 2008.

KIRCHHOFF, Paul. The Caribbean Lowland Tribes: The Mosquito, Sumo, Paya and Jicaque. In: **Handbook of South American Indians** (Volume 4). Washington DC: Smithsonian Institution, 1948.

KOONTZ-GARBODEN, Andrew. **Locative and existential constructions in Ulwa**. The University of Manchester, 2009. Manuscrito. Disponível em: <http://personalpages.manchester.ac.uk/staff/andrewkg/ulwa-ex-loc-revised.pdf>. Acesso em: julho 2013.

KOSKINEN, Arja (Ed.). **El Pueblo Ulwa. Identidad y Ambiente en un Contexto Multiétnico**. Bluefields: URACCAN, 2009.

\_\_\_\_\_. Capítulo X. Baja Centroamérica. EN Atlas Sociolingüístico de los Pueblos Indígenas en América Latina. Tomo 2. Cochabamba, Bolivia: UNICEF-FUNPROEIB, 2009, pp.737-825

LANGDON, Esther Jean. Shamans and Shamanisms: Reflections on Anthropological Dilemmas of Modernity. **Vibrant – Virtual Brazilian Anthropology**, v. 4, n. 2. July to December 2007. ABA. Available at <http://www.vibrant.org.br/issues/v4n2/esther-jean-langdon-shamans-and-shamanisms/>

\_\_\_\_\_. New Perspectives of Shamanism in Brazil: Shamanisms and Neo-Shamanisms as Dialogical Categories1. Lecture. Seminario Permanente de Etnografia Mexicana. Instituto Nacional de Antropologia e Historia. México, DF. July, 2008. (mimeo)

\_\_\_\_\_. Performance e sua Diversidade como Paradigma Analítico: A Contribuição da Abordagem de Bauman e Briggs. **Revista Ilha**, n8 v.1, 2008 p. 163-183.

\_\_\_\_\_.; ROSE DE SANTANA, Isabel Diálogos (neo)xamânicos: encontros entre os Guarani e a ayahuasca. **Revista Tellus**, n.10, v.18, 2010. P.83-113.

LANGE, Frederic; STONE, Doris (Orgs.). **The Archaeology of Lower Central America**. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1984.

LATOUR, Bruno. **Reagregando o Social**. Salvador: Edufba; São Paulo: Edusc, 2012.

LEHMANN, Walter. **Zentral-Amerika**. II Parte, Sprachen von Nikaragua, Honduras, Salvador und S.O. Guatemala. Berlin, 1920 [1892], p. 468-588.

LEVI-STRAUSS, Claude. **Las estructuras elementales del Parentesco**. Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1969 [1949].

\_\_\_\_\_. **Tristes Trópicos**. Lisboa: Edições 70, 1981 [1955].

\_\_\_\_\_. **O Pensamento selvagem**. São Paulo: Ed. Nacional, 1970 [1962].

\_\_\_\_\_. **O olhar distanciado**. Lisboa: Edições 70, 1986 [1983].

\_\_\_\_\_. **Antropología Estructural**. Barcelona & Buenos Aires: Ediciones Paidós, 1995 [1974].

LÉVY, Pablo. Notas geográficas y económicas sobre la República de Nicaragua. **Revista Conservadora**. n. 59 (p.1-42), 60 (p.43-106), 61 (p.107-174), 62 (p.1754-350), 63 (p.251-294), Managua, 1965 [1873].

\_\_\_\_\_. **Usos y Costumbres de los Caribes [sumus]**. (Extracto: Notas geográficas y económicas sobre la República de Nicaragua, 1873.) **Revista Temas Nicaraguenses**. n.19, noviembre, p.166-175. 2009.

LOSONCZY Anne Marie. **La Trama Interétnica, Ritual, Sociedad y Figuras de Intercambio entre los Grupos Negros y Emberá del Chocó**. Instituto Colombiano de Antropología e Historia/Instituto Francés de Estudios Andinos, Bogotá, 2006, Pp.391.

LOVEJOY; TROTMAN. Experiencias de vida y expectativas: nociones africanas sobre la esclavitud y la realidad en América. In: **Rutas de la esclavitud en África y América Latina**. CÁCERES, Rina (Comp). San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001.

LUNA, Gladys. **Conocimiento local Ulwa: Insectos y Prácticas Agrícolas en la Región Autónoma Atlántico Sur, Nicaragua**. Tesis de Maestría en Recursos Naturales y Desarrollo Rural. Colegio de la Frontera Sur, EcoSur. Chiapas, México, 2007.

MACDONALD, Theodore. **Awás Tingni. Un Estudio Etnográfico de la Comunidad y su Territorio**. El Proyecto de Demarcación Territorial Awás Tingni World Wildlife Fund/Program on Nonviolent Sanctions and Cultural Survival, Weatherhead Center for International Affairs, Harvard University. 1999 p.68

MALKINS, B. Sumu ethnozoology: herpetological knowledge. **Davidson Journal of Anthropology**, 2(2), p. 765-780, 1956.

MARÍN A, Guiselle. La inmigración internacional en el caribe panameño vista a través de los censos de población de 1911 a 1950. **Revista Estudios Sección de Historia de la Cultura**, Universidad de Costa Rica, n. 22, 2009, pp. 331-347.

MARTÍNEZ PELÁEZ, Severo. **La Patria del Criollo**: Ensayo de Interpretación de la Realidad Guatemalteca. Guatemala: Editorial Universitaria, 1970.

MC LEAN, G. **Towards the Practice of Interculturality in the Multicultural Setting of the Nicaraguan Caribbean Coast**. Palestra. Linguistics Research and Culture Revitalization Institute, Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe de Nicaragüense. Oslo, Noruega. 2006. Disponível: <http://www.lins.no/NGO/Intercultural%20Bilingual%20Higher%20Education%20in%20Nicaragua.ppt>. Acesso em: 21 de Outubro 2007.

MICELI, Sergio (Org.). **O que Ler na Ciencia Social Brasileira (1970-1995)**. 2 ed. Sao Paulo: Sumaré: ANPOCS; Brasília: CAPES, 1999.

MINTZ, Sidney. The socio-historical background of pidginization and creolization. In **Pidginization and Creolization of Languages**, 1971b, p. 153-68.

\_\_\_\_\_. Groups, group boundaries and the perception of race. In. **Comparative Studies in Society and history**, 1971a, 13 (4), p. 437-43.

\_\_\_\_\_. Was the plantation slave a proletarian? **Review** (Fernand Braudel Center), v. 2, n.1 (Summer, 1978), p. 81-98. Disponível em: [http://marxmail.org/slave\\_proletarian.pdf](http://marxmail.org/slave_proletarian.pdf). Acesso em: 2012.

\_\_\_\_\_. **Caribbean Transformations**. Nueva York: Columbia University Press, 1989 [1974].

\_\_\_\_\_. **Dulzura y Poder**: el lugar del azúcar en la historia moderna. México: Pangea editors, 1996 [1985].

\_\_\_\_\_. Enduring Substances, Trying Theories: The Caribbean Region as Oikoumene. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, v. 2, n. 2, Jun. 1996, p. 289-311.

\_\_\_\_\_. The Localization of Anthropological Practice: From area studies to transnationalism. **Critique of Anthropology**, 18 (2), p. 117-133, 1998.

\_\_\_\_\_. **O poder amargo do açúcar: produtores escravizados, consumidores proletarizados**. Recife: Editora Universitária UPFE, 2003.

\_\_\_\_\_ ; PRICE, Richard. **El origen de la Cultura Africano-Americana. Una perspectiva antropológica**. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana, 2012 [1976].

MONTOYA, Sol; POLINARIO, Sebastián. **YU KUM KAN: Había una vez...** Literatura miskita/español/sumu. CIDCA/UCA, 1990.

Moravian Church – Missions. **Periodical Accouts relating to the Missions of the Church of the United Brethren**. 1891-1908, 1925-1930. (mimeo)

MÜLLER, Karl A. **Among Creoles, Mískitos and Sumos. Eastern Nicaragua and its Moravian Missions**. Bethlehem: Comenius Press, 1932.

MURILLO, Carmen. **Identidades de hierro y humo: la construcción del ferrocarril al Atlántico 1870-1890**. San José: Editorial Porvenir, 1995.

\_\_\_\_\_. Vaivén de arraigos y desarraigos: identidad afrocaribeña en Costa Rica, 1870-1940. **Revista de Historia**, San José. n. 39, 1999. p.187-206.

MW\_\_\_\_\_. El Indio Miskito y su Rio de Oro. **Piratas y aventureros en las costas de Nicaragua**. Crónicas de fuentes



originales (seleccionadas y comentadas). INCER, Jaime (Org.). Managua: Fundación Vida, 2003.

NEWSON, Linda. La población indígena de Honduras bajo el régimen colonia. Tegucigalpa: **Mesoamérica**, n. 9, 1985 (Número Especial Honduras). Centro de Investigaciones Regionales en Mesoamérica (CIRMA).

\_\_\_\_\_. **Indian Survival in Colonial Nicaragua**. Norman: University of Oklahoma Press, 1987.

NICARAGUA. Ley 445, del 13 de diciembre de 2012. Ley del Régimen de Propiedad Comunal de los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua y de los Ríos Bocay, Coco, Indio y Maíz. Managua: Gaceta No16. Gobierno de Nicaragua. Disponible em: [www.fao.org/forestry/13017-0582583ff7555a791ab39835763a7d42f.pdf](http://www.fao.org/forestry/13017-0582583ff7555a791ab39835763a7d42f.pdf). Acceso em: janeiro 2009.

NIETSCHMANN, Bernard. The distribution of Miskito, Sumu, and Rama Indians, Eastern Nicaragua. **Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnographical Research**, n. 11, p. 91-102, 1969.

\_\_\_\_\_. **Between land and water: the subsistence ecology of the miskito indians, eastern Nicaragua**. Doctor of Philosophy. University of Wisconsin, 1970.

\_\_\_\_\_. **Memorias de arrecife Tortuga. Historia Natural y Económica de las Tortugas en el Caribe de América Central**. Managua: Fondo de promoción cultural del Banco de América, 1977.

NORWOOD, Sara; ZELEDÓN, G. Bilingüismo en la Costa Atlántica: De dónde vino y a dónde va? (La Zona Especial I). **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, n. 2-3, p. 14-21, 1985.

NORA, Pierre. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. In: **Projeto História**. São Paulo: PUC, n. 10, pp. 07-28, dezembro de 1993.

NORWOOD, Sara. El Sumo. **Wani Revista sobre la Costa Atlántica**, p. 41-48, 1987.

\_\_\_\_\_. El sumu lengua oprimida: Habilidades lingüísticas y cambio social: Los Sumus. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, n. 14, p. 53-64, 1993.

NUÑEZ, ESTHER. Proyectos de revitalización de la lengua ulwa. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, n. 63, 73-81, 2010.

NuTI. **Transformações Indígenas: os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história**. Projeto Pronex. Rio de Janeiro, Florianópolis, 2003. (Mimeo)

OFFEN, Karl H. Tierras indígenas en la historia de la Costa Caribe nicaragüense. In: DANA, Peter *et al.* **Diagnóstico General sobre la Tenencia de la Tierra en las Comunidades Indígenas de la Costa Atlántica**. Austin/Bluefields e Bilwi: CACRC - Central American and Caribbean, 1998.

\_\_\_\_\_. **The Miskito Kingdom. Landscape an the Emergence of a Miskitu Ethnic Identity, Northeastern Nicaragua and Honduras, 1600-1800**. Ph.D., The University of Texas, Austin. 1999.

\_\_\_\_\_. The Sambo and Tawira Miskitu: The Colonial Origins and Geography of Intra-Miskitu Differentiation in Eastern Nicaragua and Honduras. **Ethnohistory**. 49, p. 319-372, 2002a.

\_\_\_\_\_. Ecología Cultural Miskita en los años 1650-1850. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, n. 30, p. 42-59, 2002b.

\_\_\_\_\_. The Geographical Imagination, Recourse Economies, and the Nicaragua Incorporation of the Mosquitia, 1838-1909. In: **Territories, Commodities and Knowledges: Latin America Enviromental Histories in the Nineteeth and Twentieth**

**Centuries**, BRANNSTROM, Chistian (ed.). London: Institute for the Study of the Americas, 2004.

\_\_\_\_\_. Raza y lugar en la Mosquitia Colonial 1600-1787. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, n.40, p. 6-35, 2005.

\_\_\_\_\_. El mapeo de la Mosquitia Colonial y las prácticas espaciales de los pueblos moskitos. **Mesoamérica**, NY, n. 50, 2008.

\_\_\_\_\_. Los Zambo y Tawira Miskitu: Los Orígenes Coloniales y la Geografía de la Diferenciación Intra-Miskitu en el Oriente de Nicaragua y Honduras. **Revista Temas Nicaragüenses**, n. 21, 2010.

\_\_\_\_\_. Colonial Bioprospecting in Central America and the West Indies. **Itinerario**, 35, n.1, p. 15-47, 2011.

\_\_\_\_\_ ; RUGELEY, Terry (ed) **The Awakening Coast: An Anthology of Moravian Writings from Mosquitia and Eastern Nicaragua, 1849-1899** University of Nebraska Press, 2014.

OLIEN, Michael D. The Miskito Kings and the Line of Succession. **Journal of Anthropological Research**, 39, p. 198-241, 1983.

\_\_\_\_\_ ; e DENNIS, Phillip. Kingship among the Miskito. **American Ethnologist**. v.11, n.4, 1984, p. 718-773.

\_\_\_\_\_ . G. Squier and the Miskito: Anthropological Scholarship and Political Propaganda. **Ethnohistory**, 32, p. 111-133, 1985.

\_\_\_\_\_. General, Governor and Admiral: Three Miskito Lines of Succession. **Ethnohistory**, Durham, n. 4, p. 277-318. 1998

\_\_\_\_\_. Were the Miskito indians black? Ethnicity, politics and plagiarism in the mid-nineteenth century. In: **New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids**, 62, n. 1/2, Leiden, 1988, p. 27-50. Disponível em: [www.kitlv-journals.nl](http://www.kitlv-journals.nl). Acesso em: 19 maio 2008.

ORTEGA, H. Manuel; VELEZ, Jaime; BOEGE, Eckart. El Conflicto etnia-nación en Nicaragua. **Nueva Antropología**, México, n. 20, p. 54-66, 1983.

ORTIZ, Fernando. **Los negros curros**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1986.

\_\_\_\_\_. **Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar**. Madrid: Editorial Cátedra, 2002 [1940].

OVERING, Joanna. Elementary structures of reciprocity: a comparative note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon sócio-political thought. In. **Themes in Political Organization: the Caribs and their Neighbours**, p. 331-348. A. Colson and D. Heinen (eds.) in two special editions of *Anthropologica*, and in a separate volume, Caracas, 1983/4.

\_\_\_\_\_. Personal Autonomy and the Domestication of Self in Piaroa Society. In: JAHODA, G.; LEWIS, I. M. (eds.). **Acquiring Culture: Cross Cultural Studies in Child Development**. London: Croom Helm, 1989, p. 169-192.

\_\_\_\_\_. Elogio do Cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade Amazônica. **MANA**, v. 5, n. 1, p. 81-108, 1999.

OLIVEIRA, João Pacheco de. Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. **Mana**, v. 4, n. 1, p. 47-77, 1998.

OLGUÍN MARTÍNEZ, Gabriela (ed.). **Estudios de base sobre las condiciones de vida de los pueblos del Pacífico, Norte y Centro de Nicaragua**. San José: Oficina Internacional del Trabajo, 2006.

PALMIÉ, Stephan, Creolization and its discontents. **Annual Review of Anthropology**, n.35, p.433-456, 2006.

PALMER. Paula. **"Wa'pin mas" La historia de la costa talamanca de Costa Rica, según sus protagonistas** San José: Instituto del Libro, 1986..

PATAKY, Laszlo. **Nicaragua desconocida**. Nicaragua: Editorial Universal, 1956.

PÉREZ, Isabel. **Espíritus de vida y muerte: los Miskitu hondureños en época de guerra**. Tegucigalpa: Guaymurás, 2002.

PIM, Bedford; SEEMANN, B. **Dottings on the roadside in Panama**, Nicaragua, Mosquito. London. 1869.

PINEDA, Baron, **Shipwrecked Identities: Navigating Race on Nicaragua's Mosquito Coast**. New Jersey: Rutgers University Press, 2006, p. 272.

PIZZURNO, Patricia; ARAUZ, Celestino. "Historia de Panamá". Disponível em: [www.pa/secciones/patria/belisarioporras.htm](http://www.pa/secciones/patria/belisarioporras.htm). Acesso: fevereiro 2011.

PNUD-Nicaragua. **Informe de Desarrollo Humano. Las Regiones Autónomas de la Costa Caribe. ¿Nicaragua asume su diversidad?** Managua: Programa Naciones Unidas para el Desarrollo, 2005.

PRINCE, R. **First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People**. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1983.

\_\_\_\_\_. **Alabi's World**. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1990.

PRITCHARD, Evans. **Os Nuer**. Uma Descrição do modo de subsistência e das instituições política de um povo nilota. São Paulo: Editora Perspectiva, 1993[1940].

PORTA COSTAS, Antonio. Relación del reconocimiento geométrico y político de la Costa de Mosquitos, desde el establecimiento de Cabo Gracias a Dios hasta el de Bluefields, practicada por el ingeniero ordinario don Antonio Porta Costas, 1790. **Boletín AGG**. Tomo VI, v. 4, 1941. Pp.274

RAMIREZ, María C. El chamanismo, un campo de articulación de colonizadores y colonizados en la región amazónica colombiana. **Revista Colombiana de Antropología**, 23, p. 167-184, 1996-1997.

REICHEL, L. **Curaciones paganas y misión médica: siguiendo las huellas del misionero Grossmann entre los indios de América Central**. Editorial de la librería misionera Herrnhut, 1918. (Mimeo)

RINNE, Pia. **Struggles over resources and representations in territorial conflicts in the Northern Atlantic Autonomous Region (RAAN), Nicaragua**. Tesis Departamento de Geografía, Facultad de Ciencias University of Helsink, Finlandia, 2006. (Mimeo)

RIVAS, Alvaro; BROEGAARD, Rikke. **Demarcación Territorial de la Propiedad Comunal en la Costa Caribe de Nicaragua**. MultiGrafic, 2006.

RIVIÈRE, Peter. **Individual and Society in Guiana: Comparative Study of Amerindian Social Organization**. Cambridge: Cambridge University Press, 1984a.

\_\_\_\_\_. Aspects of Carib Political Economy. In: Themes in political organization: the Caribs and their neighbours. BUTT COLSON, Audrey; HEINEN, H. Dieter (Orgs.). **Antropológica**, 59/62, p. 349-358, 1984b.

\_\_\_\_\_. *et al.* A propósito de Redes de relações nas Guianas. **Mana**, v. 13, n. 1, p. 251-273, abril 2007.

RIZO, Mario. Mito y tradición oral entre los sumus del Río Bambana. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 14, p. 28-44, 1993.

ROBINS, Taymond. **Sauda, festividad ancestral mayangna que celebra el encuentro con la Madre Naturaleza**, 43, p. 65-67, 2005.

RODRIGUEZ RAMOS, Reniel. What is the Caribbean? An Archaeological Perspective. **Journal of Caribbean-Archaeology**, Special publication, n. 3, 2010.

ROMERO, German. **Las sociedades del Atlántico de Nicaragua en los siglos XVII y XVIII**. Managua: Fondo de Promoción Cultural-BANIC, 1995.

\_\_\_\_\_. **Las Estructuras Sociales de Nicaragua en el siglo XVII**. Managua: Editorial Vanguardia, 1998.

ROSALDO Z., Michelle. Woman, culture and society: a theoretical overview. In: **Woman, Culture and Society**. Rosaldo and Lamphere, eds. Stanford University Press, 1974.

ROSSBACH, Lioba. **La evangelización protestante en la Costa Atlántica de Nicaragua: La iglesia morava de 1849 a 1894**. Tesis. University of Hannover, 1986.

SAHLINS M. **Ilhas de História**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

\_\_\_\_\_. O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica. **Mana**, 3 (1), p. 41-73 e 3 (2), p. 103-150, 1997.

\_\_\_\_\_. **Como Pensam os Nativos. Sobre o Capitão Cook, por exemplo**. São Paulo: EDUSP. 2001.

SCHULER ZEA, Evelyn. Por caminhos laterais: modos de relação entre os Waiwai no Norte Amazônico. **Antropologia em Primeira Mão**, v.119 UFSC, p. 5-21, 2010.

SEVERI, C. Kuna Picture Writing. A Study in Iconography and Mammory. In: **The Art of Being Kuna Layers of Meaning among the Kuna Indias**. SALVADOR, M. L. (ed.). Los Angeles: UCLA/Museum of Cultural History, 1997, p. 245-270.

\_\_\_\_\_. Cosmologia, Crise e Paradoxo: Da imagem de Homens e Mulheres Brancos na Tradição Xamânica Kuna. **Mana**, 3 (1), p. 121-155, 2000.

SEEGER, A. **Why Suyá Sing: A Musical Anthropology of an Amazonian people**. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

SMITH, M. G. **The plural society in the British West Indies**. Los Angeles: University of California Press: 1974 [1965].

SOLER, Ricaurte. **Formas ideológicas de la nación panameña**. Panamá: Ediciones de la Revista Tareas, 1963.

SORSBY, William. Spanish Colonization of the Mosquito Coast, 1787-1800," **Revista de Historia de América** 73-74, enero-diciembre, p. 146-147, 1972.

STEWART, Julian H. The Circum-Caribbean Tribes. In: **Handbook of South American Indians** (Volume 4). Washington: Smithsonian Institution, p.1-41, 1948.

STOCKS, A. **Five Ethnohistoric and Socioeconomic Studies of Indigenous Territories Reserve**. Managua: The Nature Conservancy, 1997.

\_\_\_\_\_. JARQUÍN, L; BEAUVAIS, J. El activismo ecológico indígena en Nicaragua: Demarcación y legalización de tierras indígenas en Bosawás. **Wani Revista del Caribe Nicaragüense**, 25, p. 22-38, 2000.

TARACENA, Arturo; PIEL, Jean. **Identidades nacionales y Estado moderno em Centroamérica**. San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1995.

\_\_\_\_\_ ; VIALES, Ronny. Etnicidad, Estado y Nación en Guatemala, 1808-1944. **Revista de Historia**, UNA-UCR, San José, n. 48, jul-dic, p. 441-450. 2003

THORNTON, John K. **África e Africanos na Formação do Mundo Atlântico, 1400-1800**. Rio de Janeiro: Estampa, 2004.



TROUILLOT, Michel-Rolph. The Caribbean Region: An Open Frontier in Anthropological Theory. **Annu. Rev. Anthropol.**, n. 21, 1992, p. 19-42.

TAUSSIG, M. Mimesis and Alterity: A particular History the Sense. In. **Some Way or Another one Can Protect Oneself from the Spirits by Portraying Them.** New York: Routledge, 1993.

\_\_\_\_\_. **The Devil and Commodity Fetishism in South America.** California: Chapel Hill/University North Carolina Press, 1987.

\_\_\_\_\_. El curanderismo popular y ala estructura de la conquista en el suroeste de Colombia. **América Indígena**, XLII (4), p. 560-614, 1982.

TURNER, Victor W. **Schism and continuity in an African Society.** Manchester: Manchester University Press, 1974.

\_\_\_\_\_. **O processo ritual: estrutura e antiestrutura.** Petrópolis: Vozes, 2013.

UNICEF/FUNPROEIB Andes. **Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas de América Latina.** Cochabamba: FUNPROEIB Andes, 2009.

UNICEF Nicaragua. **Documento del programa del país 2013-2017.** 2012.

URACCAN. **Anuário: Regiones Autônomas de la Costa Caribe Nicaragüense.** 2002.

VALENCIA CHALÄ, Santiago. **El negro en Centroamérica** (Panamá-Costa Rica-Nicaragua-Honduras-Guatemala-Belice). Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano - ABYA-YALA, 1986.

VAN COTT, D. **The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America.** Pittsburh: University of Pittsburgh Press, 2000.

VERNOOY, Ronnie. **Para una mina de oro se necesita una mina de plata, 1910-1979**. Managua: CIDC-UCA, 2000.

VITA, José. La Costa Atlántica. **Revista de la Academia de Geografía e Historia de Nicaragua**. Managua. Tomo VIII, agosto, 1946.

VINCENSINI, Cyril. Tambours africains, voix amérindiens: les Caribes noirs d'Amérique centrale. **Nuevo Mundo, Mundos Nuevos** [em ligne], n. 6, février, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, E. **Araweté: os deuses canibais**. São Paulo: ANPOCS, 1986.

\_\_\_\_\_. Histórias ameríndias. Novos Estudos. **CEBRAP**, 36, p. 22-33, 1993.

\_\_\_\_\_. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana**, 2(2), p. 115-144, 1996.

\_\_\_\_\_. Os termos da outra história. In: **Povos Indígenas no Brasil (1996-200)**, RICARDO, C. A. (Org.). São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000, p. 49-54.

\_\_\_\_\_. O Nativo Relativo. **Mana**, 8 (1), p. 113-149, 2002a.

\_\_\_\_\_. **A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaios de Antropologia**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002b.

\_\_\_\_\_. Filiação Intensiva e Aliança Demoníaca. **Novos Estudos**, n. 77, março 2007, p. 91-126.

VILAS, Carlos Manuel. Estado y Etnias: La Revolución Sandinista en la Costa Atlántica. **Polémica**, Buenos Aires, n. 20, p. 31-50, 1986.

\_\_\_\_\_. **Del colonialismo a la autonomía: modernización capitalista y revolución social en la costa Atlántica**. Managua: Editorial Nueva Nicaragua. 1990.

\_\_\_\_\_. **Estado, clase y etnicidad: La costa Atlántica de Nicaragua.** México: Fondo de Cultura Económica. 1992.

VILAÇA, A. Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari' (Pakaa Nova). **Mana**, 2(1), p. 109-137, 1996.

\_\_\_\_\_. O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, 15 (44), p. 56-72, 2000.

VON HOUWALD, Götz; JENKINS, Jorge. Distribución y Vivienda Sumu en Nicaragua. **Revista Encuentro UCA**, 7, Enero-Junio, p. 63-83, 1975.

\_\_\_\_\_. **El Sumu y sus dialectos.** Nicaragua: Ministerio de Educación, 1980.

\_\_\_\_\_. Introducción al diccionario español-sumu, sumu-español. **Boletín Nicaragüense de Bibliografía y Documentación (BNBD)**, Vol. 47, p. 33-49, 1982.

\_\_\_\_\_. El elemento narrativo en ornamentos de los sumos de Honduras y Nicaragua. **América Indígena**, XLIV (3) Julio-Septiembre, p. 553-572, 1984a.

\_\_\_\_\_. Mayangna yulnina kulna balna/ Tradiciones orales de los indios Sumus/ Mündliche überlieferungen der Sumu – Infianer. **Bonner Amerikanistische Studien (BAS)**, n. 11, Bonn, 1984b.

\_\_\_\_\_; RENER, Francismo. Tradiciones de los actuales indios sumos de Nicaragua. **Boletín Nicaragüense de Bibliografía y Documentación (BNBD)**, 57, p. 91-102, 1988.

\_\_\_\_\_. **Mayangna yulnina kulna balna. Tradiciones orales de los indios Sumus.** Managua: Francisco Rener Editores, 1990.

\_\_\_\_\_. Mito y realidad en la conciencia histórica de los actuales indios sumos de Nicaragua. In: **Artículos seleccionados sobre Centroamérica.** Managua: Fundación Gotees, 1995.

\_\_\_\_\_. **Mayangna. Apuntes sobre la historia de los indígenas sumu en Centroamérica.** Managua: Colección Cultural de Centro América, 2003.

WAGNER, Roy. **A Invenção da Cultura.** São Paulo: Cosac Naify, 2010.

WHEELOCK, Jaime R. **Raíces Indígenas de la Lucha Anticolonialista em Nicaragua.** México: Siglo XXI Editores, 1979.

WICKHAM, Henry Alexander. Notes of a journey among the Woolwa and Mosquito Indians. **Proceedings of the Royal Geographic Soc.,** Vol. XII, pp. 53-63. 1869

WILLEY, Gordon. **An Introduction to American Archaeology, Vol. 2: South America.** Englewood Cliffs, N.J: Prentice Hall, 1971.

WILSON, John F. **Obra Morava em Nicaragua: Tránsito y Breve Historia.** 1975. Licenciado em Teología. Seminario Bíblico Latinoamericano. San José, Costa Rica, 1975.

WITTER, Michael Belice: El desafío de la Independencia. **Nueva Sociedad,** n. 79, Septiembre-Octubre, 1985, p. 4-7.

WRIGHT, Robin. O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa. In: **Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil.**

WRIGHT, Robin M. (Org.). Campinas: Editora da Unicamp. 1999, p. 161-211.

WOLF, Eric. **Europa y la gente sin historia.** México: Fondo de Cultura Económica. 1989.

YIH, Katherine. Distribución Étnica en la Estructura Económica y Política de la Zona Especial II. **Encuentro,** Revista de la Universidad Centroamericana en Nicaragua. Managua, n. 24-25, p.103-116, abril-septiembre, 1985.

**ZAPATA, W. Historiografía, Sociedad y Autonomía. Desde Tuluwalpa, hasta las Regiones Autónomas de la Costa Caribe nicaragüense: Un pasado y un presente diferentes.** Publicación Universidad de la Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense, 2007.

