

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**A Forma e as Aparências:  
Historia e Vida Social dos Ulwas de Karawala, Caribe Nicaragüense**

Denia Román Solano

Florianópolis / SC  
2014

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

**A Forma e as Aparências:  
Historia e Vida Social dos Ulwas de Karawala, Caribe Nicaragüense**

Denia Román Solano

Tese de Doutorado apresentada ao  
Programa de Pós - Graduação  
em Antropologia Social da  
Universidade Federal de Santa Catarina

Orientador: Profº Dr. Oscar Calavia Saéz

Florianópolis / SC  
2014

## SUMÁRIO

i. Dedicatória e Agradecimentos .....	
ii. Sumário .....	
iii. Resumo .....	
iv. Convenções gerais e índices .....	
Índice de Fotografias e Mapas .....	
Índice de Tabelas .....	
Índice de Abreviaturas e Siglas .....	

### PARTE I.

#### OS LIMITES IMPROVÁVEIS: AMERÍNDIOS CARIBENHOS

<b>Introdução: Os Ulwas: a poética da forma .....</b>	
Ficha Técnica: Observações técnicas do trabalho de campo .....	

#### **1. Capítulo 1. O Caribe Nicaraguense os excessos da Cultura**

1.1. O Ismo e o Caribe: Limites improváveis.....	
1.2. Barroquismo caribenho como contexto histórico .....	
1.3. O Caribe nicaraguense: cifras e anti-cifras .....	
1.4. Karawala: Língua, etnia e território .....	
1.5. Awaltara e a política local .....	
1.6. As línguas e suas razões .....	

#### **2. Capítulo 2. Tempo colonial e tempo dos livros: Os Ulwa nas margens da historia**

2.1. Historiografia e estudos antropológicos .....	
2.2. Colonialidad inglesa e Colonialidad miskita: Cenário e atores.....	
2.3. Os Miskito .....	
2.4. Os Ulwa, o comercio e as fronteiras desfeitas .....	
2.5. A escrita e imagens narrativas .....	
2.6. Modernidades periféricas e transformações ameríndias .....	

#### **3. Capítulo 3. Os Ulwa, o tempo e os Deuses**

3.1. Os Ulwas: tradição oral e tradição escrita .....	
3.2. Rezar e civilizar: a passividade como alteridade.....	
3.3. A historia e os etnógrafos .....	
3.4. A tradição oral ulwa: os tempos e o mito.....	
3.5. O mito da fundação .....	
3.6. Modernidade e messianismo .....	

### PARTE II. AS CONSTRUÇÕES DA VIDA SOCIAL

#### **4. Capítulo 4. Karawala: formas sociais, formas culturais**

4.1. Karawala, o espaço comunal .....	
4.2. Espaços e sociabilidades .....	
4.3 Sociabilidades masculinas .....	
4.4. Os espaços públicos e as relações institucionais .....	
4.5. A política e a hierarquia .....	
4.6. Demografia, economia e moral .....	
4.7. O mundo sobrenatural .....	

**5. Capítulo 5. A família e os processos do parentesco**

5.1. A Kiamka, as linhagens e as famílias .....	
5.2. As genealogias e os fundadores.....	
5.3. O Censo refletido. ....	
5.4. A alquimia do parentesco .....	
5.5. Os conjugues e os cunhados domesticados .....	
5.6. Ethos e relações.....	

**6. Conclusões: Geometria da Cultura**

A sociabilidade e o cosmológico .....	
Inimigos inclusivos e a historia .....	
O colonial .....	
O étnico .....	
Carabenhização: a forma e as aparências .....	

**7. Bibliografia .....**

### **iii. Resumo da tese**

A partir de uma radicalização da visão etnográfica, se exploram as experiências práticas, simbólicas e sociais de assumir a identidade étnica ulwa no contexto contemporâneo do caribe nicaraguense na América Central. Um contexto historicamente heterogêneo e de intensa miscigenação cultural.

Na primeira parte, se transita através das imagens narrativas sobre os Ulwas, que a historiografia e o mundo do escrito têm construído, para logo confrontar essa lógica acadêmica com a filosofia histórica nativa, expressada nas narrativas da tradição oral e nas formas sociais da comunidade de Karawala.

A segunda parte é um trajeto etnográfico intenso no mundo cotidiano, na organização social e nos grupos familiares desta comunidade. Destacando a reciprocidade e a moralidade local como eixos definidores do parentesco e pertencimento étnico. Colocando esses processos na dinâmica caribenha regional, que se caracteriza pela heterogeneidade cosmológica, a transformação étnica, a diversidade lingüística e a afirmação étnico-política.

Todos esses aspectos configuram o universo de uma geometria sócio-cultural que revela as formas originais de identificação étnica no caribe nicaraguense e no mundo contemporâneo. Onde, como no caso dos Ulwas, os elementos prescritivos ou diacríticos da cultura não são necessariamente os mais “tradicionais”, enquanto que, os elementos mais pragmáticos e performáticos, não são os mais modernos ou ocidentais, como se costumam definir na literatura sobre etnicidade.

#### **iv. Convenções Gerais e Índices**

Convenções de lingüística

Índice de Fotografias e Mapas:

Mapa 1. Caribe Nicaragüense .....	
Mapa 2. Referencias de Localização de Grupos Familiares Ulwas. Caribe nicaragüense, (1962-2011) .....	
Mapa 3. Croquis da Comunidade de Karawala .....	
Mapa 4. Karawala .....	

Índice de Tabelas e Figuras

Tabela 1. Resumo de População Indígena e Comunidade Étnicas do Caribe Nicaragüense. ....	
Tabela 2. Referencias de Localização de Grupos Familiares Ulwas, segundo departamento e município. Caribe nicaragüense, (1962-2011) .....	
Tabela 3. Cronologia Sinóptica da Historia do Caribe Nicaragüense .....	
Tabela 4. Resumo do Censo da Comunidade de Karawala, fevereiro 2009 .....	
Tabela No 5 Tipos de Famílias nucleares e composição étnica de casais. Karawala, 2009.....	
Figura 1. Categorias e conjunções gramaticais em miskito para designar o passado Figura 2. Comparação Paradigmas Temporais .....	
Figura No. 3. Níveis de Alteridade. Karawala .....	
Figura No 4. Níveis de Alteridade Amplos .....	

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

*Pablo Antonio Cuadra, poeta nicaraquíense.*<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Fragmento do poema “Escrito junto a uma flor azul” do livro *El Jaguar y la Luna*.

## **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.*

Este trabalho é um trajeto etnográfico com o objetivo de estudar os Ulwas. Um grupo indígena concentrado na comunidade de Karawala, localizada no sul do caribe nicaraguense. Explora como é assumido o etnônimo Ulwa na trama da história regional, a vida comunitária e na organização social.

Procura compreender como se vive e se entende essa identidade étnica num contexto historicamente heterogêneo e de intensa miscigenação cultural, como é o caribe da Nicarágua.

Hoje, este é um território administrativamente independente do Estado e conformado, há mais de vinte anos, por duas regiões autônomas: Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) e Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS). Onde convivem quatro grupos indígenas: Miskitos, Ramas, Sumo-Mayangnas (com duas diferenças dialectais: Panamahka e Tawahka) e Ulwas. E duas comunidades étnicas de origem afro-descendente: Creoles<sup>2</sup> e Garífunas. Falam-se quatro línguas diferentes, além do espanhol, e até a década de 1980 o idioma miskito e, em alguns setores o inglês creole, eram as línguas maternas para a maioria dos habitantes.

Nessa mesma década, a migração da população rural do pacífico --que é constante desde os anos sessenta-- aumenta consideravelmente, se convertendo em dominante na maior parte do território nos anos noventa. Gerando desta forma uma transformação do perfil sócio-étnico e cultural da região que, até então, era majoritariamente indígena. Hoje, um pouco mais de 60% da população de ambas as regiões é de imigrantes de vários setores do pacífico, localmente chamados de *ispail* ou *ispañoles*, fazendo alusão à colonização hispânica e a sua identidade nacionalista. Características que contrastam com o caribe, vinculado historicamente aos ingleses, ao Caribe anglo e com uma forte identidade regional.

A limitada literatura antropológica a respeito da região --concentrada principalmente em publicações durante os anos oitenta e noventa-- destaca a exacerbada heterogeneidade cultural e linguística da região, assim como a beligerância étnica dos grupos ante o Estado Nacional nas últimas três décadas. Referindo-se principalmente ao movimento indígena armado, que surge perante as políticas sociais e de reforma agrária implantadas pelo governo revolucionário desde seus primeiros anos (1979-1980). Este conflito é liderado pelos miskitos e conhecido como a guerra contra-revolucionária (1981-88). Com ele, a questão indígena, que até então não havia se mostrado como um problema nacional na Nicarágua, ganha projeção internacional no contexto da guerra fria. Há envolvimento e apoio dos países socialistas ao governo revolucionário, e dos Estados Unidos aos indígenas. A guerra leva, no final dos anos oitenta, à instauração do regime autônomo na região.

---

<sup>2</sup> *Creole* ou *Kriol* é o nome assumido ou adotado pela população afro-descendente do Caribe Nicaraguense.

Esta imagem contemporânea de diversidade cultural e agência política não é um perfil sincrônico ou moderno, senão tem uma conexão com a história e a produção historiográfica sobre a região. Esta última centrada na época colonial, nos processos político-econômicos e nos vínculos que os grupos indígenas estabelecem com as potências coloniais. Não numa relação de submissão, mas pelo contrário, a partir de relações menos violentas e mais associativas.

A posse concreta e efetiva do território caribenho se manteve em mãos indígenas durante a época colonial e até praticamente todo o século XIX. Na primeira metade do século XX e até a década de 1960, sob a lógica da economia extrativa, o domínio territorial é compartilhado com empresas estrangeiras, apesar de que formal e administrativamente passa a se incorporar ao estado nicaraguense em 1894. Entretanto, sem que este consiga uma presença efetiva na região.

Em síntese, a literatura das ciências sociais mostra uma longa história de atividade política, de autonomia étnica, assim como de heterogeneidade cultural intensa. Analisa-se profusamente o conflito étnico-nacional e como nos anos noventa estes grupos iniciavam sua fase moderna, com a definição de governos autônomos, na procura da construção de uma cidadania multicultural, definida a partir da constituição política de 1987, produto e acordo jurídico da guerra contra-revolucionária. Entretanto, se sabe muito pouco a respeito dessas etnias e “culturas” em si, da sua conformação social, das suas dinâmicas particulares e das suas relações inter-étnicas.

Fundamentalmente, os diversos povos têm sido definidos e diferenciados por critérios linguísticos, já que é na área da etno-linguística que se têm os estudos mais detalhados. Desta forma, se difundiu um perfil étnico dos grupos, marcado pela língua nativa e pelas relações antagônicas e históricas com os outros “externos” à região (especificamente com os piratas, comerciantes europeus e com os ingleses, na época colonial; com o Estado, com as empresas extrativas, com os norte-americanos e com os *ispail* ou mestiços<sup>3</sup>, nos séculos XIX e XX) ficando uma espécie de vazio conceitual com relação ao seu universo cultural e a forma como essa história os tem construído como sujeitos coletivos, mas também como sujeitos culturais.

Pouco se sabe dos sistemas sociais, do parentesco, dos princípios cosmológicos que os configuram, bem como entendem e apreendem sua história e sua agência política, desde as particularidades de cada etnia. Enfim, em que consiste essa diferença, essas formas culturais que heroicamente têm defendido durante tanto tempo?

Às vezes, parece que se conhece mais deles como atores políticos de uma “sociedade quente” do que como sujeitos culturais de uma “sociedade fria”.<sup>4</sup> O que nos indica que há uma produção antropológica parcial ou muito especializada, que deixa algumas lacunas em temas-chaves da etnologia, ou ainda, fossiliza-os como aspectos dados ou naturalizados, desconsiderando-os como objetos de análises.

Portanto, a finalidade da pesquisa em Karawala é destacar esses elementos não contemplados. Conhecer essa dinâmica étnico-política na sua dimensão mais vivencial, “microscópica” e etnográfica. Explicar a diversidade e a história a partir da visão e do lugar dos Ulwas.

Tal perspectiva expõe não uma relação unívoca e direta entre etnia e cultura, mas a separação entre ambas as conformações. Mostra que as etnias são formas particulares de articular a história e a cultura comum a todos os grupos, antes que parcelas culturais delimitadas, como são evocadas pela literatura sobre a região e como são concebidas no atual projeto político multicultural.

---

<sup>3</sup> *Mestiço* é outro dos nomes que no caribe nicaraguense é dado às pessoas do Pacífico do país. É sinônimo de *ispail* ou *ispañoles*. Mas, no texto, se usará preferivelmente o termo *mestiço*, por ser o mais usado na literatura.

<sup>4</sup> Creio que não é preciso indicar que “frio” e “quente” têm o sentido das famosas metáforas teóricas de Lévi-Strauss.

Os grupos que adquirem os diferentes etnônimos são definidos como descontinuidades culturais. Com mundos simbólicos diferentes, caracterizados a partir das diferenças linguísticas. Mas, se a atenção é colocada no influxo das relações sociais, nas formas da organização social e nas suas representações como explora esta pesquisa, as diferenças se anuam e se desmancham, mostrando outras maneiras mais criativas de assumir, tanto na práxis como na enunciação, a alteridade e a identidade. Assim como novas formas de constituição como etnias modernas.

O foco etnográfico, escassamente usado nesta região, sugere que as fronteiras linguísticas e identitárias não implicam limites culturais, senão formas de diferenciação que só têm sentido em um espaço caribenho de criação e mestiçagem cultural constante, como o é esta região.

É nesta cartografia de construções culturais e étnicas, e nas contradições que ela gera, que se inscreve a problemática e as explicações que a tese tenta elucidar.

### *Os Ulwas como objeto*

Os Ulwas como grupo étnico, e Karawala como comunidade, não têm sido objeto de pesquisas etnográficas extensas, assim como não há publicações que os particularize, sendo escrito sobre eles muito pouco. Apesar de que o etnônimo é citado constantemente nas fontes históricas desde finais do século XVI (VON HOUWALD, 2003:116), a literatura só faz menção deles em referências curtas, dentro da generalidade étnica de região ou na generalidade do grupo linguístico *Sumo*, ao qual pertencem.

Na década de 1970, eram considerados pelos cientistas sociais como uma minoria misturada e diminuta, ou até mesmo extinta<sup>5</sup>. Imagem que começa a mudar no final da década de 1980, com as pesquisas sobre a sua língua, e na conjuntura do movimento étnico regional.

Embora não tenha sido objeto de estudo etnológico, a sua língua, o ulwa, tem sido pesquisada pelos linguistas. Sendo estes os primeiros a realizar trabalho de campo em Karawala. Seus resultados mostram que o ulwa, sua língua tradicional, é um idioma diferente dos outros da família linguística *Sumo*. Dando-lhes uma nova visibilidade moderna, como grupo étnico diferenciado.

Mas, nas minhas primeiras semanas de trabalho de campo no caribe, a diversidade e os contrastes culturais se diluíam. Karawala, junto às comunidades vizinhas --miskitas e creoles--, pareciam muito semelhantes para catalogá-las como heterogêneas ou diferentes. Apesar disto, as pessoas de Karawala marcadamente falavam das suas diferenças e antagonismo com os Miskitos. Faziam alusão à origem Ulwa de seus ancestrais e à certa *ulwalidade*, ao mesmo tempo em que reconheciam múltiplos parentes não-Ulwas. Pensei que tudo era parte da força política de discurso étnico com que pretendiam me convencer da sua diferença. Entretanto, conforme conhecia seu cotidiano, a vida familiar, as relações econômicas e o parentesco, essas referências começaram a ter sentido, não como explicações de diferenças culturais, mas sim como posições, modos ou conceitos relacionais. Ulwas ou Miskitos não são categorias fixas, senão dimensões e formas regionais.

Os marcadores de diferença e alternâncias se regem por princípios diferentes aos que esperava. Não se apela à cultura, à história, ou ao mito, senão a um *ethos*, a uma moral ou comportamento social prescrito. Assim, no universo cognitivo local, “ulwa” não é uma categoria étnica determinada, e sim uma condição sociológica - uma forma a qual se chega por diferentes processos sociais e relacionais,

---

<sup>5</sup> Concretamente, por um geógrafo estadunidense (NIETSCHMANN, 1969, p.96) um antropólogo alemão (VON HOUWALD, 2003, p.142) e um historiador nicaraguense (ROMERO, 1995, p.309)

ligados principalmente às pautas de convivência, à moral comunitária, à reciprocidade e ao uso do território.

Entretanto, essa condição também envolve a dinâmica das relações capitalista, --que se intensifica na segunda metade do século XX - a lógica do cristianismo protestante, presente por mais de um século na região, e os princípios políticos modernos da multiculturalidade. Como também as lógicas e práticas da cosmologia ameríndias e elementos de “tradição afro-caribenha”.

Em outras palavras, para entender essa condição sociológica e relacional com a que as pessoas se assumem como Ulwas, é necessário entender tanto a sua subjetividade histórica, como sua subjetividade cultural.

Assim, 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, a história e os processos contemporâneos de afirmação étnica.

Sob esta perspectiva, se procura aportar informação etnográfica inédita sobre os Ulwas, assim como sobre os processos identitários da região. Esta perspectiva também fornece um caminho para compreender melhor as contradições que o paradigma relativista da antropologia coloca, na prática, trazendo como política multicultural contemporânea (CALAVIA, 2007)

### *A literatura*

As referências bibliográficas específicas sobre os Ulwas são, como se indicou, muito limitadas. A maioria, se faz dentro da generalidade étnica do caribe nicaraguense ou dos Sumo-Mayangna, grupo linguístico dentro do qual a maioria dos autores os coloca, considerando-os frutos da mesma unidade étnica.

Em 1980, Von Houwald, o único antropólogo que estuda de forma particular os Sumo-Mayangna, aponta que a literatura, a geografia, etnologia e arqueologia sobre este grupo é tão escassa que é difícil ter “noções gerais sobre este povo” (VON HOUWALD, 1982, p.128). Hoje, apesar do avanço nas pesquisas, como as dele próprio, estas palavras parecem estar vigentes, principalmente para o caso dos Ulwas.

Unicamente, através da obra de Götz Von Houwald (1975, 1982, 1984a, 1984b, 1988, 1990, 2003) e em menor medida de Eduard Conzemius (1984[1932], 1929) que se tem referência etnológicas e dados específicos sobre este grupo.

O primeiro autor apresenta excelentes informações históricas, mas que são orientadas a caracterizar uma etnia modelo ou “padrão” dos Sumo-Mayangna do passado, incluindo nela os Ulwas. A partir desse modelo se estabelece algumas comparações com suas observações etnográficas concentradas no norte do caribe nicaraguense (na Región Autónoma del Atlántico Norte), nos grupos Panamahka e Tawahka e particularmente na comunidade de Musawas.

Ainda que não proporcione material etnográfico sobre os Ulwas, sua rigorosa descrição das fontes históricas permite delimitar aspectos importantes e conhecer algumas características dos “Ulwas históricos” no contexto amplo da região.

Eduard Conzemius, apesar de trabalhar descrições particulares para os Sumo-Mayangna e Ulwas, o faz conjuntamente com informações sobre os Miskitos, já que seu trabalho principal (1984[1932]) é um estudo de ambos os grupos. Mas, o aporte etnográfico da década de 1920 é amplo e detalhado,

fazendo comparações constantes com outros grupos indígenas da América Central, ampliando o panorama interpretativo.

Para estes dois autores, os Ulwas estão em processo de extinção, apesar de que pesquisaram na região com uma diferença de mais de cinquenta anos. Conzemius no início do século XX (década de 1920) e Von Houwald ao final (décadas de 1970 e 1980) são pesquisadores --ambos antropólogos empíricos-- que representam aquele velho esforço acadêmico de descrever uma cultura original e atemporal que está sendo ameaçada pela modernidade e pelo progresso.

No final do século XX, se tem referências soltas dos Ulwas por parte de diferentes viajantes, comerciantes ou cientistas, especialmente europeus. Estas informações, junto à historiografia e algumas poucas pesquisas das ciências sociais no século XX, aportam dados e informações parciais sobre o grupo e sobre Karawala, mas que permitem reconstruir um perfil básico e histórico dos Ulwas. Este perfil e algumas outras discussões historiográficas serão foco de atenção e de análise no decorrer da tese.

Recentemente, o antropólogo inglês Mark Jamieson publicou dois artigos (2008, 2010) nos quais faz uma comparação entre a comunidade miskita de Kakabila e Karawala. Neles, analisa fundamentalmente os vínculos entre as relações sócio-produtivas e as explicações cosmológicas. Através das duas publicações, conheci seu trabalho de campo em Karawala em 2006, dois anos antes da minha pesquisa.

Ele tem feito pesquisas etnográficas em Kakabila e na região de Pearl Lagoon --também localizadas na RAAS-- desde 1992, gerando uma produção interessante de trabalhos (JAMIESON, 1998, 2000, 2001, 2002, 2003, 2008, 2009). A meu critério, parece ser a única produção antropológica sobre o caribe nicaraguense que quebra o modelo de estudos étnicos que venho destacando, e que se interessa por aspectos sociológicos, cosmológicos e sociolinguísticos. Aportando assim, explicações inovadoras sobre os Miskitos e as comunidades do setor de Pearl Lagoon.

Nesse sentido, encontro afinidades com suas discussões, que em alguma medida tem influenciado minhas análises. Mas, apesar dessa conexão, na abordagem teórica e temática, as nossas observações etnográficas sobre Karawala são, em alguma medida, discordantes e antagônicas.<sup>6</sup>

Fundamentalmente, as diferenças estão na sua consideração de Karawala como uma comunidade socialmente fragmentada, produto da proletarização, o que tem levado a reconstruir novas idéias e interpretações cosmológicas. Estas idéias contrastam com as percepções das pessoas de Kakabila, onde as relações sociais ainda não estão tão determinadas pela lógica capitalista.

A meu critério, a dinâmica capitalista e as relações de mercado não anulam os processos do parentesco, a reciprocidade, a ética da convivência e a sociabilidade que pretendo mostrar ao longo da tese. Justamente, é somente através destes processos que as pessoas de Karawala têm-se mantido como coletividade, apesar dos influxos do capitalismo.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> Presumo que estas diferenças estão relacionadas com o fato de que a leitura que Jamieson faz de Karawala, está muito influenciada pela sua longa reflexão e experiência etnográfica em Kakabila, que se dá em diferentes momentos desde 1992.

<sup>7</sup> Além do trabalho de Jamieson e dos lingüistas, há algumas pesquisas na área da educação, agronomia e engenharia florestal, feitas por estudantes da URACCAN, mas que aportam pouca informação, já que seus interesses e temas se distanciam dos nossos. Ainda assim, destaco entre estes trabalhos, duas pesquisa de mestrado na área de agronomia realiza por G. Luna (2008) e de gestão ambiental realizada por N. Gutiérrez (2001).

Por outro lado, nos aspectos relacionados à história do caribe nicaraguense, as pesquisas etno-históricas de E. Ibarra (2006, 2007) e principalmente do geógrafo histórico K. Offem (1998, 2002a, 2002b, 2005), por sua conceitualização temática, foram o guia para a reconstrução histórica da região, que apresento no primeiro capítulo. Assim, influenciaram minha perspectiva da compreensão dos “Ulwas históricos”, ainda que estes autores pouco discorram sobre eles em particular.

Sobre a linha dos estudos antropológicos focalizados no conflito étnico-nacional, ainda que a tese procure outra dimensão desta conjuntura, as pesquisas dos antropólogos Ch. Hale (1987,1991,1996), E. Gordon (1984, 1987) e G. Gurdián (1987, 2000, 2002), proporcionaram análises e explicações que permitiram ter uma visão global da complexa problemática étnica e política dos anos oitenta e noventa.

### *As linhas teóricas*

Desde o projeto de pesquisa, a tese estava concebida para ser, antes de tudo, uma etnografia. Procura intensificar e destacar as descrições e explicações etnográficas, antes de gerar complexas discussões teóricas. Esta opção foi útil para abordar e entender, tanto durante o trabalho de campo, como nas análises dos dados, a complexidade da filiação étnica, o parentesco e, sobretudo, as explicações e sentidos que as pessoas constroem sobre estes. Procurou-se aprofundar as falas repetitivas e as significações constantes nos diálogos e nas entrevistas, apesar da dificuldade de sua categorização, ou ainda, da conformação de argumentos contraditórios.

Tentei seguir a idéia e as explicações sobre a identificação como Ulwa, apesar de que, por exemplo, algumas pessoas autodenominadas como ulwas tinham ascendentes e descendentes que não assumiam essa condição étnica. Ainda assim, explorei as várias maneiras em que isto poderia se explicar e especialmente as formas sociais em que as pessoas o admitiam e o faziam possível na práxis, apesar da aparente contradição.

Esta opção de se aprofundar no dado etnográfico permitiu construir esquemas interpretativos, e terminou sendo seguida na escrita da tese. Isto é, intensificar-se nas análises e na sua exposição à perspectiva etnográfica.

De maneira simples ou experimental, busquei seguir os princípios metodológicos de Geertz (2003 [1973]) e chegar às conclusões,

“partiendo de hechos pequeños pero de contextura muy densa, prestar apoyo a enunciaciones generales sobre el papel de la cultura en la construcción de la vida colectiva relacionándolas exactamente con hechos específicos y complejos. De manera que no es solamente interpretación lo que se desarrolla en el nivel más inmediato de la observación; también se desarrolla la teoría de que depende conceptualmente la interpretación. (GEERTZ, 2003 p.38.)

Se as observações etnográficas já são níveis de interpretações, então se tentou adotar um exercício metodológico que intensificasse esse processo interpretativo e esse movimento entre o observado e o interpretado; entre os pequenos fatos e a densidade etnográfica com que eles podem ser abordados. Insistir tanto no diálogo, na procura do sentido, como na práxis e nos fatos sociais concretos. Procurar construir as primeiras abstrações a partir dessas interpretações etnográficas.

Portanto, esta tese é fundamental e estritamente uma etnografia, orientada a estabelecer abstrações explicativas, antes que gerar discussões teóricas. É uma etnografia com inspirações teóricas muito concretas, que poderíamos categorizar em três linhas referenciais, as quais se encontram introduzidas

no decorrer do texto e nas elucidações. Não são discussões ou exposições das idéias e conceitos dos autores, mas são referências e inspirações associadas à forma de abordagem dos temas e das explicações.

A primeira referência, e a mais evidente, são as propostas teóricas contemporâneas construídas a partir da etnologia das terras baixas sul-americanas, região que guarda certa similitude etnográfica com os grupos indígenas das terras baixas centro-americanas. Compartem, aliás, condições agroecológicas similares, assim como alguns elementos históricos: o relativo isolamento, o tipo de vínculos estabelecidos com o sistema capitalista e os Estados Nacionais, e as condições dos projetos missionários.

Particularmente, me refiro à linha teórica proposta por P. Gow (1991,1993,2003), J. Overin (1984,1999, 2000), C. Maclum (1989,1997,1998). A forma analítica e a perspectiva com que o primeiro autor aborda o problema da mestiçagem têm sido uma contribuição teórico-metodológica importante para apreender como se expressa essa condição na dinâmica sócio-cultural do caribe nicaraguense e dos Ulwas. Sobretudo, seu interesse de estudar os povos indígenas catalogados como “não tradicionais” e “afetados pela história” –usando as palavras do próprio P. Gow-- com o mesmo enfoque epistêmico que se estuda os povos “tradicionais”.

A capacidade explicativa que Overin e Maclum dão aos espaços familiares e domésticos, assim como, a centralidade no tema da reciprocidade e a sociabilidade foram de grande utilidade teórica para compreender a força enunciativa e pragmática que o parentesco e a família têm em Karawala.

Diretamente relacionado ao parentesco, a alternância e a importância da afinidade (ou dos afins) na clássica proposta teórica de Levi-Strauss (1983,1995 [1974],1998 [1949]) e as renovadas teorias de E Viveiros de Castro (1993,2000,2002), motivaram a interpretação das relações de parentesco e a construção de identidade e alternância ao interior da vida social. Esta é a segunda linha teórica que marca a etnografia.

A terceira linha tem relação com as discussões teóricas sobre a história, etnicidade e multiculturalidade, nas perspectivas analíticas de Calavia (2003, 2007), Arruti (1997) e Pacheco (1998). As quais influenciaram tanto a releitura da historiografia da região, assim como da dinâmica histórica recente no contexto étnico-político.

Próximo a estes autores, as clássicas teorizações de Marshall Sahlins M. sobre a mútua constituição entre a cultura -como estrutura simbólica- e a história, serão o marco geral no qual a tese se inscreve.

Deste autor, interessa 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). A posição crítica com relação às Ciências Sociais em geral, que têm se concentrado em dar prioridade às primeiras, como elementos acabados ou fechados, em detrimento das práticas a elas associadas (SAHLINS, 1990, p.12).

A idéia de Sahlins é que ante o contexto etnográfico e os próprios dados, é mais adequado e produtivo entender as formas sociais (prescritivas), não como algo dado ou definido, senão como sendo produzidas na ação. Colocando-se o foco de atenção na dinâmica dos processos e na criação performática das formas sociais (o mundo do vivido). Sendo, a meu ver, a forma mais adequada de entender, para o nosso caso, a dinâmica histórica, a heterogeneidade cultural e as diferentes transformações sociolinguísticas e identitárias dos Ulwas e do caribe nicaraguense.

Assim, as formas culturais prescritivas e os processos performáticos são estruturas sociais ou estruturações com historicidades e significações diferentes – 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” (SAHLINS, 1990, p.13). Ambas as ordens são necessárias para a compressão das sociedades indígenas contemporâneas, envolvidas em processos onde o prescritivo não é necessariamente o mais “tradicional”--como se poderia pensar--, nem o performático, eventual ou transformativo, o mais moderno ou ocidental.

Sendo o objetivo central da tese indagar e relacionar, tanto a organização social como a dinâmica de identificação étnica dos Ulwas e a história. Este caminho foi a opção que se tentou seguir tanto nas descrições como nas análises.

### ***Sinopses dos capítulos***

A tese esta conformada por quatro capítulos. Os dois primeiros se centram na história e os dois últimos no etnográfico.

O primeiro capítulo pode se considerar uma ampla introdução à região, à história e aos Ulwas. Uma introdução necessária para compreender a complexidade histórica e étnica do caribe nicaraguense, assim como para localizar nela os Ulwas e os dilemas etnográficos que eles colocam perante esse horizonte relacional maior. Há três eixos temáticos: (1) a descrição do caribe nicaraguense e a sua diversidade, (2) uma reconstrução histórica da região e (3) a definição de Karawala como espaço etnográfico e como território, assim como, a discussão da definição dos Ulwas a partir da delimitação étnico-linguística.

O segundo capítulo está dividido em duas partes que procuram mostrar duas dimensões da história dos Ulwas: a dimensão desvendada no mundo dos textos e historiográficos; e a dimensão oral e etnográfica. A primeira é uma análise das figuras narrativas com que a historiografia tem ratado os Ulwas (ou o etnônimo Ulwa) em diferentes momentos históricos. Discute sobre o lugar sempre anti-protagônico e de alternância radical em que os textos os colocam. Uma representação que antes de colocá-los na história, parece conformar um processo de des-subjetivação, através do mundo do escrito.

A segunda parte do capítulo mostra a dimensão narrativa, mítica e etnográfica da história dos Ulwas. Detalha a visão do passado que as pessoas de Karawala têm, assim como a relação que elas estabelecem entre este passado e seu mundo vivido. Explora as explicações históricas da organização social, do parentesco, assim como das reconstruções do passado, na procura de uma delimitação étnica.

O terceiro capítulo é o eixo articulador das características e condições etnográficas de Karawala. Consiste em uma ampla descrição da comunidade, das condições demográficas, das relações sociais, da sociabilidade e da moralidade local, das relações econômicas e políticas, assim como uma descrição da cosmologia, do mundo sobrenatural e do xamanismo. É um capítulo denso que procura articular o universo comunitário, assim como definir as formas sociais prescritas sem separá-las do dinamismo do cotidiano, no sentido colocado acima.

O quarto capítulo, que sem deixar de ser descritivo, analisa a relação entre a organização social, o parentesco e a identificação étnica. Apresenta dois eixos de análise: o primeiro é uma descrição e interpretação das duas formas organizativas da comunidade - as linhagens e as famílias extensas ou coligadas --como as denomino no texto--. Ambas estão diretamente relacionadas ao sistema de



parentesco e à moralidade e ética nativa, que também serão detalhados. E o segundo eixo é uma discussão sobre o sistema de reciprocidade e a sociabilidade comunitária em seus diferentes níveis, no parentesco, étnico, comunitário, político e cosmológicos.

O primeiro detalha estrutura organizativa e o segundo analisa seu dinamismo e funcionamento dentro da vida social e na dinâmica cotidiana.

Por último, a conclusão está dividida em três itens. O primeiro se aprofunda nos vínculos entre a sociabilidade, a organização social e o cosmológico. A relação entre história e a delimitação da alternância e identidade serão discutidos no item dois. Para encerrar, é feita uma análise interpretativa sobre a condição “do caribenho” e as formas sociais e culturais que ela expressa nesta região nicaraguense.

---000---

Após a introdução, apresento uma ficha ou resumo técnico do trabalho de campo, onde se especificam as características do mesmo. E com relação a esta experiência metodológica, acrescento três observações ou comentários pertinentes.

A primeira é uma pequena observação sobre a questão ética, tanto do próprio processo de pesquisa como da obtenção dos dados. Apesar de que, antes de iniciar a pesquisa em Karawala, tive que solicitar permissão às *Autoridades Comunes* e ao *Consejo de Ancianos*, a minha preocupação constante foi que as pessoas compreendessem bem o objetivo da minha presença na comunidade, assim como o interesse da minha pesquisa, centrada no campo acadêmico. Fiz o esforço para transmitir de diferentes formas estes objetivos e creio que foi compreendido, pelo menos em termos gerais, pelas pessoas com as quais mais compartilhei. A meu critério, esta postura é fundamental em estudos etnográficos, mais que preencher consentimentos informados para as entrevistas, já que a informação e os principais e mais consistentes dados são adquiridos na convivência diária e não precisamente através de técnicas mais estruturadas e formais de pesquisa.

Durante o trabalho de campo, não tive grandes dificuldades nas minhas relações interpessoais e foi em grande medida uma experiência muito agravável. No início, 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 mútua. Se houvesse um tema do qual não queriam tratar, não insistia e dirigia a comunicação para outros temas. Isto aconteceu com alguma frequência com temas delicados, como a feitiçaria ou a narração de alguns mitos; temas que só se tratam com pessoas de muita confiança.

Localmente, mesmo que eles soubessem que era costarricense, era categorizada como “mestiça” ou “ispal” e, no início, senti certo desconforto das pessoas que não queriam se comunicar comigo em espanhol, e em algumas vezes, me isolavam das conversações. Mas, com o tempo, esta atitude foi mudando bastante e passei à categoria de mestiço amigo, como são alguns poucos mestiços que frequentam a comunidade.

Em geral, a comunicação com as famílias e as pessoas foi fluída e afável. Foram muitas amostras de afeto e confiança - o diálogo com as lideranças passou de ser uma comunicação informal, 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 da 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 foi mais próxima. Colocar o nome de um estrangeiro nos bebês 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 entre as pessoas.

Evidentemente, com algumas pessoas o diálogo era mais aberto, de maior simpatia e intimidade. E nesse sentido, foi a partir dessas relações e comunicações que surgiu a maior quantidade de informação.

A segunda observação é relativa à metodologia. Como já citado, apesar de a estratégia inicial estabelecer realizar entrevistas temáticas e algumas histórias de vida, foram a convivência cotidiana, as conversas formais e informais e o exaustivo registro no diário de campo o que proporcionou a maior quantidade de informação. Embora as entrevistas fossem chaves na minha comunicação com alguns idosos que não falavam espanhol, foi necessário uma guia mais elaborado e “construir” um ambiente um pouco mais formal para o diálogo.

Tanto estas entrevistas, como muitas conversas informais foram gravadas, ao mesmo tempo em que também eram registradas por escrito manualmente. Para realizar a análise, selecionaram-se as entrevistas mais importantes, ficando mais da metade das gravações fora das análises. O mesmo aconteceu com o censo, já que apresenta variáveis que não se sistematizaram, nem se analisaram.

Finalmente, a terceira observação é sobre a minha relação com a família Simons-Watson, com a qual morei durante todo o trabalho de campo. O vínculo com eles se transformou numa relação afetiva, de confiança mútua e de amizade. Eles foram os principais aliados na pesquisas e na minha leitura etnográfica de Karawala e seu mundo social.

Através da convivência com eles, seus parentes e com as suas redes de sociabilidade e solidariedade foi que aprendei a entender muitos aspectos da vida social e do parentesco. Com o avanço da pesquisa, decidi como opção metodológica me aprofundar nessas redes, já que, sem pretender, fui me vinculando a elas. Assim, as minhas relações com a família Simons-Watson e suas famílias coligadas, foram o eixo central de onde se desenvolveu a pesquisa. Um aspecto que não estava contemplado originalmente, mas que prometeu uma etnografia mais intensa e dados mais densos, no sentido de conseguir entendê-los melhor, dentro da rede de relações em que estavam inseridos. Consequentemente, os membros da família Simons-Watson se tornaram não somente os meus “informantes” principais, senão nos personagens desta etnografia.

## **Ficha Técnica: Observações Metodológicas do Trabalho de Campo**

### **a. O Campo**

Para facilitar a compreensão do leitor, considero oportuno apresentar logo no início algumas informações básicas sobre o trabalho de campo.

Apesar de haver estado anteriormente no caribe nicaraguense, a pesquisa para a tese foi a minha primeira indagação etnográfica na região. A minha experiência neste tipo de pesquisas se concentra na Costa Rica, o meu país, onde desde 1994 tenho realizado trabalhos etnográficos em diversas regiões, com populações variadas e em diferentes contextos e circunstâncias, tanto profissionais como acadêmicas.

Nesse sentido, meu contacto inicial com os Ulwas se inicia através de um colega antropólogo nicaraguense, Miguel González Pérez, o qual através da internet me apresenta Melvin James, uma liderança e docente ulwa, residente na cidade de Bluefields --o principal centro urbano da região de estudo--. Com ele iniciei um processo de diálogo e amizade, que se estendeu até hoje. Às vezes, em animadas conversas pessoais, e outras, em um diálogo virtual, um pouco mais formal, via correio eletrônico.

No campo, com este contato inicial, foi através da universidade comunitária URACCAN (Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaraguense) que, a partir de conversas com alguns professores, assim como com estudantes ulwas de Karawala, tive uma primeira proximidade com a dinâmica regional. Inicialmente, se pensou na possibilidade de estabelecer um tipo de convênio com a universidade, incorporando parte dos dados da minha pesquisa em algumas das pesquisas dos trabalhos de fim de cursos dos estudantes de graduação (um tipo de TCC), mas a idéia não se consolidou.

Mas, as recomendações destas pessoas facilitaram a logística e a minha incorporação como pesquisadora à comunidade de Karawala, que é a localidade onde hoje se concentra a maior população Ulwa e onde se concentrou a minha pesquisa. Entretanto, é necessário esclarecer que não foi o único lugar, já que uma parte importante do trabalho de campo também se desenvolveu na cidade de Bluefields, e em menor medida em algumas comunidades vizinhas de Karawala, no sector da desembocadura do Rio Grande de Matagalpa, particularmente em Kara e Sandy Bay Sirpe.

Karawala se localiza no Município da Desembocadura, na Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS) a 200 km por via fluvial de Bluefields e a 470 km de Manágua. Especificamente nas coordenadas 83° 59' 05'' W e 13° 16' 21'' N.

O tempo aproximado de trabalho de campo propriamente dito foi de 12 meses, num período de 20 meses, feito em várias saídas de campo. A mais longa de 5 meses e a mais curta de 3 semanas. Estes 20 meses vão de maio de 2008 a janeiro de 2010. No ano 2012 se fez uma atualização do trabalho de campo e se permaneceu por um mês na comunidade.

A decisão de fazer a etnografia desta maneira responde a duas situações particulares, uma de ordem estratégica e outra de ordem metodológica. As condições climatológicas do caribe durante a época das chuvas e a temporada de furacões, não só dificulta o transito na região, senão que também a dinâmica social, de risco em alguns momentos, não permite uma pesquisa fluída. Apesar de que estive algumas vezes nessas circunstâncias, foi na época da estação seca que a pesquisa avançou mais. Assim, na época de chuva, optei por me dedicar que à pesquisa documental, passando esse tempo em Bluefields, Manágua ou San José, Costa Rica.

A metodológica responde ao interesse de ir traduzindo algumas das entrevistas e ir fazendo pequenas sínteses, com o objetivo de programar melhor e de forma mais estratégica os próximos encontros da pesquisa. Além disso, havia o interesse, também metodológico, de ir avançando na pesquisa documental, junto com a pesquisa etnográfica para fazer alguns cruzamentos de dados, o que resultou de grande benefício.

Mas, além disso, este modelo permitiu não só conhecer a dinâmica da comunidade em praticamente todas as épocas do ano, assim como também fui percebendo que essa profundidade no tempo de contato me permitiu construir um diálogo de maior confiança e com um pouco mais de “naturalidade” com as pessoas, -- se cabe a palavra neste contexto--.

Assim, os 8 meses restantes foram dedicados à pesquisa documental, que se realizou tanto na Costa Rica como na Nicarágua. Como também, ao processo de logística de campo e à tradução e classificação dos dados (etnográficos e bibliográficos).

Já em maio de 2010, dando continuidade à sistematização da informação, na etapa de gabinete, na cidade de Florianópolis, e com diálogos com os colegas e o orientador. Esta etapa se suspendeu por motivos pessoais no 2011 e foi retomada em outubro de 2012 concluindo em abril de 2014.

## **b. Os Dados**

Durante o período de pesquisa se compilaram três diários de campo com escritos e registros diversos. Somam aproximadamente 400 páginas. Além disso, há um diário adicional no qual se ia registrando as decisões e o processo metodológico, como temas a aprofundar, nomes de pessoas famílias-chaves, alguns pequenos guias de entrevista, algumas das respostas das entrevistas, esquemas de genealogias, assim como palavras e frases em idioma miskito que fui aprendendo.

Há 46 fitas gravadas, (não todas cheias), com aproximadamente 50 horas de gravações. Estas contêm informações diversas, a maioria de entrevistas, feitas por mim ou pelo assistente de campo, seguindo um roteiro de entrevista feita por mim, assim como narrações ou relatos tradicionais de mitos e história local. Mas, também contêm conversas informais, dentro e fora da comunidade, gravações de eventos, gravações de música, cantos morávios, programas de rádio, etc.

Ente os meses de janeiro e fevereiro de 2009, se realizou um censo em Karawala. Registrou-se informação demográfica básica de 211 vivendas.

Se colheram informações genealógicas de cinco das famílias tradicionais da comunidade -- conhecidas localmente como as famílias fundadoras— com dados de 4 a 6 gerações.

Há relatos escritos por três jovens da comunidade em espanhol, sobre Karawala e sua vida cotidiana, solicitados por mim. Estes jovens, se encontravam finalizando o ensino médio, e por iniciativa de alguns deles ministrei aulas de computação.

Tiraram-se aproximadamente 3000 fotografias, a maioria de Karawala e redondezas (áreas de cultivos, florestas, rios, lagoas, etc.), mas, também das comunidades vizinhas e Blueflieds.

Realizou-se um esboço ou croquis da comunidade, que se complementou com dois mapas já existentes, um do Consejo Supremo de Electoral (2000), e outro do Ministério da Saúde (2006). Depois, estes registros passaram ao geógrafo Carlos Méndez Blanco, que fez um mapa da comunidade, junto com mais dois mapas que se apresentam na tese.

Há, além disso, um registro que está constantemente em ampliação, produto da comunicação via internet com estudantes universitários ulwas e algumas lideranças. Com informação variada, que vai desde as minhas consultas durante o processo de sistematização da escrita, passando por consultas

linguísticas, até algumas informações de acontecimentos políticos e eventos locais, que meus amigos ulwas amavelmente me enviam.

A pesquisa documental e bibliográfica se realizou em Manágua e Bluefields, na Nicarágua, assim como em San Jose, na Costa Rica. Especificamente nos siguientes lugares:

1. Instituto de História de Nicaragua y Centroamérica (IHNC) da Universidad Centroamericana (UCA), Managua.
2. Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica (CIDCA), Bluefields Indian & Caribbean University (BICU), Bluefields, RAAN, Nicaragua.
3. Biblioteca da Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN)
4. Centro de Documentación de Centroamérica y del Caribe da Universidad de Costa Rica (UCR), San José, Costa Rica
5. Biblioteca da Universidad de Costa Rica, San José, Costa Rica
6. Biblioteca da Universidad Nacional (UNA) Heredia, Costa Rica

O material documental compilado é bastante amplo e diverso, mas pode ser dividido em quatro categorias, todas referidas ao Caribe Nicaraguense como contexto geral e a os Ulwas e Sumo-Mayangnas em particular:

1. Artigos, livros, revistas e textos acadêmicos de vários especialistas, particularmente das ciências sociais e história.
2. Documentos históricos de diversas origens e épocas, principalmente dos séculos XIX e XX.
3. Informações, dados estatísticos e registros oficiais do governo central e do governo autônomo.
4. Informes de pesquisa e de intervenção, relatórios de ONGs e de Organismos internacionais.
5. Documentação e relatórios oficiais da Igreja Morávia.
6. Trabalhos finais de graduação, dissertações e teses, tanto apresentadas em universidades nicaraguenses como estrangeiras.
7. Artigos e informação de jornais nacionais e regionais.
8. Obras literárias.

### **c.Os Participantes e protagonistas**

Durante todo o tempo de trabalho de campo morei na casa da Família Simon Watson, os quais não só se converteram em meus amigos e aliados na pesquisa, me ajudando em muitas maneiras, senão que foram eles e sua ampla rede de parentes e amigos, que acabaram sendo o eixo de pesquisa através do

qual compreendi muito da vida social e da história de Karawala. Na introdução se ampliam detalhes desta experiência.

Em Karawala, a maioria das pessoas domina dois ou três línguas, e é comum entre adultos que dominem quatro ou mais línguas. Miskito é a sua primeira língua, a segunda e terceira línguas são o inglês creole (ou caribenho), ou o espanhol, ou o ulwa. Assim como, algumas pessoas também falam uma variante do *panamahka*, com algumas mistura do *tawahka*. O ulwa, panamahka, tawahka, são línguas ameríndias pertencentes à família linguística Sumu, se ampliaram detalhes sobre as mesmas no decorrer da tese.

Nestas circunstâncias, não foi difícil para mim a comunicação em espanhol, e com o tempo tentei aprender o miskito. Mas, não foi uma tarefa fácil, porque não consegui dedicar-lhe tempo e porque as pessoas preferiam simplesmente falar comigo em espanhol. Mas, pelo menos, aprendia a identificar frases e palavras.

Algumas pessoas acima de 55-60 anos preferiam falar em miskitos, sobretudo quando eu tinha o gravador ligado, e neste caso precisava de uma tradução, geralmente simultânea e de alguma pessoa da família do entrevistado ou da família Simons que estivesse me acompanhando. Na vida cotidiana, nas conversas ou encontros nas varandas das casas, nos pontos de venda, no trapiche, nas plantações, na escola, nos jogos de beisebol, eventos comunitários, etc. sempre tive pessoas próximas que, voluntariamente ou a meu pedido, traduziam os diálogos. Ou ainda, se a situação permitia, as pessoas falavam em espanhol ou faziam uma mistura com o miskito, para que eu pudesse compreender. Isto, no final do trabalho de campo, quando já me conheciam bem e tinham confiança.

No início do trabalho de campo, Storbey Simons Watson, que era estudante de turismo comunitário na URACCAN (hoje é recém formado), e filho da família Simons, me acompanhou nas entrevistas e me ajudou nas traduções, assim como, colaborou na aplicação do censo, junto com dois professores de secundária, Rufos Simons e Orlando Santiago.

Nos últimos quatro meses da pesquisa, Storbey participou como assistente de pesquisa, realizando traduções mais depuradas, transcrições, assim como realizou algumas entrevistas a meu pedido, com roteiros pré-estabelecidos. Principalmente com as pessoas mais idosas, que só falavam miskito ou ulwa, e que considerei importante ter relatos mais completos e fluídos, que seriam difíceis com uma entrevista ou conversa com tradução. Estas entrevistas também foram traduzidas por ele, algumas vezes transcritas e outras gravadas em espanhol.

Finalmente, Carolina Simons e Sindy Josseph, duas estudantes ulwas de sociologia na URACCAN que, durante suas férias em 2010 em Karawala, me ajudaram a completar as genealogias que eu tinha iniciado.

É obvio que sem o envolvimento e interesse destas pessoas na pesquisa, o trabalho não seria possível de se realizar.

## CAPÍTULO 1.

### O CARIBE NICARAGUENSE E OS EXCESSOS DA 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 assim, seu primeiro círculo de relações, entretanto a sociedade nacional nicaraguense seria a segunda circunferência relacional, á 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>8</sup>, não obstante toda a área costeira centro-americana contorne o Mar do Caribe, compartilhando elementos históricos e socioculturais com o caribe insular. (GAZTAMBIDE, 2003, pp. 12-16) (ver Mapa 1. Caribe e a Baixa Centro América)

Deste modo, a consolidação simbólica dessas pequenas nações coloca as terras baixas da vertente oriental e as suas populações às margens da nacionalidade. Consideradas alheias ao “ser

---

<sup>8</sup> A exceção a constitui, sem duvida Belize, que obteve sua independência do Reino Unido em 1981 e é o único país centro-americano que tem o inglês como idioma oficial. Apesar da sua diversidade étnica e uma identidade nacional em consolidação, os elementos culturais afro-descendentes e Garífunas (ou *Garinagus*) são importantes referentes do nacional. (Witter, M:1985). Panamá e Guatemala são casos ambíguos no imaginário da nação mestiça. No Panamá, apesar de seu lento processo de conformação como republica independente, seu ideário nacional tem certo apelo ao afro-caribenho (Pizzurno, P: 2010), ainda que haja um maior destaque da cultura folclorizada da vida rural do interior do país, que esta conformada pela clássica ideia de mestiçagem ou crisol de culturas (índigena, europeia e africana), a que tantos outros países latino-americanos apelam. Guatemala, ainda que de uma maioria de população indígena, seu consolidação como nação recorre á integração da diferença como iguais perante o estado, destacando ideias liberais das elites *criollas* (Martínez, S.:1970). As quais superando as conflitavas lutas internas logram construir no final do século XIX um nacionalismo dominante e impositivo, que obvia ideologicamente as diferenças étnicas e projetava no imaginário do progresso a sua homogeneização baixo a imagem do *ladino* que “apaga” ou apagaria com o tempo e o progresso a sua tradição indígena. (Taracena, A.:2003, Locos, A.:2013 ).

nacional”, seja porque não foram suficientemente absorvidas pela mestiçagem ou a *ladinização* como as populações indígenas, seja chegaram tarde demais á consolidação mito fundacional da nação, como os afro-caribenhos e outros migrantes, entre os quais chineses e os *cooleis*<sup>9</sup>; os primeiros situados na pre-histórica ou passado da nação, e os demais, na história pós-nacional, que evoca sua condição de estrangeiros.

Em contraste a estes ideais nacionais, as relações sociais entre as populações costeiras do Caribe centro-americano têm sido mais intensas entre elas que frente aquelas estabelecidas com o interior dos países, formando verta unidade regional que perpassa as fronteiras nacionais. Este aspecto, assinalado por diversos pesquisadores na região (Helms, M: 1976, Valencia, S: 1986, Bourgois, P: 1990, 1994, Palmer, P: 1994, Murillo C: 1995, 1999, Vincensini: 2006, Collado, M: 2007, Marin, G: 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 que foram sendo diluídos ou 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 vertentes é mais radical e intensa já que praticamente a metade do território pertence à vertente caribenha, hoje conformada politicamente por duas regiões autônomas: Região Autônoma do Atlântico Norte (RAAN) e Região Autônoma do Atlântico Sul (RAAS), Ambas concentram a maior população indígena e afrodescendentes no país e só se incorporam formalmente ao território nicaraguense em 1894, depois de que formam parte uma espécie de protetorado britânico, como será detalhado no capítulo a seguinte.

Detenho-me para falar 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.

Começo com uma observação geográfica geral, mas com incidências no imaginário intelectual sobre esta região. Tanto o Caribe como a Centro América são territórios um pouco ambíguos com relação às acepções paradigmas de norte e sul. Sua localização da à impressão de que saem destas categorias, já que não pertencem a nenhuma delas. São um ponto intermédio, um lugar de fronteiras, intermediação e transito.

A Centro América na sua condição de istmo, este lugar de passo é mais claro ainda. O istmo alude a um lugar de confluência e de transição, que define a região mais pelo que ela comunica ou une, que pelo que ela é.<sup>10</sup> Isto é muito evidente na produção arqueológica e etnológica da América Central, onde se dá muita relevância ao tema da influencia e intervenções das duas tradições culturais adjacentes: a mesoamericana e as tradições sul-americanas. O que levou por muito tempo a definir a região a partir dos “outros”, sempre discutindo ás migrações, os contatos externos, os limites e

---

<sup>9</sup> Na historiografia centro-americana o termo *coolie* ou *kuli* se refere aos trabalhadores de origem ou de ascendência indiana, que chegam a diferentes momentos no século XIX e XX, especialmente para construção do canal de Panamá e as plantações bananeiras. Apesar de serem trabalhadores livres chegaram com contratos laborais tão desfavoráveis que sua condição não se diferenciava muito do trabalho escravo. Em países como Cuba e Peru o termo *coolie* se usa se referir indistintamente a chineses e indianos.

<sup>10</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.



influências no território. Ao ponto de ter considerado, que os grupos ameríndios que habitaram e habitam a região são produto de migrações provenientes destas duas áreas.

Porém é desde a arqueologia que se começou a argumentar a favor de considerar as terras baixas centro-americanas como uma área cultural com características próprias e com um assentamento de população muito antigo. É com a publicação em 1984 da coletânea *The Archaeology of Lower Central America* organizada por F. Lange e D. Stone que se reivindica mais consistentemente esta perspectiva, sustentada nas pesquisas dos vários arqueólogos que expõem nela e que definiram as linhas nos trabalhos posteriores.<sup>11</sup>

Esta publicação é algo assim como uma ata de independência das visões reducionista e até “pejorativas” que se tinham sobre a região, como as considerou o arqueólogo Payton Sheets (1987, em Constela, 1991); já que pelo fato de não ter a grandiosidade material nem complexidade das áreas adjacente: Maia, Asteca e Incaica, se pensou nelas como habitadas por grupos migrantes nas margens 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, em especial realizados por A. Constela, experto na região (1990, 1991, 1992, 2004, 2005) vão consolidar a categoria da Baixa América Central, como um território histórico e cultural com dinâmicas sociais e culturais próprias.

Esta área cultural abrange em termos gerais: o oriente da Honduras, o caribe da Nicarágua, a Costa Rica excetuando a Península de Nicoya, o Panamá, o norte ocidental da Colômbia e alguns autores como Constela, desde uma perspectiva linguística também considera a parte ocidental da Venezuela (em volta do Lago Maracaíbo), assim como as partes altas e costeiras do Equador. Esta delimitação exclui assim, setores no sul e Pacífico da Centro América considerados como habitados por grupos mesoamericanos. (Constela, 1991:5). (Ver Mapa 1. Caribe e a Baixa América Central).

---

<sup>11</sup> Já antes, J. Steward (1948) tinha considerado as populações ameríndias da América Central dentro de uma região muito maior a *Circum-Caribe*. Assim também o arqueólogo W. Haberland (1957) a partir das pesquisas em cerâmica a tinha definido como parte da *Área Intermédia*, conformada pela América Central excetuando Guatemala e as áreas do pacífico de influência mesoamericana, mais o norte da Colômbia, o ocidente da Venezuela e a costa do Equador. (Constela,1991:5) Logo em 1971 Willey na sua obra *An Introduction to American Archeology* mantém estabelece limites semelhantes aos propostos por Haberland. Mas estas delimitações, não foram acompanhadas de pesquisas mais sistemáticas, nem de um interesse acadêmico de consolidar uma nova perspectiva sobre a região como sim o fazem os autores da coletânea *The Archaeology of Lower Central America*.

## Regiones Autónomas, Nicaragua.



Segundo os estudos genéticos (Barrantes, 1993:177) este território teve um desenvolvimento “autóctone” de mais de 7000 anos e até 10.000 anos segundo os estudos linguísticos (Constela, 2005:74).<sup>12</sup>

Como é de supor os estudos arqueológicos tem determinado diversos contatos de intercambio e relações com as áreas de fronteira, mas não se deram as migrações massivas nem invasões do norte nem do sul, como se tinha considerado. Igualmente há diferenciações ou subáreas em toda a Baixa America Central, que tanto os estudos genéticos, arqueológicos e linguísticos têm confirmado, mas que em seu conjunto só fazem confirmar as variações dentro de um padrão e dinâmica definida que partem de um núcleo populacional comum.

Estas variações se expressam nas línguas e as famílias linguísticas que tem a 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. Esta ultima tem sido considerada como o núcleo ancestral, sendo ademais o grupo com maior número de línguas e a maior distribuição na área. (Constela, 2004:10) De este núcleo chibchense (ou proto-chibcha) a família misugalpa se separou aproximadamente 9000 anos atrás, data determinada por A. Constela partir de seus estudos

<sup>12</sup> Arqueólogos, geneticistas e linguistas têm sugerido limites e temporalidades que mudam de acordo aos focos, interesses e objetos de pesquisa, ainda assim, na delimitação geográfica descrita acima, se tem pequenas mudanças e parece existir um consenso bastante generalizado entre os especialistas sobre ela. A publicação em 2003 do *Historical Atlas of Central America* feita pelos geógrafos C. Hall e H. Perez Brignoli, com muitos anos de pesquisa na região, de alguma maneira recolhe os resultados das varias pesquisas e das maiores coincidências sobre as populações ameríndias desta região, validando em termos gerais os limites e características desta área cultural.

de glotocronologia. Segundo este autor, esta foi à primeira divisão do microfilho chibchense, indicando ademais que seus resultados apontam a certo isolamento histórico destas línguas, coincidente com as pesquisas arqueológicas, que mostram uma mínima participação destas populações nas redes comerciais pré-colombinas que dinamizavam a área. (1991:73).

Uma das questões levantadas pela coletânea *The Archaeology of Lower Central America* é a reticência dos grupos a desenvolver formas de culturais mais complexas e centralizadas como as existentes nas áreas vizinhas, em especial a Mesoamérica que é tão próxima. Porém, os autores focados em destacar a particularidade *in situ*, se concentram mais em caracterizar os grupos e as temporalidades, deixando este assunto em aberto praticamente até hoje. Unicamente se tem a ideia generalizada de que as condições agro-ecológicas tropicais e a ampla disponibilidade de recursos que têm região desestimulam ou não criaram a necessidade de desenvolver complexos sistemas econômicos e sociais, nem grandes organizações políticas ou centros populacionais para progredir e se diversificar, como as áreas subjacentes. Esta colocação é notoriamente análoga ao que tem sido destacado para a área Amazônica com relação às culturas andinas e sobre o qual, há interessantes ensaios explicativos (alguns deles apoiados em etnologia contemporânea), pelo contrário para a baixa Centro-americana isto ainda não tem sido aprofundado.

Até aqui temos estado falando das pesquisas arqueológicas, genéticas e linguísticas que em seu conjunto tem caracterizado esta área cultural, sendo aparentemente os grandes ausentes a etnologia e a história indígena (ou etnohistória). Evidentemente os estudos de estas disciplinas têm participado neste processo de definição, mas não de forma ativa, senão indiretamente, como material base ou recursos de apoio utilizados pelos pesquisadores das disciplinas mencionadas.

È muito provável que o próprio marco disciplinar da etnologia indígena seja um limitante para ter uma participação ativa em discussões que abrangem níveis macrorregionais e de longa duração, que comumente não são tratados, nem tem sido do interesse dos antropólogos. Além disso, estão ausentes ou são ínfimos os intentos de sistematizar e relacionar os resultados das pesquisas sobre esta área que é relativamente ampla e que a sua vez está conforma por vários subconjuntos (dentro dos quais, sim poderiam existir algumas generalizações). Igualmente, a área inclui vários países onde o desenvolvimento da antropologia é muito limitado e até mesmo das pesquisas etnográficas escassas, como o é o caso de Honduras, Panamá e a própria Nicarágua (onde os poucos pesquisadores são na sua 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 dos avanços desta última.

Contudo, acredito que hoje há um consenso dos antropólogos que trabalham com povos indígenas em aceitar a delimitação desta área cultural e as linhas gerais que se tem marcado. Com a prerrogativa de que, a perspectiva da disciplina e dos pesquisadores continua sendo muito localizada nas subáreas geográficas. Por exemplo, os estudos etnológicos de povos de língua chibchas na Colômbia têm o mínimo ou nenhum diálogo com os estudos dos povos de língua chibcha centro-americanos.

Podemos dizer, que as línguas da família misugalpa e as populações que hoje as falam no caribe nicaraguense e no nordeste de Honduras, constituem uma subárea dentro das terras baixas da América Central. No decorrer da tese e a partir dos Ulwa, se descreveram algumas das principais condições históricas e etnológicas que as caracterizam atualmente. Condições, que como já sinalei, se entrelaçam nos últimos trezentos cinquenta anos à dinâmica sociocultural do contexto caribenho, pautado no contacto europeu e o processo colonial.

Com isto estou querendo dizer, em suma, que as populações ameríndias contemporâneas localizadas na costa caribe nicaraguense devem de ser pensadas a partir de estes dois círculos espaço-temporais. As condições históricas do caribe as constituem tanto como a sua “americanidade”. Daí a minha escolha de entender aos Ulwa como *ameríndios caribenhos*, um conjunto gramatical que tenta reconhecer a interação da estrutura e a história.

Mas o que é o Caribe? Que territórios abarca? A que categoria me referiu quando falo de Caribe nicaraguense? <sup>13</sup> Certamente a demarcação geográfica depende do significado conceitual, e este é um aspecto complexo e de intensas discussões que tem mudado através do tempo e que ainda hoje não existe consenso sobre seu alcance. Como aponta A. 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 este da Nicarágua, tem compartilhando processos sociais, culturais e econômicos com o Caribe, numa relação de mais de três séculos de vínculos diversos por médio das migrações intracaribenhas e sem nenhum contacto com o interior do país, como veremos no capítulo a seguir. Jean Casimir (1997) que tem se dedicado 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, Rodriguez Ramos (2010, pp. 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, pp. 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 a duas dimensões geográficas e concêntricas, usando os seguintes apelativos:

1. *Caribe nicaraguense*, que inclui tanto as ilhas e ilhotas, a região costeira e as bacias dos rios principais dessa vertente: Wanki ou Coco (fronteira com Honduras), Wawa, Kukalaya, Bambana, Prinzapolka, Grande de Matagalpa, Kurinwas, Escondido e San Juan (fronteira com Costa Rica). Tal como se mostra no Mapa 1, que localizam as Regiões Autônomas, a figura político-administrativa que tem hoje este território.

---

<sup>13</sup> A palavra Caribe na sua acepção território histórico-cultural como hoje a entendemos é relativamente recente, apesar de que tem sido usada nos textos coloniais derivada de vários vocábulos em espanhol como *caríbal*, *canibal*, referidos aos índios que habitavam a região das Antilhas antes da invasão europeia, e que foram se consideravam antropófagos. Mas a acepção atual corresponde a um processo vinculado ao novo colonialismo estadunidense na região, que inicia no final do século XIX. Ao respeito 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” (2003:2)

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 a 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.

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

As populações do Caribe nicaraguense e do Caribe em geral têm como condição constitutiva a diversidade, o movimento e o hibridismo. Desde o passado, a região que ocupam tem se destacado por ser aspecto multicultural e multilíngue, sempre em constante renovação.

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 na América. É um território de longas disputas coloniais, de intenso trânsito marítimo mundial, de comércio lícito e ilícito, de tráfico de escravos (africanos, mas também ameríndios), de grande circulação de produtos extrativos, agrícolas, bens e mercadorias. Um lugar 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 e nacionais. É um espaço de encontros e conflitos, diásporas e integrações, um lugar de fronteiras sempre indefinidas entre línguas, culturas, etnias, tradições e nações.

Ameríndios, europeus, africanos e asiáticos (indianos e chineses) têm convivido no Caribe por vários séculos. Com quatro domínios coloniais diferentes: Espanha, Inglaterra, França e Holanda, tem sofrido também a influência do neocolonialismo norte-americano, do qual deriva uma diversidade de formas políticas, culturais e linguísticas. Nesse conjunto, as línguas pidgins talvez representem o melhor protótipo da heterogeneidade sempre constitutiva da região. Por certo, muitos outros cenários etnográficos apresentam igualmente tamanha 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 hibrididade são sempre acabadas, mas nunca integradas, e isso é o que incomoda ou surpreende aos pesquisadores da região. Sempre é a antítese e nunca a síntese.

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 sob o qual se movimentam os autores que estudam o Caribe, entre os quais os antropólogos “caribenhistas” M. R. Trouillot (1992) e S. Mintz (1998), que discutem o tema em dois artigos da área.

Uma vez que as condições históricas e as realidades caribenhas não se ajustam aos termos da teoria clássica, o primeiro aspecto aborda a necessidade de construção de novas categorias ou

explicações no intuito de buscar conceitos mais adequados que expliquem a diversidade integrada da região.

Para tanto, partiremos inicialmente da noção de “transculturação” oferecida pelo antropólogo cubano Fernando Ortiz, e aprovada pelo próprio 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 Stuart Hall, pensadas a partir da história caribenha. Em seguida, abordaremos a categoria da “crioulização” desenvolvida por vários autores como Friederici (1960), Mintz (1971b) e Mintz e Price (1992), e desdobrada por Hannerz (1987, 1992) e Hall (1990, 2010), além do conceito de “sociedade plural” de Smith, (1965), a ideia de “jerarquias misturadas”, de B. Williams, (1989, 1991), e as várias categorias de S. Mintz, que sustenta não ser possível compreender o Caribe sob conceitos puros. A partir de sua famosa categoria de “*plantation society*”, o autor faz interessantes análises sobre as condições ambíguas entre escravos/proletários/pequenos comerciantes (1985, 1998, 1978, 2010) e propõe a ideia das plantações como “fábricas no campo” (1956), anterior à fábrica industrial.

A meu ver, um dos aspectos mais transcendentais do estudo desses antropólogos caribenhos é reivindicar para a teoria antropológica dominante que a hibridiz, 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>14</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 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. Prince, por sua vez, obtém interessantes desdobramentos dessa visão diacrônica na antropologia em suas pesquisas incorporado a história, a oralidade, a estética e a exploração do dialógico e da intersubjetividade (1985, 2000).

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, 1988, 1994; 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

---

<sup>14</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, pp. 334-335).

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 numa 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 ho-mogeneity 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 (1998, 2010). 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, pp. 385-394).

Certamente, Kahn (2001) aponta também que é preciso ter muita cautela com essa metáfora futurista que poderia ser o Caribe (como ela propõe antes se tem conhecê-lo melhor). Contudo, é uma referência bastante pertinente, pois as dificuldades de conceitualização dessa região apresentadas aos pesquisadores são de uma ordem semelhante às dificuldades que os antropólogos contemporâneos têm em suas pesquisas atuais, independentemente do objeto, quer estudem cidades, religiões, arte, campesinato, política ou populações indígenas, as novas diversidades e transversalidades estão muito presentes e suscitando novas instigações teóricas.

Desta forma, as incertezas e 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 do que os conceitos fossem pensados ou definidos pelo Ocidente, considerou-se igualmente que essa região nos 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 complexidade que essa região apresenta, a meu critério, só será compreensível sob uma abordagem de desagregação, rastreamento e re-associação, no sentido que Latour propõe para as ciências sociais contemporâneas (2005). 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 do contexto caribenho, 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 das suas várias re-agregações.

No marco da tese, o meu interesse não está em aprofundar nas discussões teóricas que esses três aspectos paradigmáticos da literatura do Caribe abordam, mas sim, partir deles. Evidenciar que possibilitam a interpretação do(s) complexo(s) mundo(s) caribenho(s), essa amálgama barroca de tradições culturais, colônias, línguas e temporalidades que constitui as populações e a consequente formação dos coletivos sociais e configurações identitárias (e as trans-identitárias). Portanto, meu interesse é assumir essas condições e os princípios teórico-metodológicos que as definem como elementos subjacentes à minha análise dos Ulwa, em sua condição de ameríndios caribenhos<sup>15</sup>.

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 laboral 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 (também conhecida como a região das 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 caribenas. Contudo, a literatura etnológica da região, embora não ignore tal característica (a dos Ulwa como ameríndios caribenhos), 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 tanto do Caribe quanto dos ameríndios, mas é conforme essa subversão que minha etnografia em Karawala adquire mais sentido e que minha pesquisa histórica dos Ulwa ganha forma.

### 1.3. O Caribe Nicaraguense: cifras e anticifras

Na Nicarágua, esse barroquismo multicultural do Caribe se contrapõe radicalmente ao imaginário nacionalista de uma nação homogênea e presumivelmente mestiça<sup>16</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. Aliás, muito recentemente foram incorporadas ao ideário oficial algumas imagens das populações caribenas, mas sempre como um agregado 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 resto da Nicarágua. De colonização espanhola, o país, por sua vez, é

---

<sup>15</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, pp. 19-20), gerando acalorados e importantes debates acadêmicos, dos quais se destacam as discussões levadas a cabo nas décadas de 1980-1990 sobre o processo de diáspora e criouliização na conformação das culturas afro-caribenas, 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).

<sup>16</sup> Para Jeffrey Gould (1997, pp. 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 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. 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, 1999), só que, no caso da Nicarágua, sua representatividade em relação à população nacional é maior, aproximadamente 5% do total (OLGUÍN MARTINEZ, 2006).



majoritariamente católico, domina uma economia agroexportadora nacional e sua população se assume como culturalmente “mestiça” ou nicaraguense.

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 era de 620.640 habitantes, o que representava 12% da população nacional (INEC, 2006b, pp. 49 e 54)<sup>17</sup>. Três décadas antes esse número alcançava apenas 8,9%, com uma densidade de 2,4 habitante por km<sup>2</sup> (INEC, 2006a, 5) (Ver Mapa 2.). Antes de 1950 a população era conformada por uma maioria de indígenas e afrodescendentes e uma minoria de pessoas de várias origens: mestiços nicaraguenses (burocratas, empresários, comerciantes e alguns poucos trabalhadores) e estrangeiros (especialmente empresários norte-americanos ou missionários e comerciantes chineses).

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, já as duas regiões autônomas concentram a maior população indígena do país, sendo, além disso, as áreas com maior diversidade cultural e linguística.

Os dez grupos étnicos existentes na Nicarágua representam 5,68% da população total, mas dados não oficiais 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>18</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, pois apresentam grandes diferenças se comparados aos dados levantados por pesquisadores e universidades, além dos próprios grupos. O censo oficial de 2005, que procurava oferecer uma melhor perspectiva sobre a diversidade étnica, incluindo perguntas diretas sobre à autoadscrição a todas as pessoas recenseadas<sup>19</sup>, não obteve legitimidade nem a competência esperada, sobretudo no caso das minorias étnicas, apontando para 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 Barth estamos mais do que convencidos disso — no caso particular da Nicarágua essa situação é crítica e não é possível contar com informação confiável. Os dados oficiais são duvidosos e confusos, as organizações étnicas têm cifras diversas, e até onde se sabe, não ocorreram censos que respaldem seus números, sem falar que há poucos e limitados estudos formais a esse respeito.

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

---

<sup>17</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>18</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 que, por diversos processos migratórios, se consolidaram como grupos distintos no território nicaraguense.

<sup>19</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).

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, a 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 foram identificadas com a tribo dos Ulwa (INEC, 2006b, pp. 184-187).

Identifica-se igualmente como falantes da língua ulwa uma centena de jovens, sobretudo crianças, e nenhuma pessoa acima de 65 anos (INEC, 2006b, pp. 189-194, 249-289), situação ilógica, já que uma língua indígena com uma tendência à diminuição de falantes teria características opostas. De fato, todos os estudos linguísticos feitos sobre a língua ulwa, e em Karawala, 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 privados de ambas as regiões autônomas. Mas é através do espaço territorial e simbólico da comunidade de Karawala, sobretudo, que se retoma o que, no momento, poderíamos chamar de o mecanismo social de autoadscrição étnica Ulwa<sup>20</sup>.

Não consigo entender o método nem a origem desses dados, o que leva a supor que as perguntas sobre autoidentificação não foram feitas. 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 extintos, agora aparecem nos dados oficiais como uma minoria espalhada por todo o país<sup>21</sup>.

Na Nicarágua, como em muitos outros países latino-americanos, onde a lógica e a organização de um estado moderno ainda não se consolidaram, é difícil que parta dele a motivação para assumir as demandas de uma constituição multiétnica e de uma autonomia regional. Estas pressupõem não só um passo além do estado moderno convencional, mas também um mínimo de coordenação burocrática e governabilidade, que admita a diversidade étnica em sua regência.

Isso exemplifica bem as ironias do mundo contemporâneo, as ambivalências e atemporalidades que delegam a busca pelo reconhecimento do multiculturalismo e de sua proposta política ao estado-nação. E assim essa procura se enreda nas burocracias periféricas, as quais, se supõe, não deveriam passar de simples tarefas administrativas, e nas democracias em conformação, provocando tanto acertos inesperados quanto semelhantes contrassensos.

As estatísticas dão um nome e um lugar na oficialidade. Permitem a construção, sempre fictícia, de um sujeito jurídico coletivo, mas necessário ao apelo das soberanias territoriais e na formalidade do mundo contemporâneo, que precisa de culturas diferentes e discretas para construir seu multiculturalismo.

Em vista desse quadro, é possível dizer que falta muita pesquisa alternativa para que possamos obter dados um pouco mais confiáveis. Obviamente, isso também evidencia os enormes vazios das políticas étnicas na Nicarágua e a desatenção governamental frente à autonomia regional estabelecida

---

<sup>20</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>21</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 como lideranças assinalam sua concentração nesse local.

na Constituição Política e no Estatuto da Autonomia, instaurados em 1987. Considerados, naquele tempo, instrumentos jurídicos de destaque no reconhecimento da diversidade étnica em nível latino-americano, hoje parecem, na prática, inoperantes.

A partir do esforço da linguista e especialista Arja Koskinen, encarregada do capítulo sobre a Nicarágua do *Atlas Sócio-Linguístico de Pueblos Indígenas de America Latina*, publicado em 2009, reproduzo, na Tabela 1, um resumo de suas informações, nas quais ela compara os dados oficiais com os resultados obtidos por fontes alternativas. Isso, não por considerá-los plenamente confiáveis, mas sim com o objetivo de oferecer um panorama mais conforme à realidade demográfica do Caribe nicaraguense<sup>22</sup>. Por outro lado, é necessário apontar que, atualmente, cerca de 70% da população do Caribe nicaraguense é composta por população mestiça, oriunda do Pacífico do país, que ali se estabeleceu em diferentes ciclos migratórios. Essa população chegou à região em meados do século XIX, entre 1860 e 1890, atraída pela exploração da borracha, pelas plantações de banana e pelas minas de ouro. Em 1894, quando o território passou a integrar a nação nicaraguense, nele se estabeleceram algumas famílias mestiças vinculadas aos trabalhos burocráticos, e cuja presença era minoritária até a década de 1880.

Entre as décadas de 1850 e 1860, com o crescimento das áreas de cultivo para a indústria agropecuária no Pacífico, começou, então, a expulsão daqueles pequenos produtores que haviam chegado à região à procura de novas terras, muitas vezes incentivados pelo Estado ou por conta própria. Houve, assim, uma grande mudança na configuração demográfica, no uso de solo e na criação de novas comunidades rurais por parte dos colonos mestiços. Já na década de 1890, após a guerra civil, 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 ao início da década de 1890, conforme se detalhará no capítulo a seguir.

Como se sabe, grande parte dos colonos pertencia a famílias de camponeses pobres que estavam à procura de terras para cultivar, mas que acabaram sendo expulsos por causa do crescimento da agroindústria no Pacífico e pelas constantes crises econômicas do país. Essas famílias optaram geralmente pela invasão de terras (ao princípio, estatais, e depois, de uso coletivo entre os diferentes grupos indígenas). Devastavam as 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 dessas famílias, concentrando, assim, extensões maiores de terra dedicadas à criação (PNUD, 2005, pp. 63-64).

No Anexo 1 apresento 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.

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 do Caribe (PNUD, 2005, p. 62). Igualmente, o número da população mestiça tem aumentado nas principais cidades: Puerto Cabezas (ou Bilwi) e Bluefields.

---

<sup>22</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 pesquisadores locais a se manifestarem a respeito, não obtendo muito êxito (por causa da comunicação pessoal).

E para tornar mais complicado o panorama estatístico anteriormente assinalado, o Censo Nacional de 2005 incluiu como variável étnica a classificação: “*mestizo de la costa caribe*” ou *costeño*. Essa categoria tão ambígua não corresponde, evidentemente, a nenhuma etnia indígena ou comunidade étnica. Não há uma identificação coletiva para ela, pois foi 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 fora da lógica multiétnica que essa mudança política trazia, assim que se concebeu um lugar próprio na diversidade mediante uma presumível “comunidade étnica”.

Os “mestiços” do Pacífico, moradores das regiões autônomas, com as 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 avôs haviam migrado. Obviamente, a segunda e as subsequentes gerações mantinham uma identificação com a região e era comum escutar a autodenominação *costeño*, termo genérico — independente de sua identificação étnica — que faz menção ao morador da Costa, como coloquialmente é chamada essa região na Nicarágua.

Não são um grupo unitário, nem autodefinido coletivamente, a ponto de merecer uma categoria separada. Esta busca apenas representação e eleição nos governos autônomos que regem toda a população. 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.

Essa situação é um importante desafio para a representação e governabilidade da autonomia política, que ainda não está consolidada. E obriga a uma maior negociação no contexto dos conflitos pelo uso da terra, assim como a uma maior agilidade nos processos de legalização das propriedades coletivas indígenas e da população *creole* (sempre ameaçadas pela extração ilegal de madeira, invasão das terras e instalação de projetos nacionais desenvolvimentistas). Da mesma forma, é um grande desafio a tarefa de efetivar o estabelecimento dos Governos Territoriais nessas áreas, fazendo imergir uma nova figura político-administrativa que tem sido implementada na última década, não sem dificuldades e atrasos.

Mas a diversidade na abstração étnica continua sendo marcante no Caribe nicaraguense, mantendo-se também na região um considerável multilinguismo, acentuado no Caribe Sul —na RAAS —, que conta com setores e comunidades bilíngues, trilingües e multilíngues. Esta última condição é precisamente a de Karawala.

Segundo o critério da linguista Koskinen, os Ulwa são o povo mais multilíngue da costa caribenha (UNICEF-FUNPROEIB, 2009, pp. 784-785). Mesmo que a sua língua original, o ulwa, esteja em baixa, assim como a panamahka (que para alguns anciãos é a língua materna), o miskitu é falado na maior parte da comunidade como primeira língua, enquanto que o ulwa, o inglês caribenho e o espanhol são usados como segunda ou terceira línguas.

No Anexo 2, apresenta-se um mapa elaborado pela URACCAN, onde podemos ver a distribuição espacial das línguas, sendo provavelmente a tentativa mais detalhada de registrar espacialmente a diversidade linguística da região. Permite, também, que tenhamos uma ideia cartográfica da heterogeneidade étnica do Caribe nicaraguense:

**Tabela No 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 e comentários do Atlas Sócio-Linguístico
-------------------------------------	--	--

		(2009)
1. Miskito	120.817	150.000
2. Mayangna ou Sumu-Mayangna (Panamanka e Tawahka)	9.756	25.050 Panamahka: 16.283 Tuanka: 8.776 (censo oficial inferior muito baixo)
3. Ulwa	689	2.400 (censo oficial inferior muito baixo)
<b>Ulwa em Karawala</b>	<b>Censo 2009 Pesquisa de Campo: 1.113</b>	
4. Rama	4.185	1.600 (censo oficial inferior muito alto)
5. Garífuna	3.271	2.109
6. Creole	19.890	30.000 (censo oficial inferior muito baixo)
Total	158.617	201.339 (4% da população nacional)

Fontes: revisar Capítulo X: Baja Centroamérica, *Atlas Sócio-Lingüístico de Pueblos Indígenas de America Latina* (UNICEF-FUNPROEIB:778-785). E *VIII Censo de Población y IV de Vivienda, Nicaragua* (INEC, 2006b: 184-187, 189-194, 249-289).

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, pela dificuldade material de localizar pequenos grupos de famílias situados fora da sua área de concentração tradicional, depois, pelas circunstâncias sociológicas, históricas e mesmo historiográficas. Como veremos, 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 por parte dos grupos dominantes.

Os Ramas 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>23</sup> Os Garífuna se concentram em três ou quatro comunidades na Pearls Lagoon. Ambos os grupos mantêm um importante vínculo linguístico e social com a população Creole. Situações semelhantes ocorrem com alguns grupos Sumu-Mayangnas na RAAN em relação aos mestiços, ou com a Miskitos, do setor da Perls Lagoon, em relação aos Creoles.

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, criouliização, etc., são constitutivas e não exceções. Cumpre notar que esse assunto será largamente resenhado e discutido ao longo da tese, considerando o caso particular dos Ulwa.

<sup>23</sup> Sua língua é a única língua indígena na Nicarágua que pertence à família chibcha, compartilhada por grupos indígenas na Costa Rica, Panamá e o norte da Colômbia. Pelo intenso vínculo com populações negras tem adotado o inglês creole, mas com o processo de autonomia a língua rama esta tentando se incorporar através da escola.

É importante notar que o estabelecimento de relações de parentesco interétnicas tem sido um elemento historicamente 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 sumu com um sistema de parentesco mais aberto às relações exogâmicas,

Os Ulwa são o único grupo dos Sumu-Mayangna no sul do Caribe nicaraguense, estão 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 e de 211 famílias.

Próximo a Karawala há várias famílias ulwa que vivem em duas pequenas comunidades majoritariamente miskitas: Kara e Walpa. 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 consta a localização dessas comunidades.

Segundo as lideranças de Karawala e fontes documentais, existem grupos de famílias ulwa em várias bacias da RAAN e da RAAS, só que o contato dos Ulwa de Karawala com elas tem sido mínimo ou praticamente nulo<sup>24</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), nos quadros a seguir constam os lugares onde foram reportados grupos familiares ulwa, tanto falantes do idioma quanto autodefinidos como tais. A informação se apresenta na Tabela 2, onde tais setores estão especificados e os quais devem ser tomados apenas como um guia, já que as referências dos autores, na maioria das vezes, não são muito exatas. No Mapa 2 se detalha especialmente a localização aproximada desses setores, para fins ilustrativos apenas, a fim de que possamos 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 em cinquenta anos, logicamente, as condições mudaram.

É necessário também aclarar que não estou indicando áreas com população majoritariamente Ulwa, nem aldeias conformadas, apenas pondo ao conhecimento as referências bibliográficas e etnográficas aportadas pelos líderes em Karawala, que indicam a presença de famílias ulwa dispersas nas bacias dos rios e igarapés, ou então, famílias ulwa morando em comunidades não-ulwa.

---

<sup>24</sup> Recentemente (início de 2011), duas famílias ulwa do setor de Rio Bocay se estabeleceram em Karawala e comentaram que nas cabeceiras desse rio e seus afluentes há mais de 50 famílias autodefinidas como Ulwa.

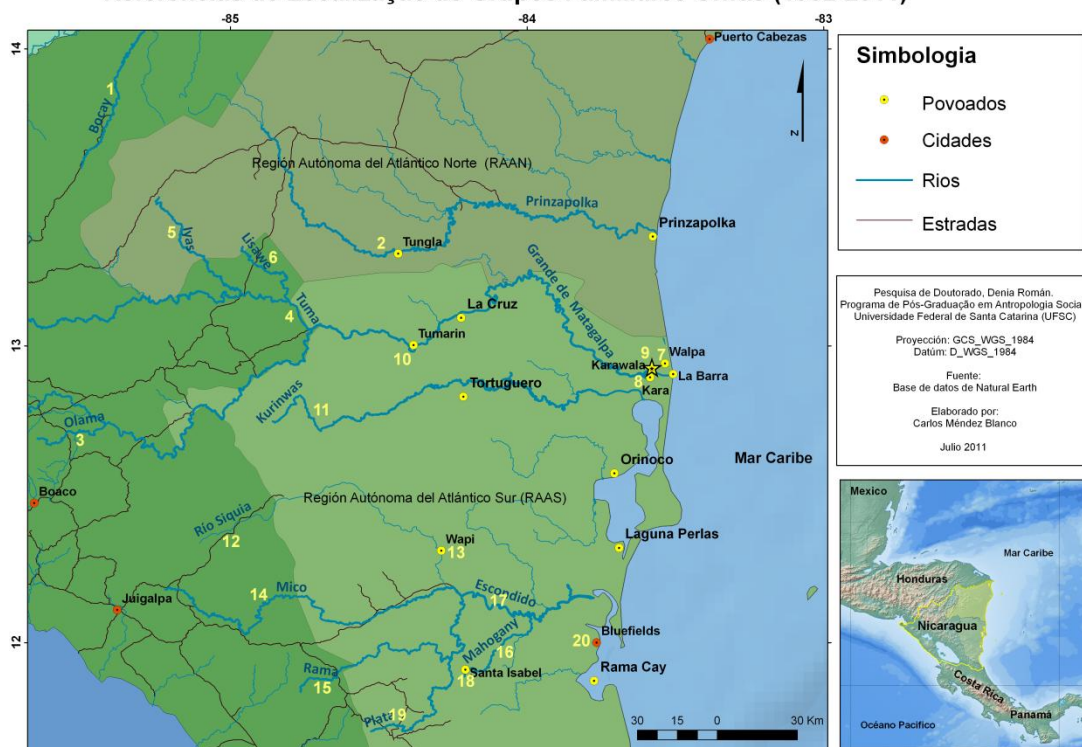
**Tabela No. 2**  
**Referencias de Localização de famílias Ulwas**

<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)
<b>RAAN</b>	2.Comunidade Tungla (famílias Sumo-Mayagna, que poderia ser Ulwas)	M. Jamieson (2001)
<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)
<b>RAAS</b>	7.Comunidade de Walpa	Trabalho de Campo (2009-2010)
	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	Von Houwald e Jenkins (1975)
	12.Comunidade El Mango	Lideranças Ulwas de Karawala (2009-2010)
	13.Igarapé Kahmi Tingni, Rio Kuringwas	T. Green (1996) Lideranças Ulwas de Karawala (2009-2010)
	14.Na cabeceira 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 (2001)
	15.No curso meio do rio Mico	Von Houwald e Jenkins (1975)
	16.Nas cabeceiras -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 (2001)
	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 Fria.	Lideranças Ulwas de Karawala (2009-2010)	

\* Se considerando referencias bibliográficas de 1960 até a atualidade.

Fonte: Elaboração própria a partir dos autores citados e a comunicação com Lideranças Ulwas de Karawala.

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



\*Os números indicam os lugares onde diferentes especialistas (linguistas, geógrafos e antropólogos) e as próprias lideranças indígenas reportam a existência de grupos familiares Ulwas. Cada número corresponde a uma referência particular que se especifica na Tabela No. 2.

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

Os Ulwa de Karawala sabem que o lugar onde estão não faz parte da terra “original ulwa”, assim como sabem que a maioria das línguas que falam, alguns dos parentes com quem convivem ou mesmo a religião que seguem, também não são ulwa. Não são Ulwa se pensamos a partir de um viés étnico conservador, mas são Ulwa no sentido nativo do termo, e essa diferença eles a compreendem bem. Assim, o território, as línguas e a vida social dos Ulwa se conformaram no processo histórico, de diáspora e de violência, mas, também, na apreensão sutil dos bens culturais dos outros, que os vinculam à região caribenha, ao tempo que permitem a reprodução e reinvenção de seu mundo social.

Karawala é um lugar de chegada e de começo, um ponto de inflexão no tempo. Lugar onde há um passado que parece se esgotar e outro que dá início a esse novo espaço, que é hoje seu território e parte constitutiva da etnicidade ulwa contemporânea. É um ponto de inflexão e transformação do passado porque, como analisaremos no 3º capítulo, a memória coletiva se organiza a partir da fundação de Karawala. Não há, no entanto, referência clara dos lugares anteriores de onde eles emigraram, apenas dos lugares que foram os pontos do percurso das viagens à procura de novas terras e de um lugar seguro. Não há personagens, líderes ou heróis anteriores; apenas recordam os antepassados fundadores da comunidade que iniciaram a migração, dos xamãs que fizeram possível sua chegada e dos missionários moravos que os cristianizaram. Não se mantêm vínculos com grupos de famílias ulwa das localidades deixadas para trás, nem se contam histórias sobre elas. 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 ulwa se reconstróem 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, 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)<sup>25</sup>, este sim, é terra ulwa. É a essa nova jurisdição a que pertencem a comunidade de Karawala e outras 16 comunidades. A área se situa dentro do território identificado por linguistas e historiadores como tradicionalmente ulwa, pelo menos até o século XIX<sup>26</sup>.

O lugar específico onde se encontra o povoado Karawala era o território tradicional ou “original” dos Kukras, os parentes linguísticos mais próximos aos Ulwa, hoje considerados extintos. No século XVIII, com a expansão dos Miskito-Tawira, a área foi apropriada, o que provavelmente ocasionou ou tenha relação com a extinção transformação do grupo. Por isso, 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 aquele do passado. Ou melhor, das populações que tanto hoje quanto outrora tinham o mesmo etnônimo.

O líder ulwa Yarrice, bastante nomeado nos textos históricos (ingleses e espanhóis) do século XVIII, originário de Boaco, tinha propriedades ou domínios em Chontales e nas proximidades do Rio Grande de Matagalpa e Pearls Lagoon. Nos arquivos, indica-se que mantinha contato com um grupo de “caribes” (possivelmente Kukras) que habitavam as margens do Rio Grande de Matagalpa adjacente ao mar (ROMERO, 1991, p. 239). Em um documento de 1788 menciona-se que um de seus irmãos, Pedro Antonio, era o “capitão” do “almirante” miskito Alparis Dilson (ROMERO, 1991, p. 241).

Este, por sua vez, é também bastante citado nos textos porque foi um dos protagonistas da guerra entre Miskito-Tawira e Miskito-Zambo ocorrida ao final do século XVIII, depois da qual os Tawiras foram dominados e submetidos ao sistema de tributo dos Zambos (OFFEM, 2002, pp. 324-325). Durante a segunda metade do século XVIII, Alparis Dilson era a figura política dominante do setor mais ao sul do domínio Tawira (OFFEM, 2002) e provavelmente tinha sua “sede” onde hoje se localiza Karawala. Algumas décadas depois, O. 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, que coincide claramente com a localização atual de Karawala, diz:

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* ICER, 2003, p. 377).

Tudo indica que o líder ulwa Yarrince mantinha vínculos parentescos, aliança e até propriedades no setor da foz do Rio Grande de Matagalpa e com o lugar que hoje é Karawala. Mas os anciãos de hoje do povoado não sabem quem era Yarrince, nem mesmo há a existência de relatos sobre ele. Por outro lado, no entanto, Yarrince, que morreu em 1780, é lembrado por várias décadas e gerações nas comunidades indígenas católicas de Matagalpa e Chontales (VON HOUWALD, 2003, pp. 141-142), região que a tradição oral indica como sendo o lugar de origem dos fundadores de

<sup>25</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*.

<sup>26</sup> No Anexo 4 tem a delimitação histórico-geográfica do território ulwa, definido por Offem, nela se incluía boa parte da bacia do rio Grande de Matagalpa e a bacia do rio Kuringwas. Esta localização é coincidente com as referencias dadas por Lehmann (1920), Von Houwald (1975, 1980, 2003), e a localização histórico-geográfica das etnias que propõe Romero (1992, 1993), assim como Icer (1990, 1991), só que para este último autor o território é muito mais amplo já que corresponde a os “sumus” (é dizer à família Sumu-Mayangna em geral).

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.

Tanto os Ulwa quanto os Sumu-Mayangna em geral — à exceção dos Kukra, vinculados ao mar — 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 próxima ao mar, 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*”.

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 beira dos rios. Além disso, o mar também é um referente contrastivo étnico importante, pela forte diferenciação e até mesmo inimizade que manifestam ter com os seus vizinhos miskitos da comunidade Sanby 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. Essa data foi definida, primeiro, por Leonzo Knight a partir das conversas e entrevistas feitas com os anciãos de Karawala nos anos 1990, no contexto das pesquisas linguísticas, e segundo, a partir de uma espécie de “quipo” (sistema de cordas com nós para contabilizar o tempo), chamados em ulwa de *mâ* (em miskito *pyu*), que foram 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).

Mas o percurso teve início antes, na primeira metade do século XIX, quando inicialmente habitavam áreas ao longo da bacia do Rio Grande de Matagalpa. Os fundadores foram sete homens chamados de “cabeça da família” (*laluplika/tunak muihka*), que haviam se assentado com suas famílias à margem esquerda do Rio Karawala, ou Karawâk, afluente do Matagalpa, próximo a uma planície com uma área de bosque de pino natural (*pinus caribae*), conforme se mostrará no croqui fotográfico de Karawala no quarto capítulo.

Contudo, muito antes dessa delimitação contemporânea, a população de Karawala já havia recebido em 1917 a concessão de uso coletivo de 360 ha para uso agrícola e 400 ha para uso pecuário, como reconhecimento de sua terra indígena. O estado nicaraguense outorgou esses títulos através da mediação que ficou conhecida como a *Comisión Tituladora de la Mosquitia*, apoiada pela representação consular da Inglaterra, quando decidiu legalizar vários territórios da região.

Essa data coincide com o estabelecimento da missão morava em Karawala, que provavelmente interveio na gestão, como sugere Offem (1998, p. 25) acerca das comunidades que solicitaram terra comunal por meio dessa comissão, uma vez que Karawala já havia sido reconhecida oficialmente como território indígena desde o início do século XX.

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 “índio miskito de nome Elias Elyas” solicita 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<sup>27</sup>.

Nos documentos moravos Karawala sempre é mencionada como uma comunidade “sumu”, palavra genérica usada para indicar os sumu-mayangnas da região, não obstante alguns textos indiquem diferenças entre eles como, por exemplo, na primeira metade do século XX, quando as famílias ulwa já haviam se estabelecido, ainda mencionam a chegada de mais famílias “sumus”: panamahkas e tawahkas.

Para os antropólogos von Houwald e Jenkins (1975), baseados nos registros moravos, — assim como para Conzemuis (1984) e Netschamann (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 integração das famílias espalhadas ao longo da bacia média do Rio Grande de Matagalpa. E esse processo continuou nas décadas seguintes com a atração de famílias ulwa, bem como twahka e panamahka.

No entanto, segundo as narrativas contemporâneas de Karawala, quando os missionários moravos chegaram à região, os antepassados dos Ulwa já se encontravam estabelecidos e o setor já era chamado de Karawala. É provável que esses fundadores e suas famílias não fossem senão grupos familiares espalhados à beira do rio Karawala e em constante mobilização entre as áreas de cultivo e caça. Mas tanto para os moravos quanto para a historiografia regional, isso não é visto como um espaço ocupado, um território ou lugar de moradia, já que apenas um conjunto de moradias ou uma aldeia pode ter essa condição de posse e estabilidade ou fundação.

Para Houwald e Jenkins (1975) e Netschamann (1969), a missão morava rompe com o sistema de assentamento tradicional ao longo dos rios dos Sumu-Mayangna e Ulwa, e também com seus ciclos de mobilidade constante entre a moradia principal e uma ou duas secundárias próximas às áreas de plantio e caça.

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. De todo modo, a premissa levantada pela literatura 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 sua real demografia e distribuição.

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.

Durante a metade primeira metade do século XX, se transformou no idioma do âmbito público. Assim, enquanto as meninas e 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 geravam 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)

---

<sup>27</sup> 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.

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 panamahka, usada como língua familiar ou doméstica (*family 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 (Green, 1999, 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.

Em Karawala, 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 que estabeleceu uma enorme serraria no setor norte da comunidade, dividindo-a em dois espaços sociais. O número de trabalhadores, em sua maioria miskitos, mas entre os quais se encontravam também creoles, mestiços e chineses, duplicou o número da população de Karawala.

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, que ocasionaram 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.

Por agora, basta dizer que Karawala, desde que foi registrada — e de alguma forma criada — nos documentos da missão morava, e logo do Estado, foi considerada uma comunidade indígena sumu-mayangna, falante dos idiomas ulwa e miskito até meados do século XX<sup>28</sup>. Uma comunidade majoritariamente ulwa, autodefinida como tal, mas que, ainda assim, sempre manteve uma forte diversidade identitária e linguística; que sempre procurou estabelecer vínculos sociais e de parentesco com seus vizinhos miskitos e creoles e panmakhas, aceitando também em sua comunidade missionários alemães, funcionários norte-americanos e trabalhadores de várias regiões e etnias das companhias extrativistas e, a partir da segunda metade do século XX, funcionários mestiços do governo nicaraguense.

Antes da Lei de Autonomia, o estado nicaraguense não tinha uma política formalmente definida e clara para a população indígena, nem tinha um registro oficial das etnias. A imagem da região caribenha sempre foi um território culturalmente diferenciado, mas em termos genéricos. As particularidades só eram enfatizadas em relação aos Miskito e aos afrodescendentes ou Creole, por serem grupos majoritários e com maior visibilidade na esfera estatal.

Já os Sumu-Mayangna são relativamente pouco mencionados, os quais eram chamados, até poucas décadas atrás, com o nome geral de “Sumo” ou “Sumu”. Termo que, para alguns autores, tem uma conotação pejorativa, pois nos anos 1970-80, no contexto dos estudos linguísticos e etnográficos de Götz von Houwald e outros linguistas, o etnônimo Sumu foi trocado por Mayangna ou Sumu-Mayangna, considerado, então, o nome politicamente correto. As lideranças assumiram essa nova nomenclatura dada pelos especialistas, e hoje é o nome mais difundido. O termo *mayangna* (em língua mayangna) significa “nós” (vocês que escutam e eu falante)<sup>29</sup>, enquanto que em idioma ulwa

<sup>28</sup> Cabe mencionar que nas matérias e notícias de vários jornais regionais entre 1910 e 1979, compiladas por Vernooij (2000), quando se menciona Karawala, esta é definida sob a categoria genérica “Sumo” ou “Sumu”, enquanto o etnônimo ulwa não aparece.

<sup>29</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).

não tem nenhum significado, o que explica o fato de a população de Karawala ainda usar o etnônimo ulwa para se autodefinir, mesmo que alguns autores os considerem como parte dos Mayangna.

Algumas pessoas de Karawala me disseram que antes da década de 1980, quando se trasladavam à cidade de Bluefields, sempre havia confusão acerca de sua etnia, já que, na maioria das vezes, eram considerados miskitos apenas pelo uso de um idioma indígena, embora falassem em ulwa ou miskito, variantes que nem os creoles e os mestiços conseguem 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 com a dinâmica da afirmação étnica trazida pela autonomia e melhoria no transporte fluvial, logo após a guerra. Ainda assim, a população de Bluefields continua 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. Por outro lado, pessoas vinculadas ao governo regional e às entidades do governo central, os representantes das igrejas protestantes, os organismos de cooperação, as ONGs, estudantes universitários e outros atores reconhecem Karawala como uma comunidade ulwa<sup>30</sup>.

Em todo o caso, considero que o etnônimo Ulwa, ou “Sumu”, poderia ter sido usado indistintamente antes da década de 1980, não sendo um assunto importante na vida social. Mas, é provável que apresentasse algumas diferenças contextuais que dependia desde onde e para quem se fala. Assim, enquanto o termo ulwa faz referência mais à dinâmica interna e à relação intercomunitária e do entorno imediato, Sumu, por sua vez, é usado no exterior ou na dinâmica regional onde são considerados pelos outros apenas como “Sumu” ou como Miskito (e até como índios genéricos, na visão da população mestiça de Bluefields). Assume-se, dessa forma, uma postura mais ativa nos espaços familiares e locais, e outra mais passiva, nos espaços interétnicos externos.

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, que será discutido mais adiante:

“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?*]

“Si ¡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 Panamahka, 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, más Ulwa. Así es aquí, yo soy ulwa pero mi papá no era.”

---

<sup>30</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 também assim fizeram, embora o nome “verdadeiro” deles seja Ulwa, porque a maioria de seus ancestrais são 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.

Sabemos que unas familias miskita y ulwa, son ulwas todos y la sangre miskita esta mesclado con ulwa...”

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

“Si! 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 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 as pessoas 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.

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 num 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 distintas.

O nome, a língua, o território, o parentesco, a memória e a cosmologia, como já sabemos, são sós os pontos que os antropólogos determinamos de um fluxo constante. Só que, no caribe nicaraguense, (como no Caribe em geral) o movimento e transito é tão intenso (e às vezes vertiginoso) que nada se manifesta puro e coeso. Sempre se apresentam na dinâmica e numa incessante combinação. Pelo que as explicações não estão em aprofundar, nem em demarcar destes aspectos, senão no em descrever o logos e a geometria com que eles dão forma e sentido aos coletivos indígenas no cenário relacional da região. É este um dos alvos centrais desta tese.

Os habitantes de Karawala se organizam a partir de dois grupos sociais: as linhagens e as famílias coligadas. As linhagens são amplos grupos de famílias que têm como ancestral comum um dos sete fundadores da comunidade. Através desse passado comum reivindicam sua ascendência como Ulwas e o direito tradicional de uso do território. O que denominei como “famílias coligadas” são agrupações de três a seis famílias com relação de parentesco que funcionam como unidades de reciprocidade e solidariedade. Ambos os grupos serão amplamente no quarto capítulo

Com relação à demografia, na tabela a seguir são apresentados os principais resultados do censo. Como já se indicou, o mesmo foi realizado por solicitação dos líderes locais, que precisavam de dados populacionais mais confiáveis<sup>31</sup>. A comunidade tem 227 famílias e sua população é de quase 1200 habitantes. A diversidade étnica de Karawala é evidente na composição dos casais, já que um pouco mais da metade tem como cônjuge um membro não-Ulwa, a maioria miskitos.

De tal maneira, a alteridade entra no sistema de parentesco, sendo “controlada” ou domesticada a partir da integração nos fluxos de reciprocidade das famílias coligadas, como se detalhará amplamente no 4<sup>a</sup> capítulo. Grande parte dos filhos desses casais misturados ou *mix*, como se diz localmente, se define ou é definida pelos pais como Ulwa

---

<sup>31</sup> Na aplicação, contei com a colaboração de três moradores das comunidades: Rufos, Storbey Simons e Orlando Santiago. Não foram processados todos os dados, mas se processou a informação básica e necessária para os interesses desta pesquisa.

**Tabela 3**  
**Resumo do Censo de Karawala Janeiro-Fevereiro 2009**  
**e Informações Etnográficas Complementares**

<b>Demografia</b>	<b>Composição das famílias</b>	<b>Atividades produtivas dos membros da família (algumas dessas atividades são assumidas de forma simultânea por uma mesma pessoa)*</b>
População: 1113	Numero Famílias formadas por casais, filhos (e eventualmente netos): 168	<p>Mais referidas:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>- Agricultura e pesca (autoconsumo): 110 pessoas entre homens e mulheres</li> <li>- Empregado: 59</li> <li>- Pesca comercial / Marinheiro: 44</li> </ul> <p>Pouco referidas:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>-Carpinteiro/Construtor/Marceneiro/ Pedreiro: 25</li> <li>- Peão agrícola: 4</li> <li>- Costura, pequenos comércios e venda de pão: 15</li> </ul> <p>9 pessoas trabalham em cruzeiros turísticos, mantendo o vínculo com suas famílias e enviando dinheiro.</p> <p>8 pessoas trabalham em Bluefields mas com família na comunidade. Ofícios domésticos no foi incluído mujeres</p>
Total de famílias entrevistadas: 211	Numero Famílias formadas por mulheres, filhos e eventualmente netos: 38	
Total de moradias: 223	Numero Unipessoais: 4 (+ um viúvo e seus filhos)	
Total de estudantes universitários de Karawala cursando nível técnico ou universitário: Bluefields: 16 Em outras cidades da Nicarágua: 2 Em outros países: 2 (Cuba e Costa Rica)	Composição étnica dos casais, segundo a atribuição étnica dada pela pessoa entrevistada:  Ambos Ulwas: 38.7% Ulwas com não Ulwas: 51,2% Ambos não Ulwas: 10%  (Os não-Ulwas são, grande parte, Miskitos, seguidos, em menor grau, de Creoles e mestiços)	

\* Essa situação não foi prevista nas categorias do censo, motivo pelo qual estes dados devem ser tomados como um guia geral.

### **1.5. Awalatara e política local**

O território indígena de *Awaltara* 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 a leste e perto do mar: Karawala, Walpa, Karawala, 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*), que são os lugares estratégicos de pesca marítima dos miskitos.

Incluindo o território marítimo e terrestre, o bloco de Desembocadura tem 310.200,93 ha. (a terra firme é a metade 153.783 ha). No anexo nº 5 se apresenta um mapa detalhado do uso do solo neste território com a localização das comunidades e ilhotas, elaborado por CONADETI, o órgão oficial nicaraguense encarregado do processo de demarcação de territórios indígenas e comunidades étnicas.

Autonomia tem balizado a vida política, a organização territorial e étnica dessas regiões, e que nos últimos quatro anos tem se consolidado com os Governos Territoriais.

A questão territorial, no caso dos Ulwa, já não é a demarcação nem a legalização das terras, pois o problema agora é a apropriação política de um “novo” território multicultural. A questão que se coloca é como e o que fazer com as terras uma vez garantidas e compartilhadas? Como assimilar as novas figuras geográfico-administrativas que traz o regime autônomo?

Após um período de inatividade e de múltiplos conflitos administrativos, 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), pressionados pelas comunidades, foram reativados entre 2007 e 2008<sup>32</sup>. Realizaram-se inúmeros estudos interdisciplinares, com o financiamento do Banco Mundial, e uma atualização dos blocos, quando, então, se decidiu integrar vários deles mediante a criação de áreas territoriais maiores, denominadas blocos multicomunais.

O sistema de blocos multicomunais foi considerado o recurso mais adequado para a demarcação das terras indígenas e das comunidades étnicas, já que permitia respeitar os usos coletivos tradicionais das terras por parte das diferentes comunidades e etnias, que sempre se sobrepunham nos espaços de uso territorial. Com isso, evitaram-se também os conflitos e as dificuldades de se estabelecer limites em áreas que, na prática, nunca existiram.

Cada bloco, segundo o Estatuto de Autonomia, tem um governo territorial com representantes das comunidades, aqueles que decidem sobre o uso e a exploração do território. Com os blocos multicomunais, os governos se integram, concedendo maior visibilidade e eficácia aos governos indígenas territoriais.

Desta forma, o bloco Desembocadura, ao qual pertencem Karawala, se integra aos blocos *Tumarín Indígena* e *San Francisco*, conformando uma grande área que recebeu o nome, em ulwa, de *Was Sik*; em miskito, de *Awaltara*; em espanhol, de Rio Grande. Foi demarcada no ano de 2008 e legalizada em 2009, sendo essa fusão de blocos a primeira área indígena titulada com a nova legislação na RAAS.

*Awaltara* tem uma área de 241.307,08 ha de extensão (cujo território marítimo soma 397.724 ha) e uma população, segundo CONADETI, de 9674 pessoas (1829 famílias) distribuídas em 16 comunidades (2009, pp. 11-12), das quais nove contam com população miskita, creole e ulwa, enquanto as 7 restantes são pequenas comunidades de predominância mestiça, cuja população convive com algumas poucas famílias miskitas. A grande maioria das famílias mestiças se estabeleceu na área há cerca de três décadas<sup>33</sup>.

A pesquisa para a demarcação é produto de um intenso trabalho de campo concentrado em aspectos da geografia social, que busca identificar uma impressionante quantidade de lugares coletivamente usados como áreas de caça e pesca, atividades agrícolas, colheita, setores de preservação e lugares sagrados ou relacionados a narrativas históricas e mitológicas (CONADETI, 2009, pp. 11-21) Não entanto, faltam estudos etnográficos aprofundados sobre a organização social, a dinâmica política e as relações intercomunitárias e interétnicas que nos permitam visualizar um panorama do desafio

---

<sup>32</sup> Sobretudo, há dificuldade na execução de uma legislação que garante os direitos consuetudinários, mas que não é facilmente aceita pelo estado nacional, que mantém uma lógica centralista. Sobre este tema em particular e sobre o processo de implementação a lei da demarcação pode-se consultar a coletânea organizada por Rivas, A e Broegaard, R. (2006). Recentemente também foi publicada outra coletânea com uma temática mais ampla, onde em vários de seus artigos se discute o tema, esta é organizada por Barocco, L (2011).

<sup>33</sup> Com uma densidade populacional relativamente baixa, concentrada em pequenos povoados e no contexto da fronteira agrícola no setor oeste, seus limites são constantemente ameaçados, tanto pela invasão de novas famílias mestiças quanto pela extração ilegal de madeira.



político e administrativo que implica a gestão de um território amplo e complexo, e sem a mínima ideia de território comum anterior. Por exemplo, as comunidades mestiças rio acima quase não mantêm vínculo com as comunidades indígenas e creoles próximas à foz e ao mar.

Meu trabalho de campo coincidiu com esse processo de invenção territorial e com os impasses e conflitos ocorridos entre as lideranças locais, e que ainda ocorrem. Ironicamente para a maioria das pessoas de Karawala, essa importante concretização da autonomia passou praticamente inadvertida. Pelo que soube, sabiam algo do processo, alguns participaram das reuniões, mas isso não resultou na alteração da sua dinâmica cotidiana, tampouco demonstraram interesse ou expectativa sobre o mesmo. Foram e são unicamente os líderes e representantes de organizações locais e/ou de partidos políticos os que mais se interessaram e se projetaram no novo governo territorial.

Entre 2009 e 2011, 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 fazer um orçamento para gastos públicos. Contudo, o processo tem gerado uma complicada trama de conflitos étnico-políticos e de caudilhismo regional, na qual intervêm 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.

Parte dessa dificuldade de gestão está relacionada a uma complicada sobreposição de estruturas de poder e de administração comunal, regional e nacional, que funcionam simultaneamente sem divisões claras da competência de cada entidade. A legislação autônoma não invalida ou não altera as formas políticas convencionais que o Estado Nacional mantinha para ter controle regional, como os municípios. Igualmente não anularam as formas mais comuns da política representativa, como os partidos políticos nacionais, os quais, conforme já dissemos, mantêm uma série de entidades político-administrativas atuando em forma concomitante e pertencendo a lógicas ou modelos de estado-nação distintos.

É um tema extremamente complexo, que surgiu durante minha pesquisa de campo, particularmente nas conversas com os líderes e nas minhas viagens com eles à cidade de Bluefields. Há um material importante nessa coincidência que, sem dúvida, é um assunto desafiador, que pode ser pensado desde a perspectiva etnográfica, mas que excede em muito a temática da tese. Portanto, convém agora elencar alguns aspectos básicos para termos um domínio geral do campo dessa nova micropolítica étnica local, que será mais aprofundada no 4º capítulo — com outros elementos etnográficos.

Como vimos, a região de Karawala depende de uma intrincada sobreposição de hierarquias tradicionais e várias entidades distintas político-administrativas:

Particularmente, demorei vários meses para entender essas estruturas e suas ingerências formais e cotidianas. Se de antemão geram certa confusão, ao apelar à normativa jurídica que as sustenta, é ainda mais complicado entendê-las na prática. Consegui obter um panorama maior e mais objetivo somente através das pacientes explicações e das muitas conversações com Haydée Batista, a ex-presidenta de *Awaltara*, e Storbey Simons (meu amigo e assistente de pesquisa em alguns momentos), ambos jovens líderes de Karawala.

Atualmente, há praticamente quatro anos seguidos, o governo territorial tem exercido trabalhos mais constantes, podendo contar com o financiamento público (do orçamento geral do Tesouro Nacional da Nicarágua, através do *Ministerio de Hacienda y Credito Público*)<sup>34</sup>. Desde sua criação, a presidência tem estado na mão de líderes ulwa de Karawala e seu trabalho se centrado em formalizar

---

<sup>34</sup> O orçamento assinado para 2013 foi de xx córdobas, aproximadamente R\$ xx, o qual contou também com o financiamento de agências de cooperação internacional para pequenos projetos particulares como, por exemplo, um projeto florestal comunitário por 65.000,00 córdobas (aproximadamente R\$ 5.400,00).

e legalizar as organizações-base em cada comunidade, na construção da infraestrutura comunal e na inspeção e vigilância das áreas de fronteira agrícola ameaçadas por invasões.

A legislação que regula a gestão territorial nas Regiões Autônomas é um recurso privilegiado no contexto da política indígena centro-americana, mas o traslado ao mundo real e às relações locais constituídas por parentesco e vínculos interpessoais, é uma façanha utópica. Isso não significa dizer, no entanto, que não esteja ocorrendo mudanças, pois novos atores, sociabilidades políticas e formas de identificação étnica estão surgindo, algumas seguindo uma lógica democrática e horizontal e outras reproduzindo as hierarquias de poder regional.

Karawala, como espaço político, ainda está no processo de constituir sua “comunidade imaginada”, fazendo parte de um território maior e construindo uma integração territorial a partir da diferença, quando no processo oposto, anos atrás, o esforço dos líderes ulwa se concentrava em evidenciar sua separação dos Miskito e Creole, com os quais hoje precisa trabalhar na integração de um território comum.

### *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 ao final da 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, 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.

De algum modo, a Autonomia trouxe a necessidade de delimitar as etnias, e por essa razão, em 1985, um grupo de linguistas voluntários, vinculados ao Massachusetts Technical Institute (MIT), apareceu propondo uma saída para esse mesmo emaranhado ao adotar uma série de critérios linguísticos. O grupo deu forma ao que se denominou como: “Linguistas por Nicarágua”, coordenado pelo linguista Kenneth Hale. O 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).

Na conjuntura da década de 1980, pela primeira vez se fez imperativo em toda a região assinalar formalmente as especificidades e os limites dos grupos, para que fossem não só abarcados pelas políticas públicas de forma diferenciada como pudessem também ocupar e eleger cargos políticos de representação étnica, de acordo com 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 já se encontrava relativamente definido.

Num contexto como o Caribe nicaraguense, onde a possibilidade de transformação é latente, a escolha individual da atribuição étnica não é uma questão nova que a Autonomia coloca. No entanto, a novidade está na formalização e rigidez com que essa escolha se apresenta ante o estado-nação e como ela repercute nos espaços comunais e locais, onde essas opções ou atribuições não eram valorizadas. (Tema que voltaremos no capítulo a seguir).

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, fizeram 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, responde a essa demanda, sendo o primeiro linguista a pesquisar o idioma ulwa de forma consistente<sup>35</sup> (HALE, 1991, p. 28).

Com esse estímulo, surge todo um movimento local voltado a estudar e a incorporar o idioma ulwa na escola da comunidade. Num 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 Ulwas em várias instâncias regionais.

Conforme já salientamos, é na área da linguística onde surgiram várias pesquisas exclusivas sobre os Ulwa, ou melhor, sobre o idioma ulwa. Além do trabalho de Kenneth Hale, Thomas Greem (1999) realizou sua pesquisa de doutorado ao final da década de 1990 e Andrew Koontz-Garboden (2009) uma década depois.

Quando 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 (1991, 2000), 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 política ampla de consolidação do sistema de educação intercultural bilíngue impulsionado pelo governo regional da RAAS.

Porém, 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 com mais de 25 anos de fundação, organizada por Kenneth Hale. Durante meu trabalho de campo era Francisco Santiago, citado acima, quem liderava o grupo por mais de uma década. Ele estava vinculado ao movimento desde o início e tinha colaborado com Charles Hale na coleta dos primeiros dados do idioma.

Desde Bluefields, o CODIUL tem a liderança e o apoio do professor Leonzo Knigth, 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 várias narrativas orais contadas em entrevistas pelos anciãos de Karalawa. É, sem dúvida, um especialista nativo da língua ulwa, além de

---

<sup>35</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 Conzemuis (1929) e Walter Lehmann (1920). Pesquisas que, embora limitadas, Hale as considerou de excelente qualidade.

ser o primeiro representante ulwa no Conselho do Governo Territorial e um líder muito respeitado ainda hoje<sup>36</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 claro, Thomas Greem. Os três formam hoje parte das narrativas contemporâneas, sobretudo 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 dos *âl pihka* (“homem branco” em ulwa) por sua história e língua, que logo aprenderam, gerou inicialmente certa estranheza, despertando, em seguida, uma grande motivação na comunidade<sup>37</sup>.

O reconhecimento do ulwa como idioma independente constituiu um elemento chave da identificação contemporânea, incentivando um significativo “boom nativista” dentro da comunidade. Além disso, foi 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. As pesquisas, 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 nativas, ao mesmo tempo em que se criaram comitês e grupos locais de estudo das línguas (como o CODIUL, por exemplo).

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 —, num 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, e destacando o lugar do educador e motivador nos processos de recuperação e valorização das línguas (1998, pp. 58-63). Um exemplo inequívoco disso é a mudança do etnônimo Sumu por Sumu-Mayangna, antes mencionado.

Nesse mesmo sentido, Kenneth Hale levanta alguns aspectos mais vivenciais e políticos acerca desse processo numa 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 são trocados por critérios e valores de uma disciplina acadêmica, que também irá impor, de alguma forma, um

---

<sup>36</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>37</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.

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. Condições muito difíceis na conturbada década de 1980, quando era necessário atuar e transitar da teoria à prática rapidamente por causa do conflito armado.

Em meio à guerra e à efervescência étnica, antropólogos e cientistas sociais que pesquisavam na região desenvolveram seus trabalhos a partir do conflito étnico. Eles e outros profissionais atuaram também 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.

Foram os linguistas que, indiretamente, no avanço de suas pesquisas, passaram a ser a voz da autoridade nos aspectos formais da delimitação étnica, 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, que 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”.

Talvez seja importante lembrar aqui das palavras de Lévi-Strauss em relação às classificações, em *La Pensse Sauvage*, quando ele diz que “o princípio de uma classificação nunca se postula: só o inquerito etnográfico, ou seja, a experiência pode destrinchá-lo a *posteriori*” (1983, 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. O Ulwas e as línguas**

Á 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 compartiam 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 até onde sei, nunca esteve em Karawala. Ele diz que na RAAN as pessoas se autodenominam como 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, SUKAWALA (Associação Nacional de Comunidades Sumus), que conta com mais de 27 anos 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 minha pesquisa, 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 a população de Karawala. Orgulhoso, Noel me disse que na assembleia cumprimentou em quatro línguas: panamahka (que é dominante em Musawas), ulwa, inglês e espanhol. E que todos ficaram surpreendidos de que o “*sumu falasse tantas línguas!*”<sup>38</sup> Disse também que eles haviam sido tratados como parentes e nas mesmas condições que os moradores de Musawas, pois: “*para eles 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 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)*, que poderia ser traduzida como a “família hiperextensa”, é ulwa. A delimitação do ulwa como um idioma separado reforçou esse sentimento.

E como já salientamos, para os velhos, em nossas conversas, “Sumu” poderia ser uma categoria ampliada de Ulwa, enquanto que, hoje, para muitos adultos e jovens, Ulwa e “Sumu” são nomes de etnias distintas<sup>39</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.

Para o grupo, na relação entre língua e etnia, é a língua que atua como legitimador de originalidade e distinção cultural, já que o uso cotidiano do ulwa em Karawala é limitado, sendo o miskito a primeira língua na comunidade. Inclusive, alguns dos representantes ulwa no Conselho do Governo Regional falavam parcamente o próprio idioma (situação semelhante a dos representantes dos Garífuna e Ramas, cujas línguas também se encontram num processo de resgate). Para os Ulwa, a “língua materna ulwa”, como eles a chamam, possui uma relevância simbólica muito forte antes que uma relevância prática. Isso 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 num referencial dialógico e identitário, tanto interna quanto externamente.

Os estudos linguísticos reforçam essa ideia, partindo do fato de que as línguas são também hierarquizadas no mesmo sentido da estratificação socioeconômica, sob a qual percebem a sociedade caribenha e a produção dos dos anos 1980. Argumentam que na segunda metade do século XX o espanhol se impôs como língua dominante, seguido do creole (inglês caribenho nicaraguense) na segunda posição e do miskito. As línguas rama e garífuna, por sua vez, ficaram logo abaixo dessas, subordinadas linguisticamente ao creole, enquanto o último posto da hierarquia era ocupado pela família sumu e suas variantes mayangnas (panamahka e tawahka) e a língua ulwa.

---

<sup>38</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.

<sup>39</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 interpela, “...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”.

Isso obrigou as etnias que se encontram mais abaixo a dominar, além de sua própria língua, as demais, que se encontram em posições superiores, de tal modo, que esse é um argumento estabelecido na linguística em geral. Essa é a razão do porque os Ulwa têm a necessidade de dominar três ou quatro línguas para conseguir se relacionar e se movimentar nos diferentes espaços sociais, ao contrário dos mestiços, que só precisam falar espanhol. A linguista Susan Norwood, cujas pesquisas se detêm em analisar esse multilinguismo hierárquico (1987, 1997, 1993), vê na linguística uma atividade social que busca romper com esses estereótipos e discriminações entre idiomas.

No entanto, apesar dessa explicação de viés sociolinguístico, ficam as interrogantes de como isso se expressa no plano da autopercepção e da assimilação nas diferentes etnias? Como isso se expressa no *posteriori* etnográfico de Lévi-Strauss? Como se constroem as percepções nas relações concretas? Quais são as reflexões nativas sobre as relações interétnicas desiguais?

Essa ideia tem sido tão influente que, em muitos casos, é assumida como princípio para explicar muitos aspectos da vida social. A meu ver, no entanto, precisa ser revista, tanto pelas mudanças que a autonomia e os estudos linguísticos trouxeram quanto pela própria dinâmica dos grupos, das famílias e dos indivíduos. Minha experiência etnográfica, como veremos, traz elementos que apontam a outras situações.

O simples fato, conforme já indiquei, de os líderes ulwa assumirem com tanta acuidade os espaços políticos e de autogestão proporcionados pela Autonomia, e que os têm levado a ostentar lugares importantes no Conselho do Governo Regional, como a recente liderança do Governo Territorial de Awaltara, evidencia que há outros processos em jogo, além de aspectos meramente hierárquicos.

Nunca<sup>40</sup> os Ulwa haviam exercido tanto protagonismo político como hoje, ao encabeçar a gestão e administração de um território multiétnico, que inclui creoles, mestizos e miskitos, etnias que, segundo a visão tradicional, são superiores hierarquicamente a eles.

Obviamente, não quero dizer com isso que almejam o poder e nada mais. Pelo contrário, os Ulwa só se dirigem a esses lugares de importância devido a um atento e arquitetado trabalho de negociação e gestão política que costumam chamar de *warbanka* (analisado no 4º capítulo). O domínio de várias línguas e os vínculos sociais e de parentesco com outros grupos têm sido elementos chave nessa gestão.

Meu desconcerto frente a esse procedimento de categorizar os grupos étnicos de forma tão contundente não significa dizer que o mesmo não tenha um valor heurístico sobre as relações interétnicas. Concordo que estas se constituem a partir de relações de poder, e que tanto a alteridade como a subalternidade fazem parte da história e do mundo caribenho, mas não são as únicas. Formam parte, na verdade, de uma ancoragem maior de relações e não são entendidas no mesmo sentido que especialistas e cientistas sociais as concebem.

A ênfase no hierárquico oculta ou torna opaca as especificidades da dinâmica interétnica e os processos de constituição no interior de cada grupo. No entanto, como a forma dessas relações se inscreverem na trama social, na práxis e no cotidiano das comunidades ainda não está elucidada, é isso que busco discutir em detalhes no 4º capítulo, 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 (1997), então, tanto para os grupos minoritários (ou das escalas inferiores) quanto para os dominantes, seus lugares sociais são ordenações em escalas de abrangência podendo admitir, não obstante, outras relações que vão além do domínio e da rejeição.

Isso porque não se poderia pensar que essa heterogeneidade linguística, além de expressar a necessidade de domínio provocada pela posição inferior na escala hierárquica, também é um

---

<sup>40</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.

indicativo da alta sociabilidade que os Ulwa têm mantido historicamente com as diferentes etnias ou “outredades”? O que esse panorama étnico-linguístico nos revela é a grande diversidade, quase íntima, na qual os Ulwa têm se constituído como coletividade e individualidade.

Falávamos anteriormente que Noel destacava a habilidade dos Ulwa no domínio de várias línguas e como se sentia orgulhoso de falar cinco delas, inclusive a língua de seus anfitriões. O multilinguismo é um elemento que, como grupo, os qualifica, considerado quase uma condição inata entre os Ulwa.

A delimitação das diferentes línguas e sua conseqüente 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 no capítulo a seguir, faz parte da dinâmica das sociabilidades intraétnicas no Caribe nicaraguense. E devido ao comum bilinguismo ou trilinguismo dos grupos, considera-se que o uso preferencial e cotidiano por apenas um idioma acaba definindo os grupos de pertencimento, mas não inteiramente. De todo modo, a avaliação desse processo pode resultar limitada, primeiro, se se considera apenas a língua como critério de maior peso no processo transformativo, e depois, se a dinâmica de relações mais ampla não é estudada.

Portanto, não se pode pensar tão facilmente que uma mudança de língua poderia implicar uma mudança étnica, tal como acontece com os Ulwa. Seu multilinguismo tem lhes possibilitado um amplo potencial para a transformação étnica, não só para a população de Karawala, mas também para grupos ulwa localizados em outras regiões (ver Tabela 3). Igualmente, lhes possibilitou socializar sem necessariamente se transformar, como acontece com os Ulwa de Karawala.

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 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 inteiramente creole.

Em Karawala, falavam-me dessas transformações em Pearls Lagoon, especificamente em Tasbapauni, no contexto do 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. Contaram-me sobre isso, que têm sangue miskita, mas também sangue creole, e que se manifestam mais em inglês do que em miskito. Todavia, eles sabem que são miskitos e não podem mudar porque *“todos sabem quem são”*. Um deles ainda disse que: *“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”*. Ou seja, a língua/etnia podia ser mudada 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.

O tema, embora já tenha sido citado por vários pesquisadores (CIDCA, 1982; GORDON, 1998, VILAS, 1990; JAMIESON, 2001), nunca foi aprofundado. De modo que, por vezes, permanece a impressão que os autores aceitam com muita facilidade a ideia de uma correspondência mecânica entre língua e etnia, muito influenciada pelos estudos linguísticos, mas que precisa ser analisada com maior cautela.

Sempre pensei nos pormenores etnográficos dessas transformações, em sua mecânica interna (*emic*), e como isso se expressa no cotidiano das pessoas, famílias e comunidades.

Com isso quero dizer que as identidades no Caribe nicaraguense — e em geral —, ainda que semanticamente construídas, se alimentam de constantes arranjos e articulações soc

Por outra parte, os estudos linguísticos irão reforçar um argumento que a historiografia da região e as ciências sociais em geral compartilham, e que é considerado um aspecto chave na elucidação desses grupos. O argumento está baseado na existência histórica de uma forte hierarquização entre as etnias. Assim, a língua não será somente um marcador étnico e um definidor político como também um marcador de hierarquia e domínio dentro da diversidade étnica do Caribe nicaraguense.

Sobre esse assunto, gostaria de apontar algumas considerações a fim de introduzir meus argumentos acerca dos Ulwa, os quais se encontram na escala mais baixa dessa hierarquia. Importantes estudos antropológicos realizados na década de 1980, influenciados por tendências marxistas que buscavam dar conta dos conflitos étnicos contrarrevolucionários, impunham, a meu ver, um peso explicativo muito forte nas relações desiguais entre classes sociais e entre etnias, no intuito de entender as relações interétnicas (GORDON, 1984a, 1984b; BOURGOIS, 1986; JENKINS, 1986; HALE, 1994; entre outros). Pode ser que isso seja também parte da herança das explicações da historiografia na época colonial, que dava ênfase às relações de poder (interétnicas e entre colonizadores), perdendo a perspectiva da dinâmica relacional e da sociabilidade em muitos aspectos. Isso passa a impressão de que se interpretava, sim, a sociedade a partir de um elemento importante, mas que não se aprofundava, por outro lado, nas características próprias dessas populações.

### ***Considerações Finais***

Como se discutirá mais adiante, é plausível aceitar que exista algo semelhante a uma “base cultural” caribenha nicaraguense compartilhada por todos os grupos étnicos e que seja constitutiva na região. Mas são os percursos históricos, o sistema de parentesco e essas relações aglomeradas 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 Gurdián (2000, 2002) se refira a isso quando fala de *fisionomia* (pensando mais 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.

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 uníssono, 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 antes de se ter um contato mais prolongado com a região, passa-se a ideia de um mosaico caribenho de culturas e línguas definidas, e não essa amálgama e hibridez evidenciada no trabalho de campo.

Os textos, ao transmitir a ideia de uma diversidade 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 ou específicos.

Mas esse modelo entra em pauta com a aproximação etnográfica, que expõe a constante transitoriedade étnica, transformação e mistura. 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.

Em outras palavras, o multiculturalismo com que é descrito o Caribe nicaraguense não é simples, nem gratuito. Pelo contrário, é dinâmico e complexo. Pessoas, comunidades e etnias 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 porque e como 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 misturada e 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 com que o Caribe se manifesta hoje. Esta, me parece, é a melhor e mais honesta maneira de estudar e aprender com os Ulwas.

## CAPITULO 2.

### TEMPO COLONIAL E TEMPO DOS LIVROS: OS ULWA NAS MARGENS DA HISTORIA

“... que las historias fingidas tanto tienen de buenas y de deleitables cuanto se llega a la verdad o la semejanza della, y las verdaderas, tanto son mejores cuanto son mas verdaderas.” El Quijote, LXII, 2ª.

Para o antropólogo Michel-Rolph Trouillot (1992:21,22,29), como para muitos caribenhistas, o Caribe e a sua heterogeneidades só podem ser entendidos a partir da historia e da condição de colonial (ou de colonialidade). Assim o recurso antropológico do *presente etnográfico* no Caribe é limitado, sem não leva em consideração estas duas condições. Metodologicamente isto é possível porque existe uma quantidade importante de materiais e documentos históricos que auxiliam na compressão destes 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 historia (Wolf, E:1989) porque o contato com ocidente é constitutivo e porém a historia os conforma e há registro disso.

Lembremos que no Caribe estão às colônias mais antigas da América e em alguns territórios esta condição chega até 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, historia e heterogeneidade se cruzam de forma interessante e inédita, tal como veremos a seguir. As populações ameríndias da região, evidentemente não tem sua historia escrita, foi só na segunda metade século XX, com a grafia do miskito, que surgem esse interesse pelo auto-registro e no caso dos Ulwa é até muito recentemente.

Mas, há sim uma historia escrita sobre a empresa colonial nos seus territórios, a qual tem características muito particulares. É uma historia registrada pelos outros, que além de invasores e colonizadores, foram também piratas, comerciantes, puritanos e missioneiros num contexto onde o domínio territorial esteve em mãos nativas até final do século XIX.

Existe assim um importante material documental em especial a partir do século XVIII, que tem sido amplamente usado para escreve a historia do caribe nicaraguense e suas varias versões.

Este capítulo é a minha leitura da historia da região a partir deste material historiográfico. É um ensaio descritivo que procura dar uma base temporal e um espaço de reflexão histórica á tese, ao tempo que dialoga com a particularidade dos Ulwa e sua associação com a diversidade étnica. Não pretende ser uma etno-histórica, senão uma análise dos principais pontos comuns a que têm chegado os historiadores. Tanto para entender região hoje como para entender como ela e os diferentes grupos

étnicos têm sido estudados e constituída através dos textos. Que conformam uma produção ampla e rica ainda que dominada pela ênfase nos séculos XVIII e XIX.

No caso do caribe nicaraguense e dos Ulwa em particular, julgo que a premissa de Trouillot não pode ser toma em forma absoluta, já que ele esta se referindo especialmente às populações afro-caribenhas, mas o passado e a forma que a colonialidade tem nesta região, são os elementos imperativos que entendê-la. E com isto não estou querendo afirmar que a leitura etnográfica seja incompleta nesta região, é absolutamente viável e valida uma pesquisa só a partir do presente etnográfico. De fato, boa parte de este trabalho esta centrado na experiência etnográfica, só que, é precisamente ela, a que leva á historia. Para os Ulwa, como para os outros grupos indígenas, sua historia e a forma de entendê-la é fundamental para se definir hoje como grupo.

Contudo, esta forma de entendê-la concentra ao mesmo tempo historia e memória no sentido de Pierre Nora, as descreve. A memória como um evento sempre atual, “um elo vivido, no eterno presente” e a historia como “uma representação do passado”, uma reconstrução problemática e incompleta. (Nora,1993:8).

Tal vez a memória histórica começa a tomar o lugar do mito, mas sem que isso signifique que eles deixem de ser ameríndios, ou que historicidade seja entendida da mesma maneira do que nós. Estes aspectos serão discutidos no capítulo seguinte.

--0o0--

Esclareço antes de entrar no tema que quando falo de período colonial, estou-me referindo ao período compreendido entre meados do século XVII e a primeira metade do século XIX. Nestas datas se estabelecem as relações mais frequentes entre os indígenas com europeus, especialmente com ingleses, que estabelece a figura administrativa da Superintendent (1749-1787) com sede no sul da Mosquitia no atual território de Honduras. A conformação da monarquia indígena miskita se inicia a meados do século XVII e vai até inícios finais do XIX. Entre 1860 e 1894, se conforma a Reserva da Mosquitia, uma figura que poderíamos denominar como semi-autônoma e transitória antes da incorporação da região ao estado nicaragüense. No final de este capítulo na tabela No. 3, se apresenta uma cronologia que mostra a sequencia historiográfica desta região. Aqui a ênfase vai estar dada no período colonial e no capítulo seguinte no século XIX e XX, focalizados em Karawala.

Por outro lado o termo “colonial” não é exatamente o termo mais adequado para chamar esta época, já que o território não teve uma posse nem domínio colonial. Foi sempre um território de disputas entre Espanha e a Inglaterra, porém com o controle na maioria do território por parte dos indígenas. Teve entre três ou quatro assentamentos ingleses descontínuos no século XVIII e cinco ou seis assentamentos mais estáveis nos século XIX. Todos eles localizados na costa e com a maioria da população heterogênea: mestiça, muticultural e biligue (inglês pidgin e miskito). Os ingleses brancos eram uma pequena minoria, ainda que com poder e prestígio.

Mesmo assim para facilitar a leitura do texto e por que a historiografia da região acostuma nomeá-lo como período colonial, vamos a usar este termo com estas ressalvas e com as ressalvas que a própria tese tenta explicar.

## ***2.1. Historiografia e estudos antropológicos***

Na literatura, a história do Caribe nicaragüense esta baseada na história dos Miskito e em especial, a sua história política e comercial. Isto significa que a historiografia da região está centrada no acionar

histórico deste grupo étnico, nas suas relações “externas” com os diferentes atores das potências coloniais, pós-coloniais, com o estado nicaraguense, e em menor medida na organização das relações políticas “internas”<sup>41</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 às margens dos relatos e das interpretações. Desta forma seu passado no conjunto da produção historiográfica só é acessível pelos espaços não ditos e pela sua relação com os Miskito e no contexto amplo dentro do qual são incluídos.

É importante destacar que os primeiros entre os poucos pesquisadores que particularizam aos Sumo-Mayangna e os Ulwa na literatura etnológica, são: Götz Von Houwald e Eduard Conzemius. O primeiro apresenta excelentes informações históricas, mas que, são orientadas a caracterizar uma etnia modelo ou “padrão” dos Sumo-Mayangna do passado. A partir dela estabelece algumas comparações com suas observações etnográficas concentradas na RAAN e nos Panamahka. Não é uma interpretação elaborada do processo histórico, senão múltiplas referências de autores, de épocas e situações que se misturam, procurando fixar um modelo de etnia mais “original”, assim como os eventos externos que a ameaçam.

O segundo autor, apesar de que trabalhar descrições particulares para os Sumo-Mayangna, também as apresenta conjuntamente com informações sobre os Miskitos, já que seu trabalho principal (1984[1932]) é um estudo de ambos os grupos. Sua leitura histórica é mínima, mas o aporte etnográfico é mais detalhado e inclui outras regiões além das pesquisas por Von Houwald. É bom lembrar que para estes autores os Ulwa estão em processo de extinção ou eram um grupo extinto.<sup>42</sup>

A ênfase da literatura histórica nos Miskito poderia se explicar logicamente por ser a etnia demográfica e politicamente dominante. Assim como pela própria re-estruturação sociocultural dos Miskito partir do contacto europeu --considerada por alguns autores como um processo de etnogênese a partir da situação colonial--. Mas também por outro lado, as fontes (sejam anglos, espanholas, norte-americanas, européias ou nicaraguenses) se concentram nos aspectos políticos e econômicos, onde estavam fixados precisamente seus interesses.

As fontes do século XVII propõem particularmente de piratas, aventureiros e comerciantes. Entre o final do século XVII e até primeira metade do XIX do Caribe nicaraguense, as fontes são diversas mais estão focalizadas nos temas de disputa de domínio territorial, o comércio e exploração de recursos. Nelas ao indígenas os figuram em função da sua participação nesses espaços, destacando ao lugar predominante dos Miskito, tanto pelo controle do contacto com europeus, como pelo domínio de boa parte do território.

---

41 As observações a seguir sobre a história e a historiografia do Caribe nicaraguense estão baseadas principalmente na revisão da literatura histórica que fiz entre o ano 2007 e 2008 para a elaboração do projeto de pesquisa da tese (Román:2007). 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 autores e textos que não puderam ser consultados, porque a produção é muito extensa. Ainda assim é o suficiente para poder determinar as características e tendências mais gerais destes trabalhos.

42 São pesquisadores --ambos antropólogos empíricos-- que representam aquele velho esforço acadêmico de descrever uma cultura ideal, pura e atemporal que logo vai se perder.

Na segunda metade do século XIX e inícios 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 científicos europeus, especialmente alemães, e com os dos missionários protestantes moravos. Isso não quer dizer que os primeiros não tivessem também interesses econômicos e os segundos interesses políticos, mas sim que estes registros históricos apresentavam “realidades” um pouco mais amplas e algumas poucas até com matizes etnográficos. Só que não se conta com um registro das condições sociais ou das dinâmicas internas nas aldeias, inclusive nem pelos missionários que foram a morar nelas. Pelo contrário suas narrativas estão mais centradas em como mudá-las que em descrevê-las.

Se tem também alguns documentos produzidos do neo-colonialismo e a chegada de empresas extrativas na sua maioria estadunidense, que deixam registros de suas atividades e interesses na região.

Mas esta maior amplitude temática e diversidade nas fontes históricas não significam uma mudança na historiografia, que continua centrada no âmbito étnico-político dos Miskito. Igualmente a produção dos historiadores sobre o este período (final do XIX e primeira metade do XX) é muito escassa, criando muitas lacunas ou aspectos não clarificados, como tem sido já sinalado por outros pesquisadores (VERNOOY, 2000, GARCÍA, 2010).

Os trabalhos de historiadores e cientistas sociais se concentram na etapa pós-revolução. Nos anos oitentas e noventa a produção de textos acadêmicos, assim como de relatórios de organismos internacionais feitas sobre a região é basta, produto do impacto internacional do movimento guerrilheiro e contrarrevolucionário liderado pelos Miskito.

Isto incentiva que a linha de análise continuasse estando centrado no âmbito da política étnica.

Também é importante destacar que historiografia que trabalhou o final do XIX e inícios do XX, destaca o protagonismo dos grupos afro-descendentes, os Creoles, concentrados principalmente no sul do Caribe nicaraguense. Eles são objeto de atenção na literatura histórica partir da sua consolidação como grupo étnico e o aumento de seu domínio político. Mas é uma atenção limitada e as análises sobre esta dinâmica pouco aprofundadas, sendo praticamente o livro do antropólogo Edmund Gordon, *Disparate Diasporas: Identity and Politics in an African-Nicaraguan* (1998) o único trabalho dedicado exclusivamente a este grupo, e a meu critério, um dos livros melhor conceituado sobre a região sul. É uma obra já clássica, que não só particulariza o interesse nos Creoles, mas também ultrapassa em muito o tema político, apesar do nome do livro, fazendo uma notável análise histórica e etnográfica da complexa conformação étnica da população afrodescendentes na região. É a ademais, um texto que se sai das leituras convencionais sobre esta região e das análises dominantes sobre a diáspora e os afrodescendentes em geral. E como se notará no logo da tese, é uma perspectiva com a qual me identifico plenamente.<sup>43</sup>

Em ordem a isto, o que me interessa destacar em concreto é que, o protagonismo político miskito, a desatenção dos aspectos sociológicos e das características culturais, assim como a ênfase historiográfica na época colônial tende a invisibilizar a condição de sujeitos históricos dos outros grupos indígenas, --e inclusive dos próprios Creoles-- na conformação da diversidade do Caribe. Até mesmo, os próprios Miskito têm sido considerados como um grupo que nasce da condição do contato

---

<sup>43</sup> Foi só logo de meu trabalho de campo e com parte da tese escrita que *Disparate Diasporas* teve maior significado, já que antes a leitura tinha sido muito aligeira (apesar a recomendação explícita da professora Ilka Boaventura na defesa de meu projeto em 2008). Li o livro na procura de ter uma visão geral da região e encontre muita afinidade com a minha experiência e perspectiva etnográfica. Aquela sensação ambiguidade e perplexidade que deixava o campo, a hesitação constante ante os dados e ante o vivido, ecoaram com a leitura. Foi satisfatório e inspirador o diálogo com o texto, lamentavelmente perdi a oportunidade de estabelecê-lo pessoalmente com o Professor Gordon quando me encontrei com ele no CIDCA em Bluefields no 2009.

colonial, assim como subordinados ao poder inglês, aspecto que, as novas pesquisas tentam desconstruir, tal como os trabalhos de: Olie, M.: 1998, Dennis, P. e Olien:1984, Offem: 2002b,2004, García:2007).

Quando se considera o acervo de produção histórica em geral, são claros os vazios e omissões com relação às particularidades sociológicas e culturais do mundo caribenho, que ainda hoje mantém distancia com relação ao pacífico da Nicarágua.

É evidente assim, tanto no material documental como na própria historiografia o foco em aspectos econômicos, comerciais e políticos que dá a impressão de grupos étnicos são constituídos e conformados só por esses aspectos. Havendo uma ênfase em explicá-los a partir do espaço alegórico do contacto com ocidente. Deixando de lado temas mais definitórios da ideia nativa da etnicidade, como é o parentesco, a organização interna, a percepção nativa do poder e a hierarquia, o xamanismo e a cosmologia e a própria economia de subsistência e a sua vinculação com a floresta tropical úmida. Não porque eles sejam mais originais, ameríndios ou “puros” senão porque só a partir deles, como vivência e como *habitus* é que é possível entender as transformações e a agência destes grupos.<sup>44</sup>

Levando em consideração todas estas características e nos centrando nas principais explicações que a literatura oferece, percebem-se duas tendências interpretativas da historiografia sobre o Caribe nicaraguense e de alguma forma da visão etnológica sobre a região. Uma, desde o ponto de vista um pouco mais afim a uma visão etno-histórica, que foca nos aspectos da organização política dos grupos indígenas, em especial os Miskito, destacando o lugar das chefias e a da monarquia.

E outra, desde uma ótica mais formal e histórica que acentua seu interesse pelos processos de relação dos Miskito (e os outros grupos) com o ocidente, ou com as dinâmicas exógenas, dando ênfase, também no político ou econômico. Ganham destaque assim as relações com os diferentes agentes civilizatórios externos: ingleses e europeus, norte-americanos, o estado, a ditadura, os sandinistas e em menor medida os missionários (já que se têm poucas pesquisas focadas neles). Muitos autores desta linha, sobre todo os que pesquisam o século XX, seguem uma forte inspiração marxista em seus análises. Quer dizer, ambas as perspectivas pensam o político, mas a primeira desde uma ótica étnica e 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 permite não só uma continuidade étnico-cultural, senão a autonomia política em vários níveis. Nesta linha considero as pesquisas de autores como: Dennis P. e Olien M: 1984, Olien, M.:1983,1988, 1998, Ibarra: 2006, Jenkins J:1986, Romero:1995, 1996, Vilas CM: 1990, Welcome C: 1993, Wheelock J:1974, Offem: 2005, 2002b, Garcia: 2007, entre outros.

O polo externalista atribui à componente inglês uma influência determinante na conformação étnica e social. Um claro exemplo é a proposta de M. Helms (1971 (1976), 1978, 1983) quem faz o primeiro trabalho antropológico contemporâneo sobre os Miskito, com uma etnografia consistente e

---

<sup>44</sup> Seria muito interessante, por exemplo, tentar analisar o intercambio comercial ameríndio – europeio, tão mostrado na historiografia, mas desde uma lógica nativa. Sem dúvida o comércio e os bens europeus tinham um valor muito além do uso, assim como o próprio intercambio em si. Esta ideia a deixa entrever M. Helms (1971) em seus trabalhos dos anos setenta, que não foram explorados nem continuados. Como já Offem tem argumentado muito bem, o intercambio comercial com os europeus não foi a base da sua subsistência destas populações (Offem: 2002) e pelo tanto, o intercambio de bens supera as necessidades práticas.

uma pesquisa histórica muito ampla que abarca um número importante de fontes originais. Mas que é muito interessante como apesar da sua perspectiva antropológica e sua refinada análise, se foca nos aspectos de contacto com os ingleses e a adequação cultural dos Miskito. Muito provavelmente porque nessa época uma parte da antropologia norte-americana estava assiduamente dedicada a estudar o cambio cultural. Seu argumento se centra na ideia da etnogênese miskita a partir do contacto colonial, postulando a categoria de *colonial tribe* para eles.

Ainda que para ela seja clave a capacidade adaptativa, domina nas suas análises o critério de que antes do contato europeu os Miskito como etnia não existiam.

Alguns autores desta segunda linha, além da própria M. Helms são: Floyd T: 1990, Newson, L (1987), Gabbert, W: 2011, Rogers, N: 2002, e Sorsby W:1969. (**Bourgeois?**).

As pesquisas e aportes do geógrafo histórico Karl Offem (1998, 2002a, 2002b, 2005,) não só, integram estas duas linhas, renovando as perspectivas analíticas sobre a região, senão que traz novos argumentos e explicações sobre a dinâmica social, política, territorial, produtiva e extrativa-comercial do período colonial.

Mesmo que estes dois focos de análise, são perspectivas validas para abordar a região e sua historia, considerou que o passo a seguir é esta abordagem mais integral que segue o trabalho de Offem onde se valoram ambos os eixos.

Ainda assim, considero que a particularidade da historia, do contato e o vinculo com ocidente é tão inédita na America (como veremos a seguir) que merece um esforço maior em descrevê-la mais etnologicamente. Um território que se manteve por mais de dois séculos e meio sem ser invadido pelas potencias coloniais da época e que se manteve praticamente autônomo através da conformação de uma espécie de monarquia indígena: O reino Misquito (*Miskito Kingdom*), faz necessária uma maior reflexão histórica, que levem em consideração as formas sociais e culturais nativas.

Embora as fontes documentais sejam escassas nestas temáticas há outros recursos para explorá-las, como a comparação com as pesquisas arqueológicas e a literatura etnológica dos outros grupos das terras baixas da America Central. Estabelecer um diálogo entre temporalidades que se aproxime de forma mais honesta ás famílias e grupos que mantém hoje o mesmo etnonimo de quatro séculos atrás. Tal persistência no meio das profundas mudanças, merecem uma atenção mais detida e reflexiva. Reflexiva.

--0o0--

Com relação aos estudos de corte mais antropológicos, estes são bastante escassos (pelo menos na minha revisão ampla até 2008 e algo descontínua até o 2012) e podemos dizer que, Conzemius (1928,1984[1932]), Helms (1971, 1978, 1986, 2009) e Von Houwald (1975, 1982, 1984a, 1984b, 2003,) realizam as primeiras pesquisas etnográficas formais sobre o Caribe nicaragüense. Suas descrições e analises sobre o parentesco, organização social, religião e, no caso de Von Houwald de lingüística, constroem uma maneira de explicar as particularidades socioculturais da região, que ainda é paradigmática. A pesquisa etnográfica posterior e dedicada a estes aspectos tem sido muito limitada.

Depois destes autores se conforma uma geração de antropólogos concentrados nos temas políticos, identitários, étnico-nacionais, o conflito armado contra-revolucionário e diferentes questões vinculadas á autonomia. Os principais autores são: Ch. Hale (1991,1996), Gordon (1984), G. Gurdián (2000, 2002), J. Jenkins (1986), M. González (1997, 2004, 2010), e C. García (1996a). A exceção nesta temática a constitui o antropólogo M. Jamieson (1999, 2001, 2003, 2008, 2009a,



2009b) com pesquisas que abordam temas mais etnológicos (organização social, cosmologia, sócio-lingüística, entre outros) e com uma trajetória de mais de uma década de estudos no setor de Pearl Lagoon.

E mais recentemente começam a surgir algumas pesquisas mais centradas em etnografias com e ideias mais renovadas sobre a autonomia e mudanças culturais. Como são as pesquisas de Dennis, P. (1999), Kindbald, C. (2010) Henriksen, K. (2002, 2008), Pineda, B (2006) e S García (2010). No decorrer da tese se apresentaram algumas das ideias destes autores, maiormente aqueles mais afins à abordagem conceitual da minha etnografia e análises.

Desde, as pesquisas pioneiras de Conzemius, Von Houwald e Helms, até estas propostas mais recentes, o dialogo entre antropologia e historia tem sido constante, conformando um campo de interpretação muito dinâmico.

Não há duvida, que a peculiar relação colonial entre os Miskito e os ingleses, caracterizada pela associação, uma hegemonia não violenta e até certa horizontalidade é um desafio muito interessante na história da América, ao qual nem historiadores, nem antropólogos estão acostumados. E que marca, não só o desenvolvimento histórico da região, senão a historia dos outros grupos indígenas que, como os Ulwa, não tiveram esse tipo de relação com os europeus.

Faz-se necessário, algo como uma nova história (*nouvelle histoire*) para o Caribe Nicaraguense, que de conta das dinâmicas sociológicas internas, das cosmologias, dos pensamentos e percepções dos grupos ameríndios e entre eles. É dizer que explore a vida cotidiana das aldeias miskitas, sumo-mayangnas, pech, ramas e demais que grupos que participaram do *Miskito Kingdom*, que até hoje sabemos muito pouco de seu passado colonial.

Da mesma maneira como Trouillot (citado anteriormente) colocava a transcendência da historia para os estudos antropológicos para ao Caribe em geral, para o caso do Caribe nicaraguense essa transcendência está em desvendar etnologicamente essa incomum relação colonial e as conformações nativas, que á sustentaram e que hoje se manifestam na sua constituição contemporânea.

## **2.2. Colonialidad inglesa e Colonialidad miskita: Cenário e atores**

Como já foi dito, na época colonial a costa caribenha do que hoje é Nicarágua não foi controlada pela corona espanhola. Depois de várias tentativas, esta adiou o projeto pela pouquíssima e dispersa população indígena, e pelas condições ecológicas adversas. Pelo contrario, concentrou-se na exploração do Pacífico, território mais povoado, já que seus interesses centravam-se no tráfico de escravos, que se desenvolveu durante todo o século XVI, levando indígenas á o Peru e alguns países caribenhos como Panamá, Haiti e Dominicana (DÍAZ-POLANCO E SÁNCHEZ: 1991, JARMY:1987).

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 Tolotalpa (IBARRA, 2006: 2). Posteriormente, nos registros ingleses a partir de inícios do século XVII a região foi denominada *Costa Mosquito* e mais tarde *Reino Miskito* ou *Mosquitia* (IBARRA, 2006: 3).<sup>45</sup>

---

45 É muito difícil a delimitação espanhola já que o território era desconhecido para estes. A delimitação inglesa é mais acertada, esclarecendo que os textos ingleses geralmente estão referidos á costa. Mas para evitar confusões no decorrer do texto vou usar a palavra Mosquitia como o nome histórico para a região que anteriormente defini como Caribe nicaraguense, mais a parte sul de Honduras, (que inclui boa parte da bacia hondurenha do rio Coco, boa parte da bacia do

Desde o século XVII conformou-se uma linha geográfica imaginária que 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 nesta linha ou fronteira colonial. Esta foi também uma área de resguardo militar, ante os constantes saques das aldeias e cidades espanhóis entre a metade do século XVI e finais do XVIII, no início por parte de piratas, depois por parte dos próprios Miskito (equipados com armamento europeu).

Esta linha foi denominada nos registros espanhóis como fronteira *Segoviana* (referindo-se ao território colonial espanhol das Segovias, entre Nicarágua e Honduras). No anexo nº 4 reproduzimos dois mapas do geógrafo K. Ofem (2002:339), que mostra claramente a sua delimitação - ele usa o termo *fronteira espanhola*. É claro que trata-se de delimitações aproximadas, já que esta linha fronteiriça, como é lógico supor, além de serem porosa, variava constantemente de acordo com a dinâmica dos atores envolvidos.

Entre os principais atores estiveram os grupos Sumu–Mayangna, 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 referencia aos Panamaka e Twahka no norte, e destaca o amplo território dominado pelos Ulwas no sul ao final do século XVIII. (Ver anexo N04). Lá, eles mantinham relações tanto com os espanhóis e os índios cristianizados como com os ingleses, os Miskitos-Zambos e os Miskitos-Tawiras.

Mas este espaço de fronteira destacado nos textos espanhóis como um divisor primordial entre a civilização (“índios mansos”, cristãos) e barbárie (“índios bravos”, pagãos), foi com o tempo se transformando numa área de intenso tráfego comercial ilegal, desmanchando não só os ideais de civilidade e religiosidade senão a própria lealdade à corona espanhola e, menor medida, á corona inglesa (que tinha presença na região com certa ambiguidade e que provia este intercambio).

É bom destacar que, ainda que a maioria dos Sumu-Mayangna se mantiveram fora do território espanhol conquistado --isto é, nas 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 muito provável que populações que hoje se assumem como mestiços nas proximidades das cidades de Juigalpa, Boaco e Matagalpa, sejam descendentes consanguíneos destes mayangnas cristianizados.

Com a ausência de domínio espanhol no território, e com o impulso dos ingleses a meados do século XVII, começaram a chegar ao setor do cabo *Gracias a Dios* (Foz do rio Coco ou Wangki hoje território hondurenho) barcos piratas de varias nacionalidades (franceses, holandeses, dinamarqueses, etc.) que estabeleceram relações com os indígenas. A historiografia da região sinala que os piratas precisavam de lugares estratégicos para se abastecer de água e alimentos, consertar os barcos, assim como guias que conhecessem o território costeiro e marítimo, tanto para as incursiones no território espanhol como para o tráfico marítimo. Estas condições permitiram uma relação menos *vertical* com

---

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 referencia espacial como também política.

os nativos e se começo a estabelecer o escambo de produtos europeus, em especial armas de fogo, por alimentos, madeira e serviços nativos.<sup>46</sup>

Estes contactos esporádicos com piratas, assim como a comum hostilidade para com os espanhóis, abriram a possibilidade de um contato mais frequente e logo um intenso intercambio com os comerciantes ingleses, que circulavam por tudo o Caribe. Comércio que inicio com tartarugas de carey (nome científico), madeiras, peles e *zarzaparrilla* (nome científico). (Offem: 2005, 2011) e logo no século XVIII continuo com a venda de escravos indígenas capturados pelos próprios Miskito (tanto Tawira como Zambo).

O comercio mais estável se iniciou com os colonos puritanos na ilha de Providencia, que se tinham estabelecido lá na primeira metade do século XVII (1629-1641) (OFFEM, 2002, ROMERO,1991). Eles de alguma forma consolidaram a relação de apoio estratégico dos Miskito que começo com os piratas, estabelecendo na década e meia que permaneceram na ilha, ademais di intercambio de produtos, um intento a conversão ao cristianismo. Mas atuando com o cuidado de não sem se impor, já que o objetivo fundamental era o estabelecimento de relações amistosas, que lhes permitiram cumprir seus objetivos: plantações, bio-prospecção e comercio (Offem:2011). Mas antes que conversão religiosa, os puritanos conseguiram que os Miskito se interessaram na “conversão” á cultura inglesa, que obviamente tinham algumas ideais da cosmologia cristão da época.<sup>47</sup> Inclusive é interessante notar que nos censos da ilha, aparecem crianças mestiças (ameríndio/africano-ingles), o que evidencia que também se estabeleceram relações das de parentesco (Offem: 2002).

Logo com da apropriação britânica em 1655 da Jamaica, as relações comerciais se estenderam a seus colonos, estabilizando a relação anglo-miskito até conformar a Superintendência britânica da Mosquitia em 1749, logo de mais de um século de relações e alianças.

No século XVI, a historiografia sinala a presença de vários grupos étnicos, mas se fala de três grupos importantes com provavelmente algumas subdivisões internas. Os Pech no norte e ao este do território (onde hoje é Honduras), os Rama ao sul do Bluefields (próximo à fronteira onde hoje é Costa Rica) e no meio um extenso território entre as vazias dos rios Patuca, Wangki, Grande de Matagalpa<sup>48</sup> a família linguística, que hoje se denominam como Misumalpa, e que, como já vimos, estava constituída por vários grupos étnicos, provavelmente oito grupos na época pré-contato. (Offem:2005, Benedicto e Hale, 2004:7). A este grupo, pertencem os Ulwa, que era o grupo maioritario, Kukra, Tawahka, Tunгла, Panamahka e Tawira que aparecem nas fontes com bastante frequência durante os séculos XVI, XVII e XVII.

---

46 As principais referências com certo caráter etnográfico do século XVII sobre os Miskito e outros grupos do caribe nicaragüense são produto dos livros de piratas, entre os que 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).

<sup>47</sup> É em extremo interessante o análise que faz Offem (2011) sobre o modelo que esta colônia estabelece como mecanismo ao mesmo tempo religioso, comercial e científico, que alguma maneira e por outros canais se continuará na região centro-americana durante mais dois séculos e donde a presença ameríndia é chave. Sobre isto 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, 2011:36

<sup>48</sup> Este território era aproximadamente uma quarta parte do território atual da Nicarágua.

Porém os Tawira o Guaba, que eram um reduzido grupo localizado no Cabo Gracias a Dios (nas áreas costeiras na foz do rio Wangki) vão adquirindo no século XVII o nome Mikisto. Primeiramente referido a uma área territorial e logo ao grupo étnico, que se ampliou demograficamente com a incorporação de população negra (especialmente homens) e de mulheres e crianças capturadas, principalmente Sumo-Mayangna e Ulwa, (HELMS,1979). A mudança de nome e o todo este processo de expansão étnica é hoje motivo de debate na historiografia, que não compete aos limites desta tese.

O que sim parece ser unânime entre os historiadores é que na primeira metade do século XVII começam a chegar à costa de Mosquitia grupos de escravos fugidos de naufrágios devidos a ataques de piratas ou às condições climáticas do mar Caribe. Alguns autores definem uma data entre 1631 y 1640 (IBARRA, 2006, p.5) outros consideram que foi antes, mas o importante é que foi por volta dessas décadas que se iniciou a presença de africanos que tiveram um intenso processo de miscigenação com a população Tawira. Com a característica de que os ameríndios praticamente os absorveram culturalmente, a não ser por alguns rasgos africanos no sistema de crenças e alguns empréstimos na língua.<sup>49</sup>

Desse modo, os primeiros contactos com europeus e o processo de mestiçagem de uma parte dos ameríndios com os africanos são eventos praticamente paralelos na primeira metade do século XVII, que contribuem a transformar os “Tawira aborígenes” ou “originários” em Miskitos e dar à região configurações muito particulares.

Evidentemente a pirataria, o domínio territorial inglês, a população africana e indígena escrava e o intenso comércio ilícito, fazem parte das mesmas condições históricas que se desenvolvem em todo o Caribe e que dão uma fisionomia diferente as costas centro-americanas caribenhas que contrasta radicalmente com o Pacífico destes países.

Resumo a seguir as principais características étnicas, sócio-políticas e econômicas da época colonial na Mosquitia e que a historiografia em termos gerais tem definido.

Apesar de ser uma produção centrada nos Miskito, procuro sinalar alguns aspectos que ao modo de uma cópia em negativo me fale da história dos Ulwa --ou do etnonimo ulwa que aparecem nos textos-. Busco elementos que revelem aspectos importantes sobre o grupo indígena mais numeroso no início do século XVII: os Ulwa. Estes, segundo o critério dominante dos historiadores, passaram de ter, no início da etapa colonial a maior população e o maior domínio territorial do Caribe nicaraguense, a serem considerados, no final deste período, como pequenos grupos dispersos submetidos ao domínio Miskito. Assim procuro um olhar em contraste dos Ulwa, a partir de uma história mais ampla, e de uma consistente produção historiográfica que pouco ou nada se refere a eles.

### **2.3. Os Mikito**

A população dos Miskitos, como indicávamos, aumenta consideravelmente após da chegada dos africanos. O lógico desequilíbrio entre os gêneros com a chegada dos homens africanos vai ser

---

49 É bom assinalar, para precisar o contexto desta incorporação dos africanos por parte dos Miskito, que os africanos chegaram numa condição de “desvantagem cultural”, como indivíduos isolados e não como coletividade, quando, pelo contrário, os Tawira ou Miskito constituíam sociedades “consolidadas”. Além disso, alguns autores também argumentam que esta situação se fortaleceu pela forte matrilinearidade tradicional dos Miskito e a sua importância na transmissão étnica e lingüística, já que os africanos que chegaram eram na sua maioria homens.

compensado com mulheres, que a meu critério é provável que sejam majoritariamente ulwas, que eram a população dominante no século XVII.

As armas de fogo deram aos Miskitos uma vantagem militar, fazendo que as guerras intertribais e o rapto de mulheres praticados antes do contato europeu se transformassem em invasões sempre bem sucedidas. Com o tempo, e na medida em que o mundo colonial inglês o precisasse, elas virariam invasões escravistas, que se dão, fundamentalmente na segunda metade do século XVIII (OFFEM:2002).

No início de XIX, quando decaiu o comércio, a escravidão e o domínio inglês, às áreas antigamente invadidas (territórios Ulwas e Ramas) lhes será exigidos esporadicamente tributos por parte do Chefes ou Reis Miskitos. Com a diminuição do comércio diminuí também seu domínio. E desta vez, o monarquia miskita se transforma uma espécie de autogoverno, sob a figura política da Reserva da Mosquitia, que foi uma etapa prévia da incorporação desta ao território nicaraguense, como explicaremos mais adiante.

A mestiçagem africana e ameríndia com o grupo antecessor dos Miskito definiu dois grupos de Miskito com identificações (e fenótipos) diferentes. Estes são conhecidos na literatura da época e na historiografia, como Zambos (em espanhol ou *Sambos* em inglês) e Miskito Tawira. Em outras palavras a etnia Miskita, teria dois subgrupos com poderes políticos sobre áreas diferenciadas que surgem do fracionamento étnico logo de que um grupo intensifica a mestiçagem com a população africana. Os Zambo-Miskito se localizam no norte, no território original do grupo (nas proximidades da vazia e o foz dos rios Patuca e Wangki) e os Miskito-Tawira no sul da região (nas proximidades da vazia e foz do rio Wawa e nas fozes dos rios Kukalaya, Prinzapolka, Grande de Matagalga e Kuringwas). Estes últimos saem de seu território original por diferenças com os primeiros e invadem territórios do Tungla e Kukras.

Estas diferenças têm sido bem reconhecidas pelos historiadores (IBARRA; 2006, 2011 HELMS;1971, POTTHAST:1993, OLIEM:1988, OFFEM:2002, 2005, entre outros) Ainda que não é que comum que a historiografia destaque as diferenças entre eles, comumente se generaliza o termo Miskito para ambos. Logo do século XIX estas diferenças se diluem. Embora hoje se reconheçam a diferença, em Karawala pelo menos, as pessoas me falaram de Miskito Wangki e Miskito Tawira, distinguindo além da miscigenação com africanos, diferenças no idioma miskito.

K. Offem o único autor que tem aprofunda nesta divisão e que a tem considerado em seus trabalhos. Observando que ela não é só significa uma diferenciação externa, mas também implica uma divisão político-espacial entre dois grupos sociais ou sub-etnias miskitas, que vão determinar formas diferentes de relações tanto com ingleses e europeus como com os outros grupos étnicos o que nos permite ter um panorama do lugar dos Ulwa neste complexo mundo colonial.

Os Miskito-Zambo terão relações comerciais e até amistosas com os Sumo-Mayangna e Ulwa, enquanto os Miskito-Tawira serão o grupo que fará maiores incursões escravistas. (OFFEM, 2002:337-345). Ainda hoje em Karawala, apesar da alteridade genérica representada pelos Miskito, há uma consideração especial, e certa afinidade, com os Miskito-Wangki, é dizer os Miskito-Zambos dos textos.

Os historiadores coincidem em que a definição dos outros grupos étnicos presentes na Mosquitia e no interior do território da vertente caribenha no início da época colonial tem sido dificultoso. Determinar etnias, línguas e territórios a partir do escasso material documental disponível é bem complicado, já que não há fontes coloniais clássicas devido a que maior parte deste território não se

estabeleceram colônias formais.<sup>50</sup> O interior, nas partes altas e nas cabeceiras dos rios, onde os territórios ulwas chegavam eram áreas praticamente desconhecidas até finais do séculos XIX.

Os grupos indígenas mais mencionados pelos autores (historiadores ou antropólogos), e dos que se têm mais evidências são os Pech ou Paya, Matagalpas, Tunгла, Kukra, Prinzu, Yusku, Bawihka e Rama.

Os Matagalpa, localizados na fronteira Segoviana (VON HOUWALD, 2003, p. 90-95) --um pouco orientados ao norte (ICER, 1991, 1985)-- tiveram muita relação com os Ulwa, além de fazer parte do mesmo tronco lingüístico MISUGALPA ao que pertencem também Miskito e Sumo-Mayangna. Os Kukra, localizados na região da costa, no sul, pertencem á família Sumu-Mayangnas e junto com os Ulwa são únicos grupos desta família localizados no sul, e com os que têm mais proximidade lingüística. Segundo alguns autores, os Kukra se extinguíram na da primeira metade do presente século (NIETSCHMANN,1969 VON HOUWALD, 2003, CONZEMIUS, 1984). Varias pessoas em Perls Lagoon me tem comentaram, que elas reconhecem entre seus parentes ascendentes algumas pessoas de kukras, inclusive falantes da língua.

Já advertimos que os Ulwa formavam o grupo étnico de maior população, e provavelmente o politicamente mais dominante antes do contato europeu. 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 anexo No4 se apresenta um mapa resumo da localização destes grupos sobre o ano de 1600 elaborado por K.Offem (2002,330) que pode transmitir melhor a ideia da distribuição étnica no século XVII.

Os Zambos-Miskito com o aumento populacional a partir da segunda metade do século XVII se estenderam ao norte do rio Wangki no território hoje hondurenho, e ao sul até o rio Ulang. Por sua parte os Miskitos-Tawira, --os índios “mais puros” para alguns historiadores--, se separaram de seu território tradicional se localizando no sul da Mosquitia. Tanto pela região costeira, como subindo pela bacia norte do rio Wawa, chegaram até o norte da Pearls Lagoon, incluindo a foz do Rio Grande de Matagalpa. (OFFEM, 2002) (Anexo 4)

Como já relatamos no capítulo anterior, na área onde hoje se localiza Karawala estava a “sede” ou casa principal de um chefe Miskito-Tawira conhecido como “Almirante” entre finais do século XVIII e inícios do XIX. (ROBERTS: [1818] 2003). “Almirante” pode ser considerado um tipo de título hereditário miskito, que se lhe atribuía a um chefe (ou cacique), dando-lhe não tanto um domínio sobre o território, mas certa liderança sobre os habitantes do mesmo para diferentes fins. Entre eles, organizar as incursões escravistas e as excursões da pesca de tartaruga, que geralmente se faziam juntas em determinadas época do ano.<sup>51</sup>

Seguindo os argumentos de K Offem, os Miskito-Tawira foram mais dependentes de comércio com os ingleses, tinham poucas áreas de cultivo e pouco intercambio de produtos agrícolas com os outros

---

50A única colônia estabelecida na Mosquitia foi Back River, na desembocadura do rio Tinto (hoje território hondurenho) onde se estabelece oficialmente uma superintendência britânica entre 1749 e 1786. Esta colônia se localizava distante dos lugares de concentração e de residência dos Miskitos e dos outros grupos étnicos, o que permitiu que colonos e indígenas tivessem dinâmicas independentes, a não ser pelo comercio e as relações políticas que se davam através do Rei Miskito e seus chefes (OFFEM,2002). Na segunda metade do século XVIII se estabeleceram em diferentes pontos da costa comerciantes ingleses e europeus, algo isolados, que se dedicavam ao comércio com as colônias inglesas e ao tráfico de escravos, mas sobre tudo ao contrabando com os Espanhóis.

51 Tanto estas categorias reinventadas pelos Miskitos a partir do contacto com os ingleses, como seu papel político e social, tem gerado grandes discussões acadêmicas que ainda não estão resolvidas e que evidentemente não tem sentido resumir aqui.

grupos. Sua economia estava baseada na comercialização da tartaruga *pico de lora* ou *verde*, (*Chelonia mydas*) das carapaças da tartaruga de *carey* (*eretmochelys imbricata*), e logo da segunda metade do século XVIII na captura de indígenas para sua venda como escravos.

Ambas as atividades davam-se a partir de expedições ao sul de seu território, chegando até às costas de Costa Rica e Panamá, assim como também, quando estas expedições falhavam ou épocas de crises nas partes meias dos rios localizados ao sul, território tradicional dos Ulwa, Kukra e Rama. Os Miskito-Tawira foram a sub-etnia que provavelmente mais indígenas escravizou em virtude dessa dependência comercial. (OFFEM, 2002: 342-354, 2005:25-32). Sua economia estava baseada de alguma forma neste intercambio comercial, a historiografia fala de uma alta dependência a mercadorias europeias.

Isto marcou uma relação de forte hostilidade entre os Miskito-Tawira e Ulwa. Assim como outros grupos em condição semelhante como os Kukra e Rama e até Bribris, Cábecar e Ngöbe em Costa Rica e Panamá que formam também escravizados. Os Miskito vendiam ou trocavam os indígenas com os comerciantes europeus que chegavam à costa para tal fim. E estes por sua vez os vendiam aos colonos ingleses para suas plantações, especialmente na Jamaica. Os historiadores têm apontado que os escravos foram o elemento chave na consolidação da economia da plantação em Jamaica e os outros domínios ingleses no Caribe. Nesse sentido uma das motivações evidentes dos ingleses para promover a captura de indígenas como escravos é que estes tinham um valor comercial muito menor que os africanos, e era muito mais fácil sua obtenção. Em tal sentido, apesar de que oficialmente se proíbe a escravatura dos indígenas essa prática continua com menos força até inícios do século XIX.

Um tipo de escravatura e o rapto de mulheres era uma prática recíproca entre os Miskito e os grupos Sumo-Mayangna, em um contexto de guerras inter-tribais. Mas nas últimas décadas do século XVII, os Miskitos, já mantendo contato com piratas, participaram dos assaltos e saqueios em diferentes regiões da América. Isto permite que entre finais do século XVII e inícios do XVIII participem e logo conduzam assaltos escravistas às *reducciones* indígenas espanholas (aldeias indígenas das missões). Posteriormente à “Guerra de Sucesión Española” (ou seja, depois de 1712-1713) se escravizam indígenas não colonizados ou “não-cristãos” nos territórios espanhóis e nos setores da fronteira Segoviana. Os Miskito-Zambo o fazem incursões na Honduras e no Pacífico norte da Nicarágua, e os Miskito-Tawira no Pacífico sul e como já indicamos na Costa Rica e Panamá, isto durante toda a primeira metade do século XVIII.

Na segunda metade deste século (1776) se proíbe oficialmente a escravatura indígena nas colônias inglesas, mas continua-se praticando, ainda em forma diferenciada. Os Miskito-Zambo só muito temporalmente nos territórios espanhóis e nos períodos de guerra entre a Espanha com a Inglaterra, mantendo eventuais relações comerciais com Tawahka, Panamahka e Ulwas segundo vários autores (ROMERO,1995, IBARRA:2006). Estas relações permitir sustentar sua base econômica com a diminuição do comércio escravo. Enquanto que os Miskito-Tawira, como já referimos, continuam dependendo do comércio das tartarugas e das incursões escravistas até provavelmente as primeiras décadas do século XIX (2002:342-344).

A partir deste quadro podemos entender que a escravatura Ulwa (Kukra e Rama) se dá só a partir da segunda metade do século XVIII e por menos de um século, e não durante dois séculos como acostuma dizer a historiografia tradicional. Os Panamahka e Tawahka não sofrem das incursões escravistas, mas se encontravam numa posição de dependência política com relação aos Miskito, o que não os impede de manter relações comerciais com estes, como o fizeram também os Ulwa. Foi precisamente o comércio entre ingleses e espanhóis o que permitiu outro tipo de relações sociais dos Ulwa com os diferentes atores coloniais, como explico no próximo item.

Antes, porém, uma rápida referência à Monarquia Miskita, um tema muito complexo e controverso, sobre o qual podemos dizer sinteticamente que na segunda metade do século XVII se consolida um sistema de governo indígena sob o ideal de uma monarquia mais figurativa que real. Auspiciada militar e simbolicamente pela coroa inglesa a partir de seus interesses coloniais, mas sem estabelecer um controle sobre os Miskito nem sobre o território. Pelo contrário, a expressão de certa hegemonia inglesa se dá fundamentalmente nas relações mercantis pela via de um comércio desigual (HELMS, 1970), sem afetar o domínio territorial miskito, nem sem ter um projeto civilizatório prescrito. Foi uma estratégia do tipo de “governo indireto” como logo foi usada também pelos ingleses na África (VON OERTZEN, 1985, p.5, OLIEN, 1984), mas que neste caso permitiu que os ameríndios se colocassem numa relação simétrica.

Igualmente é muito significativo tanto para os Miskito como para os ingleses que desde o início das relações os bens que europeus intercambiaram eram armas e munições, e isto se manteve por quase dois séculos. Com a consolidação do intercâmbio, logo das armas o produto europeu mais trocado e também almejado pelos Miskito era o rum das plantações no Caribe insular. Armas e rum eram bens que no século XVI e XVII, eram inimagináveis em mãos ameríndias nos outros contextos coloniais da América.

Esta monarquia funcionava seja por uma “apropriação”, “reinvenção” e até por “anulação” de um sistema de chefias nativas pouco estruturadas, dispersas e baseadas em relações de parentesco que caracterizam os grupos indígenas das terras baixas de Centro América. A antropóloga Mary Helms (1986) fala de que poderia existir, para as atividades de caça e de guerra a figura semelhante ao “grande homem” que Godelier descreve para os grupos da Nova Guiné, sendo que esta figura assumiria a comunicação com os ingleses. Mas alguns historiadores consideram a monarquia miskita como a consolidação de um sistema de cacicado com poderes semi-centralizados e ligados a uma especialização das atividades produtivas, que já tinha sido identificado para outros grupos em territórios próximos –como no Pacífico da Nicarágua e na Costa Rica-- (DENNIS e OLIEN, 1984, IBARRA: 2006, 2011) Seria, então, uma espécie de cacicado que se concretiza a partir da intervenção inglesa. É evidente que a monarquia tinha significados diferentes para Miskito e ingleses, mas que ambas as percepções não entravam em contradição nas suas relações comerciais e sociais.

Estes vínculos iniciados com piratas, consolidados com os puritanos da Providência e mantidos com os colonos ingleses, vão consolidando também a concentração do poder em alguns chefes e nutrindo o sistema de chefias miskito, que se apropria do imaginário inglês de títulos monárquicos e militares. Estabelece-se assim essa relação horizontal e aberta que singulariza este mundo colonial caribenho. Tal como coloca a historiadora E. Ibarra, a possibilidade de autonomia das ações miskitas foi chave para na conformação da esfera relacional:

“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: 153).

Como já indicamos esta relação quebra o modelo colonial tradicional na América. Ainda que pudesse existir algum desequilíbrio pela possível preeminência inglesa, --como alguns autores colocam--, ligada à dependência dos bens materiais e simbólicos europeus, os Miskito tiveram uma possibilidade de agência única no continente. A qual lhe permitiu se conformar uma identidade étnica, fortemente ligada a um de “ethos guerreiro” que chega até hoje (GARCÍA, 2010). Mas



também, constitutiva da apropriação transformativa da alteridade anglo, incluindo depois da metade do século XIX as ideias protestantes moravas.

Fazendo uma relação com os conceitos etnológicos da região Amazônia poderíamos dizer que, nestas relações tinha um evidente projeto de “transformação em branco” por parte dos Miskito o qual resulto serem muito exitoso, ao ponto de conformar um modelo político tão singular, que desafia os conceitos teórico e gera profusas discussões entre os historiadores ao registrar uma monarquia ameríndia.<sup>52</sup>

Para o nosso interesse é suficiente indicar que, durante este período, os Miskito se consolidaram como etnia política e militarmente mais consolidada e preeminente, porém, dentro da sociabilidade colonial esta condição admitia outras relações mais horizontais. Isto que marcou suas relações com os Ulwa e os outros grupos Mayangnas, trazendo hoje importantes consequências na sociabilidade contemporânea destes grupos.

#### **2.4. Os Ulwa, o comercio e as fronteiras desfeitas**

O comercio licito e ilícito, foram o fundamento da economia da época colonial na Mosquitia, delimitando as relações políticas, sociais e inter-étnicas. Tal como coloca a historiadora E. 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 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 comercio o que permitiu a consolidação dos Miskito como etnia e seu crescimento populacional, ao ponto de considerar aos Miskito como uma *buying society* (1983). Mas se bem o comércio com os ingleses constitui-se numa atividade importante, ele se consolida apenas porque na base da economia mantinham-se atividades de subsistência tradicionais, realizadas pelas mulheres miskitas, (ou de outros grupos incorporadas como esposas nas redes do parentesco). Assim como pelo intercambio de produtos alimentícios e artesanais com os outros grupos indígenas (OFFEM, 2002b). Destes grupos, os Miskito obtinham produtos seja através das incursões, mas também das relações de troca e comercio que se davam desde antes do domínio miskito. M. W. descreve para finais do século XVI em detalhe como no rio Wanhki (rio Coco) anualmente existia uma trégua de suas relações guerreiras entre Miskito e grupos Sumu-Mayangnas e Ulwas, se juntando um setor particular das ilhotas do rio em grandes feras para a intercambiar diversos produtos (M.W,2003 [1704-1746], p.152).

---

52 Nesta dinâmica sócio-política, considero que o elemento simbólico é muito importante como eixo integrador de sentidos, ainda que assumidos 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 inglesa, dos bastões (de oro, prata e madeira) e das roupas militares inglesas que eram dados aos reis Miskitos e seus chefes, assim como a apropriação dos nomes militares e administrativos como o de almirante, governador e general. Igualmente, ao alto valor social dado aos produtos ingleses, e com ele ao sistema anual de presentes e dádivas estabelecido por estes (sempre contemplados nos orçamentos da superintendência britânica). Para ambos significava a renovação da aliança, num sistema onde as relações estavam baseadas no comercio é dizer uma troca com valor de cambio definido, a oferta de dádivas tinha um forte significado. A meu critério este é um eixo de análises interessante que as pesquisas históricas não têm contemplado.

É lógico pensar que a sobrevivência dos Miskito não se deu unicamente a través do comercio europeu como parecem apontar a maioria dos textos históricos baixo uma perceptiva sócio-centrica (Offem:2002b: 42), já que desconsideram a prática agrícola indígena realizada pelas mulheres e sempre considerada com certo deprecio nos textos, á referi-la como uma atividade mínima, pouco produtiva ou em alguns casos inexistente. A base alimentar do grupo não era abastecia pelos bens europeus, pelo contrário, estes procuraram desde o inicio as relações com os Miskito na procura de alimentos proteicos 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 intercambio de produtos manufaturados por alimentos produzidos pelos os Sumu-Mayangna, principalmente com os Miskito-Zambo, que mantinham relações menos antagônicas e até amistosas com estes grupos. O problema é que historiografia só se centra em analisar o comercio miskito com o exterior e não o comercio ou intercambio interno ou intra-étnico

Orlando W. Roberts, um comerciante inglês que realizou várias viagens na costa caribenha nicaraguense, por volta de 1818 descreve, alguns dados sobre os Ulwas, localizados rio acima do Grande de Matagalpa e Prinzapolka, lugares de onde vem os grupos familiares que no final deste mesmo século se estabeleceram em Karawala.

Ele detalha as dificuldades que enfrentar os grupos próximos a Drumemer uno dos chefes mikitos-tawiras, e os contrasta com as relações comerciais mantinhas entre Miskito, Ulwa e 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 cavado perfecto y se adornan para ser vendidas (Roberts, O: 1827 em ICER BARQUERO, 2003, p.380)

Assim os outros grupos ameríndios não só participaram na condição de escravos, como a maioria dos historiadores generalizam, senão a partir de outros lugares de agencia, um deles, foi intercambio de produtos alimentos e artesanais.

Esta extensa rede comercial não é lineal, nem em uma só direção, é pelo contraio uma trama complexa de varias sub-redes que em conjunto integram praticamente todos os grupos étnicos do caribe nicaraguense e se estendido ao Caribe Centro-americano, o Caribe insular, (especialmente Jamaica e Estados Unidos), assim como 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 cambio, valores simbólicos e até quiçá trocas monetárias.

Desta na trama comercial circulam: alimentos variados, produtos extrativos vegetais e animais, produtos manufaturados por ameríndios e por europeus, produtos dos sistemas de plantação no Caribe, gado, mercadorias europeias especialmente, armas, pólvora, rum (e menos medida ferramentas), bens simbólicos (como os bastões e casacos usados pelos reis miskitos), does ou presentes (como os oferecidos pelos ingleses da superintendência anualmente aos chefes miskitos, uma forma de atualizar e comprometer a retribuição da aliança), 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 se integrando nas redes de parentesco miskito como mulheres e crianças não-miskitas capturadas e os homens africanos “livres”.

Esta listagem mostra complexidade que a rede comercial e de intercambio significava, envolvendo, além dos bens convencionais que a historiografia dominante simplifica (armas e rum dos ingleses por produtos animais e madeiras dos Miskitos), a circulação de outros bens que seu lugar na rede não dependiam só de seu “valor de cambio”. O “valor de uso” e o valor simbólico de alguns elementos permitia que o comércio se efetuasse, o primeiro na base da produção alimentar (reprodução social do grupo) e o segundo na base semântica (na reprodução simbólica da relação). Estou sugerindo, assim que nesta rede comercial, há elementos que poderíamos chamar de não-econômicos que permitem que ela funcione ou se conforme.

Na base dela, como o suporte material de subsistência estava á produção de alimentos dos Miskito, que se sustentava na caça, pesca (de tartarugas e peixes) e na agricultura tropical, realizada, tanto pelas mulheres miskitas como pelos outros grupos ameríndios, que intercambiam seus produtos com os Miskitos. (Offem:2002b).

Os bens simbólicos, os emblemas ingleses e os presentes anuais asseguravam a sustentabilidade do comercio. Foram tão importantes para os Miskito que incluso os Tawira (e até mesmo o ulwa Yarrince) quando tentavam se aproximar dos espanhóis exigiam deles, os bastões e casacos, assim como os presentes por parte dos funcionários da coroa, que inclusive chegaram serem enviados desde Costa Rica. Eram algo assim como os colares e braceletes neste Kula caribenho, objetos tão impregnados de significação que fazia viável o intercâmbio dos bens comerciais, já que atualizava a relação mantendo o compromisso de retribuição.

O que estou querendo mostrar, é que a dinâmica mercantil colonial destacada nas fontes e na historiografia, só funcionava na coexistência e articulação de outros circuitos. Como, á subsistência dos Miskitos e outros grupos ameríndios, a reprodução social dos primeiros ampliando a sua base populacional pelo ingresso “circunstancial” de homens africanos e o ingresso coercitivos de mulheres e crianças não- miskitas (provavelmente na sua maioria ulwas). E por ultimo a necessidade de circulação de elementos carregados de poder simbólico, que auxiliam no jogo diplomático-comercial entre ingleses e Miskito.

Há outro elemento fundamental na manutenção da rede comercial, onde os indígenas não-Miskito, participavam e tinham um lugar destacado, sobre tudo no contrabando ou comercio ilícito entre ingleses e espanhóis. Eles foram guias e transportadores de produtos, assim como também, guiaram --voluntaria ou obrigatoriamente -- muitas das invasões miskitas às cidades espanholas.<sup>53</sup>

Potthast (1998), quem realiza uma pesquisa centrada da dinâmica comercial analisa detalhadamente o comercio ilegal entre espanhóis e ingleses, considerando que o lugar dos indígenas não-Miskito: Pech ou Paya, Sumu-Mayangna --Panamaka, Kukra, Ulwa-- e Ramas, foi chave nesta dinâmica, a ponto de chamá-los *commerce indians*. Durante boa parte da época colonial, e ainda baixo a ameaça de escravatura por parte dos Miskito-Tawira, foram fundamentais para os traficantes ingleses, estabelecidos em diferentes momentos e setores da costa, assim como para seus receptores ou sócios espanhóis.

---

53 Gostaria de detalhar alguns aspectos destas incursões de pilhagem nos povoados e cidades espanholas, que de alguma forma tornaram os Miskitos famosos e temidos nos registros espanhóis e na tradição oral de vários grupos indígenas da costa de Centroamerica, como Bribris na Costa Rica e Guaymies no Panamá. Estas tiveram seu início com já relate a partir de contacto dos Miskito com os piratas e contrabandistas, desde finais do século XVII. E continuaram acontecendo, algumas vezes em forma conjunta e outras só por parte dos Miskito, durante os séculos XVII e XVIII (DÍAZ-POLANCO e SÁNCHEZ, 1991, p. 177). Muitas foram, é claro, alentadas pelos ingleses, como consequência do conflito anglo-hispano que se agrava na segunda metade do século XVIII.

Os Ulwa, por ter seu território tradicional 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, transportadores das mercadorias, e comunicadores entre os sócios comerciais de ambos os lados da fronteira Segoviana.

Autores como Romero (1995:243-245) e Von Houwald (2003: 129, 130, 353, 356), assim como alguns viajantes do século XIX (WICKHAM:1869, LÉVY:[1873]1965, PORTA:[1790]2003) assinalam as múltiplas vias tradicionais -- depois comerciais-- pelas que transitavam os Ulwa e os outros grupos, fazendo trechos pelos rios, igarapés e lagoas, assim como por uma ampla rede de caminhos ou trilhas por terra na floresta. Este sistema de vias permitia comunicar as várias cidades e aldeias da Fronteira Segoviana, tanto com os diferentes assentamentos indígenas como com os assentamentos costeiros dos “colonos” ingleses (sobre tudo Bluefields e depois na comunidade de Laguna de Perlas<sup>54</sup>).

Muitos dos atuais moradores de Karawala me falaram da existência de varias rotas de comunicação antigas no meio do mato que conduzem a diferentes comunidades tanto no interior --especialmente para o atual departamento de Matagalpa-- como a diferentes sectores costa. Estas se conformam igualmente de trechos nos rios e trechos na floresta. Muitas das quais foram usadas durante a guerra pelos guerrilheiros indígenas que apoiavam o movimento contrarrevolucionário.

Os homens acima de 60 anos são os que têm mais conhecimento destes caminhos e vários me comentaram que são trilhas que aprenderam a conhecer com seus pais e avos. Sendo que seu conhecimento atual é muito limitado em comparação com o daqueles, que as usavam com frequência antes da década de 1930, quando vários dos canais que hoje comunicam os rios e lagoas não existiam, nem o transito continuo dos barcos e lanchas de motor como hoje. É lógico pensar que estejam falando destes percursos tradicionais de importância desde a colônia.

Sobre este tema o historiador G. 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 Tepenaguiaspa 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, G: 1995: 81)

No meu critério o conhecimento dos Ulwa desta área geográfica, ainda sob a ameaça das incursões escravistas, lhes permitiu preservar uma parte de domínio próprio e do território numa situação colonial duplamente adversa pelo antagonismo com Miskitos/ ingleses e missionários/espanhóis.

As informações parecem indicar que o interesse deles no mundo e nos artigos dos ingleses ou brancos não era tão atraente como o foi para os Mikito, apesar de ter contacto com europeus e seus bens nestes circuitos de tráfego. O inglês Hery Corrin o mais destacado comerciante (ilegal) de meados do século XVIII, instalado em Bluefields e possivelmente o maior empregador (escravista?) de Ulwa, a quem protegia, falava deles como “almost a wild people” apesar de anos de manter uma relação amistosa. (POTTHAS, p.227, ROMERO, 1995p.81). Igualmente viajantes do século XIX e missionários moravos que tiveram contacto com famílias ulwas, continuam tendo a mesma

---

<sup>54</sup> Só com o objetivo de diferenciar a lagoa que leva o mesmo nome que a comunidade creole de Laguna de Perlas, vou a usar o nome em inglês Pearls Lagoon para a lagoa e Laguna de Perlas para nomear a comunidade.

impressão de grupos muito “primitivos” resistentes ao contanto, as mudanças e aquisição de bens industrializados.

A mobilidade neste seu território tradicional complementou-se com o estilo habitual de assentamentos dispersos ao longo de rios e igarapés, que facilitava os extensos e complicados viajes entre a costa e a fronteira Segoviana (ainda hoje não existe estrada que comunique a RAAS com o Pacífico). Estas condições deram-lhes a possibilidade de agenciar relações de certa reciprocidade num sistema sócio-político e comercial onde tinham uma posição geralmente subordinada entre às varias alteridades.

Um elemento que Von Houwald, tem destacado insistentemente para os grupos Sumu-Mayangna em geral, é sua tática de procurar o se isolamento nas regiões montanhosas nas cabeceiras dos rios, afastando-se tanto dos Miskito como dos espanhóis. No caso dos Ulwas é evidente que estes recursos foram usados, tal como o mostram os relatos de viajantes e missioneiros no século XIX que visitam aldeias ulwas afastadas, onde é clara a intenção de abdução (como se apresentara mais adiante). Só que, pelo fato de que seu território foi praticamente a rota comercial, a tática do isolamento foi mais sucedida para os Panamakha e Tawhka, que até hoje habitam regiões de difícil acesso. (Como é a comunidade de Musawas, visitada pelos líderes ulwas).

O tradicional sistema de mobilidade estacional dos Sumu-Mayangna, vinculados aos períodos das chuvas e da secas, faziam com que o mobilidade territorial fosse um *habitus* comum o que também facilitou a sua circulação por estas rotas de tráfico.

Tal vez o mais emblemático exemplo de êxito, que mostra a literatura nestas possibilidades de negociação e comercio, é o líder ulwa Yarrinse (Garrison para os ingleses). Quem manteve relações comerciais e políticas tanto com ingleses como com espanhóis na segunda metade do século XVIII. Antes que lealdade a algum poder colonial, tinha lealdade a seu grupo familiar e á os muitos outros grupos familiares que o consideram seu chefe, provavelmente um grupo heterogêneo de Ulwa, Kukra, Panamakha e Matagalpa. Ele mantinha ou dirigia um grupo considerável de aliados, assim como vários “sub-chefes”, alguns deles seus parentes, que seguiam e executavam suas ordens (Von Houwald, 2003:136-142, Romero,1995:235-242). As fontes espanholas o caracterizam como um líder indígena com muitos seguidores, com propriedades e parentes tanto no sector de Olama e Camoapa (território espanhol), como na costa, no sector da Pearls Lagoon, próximo onde hoje se localiza Karawala. O que evidencia que a sua atividade no comércio era muito mais do que a de um empregado ou servidor; era, pelo contrario um agente independente e ativo que conseguiu poder econômico e reconhecimento político de ambos os poderes coloniais (VON HOUWALD, 2003:136-142, ROMERO,1995:235-242, IBARRA, 2006:201-205).

Quando os espanhóis em 1769 o nomeiam como capitão espanhol e “celador de la frontera” Yarrinse já era líder político e tinha acumulado algumas propriedades e bens, evidentemente obtidos através do comercio com os ingleses (IBARRA, 2006:201-205). Depois da sua morte era considerado, nos “corregimientos” de Matagalpa e Chontales, como um grande líder indígena e o “restaurador da paz, e a tranquilidade” segundo palavras do bispo espanhol Juan Feliz, que escuto dele nas diferentes aldeias num percurso por estes lugares.<sup>55</sup> Provavelmente esta memória referida a paz, se deva ao...

---

55 Depois de uma série de confusões e mortes, Yarrinse, que tinha o nome espanhol de Carlos Matias Ignacio José Antonio Yarrinse, foi julgado e acusado de traição á Coroa Espanhola, morrendo logo em prisão em Guatemala. Pela intercessão do bispo Juan Feliz, provavelmente depois de escutar os relatos de seu liderança todos seus bens foram devolvidos à sua família em Boaco (Von Houwald, 2003:139-141)

Além de Yarrince tem outros líderes ulwas que tentaram a via diplomática com os ingleses para contrarrestar a escravidão e o mais interessante é que tiveram pelo menos um êxito jurídico. Em 1775, durante a 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 irregularmente aplicada” (OFFEM, 2005:26)

Para que estas duas lideranças ulwas chegaram a esse nível requereu um processo de negociação diplomática enorme, tanto com os chefes miskitos como com os ingleses da Superintendência (localizada a considerável distância de seu território), que só poderia ser viável se mantinham outro tipo de relações com inglês e miskitos além da submissão que é o lugar –explícito ou indireto-- dado pela maioria da historiografia da para os Ulwa.

Mas esta citação de Offem (e a pesquisa que a antecede nos arquivos ingleses) nos dá a possibilidade de pensar algumas outras coisas, como que, os Ulwa --ou pelo menos seus líderes-- poderiam ter um lugar no esquema de liderança colonial provavelmente vinculado a seu papel de mediadores comerciais e provedores para os Zambos-Miskitos, um tema que terá que ser explorado nas fontes inglesas.

Yarrice, o almirante Richard e o Capitão John são figuras peculiares; e ainda que, obviamente, nem todos os Ulwa tiveram as suas possibilidades do êxito político e econômico, ele e seus seguidores mostra como as grandes mudanças da Mosquitia, nesses dois séculos, permite uma ação propositiva e espaços onde os Ulwas se reconfigurem e agenciem sua transformação.

Agora bem, estes espaços de agencia e transformação tem seu corolário em duas condições internas que é necessário levar em consideração: 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 no século XIX e XX. Esta última será discutida no decorrer da tese e a partir dos Ulwa de Karawala.

Se bem é certo que, os documentos históricos são muito escassos para aprofundar nas características do xamanismo do século XVII e XVIII, as referências ao mesmo no século XIX e XX, e as características e importância que a pesquisa histórica e etnografia em Karawala mostram, fazem imperioso levar em consideração sua prática nas novas condições a Mosquitia a partir da segunda metade do século XVII.

Como opção metodológica é obviamente necessário, duas estratégias uma procura mais focada nas próprias fontes documentais e relacionar as informações do caribe nicaraguense com literatura arqueológica e etnológica dos outros grupos chibchas das terras baixas da América Central, em especial, Costa Rica, Panamá (e provavelmente Colômbia) onde existem pesquisas mais consistentes. No marco deste trabalho, isto não será possível, mas no mínimo se pretende delinear uma linha de pesquisa futura e colocar um tema fundamental obviado nas pesquisas.

Igualmente é importante sinalar que termo xamanismo tem sido escassamente usado na historiografia, e provavelmente não tem sido usado nas pesquisas etnológicas sobre o caribe nicaraguense, com exceção dos trabalhos de M. Jameison. O termo um pouco mais usado é o do xamã ou *sukia* que é a palavra genérica usada por vários dos grupos chibchas contemporâneos (desde Panamá até Honduras).

Este dado merece uma explicação inicial aqui. Certamente está ausência do conceito do xamanismo está relacionada tanto às opções temáticas, como a opções teórico-conceituais que a literatura sobre o caribe nicaraguense faz --e que expliquei ao início deste capítulo--. Mas além de uma escolha dos autores, é um tema que me parece tem importantes consequências “teóricas”, pensando a teoria como uma síntese explicativa de uma região. No sentido de que, se as poucas referências ao xamanismo estão focadas no sujeito ou ator: no xama ou *sukia*, é porque esta é uma condição que é potencializada na relação com os espíritos e os seres não-humanos.

O xamanismo é ainda hoje, uma pratica importante nas comunidades indígenas de caribe nicaraguense, apesar de século e meio da cristianização morava, que intenta eliminá-lo. Os poucos relatos míticos que escute dos Ulwa, assim como de seus vizinhos miskitos, e os narrações que li dos Mayangna em geral, estão sempre relacionados a xamãs ou *sukias*. E é sem dúvida hoje, um dos aspectos mais destacados nas narrações sobre seu passado e “da guerra” com os Miskitos. A mesma importância foi dada nas informações etnográficas que Conzemius (256:178-181, 278-286) recolhe do tema no início do século XX.

A narração sobre o *Dikutna*, por exemplo, uma conhecida pratica xamânica dos Sumo-Mayangna, e que em Karawala as pessoas chamam como a “bomba ulwa”<sup>56</sup> é uma forma de agencia através de um ritual xamânico que provoca uma epidemia no inimigo. Esta é uma narração constantemente referida nas populações atuais, tanto em Karawala, --como se apresentará no capítulo quatro--, como nas comunidades Sumo-Mayangna da RAAN. O relato de Dolores Ronas, um líder indígena desta região, da comunidade de Wasakin, publicado em 1996, (1993:66) se refere ao *Dikutna* nos mesmos termos e com a mesma importância que o fazem hoje em Karawala. Destaca três elementos... Citações cortas de Paul Levy e H. Wickham...<sup>57</sup>

Deste modo, a eficácia simbólica -no sentido de Lévi-Strauss- que o *Dikutna* oferecer é um recurso de ação ante a impossibilidade de defesa pratica ao enfrentar o inimigo equipado com armas de fogo, mas é também a constatação de um universo onde interagem forças e potencialidades que superam as condições materiais e onde o real e o tempo presente só é uma possibilidade entre outras.

--0o0--

As colocações antes citadas, podem ser resumidos em cinco lugares de ação ou condições dos grupos não-Miskito na Mosquitia: 1). ás relações de intercambio entre Sumo-Mayangna e Miskito, 2).a existência ainda que esporádica de lideres ulwas no níveis mais altos de poder e nas chefias territoriais na Mosquitia, 3). a posição de intermediários comerciais e guias dos Ulwa e de outros grupos, 4) as estratégias de isolamento de grupos familiares endogâmicos e 5) o xamanismo.

---

<sup>56</sup> Curiosamente o mesmo termo com que os Piaroa explicaram a J. Overing..

<sup>57</sup> Outro dado curioso e também referido á Amazônia: Henry A Wickham (1846-1928) foi um explorador inglês que ficou famoso pela extração ou roubo em 1876 de setenta mil sementes da arvore da borracha brasileira (*Hevea brasiliensis*), em Santarém. “Acreditasse que de estas sementes descendem muitas das plantações comerciais de borracha no mundo”. (Estada:2009,119)

Estas condições são o produto de uma mirada á historiografia (e de algumas fontes centrada) focada nos Ulwa e nos outros grupos não-Miskito. Em outras palavras, estes grupos foram colocados no lugar sujeitos ao reler os textos históricos sobre o caribe nicaraguense e a partir desta colocação, foi possível dar uma atenção a outros aspectos não destacados pela literatura, afastando-se da temática comercial e das relações políticas externas com os impérios coloniais.

Com isto não pretendo, obviamente, subestimar a escravidão, nem o domínio militar Miskito dos séculos XVII, XVIII e parte do XIX. Meu interesse, pelo contrário, está em mostrar como, numa situação antagônica como esta, os Ulwa e outros grupos tiveram a disposição de procurar ações coletivas que permitissem manter --até onde foi possível-- a coesão como grupo, se recompor e desenvolver, algo assim como uma *resiliencia social*<sup>58</sup> investindo nos seus recursos culturais e cosmológicos. Reconhecendo um lugar de agencia e não esse lugar de passividade e da inércia, onde as imagens dominantes da literatura os coloca.

Com isto estou considerando que as relações interétnicas na colônia, não se reduziã ao binômio dominantes/dominados que aparecem nos textos. A dinâmica colonial era mais complexa e heterogênea. Mesmo à falta de uma visão mais etnológica do tema, há material documental suficiente a partir do qual, pode-se argumentar que há nesta época uma sociabilidade diversa, entre os vários grupos e seus segmentos, que permite a coletivos como os Ulwa, um lugar para a construção de relações autônomas e o agenciamento da sua etnicidade, ainda que dentro de certos limites.

O problema que vejo em muito dos análises históricos é que estão interessados de mais em determinar posições hierárquicas fixas nos seus esquemas explicativos. Focalizados em determina quem domina a quem perdem a descrição das relações, seus significados e a diversidade das condições em que se constituem.

È claro que esta perspectiva tem relação à discussão apresentada no capítulo anterior referente à ideia de hierarquia na linguística e a estrutura socioeconômica. Estas são algo assim, como parte da herança que a perspectiva dominante da historia traz.??

Neste sentido estou introduzindo outros elementos da dinâmica social e histórica que têm sido invisibilizados pela literatura histórica e que são facilmente assumidos pelos escritores, pesquisadores e até antropólogos, como se analisará em detalhe no apartado seguinte.

No caso particular dos Ulwa, a conformação da Mosquitia colonial, pelo seu lugar de domínio territorial e populacional antes do século XVI, significou uma mudança extrema e uma situação muito adversa (transformação das alteridades: europeus, Miskito, e seres sobrenaturais, a imposição de um sistema comercial predatório que contrasta radicalmente com seus rituais anuais de intercambio, a concentração do poder militar das chefias miskitas, seus inimigos tradicionais, as incursões escravistas e rapto de mulheres, as mortes e destruição das aldeias por quase um século). Ante a qual, a permanência do etnonimo ulwa hoje, é já uma conquista, que só diz, o quanto intensamente tem agenciado e insistido em se manter.

(È evidente o contraponto histórico desta experiência na vivencia miskita, onde o seu mundo se expande no contacto com o outro e na apropriação de seus recursos materiais, simbólicos e culturais).

---

58 *Resiliencia* é a capacidade de enfrentar situações adversas. É um termo que vem da física onde designa a propriedade que tem um corpo de recuperar a sua forma original após sofrer um choque ou deformação. Logo passou á psicologia, que o define como a capacidade humana de assumir com flexibilidade situações adversa e superá-las. Aqui resiliencia, obviamente não quer dizer, qualidade de permanecer igual, senão pensou a resiliencia no sentido de ter coletiva e socialmente a condição de agir ante condições históricas ameaçantes, antagônicas ou trágicas.



A mudança obriga aos Ulwa a reorganizasse e procurar maneiras de se entender e constituir como grupo. No entanto, os caminhos de esta reconstituição muito provavelmente tiveram consequências distintas para as três ou quatro áreas (ou grupo) geográficas ocupadas pelos Ulwa entre os séculos XVII e XIX. Numa delas, na vazia do Rio Grande de Matagalpa, estamos conhecendo seu percurso nesta tese, dos outros grupos, sabemos muito pouco e é uma tarefa por serem empreendida.

Com isto não quero afirmar uma linha cultural, direta e a-histórica entre os grupos ameríndios que no passado tinham o etnônimo de ulwa, com os grupos que hoje o assumem. Entre ambos, há múltiplas transformações, mas também há muitas “razões nativas” que justificam que este etnônimo tenha contemporaneamente um significado e um conteúdo étnico, como se apresentará nos capítulos seguintes.

#### **2.4. A escrita e imagens narrativas**

O encanto de ocidente pela grafia, às vezes faz esquecer muito facilmente a subjetividade e o lugar de onde se produziram as ideias e os textos. O mundo dos intelectuais não escapa desse encanto, senão que de alguma forma faz parte dele, necessita-o para se justificar e justificar a sua erudição.

Nas ciências sociais e principalmente na história, não só se produzem textos como também se trabalha com eles e sobre eles. Pelo que, com frequência, este encanto se transforma em credibilidade. (por cita filosofia da historia de R. Pecoraro\*) Mais ainda, quando se procura explicar a história de uma região caracterizada por uma forte presença indígena, como o Caribe Nicaraguense, ou quando se quer conhecer história destes grupos caracterizados pela sua tradição ágrafa.

São alteridades culturais e históricas distantes do universo social do pesquisador, ante as quais o domínio do escrito parece impor-se com mais força. Ao escrever sobre estas, a afinidade dialógica do escritor, apesar de sua formação, sensibilidade, genuíno interesse ou ética, está mais próxima do mundo dos letrados de que forma parte, do que de esses outros diferentes, que fazem parte de seu interesse ou objeto de pesquisa.

O que se tem escrito em textos coloniais sobre o Caribe Nicaraguense, por parte de piratas, missionários, comerciantes ou figuras oficiais, tem formado um acervo imaginativo no qual a população nativa é colocada em diferentes níveis de primitividade. Determinando assim, formas diferentes de alteridade que retroalimentaram as ações dos europeu na região. Muitas dessas figuras passam com muita facilidade aos estudiosos que escrevem a história, deixando nos livros parte das impressões, na maioria das vezes etnocêntricas, sobre “os outros”.

Nas primeiras referências escritas sobre as populações desta região, os indígenas Sumo-Mayangna e os Ulwas, foram colocados como a alteridade mais radical. Sendo descritos como caçadores recoletores, nômades com uma agricultura ordinária ou sem ela, e com práticas aberrantes para o escritor como a antropofagia e o infanticídio. Um signo de otredade absoluta que não só implicava aversão, senão temor e ameaça.

A pesar de que Cristóvão Colombo chega às costas da América Central em 1502, os escritos espanhóis são mínimos e as primeiras fontes com detalhes das populações nativas são da segunda metade do século XVII, de piratas e contrabandistas europeus.

Para os primeiros piratas europeus que ingressaram pela costa e que estabeleceram contacto os Miskito, os índios do interior foram considerados com um maior nível de primitividade frente seus hospedeiros e posteriormente seus aliados militares e sócios comerciais.

Boa parte da época colonial, os espanhóis não se interessaram nem sequer em diferenciar os grupos que se localizavam no território não conquistado, e para eles só eram índios selvagens “índios infieis, bárbaros, idólatras, come-gentes” (VON HOUWALD, 2003, p.84) que com o tempo foram adquirindo o nome geral de Caribes ou mesmo “índios bravos”. Assim a fronteira Segoviana, foi o limite de conquista e porem, de civilidade.

A maioria das fontes espanholas dos séculos XVI e XVII só se referiam à região da Nicarágua como um todo, dando mais importância ao Pacífico, que foi o território conquistado. Muito superficialmente se mencionavam das outras línguas de “terra adentro” que foram as primeiras referências das etnias e como se nomearam. Cronistas como Fernández de Oviedo (1478-1557) e López de Gómara (1512-72) apenas mencionam os *Chondales* e a sua língua *chodal*, que é um idioma “grosero e serrano” como diz este último. Ambas as palavras se derivam de línguas de origem náhuatl, que significa estrangeiro e bárbaro. As pesquisas de linguistas e etnólogos indicam que estes *Chondales* poderiam ser Ulwas ou bem, um grupo etnicamente muito próximo, os Matagalpas (VON HOUWALD, 2003, p.65).

De tal forma que, as percepções de ambas potenciais coloniais foram assumindo as ideias e percepções de alteridade dos grupos contatados. Os interlocutores indígenas colocam-se em proximidade com os europeus e se distanciando dos outros grupos ameríndios a partir deste lugar comum que é a comunicação.

Diferentes flexões da palavra ulwa, como: uluas, oldwaves, woolaways alboawinneys, entre outros são usadas nos textos espanhóis e logo ingleses desde finais do século XVI, os quais só fazem referência a um grupo ou a uma língua, sem maiores descrições. Nessas circunstâncias, são as narrações de piratas e aventureiros as primeiras e praticamente as únicas descrições que sobre os Ulwa se tem da época colônia<sup>59</sup>. E em geral são estes autores os que darão as primeiras descrições mais detalhadas sobre a costa caribe do que hoje é Nicarágua e sobre as suas populações.

Entre 1704 e 1746 se publicaram em Londres uma série de volumes sobre uma viagem na Costa Moquitia, com o título de *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 no final do século XVII. Alguns historiadores têm indicado que provavelmente foi um pirata que transitou e morou na região por vários anos, a julgar pelas cuidadosas descrições geográficas, naturais e até etnológicas da mesma. (ICER, 2003; VON HOUWALD, 2003).

Essas narrações etnológicas se concentram nos Miskitos e, através delas, se transmite a ideia de que os índios localizados no interior, inimigos daqueles, teriam um maior nível de barbárie. Basta a seguinte citação, referida ao curso superior do rio Waspuk, afluente do rio Coco, território dos *Alboawinneys* y *Oldwaves*, que são nomes colônias dos Sumo-Mayangna e Ulwa, respectivamente.<sup>60</sup>

---

<sup>59</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 históricas destes— a informação do século XVII e parte do XVIII, os historiadores e antropólogos estão sujeitos a esses relatos de piratas e aventureiros, já que não se tem outras crônicas.

<sup>60</sup> Alboawinneys se derivada da palavra miskita *alba*, que significa escravo e que era usada pelos Miskitos para se referirem aos Sumo-Mayangnas, seus inimigos. Nos textos coloniais é muito comum, sendo escrita de muitas maneiras. “Lehmann (1920, p.480) considera la silaba –uina como un antiguo sufijo que significa gente”, segundo refiere Von Houwald (2003, p.32). Assim, seu significado seria gente escrava. Por sua parte Offem sugere que o termo *alboawinneys*,

Ainda hoje nas partes altas deste rio e seus afluentes há população Sumo-mayangna e 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. em ICER BARQUERO, 2003, p.152)

Definidos em termos de índios sanguinários e antropófagos cai sobre os Sumo-Mayangna e Ulwa as já tão conhecidas categorias do imaginário europeu da época.

E não é que nos relatos de M.W. --e dos outros piratas e comerciantes--, os Miskito não sejam considerados como um grupo primitivo, o são. Eles fazem parte de essa ampla outredade ameríndia, só que eles ostentam uma condição que é superada pela constante relação com europeus --principalmente ingleses--. Essa proximidade ainda que entendida quiçá de maneira desigual, faz diminuir o nível de alteridade, expressando-se assim nos textos até praticamente o século XIX.

Em 1784, John Roach, um marinheiro irlandês, publica um texto, intitulado *The Surprising Adventure of John Roach, Mariner of Whitehaven*, nele narra seu cativeiro e as aventuras em mãos dos Ulwa e Kukra, por volta de 1760. O autor constrói um longo relato da sua dramática vivência, através do qual mostra as condições de existência de seus captivos.<sup>61</sup> Fundamentalmente marcada pelo nomadismo intenso, as atividades de caça, o conhecimento da floresta, a simplicidade nas relações sociais dirigidas por um chefe-xama. Assim com a mínima cultura material, alguns rituais muito vagamente descritos e as relações com os outros grupos. Dando ênfase ao terror que tem os Ulwa de seus inimigos os Miskito e, em menor medida, dos espanhóis. Esta é a primeira descrição particular sobre os Ulwa que aparece na literatura colonial e é, como veremos, um texto constitutivo de uma imagem que se mantém até as primeiras décadas do século XX.

Alguns extratos do 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.” (pags)

---

significa literalmente carne de escravos. (2005, p.17<sup>7</sup>). Enquanto que o termo *oldwaves* é uma das diferentes grafias inglesa para se referir aos Ulwas.

<sup>61</sup> Para alguns historiadores este relato gera algumas dúvidas sobre sua total veracidade. Não se questiona a presença de Roach na costa nicaraguense, senão alguns elementos da sua história, mas para efeitos de análise é um texto viável e interessante. Não só porque parece ser o primeiro que menciona com detalhes aos 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.

“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 caminará por toda la noche para evitar el encuentro con el supuesto enemigo.” (pags)

“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” (Roach, J. em ICER BARQUERO, 2003, p.226-228)

Outro exemplo é a menção rápida que faz o espanhol Juan de Zavala nos seus relatos escritos entre 1791 e 1804 sobre a região. von Houwald o cita da seguinte maneira: “muy típica” es la afirmación de Juan de Zavala (1965, p.38), que dice que os “indios de las montañas” eran “mucho más débiles, menos ágiles y muy caribes ó salvajes que los de la costa” (VON HOUWALD, 2003, p.35). (Poner Cronista espanhol que cita Romero da morte dos padres?)

Assim esta é a representação principal dos Sumo-Mayangnas, Ulwas, Matagalpas, Pech e outros grupos do interior nos textos: sociedades simples, nômades, selvagens e sempre esquivando na floresta aos Miskito, tanto das fontes inglesas como espanholas.

Sobre os Ulwas em particular, e até onde tenho pesquisado, não há uma descrição que altere esta imagem. Praticamente as crônicas de onde se extraem as citações anteriores constituem a única descrição direta que se tem do grupo até o século XIX.

Pelo contrário as referências sobre os Miskito, não só são mais frequentes, senão que são ademais colocados na condição de alteridade menor. Considerados também como indígenas primitivos, seus vínculos e relações com os ingleses lhes dão uma condição particular onde as categorias raciais europeus são diluídas ou minimizadas.

Uma otredade primitiva dentro da qual se permitia o convívio, relações comerciais e participação conjunta em expedições e incursões militares. Onde facilmente eles podem ocupar o lugar de aliados, sócios e amigos.

Deste modo, os Miskitos foram descritos nos textos como hábeis, comunicativos, amistosos, hospitaleiros, valentes, corteses negociadores, leais, etc. Uma imagem contraposta aos selvagens puros do interior.

As citações a seguir também são de M.W., que dedica seus relatos ao grupo e talvez ofereça as primeiras informações etnológicas detalhadas sobre os Miskito, razão pela qual suas observações sempre são retomadas pelos historiadores e antropólogos que pesquisam o grupo, fazendo dele um referente de originalidade do grupo.

Las reglas de honestidad moral y natural son las leyes con que se rigen estas gentes (miskitos), 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... (M.W em ICER BARQUERO, 2003, p.156)

William Dampier, outro pirata reconhecido pela sua dedicação às crônicas de suas viagens, visitou a região em torno do ano de 1667, e em 1681 publica 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 em 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 em 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 em ICER BARQUERO, 2003, p.57)

Quase um século depois, continua se mantendo esta opinião sobre os Miskitos, como se percebe nas citações a seguir. As duas primeiras citações são de Robert Hodgson, o Superintendente inglês, que pertencem a seu informe sobre a Costa Mosquitos, de 1756.

As segundas citações correspondem a um informe de Juan de Zavala --já mencionado anteriormente-- nas que faz comentários na mesma linha com relação à diferença entre os Miskitos e os outros grupos. Sendo uma fonte inglesa e outra espanhola, é interessante notar como mantém as mesmas considerações tanto para os Miskitos como para 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, R. em 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, R. em ICER BARQUERO, 2003,p.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 ZAVAL, J. em ICER BARQUERO, 2003, P.359)

As narrativas apresentam deste modo dois níveis de alteridade: uma que os separa radicalmente da identificação, a dos índios selvagens que concentram ademais a ideia do desconhecido e perigoso alimentadas pelo imaginário e as categorias européias. E uma alteridade menor, que permite cumplicidade e relações não jerárquias como as que se teria com a população negra ou indígena escrava da época.

Fenotipicamente os Miskito reúnem as características dos grupos mais discriminados e des-sujeitivados do mundo colonial caribenho. Os Zambos podem ser considerados africanos e os Tawira indígenas, de tal forma que ambos poderiam ter a condição de escravo. No entanto eles são inclassificáveis, os ingleses abdicam dos princípios racionais que sustenta a escravidão e fazem da relação com os Miskito um contrassentido. Tal como Offem (X: 26) argumenta, os Miskito ostentam uma categoria de raça distinta e única.

Para os espanhóis, apesar da citação de Zavala, todos os grupos na Mosquitia eram bárbaros, “índios bravos” e pagãos. Ainda mais se são comparados com os indígenas do Pacífico de tradição mesoamericana, que tinham centros de população maiores, uma agricultura bem consolidada, uma organização sócio-política centralizada e um sistema religioso e ritual complexo. Como acontece com todos os índios das terras baixas da Centroamérica, o estigma do primitivo, do aberrante e no limite da sobrevivência se dá com mais intensidade.

Inclusive, assombra como alguns historiadores contemporâneos, dedicados a estudar o século XVII e XVIII, são levados facilmente pelas fontes e tendem a ver a todos os indígenas da costa, sob a lente de uma primitividade, na qual apenas conseguem sobreviver minimamente no seu entorno natural ou simplesmente se extinguem em seu intento! A citação seguinte do historiador Romero, é 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 destaque é nosso)

--0o0--

Para a segunda metade do século XVIII, se produzem textos com maior cuidado e detalhe sobre os grupos ameríndios da Mosquita. Estes são relatórios de comerciantes, funcionários ou colonos ingleses e alguns poucos espanhóis (Von Houwald, 2003:58) que apesar de uma referência um pouco pormenorizada a localização dos Sumo-Mayangna e Ulwa, sempre se referem a eles na sua relação como os Miskito e pelo tanto destacando a condição de escravos potenciais.

Obviamente nas condições coloniais antes detalhadas, para a os autores do século XVIII e incluso do XIX, nem Ulwa, nem Sumo-Mayangna, nem os outros grupos constituíam parte de seus interesses na região, ou pelo menos não constituíam os interesses centrais ou oficiais de suas ações e de seus escritos. Seu foco era o domínio político-econômico e o comércio legal e ilegal, que no século XVIII incluía indígenas escravos. Sendo assim, é fácil não só a reprodução das ideias de primitividade antes mencionadas, senão também obviar sua existência destes grupos não-miskitos nos textos. Por isso apesar de que as referências são limitadas, há alguns documentos, sobretudo na segunda metade do século XIX como veremos no capítulo seguinte.

Orlando Roberts, o comerciante inglês, antes citado e que realizou várias viagens na costa caribenha nicaraguense, por volta de 1818 descreve, alguns dados sobre os Ulwas, localizados rio acima do Grande de Matagalpa e Prinzapolka, (que como já indicamos são grupos familiares dos quais provavelmente provem várias das famílias de Karawala). Mas além da citação anterior das atividades comerciais, faz referência também as invasões escravistas dos Miskito-Tawira que ainda sendo uma prática em declínio se mantinha, provocando o assentamento das aldeias nas cabeceiras dos rios. A seguir parte da sua descrição:

Los indios Cookra y Woolwa son tribus que se han establecido en las riberas de este río [Grande de Matagalpa], pero a una distancia considerable en el interior, y **son pacíficos, serenos y se llevan bien con los Ramos y con los habitantes de las lagunas de Bluefields. Carecen de mucha energía y debido a ellos a menudo son hechos esclavos o asesinados por los indios que viven en Río Grande** [Refere-se ao governador Drummer, um miskito-tawira e sua família que moravam onde hoje se localiza Karawala]...(Roberts, O: 1827 em ICER BARQUERO, 2003, p.371)

Permítame observar aquí que todos los indios de esa región, movidos por las medidas infernales adoptadas por los jefes Mosquitos, optaron por hacer invasiones frecuentes a las tribus vecinas de Cookras, Woolwas y Toacas, que habitan en terreno fronterizo a los españoles, con el único propósito de apoderarse de ellos y venderlos como esclavos a los colonizadores y hombres importantes en toda la Costa Mosquita. A consecuencia de esto, esa pobre gente ha sufrido muchas desventuras y aunque hoy en día ya se les molesta muy poco, se han retirado a los rincones más apartados del interior y tienen muy poco contacto con los indios de la costa. ... los Woolwas también se han retirado de la costa y sus colonias las tienen en los tributarios superiores de los ríos de Nueva Segovia, Grande y otros que quedan a una distancia considerable de los indios de la costa y los Misquitos (Roberts, O: 1827 em ICER BARQUERO, 2003, p.380, destaque nosso)

A descrição pejorativa de Roberts, da “inércia” dos Ulwa e Kukra ante o escravismo miskito é uma imagem sobre os grupos Mayangnas que se mantém nos textos (Von Houwald, 2003:x), mas com dois matizes diferentes, especialmente no século XIX. Assim, umas vezes a inércia se associa a sua primitividade e inferioridade e em outras a sua qualidade de ser gente pacífica, introspectiva e afável. A cita anterior traz essas duas condições: a falta de energia que permite a sua escravidão, mas ao mesmo tempo, essa condição de índios “pacíficos e serenos”.

O interessante de isto é que estas ideais se mantêm até hoje no imaginário regional e nas próprias explicações nativas das diferenças entre os grupos, como se detalhara no capítulo seguinte.

Em resumo, as referências sobre os Ulwas e outros grupos no século XVIII são poucas e reproduzindo as imagens semelhantes às já mencionadas. E ante esta limitação, a historiografia, como já argumentamos ao centra seu olhar na condição de submissão e da escravatura, perturba e altera a especificidade dos grupos e sua forma de lidar com as transformações e a situação colonial.

Charles Napier Bell, publica em 1860 no *Journal of the Royal Geographical Society* um interessante texto donde apresenta além de detalhadas referências aos Mikito, algumas observações etnográficas sobre os Ulwa e Sumo-Mayangna. Até onde tenho pesquisado, é provavelmente o único texto que apresenta descrições etnográficas destes grupos no século XVIII. Seu relato inclui ademais um detalhado mapa da região contido referências das aldeias por grupo étnico, lamentavelmente não estabelece diferenças entre Ulwa e Mayanga. Ambos são considerados como indígenas *Sumo* genéricos (incluindo os Tawakhas, que sim separa no mapa), tal como se acostuma referir a estes grupos, que é provavelmente a forma como os Miskito os denominavam, sem referência as diferenças étnicas.

Charles N, Bell, é filho de um comerciante escocês de caoba, que cresceu na caribe nicaraguense tendo muito proximidade com os Mikito. Em 1899, sete anos antes da sua morte escreve o romance: *Tangweera. Life and Adventures Among Gentle Savages*, onde relata as memórias de suas vivências em forma algo ficcional, logo de uma longa vida como engenheiro civil em vários países (Inglaterra, Rússia, Brasil, Argentina, Nova Zelândia, Austrália entre outros). Estas experiências diversas e o tempo transcorrido entre sua adolescência na Mosquitia e a escrita deste livro, tem limitado seu uso como uma fonte histórica, num meu critério condição que não desmerece o texto para outro tipo de reflexões históricas.

Mas a publicação na *Royal Geographical Society* é também um texto muito mais cuidadoso com relação às descrições, e dele, me interessa destacar dois aspectos, que reforçam os argumentos sobre a sociabilidade da região aqui considerados e que se resumem bem nas seguintes citações:

Se bem, as colocações de Charles Bell, mostram a inserção de Mayangana e Ulwa na dinâmica social da Mosquitia e na rede comercial, estas não são as ideias que dominam nas fontes nem nos textos historiográficos. Em ambos, direta ou indiretamente, permanecer a condição de escravos, submissão e isolamento.

Podemos sugerir, então, que com o tempo, a alteridade máxima e ameaçadora relatada nas primeiras descrições europeias sobre estes grupos, vão se relativizando ou sendo minimizada sob a atuação dos Miskito, quem reprimem a condição de sujeito através da escravidão. Os Miskito serão algo assim como os agentes que transformam a barbárie num “objeto” produtivo. Sempre em seu papel de medidores entre a civilização e a barbárie.

A escravidão é uma alteridade diferente, mas que continua sendo constitutiva para os europeus donos de escravos que moram nas colônias e plantações, onde convivem com eles, como na própria Mosquitia, onde, ainda que população escrava indígena seja menor, esta existia.

A ideologia da *raça inferior*, que sustenta esta prática se estende aos indígenas escravos, passando assim nas figuras narrativas dos textos de selvagens absolutos a selvagens dominados. E como já indicamos, ao ter os Miskito no quadro colonial uma categoria racial única (Offem, 2005, p.29-30), este contrassenso classificatório lhes dá a condição de aliados e homens livres sendo fácil entender seu papel intermediário.

As diferenças de alteridades da colônia na retórica dos textos se inscrevem em muitas das representações iconográficas da Europa da época. Nesse sentido, essas duas representações, fazem pensar numa analogia quase que axiomática com as figuras do Canibal e do Ariel de Shakespeare na obra da Tempestade de 1611, a qual muito provavelmente esteve inspirada nas narrações destes aventureiros europeus na América, segundo os teóricos da obra de Shakespeare (cita)

Essa associação tem alimentado uma importante corrente de discussões filosóficas e culturais sobre a identidade latino-americana, que vai desde Rondo a Martí (FERNÁNDEZ RETAMAR, 2004). Uma análise mais detida sobre a similitude entre a figura do Ariel e dos Miskito, assim como entre o Canibal e os Ulwa, possivelmente geraria consequências muito interessantes no contexto destes diálogos, que procuram desenhar uma ideia de latinoamericanidad a partir da contestação criadora da negação do ameríndio.

Neste esquema de significação os Ulwa são representados como uma outredade constitutiva, que passa do abominável à negação na lógica racista. Fazendo assim parte do jogo semiótico do ocidente e encarnando categorias e figuras europeias que conformam o mundo do escrito, que por primeira vez os apresenta e define...

Encontra-se uma afinidade lógica nas palavras do historiador Guy Rozat, quando tentava capturar as imagens dos Ulwa no meio de um mar de crônicas e escritos, os quais, apesar de que falavam tão pouco deles, os categorizaram tão facilmente. O autor percebia então, que os escritos diziam mais dos letrados que os escreveram, do que dos próprios Ulwa e, sem embargo, foram essas imagens as que justificaram (sustentaram) boa parte de suas ações na Mosquitia.

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)

Levando isto ao plano cognitivo, Woortmann (1995) analisa as diferenças entre os termos de “selvagem” e “primitivo” considerando-as como categorias sequenciais do pensamento ocidental. Sugere que estas representam uma mudança a partir do século XVIII na percepção do ocidente sobre os não-ocidentais. A qual de alguma forma significa quebra da oposição entre “doxa (opinião)” e “*epistème (ciência)*” herança do pensamento grego. Seguindo e citando a Duchet argumenta que o passo de selvagem a primitivo permite dar passo à comparação e como ela aos 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.” (1995:15; grifos meus) (WOORTMANN, 1999, p.55, o destaque do original) <sup>62</sup>

Esta diferença sequencial entre “selvagem” e “primitivo” que é claramente análoga à diferença que se estabelece nos textos entre Ulwa e Miskito, só que no caribe nicaraguense estas figuras se dão concomitantemente desde a colônia e até finais do século XIX, porém conservando a idéia de primitividade que tanto Miskito como Ulwa e Sumo-Mayangna adotam com a chegada da economia de enclave, a lógica capitalista e o cristianismo. É dizer, nos textos a diferença entre *doxa* como opinião entre *epistème* como ciência se mantém até as poucas pesquisas antropológicas. Mas ainda nelas, como em toda ciência, a *doxa* conserva “clandestinamente” seu espaço.

## **2.5. Modernidades periféricas e transformações ameríndias**

As informações demográficas aportadas pelos historiados do caribe nicaraguense são a principal evidência de que a escravatura não eliminou os grupos submetidos a ela. No final desta etapa, a diversidade étnica se mantinha; e os grupos não-miskitos constituíam mais da metade da população no Caribe nicaraguense nas primeiras décadas do século XIX. Eram no seu conjunto, a população majoritária da região, apesar da expansão demográfica miskita.

Nesta data os historiadores identificam pelo menos seis etnias diferentes na Mosquitia além dos Miskitos. E a população de Sumo-Mayangna era igualmente numerosa a dos Miskitos, ambos tinham aproximadamente 7000 pessoas segundo as pesquisas do CIDCA (1982: 23).

M. Helms, estudiosa sistemática das fontes documentais enumera oito grupos étnicos para 1850, praticamente os mesmo que para o ano de 1600 (a exceção dos Prizu e Bawihka, este último considerado por ela como a etnia antecessora dos Miskitos) (1971). Segundo seus dados, então, em 250 anos só um grupo étnico foi extinto, os Prizu.

---

<sup>62</sup> No final do texto Woortmann escreve: Em conclusão, a figura do selvagem existe no pensamento ocidental desde a Antiguidade. Para os gregos, era um recurso para afirmar sua distinção como *hemeros*. Aplicada a povos como os  *citas* “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 do original)

Entretanto as referências demográficas assinalam que entre a segunda metade do século XIX e inícios do XX, há uma dissolução da diversidade étnica e uma perda populacional dos Sumo-Mayangna. Os antropólogos do CIDCA destacam, que para 1929, e segundo as estimativas de Konzemius, seu número era de 3500 entre os diferentes grupos Sumo-Mayangna. E, em 1969, Nietschmann fala de aproximadamente 2900 (1982: 23). Já para o 1980 o CIDCA considera que os Sumo-Mayangna são aproximadamente 4.851.

Isto significa que passam, de ter no século XIX uma população igual à dos Miskitos, a se reduzir no dobro no início do século XX. Em outras palavras passam da estimativa de 7000 no século XIX a 3500 na década de 1920. E no final dos anos de 1960, já são um grupo minoritário, de só 2900 pessoas frente aos 35.000 miskitos que é a estimativa da população de Nietschmann para essa mesma década (1969:94). E nos oitenta, vinte anos depois se dá um leve aumento, nunca comparável com o crescimento exponencial dos miskitos. (fazer tabela com estes dados)

Como se poderia explicar esta diminuição tão drástica, sendo que neste período: segunda metade do século XIX à primeira metade de século XX a escravatura não existia e os Miskito diminuíam seu poder militar e político. E ainda assim a população Sumo-Mayangna decai exageradamente.

Provavelmente a explicação esteja precisamente na diminuição do poder e do status, como se verá mais adiante.

No início do século XIX a monarquia indígena se debilita com a saída dos ingleses a partir dos acordos entre Inglaterra e Espanha (1786-7). O comércio, ainda que diminuído, se mantém; assim como os vínculos e as boas relações tanto com Jamaica, como com Inglaterra. Os textos destacam que os reis miskitos e seus chefes vêm enfraquecer o seu poder, e vão perdendo legitimidade social. São muito mais vulneráveis às ações e interesses dos ingleses --atentos à presença estadunidenses--.

Neste século, as suas decisões dependiam do aval indireto dos ingleses e, na política local, foram fortemente influenciadas pelas lideranças creoles<sup>63</sup>, que começaram a se consolidar em Bluefields, assim como pelos missionários moravos que chegaram à região em 1849 com um projeto de evangelização.

Entre 1844-1860 há um novo intento dos ingleses por permanecer na região e se estabelece um protetorado britânico na Mosquitia, fundamentalmente com o interesse de controlar a possível via inter-oceânica no setor do rio San Juan. Via que, logicamente, interessava também aos EEUU. Neste jogo de poderes, a Nicarágua --já nação independente-- pede “apoio” estadunidense para se posicionar na região e depois de uma série de disputas legais internacionais, estabelecem-se vários tratados, entre eles o se cria a figura da Reserva da Mosquitia, (1860-1894) uma área semi-autônoma, mas que adiciona boa parte do território original do Reio Miskito ao território nicaraguense.

---

<sup>63</sup> Depois da abolição de escravatura na Jamaica, em 1833, chegaram diferentes grupos de afro-descendentes jamaicanos à procura de empregos e opções de vida na Mosquitia, na que também em 1841 se decreta a liberdade dos escravos que se encontravam no seu território. E ainda que já existisse população negra antes dessa época, é esta emigração em maior número a que dá as particularidades dos atuais Creoles. Também chegaram alguns grupos procedentes de Boston (EEUU), como empregados quando se instalaram as primeiras empresas extrativas e os enclaves bananeiros a finais do XIX. Todos se concentram principalmente no sul, na cidade de Bluefields. São estes grupos de afro-descendentes, que chegaram na condição de indivíduos livres --e alguns em familiares constituídas--, os que conformaram o perfil cultural e social da população Creole existente hoje na região e que conservam características culturais dos lugares de origem como as práticas religiosas, tanto o protestantismo como a feitiçaria africana, assim como o idioma inglês caribenho, que ainda hoje continua sendo a língua materna da maioria dos Creoles nicaraguenses.

(Kinloch, 2008: 158-162 184-187) E, finalmente, em 1894, se dá a incorporação total da região via intervenção militar.<sup>64</sup>

As condições em todo o caribe nicaraguense mudam radicalmente no final do século XIX. A lógica capitalista estava se impondo na região, ante a qual os Miskito, resultaram ser muito vulneráveis econômica e politicamente. Os estadunidenses começam a serem atores importantes, impondo seu domínio econômico e uma nova lógica de produtividade, acompanhada da influencia política e militar, iniciando assim uma nova etapa de neo-colonialismo.

A literatura sinala que se deu uma nova estrutura político-administrativa centralista, onde os mestiços ocuparam os postos de poder, substituindo, assim, os estrangeiros anglos que eram percebidos pelos Creole e Miskito como grandes aliados. Igualmente se instituíram novos impostos, se impôs o espanhol como língua oficial e se apoiou a evangelização católica. Até hoje, os Miskito se referem aos políticos mestiços que dirigiram a incorporação com o apelativo de *ispail kumin kira*, espanhóis mentirosos. (Guardian e outros, 2001:11)<sup>65</sup>

Com a intensificam-se das relações capitalistas e a economia de enclave se dá um tipo de modernização ambígua e subalterna nos dois principais centros populacionais do Caribe nicaraguense: Puerto Cabeza (Bilwi) e Bluefields. Ambos se configuram como cidades-portos e centros administrativos do estado nicaraguense, mas durante boa parte do século XX este não obteve o domínio político nem simbólico sobre a região.

Esta dinâmica traz também uma nova reorganização espacial e demográfica, provocada pela apropriação dos territórios tradicionais por parte dos projetos extrativos e os cultivos extensivos, principalmente de banana; assim como pelo mencionado ingresso de população mestiça, que abre a fronteira agrícola colonizando o sector da antiga fronteira Segovia.

Mas é hora de voltar sobre “desaparição” demográfica do Sumo-Mayangna, que em algo tem a ver com a fundação de Karawala: pelo menos ambas fazem parte dos mesmos processos, só que de forma oposta. Indiquei que uma possível explicação para a espantosa diminuição populacional dos Sumo-Mayangna na passagem do século XIX ao XX pode estar relacionada com a perda do poder político miskito e a posterior subalternidade social na dinâmica da economia de enclave. Assim como o projeto evangelizador moravo que impõe o idioma miskito como língua religiosa... **cita**

Este argumento é contrario à maior parte das referências historiográficas que sem aprofundar detalhes, transladam as condições coloniais ao século XX e consideram que a hegemonia miskita acabou por extinguir os Sumo-Mayangna. (cita) Este traslado será um dos focos de análises do capítulo seguinte.

É obvio que o aumento da população miskita esta diretamente relacionada com a diminuição da população Sumo-Mayangna. É dizer seu desvanecimento é de identificação e não é um assunto numérico. As comunidades Sumo-Mayangna do século XIX se transformaram em miskitas no século XX. Assim que não foi a hegemonia militar miskita a que provocou a extinção ou diminuição dos Sumo-Mayangna, como se acostuma a considerar na literatura.

---

64 Ainda assim uma ata de incorporação é assinada por 40 delegados indígenas de diferentes povoados da região, mostrando que em teoria --e não na prática--, há certo reconhecimento de seu poder de decisão. Oficialmente deixa de se chamar a Mosquitia para ser o Departamento de Zelaya (nome do presidente que ordenou a intervenção militar).

65 Ao mesmo tempo e em contraste as décadas de 1910 e 1920, com o auge das companhias norte-americanas, são percebidas no imaginário social dos Creoles como um período de fartura e prosperidade. Pelo acesso que tiveram a cargos técnicos ou especializados que geravam bons ingressos econômicos, assim como pelo acesso a bens importados que eram comuns em Bluefields

Poderia se especular que pelo contrário, que foi a perda da hegemonia o que provocou um abatimento ou redução da desigual e hostilidade entre ambos os grupos, permitindo intensificar as relações sociais e a miscigenação, assim como a obtenção da identidade étnica Miskita para algumas comunidades que não a tinham, como se apresentou no capítulo anterior. Inclusive grupos como os Kukras e Tunglas que são mencionados e identificados na primeira metade do século XX, já na segunda são considerados extintos. Pela localização deles é provável que...

Entre finais do século XIX e inícios do XX, os miskitos começaram a se dedicar a atividades semelhantes que os outros grupos e isto como veremos no capítulo a seguir consegue estender a sociabilidade e ampliar os círculos de parentesco interétnico...<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Tal vez, boa parte da diminuição dos Sumo-Mayangna expressada nas cifras demográficas poderia se referir principalmente a Kukras e Ulwas --que eram majoritários--. Porque os Sumo-Mayangna do norte, Panamahkas e Twanhkas, até hoje mantêm uma forte endogamia que é a sua característica mais marcada. Mas isto é uma idéia algo especulativa, que terá que ser comprovada com maior pesquisa.

**Tabela No. 3.**  
**Cronologia sinóptica da História do Caribe Nicaragüense**

Datas	Eventos
1502	C. Colombo chegam às costas da Mosquitia (quarta viagem)
Finais do século XVI e inícios do século XVII	Contatos esporádicos entre piratas e nativos
1631-1641	Estabelecimento da Companhia da Providencia na ilha do mesmo nome e estabelecimento de relações comerciais e apoio logístico mais estáveis com miskitos.
1631 ou 1632	Estabelece-se o primeiro rei Miskito
1635	Assentam-se piratas na Bahia de Bluefields
1655	Pose de Jamaica e aumento domínio inglês no Caribe
1687	Se formalizou por parte dos ingleses o <i>Reino de La Mosquitia</i> (coroa-se o Rei Miskito pelo Governador de Jamaica)
Meados de século XVII	Iniciam saqueios conjuntos de Piratas e Miskitos a cidades espanholas
Inícios do século XVIII	Se estende o domínio miskito pelas costas centro-americanas e se iniciam os saqueios 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 escravatura indígena pelos ingleses.
Finais do século XVIII (1783: tratado de Versalhes)	Crises do conflito colônial aglo-espanhol e firma de acordos
1787	Saída oficial dos ingleses da Mosquitia (convenção Londres de 1786)
1821	Independência dos países centro americanos da Espanha
1844-1860	Protetorado Inglês no Mosquitia. E se inicia com ocupação militar em Bluefields. Aumento da incidência política creole. Em 1844 Traslada-se a sede do Reino Miskito de Sandy Bay a Bluefields.
Meados do século XIX (1847-49)	Início da missão da Igreja Morava
1860- 1894	Reserva da Mosquitia
1894	Incorporação militar por parte de governo nicaragüense. A Mosquitia recebe o nome de departamento de Zelaya, em honor ao presidente que a invade.
Finais do XIX e inícios do XX	Estabelece-se economia de enclave e extrativa (principalmente capital EEUU)
1912-1932	Protetorado EEUU em todo Nicarágua
1933-1978	Ditadura dos Somoza
1979	Revolução Sandinista
1981-1988-89 (aproximadamente)	Guerra contra revolucionaria
1987	Aprovação da Lei Autonomia
1991	Regulamentação da Lei Autonomia

Fonte: Elaboração própria a partir de: Kinoloch Tijerino: 2008, Romero: 1991, Díaz-Polanco e Sánchez: 1991.

## CAPÍTULO 3.

### OS ULWA, O TEMPO E OS DEUSES

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

Este capítulo discorrer entre as mudanças civilizatórias de final do século XIX e inícios do XX, os relatos sobre os Ulwa e as figuras narrativas que se conformam, assim como a memória e percepções nativas do passado, a conformação de Karawala. É uma exploração onde tentamos por em dialogo a historiografias e a ideologia que ela implica, com o as versões da historia nativa. Entendendo como historia nativa as formas da história e das narrativas que os Ulwa me contaram e o que eu consegui aprender e organizar.

É uma história moderna e curta, mas que concentra diferentes formas de conceber o tempo passado e, também, o presente. A narração mítica da fundação de Karawala é um relato bem definido e o ponto referencial mais importante para a na definição atual como etnia. Os “tempos bíblicos” (*blasi pyuara*) e os “tempos de seus antepassados não-cristãos” (*Patitara wan dahra walras pyuwara*) são referentes ambíguos, imaginativos e indefinidos, mas que comunicam e modelam tanto padrões sociais como a maneira contemporânea de conceber o mundo humano e o mundo espiritual. E como estes flutuam tanto na vida cotidiana e como em momentos excepcionais: a guerra, a autonomia e as doenças espirituais.

As imagens narrativas que se constroem com a oralidade também expõem uma história, que os Ulwas têm construído de sua relação com os vários outros, particularmente dos Miskito sempre inimigos e sempre afins. Mas também dos Creoles, dos missioneiros moravos, os estrangeiros e os mestiços ou *ispañoles*,

#### **3.2. Rezar e civilizar: a passividade como alteridade**

As imagens narrativas sobre dos Ulwa e Mayangnas presente nas fontes dos séculos XVII e XVIII, e reproduzidas na historiografia, serão de alguma maneira trasladadas e reedificadas baixo outras figuras no século XX.

A primitivade, a submissão e autoisolamento passar a concentrar ideias de tradicionalismo, improdutividade, paganismo e passividade. Que se reproduzem incluso nas primeiras descrições de caráter antropológico.

Na segunda metade do século XIX e inícios do século XX, como apontamos no capítulo anterior, surge relatórios e descrições mais etnográficas da população do caribe nicaraguense, mantendo a característica de focar a atenção nos Miskito, ou fazendo referências genéricas de todos os grupos, sem diferenciar etnias.

Sobre os Ulwa em particular, as citações e relatos isolados escritos por estrangeiros com diversos interesses: viajantes, comerciantes, pesquisadores e missioneiros moravos. Estas contêm informações etnográficas e linguísticas, algumas muito consistentes ainda que limitadas ou sucintas. Refere-se concretamente aos escritos produzidos pelos religiosos moravos, B. Pim e B. Seemann (1869), K.

Muller (1932) o estadunidense E.G Squier (1852 [1989]), o linguista alemão W. Lehmann (x192) e três viajantes europeus: J. Fröbel (1859 [1978]), H. A. Wickham (1866) e P. Levy (1873). Estes três últimos autores se destacam por aportarem informações melhor detalhadas sobre a vida social dos Ulwa.

Os trabalhos antropológicos já citados dos pesquisadores europeus Conzemius e Von Houwald completa o marco referencial. Lembrando que ambos escrevem para uma generalidade, só com algumas poucas especificações com relação aos Ulwa (o primeiro para fala de Miskito e Mayangna e o segundo para Mayangnas onde inclui aos Ulwa).

Estes textos são importantes tanto porque constituem a material base que nutre a perspectiva historiográfica e antropológica dos Ulwa, como porque apresentam informações que podem se relacionar as primeiras famílias que repovoaram o setor de Karawala, entre finais do século XIX e inícios do XX.

Há três aspectos que descrições destacam em praticamente todos os textos. Um é às referências a constantes rituais coletivos (dança, música, cantos e pintura corporal) utilizando bebidas alcoólicas tradicionais feitas a bases de mandioca ou milho. Assim como se relatam praticas de bruxaria e de cura. Destacando a figura do *sukia* tanto com guia espiritual como chefe do grupo.

Sempre caracterizadas como práticas incivilizadas, insanas ou imorais e para os missioneiros com uma visão mais etnocêntrica, estes rituais são “atos satânicos”, uma idolatria com a qual tem que lutar. Nas suas narrações há constantes referências às dificuldades de lidar contra elas e com a liderança dos *sukias*. São igualmente citadas às problemas dos missioneiros com a nudez, a poligamia, a promiscuidade e a prática do infanticídio feminino referida em algumas aldeias mayangnas.

O segundo aspecto, já referido, mas que continua sendo relatado com frequência é seu isolamento, a timidez, o temor ante os estranhos, assim como o cuidado ou zelo exagerado sobre suas mulheres (Levy, 1873:x, Wickham, 1866:x.). Porém, são considerados, amáveis, pacíficos e com certa apatia ou inércia no cotidiano. Dos autores só Fröbel relata a sua intimidação com os Miskito, e nos textos dos missionários falam da liderança destes ante os grupos Mayangnas.

E como terceiro aspectos os textos falam da improdutividade, o gosto pelo ócio e a embriaguez. E relacionado a isto, a limitada cultura material, vivendas muito rústicas, sem moveis, nem divisões, os bens mínimos e a falta de conhecimentos agrícolas e as normas higiênicas.

As duas seguintes citações mostram bem essas ideias. A primeira um pouco mais longa é a descrição do francês Paul Levy sobre a sua estadia de um mês entre, os que ele chamo como *Caribes*, nome que se uso na região para se referir aos Ulwa e aos Sumo-Mayangna. Pela referência geográfica que von Houwald determina é nas proximidades dos rios Siquia, Mico o Rama, onde outros autores têm caracterizado como população ulwa (Bell: 1862, Pim e Seemann: 1869). Igualmente a lista de palavras que Levy forme-se, tanto para Greem como para von Houwald são palavras em ulwa.

O livro de Paul Levy *Notas Geográficas e Economias sobre la Republica de Nicaragua*, publicado em espanhol, em 1873 no Paris, dedica mais de 10 paginas a descrições etnografias dos Ulwa. Relativas á língua, parentesco, chefias, rituais e alguma informação sobre cosmologia, subsistência e assim como faz uma rápida menção a suas relações com mestiços, Miskito e Creole. É até onde tenho pesquisado, a primeira descrição mais detalhada do grupo e como se mostrará na segunda parte deste capítulo e no desenvolvimento dos outros capítulos, ela evoca algumas das referências soltas

que os Ulwa de Karawala têm de seu passado, assim como algumas das suas características contemporâneas. Sem querer estabelecer uma ponte ilusória entre os Ulwas visitados por Levy e Karawala, entre os quais além de quase século e meio de distancia há múltiplas transformações, e é só, a partir delas, que é possível que o etnónimo ulwa esteja hoje presente. Algumas citações deste texto a seguir:

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 viajarse 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 (...)

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.

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, P., 2009, p.166-175)

A segunda citação corresponde ao geógrafo alemão Julius Fröebel, que viajou pela Nicarágua na década de 1850. Esta é uma referencia da sua vista a uma aldeia ulwa, nas cabeceiras do rio Mico.

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 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. En respuesta a mis preguntas, me dijeron que se llamaban del "Rey-King", lo que, sin duda, quería proclamar su lealtad al soberano de Bluefields. (FRÖEBEL, 1978 [1859], p. 74,75)



Os missioneiros moravos Pim e Seemann, publicada em 1869, o relato produto do e um recorrido pelo rio Siquia, descrevendo um pequeno grupo de famílias ulwas como isoladas e temerosas das doenças. Na segunda metade do século XIX quando a inicia paulatinamente a chegada de colonos do pacífico e desde a costa ingressam trabalhadores do Caribe insular, sobretudo jamaicanos, surgem várias doenças que afetam a população Sumo-Mayangna que tinha pouco ou nenhum contacto com estrangeiros como afirmam os missioneiros:

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 severley 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)

Deve-se indicar que estes textos com descrições mais especializadas, como as de Levy, têm uma menor significância no conjunto total, feitos na sua maioria por estrangeiros, ficam em espaços de distribuição muito restritos pelo menos até as décadas de 1980 e 1990, quando aumenta o interesse acadêmico sobre a região.

Igualmente, documentos de circulação geral referidos aos Ulwa e Sumo-Mayangna são muito escassos, em comparação ao conjunto da documentação geral da costa caribe, que sempre focado nos aspectos econômicos e políticos, agora relacionados ao estado nacional. Lembremos que as condições política, econômica y social de Mosquita mudam entre a segunda metade do século XIX e início do século XX. Dá-se acesso ao poder local aos grupos Creole, a influência do neocolonialismo norte-americano, a incorporação forçada da Reserva de Mosquitia ao território nicaraguense, assim como a chegada da missão morava.

Desta maneira, que ante as mudanças e crise pela saída dos ingleses, a perda do poder político dos reis miskitos e a entrada do capitalismo de enclave, os Ulwa iram sendo colocados como o grupo mais afetado. Ao ponto de, serem colocados nos estratos mais baixos da hierarquia étnica-social, com a que se começa a explicar as relações interétnicas no caribe nicaraguense no século XX, como já se foi sinalo nos capítulos anteriores.

Pode-se afirmar que no final do século XIX e no início do século XX, quando se dá início a uma nova etapa civilizatória no caribe nicaraguense, a imagem dos Miskito de alguma forma deixa de se colocar no plano de maior proximidade com a civilização ocidental. Os mesmos começam a ser substituído pelos grupos Creole, e posteriormente, pelos grupos dos mestiços do Pacífico, que chega á região logo da incorporação do território á Nicarágua, conformarão um tipo de elite burocrática e comercial na segunda metade do século XX.

Desta forma, junto a essa modernidade periférica que se instaura na costa caribe nicaraguense, a imagem dos indígenas caribenhos como protótipo de primitividade é mantida ainda que com um matiz diferente da época colonial. Os Miskitos já não são tão próximo ao ocidente, e se perdem na generalidade indígena, sendo todos descritos nos textos como grupos anacrônicos.

O imaginário que desde o Pacífico se tem sobre o Caribe se exacerba logo da reincorporação da Mosquitia, aparecendo, nos textos oficiais durante boa parte do século XX, a necessidade de uma colonização nacionalizante e mantendo vivo esse perfil de otredade cultural, tanto referido aos grupos indígenas, como às comunidades étnicas. É uma nova alteridade que surge em oposição ao projeto da construção da nação representado pelos ideais do progresso.

Ainda assim se continuam mantendo entre Miskitos e Sumo-Mayagna as distâncias “evolutivas”, principalmente a partir do olhar dos três novos projetos civilizatórios: o de evangelização por parte dos moravos, o de capitalismo na nova economia de enclave que impõem as empresas estrangeiras e da nacionalização nas mãos das elites nicaraguenses. E foi nessa ordem de importância o êxito alcançado, já que as transformações mais intensas foram dadas pelo cristianismo e as novas relações econômicas, onde os indígenas tiveram o mínimo poder de atuação.

Depois da incorporação, os esforços do Estado nicaraguense por educar, civilizar e nacionalizar todos os grupos étnicos, pareciam um desafio enorme, ainda mais frente aos “selvagens mansos”, como denomina o funcionário aos Mayangna e Ulwa. O texto a seguir, de 1870, escrito pelo engenheiro da república, Sonnersten, é um claro exemplo disso. O texto se refere ao curso superior do Rio Coco, onde existem populações Sumo-Mayangna e Ulwas na região do rio Bocay fazendo uma comparação entre estas e os Miskito da costa, na citação não coloca seus nomes, mas, no início de seu relato, os menciona apenas como “tribo” de “Sumos”. Nessa época já essa região pertencia formalmente à Nicarágua, já que a figura territorial da Reserva não incluía este setor, que passo do controle da Monarquia miskita é o estado.

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 NICARAGUA, 11 de Junio de 1870, o destaque é nosso)

Estas opiniões são compartilhadas pelos missionários moravos, quem tiveram mais êxito no projeto civilizatório-cristiano, que o estado na sua nacionalização.

Detenho-me brevemente em fazer uma curta referência aos escritos e relatos dos missionários moravos. Que são textos que poderíamos catalogar de dois tipos: documentos ou informes oficiais e documentos de índole mais pessoal, como cartas, diários e publicações sobre as experiências na região.

No conjunto dos textos, os Ulwa mantém a mesma dinâmica de poucas referências que os particularizam, como no resto da literatura. A ideia de primitividade é transformada pelos qualificativos de paganismo e incivilidade, com que serão concebidos tanto os Sumo-Mayangna, como os Miskito. (GROSSMAN, 1988, MULLER, 1932).

Assim, seu projeto evangelizador se lança de igual forma para todos os grupos étnicos da costa, consolidando o miskito como a língua franca da missão e as atividades religiosas nas comunidades indígenas fora de Bluefields, (nesta cidade domina o inglês).

Essa eleição linguística responde à facilidade prática, mas também tem certa conotação discriminatória dos Sumo-Mayangna ao interno da congregação, como Von Houwald tem apontado. Este autor conhecendo bem o material produzido pelos os moravos, argumenta que existe um interesse dos religiosos por intensificar em forma “conscientemente ou não” o “sentimento de inferioridade” --segundo as suas palavras-- que tem os Sumo-Mayangna frente aos Miskito alimentando o antagonismo entre eles e, indiretamente acelerando o processo de miskitização. Por trás disso parece estar uma estratégia de divisão que facilite a entrada da religião e os padrões sociais que se impunham com ela. (VON HOUWALD 2003, p.248). Enquanto que, os Creole, se converteram nos grupos mais próximos aos reverendos moravos e pelo tanto o grupo com o que se começou a formação clerical.

J. Wilson (1975, p.190, 320, 323) que foi bispo moravo de Nicarágua e L. Rossbach (1986, p.53 e 54) compartilham a mesma ideia que Von Houwald, não em forma tão drástica mas reconhece que existia uma certa discriminação destes grupos assim como um predomínio clerical, formativo e administrativo dos Creole em detrimento dos Miskito e Mayangna, assim como dos primeiros em detrimento dos segundos.

Como é comum na dinâmica missionária, nos textos se reflexa a forte alteridade e as concepções etnocêntricas dos missionários frente à população indígena, as quais abundam nos relatórios anuais publicados pela missão <sup>67</sup> assim como nos livros que escrevem os missionários, particularmente, Grossmann (1988) e Müller (1932). (Rossbach, 1986).

### 3.3. *Historia e os etnógrafos*

Junto ao empreendimento missionário por civilizar, se foram construindo também as ideias dos primeiros etnógrafos da região, Conzemius e Von Houwald que consideram difícil a sobrevivência cultural dos grupos... Para Von Houwald a única saída para a sobrevivência dos Sumo-Mayangna é continuar com sua tradicional estratégia de isolamento, a recusa da mestiçagem e seu característico “ensimesmamento cultural”. Pelo tanto, os Ulwa que começaram a ter mais contato e relações de parentesco com Miskito e Creole, estariam na porta extinção.

Enquanto que para Conzemius é o primeiro pesquisador que fala da mistitização dos Mayangna, para ele estes acabarão absorvidos e formando parte dos Miskito. Suas observações nas primeiras décadas do século XX coincidem com o processo de consolidação da religião morava na região...

Um dado curioso de Conzemius é que apesar das importantes informações etnográficas que ele recolhe, ele pensa estranhamente que também num fatalismo biológico pode chegar acontecer com os Mayngnas antes que a extinção cultural. Argumenta que, pela endogamia e a falta de higiene, “no está lejos el día en que desaparecerán completamente o serán absorbidos por los Miskito” (CONZEMIUS, 1984, p.45)

Para Von Houwald, o dilema histórico deste grupo foi se encontrar vulnerável e reprimido em médio de dois frentes desde o século XVIII. Por uma parte os espanhóis e seus aldeamentos católicos na Fronteira Segoviana e por outro os Miskitos, sua inimidade e acosso constante. Não entanto, a partir de sua pesquisa de campo nos anos setenta, considera que o grupo conserva sua autoctonia cultural já que eles nunca chegaram o serem índios históricos ou modernos.

[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

---

<sup>67</sup> Estes são publicados oficialmente em livros com os informes anuais do avanço das missões nas diferentes regiões no mundo. Publicam-se sob o nome de *Periódical Accouts relating to the Missions of the Church of the United Brethren*. Tive acesso e consegui fazer uma revisão rápida dos seguintes períodos de 1891-1908 e de 1925-1930, com o objetivo de encontrar alguma informação pertinente sobre os Ulwas e Karawala. Mas são relatos muito estandardizados e numéricos, com mínimos dados na área da etnologia. Mas, ainda assim é um recurso documental interessante para aprofundar em futuras pesquisas sobre a dinâmica e as relações sociais e étnicas no contexto do processo de evangelização. Há principalmente algum material interessante sobre os liderazgos messiânicos que se deram em várias comunidades Miskitas e Sumo-Mayangnas. Ainda que não se descrevem com muito detalhe, contêm informações significativas, além das observações teológicas dos mesmos. No caso da estação Karawala, não se reportam este tipo de eventos.

algunos llaman *modern indians*... el deseo de los Sumo por asimilar cosas extranjeras no ha tenido, y no tiene, relativamente mayor importancia (Von Houwald, 2003, p.251-252)

O isolamento geográfico, passividade, forte endogamia e fechamento cultural são os elementos destacados para os Sumo-Mayangna, por von Houwald, estabelecendo também um condição que será reproduzida nos textos de cientistas sociais produzidos depois dos anos setenta e que tem citações e referências particulares a este grupo.

Há uma continuidade proeminente com os textos de fim e início do século que escreveram os viajantes, missionários, funcionários do estado e estrangeiros, como vimos acima.

Existindo assim uma ampla tendência nos autores em explicar as características do tradicionalismo radical e de inércia dos Sumo-Mayangna contemporâneos, através da história de expansão miskita e da submissão frente a eles. Dá-se uma enorme transcendência à herança da época colonial, fazendo dela um arquétipo das relações inter-étnicas que limita a percepção de outras dinâmicas sociais e históricas.

Segundo o antropólogo M. Jamieson (2001), essa situação é a que provoca que se assumam sem maiores esclarecimentos a “desaparição” dos diferentes assentamentos e aldeias dos Sumo-Mayangna e Ulwa entre finais do século XIX e inícios do século XX (já comentada no capítulo 1). O autor assinala especificamente como na RAAS, aldeias auto-definidas como Ulwa vão-se “dissipando” ou se “perdendo” na trama multiétnica desta região.

Como bem argumenta, “ha un conjunto algo excêntrico de presunciones que tem plagado los relatos históricos de la Mosquitia” (JAMIENSON, 2003, p.6) nos quais ao descrever a história se conclui que o domínio dos miskitos exterminou vários grupos da família Sumo-Mayangna e obrigou aos sobreviventes a se localizarem nas partes altas dos rios, onde, pelo isolamento e endogamia, entram em decadência e seu número com o tempo vai diminuindo até desaparecer (JAMIENSON, 2003, p.7)

Essa situação tem outras explicações relacionadas aos processos de transformação cultural e/ou à perda da língua, que poucas vezes são apontadas, dando-lhes escassa importância --ou um menor destaque-- no contínuo dos textos e nas explicações históricas.

Mas, o interessante das observações de Jamieson é a facilidade com que o mundo dos acadêmicos assume e reproduz concepções construídas a partir do mundo colonial, que coloca aos Miskitos, numa condição de maior capacidade de agência, frente aos Sumo Mayangna, que continuam representando essa imagem estática de “selvageria mansa”, como os catalogava o funcionário nicaraguense na citação supracitada. São tão marcantes as idéias coloniais que sua história recente e suas novas conformações são subentendidas ou simplesmente não são mencionadas.<sup>68</sup>

Esta idéia de que os textos históricos e etnológicos sobre o caribe nicaraguense mostram uma imagem minimizada e periférica dos Sumo-Mayangna, também tem sido amplamente discutida por Carey, M (1998, 2002) --e que curiosamente Jamieson não cita--.

---

<sup>68</sup> Jamieson, conclui: “De ninguna manera se puede afirmar que todas las comunidades sumas, anteriormente reportadas, del Prinzapolka, el Siquia,, Mahogany Creek e innúmeras otros lugares, se retiraron hacia el interior. Creo que pocas o ninguna desapareció debido directamente al aislamiento ocasionado por marginalización como sugiere Conzemius. Estoy seguro que la mayoría simplemente se hizo miskitas o mestiza, lingüísticamente al comienzo y por auto identificación más tarde.” (2003, p.11).

Carey dedica sua dissertação de mestrado em história ao tema, o analisa desde o ponto de vista etno-histórico e problematiza as ideias colocadas sobre as relações entre ambos os grupos. Assim como reconstrói a agência dos Sumo-Mayangna e a sua alta 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-construídas dos Sumo-Mayangna.

Portanto, a contribuição das discussões de Jaimeson e de Carey nos demonstram, que tal como argumentamos no capítulo anterior se continua dando esse traslado das imagens coloniais de Miskito e de Sumo-Mayangna para aos séculos XIX e XX. Demonstrando a eficácia e a fixação de modelos ideológicos nos quais os grupos indígenas “mais tradicionais” ainda concentram o estigma de uma alteridade maior e a condição de subjugação “natural” por parte de outro grupo mais “civilizado” e beligerante. Portanto, os Sumo-Mayangnas serão concebidos com menores possibilidades de agência e de atuação no mundo em que todo lhes é adverso.

Os Ulwa em particular nos poucos textos antropólogos e historiadores contemporâneos são considerados um processo de aculturação ou bem, num processo de extinção, como já foi colocado na introdução.<sup>69</sup> Para Von Houwald, os Ulwa estão numa etapa de decadência cultural, sempre pressionados por mestiços e os Miskito, só podendo existir no estado menor. A sua percepção melancólica e de fatalidade cultural, que marcam sempre seus textos, ficam bem evidentes nesta citação 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 G. Romero, os Ulwa não conseguiram chegar a este século como grupo, existindo unicamente a sua língua.

[Los Ulwas] Aunque fueron también perseguidos para ser esclavizados en el siglo 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 do estilo de vida sumo-mayangna. O geógrafo social Nietzcheman, comenta:

... 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. (NIETZCHEMAN, 197?, p. 96)

Nem os lingüistas escapam dessa idéia, apesar de seu grande esforço e motivação para revitalizar a língua ulwa, com seus estudos prognosticam a perda da língua nas próximas gerações, se não houver uma intervenção urgente. Tal como afirma T. Green, depois de seu diagnóstico 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). Idéia que ativa

---

<sup>69</sup> A exceção a constituem dois trabalhos de Jaimeson de 2009 e 2010.

como já explicamos, todo o movimento nativista e o projeto de alfabetação em ulwa que hoje esta vigente na escola primaria em Karawala.

É interessante como o discurso étnico transforma estas imagens de perda ou declino cultural que são sinaladas na literatura. O multilinguismo dos Ulwas que, nos textos dos lingüistas é um indicativo da condição de subalternidade da língua ulwa frente às outras (miskito, creole e espanhol), hoje em Karawala é percebido como uma habilidade especial e até mesmo um sinal da “inteligência dos ulwa”. Para os lideres é uma grande bandagem nos espaços políticos regionais e muitos consideram que é a chave de seu êxito político está em não precisar tradutores.

De alguma maneira, foi precisamente o domínio de várias línguas e a sua condição de mistura étnico-linguística o que tem permitido sua permanência como grupo diferenciado e que hoje assume o etnónimo de Ulwa, como será analisado mais adiante.

Assim apesar de seu valor heurístico, estas considerações da hierarquia étnica, inspiradas no mundo colonial, podem restringir a compreensão da dinâmica das relações sociais específicas e de suas transformações na região. A dificuldade destas explicações está no determinismo ou a força com que são destacadas na procura por explicações teóricas gerais ou mais amplas, limitando entender a sociabilidade intensa com que estes grupos se têm constituídos, tanto para diferenciarse, como para identificasse.

A noção da hierarquia étnica é oportuna para entender as dinâmicas político-econômicas e as desigualdades entre os grupos, mas opaca para a compreensão de outros processos sociais e simbólicos, ligados ao mundo do cotidiano e aos processos constitutivos das identidades étnicas e as auto-definições coletivas e individuais nos espaços das comunidades.

São os estudos do final do século XX centrados no conflito étnico-nacional e de inspiração marxistas os que mais enfatizam nestas explicações hierárquicas. E tal vez é a conjuntura contra-revolucionaria da década dos oitenta, as que reanimam as imagens coloniais através da ampla produção documental e de pesquisas que surgem <sup>70</sup>. Já que estas fazem revelar a atitude guerreira e o ativismo político dos Miskitos, frente às características de passividade e contração dos Sumo-Mayangna. Parece que sua condição de tradicionalismo em excesso não lhes permite um lugar na história.

Ao ser a figura dos Miskitos novamente ressaltada como protagonistas e defensores da soberania cultural e integridade territorial, a imagem de passividade dos Sumo-Mayangna é duplamente reforçada, não só pela sua condição já estabelecida nos textos e narrativas de tradicionalismo cultural, senão agora também, por um tradicionalismo anti-político. Efetivamente no contexto do conflito militar e político seu papel foi de participantes secundários ou anônimos e às vezes de espectadores.

Nas comunidades da RAAN foram vítimas da violência e dos preconceitos tanto por parte da guerrilha miskita, quanto por parte do exército Sandinista, já que para ambos eram suspeitosos. As terríveis re-localizações forçadas que sofreram muita da população indígena da RAAN, no caso dos Sumo-Mayangna foi marcada por esta desconfiança. Esta complexa situação de agressão e mesmo a falta de respostas foi praticamente anulada de textos e informes importantes como VON HOUWALD, o analisa detalhadamente (2003, p. 65-619). Embora, como já vimos, no meio desta

---

<sup>70</sup> É bom agregar que a partir da agitada vida política do final do século XX e inicios do XXI, os projetos de pesquisa e a produção de textos das ciências sociais, história e linguística crescem consideravelmente. Assim como os projetos de intervenção e a documentação nos circuitos universitários, governamentais e da cooperação internacional. A problemática étnica, o caribe, o nacionalismo e as desigualdades socioeconômicas e culturais são os focos centrais de muitas análises.

conjuntura se remodelam e organizam várias organizações étnicas, assim como, no processo posterior da autonomia, aparecem novos líderes políticos e importantes interlocutores com entidades governamentais e internacionais.

Há em muitos destes escritos um eco de continuidade com as figuras de Shakespeare, como o Ariel, aliado e atuante no mundo ocidental, percebido pela academia como um ativista etnicamente correto, --ainda que política e revolucionariamente incorreto--. E de um Canibal, submetido, ensimesmado no seu tradicionalismo, escondido da modernidade e sempre se negando a ser parte do mundo dos outros.<sup>71</sup>

A tese da estratigrafia étnica descrita por vários estudos e desde diferentes perspectivas (Bourgeois, 1985, Yih, 1985, Hale, 1987 e Vilas 1990) se converteu na década de 1980, no sustento ou o plano sobre o qual se constroem contemporaneamente muitas das explicações sobre a região. Mas também é sobre esta base que recriam imagens da vida social do Caribe, que no conjunto dos textos ficam muito ressaltadas, pela sua constante repetição. Fazendo delas “verdades escritas”, que refletem o mundo e as suas classificações. E terminam inspirando e influenciando ações e idéias, tanto nos espaços políticos como acadêmicos.

Sendo que estas explicações não podem ser trasladadas tão facilmente a dinâmica dos outros grupos étnicos que as vivenciam desde outros lugares. Às vezes tenho a impressão que a alusão dos “outros índios” mais submissos só é obrigatória para falar do contexto da diversidade étnica da região, eles com sua particularidade justificam a heterogeneidade multicultural do Caribe, mas os estudos em geral dizem muito pouco dessa particularidade.

Tem-se esse lugar periférico, tradicionalista e anti-político, não tanto por serem considerados assim pelos estudiosos, senão, porque simplesmente a invisibilidade na diversidade e o vazio das referências escritas sobre eles transmitem a idéia de coletivos estáticos ou historicamente passivos.

Enfim, se pode dizer que a fotografia em negativo que mostram os textos no século XX sobre os Ulwas e Sumo-Mayangna, às vezes se comporta como uma transfiguração das imagens coloniais, mantendo uma alteridade baseada na dessemelhança e no não manifesto. Os discursos oficiais, acadêmicos e dos missionários, lhes outorgam, através dos espaços em branco uma condição de oposição histórica.

Ocupam sempre o lugar oposto e adverso nos textos. No início da colônia eram os índios mais selvagem e a alteridade mais radical e no final da mesma, eram os índios escravizados, ou bem os índios isolados e temerosos. Com o nacionalismo e o progresso encarna uma “selvageria mansa” difícil modernizar e para os primeiros etnógrafos estão em caminho da absorção, extinção ou ininterruptamente negando-se á historia. Nos estudos lingüísticos se enfatizam a perdas da língua e nas explicações contemporâneas estão nos níveis mais baixos da jerarquia étnica representando a passividade política.

Considerações que fala de uma historia, mas também de uma imagem histórica. E é esta ultima a que se distancia de suas noções, não porque sejam opostas, senão porque a articulação dos elementos é

---

<sup>71</sup> Entenda-se que com isto não quero desmerecer a inteireza étnica e política dos Miskitos, a qual, pelo contrário, admiro sobre maneira e foi em boa parte por ela, que decidí fazer a minha pesquisa de doutorado no caribe nicaraguense. Mas, estou tentando particularizar e abstrair as imagens narrativas que se tem construído sobre os Sumo-Mayangna e Ulwas. Não me aderindo a elas, nem revocá-las, porém tentando destacar o que o mundo do escrito tem a dizer. Nos partes e capítulos que seguem tento relacionar estas ideias com a minha experiência etnográfica em Karawala e os diálogos que, através dela, estabeleci com os Ulwas.

outra. Como será visto a seguir, os Ulwas são índios caribenhizados, abertos e épicos. Hoje, num cenário que os convoca a ter uma tradição, assumem a sua maneira o tradicionalismo, a história e a questão da autenticidade.

### 3.4.. *A tradição oral ulwa: os tempos e o mito*

Quando meu trabalho de campo iniciou, se publicava em Bluefields um pequeno livro com a história oral de Karawala (KNIGHT E JAMES, 2007). Anteriormente, haviam sido publicadas referências soltas de narrações históricas dos membros do CODIUL na revista Wani do *Centro de Investigaciones y Documentación de la Costa Atlántica* (CIDCA), mas essa pequena publicação inaugura o ingresso ao mundo dos letrados. Foi a primeira vez que se publica um texto em língua ulwa e em espanhol tendo como autores a duas pessoas de Karawala.

Entrei em contacto com um deles, Leonzo Knight, um 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--. A minha idéia era comentar sobre a minha pesquisa e saber mais da sua, que iniciou junto aos linguistas nos anos oitenta. Ele, o outro autor, Melvin James, funcionário de uma ONG local e Rendell Heberth, que trabalha em outra entidade de governo, são as únicas pessoas consideradas em Karawala como ulwas e em postos importantes na burocracia regional.

Nesta primeira conversão com o professor Leonzo --como o chamam em Karawala-- aprendi muito coisas interessantes, mas não tanto da historia remota e mítica, senão da historia recente e do panorama étnico-político da região. Este foi precisamente o que reaviva o interesse no passado dos Ulwas.

O Leonzo Knight, apesar de morar em Bluefields, há mais de uma década, é uma pessoa muito respeitada em Karawala, foi o primeiro *concej* ulwa do governo regional na década de noventa e hoje é considerado uma liderança importante. Durante os anos oitenta e noventa, entrevistou muitos anciãos com relação à história da comunidade, essas entrevistas foram sistematizadas com o apoio de Melvin James para a publicação do livro.<sup>72</sup>

Com as primeiras conversações com o professor Leonzo ficaram claras três coisas básicas sobre a memória dos Ulwas de Karawala. Aspectos que com as minhas primeiras entrevistas no campo, se confirmaram.

A primeira é que na narração da sua historia o tema da escravatura aparece muito pouco ou não é mencionado. Não é um tema de reflexão, senão de anulação. E quando aparece são os mestiços (*ispañoles ou ispails*) seus captores e escravistas, e não os Miskitos.

Estes são seus inimigos históricos e com se tinham no passado guerras constantes, que evolvia, sobretudo aos xamãs de ambos os grupo. Hoje alteridade se mantém em relações de vizinhança conflituosas com os Miskitos de Sandy Bay Sirpe. Revertem-se assim as posições que a historia dos livros destaca.

---

<sup>72</sup> Além disso, o professor Knight foi, desde seu início e por vários anos, presidente do CODIUL, e até hoje está envolvido no projeto de educação bilíngue da língua ulwa, que se realiza em Karawala.



Tanto nos meus resultados, como nas entrevistas do professor Leonzo, não se tem maiores detalhes da vida antes de seu estabelecimento em Karawala. Só se fala da migração e a saída forçada das famílias Ulwas pelo acosso dos *ispañoles*. Tudo começa com uma diáspora ou peregrinação.

A segunda característica é que as histórias do tempo mítico (*Patitara wan dahra walras pyuwara*) hoje não são narradas, porque por mais de um século têm sido proibidas pelos religiosos moravos, que as consideravam demoníacas. Na atualidade, a maioria dos reverendos e pastores são pessoas da região e têm certa tolerância com estes 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. De fato, a minha grande limitação para conseguir essas narrações míticas foi porque os velhos me diziam que isso era “pecado”. Porém, com o tempo e confiança, alguns me contaram pequenos relatos que são evidentemente fragmentos ou síntese de mitos, como se mostrarão mais adiante.<sup>73</sup>

No entanto, é manifesto o papel dos anciãos como reprodutores da memória comunitária, familiar, e do modelo de moral que evoca sempre ancestralidade. Nos *smalkaya*, os sermões morais dos velhos –que se detalharam no capítulo seguinte– é freqüente que se misturem referências bíblicas, relatos do passado antigo (*patitara*) com reflexões de pessoas exemplares pretéritas ou contemporâneas.

E a terceira característica é que, a narração mítica central dos Ulwas de Karawala é a história das sete famílias que “descobriram” e fundaram a comunidade. Isso tem se convertido num “novo” mito de origem. Antes desse evento, não se tem relatos do tempo antigo, só se lembra das ausências que se tinham em comparação com a vida que iniciam em Karawala e na atualidade. Estas ausências às vezes se misturam com as narrações fragmentadas do tempo mítico ou “tempo da ignorância” como hoje lhe dizem em Karawala.

De tal modo que do tempo antes da migração basicamente se relata que moravam nas partes altas do que hoje é Matagalpa, Boaco e Chontales, nas cabeceiras dos rios importantes da região. Que estavam sempre em constante movimento com toda a família na procura de lugares seguros. Por isto tinham várias casas e várias áreas de cultivo.

Os velhos me diziam que “estavam sempre caminhado na floresta” e sem mais detalhes, iniciam uma lista de coisas que não possuíam. Varia de acordo com o informante, mas, geralmente indicam que não tinham nomes nem sobrenomes, não usavam roupa nem sapatos, não tinham sal, dinheiro e que suas casas eram sem paredes.

Um velho me descreve assim este tempo:<sup>74</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.

<sup>73</sup> Von Houwald (2003, 1984) igualmente assinala como esta 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, misturados com detalhes bíblicos, lendas do pacífico, contos de origem africanos, 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, tive vários relatos nesse estilo *bricoleu moderno*, uma análise mais detalhada provavelmente suscite informação interessante, mas o mesmo excede o interesse e limites desta tese.

<sup>74</sup> A narração foi feita em ulwa, traduzia ao miskito por um neto dele, e logo ao espanhol por Storbey Simons. Eu fiz pequenos arranjos para melhorar a compreensão.

Siempre caminando, tenían muchos lugares donde vivir en la montaña porque eran perseguidos. Eran Ulwa puro así llegaron a Karawala los Panamahkas llegaron después”

Mas, antes de descrever as narrações do que eu chamo como o “mito fundador” de Karawala, é necessário se referir brevemente às categorias ou divisões enunciativas que as pessoas usam para separar o tempo. Para isto, uso as palavras unicamente em miskito que foi como aprendi a identificá-las. Sendo que a tradução ao ulwa requer um trabalho de mais cuidado com um falante ulwa, e antes de sair do campo não tive oportunidade de fazer.

Quando vai se falar do passado, as pessoas usam recorrentemente conjunções de duas ou três palavras que categorizam o tempo ao qual estão se referindo, funcionando como marcadores ou classificadores narrativos das etapas ou épocas. A palavra *pyuwara* é “tempo passado”, e *sturka* é “palavra”, ambos se usam indistintamente para se referir ao conceito de história ou tempo. No contexto das narrações são sinônimos. Fazendo assim uma conexão direta entre a comunicação verbal e a história. O esquema a seguir apresenta estas conjunções:

**Figura 1. Categorias e conjunções gramaticais em miskito para designar o passado**

Conjunções mais usadas em miskito	Tradução	Tempo Designado	Lugares comumente referidos
<i>Patitara wan dahra walras pyuwara</i> ou <i>Patitara wan dahra walras sturka</i>	História/Narrações 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 Cristiano	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/narração de nossos anciãos/ancestres	Tempo de nossos antepassados (fundação)	Karawala
<i>Kaina pyuwara</i>	Antes do tempo atual ou deste tempo	Tempo recente dos antepassados	Karawala

Igualmente, se costuma dizer com frequência, *war pyuwara*, tempo da guerra ou *Somoza pyuwara* tempo de Somoza, usando a palavra *pyuwara* para se referir a eventos mais concretos.

Procurei outra designação para o tempo mítico, já que “tempo em que não sabíamos” ou de ignorância (*patitara wan dahra walras pyuwara*), está diretamente relacionado com o cristianismo. Mas não foi possível, e isso se converteu num dado ainda mais esclarecedor, pois as pessoas começaram a me explicar que ninguém sabe essas histórias, que “são histórias esquecidas mesmo”. Era muito frequente que quando eu perguntava aos anciãos, eles sempre se referiam a parentes ou pessoas falecidas, me dizendo que esse foi o último que sabia, e que não contou nenhuma história pela censura imposta pela igreja. De tal maneira, foi muito difícil conseguir alguma narração, já que, pelo respeito aos anciãos, eu não podia perturbá-los com assuntos dos quais eles não queriam tratar.

Nas minhas conversas com o professor Leonzo, ele me indicava igualmente que os velhos que ele entrevistou, contavam que seus parentes ascendentes sabiam muitas histórias míticas, mas que eles não conseguiram aprender. Tanto o professor Leonzo, como várias pessoas em Karawala me indicavam que, o que ainda se conserva são os *kisi*, os contos regionais, nos quais se incluem histórias populares e inclusive versões caribenhas de contos das populações camponesas do Pacífico de Nicarágua. Apesar disso, em Karawala eu consegui muito poucos *kisis*.

Logicamente, a diferença entre *kisis*, mitos, e anedotas familiares ou da comunidade, às vezes é difícil de determinar. Os velhos chamam a todos estes relatos, em seu conjunto, de “contos de caminho”, já que se contavam durante os deslocamentos pela floresta e pelos rios. Para alguns deles, estão se perdendo, porque os Ulwas atuais não fazem estas viagens.

Depois de certa insistência diplomática com alguns anciãos, e no final do trabalho de campo, eu conseguia frases ou mini histórias ou fragmentos de mito, como as que se apresentam a seguir. Sendo que os temas recorrentes, como mostram estes exemplos, 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 espíritos ou “donos dos animais”, os *Dawankas* (tanto em ulwa como miskito). Não há relatos de cosmogonia, nem da criação dos humanos, nem referências às qualidades culturais, outros temas clássicos da cosmologia ameríndia. É claro, que estas temáticas competiam diretamente com a cosmologia cristã professada.

“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>75</sup>

A força simbólica e social que têm estes relatos de *patitara wan dahra walras pyuwara* está na sua proibição, antes que, no referencial simbólico e estrutural de seu conteúdo. É dizer, esse tempo de “histórias proibidas” ou de ignorância é significativo na sua negação. Porque as pessoas

---

<sup>75</sup> Estes relatos foram gravados em miskitos, logo traduzidos ao espanhol e transcritos por Storbey Simons. E eu fiz, finalmente, a tradução ao português.

discursivamente persistem em mencioná-las e falar que há histórias de um tempo antigo que não devem ser contadas. Apesar de que se sabe muito pouco delas. Assim a narração tradicional é falar da interdição e da censura dessa parte do passado.

E com isto, não quero dizer que estas curtas narrações, --como as apresentadas acima-- estejam absolutamente esvaziadas de conteúdo mítico. Evidentemente, elas têm significados importantes para entender as ideias cosmológicas e algumas características sociológicas, mas não com aquele princípio levi-straussiano, de que “os mitos se lêem e se explicam a si mesmos”. Porque o material tanto em Karawala como na região toda, é muito limitado e requereria de outras estratégias analíticas<sup>76</sup>

Nesse sentido, o que mais claramente denotam é a importância simbólica na sua enunciação em negativo.

A seguir apresento duas narrações mais elaboradas sobre este tempo mítico. A primeira é de Dama Obidaya, (explica a palavra dama) um ancião de 82 anos, e a segunda é Ronald um professor de ensino fundamental, que conta o relato que narrava 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, la historia sigue... No me acuerdo, pero yo creo que se murió muy triste.<sup>77</sup>

--0--

El *dikutna* es una lucha entre dos sukias. No es una leyenda como las que contaban los 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 diarera, 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

---

<sup>76</sup> Muito provavelmente, se juntássemos estas narrações, às narrações dos tempos bíblicos, aos contos e aos sermões dos velhos, se poderia fazer uma análise ao estilo estrutural com resultados interessantes, mas não no sentido mais clássico, como o que denota a frase mencionada.

<sup>77</sup> A narração foi feita em miskito e traduzida simultaneamente ao espanhol, sendo ambas as versões gravadas. A versão escrita tem algumas correções gramáticas que facilitar sua leitura

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 fuertes... no sé cómo eran, por eso los reverendos no las querían<sup>78</sup>

A narração deste último relato foi feita a pedido da mãe de Ronald, uma mulher com quem eu conversava com frequência. Ela queria que eu escutasse uma boa narração do *dikutna*, porque ela não falava espanhol fluentemente. Ambos consideram que esta narração é uma das “histórias proibidas”, mas ao mesmo tempo me diziam que não é das “verdadeiras”, que é uma narração do tempo *idan pyuwara*, ou seja, do tempo em que não eram cristãos. Mas, que existiam outras narrações, as “verdadeiras”, que foram se perdendo, que eram muito longas e que contavam “muita coisa do tempo antigo, de animais, de deuses e demônios”. Afirmavam, além disso, que um tio materno dela era o único que sabia contar muitas destas histórias, assim como muitas orações e canções de cura que apreendeu de um *sukia* ulwa, mas que ele nunca revelou a ninguém.

Esta conversão e outras posteriores me levaram a considerar que efetivamente as histórias de *patitara wan dahra walras pyuwara* eram mitos, e que relatos como o do *dikutna* pertencem ao tempo não-cristão e, portanto, ao tempo onde existiam *sukias* ulwas.

Mas, além disso, é evidente o constante relato paralelo que acompanha as poucas histórias míticas ou a sua menção, se referindo aos narradores ou conhecedores ausentes. É dizer, quando se falam destas histórias míticas ou se conta os mini-relatos também se insiste em falar de que os narradores ideais já estão mortos e que não conseguiram transmitir-las. Os únicos conhecedores dos mitos “verdadeiros” são então, os antepassados mortos.<sup>79</sup>

Da mesma forma, as pessoas em Karawala me diziam que há uma história da criação dos Ulwas como no Gênesis do *Blasi pyuwara*, tempo bíblico, mas que eles não lembram. Provavelmente se referem ao mito de origem dos Miskitos e Sumo-Mayangnas, do qual o missioneiro G.R. Heath recolheu várias versões no início do século XX, e que posteriormente foram publicadas pelo naturalista e etnólogo W. Lehmann. A versão recolhida em Alamikamba, no rio Prinzapolka, narrada por um indígena sumo-mayangna se transcreve a seguir:

---

<sup>78</sup> A narração foi feita em espanhol, gravada e logo transcrita. Mas durante a mesma participaram e interromperam ao narrador vários de seus familiares completando as idéias e dando explicações (tanto em espanhol como miskito). Esta versão escrita foi produtos de uma edição e resumo da transcrição original que pelas circunstâncias de “narradores múltiplos” ficou confusa.

<sup>79</sup> É necessário destacar que as referências sobre narrações míticas nas comunidades Sumo-Mayangna localizadas nas cabeceiras dos rios Bocay, Waspuk e Bambana (no Departamento de Jinoteca e na RAAN) onde tem população presuntamente/ falante do língua ulwa, são constantes e mantém ademais essa mistura moderna de eventos, história e mitos, que mencionei anteriormente. Segundo é descrito por autores como Hurtado de Mendoza (2000), Rizo (1993) e Von Houwald e Rener (1984) que tem recolhido narrações e feito alguns trabalhos sobre o tema. Mas a falta de pesquisas etnografias e de uma visão mais etimológica, não permite conhecer sua importância ou lugar na dinâmica sócio-cultural das comunidades. Tem-se unicamente referências mais de caráter descritivo e histórico. Eventualmente uma pesquisa mais aprofundada neste assunto poderia aportar informação interessante que contribua a entender alguns aspectos destas cortas narrações presentes em Karawala. Não pretendendo refazer uma “mitologia ulwa” senão estabelecendo análises comparativas que poderiam gerar explicações interessantes á uma área de pesquisa (a mitologia), que até hoje continua inédita no caribe nicaraguense,--pelo menos ante onde conheço--.

Entre el río Patuka y el río Coco está una montaña llamada Kaunapa, donde se encuentran rocas que llevan dibujos de cordones umbilicales humanos. Allí nacieron los indios en tiempos antiguos, allí 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.

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. Envió 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, p.28-29)<sup>80</sup>

Interessante destacar como o Rey Miskito assume nesta narração o papel de agente civilizador e protetor dos Ulwa. E, por outro lado, como estes foram particularmente ensinados no xamanismo.

### 3.5 O Mito da fundação

Em contraste a estas histórias proibidas, ou esquecidas, se encontra a história da fundação de Karawala, que é 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. Hoje, se ensina nas escolas, se fala nos atos públicos, nas igrejas, e como dizem os velhos, se está “guardando” nos livros.

E é desta versão publicada, junto com outra versão mais sucinta, que são as comumente narradas na comunidade, as que se apresentam no anexo No x. Considerei pertinente colocar a versão do livro *Wâlangwas Historia Oral de la Comunidad de Karawala* (2008), porque é uma versão ampliada (ou uma compilação de versões) do que as pessoas me narravam. Os detalhes que se apresentam nesta versão, na sua grande maioria foram indicados pelos meus informantes, porém em forma fragmentada.

O mito da fundação, como já indiquei, não faz referência concreta aos lugares de origem nem às condições de vida neles, se centra na procura de vários sítios de moradia até a chegada a Karawala. Assim como mostram alguns detalhes da vida da comunidade antes da chegada dos moravos. Ou seja, se refere ao tempo *idan pyuwara* em Karawala

Resumidamente, pode ser dividido nos 10 episódios seguintes:

1. Varias famílias ulwas se mobilizavam entre as cabeceiras do rio Grande de Matagalpa, Siquia e Mico (partes altas do que hoje são os departamentos de Matagalpa Boaco e Chontales), porque eram escravizados pelos mestiços /españoles/ ou estes invadiam suas terras.

---

<sup>80</sup> Entre aspas quadradas (colchetes [ ]) coloco as palavras usadas na tradução do alemão ao espanhol, sugerida por Grossmann na apresentação do mesmo mito (1988:34-35). E, por outro lado, alguns anciãos de Karawala mencionaram conhecer vários sítios no longo do rio Grande de Matagalpa, onde há rochas em forma de “umbigo”, como se menciona no mito. Igualmente sobre este mesmo rio, há vários petroglifos que dizem foram feitos pelos xamãs ancestrais.

2. Na procura de um lugar mais seguro para morar, sete homens viajam rio abaixo, pelo Grande de Matagalpa.
3. Fazem sete viagens de exploração, descobrem o mar e conhecem o sal, que levam a suas mulheres, junto com garrafas e pentes. E fazem cultivos temporários.
4. Em um lugar próximo a Karawala, conhecem o Bakra, um demônio que fala sua mesma língua. Este lhes dá comida de animais não comestíveis, e pede que não passem mais por esse setor do rio.
5. Consultam ao xamã e este diz que o demônio é canibal. Eles se organizam para enfrentar a Bakra, fazem uma canoa grande e pedem ao xamã que os acompanhe.
6. Conseguem passar pelos domínios de Bakra, mas este os persegue sobre um lagarto. O xamã, através de magia, logra que remem rápido. O demônio é impactado por um raio e o corpo se divide formando pequenas ilhas no rio, que existem até hoje.
7. Trazem as mulheres, os filhos e os animais domésticos, e se estabelecem em vários lugares, próximos a Karawala onde as terras não são férteis. Durante uma caça, chegam a Karawala, que consideram como o lugar ideal para morar.
8. Estabelecem-se no lugar e fundam a comunidade. Cada um dos sete fundadores fica com um setor para sua família, e constroem com os poderes que lhes dão os xamãs, pequenos igarapés para cada família. Os quais até hoje são usados na comunidade.
9. Os xamãs distribuem diferentes poderes a cada um dos sete “cabeças de famílias”, para que compartilhem com os demais. São habilidades extraordinárias para a caça, a pesca, a guerra e o trabalho agrícola, entre outros.
10. Os sukias vivem em lugares apartados das casas e algumas narrações falam dos conflitos entre eles
11. Com a chegada dos missionários moravos, os dois xamãs ulwa vão embora. (algumas versões falam de que vão para outro mundo com a metade dos Ulwas)

Sem pretender fazer uma análise profunda do mito, que não corresponde aos interesses deste trabalho, vou estabelecer algumas relações com a história da comunidade e da região. Assim como destacar vários elementos simbólicos relacionados com percepções, valores e práticas atuais.

Segundo Leonzo Knight e Melvin James, as famílias chegam a Karawala na segunda metade do século XIX (2008,13). É época em que, precisamente, a literatura descreve os Sumo-Mayangna no processo de retração, submissos ante o domínio miskito, e se isolando destes e das populações mestiças.

O relato da fundação contradiz em parte esta idéia, já que as famílias se deslocam rio abaixo, chegando próximo ao mar e a uma área de domínio Miskito (Tawira) e de população Creole.

Mostra-se, assim, um interesse de contato ou de proximidade com estes 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 que mantinham relações de parentesco. De fato, alguns casais fundadores são conformados por pessoas Panamahkas e Tawahkas, como se analisará em

detalhe no capítulo quatro. Além disso, todos os relatos que escutei sobre a fundação falam da guerra e do escravismo por parte dos mestiços e não dos Miskitos, que eram seus escravizadores até as primeiras décadas do século XIX.

O argumento da procura de terras férteis durante as sete viagens é contraditório com a eleição final de Karawala como área de moradia. Já que, pela sua proximidade com o mar, a fertilidade da terra é muito baixa. Sendo necessário subir várias horas (ou incluso dias, de canoa) pelo rio para encontrar áreas aptas para a agricultura.

E como já indicamos, em Karawala morou um irmão do líder colonial Yarrince, ao final do século XVIII, na época capitão dos Miskitos-Tawiras. E até 1820, segundo a descrição de Orlando Roberts, Karawala --ou suas proximidades-- era habitada por um chefe Miskito-Tawiras que praticava a captura de escravos Ulwas, ainda que esta prática estivesse em declínio (ROBERTS,[1827] 2003, p.377).

Junto a este mito central, se conta um relato paralelo sobre o traslado da metade da população de Karawala à outra dimensão, pela intervenção xamânica. Estes parentes Ulwas convertidos em seres não-humanos são considerados hoje como “donos-espíritos” (*Dawankas*) das áreas de cultivos, e estão sempre interessados em se relacionar com os humanos.<sup>81</sup> Esta narração é um relato clássico em todo o caribe nicaraguense, tanto nas comunidades miskitas como nas sumo-mayangnas, mas com versões distintas. (MONTAYA E SEBASTIÁN, 1990; VON HOUWALD, 1990; COX, 1998).

Os nomes e sobrenomes dos sete “cabeças de família” sempre se confundem nas narrações, segundo os velhos isto se explica porque eles não tinham nome, já que não eram batizados. Foram os moravos que colocaram nomes e sobrenomes em todas as famílias. Mas, algumas vezes, os velhos usavam indistintamente seu nome como sobrenome e mesmo intercambiavam com pessoas estrangeiras. Hoje, alguns descendentes da família Crimins dizem que o velho fundador da sua linhagem usava como sobrenome *Nawah*, onça em ulwa.

Apesar disso, as famílias atuais de Karawala sempre conseguem estabelecer uma relação genealógica com estes fundadores e, como se analisará no capítulo quatro, a partir deles se conformam grupos familiares ou linhagens que compartilham o sobrenome de seu ancestre. Estabelecendo uma relação direta com o passado, juntando mito, história e parentesco no mesmo nível..

E, por outro lado, nas narrações sempre insistem em destacar que os diferentes fundadores receberam poderes xamânicos distintos para obrigá-los a compartilhá-los. O que parece instaura a necessidade de distribuição, que hoje é fundamental na economia da comunidade. Este assunto será amplamente discutido nos capítulos a seguir.

A referência a grupos de famílias ou linhagens com um ancestre em comum não somente existem em Karawala, senão que são mencionadas nas poucas pesquisas etnográficas existentes sobre o caribe nicaraguense. Algumas vezes, estes ancestres-fundadores são uma única família, à qual depois se incorporaram outras, como é o caso de Sangnilaya, uma comunidade miskita da RAAN, nas margens do rio Wawa, configurada a partir da família de Joseph Napoleón Labonte (GARCÍA, 2010: 112). Ou, da comunidade Alamikangban, localizada no rio Prinzapolka, também miskita e fundada por Tis Cisneros, um indígena Tawahka e antes deste por um sukia solitário Alami que não deixou descendência (GUARDIAN, 2002:150-154).

---

<sup>81</sup> Este relato, assim como o tema do xamanismo serão detalhados no final do capítulo três.



O mesmo acontece com a comunidade creole de Barra, vizinha de Karawala, formada por pessoas procedentes de Belize, Jamaica, Ilhas Caimã e ilhas de Roatán em Honduras. Na sua maioria são imigrantes à procura de emprego, durante a época da “economia de enclave” entre o final do século XIX e início do século XX. Chegaram na época que chega Lewis Na sua maioria também foram homens que se casaram com mulheres miskitas e creoles da região (mantendo o idioma e a identidade creole).

Deste modo, tenho encontrado relatos sobre a fundação das comunidades contemporâneas, sejam miskitas, sumo-mayangna, creoles ou garífunas (todas na mudança do século) que guardam afinidades estruturais com as narrações em Karawala. A construção narrativa de eventos que instituem territórios específicos através de heróis culturais --especialmente masculinos--, faz parte de uma maneira regional de relacionar as famílias atuais ao passado, em alguns casos ao mito. É comum o relato que expõe uma migração, ou mesmo eventos de conflito, de guerras, ou divisão em frações, que faz necessário a procura de um novo território.

Os xamãs que chegam a Karawala são figuras que concentram tanto o poder espiritual como o jurídico e o 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>82</sup> Ao mesmo tempo em que também intervinham em conflitos entre famílias, aplicavam castigos e arbitravam vendetas pela morte ou rapto de mulheres. Tudo isto junto a sua função terapêutica.

Von Houwald tem insistido em vários de seus trabalhos (1984, 2003) que nos Sumo-Mayagna a esfera política se encontra interligada com a esfera religiosa. Mais do que nos Miskitos, já que pelas características das relações que estes estabelecem com os ingleses, lograram conformar outro sistema político menos “nativo” e separado do xamanismo. Igualmente, este mesmo autor sugere que, de acordo com o material narrativo e histórico que tem recolhido na RAAN, vários xamãs específicos passam a se converter em heróis culturais fundadores de diferentes comunidades. (2003:372-375, 404-406)

*Kungmak Pau* (lábio vermelho), um dos três xamãs míticos ulwas, é mencionado pela tradição oral Tawahka em Wasakin, no rio Bambana na RAAN e comunidades próximas. E tem sido considerado como uma influência da tradição mesoamericana (sobretudo maya), com que alguns pesquisadores o relacionam aos Tawahkas (RIZO, 1993, p.36)

Os outros dois xamãs: *Tapa Pau* (orelha vermelha) e *Tapa Baras* (orelha preta), segundo os relatos locais, tinham um menor categoria e foram expulsos da comunidade por *Kungmak Pau*, estabelecendo-se em dois sítios nas proximidades de Karawala. Considerados hoje com certa energia sobrenatural. Algumas pessoas dizem que também morou em Karawala, antes do cristianismo, um xamã das Ilhas Grand Cayman que se casou com uma mulher da família Julian.

--0o0--

Segundo as informações na documentação da Igreja Morava (WILSON, 1975:212, ANNUAL REPORTS, 1925:75) desde 1896 missionários alemães começaram a ter contacto com Sandy Bay Sirpe e Karawala. Estabelecendo a filial em Sandy Bay Sirpe, no final do século XIX, como ponto

---

<sup>82</sup>Um velho me conta que os *wátyu* ou xamãs ulwa se transformavam em onças ou panteras para levar os diferentes animais de caça a sítios particulares onde eram esperados pelos caçadores. Seu pai, da família Crimins, reconhecido como um caçador experto, lhe dizia que ao saírem os xamãs de Karawala, a caça não rendia como antes, porque falta a sua guia. Os animais se escondem nas cavernas de seus donos (*Dawankas*) e por isso ele dizia que no futuro em Karawala as pessoas poderiam passar fome.

base da missão, com o objetivo de converter os grupos de famílias dispersas rio acima no Grande de Matagalpa. Na sua maioria eram famílias Sumo-Mayangnas, muitas das quais depois da conversão se estabelecem em Karawala. Em 1903, talvez pelo motivo de assegurar e viabilizar o sedentarismo desta população, a filial se traslada a Karawala, onde continua até hoje.

As narrações sobre os moravos ainda que coloquem alguns aspectos da conversão religiosa como o batismo, o ensinamento de orações, cantos e histórias bíblicas (*blasi pyuwara*), relatam fundamentalmente o papel dos missionários como agentes civilizadores. As pessoas expõem principalmente uma lista das coisas que os moravos ensinaram: ler, rezar, construir casas, se “vestir bem”, cultivar, cantar, etc.

Efetivamente foi através deles que as famílias modificaram seu padrão de assentamento disperso, influenciaram o tipo e a construção das vivendas, assim como inculcaram o uso de roupa e sapatos, que segundo as narrações usavam somente quando estranhos chegavam à comunidade.

Os moravos incentivaram a agricultura, distribuindo sementes e ferramentas. As pessoas em Karawala lembram principalmente que foram os moravos que ensinaram a cultivar o arroz, um produto que se colhe até hoje e que faz parte importante da sua dieta diária. E, em vários momentos da história de comunidade, foi comercializado com certo êxito.

Embora as pessoas não mencionem, nos informes anuais da congregação se insiste na promoção de uma ética do trabalho e o fomento do comércio a nível comunal e regional. Do mesmo modo, os moravos tiveram ponto de venda de mercadorias nas igrejas das comunidades e um comércio maior em Bluefields, com o objetivo de financiar a missão e oferecer os bens industriais básicos a preços mais favoráveis. Não tenho referência se em Karawala se estabeleceu um posto destes, mas hoje nas igrejas é comum que num dia da semana algumas mulheres vendam pão, sendo que os ingressos são tanto para elas como para a congregação.

Os moravos também foram os primeiros alfabetizadores de Karawala, como vimos no capítulo anterior, ensinando em inglês e logo em miskito. As pessoas dizem que a primeira escola em Karawala foi feita pelos moravos e frequentemente se lembram de parentes ascendentes (bisavós, avós) que foram os primeiros alfabetizados na comunidade. Por exemplo, Noel me diz que seu pai Manuel Simons não só aprendeu a ler e escrever em inglês com os moravos, senão que melhorou sua comunicação em inglês standard.

Apenas na década de 50, o Estado nicaraguense envia um professor mestiço para alfabetizar em espanhol, mas sem muito êxito. A instrução estatal foi intermitente até meados da década de 60, quando se estabeleceu “informalmente” uma instrução mista com professores falantes de miskito, mas alfabetizando em espanhol (língua que geralmente não era totalmente dominada pelos docentes).

A presença de instituições estatais em Karawala foi esporádica ou praticamente nula até início dos anos 70, quando se estabelece um posto de saúde, se consolida a escola e se tem um registrador da comunidade que anualmente envia informação a Bluefields sobre os nascimentos, as mortes e os matrimônios. Muitos autores argumentam que, em boa medida, a Igreja Morava ocupou o lugar do Estado nicaraguense em muitas das comunidades do caribe.

Nas narrativas do tempo *idam puwara* (não cristãos), como já indicamos, os xamãs ulwas eram os agentes do poder social, político e religioso. Mas, nas narrações do tempo cristão, serão os reverendos moravos que assumem essa imagem de poder tanto sagrado como político, junto ao papel de “civilizadores”.

Estas imagens são generalizadas entre as pessoas que conversei sobre o tema. Por exemplo, 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 Ulwas sabían mucha cosas. Era gente entendía. Los sukias, que no eran sukias eran *wâtyu* 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>83</sup>

Cronologicamente, posterior às narrações da fundação e do contato inicial com os moravos, se destacam algumas referências um pouco soltas sobre lideranças importantes da comunidade que assumiram as funções de *whita* (chefe) comunal e do síndico<sup>84</sup>. Alguns relatam acontecimentos, outros só mencionam os nomes.

Entre estas figuras, se destaca Luastin e Manuel Simons, (avô e pai de Noel), Samuel Alonzo e, mais recentemente, Rigoberto Henry --um professor que morreu durante a guerra--. E, inclusive, se poderiam colocar na lista os linguistas que, como já se indicou, adotam a imagem simbólica de líderes modernos. Na publicação de Knight e James (2008) é feita uma lista dos nomes destas lideranças desde 1900. (2008:29).

Estabelece-se assim uma linha narrativa e temporal de personagens masculinos que vai desde os “cabeças de famílias”, os fundadores, os xamãs, os missioneiros, as lideranças do passado, chegando até aos linguistas e as lideranças atuais. Destacando-se tanto a patrilinearidade do sistema de parentesco como uma forte dose de carisma, com que se relaciona o aspecto político.

### **3.6.Modernidade e messianismo**

Como indiquei no capítulo anterior, os moravos chegam a Karawala no final do movimento de conversão massiva denominado como o “Grande Despertar”. Através do qual, a adesão de comunidades tanto miskitas como sumo-mayangna ao cristianismo é tão grande, que faltam missioneiros para assumir a rápida demanda de serviços religiosos. Em muitas destas comunidades, os moravos nem tinham iniciado o processo de evangelização.

A meu critério, este movimento tem características de um messianismo indígena muito interessante, mas que ainda não tem sido pesquisado com profundidade. Os escritos moravos dão pouca

---

<sup>83</sup> O texto foi narrado e gravado em espanhol já que Ana fala muito bem essa língua. Ela tem trabalhado por temporadas de um ou dois anos em Bluefields, Manágua e em uma oportunidade trabalhou um ano e meio na Costa Rica. Seus três filhos moram em Karawala.

<sup>84</sup> O síndico, assim como 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.

informação das características do movimento, e os historiadores e antropólogos só o mencionam o básico do mesmo. Até onde tenho conhecimento, este não tem sido objeto de uma pesquisa específica e, logicamente, no contexto deste trabalho só faremos uma menção rápida...

O bispo Grossmann que era missioneiro na época escreve sobre o mesmo nestes termos:

“(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 Rio Grande.” (GROSSMANN, 1988[1940], p.22)

A menção de “Rio Grande” se refere à estação filial em Sandy Bay Sirpe, que em 1903 se traslada a Karawala.

Obviamente, não se dão maiores detalhes porque as condições de possessão que envolvem o movimento geraram um conflito teológico difícil não só de enfrentar senão de superar.

Resumidamente --e seguindo a descrição de Jenkins (1988)--, o movimento inicia com o estado de transe de uma menina creole Morava, Mary Downs, durante o funeral de um líder miskito, na comunidade de Laguna de Perlas. Ela convulsiona e em estado de êxtase declara publicamente que se encontra em pecado. O evento foi identificado como a presença do Espírito Santo, e rapidamente se estenderam os estados de transe tanto pelas comunidades cristãs como pelas não-evangelizadas, chegando até ao norte, na fronteira com Honduras. As pessoas possuídas se chamavam e se chamam de *spirit-uplika* (pessoa espírito em mikisto), ou de profeta, que também é uma palavra usada para se referir aos xamãs.

Conzemius (1984) cataloga estas manifestações como um tipo de espiritismo, semelhante ao *nialismo* na Jamaica, e afirma que existem “poucos adeptos entre os sumos”. Descreve o processo de transe 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; [“poseídos” em outras traduções]: 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 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 mas 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)

Vários autores têm assinalado a relação evidente entre esta conversão massiva e as mudanças econômicas e políticas que se deram no final do século XIX. Assim como, as condições adversas de algumas comunidades miskitas, provocadas pela desestruturação não só do sistema de comércio senão de um sistema de vida que se manteve por mais de século e meio.

Possivelmente, também tenha influído a chegada das empresas extrativas nas suas comunidades e territórios, uma incursão fundiária que não se deu durante a colônia. Nesta época, como já se discutiu, os indígenas eram os encarregados da extração dos recursos para comércio, e os poucos assentamentos europeus se deram na área da costa, com pouco contato cotidiano com as comunidades nativas.

Por outro lado, os Miskitos não só perdem a liderança regional senão que deixam de ser os mediadores avantajados, como faziam com os ingleses, e passam a ser banidos ao lugar de trabalhadores nos níveis mais baixos da nova cadeia produtiva.

Haveria que se pesquisar mais a fundo todas estas condições, mas a chegada das empresas não só torna patente o lugar relegado dos Miskitos na nova dinâmica econômica, senão que implica uma invasão territorial importante e um novo ator estrangeiro, os *miriki* (gringos em mikitos) que, apesar de seu idioma, não atuam da mesma forma que os ingleses (*los britishs*, como são chamados hoje). Obviamente, não pode se entender o Grande Despertar sem considerar a conjuntura político - econômica da região, que afetava fundamentalmente as comunidades indígenas.<sup>85</sup>

Contudo, os *espirit uplika* são a expressão de uma mistura 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 Deus ou com o Espírito Santo, e estes lhes dão ensinamentos bíblicos --sendo populações analfabetas na sua maioria-- assim como, orientações para curas. Nisto, há uma clara continuidade com as qualidades xamânicas.

Um caso interessante que mostra esta situação é a figura do Dama Laura, que relata Conzemuis (1984 [1932]:283-284), mas que também é assinalado por vários autores. Ele foi um *Okuli*, que é a categoria dos xamãs maiores e mais poderosos, eram considerados filhos ou enviados do *Alwani* (uma deidade miskita que representa o trovão). Dama Laura foi o último *Okuli* no caribe nicaraguense que se converteu ao cristianismo na conjuntura destes movimentos. Mas, nunca foi aceito pelos moravos tanto porque continuava assumindo suas funções como xamã, como porque mantinha estas formas comunicativas com Deus, fazendo as “suas reinterpretações” da prática xamânica através do cristianismo.

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. Dama Nelson foi o elemento-chave na adesão à igreja Morava deste grupo étnico, teve profundas diferenças com os reverendos, até mesmo se envolvendo no assassinato de um deles<sup>86</sup>

Algumas pessoas em Karawala me assinalam vários casos de *espirit uplika* em Sandy Bay Sirpe e outras comunidades vizinhas, sendo sempre consideradas como pessoas muito cristãs. Porém, em Karawala não há, até o momento, a manifestação de *espirit-uplika* que integre xamanismo e cristianismo, mas existe a figura do reverendo Jacob Lewis, que faz a mesma função, só que na direção oposta.

Na linha narrativa mítico-histórica de protagonistas que mencionávamos acima, Jacob Lewis ou Dr Lewis, como é mais comumente chamando em Karawala, é a figura mais destacada, depois dos fundadores e dos xamãs.

---

<sup>85</sup> Igualmente, em 1879 morre envenenado William Henry Clarence um dos últimos reis Miskitos, acabando de fragmentar o pouco poder que conservavam, assim como gerando conflito interno na região, que já estava ameaça pelos interesses do Estado nicaraguense --com apoio norte-americano-- da anexação territorial.

<sup>86</sup> Para alguns historiadores e políticos da região, durante a época da revolta armada do líder político Augusto Cesar Sandino dos anos trinta, ele denuncia o reverendo morávio de Musawas como espião dos norte-americanos. O que leva a seu assassinato por parte dos seguidores de Sandino. Este fato foi o que iniciou a enorme distância entre Sandinistas e moravos, que na guerra se intensifica.

A seguinte narração de Dama Cardenal Julian, um velho de aproximadamente 80 anos apresenta bastante bem a idéia que se tem de Jacob Lewis na comunidade. É algo extensa, apesar de ser uma versão resumida da original, mas coloca vários aspectos relacionados à Lewis, que considere necessários deixar para ter uma visão ampla dele e do contexto.

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 fundo la iglesia. Él busco 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 ayudo 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 sabia 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, saliό todo el día para la montaña a buscar hierbas y cosas. Llego 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 suampos, 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 Blufields 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>87</sup>

Não vou agregar mais informações etnográficas sobre Lewis, já que não terei possibilidade, no marco da tese, de ampliar a análise sobre ele, que é um personagem que revela caminhos interessantes para entender o cristianismo indígena. Mas, no decorrer de alguns capítulos, volto a falar sobre este tema.

Limito-me unicamente a assinalar que, ainda que todos falem sobre o Dr. Lewis e comentem sobre suas ações como missioneiro e como xamã ou *science-man*, quando eu tentava aprofundar em mais detalhes, as pessoas geralmente se retraíam e evadiam as respostas. De forma semelhante, como

---

<sup>87</sup> Este relato foi parte de uma longa entrevista com Dama Cardenal. Narrada e gravada em miskito e logo foi traduzida e re-gravada ao espanhol por Storbey Simons. Desta gravação, fiz a transcrição, e este texto apresentado é uma reconstrução dessa transcrição, de resumos da mesma, já que a versão traduzida concentra muitas informações paralelas.

quando se trata de temas relacionados às práticas xamânicas, é com pessoas de mais confiança e proximidade que surgem relatos como o de Dama Cardenal.

Mas, de qualquer maneira, 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 e do *obeah-man*. É a figura, nas narrações do passado, que permite a coexistência de xamanismo e cristianismo. No corte temporal entre o mundo cristão e não-cristão, Lewis estabelece uma continuidade. Apesar da grande repressão e proibição que a igreja Morava tem imposto ao xamânismo e à feitiçaria desde a sua chegada.

Em síntese, podemos dizer que os moravos civilizam e transfiguram o xamanismo. São os que “domesticam” os Ulwas, da mesma forma como na segunda metade do século XX os Ulwas domesticarão seus cunhados, os miskitos.

--oOo--

Como já se falou, a economia de enclave e a ética protestante ingressam juntos ao caribe nicaraguenses. No final do século XIX e início do XX se dá início ao sistema extrativista ou economia “especulativa” como a catalogam alguns autores, querendo expressar a instabilidade da mesma. São ciclos extrativos-produtivos inconstantes, seja pela dinâmica do mercado internacional, pelas pragas agrícolas ou esgotamento dos recursos, ou pelos conflitos políticos internos.<sup>88</sup>

Seguindo a delimitação temporal que estabelece Helms (2009:39) esta etapa inicia em 1860 e conclui um século depois, quando o capital nacional continua com o processo extrativista, fomentado e controlado pelo Estado (e as famílias vinculadas à ditadura somocista). Segundo a mesma autora, as principais atividades são: a extração de madeira principalmente caoba (*swietenia macrophylla*) e pinho caribenho (*pinus caribaea*), a extração (em menor medida, o cultivo) da borracha (*castilla elástica*, *castilla tunu*), cultivos intensivos de banana e a atividade mineira, principalmente o ouro. Todas as empresas são estrangeiras, majoritariamente estadunidenses. (lembramos que no início do século XX os EUA têm, em diferentes momentos, domínio militar e político sobre a região e o país).

No setor da desembocadura do rio Grande de Matagalpa, onde se localiza Karawala, não se desenvolve nenhuma exploração importante até a década de quarenta. Unicamente rio acima, entre 1910-1915, se estabelecem várias plantações de bananas para exportação, que se mantiveram aproximadamente por duas décadas com trabalhadores Creoles e Miskitos.

Os Ulwas só trabalham ou se vinculam a estas novas atividades de forma esporádica. Sendo particularmente os homens jovens os que saíam da comunidade, os homens com famílias já constituídas se mantinham em Karawala. Antes da década dos anos quarenta, trabalharam, sobretudo, na extração da borracha no norte e depois na extração de madeira no sul, segundo as narrações locais.

O sistema era auto-produtivo, que misturava: caça, pesca, agricultura de tubérculos, musáceas e, a partir da influência Morava, cultivo de arroz, que se manteve até boa parte do século XX.

---

<sup>88</sup> Também foi esta época de ingresso de famílias do pacífico á vertente caribe, depois da incorporação da Mosquitia em 1894, através da antiga fronteira Segoviana. Seja em forma independente ou pela distribuição de títulos de propriedade por parte do Estado.

Os moravos também influenciaram ou motivaram que este sistema fosse se adaptando ao uso do dinheiro, aos empregos temporários e à venda de excedentes dos cultivos na comunidade Barra, onde o tráfego de barcos no início do século era muito importante. Tanto de barcos de carga como de transporte de passageiros. Inclusive, circularam vapores de transporte durante as décadas de 1940 e 1950, fazendo o serviço de transporte de Bluefields a New Orleans e outras cidades nos Estados Unidos e nas Ilhas do Caribe.

A monetarização da economia de Karawala provavelmente se dá pelo comércio com esta comunidade. O Noel me contava que seu avô Luastin (filho de fundador) sempre dizia que ele não gostava dos Creoles, porque foram eles os que trouxeram pela primeira vez a balança e o dinheiro a Karawala. 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 da sua descendência mora em Karawala e outra nos EUA.. Assim, também na primeira metade do século as relações de parentescos começam a se ampliar para as outras etnias vizinhas.

A extração de borracha inicia entre 1890 e 1910 (JENKINS), 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. Numa compilação de matérias econômicas de jornais editados de Bluefields na primeira metade do século<sup>89</sup> se indica que, em 1943, a Nicarágua se converteu no segundo maior produtor de borracha do mundo, depois do Brasil (VERNOOY, 2000:61).

Os Ulwas se envolvem nesta atividade principalmente nas primeiras décadas do século XX, quando ainda não havia chegado a seu auge. Viajando por períodos de um ou dois anos pelas áreas de exploração (“zone huleras”). Assim como, na região amazônica existiu um sistema associado de comércio que funcionava como redes de crédito e com grandes estabelecimentos comerciais nos circuitos fluviais. Neste, se envolviam os Miskitos (uns poucos Sumo-Mayangna), mestiços que ingressavam à região, as pequenas companhias locais e as grandes companhias estadunidenses. Apesar de não haver pesquisas em detalhe sobre este sistema, o mesmo não teve, como no caso da Amazônia, a exclusividade da implantação das relações de corte capitalista, senão que como já indicamos, junto com ele se deram grandes explorações extrativas de madeira, minério, e em menor escala de inversão, cultivos de bananas.

Para os Ulwas, o sinal mais paradigmático da economia extrativista foi a companhia madeireira estadunidense Noland Company. Que chega à Karawala em 1948, gerando uma drástica mudança na vida cotidiana. A Kuka Julia, que tinha 28 anos, diz que tudo deu volta, e que Karawala “se fez uma cidade”. Mas, que logo saiu a companhia e só ficaram os ferros. Nessa época, Manuel Simons, seu marido, era síndico da comunidade e contava que a Noland dava um dinheiro anual pelo uso do terreno, uma quantia ridícula, dizem hoje os Ulwas, em comparação aos ganhos da companhia. Algumas pessoas dizem que eram 100 ou 200 córdobas ao ano, outras 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.

A Noland se interessou na localização de Karawala não tanto pela exploração de suas florestas, senão porque era o lugar ideal para serrar a madeira e transportá-la ao mar. Era cortada nas florestas rios

---

<sup>89</sup> Principalmente do jornal “La información” publicado entre 1917 y 1979 em Bluefields.



acima, serrada em Karawala e logo transportada através de buques de carga pelo rio até ao mar, numas ilhotas frente à Barra --que hoje formam parte do território indígena *Awaltara*--. Ali chegavam os barcos para sua exportação aos Estados Unidos..

As famílias continuaram mantendo seu sistema produtivo e foram poucos os que trabalharam na Noland. Abanel Lacayo, uma liderança local que trabalhou nas serras com apenas 17 anos, contava-me que era importante falar inglês e saber ler para ser contratado e que por isso muitos Ulwas não conseguiram trabalhar. Além disso, conta Abanel que muitos não queriam trabalhar porque tinham temor das maquinarias e das pessoas estranhas. Algumas famílias vendiam seus excedentes agrícolas, assim como óleo de palmeira nativa nas vivendas da companhia, ou ainda, foram contratadas para trabalhos agrícolas secundários. Mas, a maior parte da alimentação dos trabalhadores era trazida tanto de Manágua como dos Estados Unidos.

O Tempo de Noland (*Noland pyuwara*) foi muito curto, levando em consideração a inversão na infraestrutura, que incluía uma pista de pouso. Foram unicamente sete anos, de 1948-1955. Nem na informação documental, nem nas publicações consultadas, nem com os dois únicos velhos empregados da companhia em Karawala, consegui o motivo claro da saída. A qual significou que a mudança teve outra intensidade, já que, segundo Abanel, o projeto era ficar por duas décadas.

A seguir, o relato do viajante húngaro durante sua visita a Karawala em 1953, que me parece descrever de forma interessante a divisão da comunidade em dois espaços, mas também poderíamos 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, indica que fora dos trabalhadores da Noland moram 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 comideros y el resto tiene sus tiendas bien surtidas” (VERNOOY,R, 2000p.108). Ademais faz referencia a um hospital atendido por uma enfermeira e um cinema (Cine Sonia) com capacidade para 300 pessoas.

Quatro anos depois destas descrições a empresa sai supressivamente, a produção se detém, a maquinaria é levada, os avios parar de chegar, muitos trabalhadores ficaram sem salário e em menos de um ano segundo contam em Karawala, as casas, o trapiche, os postos comerciais dos chineses, a igreja, o hospital e cinema são desmontados e vendidos. Ficando em Karawala parte das instalações

da enorme serraria, que foram aos poucos vendidas pelas lideranças comunais. A última venda foi por volta do ano 2000, a uma empresa de Managua interessada em extrair algumas peças de ferro que ficaram cobertas pelo mato.

Meio século depois é difícil saber as implicações que essa chegada e saída tão abrupta da modernidade pudessem ter nas pessoas e na constituição da vida social de Karawala. No jornal anteriormente referido, ante a saída da Noland dramática e etnocentricamente, diz:

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,R, 2000p.125).

E certamente os índios de “Sumo-Town” de hoje tem sua versão da história e uma versão que pouco tem haver com partidas e muito com chegadas. Assim o que as pessoas de Karawala mais insistentemente falam da *Nolad pyuwara* é chegada de cunhados forâneos Miskitos e Creoles. Já que alguns trabalhadores se casaram com as mulheres Ulwas e ficaram na comunidade na condição de “afins indesejados” logo da saída da Noland. Não se referem à perda das mulheres, senão pelo contrário reclamam o fato de que elas casaram com não-Ulwas.

Esta é a referência imediata nas narrações da *Nolad pyuwara*, contrário ao que eu esperava. Já que a partir das referências históricas, pensei que escutaria tanto a tragédia da mudança da comunidade, como da crise de emprego uma vez que a companhia tivesse saído. Mas essa não foi a crise nem a tragédia que a memória coletiva guardou.

Mas, o que as pessoas de Karawala mais insistentemente falam da *Nolad pyuwara* é a chegada de cunhados forâneos Miskitos e Creoles. Já que alguns trabalhadores se casaram com as mulheres Ulwas e ficaram na comunidade na condição de “afins indesejados”, depois da saída da Noland. Não se referem à perda das mulheres, senão pelo contrário, reclamam o fato de que elas casaram com não-Ulwas. Esto ver redaccion original esta horrible

Esta é a referência imediata nas narrações sobre a *Nolad pyuwara*, contrário ao que eu esperava. Já que, a partir das referências históricas, pensei que escutaria tanto a tragédia da mudança da comunidade, como da crise de emprego, uma vez que a companhia tivesse saído. Mas, essa não foi a crise nem a tragédia que a memória coletiva guardou.

Escutei tantas vezes a narração, que em meu diário de campo chamei como “a cisma dos cunhados”. As pessoas me contam que com a Noland as mulheres começaram a se casar com homens de fora, que não conheciam, e que quando a empresa saiu, estes se incorporaram à comunidade, mas sempre considerados como estranhos ou sob suspeita. Foi por estes matrimônios que os Ulwas se misturaram e foram perdendo a sua língua, já que os “cunhados forâneos” se burlavam da mesma e proferiam epítetos discriminatórios e humilhantes. Diziam que era uma “língua pássaros” ou “língua de animais”, e proibiram as mulheres de ensiná-la a seus filhos. Estas manifestações eram uma afronta direta à etnicidade Ulwa, já que língua é um dos mais importantes marcadores de diferença étnica no caribe nicaraguense. ... eso es o que hoje de diz...

Um comentário corriqueiro das pessoas com relação à perda da língua ulwa é argumentar que seus pais ou avós tinham “vergonha” e constrangimento de falar ulwa e que por isso a língua foi se perdendo.

Depois da década de cinquenta, a língua ulwa deixa de ser usada e a língua miskita assume o lugar de língua dominante na comunidade, assim como de língua materna (sendo que, para uma minoria a língua materna é o inglês creole). E Karawala se fez mais diversa, começaram a surgir famílias heterogêneas, com Miskitos e Creoles. Ojo como esto se entrelaza com loq eu dije antes... karawala no tניה necesidad de covertirse em miskita para acceder al poder misionario, aca cambia su lingua pero no identidad!! O sistema de parentesco muda, o que se discutirá no capítulo quatro, e se gera a idéia de que Karawala é uma comunidade ulwa,,,

Depois da Noland, o processo de monetarização da economia também se acelerou, porque os novos cunhados, já proletariados, influiriam na dinâmica de traslados constantes pela região, na procura de emprego. Ação recriminada pelos velhos, que consideravam que o pai não podia abandonar a família.

Noel lembra inclusive que nos anos sessenta faziam bons negócios vendendo plátanos em barcos nas ilhas Ilhas Caimã, assim como, também vendia arroz e milho para as “empresas de Somoza” (isto é, para as empresas do Estado ou da família do ditador).

Assim, mesmo a venda de excedentes de arroz e feijão para as comunidades vizinhas dedicadas à pesca: Bady Bay, Walpa, Barra e Kara, se manteve até os anos oitenta.

Em 1959, chegou outra empresa, a Lampson company, com o objetivo de aproveitar a infra-estrutura deixada pela Noland, com um mínimo de trabalhadores, mas não conseguiu se consolidar. Boa parte desta infra-estrutura, assim como alguma maquinaria foi vendida pelas lideranças de comunidade em diferentes momentos entre nos anos 70 e 90.

Nos anos 70 e 90, chegaram algumas outras empresas nacionais interessadas no corte de pinho, mas por curtos períodos. A última indústria de madeira se instalou no início da década de 2000, mas terminou sendo expulsa pela comunidade, como será visto no capítulo a seguir.

Nos ano 70, também estive um estadunidense conhecido na tradição oral de Karawala como “mister Bill”. O qual instalou, durante vários anos, acampamentos de pesca esportiva nas proximidades de Karawala. Ele também reconstruiu a pista de pouso da Noland para trazer os turistas estadunidenses na época de verão, dando emprego temporário a alguns homens e mulheres da comunidade. As visitas acabaram depois do triunfo da revolução sandinista. Hoje, Bill é lembrado pelos velhos como amigo da comunidade, porque todos os peixes que pescavam eram devolvidos ao rio.

--oOo--

Por último, é necessário fazer uma breve menção ao tempo de guerra *War pyuwar*, na década de oitenta, e a 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.<sup>90</sup> Mas, se podem assinalar, resumidamente, dois aspectos importantes sobre este período:

---

<sup>90</sup> Além disso, sendo um tema em si mesmo muito amplo e com muitas arestas, já que envolve tanto um processo a nível nacional, como internacional, é difícil tratá-lo rapidamente. 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 disto, considero que uma análise desde a perspectiva da memória local, trinta anos depois da guerra e da autonomia, forneceria uma interessante perspectiva de análise.

*1.As condições:* Em Karawala, como em toda a costa caribenha a revolução liderada pela *Frente Sandinista de Liberación Nacional*, que acaba com o derrocamento da Ditadura Somozista em 1979, foi percebida de longe. Praticamente como uma guerra aléia entre mestiços, e ainda que tivesse alguma identificação com os Sandinistas no início da revolução, todo o processo da mesma foi alheio. Embora tivesse três ou quatro jovens ulwas envolvidos como guerreiros sandinistas, que na época estudavam na Escola Normal de Maestros em Bluefields. Depois do triunfo sandinista, estes jovens se integraram às campanhas de alfabetização, tanto em Karawala como em outras comunidades.

Foi a guerra da contrarrevolução miskita que afetou a dinâmica da vida cotidiana em Karawala, ainda que podemos dizer que foi uma das comunidades menos afetada por ela. *War pyuwar* Não houve deslocamentos forçados, nem mortes injustificadas, nem estupros coletivos, como em algumas comunidades Sumo-Mayangna do 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 aos Sandinistas pela rivalidade sempre manifestada entre ambos os grupos étnicos. E para os Sandinistas, os Sumo-Mayangna eram considerados afins ao movimento contra-revolucionário.

Na região da Desembocadura do Rio Grande de Matagalpa os enfrentamentos foram menores, praticamente concentrados na floresta e não nas áreas da costa. 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 como 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 desta etapa, se referem especialmente de como as famílias conseguiam se apoiar e se ajudar, independentemente do bando com que se identificavam.

As narrações de como conseguiam passar alimentos, armas e medicinas entre um bando e outro, quando um parente estava numa situação de perigo, são constantes. Um exemplo emblemático deste tráfico foi Mildreth Gomez, com todas as pessoas que falei desste época mencionaram seu trabalho uma enfermeira ulwa, que trabalhou num improvisado hospital do exército Sandinista numa comunidade próxima. Mas, em seus dias de folga ou à noite, saía para a floresta para curar guerrilheiros e levar medicamentos. Por isto, foi assassinada pelos sandinistas, convertendo-se num ícone da comunidade desta etapa. Segundo as pessoas de Karawala, em total morreram 20 ulwas, entre soldados e guerrilheiros.

Outra liderança morta na guerra, que se converteu em herói local muito lembrado na comunidade,--tal vez mais que Mildreth-- é Rigoberto Henry Simons, que foi uns dos primeiros professores ulwas e um dos grandes agentes políticos não só no reconhecimento étnico, senão também pela educação. Morreu precisamente no final da guerra, depois de estabelecida a lei da autonomia.

Os pesquisadores desta conjuntura política têm afirmado que no caribe nicaraguense um dos aspectos mais influentes do movimento contrarrevolucionário era a forte alteridade com os mestiços do pacífico e a identificação dos Miskitos e dos Creoles com o mundo anglo (e, porém, com estadunidenses). Os primeiros, pela longa história de aliança com os ingleses, e os segundos pela sua vinculação laboral recente nas empresas extrativas e nos postos melhor pagos --logrados pelo idioma e nível educativo--. Em Karawala, não encontrei nas narrações desta época, nem na etnografia em geral, uma afinidade tão grande com o mundo anglo, ou mais especificamente com os

estadunidenses, como se percebe ainda hoje em Bluefields, por exemplo. Mas, é claro que a alteridade com os mestiços é muito evidente.

Entretanto, neste jogo de colonizador /colonizado, dominantes/dominados, nacional/ étnico, que emerge com estes movimentos políticos, é difícil perceber, desde o ponto de vista das pessoas de Karawala, o lugar deles.

Inclusive, como discutiremos nos capítulos seguintes, a alteridade entre Miskitos e Ulwas, 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 frouxa. Já que está conformada por uma série de tramas sociais, intermédios que fazem difícil pensar nos antagonismos clássicos, que a antropologia tanto tem estudado.

2. *As conseqüências.* Depois da guerra e da implantação da autonomia os Ulwas começam a surgir como sujeitos políticos e como particularidade étnica. Já discutimos a forte influência dos linguistas e das pesquisas sobre a língua ulwa neste processo de afirmação, que será aprofundado no capítulo seguinte. Entretanto, é importante assinalar o surgimento ou “invenção” de outros diacríticos culturais, além da língua, que as pessoas em Karawala começam a produzir. Um deles é a reconstrução formal guardada em os livros... da memória comunitária e a tradição oral da fundação da comunidade, como evidenciam as pesquisas do Professor Leonzo K Kngt e de alguns dos membros do CODIUL. Inclusive, há vários anos se celebra na comunidade o *dia do Ulwa*, que se comemora em 6 de maio.

Mas, também são recriadas danças “tradicionais ulwas”, realizadas mais como um ritual folclórico que como uma prática vinculada a contextos culturais ou de significação mais amplos. Assim, estas danças não fazem parte do cotidiano da comunidade, senão que somente se apresentam em eventos oficiais e para pessoas de fora, apesar de que todos gostam de observar. A dança é acompanhada por uma melodia repetitiva na guitarra, alguma percussão com tambores caseiros e instrumentos caribenhos (como a queijada de cavalo) e o som grave de um apito rústico de bambu, que às vezes trocam por um pedaço de cano plástico.

Igualmente, junto à dança, se executam pequenas encenações teatrais, praticamente mudas, em que se representam diversas atividades tradicionais del tempo no cristiano como o nomadismo das famílias na floresta, a caça, o xamanismo, e sempre se conclui com uma refeição coletiva, a qual compartilham com o público estrangeiro. A comida geralmente é composta por carne de caça assada e *uhum*, uma bebida ulwa que se prepara à base de polpa de uma palmeira (algo semelhante ao açai só que de cor laranja intenso).

A conjuntura dos anos oitenta, mais que o impacto da guerra, coloca no horizonte social e relacional de Karawala uma opção que provavelmente estava sendo transtornada ou trocada na dinâmica da heterogeneidade e a abertura do sistema de parentesco e toda a sociabilidade que ele envolve. O interesse dos *mirikis* (gringos ou *âl pinka*, homens brancos em ulwa) num elemento que tinha sido reprimido e relegado causou um grande interesse coletivo, talvez mais do que as motivações das lideranças em procurar o reconhecimento como etnia. Há um entusiasmo nativista pela língua ulwa, e “o ulwa” no qual se envolvem por igual os descendentes das misturas com Miskitos e Creoles, surgindo também novas formas de se assumir como Ulwas e de entender o hibridismo com que hoje se expressa a vida social, religiosa e política da comunidade. São estes temas os que serão aprofundados nos dois capítulos seguintes

## **PARTE II.**

### **AS CONSTRUÇÕES DA VIDA SOCIAL**

## CAPITULO 4

### KARAWALA: FORMAS SOCIAIS, FORMAS CULTURAIS

*“Digamos entonces, que la antropología se distingue de los otros discursos sobre la sociabilidad humana no por disponer de una doctrina particularmente sólida sobre la naturaleza de las relaciones sociales, sino por el contrario, por tener apenas una vaga idea inicial de lo que es una relación.”*  
Eduardo Viveiros de Castro, 2001

#### **4.1. Karawala, o espaço comunal**

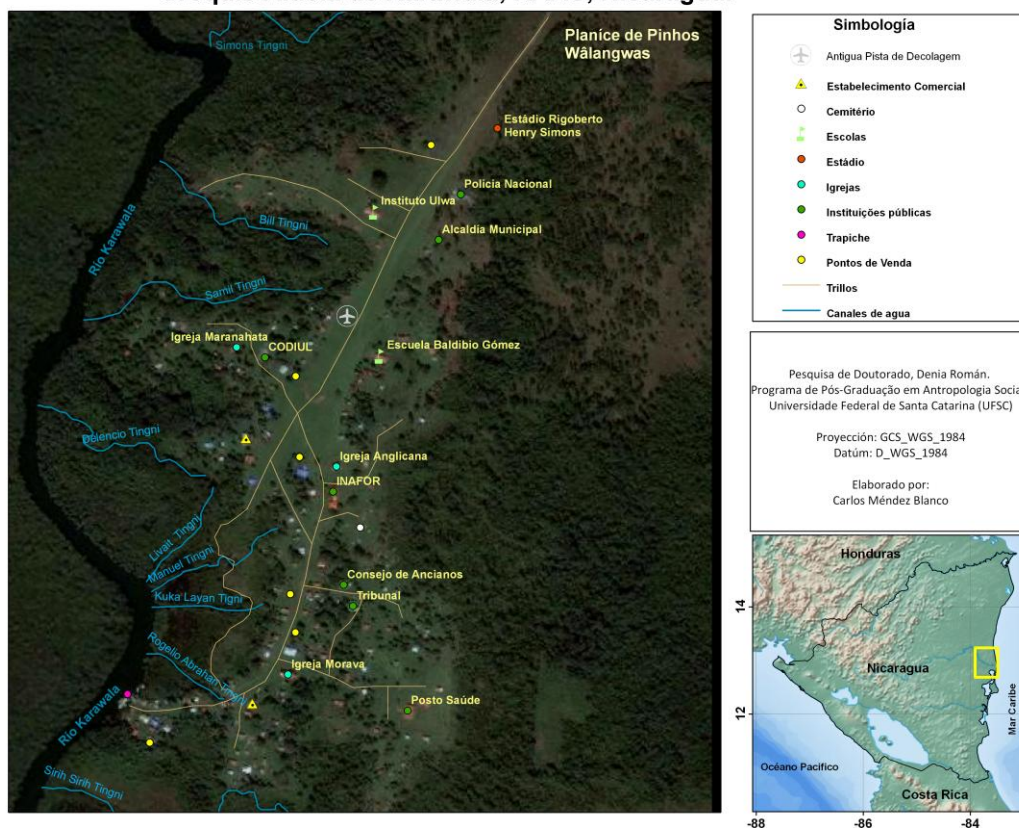
Karawala se deriva da palavra Karawak que é o nome do rio secundário no qual se assenta. Significa “o outro *henequén*”. O *henequén* é uma espécie de planta fibrosa, nativa da região; seu nome científico é *agave fourcroydes*. “Kara” (*henequén*) foi o nome dado ao anterior lugar de moradia antes de que os fundadores se estabeleceram em Karawala, segundo a narração do mito fundador. As pessoas contam que ao se encontrar o mesmo tipo de plantas no sector onde decidiram se trasladar, os fundadores lhe deram o nome de Karawak, (o outro *henequén*); em ulwa seria *Awawak*. Porque Karawala é uma palavra com historia: *kara* (*henequén*) é uma palavra miskita, *wak* (outro) é ulwa, e o final com a sílaba *la* foi incorporado na grafia provavelmente pelos moravos.

Assim, o nome é dado em função do outro lugar de procedência, fazendo eco ao percurso e traslados antes de se estabelecer em Karawala. 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 como de discutiu anteriormente contato sempre, como o evidencia seu nome.

Hoje Kara é o nome de uma comunidade miskita vizinha, do lado oposto do rio, onde há umas poucas famílias ulwas, --que chegaram recentemente do sul--. Algumas pessoas têm me comentado que não é exatamente ali o lugar onde seus familiares viveram, senão em outro sector próximo. O interessante é que, apesar de que Kara seja majoritariamente miskita, o antagonismo com seus moradores não é tão forte como com Sandy Bay Sirpe.

Karawala se localiza na margem esquerda do rio Karawak, afluente do rio Grande de Matagalpa, que se incorpora a este pouco antes da sua saída ao mar.

### Croquis Aldeia de Karawala, RAAS, Nicaragua.



Karawala dista a 200 km por via fluvial de Bluefields, que é o centro urbano de serviços mais importante da região e sede do Governo Regional Autônomo. Não existe outro modo de acesso à comunidade e à região de município da Desembocadura do Rio Grande. Este se compõe de um sistema de baías, rios e lagoas próximos ao mar, e de dois canais artificiais que facilitam a conexão, feitos pelo governo norte-americano na década dos 70's. Entre Bluefields e Karawala há um serviço público de lanchas rápidas (*paspas* em ulwa, *plakbaia* em miskitu) que fazem o percurso três dias por semana demorando entre 4 ou 5 horas a depender da época e dos ventos nas lagoas. Há um barco de maior tamanho que transporta carga e pessoas, demorando um dia de viagem. Este era o serviço público mais comum antes que as lanchas rápidas tivessem seu início nos oitenta.

Há também a possibilidade de comunicação via marítima para o norte, até Bilwi (Puerto Cabezas), trasladando-se a Sandy Bay Sirpe e depois a Prinzapolka. É uma viagem que demora dois dias, mas é feita com pouca frequência pelos moradores de Karawala.

As viagens curtas para as comunidades vizinhas (Barra de Rio Grande, Kara) assim como aos diferentes lugares de cultivo localizados rio acima, se realizam por meio de canoa *-kuring* em ulwa, *duri* em miskitu-, empurrada a remo (*waihna* em ulwa, *kuahi* em miskitu); este é o meio de transporte tradicional dos indígenas caribenhos. São canoas compridas (de mais de dois metros, tendo algumas até quatro) feitas de uma só peça de madeira, tradicionalmente de caoba (*swetenia macrophylla*) ou de cocobola (*dalbergia retusa*). Mas, sendo estas madeiras de alto valor comercial e hoje escassas, podem ser utilizadas outras de qualidade inferior como leche-maria (*calophyllum brasiliensis*) e nancitón (*hyeronima alchorneoides*)



Para se trasladar a Sandy Bay Sirpe e Walpa, se faz comumente a pé atravessando a planície de pinos, que se lhe conhece como Wâlangwas (indicado no croquis acima) demorando menos de uma hora.

A maior parte dos grupos familiares em Karawala têm uma ou duas canoas e é freqüente ver tanto homens como mulheres e jovens se deslocar nas canoas pela beiras dos rios, entre as pequenas lagoas que se formam na temporada das chuvas, os mangues e sobretudo pelos muitos igarapés que levam às áreas de cultivos e pastagem e à floresta. Há também três famílias com botes de motor, que são usados na pesca comercial nas lagoas, mas grandes ou incluso no mar.

Em Karawala, além do trapiche principal onde chegam as lanchas rápidas e os barcos, há nove pequenos igarapés ou canais que localmente se conhecem como *tingni* em miskito ou *landing* ou *creek* (do inglês, porém palavras usadas pelos falantes do miskito). Em ulwa se diz *was baka*. No croquis anterior se mostra a localização destes igarapés, com o nome de *tingni* que é o mais usado.

Segundo a tradição oral, sete destes canais foram construídos pelos sete fundadores da comunidade, fazendo uso de capacidades especiais dadas pelo xamã. Hoje os grupos de famílias descendentes destes fundadores se concentram perto dos canais, que continuam sendo usados para sair ao rio principal; e ainda que a maior parte não conserve os nomes dos fundadores, tem os nomes de homens velhos das famílias, ou seus sobrenomes, vinculados genealógicamente algum fundador.

Já os outros dois canais foram construídos não pela intervenção xamânica senão pela maquinária da companhia norte-americana Noland Company. No croquis aparecem com o nome de *Sami tingni* e *Bill tingni*. Sami é o nome do sector onde se encontrava um dos trapiches da Noland. Bill é o nome do norte-americano o que organizava as viagens turísticas na década dos setenta --mencionado anteriormente-- e que reconstruiu um canal.

Rio acima, tanto no Karawak como no rio Grande de Matagalpa, encontram-se muitos igarapés de variados tamanhos, algumas vezes formando labirintos pelo mato, que chegam a diferentes lugares de plantação e caça, tanto atuais como antigos. No anexo No 7 se apresenta uma lista com os nomes dos lugares mais comumente visitados o com cultivos.

Assim os rios e igarapés são o principal meio de transporte, mas são também uma forma de apropriação social (e histórica) do espaço e de certa demarcação do território. Os cursos de água menores que levam aos grupos de moradias dentro do espaço comunal de Karawala, assim como os que levam às áreas de cultivo rio acima, compartilhadas entre vários parentes, demarcam os espaços das famílias coligadas ou grupos familiares. Enquanto que os cursos de água maiores, como os rios e as lagoas, são espaços que têm um sentido mais comunal ou inter-comunal, porém inter-étnico. Por exemplo, o rio Karawak --afluente do Rio Grande de Matagalpa-- que leva a comunidade, 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 é compartilhada por esta e a comunidade de Walpa. A lagoa de Top Lock e a lagoa Kara são considerados lugares compartilhados pelas cinco comunidades próximas á costa. Já o rio Grande de Matagalpa é um espaço absolutamente aberto e publico, ou “nacional” --como me comenta um líder comunal-- sendo compartilhado por todas as comunidades e pelos diferentes atores externos á região (estado, exército, barcos de carga, lanchas comerciais, lanchas privadas etc).

A apropriação implica sobretudo o uso e primordialmente o uso coletivo --familiar ou comunal-- tanto dos rios como das terras. Já que os rios são, além de transporte e delimitação territorial, um

meio de vida. A alimentação das famílias de Karawala está baseada em peixes de água doce, arroz, tubérculos e musáceas. O arroz e as musáceas são cultivados nas terras férteis dos sedimentos fluviais nas beiras dos rios.

Ocupação, usos e concepção social do espaço estão intimamente interligados, conformando um sistema de apropriação contínua que têm como núcleo particular ou íntimo os espaços domésticos, que passa pelos espaços dos grupos familiares agnáticos, depois pelos parentes mais distantes, até chegar ao espaço comunal e inter-comunitário. Neste continuum, os limites se transpassam, razão que dificultou no início os processos de demarcação oficial dos territórios indígenas, optando-se pela demarcação interétnica de blocos territoriais compartilhados por várias comunidades, como já explicamos no capítulo anterior.

Com relação a esta concepção de continuum as palavras de Noel, chefe da família Simons, são eloquentes:

“Esto aquí todo era de mi papa [espaço 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 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. Problemas hay poco, 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(...)

La plantación también, esa que yo le digo a usted que tengo en la isla, vamos a ir un día, esa era de mi papa, es buena tierra y cerca 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 y así. En la montaña también sabemos.”

Realmente é surpreendente como na floresta e na rede de rios e lagoas eles conseguem localizar pontos específicos que demarcam espaços familiares, áreas de caça e espaços comunitários identificados ou conhecidos por várias gerações. Muitos destes pontos têm uma infinidade de nomes (tanto em ulwa como em miskito) que é um indicativo de apropriação e uso social espacial (como os que se mostram no anexo 7). Os especialistas destas cartografias são sobretudo os homens, e em especial os mais velhos. Ainda que as mulheres tenham áreas de cultivos próprias, ou participem do trabalho nas plantações familiares, elas não se interessam nesses assuntos.

Dentro da comunidade é a figura do “síndico” a encarregada de definir alguns novos espaços de cultivo, determinar lugares para obras comunais, denunciar invasões do território por parte de não indígenas e mediar nos eventuais conflitos internos pelo uso, que como referia Noel acima, são poucos frequentes. Enquanto estive em Karawala não vi nenhum incidente deste tipo; pelo contrário, a preocupação latente é a extração de madeira ilegal e as invasões do amplo território *Was Sik*, por parte dos mestiços.

#### **4.2 Espaços e Sociabilidades**

Como se mostra no croqui, dentro do espaço comunal as casas em Karawala se espalham a partir de uma rua que vai do trapiche até o setor da planície de pinhos (*pino caribea*), atravessando a antiga pista de decolagem construída pela empresa Noland Company.

Entre casas e infra-estrutura pública há um sistema de trilhas (*yabal* em miskito e *paskau wakdanaka* em ulwa) que atravessa quintais e pequenos hortos, e leva aos igarapés ou *tingnis* familiares no oeste de comunidade e a algumas áreas de cultivo no este.

As casas, segundo os próprios velhos de Karawala, têm o estilo arquitetônico imposto pelos moravos, que se repete em grande parte das comunidades das regiões autônomas. Longe estão as moradias grandes, sem paredes e com tetos cônicos de palha descritas nos documentos históricos. O velho Dama Cardenal falava que ele conheceu em Karawala as casas semi-abertas com paredes de córtex de árvore e com um meio piso secundário, onde se dormia.

A mudança de teto de palha por teto de zinco, hoje de uso generalizado, se deu paulatinamente nos últimos 30 anos, a partir do apoio internacional e os programas de vivenda do governo central.

O total das vivendas segundo o censo realizado por nós é de 223, todas elas são de madeira a exceção de cinco feitas de concreto, e geralmente construídas sobre pilotes.

A divisão interna das casas basicamente consiste em habitações pequenas e um espaço interno que funciona como sala, armazém ou depósito e eventualmente dormitório das crianças. A maior parte do mobiliário da casa é de madeira, feito por eles mesmos ou alguns marceneiros da comunidade. Só as famílias com parentes que trabalham em cruzeiros ou os empregados públicos tem 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 é usada para comer, a exceção de visitas importantes (não parentes). Sobre ela, geralmente, há um rádio, e algumas famílias tem televisão e DVD (os canais nacionais não têm cobertura em Karawala). Esta mesa é além disso usada para escrever, tanto pelas as crianças e jovens para seus deveres escolares, como pelos os adultos para escrever cartas (em miskito) que são de uso freqüente para se comunicar com familiares que moram em outras comunidades, ou na cidade de Bluefields.

Também nas salas é comum que haja uma rede que é usada para descansar, sentar, e tal vez tirar uma soneca; mas não são usadas para dormir. Umhas poucas casas têm também sofás e cadeiras de balanço, muito usadas em toda Nicarágua. Geralmente um canto da sala funciona como depósito para guardar arroz em casca ou feijão, assim como algumas ferramentas ou remos. Se a família é grande ou não tem lugar nos quartos, é comum que as crianças durmam na sala, no chão sobre um colchão magrinho de esponja.

Dorme-se em camas de madeira, todas sempre com mosquiteiros de tecido fino feitos pelas mulheres, ou comprados em Bluefields. Nos quartos há também estantes de madeira abertos para guardar roupas e sapatos. Geralmente um espelho, e junto a ele pentes, óleos para o cabelo, grampos e cosméticos.

A cozinha em boa parte das casas se encontra em outro aposento separado ou semi separado da moradia, uma prática que parece também foi influenciada pelos moravos. É o espaço mais concorrido da casa, onde a família passa mais tempo, é o espaço para comer e conversar. Tem mesa, alguns assentos longos rústicos, mas também é comum que mulheres e crianças comam no chão. A maior parte dos utensílios de cozinha são industrializados. Mas usa-se muito as “tigelas” da árvore *crescentia cujete*, várias espécies de morteiros de madeira muito usados para fazer o *wabul* (uma comida a base de banana madura macerada muito comum) e outras receitas tradicionais. Se usa muito também o ralador de metal grande feito de latão comum em todo o Caribe centro americano,

que é peça chave para extrair o leite de coco, muito importante em toda a culinária do Caribe, de que Karawala não é a exceção.

As cozinhas têm uma base de madeira coberta com argila onde se colocam barras de metal para pôr as panelas. Dizem as pessoas que maioria desta barras em todas as casas são dos restos das instalações da Nolad. Em cima da cozinha sempre tem gancho e cordas onde se costuma defumar carne, peixe ou tartaruga. Num canto da cozinha se guarda lenha, e em outro os tubérculos e as musáceas.

A água se obtém dos poços familiares, geralmente compartilhados por varias casas (duas o três), entre parentes, mas também há seis poços comunais de maior capacidade, construídos pelo Ministério de Saúde com maior potabilidade. Algumas mulheres costumam lavar as roupas no verão na beira do rio, mas geralmente as casas tem barraquinhas para tomar banho e lavar roupas. Não há sanitários dentro das moradias (à exceção de quatro destas), pelo qual são usadas latrinas de terra fora da casa, algumas vezes também compartilhadas pelos moradores de varias vivendas.

Os espaços gramados entre as casas são mantidos com muito capricho pelas mulheres, dando a Karawala uma estética especial no meio da floresta caribenha, de fato muito admirada pelas comunidades vizinhas estas áreas verdes e razão de orgulho para os moradores. Para eventos inter-comunitários, é comum que as mulheres jovens e os estudantes da secundária se dediquem a limpar estas áreas, retirar os matos e as fezes do gado que deambula entre as casas (e que é o encarregado de manter a grama curta), deixando o gramado impecável para receber os visitantes.

Formando um continuum com essas áreas verdes, alguns sectores próximos as casas ou entre elas são usadas como quintais ou pátios coletivos. Compartilhados assim por varias casas, permitem a interação cotidiana entre as famílias, geralmente com vínculos de parentesco entre elas. São espaços relativamente amplos, no meu critério; tal vez de 30 a 60 metros quadrados. Mas as pessoas velhas de Karawala reclamam porque cada vez mais estão se fazendo menores, devido a que a construção de casas nos últimos 20 anos tem alcançado maior densidade de uso do solo. Um sintoma de que o padrão de assentamento dentro do espaço comunal está mudando ou continua mudando.

Algumas destas áreas têm árvores grandes, que no verão são aproveitadas sobretudo pelas mulheres, e boa parte da vida familiar passa a este espaço, onde são colocadas redes, cadeiras e até mesas. As mulheres fazem as tarefas domésticas se mobilizando entre o pátio, a cozinha e a barraquinha de lavar as roupas. As crianças menores brincam e dormem nas redes sob a sombra, e nas tardes as mulheres conversam animadamente entre parentes (consangüíneos e afins), mas também com vizinhas e amigas. Nos quintais que não têm arvores, estas conversas passam às barraquinhas de lavar roupa, e em menor medida às cozinhas, que são espaços mais familiares e inter-gêneros.

Mas estes encontros são importantes para a sociabilidade feminina sobretudo intra-familiar e intra-generacional. Fala-se de tudo, contam-se piadas, fofocas, compartilham-se experiências e apesar de que as mulheres mais velhas acabam impondo a moral normativa adequada, no seu papel social de guardiãs da ética feminina, é um espaço relaxado, aberto e de sociabilidade muito amena e afetuosa. Nas vezes em que participei foi muito agradável, e fiquei com a impressão de que existe uma certa ritualização do mesmo. Primeiro chega uma mulher de uma das casas com seus filhos, e faz suas rotinas domesticas; no meio das mesmas vão chegando às mulheres mais jovens e sem filhos, que colaboram no trabalho, cuidam as crianças e iniciam a conversa; às vezes penteam-se o cabelo entre elas. Logo vão chegando as mulheres casadas ou as mães solteiras com seus filhos e eventualmente alguma mulher idosa, na categoria de *kuka* (que são mulheres acima dos 75 anos, que não tem responsabilidade e moram geralmente em casas das filhas ou na sua casa acompanhada das netas).

Por último chegam à mulher ou mulheres que em Karawala se chamam “velhas”, que são adultas entre 50 e 70 anos, ainda com responsabilidades familiares, e com a responsabilidade de cuidar a moral familiar e comunitária. A elas, geralmente antes de seu nome se dá o apelativo de *Miss*.

De fato eu estava presente quando uma destas mulheres, Miss Petra, repreendeu fortemente a uma moça que não era da sua família, mas que lá estava junto a uma tia. Esta última não só reforçou a reprimenda, senão que agradeceu a Miss Petra por ela. A moça, de 16 anos, depois três meses do nascimento de seu primeiro filho, mantinha um comportamento --ou relação-- muito inadequado com um jovem miskito da comunidade. Ele não era casado, mas tinha um relacionamento estável com outra moça, com a qual tinha procriado um filho de 6 anos. Miss Petra dizia que ela tinha que procurar marido (*maya*), mas que devia esperar que sua filhinha crescesse um pouco, e procurar um homem livre e de “bem”, um que soubesse “guardar promessa” (*pramis takaia/yulatnaka*).<sup>91</sup> Já que este moço miskito, tem demonstrado que não é bom, porque tem filho que não cuida, não casa com a mãe e só procura mulheres ulwas pelo interesse de ter terra. No final da reprimenda, outra mulher casada (de uns 30 anos), prima da moça, interveio e disse em tom cômico e gesticulando “é, essa mulher vai te dar uma boa porrada, é muito ciumenta e ninguém aqui vai te defender.. ” Todas soltaram risadas, muito mais extrovertidas que de costume, porque a norma do comportamento ulwa é falar e rir mais discretamente, inclusive entre os homens.

A mulher que estava junto a mim nesse dia, e que me ajudou com a “tradução simultânea” do evento --como em muitas outras oportunidades-- é filha de Miss Petra e me dizia que a sua mãe se preocupava muito com a situação da moça vizinha, porque a família da mulher “adversária” são reconhecidos como praticantes de bruxaria (*amita lingka* ou *poisinkira*). Especialmente pela bebê de meses que podia ser afetada, já que eles são mais vulneráveis. Só que esse dia, Miss Petra, não podia fazer esse comentário porque tinha “muita gente”, quer dizer, que nem todas as pessoas eram de confiança.

Temas como esse, mais delicados, podem se discutir já não nesse ambiente tão aberto, mas nos espaços da cozinha. Como aconteceu em outra tarde e em outro quintal, quando uma mulher, que, segundo sei, tem ótimas relações com a sua sogra, chegou comentando a esta, no meio de todas, que não tinha lenha para cozinhar e que o seu marido, que estava em Bluefields, ainda não tinha enviado o dinheiro. Não entrou em mais detalhes, logo chegaram seus filhos e organizaram o jogo de beisebol. E as conversas foram por outros rumos, enquanto se dividiam umas goiabas que a mulher tinha trazido para todas.

Umás duas horas depois, na cozinha da sogra e junto com a filha desta, se tratou do tema, e finalmente foi o sogro e o cunhado adolescente (13 anos) os que levaram lenha e feijão para ela e as crianças. O sogro me disse que seu filho está agindo mal, e que ele tem que garantir a comida para os netos. No inverno estes espaços de conversa passam às cozinhas, mas são mais restritos.<sup>92</sup>

Estes 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,

---

<sup>91</sup> Que é o comportamento socialmente esperado quando um homem tem um filho, mantiver fidelidade até que tenha os meios para manter a mulher e o filho ou bem construir uma casa.

<sup>92</sup> Um espaço semelhante a este, também no verão, são os jogos de *soft ball* que algumas mulheres (algumas casadas e a maioria solteiras) começaram a fazer nas tardes do último verão que estive lá. Até começou-se a organizar uma equipe para participar em jogos com outras comunidades. Só que a maioria das *Miss* e *Kukas* desaprovaram este comportamento e logo vários maridos também, acabando com a metade da equipe e ficando só as jovens solteiras e sem filhos, é dizer uma equipe *teen* como elas dizem.

mas vitais para fazer possível a vida social e comunitária. As famílias, pais, maridos, os homens velhos e próprio espaço social, obrigam as mulheres a seguir uma ética local exercendo uma grande pressão sobre elas. Esta ética inclui uma moralidade pública, familiar, religiosa, assim como distanciamento das práticas de feitiçaria e as correspondentes acusações, que fazem parte também desta ética em vários os sentidos. Logicamente é nesse espaço onde se reforçam laços familiares e de amizade, que possibilitarão as relações de solidariedade, apoio e a reciprocidade feminina.

### 4.3. Sociabilidades masculinas

Há igualmente vários espaços de socialização masculina, um são as conversas nas varandas das vivendas ao cair da noite, onde se juntam homens jovens, adultos e velhos. Conversam sobre as lidas do dia, comentam acontecimentos comuns, sobre apolítica local e contam uma ou outra experiência, anedota pessoal ou história familiar. Às vezes, as conversas se tornam tão animadas que as mulheres e crianças da casa se sentam no chão para escutar e rir das histórias. E, se o público é bom e o orador é entusiasta, se dão *performances* que relatam acontecimentos passados ou recentes da comunidade. Dão-se geralmente entre parentes e vizinhos, mas como as varandas dão para a rua, ou para pequenas trilhas, é frequente que algum caminhante conhecido fique interessando na conversação e se junte ao grupo. Sendo espaços relativamente abertos são importantes para que os cunhados recém incorporados às famílias socializem com os homens do grupo.

Mas, alguns dias, as convenções se tornam mais privadas, participando delas unicamente dois ou três homens parentes ou amigos, que dialogam mais formalmente e em um tom mais baixo. Às vezes, estas conversas se dão perto dos igarapés, onde estão as canoas, sentados sobre estas os homens conversam, tal vez à espera de um parente ou conhecido.

Também nestes espaços, os velhos, na categoria de *Dama* costumam a dar cátedra aos jovens, conversando sobre moral, se referindo a passagens bíblicas, e falando de “seu tempo”. Estes sermões são chamados de “*smalkaya*”, seu significado alude a uma comunicação entre discurso e repressão.

Eventualmente, um velho pode chamar um adolescente ou um rapaz da sua família para ter uma conversa neste sentido. Os jovens escutam pacientemente, ainda que não concordem, mantendo sempre um tratamento de muito respeito (*rispik/kulnaka*). Estes sermões masculinos são mais cerimoniais, longos e ritualísticos, contrastando com os conselhos e as repreensões que dão as mulheres “velhas” (*Miss* ou *Kukas*) as jovens, que são mais informais.

Outro espaço de sociabilidade masculina muito importante na dinâmica local, ainda que de protesto generalizado por parte das mães e esposas, são os encontros para beber rum ou “*chicha*”<sup>93</sup>. Ambos são produtos de venda proibida em Karawala, mas há um pequeno contrabando dos dois, ou mesmo, alguns dos participantes trazem rum de Bluefields ou preparam a *chicha* na sua casa.

---

<sup>93</sup> *Chicha* é o nome genérico dado à bebida alcoólica fermentada tradicional das populações indígenas de Centro América, seja de milho, mandioca ou diferentes espécies de palmeiras. Neste caso, a consumida em Karawala é feita à base de milho e cana, a qual é de uso comum nos grupos indígenas do Pacífico de Nicarágua e Honduras de origem mesoamericano, assim como em algumas populações camponesas. Segundo as pessoas em Karawala, esta bebida se adotou umas seis décadas atrás, em substituição das bebidas alcoólicas tradicionais, à base de mandioca, que também se preparam por fermentação e que são mais usadas pelos indígenas das terras baixas. Na região também é conhecida com o nome “*chicha bruja*”, *chicha bruxa*.

Estes encontros são de homens jovens, nos quais participam irmãos (*miuhni/wahai*), cunhados (*wikat/dai*), primos (*primiki*), amigos especiais (*painika pali*)<sup>94</sup> e eventualmente algum outro parente, como tio ou sobrinho da mesma faixa etária. Geralmente, celebram algum feito ou conquista um negócio, o regresso de algum deles, ou triunfo político ou a simples vontade de compartilhar. Costumam se juntar no verão, na beira dos igarapés ou nos quintais das casas.

Falo que são espaços importantes na vida social, porque através deles os parentes afins masculinos começam a ter proximidade e confiança mútua. Num ambiente de relações horizontais e de camaradagem, os cunhados sejam Ulwas, não-Ulwas ou incluso cunhados forâneos, começam a ser aceitos. Ao mesmo tempo em que vão incorporando a lógica das relações familiares, assim como assumindo seu papel nelas. Destaco estas diferenças de não-Ulwas, que são na maioria Miskitos, e de forâneos, porque este tipo de afim implica um nível maior de desconfiança e alteridade que os cunhados Ulwas e da comunidade.

Uma vez que as relações entre cunhados estejam consolidadas, podem participar em algum projeto ou atividade conjunta, como sair temporalmente da comunidade por um emprego agrícola, ou cortar madeira, limpar uma área da terra familiar para gado ou, tal vez, aliar-se a algum partido político antes das eleições, o que localmente implica vários ganhos, como veremos mais adiante. Eventualmente, as relações entre afins conseguem se afiançar tanto que as vezes, mesmo com o término da relação conjugal podem continuar.

Já o antropólogo M. Jamieson (2007, 2008) tem apontando a importância destes espaços de convívio entre cunhados em Kakavila, onde além de parentes, estes participam conjuntamente das atividades agrícolas, ou são sócios comerciais na pesca, o que faz mais necessário o entendimento e a confiança mútuos.

Também há dois ou três lugares na comunidade onde, no verão, se colocam mesas e cadeiras, e alguns homens passam as tardes jogando dominó. Juntam-se tanto jogadores como os observadores, sendo espaços muito públicos, já que se instalam próximos à rua principal. Mas, é um ambiente exclusivamente masculino, entre homens jovens e de meia idade. As conversas, segundo me contaram alguns homens que participam deles, giram em torno do jogo mesmo, dos acontecimentos locais e a política.<sup>95</sup> Durante o ritual do velório também se instalam estas mesas e jogadores, para passar assim a noite toda, acompanhando a família do falecido.

#### **4.4. Os espaços públicos e as relações institucionais**

No meio das casas e quintais também existe alguma infra-estrutura pública, que se construiu respondendo condição de sede municipal que adquire Karawala em 1996. Produto, da gestão dos líderes e representantes Ulwas no Conselho do Governo Regional da época.

---

<sup>94</sup> É necessário especificar que o termo *painika pali* é em idioma miskito e é o termo mais se usado em Karawala incluso quando se comunicam em ulwa, inglês creole ou espanhol. O termo ulwa, correspondente a esta relação é *wahai palka*, é muito pouco usado. Este tipo de vínculo se dão só entre homens e é fundamentalmente uma relação de amizade e de muita confiança entre dois homens da mesma geração e freqüentemente entre primos, mas também pode ser entre não parentes. Não é uma norma institucionalizada ou formal, mas na prática é muito evidente e ainda que o termo *painika pali* não seja um termo de tratamento comum, os vínculos entre estes homens são muito fortes.

<sup>95</sup> Em uma oportunidade tentei me aproximar a estes jogos, mas senti tal constrangimento do grupo de homens, assim como das mulheres da família Simons, que desisti facilmente de participar. Assim, é um espaço socialmente impróprio para as mulheres.

Há que levar em consideração que, apesar de ter estas instâncias estatais e infraestrutura pública básica, a vida social, o cotidiano e até a própria paisagem da comunidade são absolutamente rurais. De fato Karawala se encontra num setor de floresta tropical, a planície de pinos ao norte e ao este um setor de manguezais e lagoas salubres, até chegar ao mar. Assim, como se aprecia no Croqui de Karawala feito a partir de uma fotografia aérea, se pode ter noção que estas pequenas edificações e as vivendas estão cercadas de vegetação tropical relativamente pouco alterada. Isto é, se trata de construções simples e básicas, de uma aldeia caribenha entre a floresta e o mar, e em um dos países mais pobres da América Latina.

Levando em conta este esclarecimento, se detalha na continuação, a infra-estrutura comunitária. No croqui da comunidade apresentado anteriormente aparece indicada a distribuição da cada um destes locais mesma.

Karawala conta com um edifício sede do município com quatro pequenos espaços que funcionam como escritórios e uma sala na entrada. Aqui se tem um telefone e acesso internet, mas ambos são muito instáveis. Há um Tribunal de pequenas causas com dois funcionários e uma Delegacia da Polícia Nacional, onde permanecem de 8 a 12 pessoas entre funcionários, policiais e eventualmente tem alguns soldados do Exército. Um posto de saúde que recentemente foi ampliado, sendo a edificação mais moderna. Conta com uma pequena farmácia, área administrativa, dois consultórios e duas salas de observação para atenção de pacientes. Este posto de saúde funciona como ponto base de cinco pequenos postos de saúde. Geralmente, se tem um médico, que atende tanto a comunidade como as comunidades vizinhas, onde estão estes outros postos. Ademais tem treze pessoas da comunidade que trabalham em diferentes cargos.

Os funcionários da polícia, do tribunal e o médico moram na comunidade em vivendas proporcionadas pelas instituições. Todos são mestiços (do Pacífico ou de Bluefields) e estão constantemente sendo trocados, à exceção do juiz, que fica por mais tempo. O contacto de todos eles com a comunidade é mínimo. Nenhum deles fala miskito, que é o idioma dominante na comunidade, mas, apesar disso, o isolamento realmente me surpreendeu, levando em consideração que muitas pessoas de Karawala falam bem espanhol.

Os funcionários com que tenho falando afirmam que Karawala é só um lugar de trabalho temporário, e inclusive concebido como um lugar de “castigo”, enquanto procuram um lugar de trabalho mais adequado. Os médicos são na maioria jovens recém graduados, que não tem nenhuma formação e sensibilidade para atender uma comunidade indígena. Pelo contrário, para eles os indígenas são ignorantes, supersticiosos e dignos de lástima (isto apesar da autonomia e de todo seu discurso oficial da multiculturalidade). Algumas vezes, tinha a impressão que estes lugares funcionam como ilhas institucionais e as pessoas --os funcionários-- como ilhas na interação social.

Esporadicamente chegam outros mestiços à comunidade, com os quais as relações são mais horizontais, como camponeses vindos da comunidade de La Cruz, --localizada rio acima do Matagalpa--, que chegam para vender alguns produtos agrícolas e gado. Ou os condutores das lanchas que fazem o serviço a Bluefields, que são os que mais interagem com a comunidade.

As igrejas Morava, Anglicana e Maranatha também têm seus templos, junto a pequenas áreas de cozinha como anexo para vendas e outras atividades. Entre as três existem boas relações e é surpreendente o ecumenismo com que assumem seus trabalhos, sendo muito frequente os serviços religiosos conjuntos.



No caribe nicaraguense, historicamente tem existido uma relação muito estreita entre os líderes políticos e a religião morava. Em Karawala este vínculo se dá entre líderes religiosos laicos (locais) e líderes políticos, já que os dirigentes oficiais das igrejas (reverendos moravos e os pastores) são todos Miskitos de comunidades distantes, pelo que seu envolvimento não é adequado a critério local.

Karawala também conta com uma escola primária, em que estudam pouco menos de 200 crianças (Escuela Baldívio Gómez) e tem aproximadamente 20 professores. Uma escola secundária com 12 professores e aproximadamente 70 estudantes (Instituto Ullwa), entre os quais estão alguns jovens de comunidade vizinhas como Walpa e Kara que moram com parentes enquanto estudam. Todos os professores de ambas instituições são de Karawala a exceção do professor de espanhol da secundária, que é um mestiço casado com uma docente ulwa e com mais de 20 anos de morar na comunidade.

Nenhum dos docentes da secundária tem formação universitária como professores das áreas que ensinam e vários nem tem um título básico de docente. Mas sim todos têm experiência de vários anos de docência primária. Alguns poucos têm o diplomado em educação obtido a través de estudo a distancia e encontros semestrais em Bluefields.

Durante meu trabalho de campo colaborei com eles devido a uma mudança do currículo do ensino. Da que, só foram informados semanas antes de entrada em vigência, e só com uma lista de temas, sem livros nem outra informação adicional que ajudasse no seu trabalho. Eu, com meus limitados conhecimentos em ciências, química e matemática, ajudei até onde me foi possível. E aportei um pouco mais em geografia e sociologia, esta última foi uma nova matéria incluída para os graus superiores.

Depois desta experiência e de compartilhar as labores de ensino, compreendi que a informação e formação que os adolescentes recebem, passa pelo tamis da interpretação e condições dos professores chegado bastante transformado as salas de aula, apesar de seguir um currículo básico nacional. Há em todo este processo uma interessante dinâmica de “tradução”, mas também e de “invenção” do conhecimento alheio, que mereceria uma atenção etnografia particular em pesquisas posteriores.

Mas voltando a descrição, a comunidade tem também um estádio de beisebol, que leva o nome do Rigorbeto Henry Simons, um dos primeiros maestros da comunidade. Que, como já indicamos, morreu no final da guerra se convertendo numa liderança emblema da memória local. Este estádio foi produto da primeira administração da prefeitura, e é orgulho da comunidade no nível da região.

Existem dois estabelecimento comerciais maiores, com bom sortimento de produtos. Um deles de um dono de fora de mãe miskita e pai chinês-mestiço e o outro de uma família da comunidade que tem filhos trabalhando com empresas internacionais de cruzeiros, o que lhes permitiu estabelecer o negocio. Existem também cinco pequenos pontos de venda, que são mini-comércios familiares e onde se vendem provisões básicas (farinha, açúcar, óleo, sal, fósforos, sabão, etc). Além disso, há umas oito ou dez mulheres que fazem pão à base de óleo de côco para a venda.

Recentemente, segundo me falaram meus amigos de Karawala, terminou de ser construída uma torre de celular que ainda não está funcionando bem, mas a projeção é que para final deste ano se possa contar com sinal de celular. O serviço de energia elétrica é também recente e se mantém durante três ou quatro horas por dia, à noite (a partir das 6pm), mas também é muito instável.

Nos anos noventa, havia uma pequena planta elétrica comunitária a base de diesel, que funcionou muito pouco. Esta, ao igual que alguns outros projetos financiados pela cooperação internacional e

que pareciam ser muito convenientes e necessários, fracassaram em menos de um ano depois de iniciar. A planta deixou de funcionar por mau uso, o mesmo aconteceu com um barco comunal de transporte de carga e passageiros, uma pequena estação de rádio e uma máquina de descascar arroz.

Segundo as minhas conversas com os líderes, todos estes projetos fracassaram pelo desconhecimento no funcionamento dos equipamentos e pouco cuidado do uso. Todavia, o que mais me surpreendente é como as pessoas me contam entre risos maliciosos, como barco que chamaram de *Walangwas*, Águas das Planícies (nome da planície de pinos) se danificou em menos de sete meses de funcionamento, só porque depois de uma festa um grupo de jovens bêbados colocaram 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. Na época, foram repreendidos pelos velhos, mas hoje se conta como uma piada. Apesar de que todos dependem de uma empresa de mestiços para o transporte a Bluefields e que continuamente reclamam pelo serviço e o alto preço da passagem (pouco menos de 20 dólares)

Os anos noventa foram a “época de glória” dos projetos da cooperação intencionais na costa do caribe nicaraguense. E nela as lideranças de Karawala demonstraram ser muito hábeis no jogo político e na consecução de recursos para a comunidade, ainda que os projetos não tivessem a factibilidade projetada.

De fato, desde a década dos oitenta as lideranças de Karawala têm destacado no nível regional. Já comentamos como início da implantação do regime autonômico, os “concejales” Ulwas ante o Governo Regional assumiram cargos chave nessas instâncias. Foram eleitos na presidência (no período de 1996-1998) e logo no cargo de Coordenador do Governo Regional (200-2002). Isto quer dizer, que uma minoria étnica, com só dois representantes ante um grupo de 47 “concejales”, que representam quatro etnias diferentes (duas delas majoritárias), conseguiram chegar a cargos de poder. O que implica uma grande capacidade de gestão e negociação. Que, logicamente, depende da habilidade pessoal, neste caso do Leonzo Kinght e Rendell Hebbberth, mas também, como eles mesmos têm concordado, na sua condição de minoria eram mais confiáveis ante a maioria Miskitos e Creoles. Esta foi a primeira vez que os Ulwas de Karawala tiveram alguma visibilidade no nível da política regional.<sup>96</sup>

Por outro lado, a maioria das pessoas em Karawala afirma que a perda do sistema de produção baseado na agricultura familiar, na pesca e na caça, se dá entre a época da guerra, quando ingressavam e circulavam muitos recursos na comunidade, provenientes da cooperação internacional. Por exemplo, ACNUR, PNUD, FAO, UNICEF, entre outras organizações internacionais de desenvolvimento ou de conotação religiosa.

Até a década de oitenta, o sistema de produção das famílias de Karawala, estava baseado em uma agricultura de tubérculos, musáceas (banana da terra e seis tipos diferentes de bananas)<sup>97</sup> e grãos básicos (arroz, feijão e, em menor quantidade, milho).

Estes últimos geravam um pequeno excedente que era comercializado nas comunidades vizinhas dedicadas à pesca. Assim como, as famílias conseguiam ter uns poucos porcos e gado, que eram vendidos no caso de necessitar dinheiro. A provisão de peixe e carne de caça era comum. Hoje, os

---

<sup>96</sup> Para eles, muito do êxito também se deve ao fato de que como minoria conseguiram ter boas relações com todas as lideranças étnicas e políticas regionais e nacionais. Além de que ambos já tinham interagido com diferentes lideranças em Bluefields e falavam bem tanto o espanhol e o inglês como o miskito, o que permitia um melhor entendimento tanto factual como simbólico.

<sup>97</sup> As bananas são denominadas localmente baixo os nomes de: filipitu, siksa, kuhtus pinga, plas e wainplantin. A consistência, forma e sabor são diferentes e se consomem tanto verdes como maduras.

peixes continuam sendo parte da dieta básica das famílias, mas a caça tem diminuído. Durante o meu trabalho de campo, a cada certo tempo se escutava que alguém tinha caçado um veado, um pecari ou outro animal menor. Por isso, hoje a carne de caça é muito valorada.

#### 4.5. A política e a hierarquia

Em Karawala as relações de hierarquia são fundamentalmente relações entre pessoas de grupos etários diferentes. As figuras com mais poder e prestígio são os velhos, homens (*Dama*) e mulheres (*Kuka*), (denominados ambos como *muih almuktanto* em miskito como *ulwa*), assim como os “cabeças de família” (*lal uplika/ tunak muihka*), que são homens e mulheres mais maduros que lideram grupos familiares (como o exemplo acima de Miss Petra). Eles ostentam uma condição moral e ética ideal, que se procura inculcar aos mais jovens e manter assim certa coesão do grupo.

Logicamente, estas novas lideranças políticas designadas a cargos públicos --e que são na sua maioria homens de meia idade--, estão adquirindo status e poder a nível local, mas isto não inibe em absoluto o domínio dos velhos. Já que o habitual é a proximidade entre as lideranças e os velhos (e sobre tudo velhos com prestígio), sempre se procura certo grau de harmonia entre eles e incluso tenho visto forte amizades entre alguns. Durante o trabalho de campo não percebi conflito ou diferenças entre ambos os grupos, situação que me surpreendeu porque sei que há algumas diferenças de critério entre ambos.

Tanto os velhos, como as pessoas maiores a “ego” na estrutura de parentesco, devem ser tratados com respeito, *rispik* (em *ulwa* com *kulnaka*) . Esta é uma forma de tratamento socialmente estabelecida com a hierarquia etária. Esse é o princípio de interação com os maiores: pais, avós, sogros, tios e irmãos maiores, com os velhos da comunidade, eventualmente, com pastores ou pessoas forâneas de prestígio que chegam à Karawala.

Mas os velhos são principalmente os que assumem o máximo lugar de *rispik*, sendo realmente admirados pelos adultos, jovens e adolescentes. Estes últimos são muito tolerantes com suas reprimendas e *smalkaya* (sermões), ainda que não concordem com eles.

Jamieson, assim como vários outros pesquisadores da região, tem destacado também esta norma de comportamento como chave nas relações sociais nas comunidades miskitas. Segundo ele, junto ao *rispik* nas comunidades de *Pearls Lagoon* existe uma forma de tratamento exigida entre parentes afins (ou afins potencias), que é a vergonha (*swira*). Assim, se tem que sentir vergonha entre sogra e genro (ou sogro e nora), assim como entre as moças solteiras e os jovens ou homens. (JAMIESON, 2000).

A partir da minha experiência de campo, o que percebi em Karawala é que a vergonha (*swira laka /asalka nauka*) ou pensar com vergonha (*swira lukai / asalka pumnaka*) que é o que mais se usa, é uma norma de comportamento exigida ou esperada das pessoas que não obedecem com o código de *rispik*. Ou mesmo com os outros códigos morais de convivência, ou quando estes não estão bem claros, porque se interatua com desconhecidos. Assim, ambos formam parte da mesma condição ou lógica do *rispik*, já que a vergonha, --como arrependimento-- implica um reconhecimento de que se faltou ao *rispik*. Ambos formam parte da mesma linha comportamental.

As moças também podem (ou devem) ter vergonha diante dos rapazes na condição de possíveis pretendentes. Por exemplo, quando elas insinuam ou mostram seu interesse em um rapaz, podem depois se comportar com vergonha, já que esta iniciativa moralmente não deve ser assumida por elas. As mocas devem atuar com muito decoro, recato e timidez ante aos potenciais pretendentes e esse comportamento é muito reforçado pelos pais e parentes maiores. Mas esta norma, pelo que observei

em Karawala, só é pouco cumprida, assim, é comum que elas falem de vergonha. Às vezes, as meninas enviam um recado com um terceiro ou se insinuam a um rapaz em um grupo de amigos, mas quando ele responde ou pede para falar com ela, o comum --e o moralmente esperado-- é que a moça mostre vergonha, ou responda que não falará com ele porque tem vergonha.

Também se tem vergonha com os afins diante dos quais não se tem cumprido com o comportamento e as obrigações sociais estabelecidas, como o caso do genro com a sogra, que destaca Jamieson. E, por último, se pode ter vergonha diante das pessoas de fora, desconhecidas e que ante as quais não está claro como deve ser a norma de tratamento. Por exemplo, no meu caso, várias pessoas me disseram que tinham vergonha comigo, porque não me conheciam, condição que eu também percebia nelas. É também por isso que diante do médico ou do juiz, que são pessoas de fora, de prestígio e com pouco envolvimento na vida comunitária, muitas pessoas sentem vergonha. Nas narrações sobre a Noland as pessoas relatavam que seus pais e avós pensavam com vergonha (*swira lukai / asalka pumnaka*) em relação aos primeiros norte-americanos e trabalhadores que chegaram a Karawala.

Neste sentido, ainda que não se expressem exatamente da mesma forma, as considerações de Jaimeson sobre respeito (*rispik*) e vergonha (*swira*). sem Kakabila e as minhas em Karawala, estão evidentemente na mesma sintonia. E muito provavelmente seja assim na maioria das comunidades do caribe nicaraguense.

Nas relações comunitárias e de poder, se pode afirmar então, que as pessoas que assumem os cargos políticos formais estabelecidos na legislação da autonomia seguem os princípios da moralidade, ética e *rispik* diante dos mais velhos, que são as normas dominantes das relações jerarquia comunitárias. Além de que, as pessoas que aspiram a estes cargos, junto com esse cuidado com a normativa local, se lhes exige que tenham experiência de relações com o exterior, mas mostrando lealdade à comunidade e os Ulwas.

Como indiquei no primeiro capítulo, a legislação da autonomia e municipal conformam hoje uma intrincada estrutura política na que a comunidade de Karawala precisa ter representantes em três instâncias diferentes. Uma é no nível de toda a RAAS, no Conselho do Governo Regional, onde participam dois “*concejales*” e seus dois suplentes.

A segunda é a nível comunitário e esta referida á eleição dos membros das “Autoridades Comunais” e o “Conselho de Anciãos<sup>98</sup>”. Este último nome corresponde à organização de base comunal e foi dado pelos líderes miskitos depois das negociações pela autonomia, mas não é um nome tradicional e sim uma forma de institucionalizar a função chave dos velhos, que já temos falado. É hoje simplesmente uma junta diretiva e seus membros não são necessariamente velhos, já que estes pouco se envolvem como executores nesta rede político-administrativa.

As “Autoridades Comunais” são basicamente um coordenador, um *síndico* e um juiz comunal ou *whita* (chefe em miskito) e seus suplentes. O *síndico* é uma figura que se estabeleceu no caribe nicaraguense em finais do século XIX, como um vínculo formal entre as comunidades indígenas e o governo da reserva da Mosquitia, e logo com o estado nicaraguense. Na atualidade em Karawala, o *síndico* é o encarregado de administrar os usos do espaço da aldeia e o uso do resto do território, verificando as áreas de plantação e de uso das famílias, assim como definindo novas áreas de cultivo. Também controla ou vigia junto à Prefeitura o ingresso de mestiços à área indígena, entre outras

---

<sup>98</sup> Em total são treze cargos. Cinco das Autoridades Comunais: Coordenador, Vice- coordenador, Whita, Síndico e Suplente do Síndico. E oito do Conselho de Anciãos: Presidente, Vice-presidente, Secretário, Tesoureiro, três Fiscais, dois Vocais e cinco cargos mais que se conhecem apenas com o nome de membros que dão apoio aos anteriores.

funções relativas à administração do espaço. O *whita* é uma pessoa mediadora entre conflitos de povoadores, e uma espécie de selador da convivência harmoniosa na comunidade. E o coordenador é a pessoa que coordena os trabalhos e as tarefas de todos, e intervém se existissem problemas graves para resolver.

A terceira é no nível de todo o território indígena de *Was Sik/Awaltara*. Elegem-se representantes para a junta diretiva do Governo do Território entre os membros dos diferentes Conselhos de Anciãos das 16 comunidades que pertencem a esta figura territorial.

Os “*concejales*” do Governo Regional recebem um salário por participar desta instância, de aproximadamente 18.000 córdobas, 800 dólares, 4 o 5 vezes mais que o salário de um docente. Se o *concejal* chega a ter um posto na junta diretiva do governo o salário vai aumentar até quase 2000 dólares, sendo um dos salários mais altos na administração regional. O Governo Territorial recebe um orçamento que eventualmente pode distribuir no Conselho de Anciãos. Mas, estes últimos não tem orçamento nem recebem diretamente salários por sua labor. Mas podem solicitar apoio em diferentes instituições estatais e regionais.

Todo este arcabouço político-administrativo no qual intervém tanto alianças como conflitos em diferentes níveis (entre partidos políticos, entre identidades étnicas, entre lealdades comunais e regionais, entre interesses pessoais e coletivos e entre parentes e não parentes), se torna muito difícil de entender, não só à nível jurídico, senão à nível da sua execução. Quando conversava sobre estes temas, lembrei das explicações de Evans-Pritchard sobre a instabilidade do sistema político Nuer, e encontrei na citação a seguir uma magnífica caracterização do quão difícil que se 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 á relatividade da estrutura política, estão, eles também, em conflito. A coerência das realidade políticas pode ser vista apenas quando o dinamismo e relatividade da estrutura política são compreendido em quando a relação da estrutura política com outros sistemas sociais é levada em consideração. (1993 [192?]150)

As estruturas políticas formalmente estabelecidos pela autonomia e sua lógica jurídica não consegue se articular ao influxo das redes e reciprocidade que mantém a lógica da vida social. Estes novos cargos e hierarquias se articulam através de linhas tangenciais, extrajurídicas e pragmáticas que seguem tanto as normas socialmente constituídas nos espaços locais como as normas da política e da corrupção dos espaços regionais e nacionais. A coerência e o funcionamento destas realidades políticas, como diz. Evans-Pritchard, pode ser vista apenas no seu dinamismo e levando em consideração os outros sistemas sociais.

Os aspirantes aos cargos políticos em Karawala devem ter reconhecimento como pessoas com carisma, solidários e bons distribuidores dos benefícios da política, tal como se discutirá no capítulo quatro. Mas, ao mesmo tempo, têm que lidar com as outras exigências regionais e nacionais.

Falo de distribuidores porque estes cargos, pelos altos salários e pelo manejo de orçamentos e relações com políticos influentes a nível regional, se têm convertido em uma fonte de ingressos para as famílias de Karawala. Trata-se de dinheiro, recursos e contatos que ingressam nas redes familiares

de distribuição e reciprocidade comunal, conformando-se em uma forma de subsistência. Tal como me dizia a esposa de um destes políticos, sua família vive de *viáticos* (diárias), da plantação e, em épocas de crises, podem contar com a ajuda de alguma pessoa influente. Como quando sua filha ficou doente e um deputado de Bluefields lhes doou 3.500 córdobas (aproximadamente 160 dólares), para que ela ficasse em Bluefields cuidando da menina. Ou seja, a família vive dos cultivos de auto-consumo (subsistência) e dos ingressos que seu marido consegue por formar parte do conselho municipal.

A palavra de *viáticos* (diárias), assim usada em espanhol é dada porque, geralmente, aos representantes comunais, políticos, religiosos, ou em atividades do governo regional ou central, se dá um montante para esses fins. Dos quais, geralmente, fica uma boa parte para o beneficiado. Comentava-me uma mulher que organizava uma atividade de seu partido na comunidade de Laguna de Perlas, que ela tinha que oferecer um bom *viático*, e estava até pensando em dar farinha às famílias, para que as pessoas assistissem ao evento.

Às vezes, eu ficava surpreendida com a capacidade de gestão que tinham alguns dos líderes em Karawala. Tal como aconteceu para a celebração do dia do Ulwa (6 de maio), quando, faltando um pouco mais de uma semana para o evento, se ativaram vários membros do Conselho de Anciãos para conseguir orçamento. E, em menos de uma semana, conseguiram 14mil córdobas (mais de 600 dólares), quantidade relativamente alta para os padrões locais. E seguindo a norma local, todo esse dinheiro não se investiu na atividade, uma parte passou às mãos dos líderes e suas famílias, em forma de *viáticos*. E, com outra parte se compraram três vacas, em princípio era para fazer uma refeição para toda a comunidade, como se faziam antigamente, mas ao final se distribuiu a carne crua entre todas as famílias. O que foi muito bem recebido por todos.

#### **4.6. Demografia, economia e moral**

As pessoas em Karawala se organizam a partir de dois grupos sociais: as linhagens e as famílias coligadas. As linhagens são grupos amplos de famílias que têm como ancestral comum um dos sete fundadores da comunidade. Através deste passado comum reivindicam sua ascendência como Ulwas e o direito tradicional de uso do território. O que denominei como “famílias coligadas” são agrupações de três a seis famílias com relações de parentesco que funcionam como unidades de reciprocidade e de solidariedade. Ambos os grupos serão amplamente detalhados no capítulo quatro

Com relação à demografia, na tabela a seguir se apresentam os principais resultados do censo. Como já se indicou, o mesmo se realizou por solicitação dos líderes locais, que precisavam de dados populacionais mais confiáveis.<sup>99</sup> A comunidade tem 227 famílias e sua população é de quase 1200 habitantes.

A diversidade étnica de Karawala é evidente na composição dos casais, já que, um pouco mais da metade tem um de seus cônjuges não-Ulwa, majoritariamente miskitos.

De tal maneira, a alteridade entra no sistema de parentesco, sendo “controlada” ou domesticada a partir da integração nos fluxos de reciprocidade das famílias coligadas, como se detalhará

---

<sup>99</sup> Na aplicação contei com a colaboração de três pessoas das comunidades: Rufos e Storbey Simons e de Orlando Santiago. Não foram processados todos os dados, mas se processou a informação básica e necessária para os interesses desta pesquisa.

amplamente no capítulo 4. A grande maioria dos filhos destes casais misturados ou *mix* como se diz a nível local, se definem ou são definidos pelos pais como Ulwas.

Apesar dessa diversidade, falar que de existem relações interétnicas no sentido clássico ou absoluto do termo é muito difícil, porque como tenho já discutido, as linhas fronteiriças entre as etnias, tanto no interno de Karawala, como no caribe nicaraguense, em geral são muito difusas e sutis. E é precisamente este paradoxo que a própria tese tentará responder. Pelo momento então, apenas vou indicar que estas pessoas de fora e não-Ulwas, na dinâmica social e cotidiana irão funcionar, --se me permite o termo--, como *tecnicamente Ulwas*, ainda que não se auto-definam como tais, e ainda que as pessoas com quem interagem não os reconheçam como tais.

**Tabela No 4**  
**Resumo do Censo de Karawala Janeiro-Fevereiro 2009**  
**e Informações Etnográficas Complementares**

Demografia	Composição famílias	Atividades produtivas dos membros da família (algumas destas atividades são assumidas de forma simultânea por uma mesma pessoa)*
População: 1113	Famílias conformadas por casais, filhos (e eventualmente netos): 168	<p>Mais referidos:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>-Agricultura e pesca (auto-consumo): 110 pessoas entre homens e mulheres</li> <li>-Empregado: 59</li> <li>-Pesca comercial / Marinheiro: 44</li> </ul> <p>Pouco referidas:</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>-Carpinteiro/Construtor/Marceneiro/Pedreiro: 25</li> <li>-Peão agrícola: 4</li> <li>-Costura, pequenos comércios e venda de pão: 15</li> </ul> <p>Existem 9 pessoas trabalhando em cruzeiros turísticos, mantendo o vínculo com suas famílias e enviam dinheiro.</p> <p>8 pessoas trabalham em Bluefields tendo sua família na comunidade.</p>
Total de famílias entrevistadas: 211	Famílias conformadas por mulheres, filhos e eventualmente netos: 38	
Total de vivendas: 223	Unipessoais: 4 (+ um viúvo e seus filhos)	
Total de estudantes universitários de Karawala estudando em nível técnico ou universitário: Bluefields: 16 Em outras cidades de Nicarágua: 2 Em outros países: 2 (Cuba e Costa Rica)	<p>Composição étnica dos casais, segundo a atribuição étnica dada pela pessoa entrevistada:</p> <p>Ambos Ulwas: 38.7%            Ulwas com não Ulwas: 51,2%            Ambos não Ulwas: 10%</p> <p>(Os não-Ulwas são na sua grande maioria Miskitos e em menor grau Creoles e mestiços).</p>	

\* Esta situação não foi prevista nas categorias do censo, motivo pelo qual estes dados devem ser tomados como um guia geral.

Segundo o informe de Desenvolvimento Humano, as Regiões Autônomas de Nicarágua, Karawala e o município da Desembocadura de Rio Grande, estão em uma condição de pobreza... Não é um nível mais baixo no contexto da regional, mas sendo a Nicarágua um país pobre, sim é uma condição de limitações, sobretudo em serviços. A comunidade já não tem o sistema de auto-produção que tinha cinquenta anos atrás, e hoje depende ao igual que outras comunidades da região das relações de produção capitalistas, ainda que elas não definam toda a dinâmica sócio-produtiva.

As áreas de cultivo têm diminuído consideravelmente e, se algumas pessoas supõem que esta foi uma seqüela da guerra, outros consideram que a fertilidade das terras mais próximas está esgotada, e que para produzir se faz necessário se trasladar as áreas mais distantes, onde os roubos e os custos de produção desmotivam as famílias. Além disso, os velhos continuam falando --e com razão-- que o interesse dos jovens de hoje não está nos cultivos, senão na venda de mão-de-obra, e que com o avanço do sistema educativo e acesso inclusive a nível universitário, se tem gerado outras expectativas neles e em seus pais.

Mas, qualquer que seja a razão, hoje Karawala está mais conectada do que nunca ao sistema de mercado, e tem certa dependência do emprego local que é limitado. Reduzido ao emprego público nas representações estatais (escola primária, secundária, posto de saúde, INAFOR, empresa de eletricidade e outros cargos temporais como representante do registro civil e do *Tribunal Electoral*). Mais os empregos na municipalidade e os cargos políticos que já se detalharam. No total, segundo o censo, são 59 empregados, em sua maioria empregados públicos.

Ainda assim, algumas pessoas continuam cultivando arroz e feijão para abastecer o consumo anual das famílias coligadas, como é o caso da família Simons. Igualmente, há um grupo aproximado de umas dez famílias que tem plantações em sítios distantes rio acima, onde passam temporadas em pequenas vivendas de campo. Nestas, igualmente se cultiva arroz, feijão, tubérculos, musáceas e algumas palmas, tais como côco, pupunha e de *ujuhn*, um fruto semelhante ao açai (só que de cor laranja intenso, que é conhecido como tipicamente ulwa, com o qual se prepara uma bebida espessa e um óleo muito valorado). E, eventualmente, se a colheita de feijão é boa, estas famílias vendem parte da sua produção.

Também há umas poucas famílias que mantêm pequenas áreas de pastagem onde têm algumas cabeças de gado entre 5 e 15. E, por último, algumas famílias têm pequenas hortas perto das casas ou nas redondezas da comunidade, com mandioca e algumas musáceas, e árvores como fruta-pão (*Artocarpus*) ou coqueiros.

Frequentemente, para o cultivo anual de arroz, as famílias realizam a semeadura em colaboração de mais duas ou três famílias coligadas. Combinam as datas e um grupo de 10 a 15 pessoas fazem o plantio em cada uma das propriedades familiares. Esta prática de se conhece como *mislha*, ou *biri-biri*. *Mislha* é o nome de uma bebida fermentada e alcoólica, que no passado era distribuída ao final de cada jornada. Hoje não se usa mais, no entanto, corresponde à família para a qual se realiza o trabalho preparar os alimentos para todos para, desta maneira, poder trabalhar durante 10 ou 12 horas. *Biri-biri*, literalmente é reciprocamente.

Em uma tarde quando falava sobre este tema com Noel e um de seus filhos, eles fizeram de memória para mim uma listagem dos sítios onde atualmente as famílias têm plantações (*inta*). E o número foi de 88, sendo que algumas poderiam ter o mínimo de cultivo, e outras poderiam estar com o mínimo de assistência (no Anexo No 8 se apresenta esta lista, junto a duas tabelas sobre os cultivos e animais de caça mais comuns, a partir das informações dos mesmos).

Mas, pensando que a comunidade tem 223 famílias e que estas se encontram intensamente envolvidas em redes de reciprocidade, este é um número importante. Ainda que a subsistência ou a segurança alimentar de Karawala não esteja totalmente resolvida, pelo menos indica que o abandono da agricultura não é tão grave como me falaram os velhos e alguns adultos. Nesse sentido, penso que mesmo que a agricultura esteja em decadência há 30 anos, esta não está suprimida das relações produtivas e como bem me comentou um líder comunal, ela se mantém estável, porque ainda é um



recurso necessário, porque é a única fonte de bens, recursos e renda de uma parte dos moradores que a oferta de trabalho local não cobre.

Por outro lado, é necessário assinalar que há dez famílias que tem sítios maiores de cultivo e de pastagem, e algumas com um número considerável de reses, inclusive duas delas pagam a peões agrícolas para o seu cuidado. São famílias que têm filhos ou cunhados como empregados públicos, ou que têm filhos trabalhando em cruzeiros (*embarcados*), por isso conseguiram investir o dinheiro excedente nas pequenas chácaras.

Existem também umas cinco famílias que vendem mandioca, tubérculos e outros produtos na comunidade, fazendo parte do micro-comércio local. Além disso, também se vende peixes, carne de caça, e é muito freqüente que alguma família compre uma tartaruga marina na comunidade da costa como na Barra (comunidade creole), e depois venda a carne por quilo na comunidade. O mesmo se faz com porcos, comprados nas comunidades mestiças rio acima, mas é menos frequente porque sua carne não é muito apreciada. Por isso ainda é possível conseguir carne de pecari (*wari*). Já falei também da venda de pães caseiros e dos pequenos pontos de venda do tipo mercearias. Igualmente, algumas pessoas se especializam em carpintaria, costura, ou possuem botes com motor e ocasionalmente oferecem o serviço de transporte.

Todas estas atividades em conjunto conformam um comércio de micro escala que faz possível tanto o acesso ao dinheiro, assim como, se abastecem de produtos locais as pessoas que têm empregos fixos. Mas, sobretudo este micro-comércio é fundamental na comunidade, já que ele não funciona estritamente sob a lógica capitalista, funcionando como um espaço para amenizar as dificuldades, seja monetárias ou seja de alimentos das famílias. Em vários sentidos, primeiro porque há um mini-sistema de crédito (me dizia a dona de um desses pontos, que se a pessoa não tem trabalho não pode passar de 200 córdobas, 10 dólares), depois porque neles se permite a permuta, sem intervenção do dinheiro, e incluindo como forma de pagamento não só bens, senão também trabalho ou serviços. Como por exemplo, procurar e cortar lenha, ajudar na plantação ou reparação de uma vivenda -- casos estes que já observei--.

A base da alimentação diária é o peixe, o arroz, e os tubérculos, fundamentalmente a mandioca e sete tipos de musáceas muito apreciadas localmente. O que se complementa com o feijão, carne de tartaruga e a carne de caça, quando possível. Diariamente, também se consome o pão de côco (feito a base de farinha, leite de côco e óleo), e também se fazem outros tipos de pães para festividades especiais como o natal, época em que as mulheres das famílias os intercâmbiam.

Adquirem-se também produtos alimentícios nos comércios locais, como óleo, sal, açúcar, massas, condimentos preparados e frango congelado, entre outros. Assim como alguns alimentos já preparados, tais como refrigerantes, bolachas, balas, enlatados, mas estes não são nada valorizados, as pessoas me diziam que não têm sabor. Seus únicos apreciadores são as crianças. Nem mesmos os jovens são aficionados a esses produtos, dos únicos que gostam é da cerveja e do rum.<sup>100</sup>

Também há galinhas e alguns porcos, que geralmente são usados pelas mulheres para venda em tempos de necessidade. No mesmo sentido que se faz com o gado.

---

<sup>100</sup> As comidas tradicionais ulwas, estão baseadas numa gama grande de bebidas de diversas consistências, feitas a partir de massas ou purês dos tubérculos e das musáceas, maduras e verdes, fermentadas ou frescas. Hoje, muitas destas bebidas estão praticamente deixando de ser usadas e sua culinária está tendo muita influência da culinária creole, (incorporando muito o óleo de côco, as pimentas, e os temperos como alfavaca e gengibre). Também são frequentes 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.

Em síntese, a base da economia da comunidade é uma combinação entre o emprego local (sobretudo público e os *viáticos* provenientes da política), a agricultura e a pesca de subsistência, e o micro-comércio comunitário. Mas, é o sistema de reciprocidade a nível intra-familiar, baseado no parentesco, e a nível comunitário, baseado na moral, que permite que, tanto os bens, como o dinheiro circulem. E, com eles, as relações de solidariedade e apoio que complementam o quadro. Estas redes de reciprocidade serão ampliadas no capítulo 4.

A filosofia moral da reciprocidade, esse interesse pelo o bem-estar da família e como veremos, a seguridade e proteção mágica é a forma que os Ulwas de Karawala têm configurado para contrapor às mudanças e oscilações da economia regional. Hoje, quando o sistema auto-sustentável da agricultura, caça e pesca está em declínio e que se estabelecem novas relações de trabalho e de mercados, as formas de reciprocidade e troca também se transformam, influenciando na distribuição familiar em forma cada vez mais restrita, já não entre um amplo número de famílias como no passado, senão nos pequenos núcleos das famílias coligadas. Num ambiente como o descrito por Jamieson na citação anterior onde domina a alteridade, a competência e a violência simbólica, simplesmente a vida social seria caótica, uma falência das relações sociais que faria inviável a vida comunitária.

E com isto não quero dizer que dentro da comunidade não existam relações conflituosas, alteridades e diferenças, assim como acusações de feitiçaria e contra-feitiços. Esses aspectos são parte da mesma dinâmica da vida social de Karawala como de qualquer grupo humano, mas o “projeto social” ou “cultural” do que fazer com esses diferentes conflitos e dramas sociais é um ponto chave. No meu critério, em Karawala o que permite sua conformação como coletivo étnico é a reafirmação diária da moralidade e, mais do que uma norma rigorosa é um princípio relacional, uma forma de agir. O intercâmbio ampliado de múltiplos bens e “serviços” é o que permite a re-produção econômica e social das famílias, apesar das relações de produção capitalistas em que estão envolvidos. Em outras palavras, ativar de diferentes formas as “estruturas elementares da reciprocidade” porque, como veremos, em Karawala o parentesco encontra a sua melhor expressão no intercâmbio e na convivência. E tal como sugere Overing (1984:333) para o caso das Guianas, a vida social existe a partir do contato, controle e mistura apropriada das forças dissonantes – neste caso não só da cultura, senão da economia dominante.

O aspecto diferenciador e mais transcendente do pertencimento étnico ulwa é a idéia nativa de uma moral da generosidade e solidariedade familiar --e étnica-- em diferentes níveis e sentidos, bem como a percepção de um temperamento ou *ethos* diferenciador. São estes aspectos os que as pessoas em Karawala enunciam que constituem a diferença com os demais grupos étnicos. É a moral e o temperamento que qualifica aos Ulwas como tais e é esse estilo, caráter ou modo de vida idealizado que procuram impor aos não-Ulwas que moram em Karawala. Ainda que esse “modo de vida” ecoa nas várias comunidades do caribe nicaragüense como as versões de um mesmo mito. Contudo esta é a diferença fundamental que os Ulwas manifestam com relação aos Miskitos. Não são nem padrões culturais, históricos, nem genéticos (“de sangue”), ou questões cosmológicas, senão um *ethos* e um modo diferente de ser.

E o próprio Jaimeson escreve:

“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’ ” (2008:557)

Assim, aos Miskitos se lhes considera de caráter violento, arrogantes, inadimplentes com as normas da reciprocidade familiar, pouco dedicados ao trabalho ou ao estudo, pouco religiosos e malandros. Em outras palavras: são o oposto aos Ulwas, porque eles se autodenominam como pacíficos, tranqüilos, comedidos, humildes, solidários, respeitosos das normas de reciprocidade e dos velhos, religiosos e inteligentes (porque falam várias línguas e porque têm muitos jovens estudando em Bluefields)

A moral comunitária em Karawala, tal como já indicado, está baseada na cooperação familiar e na exigência de vários códigos de comportamento social nas relações interpessoais. Estes se organizam de acordo com a faixa etária das pessoas e o tipo de relação que se estabelece entre elas: seja de simetria ou assimetria. As relações simétricas que se dão entre cunhados, cunhadas, irmãos, primos e amigos especiais estão marcadas pela sociabilidade, confiança, amizade e associatividade. Enquanto que as assimétricas, entre velhos/jovens, sogra-sogro/genro-nora, tio(a)/sobrinho(a), pessoas com poder e prestígio/pessoas comuns, o código se manter o do *rispik* dos segundos para os primeiros. E demonstrar igualmente, a já mencionada, atitude de vergonha/arrependimento no caso de ter faltado à moral ou desrespeitado alguma pessoa numa posição assimétrica ou de maior prestígio.

É óbvio que os filhos e os netos igualmente devem ter uma relação de *rispik* para com os pais e avós, só que o vínculo consanguíneo, os afetos e intimidade familiar dissolvem a etiqueta da interação, que implica, sobretudo certa distância e reverência. Assim mesmo, nas relações conjugais o preceito ideal apela aos afetos e a conter as reações violentas ou agressões – inclusive as físicas – que às vezes se dão entre ambos.<sup>101</sup>

Tal como indicado na análise do próximo capítulo, a criança, o adolescente e os jovens estão na tutela moral e social dos pais ou dos adultos dos grupos de famílias coligadas. A tutela vai diminuindo gradativamente até que os jovens comecem a assumir responsabilidades e atitudes de adultos, quer dizer: que sejam pais, tenham uma relação conjugal e sejam produtivos. A condição da pessoal integral e plena só se tem na etapa de adulto e na velhice – esta última etapa é a mais respeitada de todas. O protótipo de respeito máximo são os velhos (*muih almuk*)<sup>102</sup>.

Nos adultos o ideal de bom comportamento está baseado em seu aporte ao grupo familiar, na honorabilidade da sua palavra e em ter uma maior participação nos assuntos comunais. Os homens adultos devem manter certo controle sobre a família e a moralidade da mesma, assim como logicamente assegurar as provisões de bens e alimentos para a família. No caso das mulheres a exigência se centra em ser “boa mãe”, que implica basicamente cuidado físico e espiritual dos filhos, assim como a socialização e educação moral das crianças e jovens. Ambos também resguardam a família de perigos e riscos espirituais com as doenças e dão proteções mágicas diante de eventuais feitiços.

Algumas vezes tenho escutado que os casais já mais consolidados devem tornar-se “mais religiosos” conforme avance a idade, talvez porque geralmente o matrimônio cristão acontece quando tenham vários anos de convivência e dois ou três filhos. Mas também ser religioso não implica assistir com mais frequência aos cultos nas igrejas, mas sim falar mais de Deus (*Dâwan*) e falar mais da bíblia (*Dâwan yulka*) – e não necessariamente lê-la, porque de fato nunca vi ninguém lendo a bíblia.

---

<sup>101</sup> Na época de meu trabalho de campo, uma enfermeira que trabalhou em Karawala e várias comunidades da região, fazia uma pesquisa sobre violência intra-familiar para o Ministério de Saúde. Ela comentou comigo que, no seu critério, em Karawala as agressões entre casais, ainda que existam, são menores que em outras comunidades da RAAS.

<sup>102</sup> As categorias de criança/jovem (*tuktan*), adulto – homem (*waitna/al*) e mulher (*mairin/yal*) – e velho (*muih almuk*) são referências sociais mais do que biológicas. Por exemplo, um homem de 55-60 anos pode ser considerado velho, pois nessa idade as pessoas já têm filhos adultos, netos e até é provável que o primeiro bisneto.

Os velhos têm três funções muito importantes a nível familiar e comunitário --e provavelmente seja assim em todo o caribe nicaragüense--. São detentores de conhecimentos xamânicos e mágicos que os aplicam e transmitem a seus parentes. Transmitem igualmente a memória do vínculo genealógico entre a família atual e a linhagem de um dos fundadores Ulwas, assim como lembram das anedotas familiares. E por último funcionam como transmissores, agentes e juízes morais, tanto a nível comunitário como familiar. Seus “*smalkaya*” ou sermões são um estilo retórico entre discurso e reprimenda e são a expressão mais clara da sua autoridade e ética. Dão-se tanto em comunicações interpessoais como públicas. Algumas vezes nas reuniões comunais que presencie os velhos tomavam a palavra e seu discurso se dava entre a eloquência e a reprimenda coletiva. A maioria das vezes em língua ulwa, que nem todos na plateia dominam, mas sempre terminam sendo muito aplaudidos por todos. Assim, os velhos são mais do que possuidores de conhecimentos: são também agentes dos mesmos.

Esta lógica moral e ética faz parte de uma cosmologia heterogênea onde são concomitantes o “mundo ameríndio”, o “mundo afro” e o “mundo moravo”, que tem mais de cem anos de presença na comunidade.

#### **4.7. O mundo sobrenatural**

O campo cosmológico no caribe nicaragüense e em Karawala é um tema confuso e ambivalente. Não pela complexidade de seus componentes, senão porque essa é a sua característica. Ele próprio é intrincado e ambíguo e é assim que as pessoas o percebem.

A confluência e relação na vida cotidiana do cristianismo, xamanismo ameríndio e práticas de tradição africana (provenientes das populações Creole e Garífunas) é 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 estas “tradições”, mas sim em apreender sua coexistência na prática e na vida cotidiana. É na práxis do xamanismo e da feitiçaria que o mundo cosmológico tem sentido e desde onde se pode chegar a perceber seus princípios.

De qualquer forma, ainda que tenha existido alguma vez um xamanismo ou uma cosmologia ulwa ou sumo-mayangna --ou incluso miskita-- a informação histórica e etnográfica é extremadamente escassa e diz muito pouco a esse respeito. O que nos deixa ainda mais circunscritos ao presente etnográfico.

Assim estou considerando que esta heterogeneidade deve ser entendida e analisada como uma integração pragmática, tal como as pessoas a vivem e a percebem. Aderindo a uma perspectiva teórico-metodológica que propõe vários autores que têm pesquisado cenários semelhantes na América Latina, particularmente a perspectiva de Losonczy (2006) para o caso do Choco colombiano. Mas também de Guevara (200x) para caso do arquipélago de San Andrés também na Colômbia e Maués (1999, 2008) para as populações rurais da Amazônia brasileira, entre outros autores.

Esta 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 de neo-colonialidad, pos-colonialidad e transnacionalismo vão adquirindo dinâmicas mais ecléticas e dialógicas tal como vem sugerindo Langdon (2007, 2008, bel e Jean completar...). Seguindo suas considerações (de Langdon, ou de Rose e Langdon?), a expressão

do xamanismo em Karawala provavelmente estaria dentro do que denomina como “xamanismos mestiços” ou de sangue misturado.

No trabalho de campo fiz o esforço de motivar um diálogo de confiança sobre o tema – o que nem sempre era possível. Também passei pelo dilema permanente de tentar entender, conciliar e dar alguma ordem às idéias e asseverações que as pessoas me davam, já que na maioria das vezes eram fragmentadas ou não coincidiam entre si.

Os assuntos das curas xamânicas, da mitologia e da feitiçaria são temas dos quais se fala muito pouco com pessoas fora do círculo de parentes próximos e amigos. E uma *ispail* ou mestiça costarriquenha lhes parecia uma interlocutora estranha ou duvidosa. Há todo um protocolo social e simbólico que se deve cumprir para tratar destes tópicos, o qual tive que ir adotando e que sugeria especialmente esperar que o tema surgisse espontaneamente por parte da outra pessoa.

Portanto, nas minhas conversações muitas vezes tive a impressão de que meus interlocutores falam com certo receio ante meu interesse. E quando finalmente conseguimos ter diálogos com mais confiança, eu descobria que eles mesmos não estavam claros, não entendiam algumas facetas dos procedimentos das curas que praticavam e de conhecimentos mais amplos ou sobre as entidades cosmológicas com quem interagiam.<sup>103</sup>

Com o tempo aprendi que cada família coligada tem um “patrimônio de conhecimentos mágicos e xamânicos” que guardam em segredo das outras pessoas. Este sigilo tem a ver em parte com a forte censura das igrejas protestantes, que ademais exacerbam as acusações de bruxaria. Mas também porque há um interesse de manter este capital de conhecimento como bens de família e como um resguardo ou proteção da mesma. A reciprocidade de estes saberes fica no âmbito restrito dos parentes, sendo que aqui a solidariedade entre os co-residentes como irmãos simbólicos da *Ulwa Kiamka* (etnia) tem o limite no parentesco e a consanguinidade. Mas há que aclarar que não são práticas clandestinas porque são de domínio público e todas as famílias as praticam.

Já o antropólogo nicaraguense J. Jenkins tinha assinalado algo muito semelhante no seu trabalho de campo com os Panamahkas em Musawas na década dos setenta e que Von Houwald descreve com detalhe (2003:359-405). Até onde tenho entendido o texto não se publicou, mas este último autor escreve:

“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” (2003:403).

Levando em consideração esta condição etnográfica e que ademais é um tema que tem que ser ainda mais pesquisado, as informações que apresento a seguir são produto da eleição que fiz do que considere estar mais claro em meu material etnográfico, e que na sua maioria é fruto do diálogo

---

<sup>103</sup> Se bem que os estudos antropológicos sobre estes temas no caribe nicaraguense têm sido poucos (destaco Barret, Conzemius, Dennis, Garcia, e Jamieson,) e algumas vezes como parte de outras temáticas maiores, não todos os autores fazem referência a esta dificuldade (ainda que assinalem a repressão por parte das igrejas – particularmente a morava). Estes trabalhos dão poucos detalhes sobre a obtenção dos dados ou da metodologia, mas é provável que a coerência dos dados em alguns dos autores, além da intervenção interpretativa do antropólogo, esteja em que obtivessem a informação de uma pessoa só ou de uma família, no caso de um trabalho de campo curto.

interpretativo que travei com os membros da família Simons. Esta foi a opção metodológica que me permitiu fazer algumas generalizações importantes.<sup>104</sup>

As pessoas em Karawala se auto-definem como cristãs e na sua maioria como moravos, que é a religião “tradicional” no caribe nicaragüense. Acreditam em Deus ou Dâwan como um ente de poder supremo e acreditam também na existência de vários espíritos e seres não-humanos com os quais é possível interagir.

Nos sermões das igrejas é freqüente que os pastores recriminem e censurem veementemente as práticas que envolvem contactos com “os demônios” e a feitiçaria. E assim mesmo é comum que as pessoas que frequentem as igrejas acreditem nestes outros seres não-humanos e que ademais realizem práticas mágico-xamânicas, fundamentalmente com objetivos terapêuticos, assim como para obter proteção e ocasionalmente benefícios mágicos. Isto não gera dificuldade nem incompatibilidade, senão que é tomado como algo habitual, já que por pouco mais de um século o cristianismo e o xamanismo convergem na comunidade.

Sobre este tema falei com o reverendo moravo e um pastor e eles insistiram em me esclarecer que não estão 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 também sabem, é que a diferença entre uma e outra é muito difusa, já que a maioria das curas implica algumas orações ou invocações. Em Karawala, bem como no resto da região, os pastores são Miskitos ou Creoles e portanto conhecem bem este tipo de práticas.

Karawala tem também a particularidade de que nas narrações nativas sobre a história da comunidade se destaca a figura de um dos primeiros reverendo moravos, o Dr. Jacob Lewis – uma figura que as pessoas relacionam com curas espirituais e a respeito da afirmam que era um *science-man* ou *science-uplika* (pessoa de ciência). Este termo é usado a nível regional para referir-se aos especialistas em feitiçaria de origem afro-caribenha. Ele era originário da Jamaica e chegou à região da Desembocadura na década de 1910 (os registros moravos não são claros), no final da conjuntura de conversão massiva que se denominou pelos moravos como o “O grande Despertar”. Esta demandou a presença de reverendos jamaicanos e de outros países ante a falta de alemães e europeus, como tinha sido a tônica inicial da missão.

Segundo os registros moravos, ele foi o responsável na década dos anos vinte por atrair e motivar o estabelecimento de vários grupos familiares Ulwas e Sumo-Manyagnas em Karawala. Mas antes dele e desde 1896 já Karawala tinha contatos com missioneiros e em 1903 é mencionada como congregação e ponto base para a evangelização das comunidades rio acima. Assim mesmo se mencionam dois reverendos anteriores que iniciaram com a missão neste setor (Wilson, 1975:212, Annual Reports, 1925:75)

Mas para as pessoas de Karawala é o Dr. Lewis o primeiro missionário e do qual as pessoas mais falam, inclusive os jovens, sempre com um ar de misticidade. Logo depois dele, outros dezenove reverendos estiveram também em Karawala – segundo os registros da igreja da comunidade. No entanto, as pessoas só lembram dos mais recentes e de Lewis. Dele relatam seu carisma e liderança, assim como suas curas mágicas e os ensinamentos nestas artes aos parentes antepassados.

Os velhos e as pessoas com quem falei não conseguem me dizer se a sua prática e ensinamentos são semelhantes ao *obeah* atual ou a outros tipos de magia, mas todos afirmam que ele era um grande

---

<sup>104</sup> Nesse sentido é uma referência básica, mas que para os interesses desta pesquisa é um aporte suficiente para realizar algumas conexões com o campo sociológico no qual se centra a mesma.

conhecedor (*kakaira*), adjetivo muito usado para se referir às qualidades de um bom xamã. Até mesmo duas pessoas velhas (acima de 80 anos) me asseguraram que quando crianças foram curadas por ele e que na sua geração era difícil encontrar pessoas que não afirmavam ter sido curadas pelo Dr. Lewis.

Também é comum o relato de que ele preferiu os Ulwas aos Miskitos, já que a sede (*station*) da missão morava no início estava em Sandy Bay, mas Lewis a trasladou a Karawala porque teve problemas com a primeira comunidade. Nos textos moravos se menciona o traslado, mas não se dão detalhes sobre o motivo (Annual Reports:1924).

Dessa forma, Lewis não só é tido como um personagem emblemático do passado, mas também como herói cultural que não só evangelizou no cristianismo moravo, como também ensinou os fazeres e curas mágicas. É um agente civilizador que faz uma síntese de opostos na história oral de Karawala e que admite ou faz possível esse sincretismo ou transposição de princípios cosmológicos, (integrando-os num sistema que tem) superado um século de antagonismo.

Com relação à moralidade, tanto o xamanismo como a feitiçaria, cai no balanço do bem e do mal. Praticar um ou outro para o bem, para proteção e cura de doenças dos parentes é aceitável e até esperado. Mas, por outro lado, praticá-los para fazer o mal é amoral, e ninguém admite estar atuando com essa intenção – admitem no máximo estarem fazendo um contra-feitiço ou estar respondendo a uma ofensa, mas com magia leve (*trik*), nunca a mais poderosa, que pode gerar a morte (*trik mamunra*). Assim, se entra no jogo de acusações que envolvem ao acusador o acusado e algumas vezes ao especialista para fazer o contra-feitiço. Geralmente o acusado recusa a acusação e diz que se uma pessoa o está acusando é porque ela está envolvida com essas práticas.

Mas também há rumores ou comentários sobre praticantes, ou melhor, sobre famílias praticantes, mas sem que haja acusações diretas e alguma confirmação. É freqüente que determinadas famílias (ulwas, miskitas ou creoles) tenham uma espécie de “catálogo” no qual as outras famílias são classificadas como relacionadas a práticas “do mal” (*saura*).

A ética das práticas mágico-xamânicas se move entre estes dois pólos. O prestígio moral e social das famílias depende em boa parte destes aspectos e sai a reluzir quando o escrutínio moral está em jogo, como nas decisões das famílias sobre os futuros cônjuges dos filhos ou a eleição de um representante político.

Como é lógico 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, este tipo de critério é subjetivo e relacional.

Por outra parte a igreja morava também intervém para “solucionar” casos graves ou não resolvidos com relação a estas práticas. Um exemplo disto é o texto apresentado a seguir, que foi escrito por uma pessoa de Karawala com a qual falei sobre o tema e que decidi escrever para a descrição de uma epidemia de *Grisi Siknis*. Esta é uma doença espiritual e coletiva que afeta geralmente a moças e da que me referirei no capítulo 4. P. Dennis o primeiro antropólogo que a pesquisa nos anos setenta a cataloga como epidemia já que tem todas as características da mesma (1999) Trecho confuso...

Considero que é um relato interessante porque mostra várias das facetas desta dinâmica sócio-cosmológica e é um bom início para falar das entidades que as pessoas de Karawala identificam. Estou conservando a redação original, mudando só os nomes das pessoas envolvidas. Aclaro ademais

(acho que seria o caso de substituir por: esclareço, no entanto...), que o executor do feitiço e o reverendo são parentes do narrador da história (primo terceiro distante e primo do avô).

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, entonces el hermano de Freddy estaba en la montaña con grupo contra revolucionario YATAMA, 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. Por suerte Andrés se mueve [se muda] a Bluefields. Su casa lo dejo con Juan López y primero él se convierte víctima del hechizo. Juan López se convirtió totalmente loco y nadie podía currar hasta que llego 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 llego otro hombre llamado Negro del lado de Wanhky, donde hay mejores. La comunidad recolecto dinero y le pago para que deshiciera el hechizo. Según el comentario que hizo el señor Negro, después de su trabajo contra el hechizo, él comento que saco 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 ataco 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 rio. 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 hasta que termine la lista del que llamo la primera víctima. 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 señor Negro 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 Negro lo hacia para poder hacer dinero, cada vez que una muchacha se enfermara, los padres de familia acudían al servicio de Negro, solo él tenía el antídoto mágico solo para calmar y cobraba. Los mismos enfermas en estado inconsciente gritaban el nombre de Negro, Negro... la gente se dio cuenta. La comunidad se levanto contra Negro 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 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 narração tem vários aspectos interessantes do modelo ou esquema de doenças e curas que se dão em Karawala, apesar do fato de que a doença do *Grisi Siknis* só se deu nessas duas datas que o narrador indica. A comunidade se envolve no processo de cura, o que a leva a requerer um especialista garífuna de Orinoco, um xamã ou *sukia*<sup>105</sup> miskito do rio Wanhki (RAAN) e

---

<sup>105</sup> *Sukia* é uma palavra miskita de uso muito estendido nas terras baixas da Centro América. Vários grupos indígenas desde Honduras até o Panamá o usam para se referir aos xamãs. Em idioma ulwa existe a palavra *watyu*, para se referir



finalmente o reverendo moravo ulwa (ele é o primeiro ulwa formado como reverendo, pertence a uma das linhagens mais conhecidas e hoje mora na comunidade já jubilado).

Esta ocorrência de *Grisi Siknis* tem a particularidade de que foi provocado por uma má execução mágica no intento de desfazer um feitiço – feito provavelmente por um *sukia* hondurenho –, e dois anos depois volta pela má intenção do *sukia* que aparentemente a tinha controlado (Na literatura sobre o tema (autores citar) as ocorrências de *Grisi Siknis* aparecem de forma espontânea e pelo menos até onde tenho consultado, com esta característica só se tem dado em Karawala e logo no 2004 em algumas comunidades do rio Wanki.<sup>106</sup> Para as pessoas de Karawala é uma doença miskita, porém consideram que pela convivência com famílias miskitas durante várias gerações, os Ulwas também estão propensos a ela.

Conforme a discussão apresentada no capítulo 4 deste trabalho, a *Grisi Siknis* é uma doença que expressa de forma dramática a passagem das jovens para a vida adulta. Frequentemente as pessoas afetadas relatam que se encontraram com diferentes entes (com homens brancos ou negros desconhecidos, com um personagem mítico da RAAN – o capitão Nil, ou então com o espírito das águas – o *Dawankas liwas* masculinos). com os quais têm relações sexuais ou, em outros casos, são por eles levadas a lugares distantes. (Jaimeson, Dennis:1999, xx.). Em Karawala foi muito difícil falar do tema com as mulheres que foram afetadas quinze anos atrás porque muitas pessoas consideram que falar do tema pode ser perigoso, pois que implicaria no risco da doença voltar. Mas um familiar de uma das moças afetadas naquela época me contou que ela comentara uma vez com ele que durante os ataques beijava e abraçava 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*.

Para os moravos e as outras denominações religiosas, todos os espíritos e seres não-humanos são demônios e tal classificação genérica foi passada em parte às pessoas que com frequência falam destas figuras como diabos ou sitan (satán). É provável também que com o tempo esta categoria genérica tenha gerado as confusões das especificidades de cada uma destas entidades, tal como com frequência acontecia com as classificações de meus interlocutores em Karawala. Ou ainda pode ser que na atualidade não seja necessário ter essa especificidade nas figuras cosmológicas tal como havia no passado ou tal como os antropólogos a procuram.

Assim, na tentativa de definir e classificar as entidades ou espíritos vamos iniciar com os espíritos aos quais se refere o autor no final do relato acima, que são de dois tipos. Os espíritos donos ou protetores da natureza (uma espécie de espíritos-mestres) que são conhecidos como *Dawankas* – o que, tanto em miskito como em ulwa, significa dono ou patrão. São seres que controlam ou regem diferentes aspectos do mundo natural, sobretudo os relacionados com as provisões de recursos, alimentos e diferentes bens para os humanos. Eles são protetores, guardiães e distribuidores dos recursos da natureza. Se há um uso excessivo dos mesmos, um desperdício de carne ou de madeira

---

ao xamã, mas é mais comum o uso *sukia*, de forma que no texto usarei a palavra *sukia* e xamã indistintamente, já que são sinônimos..

<sup>106</sup> Refiro-me à epidemia que se deu entre 2003 e 2004 nas comunidades de: Krin Krin, San Juan Bodega e Santo Tomás de Umra, no rio Wanki na RAAN e que está muito bem documentada por uma equipe interdisciplinar. Nas comunidades cima mencionadas, segundo a documentação/pesquisa feita pela referida equipe, as pessoas atribuíam os brotes a feitiçarias de outras pessoas e, tal como acontecia em Karawala, as pessoas afetadas mencionavam os nomes dos supostos provocadores de sua enfermidade, chamando por eles. Esta mesma pesquisa mostra também) 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 num problema de saúde pública para comunidades como as mencionadas acima. Mas ampliar a discussão sobre o mesmo sairia dos interesses deste trabalho.

ou um trato cruel com os animais de caça, castigam aos transgressores de várias formas – comumente com doenças ou fazendo-os se perderem na floresta durante períodos prolongados que costumam terminar com encontros desagradáveis com eles.

Mas eles também são caprichosos e impulsivos e podem fazer com que uma pessoa fique doente mesmo que ela não tenha errado no seu comportamento com o mundo natural. Diz-se que a pessoa foi tocada pelo *Dawanka* se estava em seus domínios (na floresta, uma árvore grande, no rio, na lagoa, etc.) e fica doente. E igualmente pode adquirir uma forma mais ou menos humana e interagir com os humanos, nessas ocasiões, o *Dawanka* tanto pode estar à procura de um parceiro sexual, quanto à procura de almas. Ele oferece dinheiro, ouro, poder ou conhecimentos mágicos, mas pede em volta 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 destes elementos têm *Dawankas* e quais não. Em Karawala os mais mencionados são: os donos do pecari, do veado, da anta, do jacaré, de duas espécies de árvores grandes (*ceiba pentandra* e *swietenia macrophylla king*), de vários morros próximos, donos da plantação dentro da floresta, dos lugares pantanosos, do cemitério e das lagoas.

Dois desses *Dawankas* teriam um domínio maior que os demais, sendo mencionados pelas pessoas com mais frequência. Um é o *Liwa-Mairin* (mulher de ou da água) que é o *Dawanka* dos rios, lagoas e mares. E o outro o *Duhindu* que alguns afirmam ser o dono da floresta e outros que é o dono dos pecaris e dos veados. Mas todos concordam que ele tem uma força superior nas áreas de floresta. A *Liwa-Mairin* se apresenta como uma mulher branca e de cabelos loiros, que alguns comparam com sereias. Mas também tem *Liwias* homens e ambos aparecem como pessoas muito belas e sensuais. Namoram os humanos até levá-los a seu mundo, transformando-os 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 narrações de eventos nos quais alguns parentes jovens de famílias atuais de Karawala desapareceram com a *Liwa Mairin*. O último evento está relacionado com a morte de três homens, todas ocorridas na planície de pinhos, nas proximidades de um rio que localmente é conhecido como *Kuambila*. Ali é onde mora um *Liwa Dawanka* dos mais perigosos porque rouba as almas e por isso suspeitam que não é mulher porque os corpos das vítimas apareceram. Se os corpos não aparecem é sinal que o homem ficou encantado e está convivendo como amante da *Liwa-Mairin*.

*Duhindu* é um homem pequeno e aparece de diferentes formas, seja com chapéu, terno e gravata, ou com botas altas, chapéu muitas jóias. Sempre são simpáticos e muito amáveis e é com eles que mais se fazem acordos ou negócios. Os que são considerados pelas pessoas como amorais, já que só os que não gostam do trabalho, os ambiciosos, egoístas e de mau coração podem fazer esses tratos. Algumas pessoas se encontram com eles, mas tratam de evitá-los para não serem tentados. Destes encontros imprevistos se tem várias anedotas familiares.

Mas há um ideal ou projeto do que todos falam e é conseguir se relacionar com os *Duhindu* e outros *Dawankas* só que sendo mais astuto ou sagaz que eles e ficar com os bens e os conhecimentos sem entregar nada a em troca. Mas as mesmas pessoas dizem que isto é quase impossível e que alguns que tentam driblar os compromissos ao final terminam morrendo. Um homem de meia idade me falou que fazer um trato com os *Dawankas* é como fazê-lo com os narcotraficantes, “dão dinheiro fácil, mas você sabe que vai sofrer e vai morrer”. Na moral comunitária, tanto estes tratos com *Dawankas* como o narcotráfico é muito censurado. O ideal, talvez seguindo a moral cristã, é trabalhar pela obtenção dos recursos.

As pessoas em Karawala dizem que antigamente os xamãs ulwas que não eram cristãos podiam estabelecer contato e comunicar-se com os *Dawankas* e com outros espíritos sem correr perigo algum. E na atualidade alguns dos tratamentos de doenças que praticam as famílias requerem orações ou pedidos onde se invocam diferentes *Dawankas*. Mas estas 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, nem resulta perigoso para o executor nem para o paciente.

As pessoas acreditam que o mais perigoso é procurar o *Dawanka* fazendo um pedido que seja contra as normas locais, como o evitar o trabalho, o compartilhar e não demonstrar o amor e o cuidado dos parentes. Tal como já foi dito, sempre o *Dawanka* pede em troca uma alma humana e geralmente são os filhos menores.

Há também outras figuras não humanas, menos mencionadas pelos Ulwas que ainda encontro um pouco confusas, mas que me parecem interessantes, merecendo atenção e estudos. A título de exemplo dois tipos de entidades podem ser mencionadas.

Um dos tipos seriam os seres espirituais ou os espíritos de Ulwas passados, que moram numa outra dimensão e que nas áreas de plantações procuram ter contato com as pessoas. São chamados de *Unta Dawanka*, donos dos cultivos, e têm uma pequena história. Eles pertenciam a famílias que moravam em Karawala durante a época dos primeiros fundadores, não eram cristãos e respondendo à convocação de um *sukia* decidiram fazer ou fundar uma comunidade em outro mundo ou em outra dimensão. É um lugar semelhante à Karawala, onde as pessoas moram como humanos só que lá o tempo não passa, estão “congelados”, conforme me disseram em Karawala. Eles estão esperando que as condições de vida dos Ulwas mudem ou, conforme outras pessoas, que este mundo seja melhor. É comum que as pessoas nas áreas de cultivo escutem vozes, canções e sibilos destes espíritos. Mas algumas pessoas me dizem que o contato com eles pode resultar em doença e outras me dizem que podem entrar nos sonhos e as pessoas não dormem bem.<sup>107</sup>

Por último as pessoas acreditam que logo após a morte se não se faz o ritual do “nono dia” ou por alguma outra eventualidade como uma morte acidental ou por feitiçaria, a alma do morto continua acreditando que está viva e começa a querer interagir com os parentes e amigos. Nesta condição a alma pode gerar algumas doenças. O ritual do nono dia basicamente consiste em fazer uma comida na casa do falecido, algumas vezes acompanhada de rum ou *chicha*, se as pessoas da comunidade forem convidadas. Canta-se hinos cristãos e à meia noite se dá volta a camas, lençóis e roupas onde a pessoa morreu, ao mesmo tempo que um familiar pronuncia uma longa e emotiva elocução (essa palavra não existe no português. Seria o caso de substituí-la por: fala? Discurso? Locução?) de despedida dirigida à alma do morto.

Voltando aos patrimônios mágico-xamânicos familiares, é necessário assinalar que têm uma relação interessante com o mito da fundação de Karawala, onde se diz que os xamãs que distribuíram habilidades ou virtudes mágicas a cada um dos setes “cabeças de família” que fundaram a

---

<sup>107</sup> Numa ocasião em que eu e dois adolescentes, um rapaz de 13 e uma menina de 14, estávamos trazendo lenha da plantação da família escutamos que várias pessoas se aproximavam, mas como não saíram pela trilha eu resolvi chamá-las pensando que eram outros parentes que chegavam para nos ajudar e não nos localizavam. Mas um deles me pediu para guardar silêncio e me falou que isso que escutávamos não era gente. Quando chegou o pai deles que estava no outro lado, me explicou sobre a existência destes seres e nos pediu que fôssemos para casa. Ele me advertiu que se eu não conseguisse dormir ou se não me sentisse bem era para informá-lo para ele me fazer um remédio. Me disse também que só escutá-los já poderia ser perigoso. Portanto, o contato pode ser auditivo ou visual e não necessariamente contato físico.

comunidade, deram-lhes habilidades diferentes para que estivessem obrigados a compartilhá-las entre si. Estas estavam relacionadas à diversas atividades cotidianas, na sua maioria relacionadas com a produção: ser um excelente construtor de flechas e caçador, ter a condição de submergir no rio e pescar tanto quanto quiser. Ou fazer as atividades agrícolas com extraordinária rapidez, ser um excelente guerreiro para defender a comunidade ou prever o futuro.

Estas habilidades poderiam ser uma explicação mítica para o fato de não existirem xamãs em Karawala, ainda que na narração não se fale a quem foi dada a virtude ou o poder de curar. Mas a ideia de uma distribuição de conhecimentos entre os “cabeça de família”, hoje convertidos nas figuras alegóricas do passado, iniciadoras das linhagens, estabelece uma associação entre o xamanismo e as famílias comuns. É dizer, pessoas que não tem que passar pelos processos de iniciação que seguiam no passado os xamãs ulwas, segundo meus interlocutores.

Desta forma o que se pratica em Karawala são uma série de práticas mágico-xamânicas aprendidas e transmitidas no âmbito familiar, principalmente entre as famílias coligadas. Também se pode compartilhar e intercambiar conhecimentos com pessoas de confiança, parentes ou não que estão vinculados a outros grupos de famílias e portanto possivelmente conhecem outras práticas. Desta maneira não se requer de uma formação especial senão que se aprende como parte do processo de socialização e educação das crianças e jovens.

Os conhecimentos que uma pessoa comum pode ter sobre estas práticas são bastante amplos. Em uma viagem entre Bluefields e Karawala na qual ocorreram problemas mecânicos com lancha, tivemos que ficar cerca de quatro horas esperando pela reparação. Eu estava acompanhada de Claribeth, uma moça de 25 anos e mãe de dois filhos a quem eu tinha visitado duas vezes na sua casa. Ela voltava a Karawala depois de cuidar de uma irmã que estava se recuperando em Bluefields de uma cirurgia. A partir desta circunstância começamos a falar sobre o tema da saúde, ela se mostrou com confiança e fiquei surpreendida ao constatar como uma pessoa jovem sabe tanto sobre “terapêutica tradicional”. Claribeth comentou sobre remédios feitos à base de plantas, raízes, sementes, galhos, árvores, algumas partes de animais, assim como produtos industrializados (essências, óleos e até comprimidos). Também me explicou sobre a aplicação de massagens, banhos, vapores e restrições alimentares. Igualmente me indicou que algumas doenças precisam de orações (*yabakan*) que ela ainda está aprendendo. Estas orações são dirigidas a vários espíritos e que ela não sabe bem a quais, acredita que algumas são para os *Dawankas*, mas outras poderiam ser à alma de um parente falecido e que algumas pessoas, como a mãe de uma amiga, pedem a um Deus chinês.

Apesar das descrições Claribeth me disse que ela não sabe fazer bem alguns tratamentos porque não os tem feito, já que só aprendeu observando e perguntado a seus pais e a uma tia próxima, que sabe bastante. Mas que em caso de se necessitar ela faria com o que sabe, que já aconteceu uma oportunidade de noite com um de seus filhos estando fora de Karawala (e longe da sua família). No caso da sua irmã doente ela acredita que tinha que ser tratada no hospital mas que igualmente ela fez uns chás com plantas e “sete espíritos” --um tipo de essência que se vende nas drogarias em Bluefields-- porque ela supõe que poderia contribuir para que os medicamentos sejam mais efetivos.

Inclusive me falou que sabe algo sobre magia e que conhece um pedido para ser querido por todas as pessoas que se chama “*tawan aika yanni kankan*” e que ela mesma traduz como “para que toda a gente comece a amar-me”. Mas que não me pode explicar si seria efetivo para mim, porque ela não sabe se é com a ajuda de Deus o de um ser que “funciona”. Logo depois dessa conversa 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 conhecimentos vão sendo aprendidos até que a pessoas precisem usá-los.

De tal modo que é comum que se tenha um acúmulo de informações terapêuticas sem que se tenha muita clareza sobre o mundo espiritual no qual se atua e intervém. É por esta razão que quando eu tentava aprofundar nos detalhes as pessoas me diziam que disso não sabiam mais.

O caso de Noel e seu tratamento do *yumuh* é um bom exemplo sobre isto. O *yumuh* é uma das doenças mais comum e é provocada pelo espírito de um animal, que parece entrar no corpo da pessoa provocando dores em 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 me dizem que é como se o “bicho comesse por dentro a pessoa”

Noel é reconhecido entre seus parentes e vizinhos como uma pessoa que faz curas muito efetivas sobre o *yumuh*. Um miskito da RAAN que mora em Karawala me assegurou que essas pessoas que curam esta doença são chamadas de *Yumuh Uplika* (pessoa de yumuh). Mas nem Noel nem seus vizinhos consideram que ele seja um *Yumuh Uplika*. Ele usa uns chás nos quais mistura diferentes plantas, raízes e também às vezes precisa de orações e de algumas massagens para tentar expulsar a dor ou o espírito. Isto junto (massagens e orações) se conhece como *yabakan*, que poderia se traduzir como “encaminhar”. Isso Noel afirma ter aprendido com seu pai, o velho Manuel, que sabia muito mais do que ele e que conhecia *yabakan* que eram muito efetivos ou “potentes”.<sup>108</sup>

O interessante destes patrimônios familiares de “conhecimentos práticos” é que vão se acumulando -e provavelmente também se transformando-- no decorrer das gerações. Na família Simons, o grande conhecedor era o Dama Manuel, assim como o marido de uma de suas filhas (cunhado de Noel) que era chamado como *Prapit* (profeta) --que é outro nome dado aos *sukias*. Noel herdou estes conhecimentos e os amplia através dos diálogos com alguns velhos amigos e com a sua mulher, Miss Gloria, que tem os conhecimentos da sua família de origem que é Creole e com alguns parentes de Jamaicanos. Desta maneira as famílias vão capitalizando práticas e tratamentos.

Como é de supor estes 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 e a evitação de contato com sangue ou água de rio ou mar. Nem todos requerem massagens ou *yabakan*, fazendo uso apenas de medicamentos. Algumas vezes são necessários banhos quentes ou vaporizações. E as curas das crianças são as que geralmente precisam mais das massagens que se dão nas diferentes partes do corpo de acordo com a doença. O *grisis sinkis* em Karawala foi curado com banhos, vapores e diferentes bebidas.

As pessoas fazem diferença entre as doenças que se podem curar no âmbito da casa ou com ajuda de amigos de confiança e quais vão precisar de um *sukia* mais especializado. Assim como também as doenças que devem ser tratadas pelo médico do Posto de Saúde. Como é lógico supor é comum que juntem ou misturem tratamento da mesma forma como Claribeth indicou que dava os chás a sua irmã. Quando a família faz o ditame diagnóstico de que um feitiço é a causa da doença tentam a cura com seus conhecimentos em casa, mas não demoram muito para procurar um xamã ou um *Obeah man*.

---

<sup>108</sup> Várias vezes me relatou o caso de um menino que foi levado em estado grave à casa do Dama Manuel e ele procurou as ervas, e pediu 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 dor do corpo e a criança foi melhorando e no dia seguinte já estava curada. Foi uma cura do *yuhum* para toda a vida, segundo me disse Noel, e até hoje “o paciente” já adulto lembra do tratamento.

Em termos gerais as doenças que se curam com estas práticas tradicionais ocorrem a partir de algum tipo de contato com os espíritos e *Dawankas*. A saída para a floresta, o rio, passar perto de um morro, tocar ou ingerir algumas coisas que tenham sido tocadas pelo *Dawanka* ou o espírito de um animal, escutar algum ruído diferente ou ver alguma coisa estranha. Ou até mesmo o ingresso do espírito no corpo como parece que é o caso de *yumuh*, que é um tipo de predação desde dentro. Ou no caso do *Grisis singnis* ou dos encontros com os *liwas* que implicam relações sexuais com os espíritos. Também algumas pessoas com seus fluidos corporais poderiam gerar doenças particularmente as crianças, como o suor logo de estar na floresta, ou a mirada dos jovens amantes ou bem o contato com sangue menstrual é perigosa para os homens..

As doenças que são curadas pelos médicos também podem ser produtos de espíritos ou de feitiços que provocam o mau funcionamento de algum órgão interno, segundo acredita a famílias Simons.

Assim que a idéia de saúde/doença e a relação das práticas terapêuticas não é tão clara nesse ecumenismo de idéias e práxis. Mas sintetizando se poderia dizer, um pouco o óbvio, que o desequilíbrio na saúde é provocado por espíritos que tem contato auditivo, visual, indireto ou direto com o corpo da pessoa. E que estes contatos algumas vezes são provocados ou intencionados através da feitiçaria – a qual também pode gerar doença ou proteções as mesmas se o corpo entra em contacto com poções ou venenos “feitos a mão”. Como se acostuma a dizer que se faz com o *obeh*, onde não há necessariamente relação com espíritos senão com uma força mágica indefinível.

Segundo as pessoas de Karawala – assim como a literatura da região – no xamanismo miskito existem duas categorias de xamã. Uma delas é o Okuli, que é o xamã mais poderoso e sábio e que não surge em todas as épocas. Geralmente sobrevive ao golpe de um raio, a partir do qual inicia sua aprendizagem diretamente com divindade do raio. Na atualidade, até onde tenho conhecimento, não tem Okuli no caribe nicaragüense, mas um velho miskito de Sandy Bay me contou que há um homem em processo de formação em Honduras. E a segunda categoria de é sukia, que é o xamã das comunidades e que igualmente passou por um processo de aprendizagem que pode ser inclusive com Okuli.

Como já foi dito, no caso das comunidades vizinhas só em Kara se tem um sukia – e eventualmente as pessoas de Karawala o consultam. Diz-se que ele é especialista em sonos e adivinhações, especialidade que é conhecida como *Yapi kakaira* (conhecedor de sonhos). Mas também as pessoas em Karawala consultam outros sukias em Laguna de Perlas e Orinoco e em várias comunidades da RAAN. Igualmente, duas ou três pessoas já viajaram até a Jamaica para consultar *obeah-man* famosos de lá

Durante meu trabalho de campo em Karawala só havia um curandeiro, que em miskito era conhecido como *sika uplik* (pessoa conhecedora) ou *sika kakaira* (conhecedor de medicinas) e em ulwa era chamado *di basta talingka*. É uma pessoa que tem um pouco mais de experiências e mais conhecimentos que a maioria, os aplica e cobra por isso. Mas por não ser um sukia seus conhecimentos são limitados, sobretudo quando se refere a assuntos relacionados a espíritos *Dawankas* e feitiçaria. O *sika kakaira* de Karawala se especializou em tratar crianças, algumas doenças comuns e fazer algumas proteções para as casas e pessoas. Mas nem todos o consultam porque segundo me disseram, podem fazer o mesmo na sua casa. Dessa forma, é possível dizer que o *sika kakaira* estende o ambiente familiar restrito e secreto ao ambiente público.

Também em Karawala existe uma pessoa que está retirada de seus fazeres e que era conhecido como *obeah-man* – um feiticeiro de tradição creole. Ele se especializara em desfazer feitiços e durante uma temporada seu trabalho foi muito reconhecido em várias comunidades vizinhas e até em Bluefields,

de onde chegavam pessoas a consultar. Mas agora ele diz que só trabalha para a sua família<sup>109</sup>. Tanto ele como o curandeiro (*sika kakaira*) pertencem a famílias vinculadas diretamente com as linhagens dos fundadores de Karawala.

As pessoas em geral me dizem que ele sabe pouco da prática de *obeah* e é freqüente que consultem pessoas em Laguna de Perlas e Bluefields, assim como é possível comprar pequenas receitas ou rituais de “*trik*” (feitiços) para diferentes objetivos. Igualmente argumentam que esta prática é de origem creole, mas que os *sukias* podem intervir em caso de feitiço mas que, pelo contrário, um *obeah man* não pode intervir nos tratamentos de doenças.

Basicamente esta prática mágica consiste em gerar benefícios ou malefícios através da manipulação mágica de diferentes objetos e substâncias, ativando algo assim como uma força ou energia cósmica, segundo as palavras de uma mulher negra de Laguna de Perlas que estava de visita em 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 seus objetivos se elaboram diferentes objetos, que são um tipo de arranjos de plantas, com fitas de diferentes cores, perfumes, óleos e outros objetos. Também se fazem pequenas sacolas de tecido vermelho colocando os componentes dentro ou se fazem pequenas poções de várias substâncias que colocam em pequenas garrafas, algumas para serem usadas como perfumes e outras para que as pessoas --sejam beneficiários ou vítimas-- as ingiram. Existem ainda substâncias em maiores quantidades que se colocam junto com plantas, cabelos, sangue, unhas, etc, numa garrafa e estas são as usadas para fazer o mal. Estas se enterram no quintal da vítima ou na sua plantação.<sup>110</sup>

Para as pessoas de Karawala o feitiço de mais maldade e que não tem perdão de Deus é o que eles chamam *trik mâmunra*. E o *poisinkira* que se faz por meio de pequenas poções e que pode fazer tanto o bem como o mal e é menos poderoso.<sup>111</sup>

Por último, com relação aos xamãs Sumo-Mayangna do passado, tanto Von Houwald (2003) como Conzemius (198) dão algumas características. Resumidamente destacam que o processo de aprendizagem e de iniciação era muito mais demorado que o dos *sukias* miskitos, requerendo vários anos de treinamento. Provavelmente porque a função social tradicional do xamã Sumo-Mayangna, tal como ambos os autores indicam, não era só religiosa mas também de liderança política. A sua característica mais destacada era o uso do fogo ou uma dança do fogo como parte de seus rituais. Algo que alguns velhos de Karawala me têm indicado, mas sem maiores detalhes. A comunicação com os espíritos se dá através destes rituais com fogo, nos sonhos e segundo Conzemius (x) pelo uso excessivo de tabaco.

---

<sup>109</sup> Eu não consegui falar pessoalmente com ele, sempre que chegava à sua casa me diziam que não estava e simplesmente considerei que ele não queria conversar comigo. Mas também acontece que ele tem sido objeto de fofocas porque algumas pessoas consideram que ele sabe pouco do tema e que seus contra-feitiços são uma fraude.

<sup>110</sup> Durante meu trabalho de campo ninguém tinha ou ninguém me mostrou algum destes “arranjos” nas garrafas. A única coisa que me foi mostrada por uma mulher foi um perfume comercial ao qual se lhe agregou uma poção para que o marido não procurasse outra mulher. Mas em algumas casas e comércios se acostuma ter arranjos para a sorte e proteção, muito semelhantes aos usados popularmente em toda Centro América e feitos com aloe vera (*aloe barbadensis*), arruda (*ruta graveolens*), fitas vermelhas e algumas vezes com um pedaço do ninho de uma ave cósmica que se conhece como “macua”.

<sup>111</sup> Também em Karawala me dizem que existe um livro negro que os *obeah man* usam que tem orações e execuções mágicas muito eficazes. Uns dizem que é só para fazer o mal e outros que é para fazer as duas coisas. Algumas pessoas me têm descrito esse livro, mas me asseguraram que em Karawala ninguém o tem.

A palavra em *panamahka* e *tawahka* (as línguas mayangnas) para xamã é *Ditalyang* e em ulwa é *Ditalingka* ou *Watyu* (ou *watkayu*). Mas o termo *Ditalyang* em Karawala é hoje usado para se referir a um tipo de prática xamânica pública e temporal.

Diz-se que por períodos algumas pessoas da comunidade se convertem em *Dialyang*, só que desta informação só me dei conta nos últimos quatro dias de meu trabalho de campo. Por esse motivo, não consegui falar com a última mulher, Miss Adista, que tinha passado por essa experiência --acontecida um ano antes da minha chegada. Nem com um homem jovem que também em anos anteriores tinha passado pela mesma situação (ele não morava em Karawala porque tinha se casado com uma mulher de outra comunidade).

Mas a partir do que as pessoas me falaram consegui ter alguma informação interessante. O *Ditalyang* é uma condição ou estado de sensibilidade para se comunicar com um espírito em particular, geralmente um *Dawanka* e sobretudo com o *Duhindu*. Nesse sentido, esta prática ou doença é considerada para muitas pessoas como uma comunicação com o demônio, sendo também muito censurada pelas igrejas.

Este estado especial inicia com uma doença grave que ninguém pode curar e as pessoas começam a ter sonhos recorrentes com um *Dawanka*. No início a pessoa se nega a escutar e recusa falar até que o *Dawanka* consegue sua confiança e inicia um processo de longas conversações e ensinamentos, com alguns tratamentos e curas. Assim mesmo os *Dawankas* levam a pessoa a viajar por diferentes lugares, algumas vezes no fundo da terra e outras pelo céu. Uma vez que a pessoa aceita a amizade vai ficando melhor, mas não completamente, e pessoas doentes começam a chegar a sua casa, e ela começa a curá-las, seguindo as indicações do *Dawanka*. Também tem algumas premonições e adivinha o futuro das pessoas. Mas o estado de saúde do *Ditalyang* não é bom, tem momentos de recaída, nos quais chega a estados semelhantes a um transe. No caso particular de Miss Adista, ela passou quase um ano nesta condição, que foi diminuindo até que ela decide recorrer a um pastor para que o *Duhindu* que era seu interlocutor fosse embora. Não tenho detalhes deste processo, mas hoje ela se encontra bem de saúde, participa da igreja anglicana e conta para as pessoas que não se lembra dos ensinamentos do *Duhindu*.

Talvez se possa dizer que este estado do *Ditalyang* é uma das práticas xamânicas de Karawala que mais se aproximam do xamanismo ameríndio “tradicional” -- se é que algo com esse adjetivo pudesse ser identificado. Mas como já disse, esse não é o caminho mais adequado para a compressão deste cenário etnográfico.

A interpretação deste sincretismo de recursos e práticas cosmológicas não consiste em tentar separar o que as pessoas não separam. Não é pensando nos diversos elementos do sincrético, mas, pelo contrário, pensando como as pessoas vivenciam estas práticas como um todo. Como se apreende e entende esse universo que a nossos olhos é fragmentado e confuso. Mas essa fragmentação é a forma “natural” de assumir, entender e de agir no mundo --ou nos mundos--.

Em Karawala, a percepção do mundo sobrenatural é fundamentalmente pragmática e intuitiva. Vai-se aprendendo e se exercitando no cotidiano do espaço familiar e na intimidade das relações de amizade, onde se compartilham saberes, técnicas (orações, receitas, os *yabakan*, medicina, etc.) experiências e idéias. E é nesse processo de aprendizagem e transmissão que a heterogeneidade e as fusões vão se dando. Já que ele implica não só o dinamismo das relações de parentesco e reciprocidade, senão também como estas são afetadas e recompostas a partir da história regional.



Em outras palavras, a expressão pragmática deste “xamanismo doméstico” é uma consequência da abertura e/ou imposição da exogamia ao sistema de parentesco, assim como da intensificação das relações com a região caribenha e o cristianismo moravo. Portanto, o que este sincretismo está mostrando, é principalmente a sua condição histórica e transformativa. A historicidade que está por trás do que aparenta ser estável e fixo, tanto nas idéias nativas do cosmológico, como nas idéias acadêmicas do sagrado.

Como se discutiu no capítulo anterior, há uma relação histórica-conceitual entre a figura do xamã ulwa e o missioneiro, ambos pertencem ao nível do sagrado e ambos assumem funções semelhantes no âmbito comunitário. Mas, com o cristianismo não há uma substituição mecânica do xamanismo, senão uma alteração de lugares de atuação e de planos cósmicos. Hoje, as funções sociais e simbólicas de ambos coexistem e se relacionam, apesar do dogmatismo cristão que se quebra na interfase do interesse trans-específico do xamanismo. A posição de ambos na vida social e comunitária demonstra a transformação tanto histórica como ontológica, forçada ou agenciada, da sociedade caribenha e em particular de Karawala. Por isso, a ambiguidade e a alusão nativa de um conhecimento limitado e fragmentado, mas ainda assim, suficiente e efetivo, para o dever diário da cura, da proteção e da busca pelo benefício mágico, ou o bem divino.

Esta capitalização de saberes e práticas mágico-xamânicas correspondem, da mesma forma que a ascendência ulwa ao patrimônio familiar. É através da transmissão geracional que estes têm sentido e legitimidade social.

Mas, as práticas xamânicas e idéias cosmológicas entram no espaço da in-diferenciação étnica, transcende identidades sociais e sobrenaturais. O que não significa a permanência a-histórica, senão uma historicidade diferente, revelada na irresolução do sagrado, que hoje é intensamente híbrido.

## CAPÍTULO 5.

### A FAMÍLIA E OS PROCESSOS DO PARENTESCO

“E o que possui quem ama? O corpo?

Para o possuir seria preciso tornar nossa a sua matéria, comê-lo, incluí-lo em nós...

E essa impossibilidade seria temporária, porque o nosso próprio corpo passa e se transforma... e porque, uma vez possuído esse corpo amado, tornar-se-ia *nosso*, deixaria de ser outro, e o amor, por isso, com o desaparecimento do outro-ente, desapareceria “ *Fernando Pessoa*<sup>112</sup>

As clássicas críticas colocadas por Franz Boas contra o evolucionismo e sua argumentação da diferença entre raça e cultura em *The Mind of Primitive Man* ressonam nas pesquisas sobre o caribe nicaraguense. Não porque retomem o tema da racionalidade da mente “primitiva”, senão porque, apesar de a antropologia ter superado estas discussões, nestes cenários etnográficos caribenhos está posta a discussão sobre os limites e as relações entre raça, etnia e cultura. Os traços físicos, os códigos culturais e identitários não seguem a tendência dominante, confundindo facilmente ao mais cuidadoso observador.

Basta olhar os títulos de diferentes artigos escritos sobre esta região, para se ter idéia destas discussões: Negro or Indian? The changing identity of a frontier population de M. Helms (1977), Were the Miskito indians black? Ethnicity, politics and plagiarism in the mid-nineteenth century, de M. Olien (1988); Alamikangban: ¿Identidad o Fisionomía? de G. Gurdián, (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, E. (citado em M. Jamieson, 2003); ¿Sumos, Mayangnas, Tuahkas, Panamahka, Ulwas? Lengua e Identidad Étnica de E. Benedicto e K. Hale (2004).

Tantos pontos de interrogação durante três décadas de publicações evocam claramente a dificuldade que envolve a dinâmica étnica e racial desta região, a qual caracteriza esse mundo caribenho: heterogêneo, impreciso e onde a mistura parece ser a norma.

Independentemente do tema ou da linha de análises, historiadores, antropólogos e linguistas se enfrentam com este dilema categorial. Todos têm que lidar com a reinterpretção de conceitos, assumindo só algumas guias no movimento que implica a diversidade étnica no caribe nicaraguense.

Muitos dos autores citados dedicam seus esforços a separar, no cenário etnográfico, o que a antropologia separou faz tempo no campo teórico: a raça e a cultura. Dedicam-se, por exemplo, a justificar porque grupos com características fenotípicas africanas podem ser considerados índios “autênticos”, como os Miskitos. Ou ainda, a descrever afrodescendentes, como os Creoles, enfatizando seus componentes europeus e indígenas mais do que os africanos.

No caso particular de Karawala o panorama não é diferente. O parentesco e a definição do que se poderia chamar como “o *ulwa*”, se dão numa trama de mudanças e interrelações que este capítulo buscará explicar. Alude-se assim a um sistema onde a diferença se reelabora sociologicamente e onde “raça” e cultura, tal como demonstrou Boas, não são nem unívocos e, portanto, nem determinantes

---

<sup>112</sup> *O Livro do Desassossego* (1986:321).

na definição de alteridades e identidades como antigamente se pensava (ou como comumente se pensa).

Coloca-se então, esse clássico projeto antropológico de separar raça e cultura, natureza e sociedade, que hoje as teorias contemporâneas reelaboram e desmancham. Mas essa separação constitucional tem sido a base das explicações do parentesco, ainda que a natureza e a cultura não sejam mais as mesmas de Boas, nem dos clássicos. O que adverte que todo o esforço dos especialistas antes citados – como o meu próprio – precisa se afincar antes e mais do que nunca aos contextos etnográficos, do que em teorias. Tal como procuro fazer a seguir.

### 5.1. A *Kiamka*, as linhagens e as famílias

O parentesco que se desenvolve em Karawala se ativa através das inter-relações entre três categorias ideais de famílias: (1) famílias ulwas de origem sumo-mayangna (Ulwas, Tawahkas e Panamakhas), (2) famílias ulwas de origem “misturada” (Sumo-Mayangna, Miskitos, Creoles e Garifonas) e (3) uma minoria de famílias não-ulwas (Miskitos e Creoles). As duas primeiras categorias têm seu pertencimento étnico garantido principalmente através da sua vinculação ancestral com linhagens masculinas e a reconfiguração das mesmas a partir da incorporação de cunhados não-ulwas, que com o tempo procuram se “converter” em Ulwas. A terceira categoria são famílias na condição de potenciais afins.

Mas é o conjunto dos três tipos de famílias que permite a conformação social do grupo e a construção simbólica da categoria étnica de Ulwa. Localmente se designa como *Ulwa Kiamka* (em miskito) ou *Ulwa Wanih* (em ulwa), ambas referidas à “raça” ou à nação indígena, mas que também denota a condição de parentes no sentido amplo.

A primeira categoria de famílias a que me refiro são grupos familiares ulwas, de origem sumo-mayangna, descendentes dos grupos familiares iniciais que fundaram Karawala e que continuaram chegando até a primeira metade do século , motivados pelos missionários moravos (Von Houwald e Jenkins, 1975; Green, 1999). Eram na sua maioria famílias ulwas, mas também havia uma minoria de famílias tawanhkas e panamahkas, como se explicará mais adiante.

No critério dos povoadores de Karawala, alguns descendentes destes grupos familiares têm mantido matrimônios endogâmicos, por isso hoje ainda se encontram famílias que se dizem Ulwas “puros” (*salit*), ainda que o nome correto fosse Sumo-Mayangna “puros”.

A segunda categoria, os grupos familiares ulwas de origem “misturada”, são aqueles que hoje se autodenominam como Ulwas, mas que reconhecem alguns antepassados e parentes atuais que não são Ulwas, nem Sumo-Mayangna, senão os Miskitos, na sua maioria, mas também Creoles e uma minoria de Garifunas.

Com isso, quero indicar que existe uma identificação abrangente de quem são os Ulwa por parte das famílias e pessoas de Karawala, ainda que reconheçam sem maiores dificuldades que algumas famílias têm ascendentes sumo-mayangna e se consideram como *salit Ulwas* (puros), e outros têm parentes e ascendentes miskitos, creoles e garifunas se considerando *mix/ takna Ulwas* (misturados).

De tal modo que, na “gramática” local, “Ulwa” não é uma categoria cultural, biológica ou fixa, é uma categoria sociológica e mutável. É, sobretudo, uma condição ou qualidade social e moral, à qual se chega por normas de convivência, compartilhamento de um território e códigos sociais, que

implica tanto na socialização dos consangüíneos como na transformação de estranhos (*aihka/dîka wak*<sup>113</sup>) ou inimigos (*waihla/âdut*) em potenciais afins (*kanglâwa/takaia kâkaira*<sup>114</sup>). E logo que estas relações de afinidade se efetivam, com o tempo, tornam-se parentes (*kalkamuih/pamiliki*).

Em outras palavras, a etnia ulwa ou *Ulwa Kiamka* é uma qualidade relacional e em construção, onde a condição de Ulwa é reforçada e vigora tanto na sociabilidade íntima da família como na convivência social comunitária. Em ambos os âmbitos, tanto os que têm sangue (*tala/âwas*) ulwa, como os parentes afins, entram em processos de domesticação e logo familiarização. No esquema a seguir se expressa estas relações de identidade/afinidade básicas, as quais serão explicadas com mais detalhes ao longo do capítulo.<sup>115</sup>

**Figura No. 3. Níveis de Alteridade. Karawala**

Parente: <i>Pamiliki / Kalkamuih -Wanaih</i>	<b>Ulwa</b>
Amigo carnal: <i>Painika pali / Wanaih</i>	
Amigo: <i>Pâna</i>	
Cunhado: <i>Waikat / Daika</i>	<b>Ulwa (Sumo-Mayangna) / Não-Ulwa (Miskito, Creole, Garífuna)</b>
Afim Potencial: <i>Takaia kâkaira / Kanglâwa</i>	
Inimigo: <i>Waihla / Âdut</i>	<b>Não-Ulwa</b> (inimigo: Miskito, Mestiço)
Estranho: <i>Aihka/ Dîka wak</i>	<b>Não-Ulwa</b> (estranho: Mestiços distantes, “Gringos”- <i>Miriki/ Âl Pihka</i> , gente de outros países) (Espíritos)

No início do trabalho de campo este panorama de definição identitária era muito confuso para mim, porque ingenuamente me encontrava categorizando ou procurando um povo ulwa com certa homogeneidade cultural e familiar, já que desde o início ficou muito evidente a forte alteridade com os Miskitos (alteridade que também é destacada na literatura). Não era fácil compreender como as pessoas se autoidentificavam como Ulwas, faziam comentários pejorativos sobre os Miskitos, e logo me diziam que tinham um familiar miskito. Além do elemento evidente que o Miskito é a língua usada na comunidade ulwa, em vez de sua própria língua, que é falada apenas por uma minoria das

<sup>113</sup> É interessante notar que, na língua ulwa a sílaba *dî* se usa como um prefixo nas palavras que se referem a animais ou parte de animais, ao xamanismo/medicina, aos espíritos, aos estados de transe ou em condição de alcoolização, assim como aos objetos ou à água consumível. Isto é, este prefixo designa elementos opostos à condição de humanos ou humanos em condições “normais”, destacando assim uma qualidade de alteridade não-humana dada aos estranhos (CODIUL-CIDCA-CCS-MIT,1989; GREEN, 1999)

<sup>114</sup> A palavra *kâkaira takia* em idioma miskito pode se entender como “fazer-se ou chegar a ser uma pessoa conhecida”, sempre é um processo. É uma pessoa com a que se tem alguma comunicação, se sabe algum aspecto da família ou origem, ou seja, não é totalmente um estranho, mas não é de todo confiável, ainda que possa chegar a ser confiável. A tradução ao ulwa me foi sugerida pelo professor ulwa Melvin James Olegarios, a qual é coincidente com a do Dicionário Elemental de Ulwa (CODIUL-CIDCA-CCS-MIT,1989).

<sup>115</sup> O termo “amigo carnal” é a tradução que se costuma fazer da palavra em miskito *painika pali* e do ulwa *wanaih* e, geralmente, são referidos ao sexo masculino. São pessoas não-parentes, mas com uma relação de amizade de muito tempo e de muita confiança. E a palavra *pâna*, amigo, é usada tanto em ulwa como em miskito. Mas, me explicou um professor Ulwa da secundária, que essa palavra não é “original” destes idiomas (como muitas outras), porque no passado sempre os amigos eram parentes. E, portanto, se chamavam com o termo de parentesco correspondente. Para os homens, eram geralmente cunhados e para as mulheres, primas em primeiro grau.

famílias. Como se detalha mais adiante, foi durante o trabalho de aplicação do censo e os diálogos que este propiciou, que estas incoerências começaram a ter sentido.

Esta situação também é referida pelo linguista Thomas Green na sua pesquisa nos anos 1990 em Karawala, onde as pessoas se autodenominavam Ulwas, mas indicavam sem maiores problemas que tinham ascendentes Panamahka, Tawahka, Miskitos e Creoles. Isto se expressa bem no censo que o CODIUL realiza em 1995 e que Green cita na sua tese, onde se identificam as porcentagens de “sangue” ulwa das pessoas da comunidade. Essas porcentagens são informadas pelos entrevistados aos entrevistadores a partir de uma escala previamente definida. Logicamente, esta referência, como apontava Green, está pautada a partir da identidade étnica do entrevistado, assim como a de seus pais e avós. (GREEN, 1999, p.17-18).<sup>116</sup>

Diante deste panorama, como já ficou evidenciado nos capítulos anteriores, “o problema” que apresentam os Ulwas dentro da família sumo-mayangna é que saem da categoria clássica que tem sido definida para este grupo etno-linguístico.

Inclusive, até poderíamos dizer que os Ulwas são opostos ou antagônicos aos Sumo-Mayangna, tal como têm sido tipificados nos textos e considerados pelos outros grupos étnicos do caribe nicaraguense. Os Ulwas falam cotidianamente o miskito em detrimento da sua língua materna, que está minimizada. São tanto endogâmicos como exogâmicos. Não moram em lugares afastados nas cabeceiras dos rios, senão na sua desembocadura perto da costa, muito próximos dos vizinhos Miskitos e Creoles. Interessam-se e adotam padrões culturais dos outros e, regionalmente, têm demonstrado serem líderes e negociadores políticos muito hábeis.

A partir de seu distanciamento de século e meio dos grupos Sumo-Mayangna, os Ulwas de Karawala têm se convertido nos “mais aculturados” desta família linguística. Com o estabelecimento dos Ulwas em Karawala, se dá início a um paulatino processo de modificações na vida social, no sistema de parentesco e nas noções nativas de identidade e alteridade.

Entretanto, se tivesse que falar de processos de aculturação ou de mudanças culturais, eu não falaria de *miskitização*, nem de *mestização* (transformação em mestiço) Tais termos têm sido utilizados para explicar o processo de absorção cultural dos grupos Sumo-Mayangna em contacto com a fronteira agrícola mestiça ou em regiões dominadas por população miskita (CIDCA, 1982; VON HOUWALD, 1980 e 2003; JENKINS E VON HOUWALD, 1975; JAMIESON, 2001). O conceito mais adequado ao meu critério é o de *caribenhização*. Isso porque as condições históricas e socioculturais compartilhadas pelas etnias do caribe nicaraguense têm conformado uma condição ou qualidade de “cultura base”, a qual poderíamos denominar como pan-caribenha ou trans-caribenha, porquanto perpassa e constitui a todos os grupos étnicos no caribe nicaraguense (e talvez, além da fronteira nacional, ao norte). Certamente, estou falando de aspectos culturais no sentido amplo, o compartilhamento de princípios cosmológicos, padrões xamânico-religiosos, arquétipos de narrativa histórica, formas sociais e de parentesco, vínculos econômicos e dinâmicas políticas. Aspectos que serão ampliados e discutidos nas conclusões.

Mas, neste momento, é suficiente indicar que há um registro cultural básico compartilhado por todos os grupos étnicos da região caribenha e que são os processos de identificação local, étnica e individual, que estabelecem limites e demarcações entre os grupos. Limites e demarcações que

---

<sup>116</sup> Neste censo há cinco pessoas (dos 935 habitantes de Karawala) que se consideram Sumo-Mayangna “puros” (GREEN, 1999, p.19) e no censo realizado por nós, há apenas uma pessoa idosa que me disse ser “Sumo Tawahka”, mas que para ela entre Ulwa e Tawahka a única diferença é a língua.

respondem e se fundamentam nas diferenças linguísticas e históricas, em algumas particularidades culturais postas em destaque, assim como na convivência comunitária, no parentesco e no território. São estas espécies de “núcleos” de relações ou pontos de cruzamentos referenciais chaves que se ativam socialmente para marcar as categorias e identidades étnicas<sup>117</sup>.

Penso nesta situação em um sentido semelhante ao que Godelier considerava o contexto cultural amplo dos Baruya, de Papua Nova Guiné. Estes compartilhavam com os outros grupos étnicos vizinhos (amigos ou inimigos) a mesma língua, o mesmo sistema de parentesco e o mesmo sistema cosmológico-ritual de iniciação, isto é, compartilhavam “o que comumente se define como *cultura*”. Conformam, assim, uma comunidade cultural e de memória dentro da qual coexistem distintos grupos sociais com nomes diferentes (como os Baruya), limites endogâmicos e territoriais definidos, assim como identidades particulares (GODELIER, 2010, p.13-14). Ou seja, nessa comunidade cultural, coexistem o que comumente chamamos de etnias.

Apesar disso, o processo transformativo dos Ulwas não é exatamente ou somente essa *caribenhização*, eu diria que, pelo contrário, o que tem permitido a permanência atual dos Ulwas de Karawala como um grupo diferenciado é um processo de *ulwalização* dos “outros”, através do parentesco, da reciprocidade e de uma ética moralizante. Em outras palavras, considero que há uma inversão do processo transformativo pelo qual têm passado outros grupos de famílias ulwas ou sumo-mayangnas, que hoje são miskitos ou mestiços.

Esse processo foi muito evidente durante o trabalho de campo, como exponho a seguir. Encontrando-se, além disso, uma clara relação com a dinâmica ameríndia transformativa, teorizada por Viveiros de Castro e ampliada pela etnologia das terras baixas sul-americanas das últimas décadas. Parece-me que esta *ulwalização* poderia ter similitude com o mecanismo ameríndio de “pacificar o branco” aludido nas narrativas indígenas e analisado por vários especialistas em povos amazônicos no processo de contacto (Albert e Ramos, 2002). Guardando as grandes diferenças dos contextos etnográficos, esta dinâmica de *ulwalizar* poderia ser entendida como uma maneira de “pacificar o Miskito”. Outra versão de domesticar a alteridade do inimigo ao tempo que se estabelece relações com ele.

Isto não quer dizer que no caribe nicaraguense não se tenha dado um processo de “pacificação do branco”, ou mesmo seu correlato adjacente de “virar branco”, como já se considerou que este foi um intenso e significativo trabalho dos Miskitos desde os primeiros contactos com piratas e ingleses no século XVI. O mesmo que tem gerado grandes discussões acadêmicas entre os estudiosos dos Miskitos, referidas em última instância às clássicas oposições entre continuidade / ruptura cultural, autenticidade / etnogêneses colonial e autonomia / submissão política.

## 5.2.As genealogias e os fundadores

A comunidade de Karawala se conforma a partir de linhas de ascendência patrilinear. O mito fundador, como já vimos, fala de sete homens “cabeças de famílias” (*lal uplika/tunak muihka*), heróis ulwas que depois de várias viagens e de superar o espírito de *Bakra*, colonizam o “novo território”. Fundam a comunidade a partir da apropriação de sete espaços dentro da mesma. Cada um deles definido a partir de sete pequenos igarapés ou canais familiares que hoje comunicam a

---

<sup>117</sup> Sem negar que os indivíduos de cada um destes grupos têm também níveis maiores de identificação, tal como estabeleceu Cardoso de Oliveira, a identidade é sempre posicional. Isto é, essa “cultura base” permite ou justifica identificações maiores em diferentes escalas. A socióloga Claudia Garcia (1996a, p.16-17), fala de níveis de identificação para os Miskitos, que vão desde sua auto-adscrição étnica restrita, até a identificação com parte da “*costeña society*”. A essa discussão voltarei na parte das conclusões.

comunidade com o rio. (ver Figura No com o Croqui de Karawala). Estes igarapés (*tingnis*) foram construídos pelos fundadores a partir da intervenção do xamã Kungmak Pau, que marcou os espaços particulares para os parentes de cada fundador.

Esta narrativa constitui uma origem ulwa comum através da descendência das linhagens patrilineares às quais se vinculam hoje as famílias da comunidade. Os nomes/sobrenomes masculinos dos fundadores são rememorados e valorizados no conjunto das referências genealógicas ascendentes dos atuais moradores. Porém, os nomes de suas mulheres – e suas etnias – são ocultados nas narrações da fundação, marcando uma vinculação ao passado através do arquétipo masculino ulwa.<sup>118</sup>

Contudo, a narrativa mítica também integra as linhagens ao território e ao uso diferenciado do mesmo. Como já indiquei no primeiro capítulo, hoje as famílias guardam uma estreita relação entre o uso dos espaços na aldeia, as áreas de cultivos e sua “legitimidade de posse” familiar. Isto é, as terras usadas hoje são as terras que usaram seus parentes no passado. Por exemplo, o Noel me diz que várias das áreas que ele cultivava foram usadas pelo seu pai e avô, as quais, por sua vez, são compartilhadas com alguns primos que também são netos de Luastin (filho de fundador). Mas ele próprio já limpou algumas áreas e estas hoje são usadas (ou ainda, estão ao cuidado) de seus filhos.

Neste sentido, a narração histórica se associa à territorialidade e às relações de parentesco definidas através da linhagem. Durante meu trabalho de campo, era comum que quando eu iniciasse uma entrevista ou uma conversação sobre um destes temas, terminava sempre falando dos outros dois. Como dizem as narrações sobre a fundação, há uma narrativa comum ou básica à que todos se referem, mas logo se contam pequenas versões de histórias familiares, algumas relacionadas ao fundador ao qual o narrador se vincula, ou mesmo, aos descendentes destes, até chegar às narrações sobre os familiares mais próximos como o pai, mãe, tios e tias. Fazendo do mito fundador um relato mais próximo à família e parentes, muitos deles não necessariamente reconhecidos como Ulwas. Desta maneira, as linhagens justificam a ascendência ulwa, validam o uso familiar do território e estabelecem um vínculo genealógico – real ou imaginário – com o passado e uma origem comum.

É necessário deixar claro que, do ponto de vista formal, as pessoas assumem que há uma relação genealógica patrilinear direta desde o fundador até os parentes atuais. Assim, mesmo nas histórias familiares também se enfatizam a patrilinealidade, destacando os ancestrais masculinos das famílias como os protagonistas das mesmas.<sup>119</sup>

Mas, ao detalhar a relação genealógica entre uma pessoa ou sua família e o fundador, não se faz essa conexão unicamente através da linha paterna. Tanto se estabelece o vínculo pela linha agnática como cognática, ou seja, pela mistura de ambos. Assim, se usam várias formas de articulação com o passado, onde o importante é encontrar o caminho genealógico ao ancestral. 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 este sobrenome. Ela explicou que sua avó materna, Dana Wilson Crimins, é neta de Franklin Crimins, que é por sua vez filho do velho Crimins, o fundador.

---

<sup>118</sup> Tenho a referência de dois anciãos indicando que um dos fundadores estava casado com duas irmãs, característica já assinalada para os Sumo-Mayangna por vários autores, mas como a poligamia foi duramente reprimida pelos moravos ela é vedada das narrações orais.

<sup>119</sup> Estas histórias são relativas a temas muito diversos, geralmente eventos não cotidianos, conjunturais e importantes no âmbito familiar e comunitário, sendo dos mais variados tipos. Por exemplo, se contam relatos ou anedotas de um furacão, de uma doença familiar, de uma experiência de extravio na floresta, a abertura de uma nova área de cultivo familiar, relatos do tempo da Noland Company, eventos relativos aos reverendos moravos e às igrejas, experiências laborais nas empresas extrativas, relatos do tempo da guerra ou a experiência de encontros com um *Dawanka* ou algum outro ser não-humanos etc.

Isto quer dizer que não há um padrão de descendência genealógico, apesar do discurso dominante da patrilinealidade. As pessoas procuram o vínculo da melhor forma que puderem. Ou seja, aqui não se fala das linhagens no estilo clássico das rigorosas linhagens africanas, tão famosas pelos estudos ingleses de metade do século. Senão de uma forma mais flexível de se ligar ao antepassado que foi a primeira “cabeça de família” (*lal uplika /tunak muihka*), que fundou tanto a linhagem, como a comunidade de Karawala.<sup>120</sup>

Assim, a linhagem é um nível amplo e abrangente. São muitas as famílias descendentes de um fundador e, apesar de se reconhecerem fazendo parte desse vínculo ancestral, as relações entre eles não são necessariamente de parentesco próximo.<sup>121</sup> É um plano mais referido à narração do passado e ao compartilhamento de uma origem comum. Assim, é na dinâmica de grupo de famílias com relações mais próximas, onde a vida familiar se manifesta e onde essas outras narrações referidas a ascendentes mais próximos tem sentido.

Desta maneira, a organização do parentesco em Karawala se conforma a partir de dois conjuntos concêntricos: a linhagem e os agrupamentos familiares. Estas últimas são grupos de famílias com vínculos de parentesco em primeiro e segundo grau, que geralmente baixo a figura masculina do pai ou avô funcionam como unidades socioproductivas. Falo de geralmente, porque também se dão em menor grau, configurações de famílias “chefiadas” por mulheres (mães ou avós), produto, a meu critério, das mudanças do parentesco nas últimas décadas. Mas, no discurso e na regra social não deveria ser assim, como veremos mais adiante.

A linhagem divide a grande maioria das famílias da comunidade em descendentes de um dos homens “cabeças de famílias” dos fundadores (*lal uplika /tunak muihka*). Define o pertencimento à raça ou nação (*kiamka / wanih*) ulwa e estabelece o direito coletivo sobre o território, conferido mitológica e espacialmente a partir dos “primeiros” colonizadores ou moradores de Karawala. Etnia, parentesco e território se entrelaçam através dos referenciais masculinos do passado, fazendo da linhagem um conjunto de representação simbólica do grupo com um forte valor semântico.<sup>122</sup>

---

<sup>120</sup> As linhagens dos fundadores de Karawala na realidade não são tão rigorosas como as africanas, mas têm evidentemente certa similitude. Uma das mais importantes é a vinculação entre as linhagens, o uso do território e a percepção do passado, isto é, a relação entre parentesco e história (entendida como tempo e espaço). Por exemplo, a citação a seguir de E. Evans-Pritchard, sobre os Nuer, evoca essa relação que em Karawala se apresenta entre as famílias atuais e os fundadores: “Quatro graus de geração (*kath*) no sistema de parentesco são relações linguisticamente diferenciadas, avô, pai, filho e neto, e, dentro de um pequeno grupo de parentesco, esses relacionamentos fornecem profundidade temporal aos membros do grupo e pontos de referência numa linha ascendente... Qualquer relacionamento de parentesco precisa ter um ponto de referência numa linha de ascendentes, o seja, um ancestral comum, do modo que tal relacionamento sempre possui uma conotação temporal abrigada em termos estruturais” (EVANS-PRITCHARD, 1993, p.119).

<sup>121</sup> Inclusive pessoas pertencentes a famílias proveniente da mesma linhagem podem se casar, estando fora do limite de consanguinidade estabelecido em Karawala, que é até o nível de primos segundos ou terceiros dependendo a proximidade sociológica entre as famílias. Várias pessoas me diziam que nesses níveis já o sangue “é ralo”, por isso não há problema.

<sup>122</sup> Com relação à palavra *kiamka* em miskito ou *wanih* em ulwa, ambas designam tanto raça ou nação indígena, quanto família ou parente no sentido extenso ou amplo. Tão amplo que alguns vezes inclui as pessoas corresidentes nas comunidades, como já escutei, referindo aos moradores de Karawala. Por isso, autores como a socióloga Claudia García (1997:7) ou o antropólogo Salvador García (2010:118-119) usam o termo num sentido coincidente com a minha categoria de linhagem, que é um nome menos nativo e mais “técnico”. Este último 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*” (SALVADOR GARCÍA, 2010, p.118). Minha opção por fazer a distinção entre os dois significados responde a motivos práticos, primeiro porque em Karawala a palavra *kiamka* (em miskito) se usa mais comumente no seu sentido de raça, apesar de que também a usam no sentido de linhagem, mas



Enquanto que os agrupamentos familiares (referidos a seguir como famílias coligadas) funcionam como unidades reprodutoras de pessoas, biológica, material e socialmente, são encarregados de transmitir o “sangue” (*tâla/âwas*) ulwa e os princípios morais que acompanham seus membros, assim como os vinculam através da memória familiar com a linhagem ao qual estão relacionados. As linhagens apelam aos aspectos mais genéricos, públicos, míticos e simbólicos da identidade étnica ulwa, enquanto os agrupamentos familiares são espaços mais privados, concretos e cotidianos, onde as pessoas recriam seus vínculos, círculos de intercâmbio, e onde os membros não-Ulwas podem se transformar em Ulwas. Ou, pelo menos, onde têm a possibilidade de sê-lo. É o mecanismo de absorção, onde a alteridade (o inimigo, *waihla/âdut*) se converte em um parente. Alteridade que se expressa, sobretudo, com os cunhados (*waikat / daika*) Miskitos e Creoles, a partir da forte disposição à uxorilocalidade já mencionada.

Enfim, as linhagens vinculam a grande maioria das famílias de Karawala com a *kiamka/wanih* ou “raça” ulwa e os agrupamentos familiares são espaços de vinculação biológica e sociológica das pessoas.

Estou ciente de que estas duas configurações de parentesco se assemelham ou evocam as duas correntes clássicas das teorias de parentesco em antropologia. A idéia de que as linhagens se vinculam a etnia, território e amplos grupos familiares, a partir de um ancestral comum, tem afinidade com as teorias inglesas da filiação ou descendência pensadas para o mundo africano. Penso em autores como Evans-Pritchard e M. Fortes. Enquanto que a idéia de agrupamentos familiares como espaço mais doméstico de sociabilidade, reprodução e reciprocidade, se relaciona às propostas teóricas da aliança estabelecidas por Lévi-Strauss e os franceses. Contudo, neste caso etnográfico, ao contrário da história da antropologia, são conformações que operam em forma conjunta ou análoga, como tentarei demonstrar ao longo deste capítulo.<sup>123</sup>

No passado, quando as primeiras famílias estavam recentemente estabelecidas na comunidade e, sendo grupos menores, funcionavam como unidades produtivas. Isto é, as linhagens começaram sendo agrupamentos familiares. Ainda mais numa economia não monetarizada e baseada em práticas de subsistência autônoma. Os anciãos falam sempre do tempo de seus pais e avôs como um tempo sem dinheiro e em que a solidariedade recíproca (*panapana/ biribiri*) permitia sua sobrevivência. A mulher mais velha da família Simons, a Kuka Julia, uma anciã de quase 90 anos (esposa de Manuel, neto de fundador), comenta que na família de seu marido todos os homens trabalham no mesmo terreno, o produzido por eles, assim como a caça e a pesca, era compartilhado pelas várias famílias nucleares. Tinham abundância de comida e lenha (a falta de lenha é uma reclamação constante das mulheres de Karawala hoje) e era muito pouco o que precisavam comprar. Alguns de

---

muito menos frequentemente. E, segundo, para evitar as possíveis confusões no texto. Mas, estou ciente das duas acepções que, além disso, evocam de maneira muito evidente a relação entre etnia, passado e parentesco ou o processo de “fazer parentes” como é o caso Ulwa.

<sup>123</sup> Considero necessário fazer um último esclarecimento sobre o conceito de linhagem e o sentido que estou usando no texto, que é na sua acepção mais básica. Entendo a linhagem como um grupo amplo de famílias vinculadas a um ancestral comum, que pode ser identificável através da memória genealógica ascendente das famílias e pessoas. Este vínculo legitima o pertencimento étnico e assegura às famílias direitos de uso sobre áreas particulares do território comum à etnia. Assim como válida a participação e envolvimento nos espaços públicos de deliberação coletiva e comunal e, portanto, nos espaços e cargos político-administrativos formais. Por último, é bom indicar que, hoje, a maioria das pessoas em Karawala faz a relação de seus ascendentes até o fundador com relativa facilidade (ainda que não seja pela linha masculina e que na sua família dominem parentes de outras etnias). São aproximadamente quatro ou cinco gerações ascendentes com relação aos adultos atuais. Mas, nas próximas gerações não sei se a memória genealógica vai continuar se mantendo. Se não se mantiver, o conceito antropológicamente correto então seria o de clã, onde as famílias manteriam o vínculo com o fundador mítico através da transmissão do clã, por meio dos pais, ou um deles, se forem exogâmicos (a afiliação ao clã é consanguínea), sendo sua definição genealógica muito difusa. Seria mais simbólica que concreta e mnemônica, como é na linhagem.

seus cunhados moraram por um tempo com suas mulheres na casa do seu sogro. Ela e Manuel construíram uma casa pequena, próxima à casa do sogro. Assim, os irmãos, suas mulheres e filhos, conformavam uma família extensa, ao mesmo tempo em que uma unidade produtiva.

Os irmãos de Manuel, mais jovens e solteiros, algumas vezes trabalham com um estrangeiro (não sabem a nacionalidade), que morava na comunidade da Barra, de onde traziam sal, açúcar, óleo, facas, anzóis, miçangas e tecidos para todas as famílias. Eventualmente, quando precisam alguns destes produtos, vendiam canoas, gordura e pele de animais, alguns produtos agrícolas ou óleo de uma palmeira denominada *uhum*, muito apreciada no caribe. Kuka Julia também me comentou que, por uma temporada, vários irmãos de Manuel, junto com outros homens da comunidade, trabalharam fora da Karawala, no norte, na extração de borracha (não sabe precisar o lugar), trocando-a por produtos ou dinheiro, sendo que ambos entravam no ciclo de reciprocidade entre todas as famílias.

Em várias ocasiões, Kuka Julia me falou do grande respeito (*rispik/kulnaka*) e obediência que tinham todos – filhos, mulheres e netos – para com o seu sogro (*dapna/ûsah*), o “cabeça de família” (*x/kalmuihka tunak*), ao qual ela tinha tanto respeito que nem se dirigia diretamente a ele. O sogro de Kuka Julia é Luastin Simons, aquele velho que sempre reclamava da chegada dos Creoles com as balanças ao setor da desemboadura, o que foi alterando o sistema de troca e a solidariedade entre as famílias.

Assim, as linhagens que hoje podem ser identificadas, no início foram famílias coligadas, que funcionam na atualidade como modelos de solidariedade familiar e moral. De todas as conversas que tive em Karawala sobre história, fundadores ou ascendentes das famílias, sempre se fez referência a esse passado como o tempo ideal das relações sociais. Aludido continuamente como um tempo sem dinheiro (*lalah apu/ lihwan aisau*), sem egoísmo, quando tudo era compartilhado, (*yuaia/yûnaka*) e quando o respeito (*rispik /kulnaka*) era a norma de comportamento que imperava para com os maiores e anciãos. Sendo que, os homens mais velhos eram os que contavam com certa faculdade de decisão e imposição sobre os outros membros das famílias, e que tomavam decisões para o coletivo, como já me referi no capítulo três.

Por um lado, todas as narrações falam de sete fundadores, como antepassados das famílias de Karawala. Também é assim que os Professores Leonzo Knight e Melvin James colocam em seu livro e como é ensinado na escola. Mas, na comunidade, só se mantém registro de quatro linhagens: Palmiston, Julian, Simons e Crimins. Lalahka e o *sukia* Kungmak Pau não tiveram descendência. E, com relação ao sétimo fundador, há certa confusão, algumas pessoas me disseram que se chama Walter Ramón ou Ramón Walter, outras disseram que se chamava Juan José e outras, ainda, que os fundadores eram só estes quatro e que os outros três eram *sukias*, que saíram com a chegada dos moravos. As versões são variadas. De qualquer forma, desta sétima pessoa não se tem narrações e a única descendente de sobrenome Walter que consegui localizar nas genealogias foi a esposa de Luastin Simons, Lidia Walter. Segundo o único filho dela que sobrevive, o Dama Ignácio (um pastor moravo retirado), ela com certeza era filha do fundador, que era Twahka do rio Bocay. Ainda assim, a narração oficial e dominante nos relatos é dos sete “cabeças de família”.

Esses fundadores são considerados, no discurso coletivo, como Ulwas “autênticos” ou Ulwas puros (*salit*). Não obstante, nas conversações com anciãos das quatro linhagens sobre seus avós e bisavós, as coisas se mostram diferentes. Os casais fundadores das linhagens Palmiston e Crimins são todos Ulwas. Mas, os homens (cabeça de família) das linhagens Simons e Julian, ambos são Pamanahka, por isso alguns netos deles, hoje anciãos, falam um pouco de Panamahka. Por outro lado, das suas mulheres, apenas a Martha, a mulher de Walta Simons, é Ulwa, enquanto que a mulher de Julian, Enriquetta, é Tawahka do rio Bambana. Em outras palavras, dos quatro fundadores que se consegue

localizar hoje a partir da memória local, dois são Ulwas e dois Panamakha. (ver resumo de genealogia no Anexo). Por isso falei no início que a categoria nativa em Karawala de Ulwa puro ou *salit Ulwa*, se refere a Ulwas com parentes Panamakha e Tawahka.

Seguindo as genealogias dos fundadores, na geração seguinte dos mesmos, só consegui localizar 15 filhos e filhas. Provavelmente eram mais, como me indicaram as pessoas consultadas. Por exemplo, se sabe que Luastin Simons tinha mais irmãos, mas que eles voltaram ao setor do rio Pispis próximo a Musawas (comunidade Sumo-Mayangna). Assim como, Franklin Crimins (filho de fundador) tinha mais irmãos, mas seus descendentes não têm memorizados seus nomes. (Situação compreensível, já que se fala de seis gerações ascendentes com relação a um dos meus informantes desta linhagem, um homem de 43 anos –que, por sua vez, tem filhos adultos e um neto--).

Mas, a maioria desses 15 filhos e filhas dos fundadores aparece casada com Ulwas, excetuando-se quatro homens. Os sobrenomes destes homens e mulheres ulwas que se integram às linhagens, são: Santiago, Martínez, Gómez, Williams – todos difundidos hoje na comunidade – e Viudaure, do qual não tenho referências. Esses corresponderiam a famílias ulwas que chegaram depois, como me afirmou o Professor Leonzo Knight a partir das suas pesquisas. O professor não pode localizar com precisão seus lugares de origem, mas afirma que eram Ulwas que moravam na parte alta do rio Matagalpa e seus afluentes, assim como no rio Siquia e Escondido (ver Mapa No 1).

Por sua parte, os filhos homens dos fundadores, casados com mulheres não-ulwas, tinham como esposas duas mulheres miskitas (nas linhagens Palmiston e Crimins), uma mulher garífuna (na linhagem Julian), e uma mulher twahka (na linhagem Simons, que é precisamente Lidia Walter, referida acima). Logo, na geração dos netos dos fundadores, já aparecem alguns matrimônios com homens e mulheres twahkas, assim como mulheres ulwas casadas com homens miskitos e creoles, marcando o início da incorporação de cunhados (*waiikat/dai*), que tratarei na próxima parte.

A partir da memória coletiva, fica evidente que as linhagens conciliam a idealização mítica com os ascendentes familiares. Seu papel social é o de estabelecer um vínculo entre as famílias atuais de Karawala com o passado da comunidade, através de seus ancestrais, independentemente da miscigenação étnica que as genealogias mostram.

Obviamente que este nível de detalhe que estou especificando não é nem pensado, nem considerado nos discursos comunitários e dominantes sobre a história e a fundação de Karawala. É, antes de tudo, uma narração alegórica dos antepassados ulwas, na qual as diferenças se diluem, dando passo a uma unidade imaginativa.

A procura ou agência das pessoas de Karawala pelas linhas de relação ascendente nas linhagens faz parte dessa mesma unidade imaginativa. Tudo leva a dissolver o diferente e o antagônico, tanto na esfera das genealogias familiares quanto nos relatos comunitários.

Mas, é claro que foi no contexto das pesquisas sobre a língua ulwa (na década de oitenta) que estes ideais alegóricos foram fortemente reforçados e reinventados. E quando surge um interesse dos “intelectuais orgânicos” ulwas, por estudar e registrar a narrativa da sua origem e a história de Karawala. A qual passa tanto pelo passado familiar e pelas linhagens, quanto pelo referente mítico relativo ao tempo dos xamãs ulwas ou tempo não-cristão (*idan pyuwara*). De alguma forma, esta foi uma época em que tanto familiares, antepassados, como a própria história de Karawala, se *ulwalizam* mais do que nunca.

A harmonização narrativa nas linhagens se afronta e se opõe à dinâmica da vida social e ao cotidiano na reprodução do “sangue ulwa”, que recai nos grupos familiares e nas tramas mais íntimas do parentesco. É ali onde se mostram os antagonismos, os conflitos e as misturas. E é ali onde se dá trabalho cotidiano de *ulwalizar* tanto as pessoas quanto a vida social de Karawala e torná-la mais aprazível, um importante ideal coletivo.

### 5.3. O Censo refletido

Para explicar este processo de geração de identidade/alteridade, no contexto dos grupos familiares, é necessário detalhar como se constituem as relações de parentesco em Karawala. Mas, antes vou fazer um rápido parêntesis com relação às poucas pesquisas sobre o parentesco que se tem feito na região do caribe nicaraguense.

No caso específico dos Ulwas de Karawala, a única informação sobre o parentesco se dá de forma concisa nos dois artigos do antropólogo M. Jamieson (2008, 2010) anteriormente citados. Ele refere que, do mesmo modo como na comunidade miskita de Kakabila, em Karawala a residência uxirolocal é dominante. E que logo, com a consolidação do casal, o jovem passa a formar parte dos círculos produtivos e de aliados masculinos, denominados por Jamieson como “*republic of brothers-in-law*”. Enquanto que a mulher reforça seus vínculos consangüíneos participando de grupos de solidariedade feminina da sua família (“*confederacies of sisters*”). Mas, como fiz referência no capítulo dois, em Karawala, diferentemente de Kakabila, estas relações de afinidade e solidariedade são mais instáveis e fragmentadas pelas limitações econômicas. Porém, como será discutido mais a frente, Jamieson não leva em consideração o círculo de reciprocidade e solidariedade das famílias coligadas, que envolve tanto os grupos das “confederações” de mulheres, como as “repúblicas” de cunhados. O autor nem mesmo considerou que a categoria sociológica de Ulwa interfere nos circuitos de intercâmbio, parentesco e na definição de alteridades/identidades, tal como se explicará neste capítulo e no seguinte.

À exceção disso, não há informações, nem referências históricas ou etnográficas sobre o parentesco ulwa. As informações para os Sumo-Mayanga são também muito limitadas, exceto pela já referida característica tão destacada da endogamia do grupo, que se dá sem maiores explicações e detalhes<sup>124</sup>. Com relação aos dados coloniais, a única referência que se destaca é do século XVII, com respeito ao intercâmbio de mulheres através de raptos recíprocos entre Sumo-Mayangna e Miskitos, o que já foi mencionado.

Por outro lado, tanto Von Houwald (2003: 475-486) como Conzemius (1984: 45, 287-295) fazem algumas referências ao parentesco sumo-mayangna, mas são dados soltos, com poucas referências etnográficas diretas. Ambos consideram que há uma tendência à virilocalidade, mas ao mesmo tempo indicam dados e exemplos relativos à uxorilocalidade, considerando-o como um tema em aberto. É muito provável que a confusão esteja relacionada ao fato de que, ainda que a residência do novo casal seja uxorilocal, é o sogro a figura no alto da hierarquia da mesma. Como o mesmo Von Houwald indica, já M. Helms tinha advertido que a jovem antes de morar na casa dela, vai morar na casa do sogro (VON HOUWALD, 2003). Observação muito coerente com a idéia destacada dos

---

<sup>124</sup> É necessário assinalar que em documentação recente elaborada por organismos de cooperação, ONG’s ou mesmo em pesquisas sobre tema étnico-político, de forma muito breve se tem indicado que a endogamia nas últimas décadas, em algumas das comunidades Sumo-Mayangna da RAAN e em Honduras, tem sido flexível com relação ao matrimônio com miskitos, não com mestiços ou Creoles. Embora a preferência dominante continue sendo a endogamia étnica. (Proyecto de Demarcación Territorial Awás Tingni- Macdonald, T. 1999:18-19, Hurtado de Mendoza, 2000: 85, 100, Gómez, 2001:203-204).

autores anteriormente citados (Von Houwald e Conzemius), das figuras masculinas ou patrifocalidade dos Sumo-Mayangnas. Mas, em todo caso, é difícil apontar um critério definitivo sobre isto, já que nem no passado, nem hoje, há pesquisas sobre parentesco sumo-mayangna.<sup>125</sup>

Von Houwald, durante o trabalho de campo na década de 1970, em Musawas e outras comunidades Panamahkas na RAAN, recolhe uma terminologia de parentesco característica do matrimônio de primos cruzados. Mas, apesar de serem termos que as pessoas usavam, este tipo de matrimônio não se mantinha porque foi reprimido pelos moravos (VON HOUWALD, 2003:378-379).

O antropólogo T. Macdonald, num pequeno trabalho sobre territorialidade na comunidade Panamahka de Awas Tingni (Proyecto de Demarcación Territorial Awas Tingni - Macdonald, T. 1999), assinala a existência de grupos de famílias denominados por ele como parentela, os quais são coincidentes com os grupos familiares que eu denomino como linhagem (para ele estes são grupos com relações mais horizontais entre os membros, “e não tão verticais como os clãs ou linhagens”). Destaca uma tendência à residência virilocal majoritária, mas não dominante (MACDONALD, 1999, p.18-19).

No caso Miskito, apesar de se ter mais informação histórica sobre o parentesco, o panorama não é muito diferente com relação a estudos contemporâneos, já que estes são muito poucos e limitados. Nesse sentido, destaco quatro pesquisas que abordam o tema com mais detalhe e com base em dados etnográficos. Mas, que mostram entre si alguns resultados opostos.

Estas são a pesquisa da antropóloga M. Helms (1970, 1971), a partir de um trabalho de campo intenso, no final dos anos 1960, na comunidade de Asang, no Rio Wanhki. A pesquisa da socióloga C. García (1996a, 1996b, 1997), que foi realizada na mesma comunidade em vários períodos entre 1993 e 1994. Uma pequena pesquisa realizada em 2000, por M. Peter (2006), na qual ele aplica um questionário em duas comunidades miskitas com o objetivo de conhecer a norma de residência. E o trabalho recente do antropólogo S. García, (2010), que realiza uma etnografia com ênfase no tema da autonomia na comunidade de Sangnilaya, fazendo referências concretas ao parentesco.

Helms, apesar de um trabalho aprofundado no tema, com sua inquietação por conhecer as normas de parentesco pré-contacto e a idéia da cultura miskita como produto colonial, limita em parte suas interpretações. Ela considera que existe uma uxorilocalidade forte e funcional, que conforma grupos de solidariedade de várias gerações de mulheres, as quais assumem a subsistência e manutenção social e cultural do grupo ante as ausências prolongadas dos homens (pais e esposos). Esses se ausentavam no passado por suas atividades comerciais e já no século , pelas flutuantes atividades laborais (nos ciclos extrativistas, borracha, madeira e ouro). Mas, apesar da uxorilocalidade e das ausências masculinas sazonais, são os homens que ostentam a autoridade nos espaços públicos, comunitários e intercomunitários, assim como vários aspectos da vida familiar (um tipo de mistura entre matrilocidade e patrifocalidade). Para ela, a uxorilocalidade foi produto da adaptação, a partir das relações comerciais com os ingleses e da dependência dos bens externos, por isso a figura masculina e a patrilealidade mantêm certa relevância no sistema de parentesco, produto da sua constituição original (HELMS, 1970: 460-462). Contudo, a idéia de Helms da uxorilocalidade junto

---

<sup>125</sup> Von Houwald e Conzemius também indicam como característica do passado dos Sumo-Mayangnas a evitação como uma norma estrita entre a sogra e o genro, definido por eles como o “tabu da sogra”. Condição que tem sido assinala também por Grossmann (1988 [1930]). Recentemente M. Jaimeson, no caso da comunidade miskita de Kakabila, próxima à Laguna de Perlas, tem discutido como norma social de *rispitik* que se exacerba na relação de sogra e genro (JAIMESON, 2000). Mas isto não significa uma evitação, senão um reconhecimento de autoridade dentro das normativas de comportamento estabelecidas.

a uma relevante hierarquia masculina é similar, como veremos, à dinâmica do parentesco em Karawala.

Por sua parte C. Garcia não discute as normas de residência, mas argumenta a importância da matrifocalidade e matrilinealidade nas comunidades miskitas, ou seja, o papel central ou eixo feminino na constituição das famílias, contestando em parte as idéias de Helms. Ela assinala também a existência de endogamia interna em Asang, que Helms já tinha advertido, sobretudo como um recurso diante da instabilidade laboral. Os conceitos de C. García sobre o parentesco miskito estão muito próximos aos estudos que tipificam a forte matrifocalidade da cultura do Caribe em geral (Smith, 1996; Herskowitz, 1958)

Os resultados do questionário de M. Peter demonstram que a uxorilocalidade se mantém muito dominante nas comunidades pesquisadas, mas ao contrário da pesquisa de C. García, indica uma tendência muito forte de matrimônios intercomunitários, um tipo de exogâmia feminina. Isto é, são os homens de outras comunidades que chegam para morar nas comunidades de suas esposas e os irmãos destas saem de suas comunidades de origem ao estabelecer matrimônios com mulheres de fora, seguindo a norma da uxorilocalidade. Situação muito semelhante à tendência que o censo mostra para Karawala.

Por último, S. García assinala que na comunidade Sangnilaya se estabelecem casamentos tanto entre pessoas da mesma comunidade (endogamia), como de comunidades diferentes (exogamia). Assim como observa uma relativa tendência à uxorilocalidade (o novo casal vai morar na casa dos pais dela ou numa nova casa próxima a eles). Mas que também é comum a neolocalidade, que se dá quando os homens da comunidade se casam com mulheres de fora, mas ficam morando em Sangnilaya. O que indica a recusa das mulheres a morar na casa dos sogros.

A partir deste rápido resumo, se evidencia que não há características concludentes com relação ao parentesco na costa do caribe nicaraguense. À exceção é uma uxorilocalidade característica, muito dominante nas comunidades miskitas e com influência nas Sumo-Mayagnas, onde parece haver uma tendência à virilocalidade. A partir dali, cada comunidade vai conformando arranjos familiares, baseadas nas dinâmicas locais intercomunitárias e nos contextos socioeconômicos. Fecha-se o parêntesis.

Como já apresentei no capítulo três, o censo nos permite ter uma fotografia quantitativa da dinâmica de parentesco, das formas familiares e da composição étnica dos casais. Uma fotografia no sentido tanto de imagem artificial como de aproximação, mas nunca como explicação. O censo nos mostra uma reação formal, uma explicação sincrônica de um processo. Um lado da moeda e um nível na procura de entendimento.

Já se falou que o trabalho de aplicação do censo foi um importante cenário etnográfico, onde aspectos da forma nativa de considerar a identidade e o ser *Ulwa* foram evidenciados. Primeiro pela maneira como as pessoas me explicavam a sua ascendência ou identificação como Ulwas. E, segundo, porque as conversas com Rufos, Storbey e Orlando, os amigos de Karawala que me ajudaram na aplicação do mesmo, foram chaves na compreensão desta dinâmica.<sup>126</sup>

---

<sup>126</sup> Os três são Ulwas da linhagem de Walta Simons e tem morado toda a sua vida em Karawala, a exceção dos períodos dedicados à sua formação em Bluefields. Rufos Simons e Orlando Santiago são atualmente professores da escola secundária em Karawala e Storbey Simons é estudante de Turismo Comunitário, na URACCAN, por isso mora atualmente em Bluefields.

Ao final de cada jornada de trabalho no censo, nos juntávamos para revisar as fichas e organizar o material. Nestes encontros, eles, percebendo meu interesse no tema da autodefinição étnica, se dedicavam a me explicar as diferentes intensidades ou graus, tanto do sangue (*tala /âwas*) ulwa, como da “moralidade ulwa”, que tinham algumas das pessoas ou famílias entrevistadas nesse dia. Era como ter uma versão ampla do jogo local de designação do *ulwa*. E foi precisamente a partir destas conversas que comecei a entender que é nessa combinação ou ajuste nativo entre o biológico e o comportamental, que as pessoas podem ser consideradas como Ulwas ou não. Assim, detalhar os elementos-chaves destas conversações é um bom início para explicar o parentesco local.

É claro que as dúvidas começaram a surgir quando meus conceitos “formais” de Ulwa, com só três meses de trabalho de campo, não coincidiam com as definições nativas. Quando achava, por exemplo, pessoas com sobrenomes pouco comuns para Karawala ou pessoas com todas as características físicas de afrodescendentes que se consideravam Ulwas, ou ainda, como o caso muito particular de dois irmãos, em que um se considerava Ulwa e o outro Miskito, (este último por ter crescido em uma comunidade miskita, com sua avó paterna?).

Isso permitiu que eles me explicassem aspectos específicos das famílias e, assim, fui entendendo as categorias locais. Suas explicações se referiam aos ascendentes étnicos das pessoas que conheciam, às línguas que falavam, à procedência das famílias que não eram de Karawala, aos vínculos matrimoniais, ao tempo de residência na comunidade, ao acesso e uso da terra coletiva, às formas de interação com o coletivo e ao cumprimento da normativa moral e da reciprocidade nas diferentes relações sociais. Mostrando-me como funciona, no nível da vida social e cotidiana, essa condição ou qualidade “do ulwa”, que apareceu nas estatísticas. Nem durante o censo, nem no trabalho de campo, as pessoas em Karawala colocaram ou enunciaram critérios de índole culturalista relacionadas a sua definição como Ulwas, com a grande exceção da língua ulwa, que é por si só um elemento definidor de *ulwalidade*.

Nos casos que tivemos oportunidade de comentar – já que foram 211 famílias recenseadas –, geralmente, as autodefinições étnicas e as informações expressadas pelas pessoas coincidiam em termos gerais com os critérios de meus colaboradores. Nos casos em que a definição étnica não coincidia, eles tentavam procurar argumentos e motivos que a pessoa poderia ter, para definir-se dessa forma. Ou seja, tentavam entrar nos argumentos do outro ou se colocar no lugar do outro. Isso foi me indicando que estas categorias étnicas (Ulwa, não-Ulwa, Ulwa *mix*, etc) dependem, em boa medida, da posição ou perspectiva de ego. O que significa que há um importante processo de agência nelas. Uma pessoa não-ulwa que entra em condição de afim na comunidade sabe que a sua aceitação no grupo e o êxito da consolidação de uma família vão depender de seu esforço, interesse e diligência em se incorporar à rede familiar de seu cônjuge (deixando as de sua origem). Não é, evidentemente, apenas um processo social, mas uma construção dialética entre o social e o subjetivo. Sendo as relações familiares importantes mediadores deste movimento.

As poucas vezes em que não conseguimos uma explicação adequada suscitaram conversas muito interessantes. Geralmente, isto acontecia quando uma pessoa se autodenominava Ulwa, mas era considerada por Rufos, Storbey e Orlando como Miskito. Entravam então na definição da categoria de Miskito, mantendo um mesmo padrão para a definição do *ulwa*. Isto é, a lógica e os critérios que acionam as categorias são processos regionais (interétnicos e não intra-étnicos).

As pessoas que se consideravam como não-Ulwas ou consideravam de tal maneira os seus parentes, estavam indicando, em última instância, que não tinham vínculos sociais e de parentesco com as famílias de Karawala, ou ainda, que estes são muito limitados, e/ou que o tempo de residência na comunidade tinha sido curto.

Todas estas conversações com meus colaboradores contribuíram para desvendar a qualidade do quantitativo, para pôr no contexto de significação nativa os números do censo. Mostrando-me que, localmente, a categoria Ulwa, como as categorias Miskito e Creole, são dinâmicas e partem do mesmo regime classificatório.

Mas, a dinâmica transformacional implica processos sociais prolixos e prolongados, que se expressam sobretudo em nível familiar e individual. Isto é, dependem necessariamente de elementos relacionados à agência e ao tempo. Por isso os dados da fotografia do censo, nos permitiram entender a dinâmica de parentesco na conformação das famílias, a partir do entendimento de um dado momento. As famílias, como se assinalou no início deste capítulo, se constituem num esquema que combina famílias definidas a partir da constituição de casais ulwas, casais bi-étnico (Ulwas e não-Ulwas) e casais não-ulwas. Considero que este esquema combinatório vem se conformando nas últimas cinco décadas, a partir das mudanças demográficas de Karawala, dando ao parentesco uma nova estruturação.

Muito possivelmente, na primeira metade do século , as famílias se reconheciam como “Sumos”, estabelecendo diferenças entre Ulwas, Panamahkas e, talvez, uma minoria de Miskitos. Hoje, as famílias de Karawala se consideram majoritariamente Ulwas.

É bom esclarecer que o censo foi respondido por 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.

Assim, a pergunta do censo relativa à etnia tinha como objetivo conhecer a autodefinição étnica da pessoa ou pessoas entrevistadas e o critério desta com relação ao pertencimento ao grupo étnicos de seus parentes. Perguntava-se diretamente qual é a sua etnia, usando a palavra miskita *kiamka* que é, como já se falou, geralmente traduzida no contexto comunitário como “raça” ou “nação indígena”. 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.

No censo realizado pelo CODIUL, em 1995, mencionado anteriormente, foi usada a condição biológica como critério, usando diretamente a palavra em miskito ou ulwa de sangue (*tâla/âwas*). Assim, os resultados obtidos eram gradientes percentuais de “sangue” ulwa, mayangna e miskita, que foram as categorias usadas.

De acordo com este censo, 85% das pessoas em Karawala consideravam que tinham algum patrimônio biológico (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 Ulwas e Miskitos, *mix* como se diz hoje. E, muito provavelmente, na atualidade continuam se considerando *mix*, mas desde o ponto de vista de “sangue”. Não sendo assim desde o ponto de vista de identificação. Como indiquei anteriormente, as pessoas se reconhecem de sangue *mix*, mas isso não impede que se definam como Ulwas.

Lamentavelmente, o censo do CODIUL não perguntou pela autodefinição, assim como o censo que nós fizemos não perguntava pelo “patrimônio biológico”. Talvez porque procurássemos coisas diferentes. Não obstante, a partir da minha etnografia, considero que os resultados do censo de 1995



ainda são vigentes. Assim, as pessoas em Karawala se autodefinem em sua maioria como biologicamente *mix* e, ao mesmo tempo, se autodenominam como Ulwas. O espaço onde o *mix* se transforma num pertencimento à *kiamka* ou *wanih* Ulwa, é primeiro e fundamentalmente o espaço de socialização e ressocialização (“domesticação”) das famílias nucleares e das famílias coligadas e logo, os espaços de sociabilidade comunitária.

#### 5.4. A alquimia do parentesco

Na tabela a seguir mostro um resumo dos resultados já apresentados, que conformam essa fotografia ampliada das combinações familiares, ponto de partida para entender a vida cotidiana das famílias. Lembro que família aqui é considerada como o grupo de parentes que moram numa mesma casa.

**Tabela No 5**  
**Tipos de Famílias nucleares e composição étnica de casais. Karawala, 2009.**

<b>Total de Famílias: 211</b>
Famílias nucleares conformada por mulheres, <b>filho/as</b> (e eventualmente neto-as): <b>38 famílias (18%)</b>
Famílias nucleares conformada por casais e filho-as (e eventualmente neto-as): <b>168 famílias (79,6%)</b>
Pessoas morando sozinha (idosos e viúvos): <b>5 Pessoas (2,3%)</b>
<b><u>COMPOSIÇÃO ÉTNICA CASAIS</u></b> <b>(etnia segundo critério do entrevistado)</b>
<b>Mulher Ulwa - Homem Ulwa: 39%</b>
<b>Mulher Ulwa - Homem Não Ulwa: 32,7%</b>
Mulher Ulwa – Homem Miskito: 19%
Mulher Ulwa – Homem Creole: 7.1%
Mulher Ulwa – Homem Mestiço: 5.4%
Mulher Ulwa – Homem Garifuna 0.6%
Mulher Ulwa – Homem Chino/Ulwa 0.6%
<b>Mulher Não Ulwa - Homem Ulwa: 19 %</b>
Mulher Miskita – Homem Ulwa: 14.9%
Mulher Creole - Homem Ulwa: 2.4 %
Mulher Mestiça - Homem Ulwa: 1.8%
<b>Mulher Não Ulwa - Homem Não Ulwa: 9,3%</b>
(6.5% corresponde a casais onde ambos são Miskitos y 2.8% a casais Creoles ou interétnicos)

Fonte: Elaborada a partir dos dados do Censo de Karawala realizado por nós. Trabalho de Campo: 2009.

O panorama geral que mostra este retrato estatístico é que pouco menos da metade (45,5%) dos casais de Karawala são formados por pessoas do mesmo grupo étnico (endogâmicos). Destes, 39% se consideram Ulwa e 6.5% se consideram Miskitos. E que praticamente a outra metade dos casais é formada por pessoas de etnias diferentes (exogâmicos). Entretanto, 90.7% de todos os casais têm ao menos um de seus membros reconhecido como Ulwas. Seja Ulwa *mix* ou puro, que é o sentido adotado pelas pessoas em Karawala, como se explicou anteriormente.

É comum que os filhos dos casais ulwas e dos casais mistos, que tem um cônjuge ulwa, se considerem ou se autodefinam com Ulwas. Isto é, os filhos desses 90.7% dos casais. Em tal sentido, hoje a grande maioria dos moradores de Karawala se considera Ulwas.<sup>127</sup>

Há uma tendência à exogamia feminina, 33% dos casais mistos esta formado por mulheres ulwas, *versus* 19% de homens ulwas casados com mulheres de outras etnias. Condição que tem sido narrada com relação à história de Karawala, como se explicou no capítulo três e como será explicado posteriormente. Além disso, 34% dos matrimônios mistos que tem um dos cônjuges Ulwas incluem Miskitos, 9.4% com Creoles e 7.2% com mestiços. (estas combinações não aparecem na tabela). Ou seja, os cunhados/cunhadas incorporados às famílias são, em sua maioria, Miskitos.

Logicamente, a essa tendência estatística de exogamia feminina, que se evidencia na trama comunitária, corresponde a uma saída de homens ulwas que o censo não revela.

Isto é, se os dados nos dizem que há homens não-ulwas entrando na comunidade, haverá, do mesmo modo, homens ulwas saindo, situação que realmente acontece pela disposição à uxorilocalidade, tanto em Karawala como nas comunidades vizinhas. Inclusive, 19% dos homens ulwas casados com mulheres não-ulwas, seguindo esta lógica, teriam que morar fora de Karawala, com exceção dos que têm como esposas mulheres provenientes dos 9.3% de famílias que não são Ulwas.

Já se indicou no capítulo dois que há, tradicionalmente, uma saída de homens jovens de Karawala à procura de emprego na região e, mais recentemente, para estudar em Bluefields. Esses terminam se casando fora de Karawala, porém, moram na comunidade da sua mulher. Mas, alguns deles voltam com mulheres de outras comunidades e se integram à dinâmica das famílias coligadas de seus pais (como é o caso de filho mais velho de Noel).

No interior da comunidade escutei, em várias oportunidades, que alguns homens ulwas casados com mulheres não-ulwas decidiram ficar em Karawala ou voltaram à comunidade porque não conseguiram se integrar às famílias de suas mulheres. O mesmo acontece, com bastante frequência, com os homens ulwas que casam com mulheres não-ulwas que são moradoras de Karawala. Seus argumentos geralmente são de que a convivência é muito difícil, porque não conseguem se adaptar a sua dinâmica de vida. Tanto nas comunidades vizinhas, como em Karawala (por temporadas), as famílias miskitas estão vinculadas a trabalhos de pesca comercial, que é uma atividade alheia aos Ulwas.

Além disso, em Karawala, as famílias ulwas, através do vínculo a uma linhagem, têm direitos mais legítimos sobre o uso da terra e recursos do que as famílias que são de fora ou consideradas miskitas. Assim como estas últimas famílias não participam das redes da política local (nem como elegíveis,

---

<sup>127</sup> O censo recolheu também a informação referente ao pertencimento étnico de cada membro de família, segundo o critério da pessoa entrevistada. Mas, não foi possível sistematizar nem quantificar essa informação. Ainda assim, foi muito evidente, a partir da etnografia e a experiência de aplicação do próprio censo, que a grande maioria das pessoas hoje em Karawala se autodefine como Ulwa.

nem como eleitores), o que, como veremos, são hoje importantes distribuidores de ingressos e de apoio estratégicos para os moradores de Karawala.

Tudo isto me dá a impressão que no interior de Karawala as famílias coligadas, definidas como ulwas, terminam sendo grupos centrípetos, absorvendo cunhados e seus filhos que não seguem a norma da uxorilocalidade. Enquanto que as famílias definidas como miskitas (doadores de afins potenciais) terminam sendo grupos centrífugos, já que não tem nem as condições materiais favoráveis, nem simbólicas, para capturar cunhados ulwas.

Por outro lado, é bom agregar que os matrimônios de mulheres Ulwas com parceiros de fora, geralmente são intestáveis, pois uma parte delas termina ficando sozinha muito jovem, com a oportunidade de constituir uma segunda relação. De fato, 30% das mulheres casadas, segundo o censo, têm um, dois e até três filhos, produto de falidas relações anteriores. Tema que se discutirá mais à frente, e que está de alguma forma, relacionado com a percepção de Jaimeson da debilidade e fragmentação das relações sociais em Karawala.

Com relação aos casais que têm um mestiço como um de seus membros, gostaria de fazer algumas observações: 7,2% correspondem a doze famílias, nove são casais nos quais as mulheres são Ulwas e em três são os homens. Destas uniões, quatro com mulheres ulwas estão consolidadas, porém as mulheres se casaram com eles sendo mais maduras, com vários filhos de relações anteriores. E o resto são uniões recentes, todas de menos de três anos. Os homens mestiços dos casais consolidados, apesar de ter muito tempo de morar em Karawala, todos com mais de dez anos, não têm conseguido se integrar à vida comunitária. Três são empregados públicos e o quarto se dedica à agricultura. Este é o único que medianamente tem conseguido se integrar, é um homem de 38 anos que chegou quando tinha quatro anos, com seus pais, a uma área próxima à comunidade de Kara. Ele aprendeu a falar miskito desde pequeno e com a sua mulher aprendeu a alguma coisa de ulwa, além de ser um agricultor muito eficiente, o que é uma qualidade muito admirada pelos velhos. Do resto, nem os homens nem as mulheres mestiças falam miskito, nem ulwa e sempre são considerados como pessoas de fora e percebidos com desconfiança.

Segundo as pessoas em Karawala, os matrimônios com mestiços eram até pouco tempo estritamente proibidos. Ainda hoje existe muita restrição, já que são relações que sempre geram muito conflito, ao ponto em que praticamente obriga o casal a sair de Karawala ou a se separar. Von Houwald indica o mesmo para o caso dos Panamahka em Musawas (VON HOUWALD, 2003:325). Com isto, o que quero dizer é que uma pessoa mestiça dificilmente entraria neste processo de transformação em Ulwa.

Por último, 9,3% dos casais são pessoas de etnias diferentes ao Ulwa, a maioria deles famílias miskitas, isto é, na condição de afins potenciais. Como já se indicou no capítulo dois, estas famílias geralmente chegam à Karawala numa condição de vulnerabilidade, já que ao não ter família e mesmo tendo alguns parentes, são famílias miskitas “de fora” e, portanto, seu direito ao uso da terra e recursos (tanto para a sua moradia dentro da aldeia como para o cultivo) está condicionado ao seu comportamento, relações sociais e tempo de convivência. Como me explicou um joven, “*ellos tienen que cumplir las reglas de nosotros y más que nosotros, porque no son de aquí*”.

Geralmente, as famílias chegam para se estabelecer em Karawala depois de algum conflito ou problema grave na suas comunidades de origem. Mas são sempre consideradas com certo receio,

inclusive, algumas vezes, as pessoas recém chegadas podem até ser consideradas como responsáveis por algum infortúnio, provocado através da bruxaria.<sup>128</sup>

Mas é o tempo de convivência e o seguimento da moral local o que os torna confiáveis frente aos moradores de Karawala. Sua condição de alteridade diminui, se convertendo em afins potencias (*takaia kâkaira / kanglâwae*). Abrindo assim a opção para o estabelecimento de relações de parentesco e, gradativamente, sua incorporação ao sistema social.

Esporadicamente chegam à Karawala famílias ulwas, isto é, falantes de ulwa, que não têm parentes nem vínculos na comunidade. Ainda assim, são recebidos com a maior gentileza e atenção. Um ano antes de meu trabalho de campo, havia chegado uma família de nove pessoas, procedente do rio Siquia, que falava ulwa como língua materna e como segunda língua o espanhol. Eles foram apoiados pelo Conselho de Anciãos e por várias famílias da comunidade para que se estabelecessem em Karawala<sup>129</sup>.

Sobre as relações com afins creoles, é interessante assinalar que estas são pouco estáveis, apesar de parecer que os Creoles são melhor aceitos socialmente do que os Miskitos. Os homens ulwas casam pouco com mulheres creoles, porque segundo escutei, elas sabem muito da “magia do amor” (*praidi saihka*). Enquanto sobre os homens creoles se tem a idéia de que eles não chegam a se estabelecer por muito tempo na comunidade. Em várias oportunidades, as mulheres de Karawala me diziam que eles são bons maridos e muito atenciosos só no início, porque logo são infiéis e não “mantém a promessa” (*pramis takaia/ yulatnaka*). Esta é uma espécie de compromisso verbal no início da vida conjugal ou antes desta, como veremos mais adiante. Ainda assim, os Creoles são mais facilmente incorporados à vida comunitária e são considerados pessoas amáveis e respeitadas. Inclusive, lideranças importantes da comunidade e alguns com cargos no Conselho do Governo Regional são descendentes de Ulwas e Creoles. Sendo que, a nível político, as pessoas de Karawala exigem que seus representantes tenham uma “porcentagem maior” de sangue ulwa.

A única família Creole que mora há várias gerações em Karawala são os descendentes de Alfred e Carolina Hall, que chegaram na época da Noland Company e ficaram na comunidade. Há cinco gerações moram em Karawala e até a segunda geração se mantiveram casando unicamente com Creoles. Então, a partir da terceira e seguintes gerações, se casaram com Ulwas e Creoles. Na atualidade, os descendentes, filhos de Creoles e Ulwas, se consideram Ulwas. Até mesmo os adultos, filhos da segunda geração, descendentes de Creoles se dizem, mesmo assim, quase ulwas<sup>130</sup>. A esta família pertence Gloria Watson, a minha anfitriã em Karawala, mulher de Noel.

---

<sup>128</sup> Tal como aconteceu com uma família procedente do sector do rio Prinzapolka, que se estabeleceu na comunidade uns meses antes da minha chegada. Eles tinham um parente em Karawala e argumentando conflitos com os parentes deles queriam ficar um tempo na comunidade. Era uma família conformada por um homem Miskito, uma mulher Creole e seus filhos, mas, uma vez estabelecidos numa casa velha que lhes foi emprestada, as crianças de seus vizinhos começaram a ficar doentes. A maioria delas, através do curandeiro (*sika kakaira*) se restabeleceram, mas a família foi acusada de bruxaria e acabaram se trasladando a outra comunidade.

<sup>129</sup> O Conselho de Anciãos lhes deu terreno para cultivar e os instalou temporariamente em várias **casas** abandonadas pela última empresa madeireira que esteve na comunidade. A família estava composta pela Kuka Ana, uma idosa de aproximadamente 70 anos, com seus dois filhos adultos, um homem de 30 anos com sua mulher e filhos, e uma filha de 33 anos com dois adolescentes. Apesar de meu intento – que também não foi muito insistente – por conhecer mais de seu lugar de procedência e sobre seus parentes, com eles foi difícil conseguir algum grau de proximidade e confiança. Somente me contaram que moraram num afluente do rio Siquia, onde tinham seus cultivos e trabalharam temporariamente com madeireiros e criadores de gado, mas começaram a ter problemas após a chegada de mestiços. E como tinham escutado que Karawala era de *ulwa wanih*, parentes ulwas, decidiram se trasladar.

<sup>130</sup> Termo que também escutei, se referindo a um adolescente miskito adotado por uma família ulwa desde pequeno.

Por último, 18% das famílias de Karawala, o que corresponde a 38 famílias, são formadas por mulheres e seus filhos e/ou netos. Todas estas mulheres são Ulwas, à exceção de três delas e, além disso, são mulheres acima dos 55 anos <sup>131</sup>. Além delas, há outras sete mulheres com mais de 55 anos morando com filhos e netos, algumas viúvas, mas todas fora da etapa reprodutiva e no *status* de *kuka* ou anciã. As 28 famílias restantes, “chefiadas” por mulheres, correspondem a mulheres ulwas e seus filhos. Estas são mulheres em etapa reprodutiva social e biologicamente falando, fato pelo qual a norma moral as “obriga” a ter marido. Representam 13.3 % do total de famílias.

Assim, é especialmente este último grupo de mulheres que mais incomoda os velhos, que não se cansam de dizer que “isso nunca acontecia antes”. Para eles, esta situação significa uma quebra da moralidade e um desequilíbrio no sistema de reciprocidade, porque são os pais e os irmãos das mulheres que têm que sustentá-las materialmente. É claro que ambos os aspectos estão relacionados.

Tem-se a idéia de que uma situação como esta gera certo desprestígio social ante os demais, primeiro porque não é aceito moralmente que uma mulher com filhos more sem cônjuge (dois anciãos me disseram que ela tem que voltar à casa do pai ou de um irmão). E, segundo, porque o fracasso de um novo casal envolve tanto os parentes como os afins. Isto é, alguma das duas partes não conseguiu ser efetiva produtivamente, ou ainda, não esta cumprindo com a regra da reciprocidade e solidariedade no ciclo de intercâmbio inter-familiar. Considera-se que pode até mesmo existir algum tipo de intervenção com bruxaria (*obeah*), o que igualmente gera desprestígio.

Evidentemente, tanto para os velhos como para muitas pessoas em Karawala (incluindo os amigos que me ajudaram no censo), esta situação está relacionada com a exogamia feminina, que como vimos é uma tendência estatística, mas também se encontra muito reforçada nos discursos ou nas falas comunitárias. A entrada de Miskitos e homens de outras etnias como cunhados não deixa de ser uma ameaça à estabilidade das relações, tanto porque sua condição de provedores geralmente não é a ideal, como pela desconfiança ou receio que se mantém sobre eles. Por isso o empenho das famílias de Karawala em serem exigentes na seleção dos cônjugues das suas filhas, assim como na diligência de “reeducar” ou “domesticar” estes novos cunhados, o que nem sempre se consegue.

Jaimeson (2008) sugere que isto se relaciona diretamente às dificuldades de acesso ao emprego local por parte dos homens, o que dá opção às mulheres de prescindir do marido que não cumpre a função de provedor. Mas esta situação piora se o marido é de outra comunidade ou se é um Miskito com poucos vínculos locais. Já que não participa das redes das famílias coligadas, não tem acesso direto à terra e aos recursos locais, nem partilha das redes de apoio político comunitárias, que serão explicadas mais adiante. Todos estes espaços são usados localmente para atenuar ou se opor/reagir à carência de emprego, dinheiro, alimentos ou bens, detalhe que a análise de Jaimeson não contempla, tal como discutimos no capítulo dois.

Já que os recursos e bens para subsistência (e o intercâmbio) na comunidade são limitados, se encarecem ainda mais nos círculos de intercâmbio das famílias coligadas na ausência de homens/cunhados que possam provê-los. Mas, por outra parte, as mulheres nestas circunstâncias – contrariando a idéia dos velhos – são também provedoras. Costumam ter suas áreas de cultivo e têm criado estratégias para obter recursos participando do microcomércio local e, eventualmente, algumas saem por temporadas a trabalhar em Bluefields, deixando os filhos aos cuidados da mãe ou uma irmã. Ainda assim, existe pressão social e familiar para que estas mulheres encontrem novos

---

<sup>131</sup> Especificamente: duas mulheres miskitas e uma creole. Uma mulher miskita é viúva de 59 anos que 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).

côjugues, seja por motivos econômicos e/ou de conveniência moral<sup>132</sup>, além de cosmológicos, porque se tem a idéia de que homens e mulheres na etapa da vida sexual ativa, sem cônjuge e morando sozinhos, estão em risco de ter visitas conjugais dos espíritos e até adotá-los como côjugues.

Em Bluefields tive uma interessante conversa sobre o tema com duas mulheres miskitas de Sandy Bay Sirpi, que recentemente se estabeleceram na cidade para trabalhar. Uma delas comentou que a tia de seu antigo esposo começou a mexericar que ela recebia um homem estranho na sua casa, que parecia ser um narcotraficante, mas que na verdade era um espírito. E por isso, seu ex-cônjuge (com quem ela teve uma relação muito perturbada) tem estado doente. Isso a motivou a aceitar um emprego como empregada doméstica de uma família de mestiços conhecida de seu pai (sua prima, que já morava em Bluefields, cuida dos filhos de ambos e trabalha lavando roupa). Ambas consideravam que os espíritos podem “molestar”, e por isso ela se protegia sempre tendo a bíblia aberta na sua cama, indo à igreja e dormindo algumas vezes na casa de seus pais. Ela preferia ter esses cuidados para evitar casar de novo.

Pode-se concluir que os matrimônios em Karawala são tanto etnicamente exogâmicos, como endogâmicos, o que não impede a autodesignação da maioria das pessoas como Ulwas. Embora o ideal discursivo seja o matrimônio endogâmico, que, como já se indicou, continua sendo a prática dominante nos grupos Sumo-Mayangna contemporâneos localizados na RAAN (MACDONALD, T. 1999:18-19; HURTADO DE MENDOZA, 2000: 85, 100; GÓMEZ, 2001:203-204).

Mas, este ideal se sabe que é muito difícil de cumprir, num sentido estrito e pragmático em Karawala. Os ulwas *salit/x* (puros) são poucos e boa parte das famílias sabe que elas mesmas são misturadas (*mix/abalna*), assim, entre as opções possíveis, se procuram os níveis mais próximos a este ideal. O que é, sem dúvida, o dos matrimônios entre pessoas da comunidade e dentro delas, as pessoas de famílias ulwas com várias gerações residentes em Karawala e, portanto, incorporadas às redes de reciprocidade familiar e comunal, tendo assim um recorte moral adequado. Dentro deste nível, eventualmente, se poder incluir as poucas famílias ulwas que moram em comunidades vizinhas. Isso seria, na prática, o “afim ideal” ou o “afim exemplar”.

Porém, se essa opção ainda não é de todo possível, está a alternativa dos “afins potenciais”, que tem sido uma via socialmente válida. Nesta categoria entrariam os não-Ulwas, conhecidos residentes em Karawala e nas comunidades vizinhas (Sandy Bay Sirpi, Kara, Walpa, La Barra)<sup>133</sup>. Dessa forma, na percepção local, “o endogâmico” vai se ampliando, procurando se aproximar ao ideal dentro das condições históricas e sociais possíveis.

De fato, esta é a função dos afins potenciais no sistema. Estes terceiros incluídos, como Viveiros de Castro argumenta, representam a afinidade “quando esta se torna o foco do investimento social” e quando deixam de serem “definidos não apenas como exteriores *ao* parentesco, passando a representar o exterior *do* parentesco. (CASTRO, 2002, p.452, destaque original).

---

<sup>132</sup> É bom indicar que destas 38 famílias “chefiadas” por mulheres tem cinco delas que são funcionárias públicas, tanto na escola, como no Ministério de Saúde. Situação que localmente lhes permite, do ponto de vista econômico, mas não moralmente, justificar sua condição.

<sup>133</sup> Neste sentido, pessoas de comunidades muito distantes, mestiços, estrangeiros e, segundo a cosmologia, diferentes seres não-humanos que entram na categoria local de estranhos (*Aihka/ Dika wak*), continuaram fora do sistema, na posição de exteriores *ao* parentesco. Por isso, este tipo de relações matrimoniais sempre gera desconforto e receio (ainda mais se o casal se estabelece em Karawala).

No caso de Karawala, esta mudança de levar os Miskitos (e outros não-Ulwas) para esse exterior *do* parentesco é um processo que vem se configurando desde os anos cinquenta. É que ainda encontra certas ressalvas nos discursos dos velhos e na vida social da comunidade. Em outras palavras, o processo de incluir os afins potenciais “ao interno” do parentesco é complexo e demorado, tal como é o trabalho de “domesticação” dos cunhados. Num sentido teórico ou metafísico, pode ser que a incorporação nunca seja alcançada. Já que uma vez realizada a atração para o interior (a conformação, mesmidade), virão outros que assumirão as posições do exterior do parentesco, seguindo essa “fita de Möbius” em aberto que propõe Viveiros de Castro para explicar a assimilação do Outro a partir da lógica ameríndia (CASTRO, 2002, p.434-456).

### 5.5. Os conjugues e os cunhados domesticados

No capítulo três se descreveu o “cisma” e as tensões sociais provocadas pela chegada dos cunhados forâneos, principalmente Miskitos. E, a partir da segunda metade do século , como este fato provocou uma reacomodação nas disposições do parentesco e a incorporação e aceitação de cunhados distantes (estrangeiros e inimigos), assim como a consequentes saídas de homens ulwas. Na atualidade, esta aceitação não é tão radical, nem dramática, como se expressa nas narrações dos velhos. Hoje, se tem um contrapeso entre a exogamia e a endogamia, consequentemente, nem todos são cunhados forâneos. Mas, ainda assim, todos os cunhados e todos os afins homens e mulheres passam por uma etapa de transição e inclusão nas novas famílias. O que não deixa de gerar pequenos dramas na vida social da comunidade.

Teoricamente, o processo de incorporação dos afins – em qualquer nível de alteridade – sempre implica uma etapa de “domesticação”, conquista e ressocialização, que só se consegue com a vida em comum. Tanto no passado, com o advento dos “cunhados forâneos”, quanto hoje, com os vários níveis de alteridades expressos nas configurações do parentesco, esta etapa de ressocialização faz parte da reprodução do grupo.

Assim, na atualidade, este processo de “domesticação” é concomitante com o início da vida conjugal. Esse labor de tornar sociáveis os afins é, ao mesmo tempo, parte da socialização dos próprios adolescentes consanguíneos, que ingressam no mundo adulto através da conformação de novas famílias, adquirindo por primeira vez tanto as suas vantagens como as suas exigências.

Mas, antes de explicar esta passagem à vida adulta, é conveniente fazer um esclarecimento teórico-etnográfico sobre o uso do termo “cunhado”. Em Karawala, é um dos termos de parentesco mais usados, junto com o de mãe (*mamiki*), pai (*papiki*), avó (*kukaki*) avô (*damaki*).

Em idioma miskito, cunhado é *waikat* e em ulwa é *dai*, sendo um termo de tratamento unicamente entre homens e envolvendo também os primos afins (cruzados e paralelos). Ou seja, é um termo de tratamento recíproco entre o irmão da esposa, o esposo da irmã, o primo da esposa e o esposo da prima. Tanto em miskito, como ulwa se usa o termo *maisaya*, para o tratamento entre cunhados de sexo diferentes (isto é, irmão ou irmã do esposo/esposa e vice-versa). Mas, o termo *maisaya*, ainda que usado, o é muito menos que *waikat*.

Com as primeiras demonstrações de interesse mútuo entre dois jovens, se começa a usar o termo *waikat* entre os homens afins. Se a relação se consolida, é um termo de uso obrigatório entre estes, mas implica uma relação no mesmo nível hierárquico, ou seja, que alude a uma relação horizontal, entre iguais. Diferentemente do tratamento dos pais e avós, que indica um tratamento vertical, que se deve ter respeito (*rispik*).

Em Karawala a passagem biológica e social entre a condição de criança (*tuktan/baka*) e categoria de jovem (*wahma/batani* se é homem; *tiara/sirau* se é mulher), na dinâmica da vida social de Karawala tem pouca importância manifesta. Não há nenhum ritual ou evento público-ceremonial que marque essa mudança nos jovens. Ainda que exista a palavra para jovem, é comum que os chamem por *tuktan*, criança, a qual pode ser usada para pessoa de até 22 anos, se ainda não tem filhos, como para um infante de dois anos.

Somente a partir do nascimento do primeiro filho que se está na condição de ser reconhecido socialmente como adulto (*waitna/al* se é homem; *mairin/yal* se é mulher). Ou seja, podem deixar de se considerar *tuktan*, mas é o comportamento e a consolidação de uma família que se constitui como um caminho legítimo para a condição de *waitna* e *mairin*.

Na vida familiar e comunitária, antes que os jovens sejam pais e, inclusive, como pais iniciantes eles continuam sendo considerados como “crianças” e relegados da vida dos adultos. Considera-se que precisam de proteção, que não tem a capacidade de decisão própria e, geralmente, sua opinião ou critério não é considerado como válido, tanto nos círculos familiares como na vida comunitária. Uma mulher me explicava que é por essa razão que se faz necessário que um casal jovem more na casa de alguns de seus pais, porque eles ainda não pensam bem ou corretamente (*yamni/yamka*), são como crianças.

Se não há um protocolo ou ritual público que indique a iniciação dos jovens, no espaço doméstico sim, há algumas práticas alimentares curativas propícias para os adolescentes, as quais consistem principalmente em tabus alimentares, remédios (*sika/dibasta*) e em, alguns casos, curas espirituais. Com os primeiros sinais das mudanças hormonais e do amadurecimento sexual, os pais começam a ter um pouco mais de atenção ao estado de saúde dos adolescentes. Não é uma atenção social, senão física, corporal. Isto acontece geralmente com as meninas antes da primeira menstruação e com os meninos com as mudanças corporais (voz e definição muscular).

Tem-se a idéia de que ambos têm que estar bem fortes e bem alimentados para enfrentar as mudanças corporais, do contrário, se dá remédios naturais ou industrializados (como vitaminas) e se cuida com atenção da alimentação, lhes proporcionando mais proteína que o normal. As meninas, uma vez que menstruam, têm algumas restrições alimentares que duram vários meses ou um ano e, depois deste período, cada vez que menstruam, durante toda sua vida reprodutiva, devem evitar comer. As restrições mudam um pouco entre famílias, mas geralmente são proibidos: 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 (problemas ginecológicos ou das vias urinárias). E, por último, o sangue menstrual é muito perigoso para os homens, inclusive para os da própria família, assim, durante estes dias devem ter pouco contato com eles.

Algumas pessoas pensam que os adolescentes (meninas e meninos) entre 15-20 anos têm o olhar muito forte, assim como os casais recém constituídos (excesso de sexualidade), fato pelo qual devem evitar ver os bebês, já que estes podem ficar doentes, principalmente de uma doença que se chama em miskito *nina dribisa*, (espalda dobrada).

Ainda que em qualquer etapa da vida os homens possam ter contacto com o dono (*dawanka*) dos peixes, a Liwa Mairi (na versão feminina), é na época da adolescência que os meninos estão muito mais vulneráveis para se relacionar com ela. Por isso, alguns pais dão aos meninos remédios a base de ervas, sem muito ritual, como uma forma de proteção, para ser bebido ou usado em banhos. Esta receita é conhecida da maioria das pessoas. Mas se o menino tem sonhos constantes com Liwa Mairi



ou se ele a consegue ver (geralmente nos rios, mas também no mar), é necessário fazer um processo curativo especial. A Liwa Mairi é descrita como uma mulher branca, de cabelo loiro ou ruivo e, ainda que alguns a imaginam como uma sereia, outros, pelo contrário, sinalizam que ela se parece com uma mulher muito bonita e que por isso os homens se apaixonam e têm relações sexuais com ela.

A cura precisa de um *sukia* (xamã) ou mesmo de alguma pessoa não especialista que conheça o tema. Por não existir *sukias* em Karawala, alguns dos curandeiros (*sika kakaira/di basta talingka*) da comunidade podem dar algum tratamento ou então recomendar a visita das *sukias* das comunidades vizinhas. Aparentemente, há uma *Kuka* da família Julian que sabe a receita do ritual, mas que cura só os seus parentes. Situação frequente em Karawala, onde estas práticas se fazem em sigilo pelas restrições que impõem as igrejas locais.

O Dama Manuel Simons, pai de Noel, sabia bem este processo curativo e o aplicou a vários meninos, incluindo seus netos. Um deles, Gregório, foi tratado e me contou sua experiência. Ele disse que quando tinha 13 anos, numa tarde de domingo, estava junto com outros meninos da sua idade, nadando e brincado na saída de um dos igarapés do rio Karawala. Um dos meninos ficou com o pé preso entre as pedras e uns líquens, e ele se submergiu para ajudá-lo, estava tentando tirar as pedras quando viu a Liwa Mairi de frente lhe sorrindo. Saiu rápido da água, avisou a todos e, como puderam, tiraram o menino e voltaram assustados para suas casas. 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 débil e essa noite não conseguiu 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, acompanhados de “orações” em ulwa. Também no lugar onde o menino dorme se colocam algumas ervas. Esta cura é uma espécie de controle da virilidade/fertilidade, já que, uma vez que o moço inicie um namoro tem que fazer outro ritual para tirar a proteção e conseguir ter filhos.

Estendi-me neste relato porque é um das experiências com Dawankas mais comumente narradas na comunidade, com as variações particularidades de cada caso. E como será visto no capítulo a seguir, em Karawala e no caribe nicaraguense a relação mais frequente com os Dawankas e outros entes não-humanos, é uma relação de contato “físico” (rápida), como esta que narrei, as relações de tipo sexual e de intercâmbio de bens ou recursos por parentes.

Estando ainda sob a tutela dos pais e sendo considerados incapazes de ter decisões próprias, seus pais e, eventualmente, parentes adultos, como os avós, têm a atribuição de decidir na procura dos pretendentes. Ainda mais com relação às meninas, que nesta idade são cuidadas com muito zelo. Preocupam-se pela sua reputação a nível comunal e seu maior temor é que fiquem grávidas de um jovem que não seja apropriado, porque nesta condição, ele estaria no caminho de se converter em afim efetivo. Assim, os pais resguardam as meninas na espera de um bom cônjuge, um “afim ideal”. Tomam os cuidados de que saiam acompanhadas, controlam suas amizades, vigiam a conduta, tentam convencê-las de ir à igreja com mais frequência e evitam deixá-las sozinhas em casa<sup>134</sup>.

Diante destas circunstâncias as jovens manifestam seu desagrado. Ocorrem alguns conflitos, como brigas com parentes delatores, mas, frequentemente, elas conseguem seguir a norma, ao mesmo tempo em que criam estratégias para ter encontros e namoros (*triswaia/wirinaka*) clandestinos. Estes, sempre com a cumplicidade de amigas, primas e inclusive irmãos (que passam cartas, recados e combinam encontros). Eventualmente, também com familiares que moram fora de Karawala e que a

---

<sup>134</sup> Inclusive algumas vezes me parecia um exagero desnecessário, já que em várias oportunidades eu mesma tive a função de cuidadora das meninas.

menina visita sob a responsabilidade deles. Nesta condição, é comum iniciar as relações sexuais, que socialmente não são permitidas antes do matrimônio, e é habitual que as meninas fiquem grávidas antes que seus pais dêem o consentimento ao pretendente ou mesmo antes que o conheçam<sup>135</sup>.

O comportamento socialmente aceito para as moças, nas suas interações sociais em público, e sobretudo com os possíveis cônjugues (meninos não parente mais velhos), é o de demonstrar muito decoro, pudor e timidez. Isto é um tipo de intensificação do código social de conduta *swira lukai / asalka pumnaka* (pensar/sentir com vergonha), que se deve ter com pessoas fora de seu círculo familiar, sobretudo do sexo oposto e desconhecidos (especialmente se tem muito poder ou prestígio), como se indicou no capítulo dois<sup>136</sup>. Dessa forma, o ideal é que a menina “guarde” ou reprima seus desejos sexuais até que os pais aprove um pretendente adequado, permitam vistas controladas à sua casa e ele dê sua promessa de casar (“*pramis takaia*”). Até este momento, seus atrativos sexuais não devem ser manifestados. Mas, este ideal ainda que se dê em Karawala, é pouco frequente, na maioria das vezes as meninas ficam grávidas de um amante clandestino e suspeitado.

Nesta condição, o processo para estabelecer uma vida conjugal implica uma série de arranjos e negociações familiares, mas é, em última instância, decisão de ambos, como indivíduos e, sobretudo do jovem, o que determina o caminho a seguir. Mas, ele nem sempre assume sua obrigação, frustrando estes primeiros intentos. Lembremos que no censo 30% das mulheres casadas tiveram um ou dois filhos com outros parceiros anteriores ao marido atual. Este dado confirma que o processo de seleção dos cônjugues e o estabelecimento de uma família é uma etapa complicada e duvidosa. Etapa que é, em última instância, o que vai determinar a categoria de homem (*waitna/al*) e mulher (*mairin/yal*) adultos.

Parece-me que esta dinâmica de namoro clandestino, gravidez e a possibilidade de recusa dos jovens se intensificam com as novas mudanças do parentesco, não só pelas comparações enunciativas dos velhos com o passado, senão porque nas minhas consultas com as mulheres acima de 60 anos, sobre os pais de seus filhos, me indicaram que a formação de um casal não era tão instável ou complicada como hoje, algumas têm filhos de vários cônjugues, mas a maioria delas tem filhos de um único pai. Ainda que em seus relatos sempre apareça esta etapa de conflito com os pais, a recusa dos pretendentes selecionados pela jovem, os namoros clandestinos e até a gravidez antes do casamento.

Jamieson, em sua comparação com Kakabila, chama atenção ao fato de que em Karawala é frequente que as mulheres tenham filhos de pais diferentes, que não o marido (implicando tentativas conjugais anteriores), assim como, a existência de mulheres jovens sem cônjuge. Em Kakabila, diz este autor, as crianças que são unicamente da mãe são dignas de lástima (JAMIESON, 2008:561). Talvez porque estes já estão em desvantagem com relação aos filhos de um casal. Condição que nem Jamieson nem eu percebemos em Karawala, onde estas crianças são incorporadas sem distinção pela família e são percebidas como “normais”.

Enfim, tudo indica que as adolescentes *tiara/sirau* têm que ser cuidadas e protegidas do mundo social, no mesmo sentido que os adolescentes *wahma/batani* tem que estar protegidos do mundo sobrenatural, em ambos os casos para evitar uniões equívocas ou inviáveis. Ambas as relações, os

---

<sup>135</sup> Segundo me contaram algumas mulheres, a partir de suas primeiras experiências sexuais, estas se dão 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 na beira dos rios, o que é considerado ainda 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 basebol.

<sup>136</sup> Lembro que esta conduta também é exigida das pessoas que quebram as regras morais de convivência familiar e comunal.

moços com a Liwa Mairin, e as meninas com amantes não adequados, são riscos potenciais desta etapa da vida.

Com relação a isto, é necessário fazer referência a uma doença coletiva miskita que se denomina *Grisis Sikinis* (doença da loucura), muito frequente nas meninas adolescentes e que se detalhará no capítulo seguinte. Consiste basicamente em estados de transe ou inconsciência, no qual entram as meninas, se dirigindo para o mar ou para a floresta, arrancando as roupas, algumas vezes gritando obscenidades ou se ferindo. Elas relatam encontros com espíritos ou demônios, com os quais a maioria afirma ter contatos sexuais. Para o antropólogo P. Dennis (1999:12), um dos poucos que tem estudado esse fenômeno, isso indica uma manifestação de independência e ruptura das rígidas regras sociais que lhes são impostas nesta etapa da vida. Para Jameison, que conseguiu entrevistar várias meninas de uma comunidade vizinha a Kakabila, com um surto de *Grisis Sikinis*, estas são:

“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)

Em Karawala se diz que o *Grisis Sikinis* se deu em uma só oportunidade, faz aproximadamente uns 15 anos, e teve um período de permanência de quase um ano. Este, segundo os relatos de várias pessoas, foi provocado por uma mágica mal feita, executada por um morador que pretendia se vingar de outros pela morte de um irmão, acontecida durante a guerra. O executor do feitiço foi guerrilheiro do Yatama (uma das frações do movimento contrarrevolucionário), em um dos campos de treinamento estadunidense em Honduras, que se iniciou como *sukia*, mas não conseguiu terminar. Por esse motivo, vários espíritos ou demônios se espalharam pela comunidade e só com a ajuda de um *sukia*, trazido de rio Coco (fronteira com Honduras), se conseguiu eliminar o surto. Não houve mais eventos, por isso o *Grisis Sinkins* não faz parte da vida social da comunidade. No entanto, esta doença concentra ou integra de forma muito interessante tanto o perigo social de uma eleição inadequada, quanto o perigo cosmológico de uma relação com os não-humanos.

É claro que o cenário em Karawala complica ainda mais a procura de opções, levando em consideração que na comunidade há diferentes “posições” ou “condições” de Ulwas (como já se indicou desde um ponto de vista sociológico), assim como moradores que não são Ulwas e, além disso, há possibilidade de recepção de cônjugues de fora da comunidade. É bom indicar que estes se procuram ou se encontram em diferentes torneios ou campeonatos de beisebol intercomunitários, que acontecem durante praticamente todo o verão.

Enfim, se a norma de comportamento exigida das meninas ocorre na etapa prévia à gravidez, a norma e pressão social exigida aos meninos acontece logo que se descobre o interesse dele na menina ou quando esta resulta grávida. É nesse momento que os “olhos morais” dos sogros, seus próprios pais e parentes estão sobre ele. O jovem se vê obrigado a dar sua palavra ou promessa de matrimônio “*pramis takaia*” (literalmente promessa de sair), é quando ele vai demonstrar se tem honra e palavra (“*pramis brisa*”) de um homem adulto. Assim como, se tem verdadeiro *rispik* para com seus futuros sogros.<sup>137</sup>

---

<sup>137</sup> Nas narrações os velhos contam que no tempo de seus pais ou avós, os jovens pretendentes tinham que passar várias provas e requerimentos antes de ter uma esposa. Em seus relatos não dão maiores detalhes, mas me falavam de provas de força e valentia. Assim, os requisitos implicavam “um tipo de serviço da noiva”, pois se pedia ao jovem para trabalhar para o sogro por um ano. Alguns diziam que o jovem tinha que ter uma plantação própria, um bote e ter demonstrado que é eficiente caçador. Von Houwald (2003:463-468) e Conzemius (1984:287-) indicam que no passado existia um ritual de

Com a gravidez supressiva da menina, se o jovem é Miskito e a menina Ulwa, a maioria das pessoas vai desconfiar dele e falar que é um “embusteiro”, que não vai cumprir com suas obrigações, mas, se é o contrário, as fofocas vão desprestigiar o comportamento dela, que faltou ao ideal de um comportamento recatado.

Esta conjuntura tem as características do drama social, no sentido que V. Turner, estabelece para o termo, já que são recorrentes e passam por um ciclo de fases que vão desde a ruptura e crise, até a reintegração (DIAZ CRUZ, 1997:9). Talvez estas sejam as iniciações no sentido mais pragmático e vivencial.

Tudo parece indicar que este ciclo de crises é habitual, porque uma vez que as meninas encorajadas assumem seu interesse em algum moço ou mesmo engravidam, sempre há uma rejeição por parte dos pais dela. Como se a norma fosse a recusa inicial, já que as expectativas dos pais nunca se cumprem. E logo o ciclo continua com a pressão social sobre o jovem, que tem que mostrar que é o ideal e que tem *pramis takaia* (promessa) para com a menina e *rispik* para com seus sogros.

O matrimônio oficial pelas igrejas (*marit*) só acontece quando o casamento está consolidado e depois do nascimento de dois ou três filhos. Somente nesse momento que as pessoas chegam à condição plena de adultos. É também o momento em que as relações com a família coligada se reforça, quando se afiançam os vínculos entre parentes e afins, e quando a confiança é mútua. No caso de o afim não ser Ulwa, neste momento estará demonstrando que se comporta e vive como se fosse Ulwa.

Enfim, é neste âmbito das relações interpessoais, nas tramas entre afins e parentes, bem como nos processos de definição do moralmente correto e incorreto, que esse *ethos* diferenciado entre Ulwas e Miskitos sai a reluzir ou se manifesta. Assim, as proximidades e distâncias entre a posição de Ulwas e de Miskitos são postas em evidência e se convertem em critérios importantes que definem atitudes e decisões. Se no *continuum* da vida cotidiana essas diferenças são levadas em consideração, mas não tão relevantes, nestes eventos ou dramas familiares que irrompem o habitual, essas características são destacadas.

É então, na etapa do “reajuste” no drama social, quando o jovem casal entra em um processo decisivo, ainda que intervenham os familiares, que eles terão a oportunidade de tomar suas decisões individualmente, adotando assim um comportamento de adultos.

Segundo Turner, esta etapa pode ir desde a arbitragem informal até a aplicação da maquinaria jurídica formal e, geralmente, se faz necessária a realização de rituais públicos (Turner,1987:75). Neste caso, o rito seria a mudança de residência de um dos cônjuges, o que é socialmente esperado.

Se o moço mantém a promessa e vai cumprindo com as exigências desse novo lugar de adulto e esposo, e conta com a aprovação da família da moça, o casal inicia a vida marital. Ou, pelo contrário, se o jovem vai se distanciando, não assume sua responsabilidade de provedor, nem a sua promessa, desrespeitando os pais da moça, surge o conflito, até que se acaba a relação (e pode, inclusive, haver no meio alguma acusação de bruxaria entre as famílias).

---

iniciação masculino e de caráter regional, que se denominava como Asang Lawana (elevação da montanha), quando passavam múltiplos castigos e provas físicas. Um velho em Musawas comentou a Von Houwald que, como antigamente era permitida a poligamia, os homens adultos impunham sempre provas muito duras aos jovens, desse modo eles teriam mais opções de esposas (VON HOUWALD, 2003:465 ). Hoje, poderíamos dizer que estas provas não são tanto físicas, senão sociais.

Se o intento conjugal falha, a moça e a criança ficam ao cuidado de seus pais, na espera de um cônjuge. Porém, na condição de mãe solteira as exigências a respeito das qualidades do pretendente têm que ser menores. E ao 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, sua imagem também vai se deteriorando. Mas essas tentativas falidas são parte da dinâmica da formação de casais hoje em Karawala, tal como ficou demonstrado no censo.

Todos os afins, sejam Ulwas ou não, que se incorporam aos círculos familiares de seus cônjuges são “domesticados”. De alguma forma, a família receptora termina de socializar o moço ou a moça, os quais não deixam de representar a alteridade. Por exemplo, Noel me contou como ele, no seu papel de cunhado (*waikat/ daika*), teve que ensinar ao marido de sua irmã a cultivar e a tornar a plantação mais produtiva, assim como, compartilhar as ferramentas agrícolas. No período em que ele trabalhava nos acampamentos de extração de madeira, acompanhou e tentou de várias maneiras que um primo de Gloria, seu cunhado, se adaptasse ao duro sistema de trabalho. Não conseguiu, mas me disse que seu cunhado, depois dessa experiência, aprendeu a ser “um homem valente”. Como também me narrou, que ele e Gloria tiveram que ensinar as esposas miskitas de dois de seus filhos a serem solidárias com os parentes. Por exemplo, me dizia que, quando comprava uma tartaruga na Barra, para vender sua carne em Karawala, suas noras se surpreendiam que ele repartisse parte da carne entre seus filhos sem pedir dinheiro em troca. E claro, esse processo de “domesticação” não elimina absolutamente a alteridade, que em momentos críticos se manifesta, como quando alguma das noras tinha uma atuação imprópria, ele me comentava, “isso é por que ela é miskita!”

Ao contrário, um homem ulwa incorporada à família de seu cônjuge não-Ulwa, e morando em Karawala, continuará sendo Ulwa, mas seu empenho estará em manter esta categoria. Este é o caso de o Alex, um jovem de 26 anos, casado há sete anos com uma mulher miskita, com dois filhos, e que trabalha com seus cunhados, que moram em Sandy Bay, na pesca comercial. Ele, depois de uma reunião política, onde aspirava a um cargo na chapa de um partido político, comentou que não foi eleito porque todos pensam que, uma vez eleito, ele vai apoiar os interesses dos miskitos, pela suas boas relações com os cunhados. Em outras palavras, pela sua incorporação às famílias coligadas deles, era considerado localmente como pouco confiável.

Em síntese, se pode dizer que, independentemente da constituição étnica do casal, a transição à condição de adulto se inicia com o drama familiar no qual a ação individual e as manifestações de independência dos adolescentes afrontam e conflitam com suas famílias. Logo, com o início da relação conjugal ou mesmo com a gravidez, os jovens gradativamente vão seguir os códigos sociais e de comportamento adequados para a condição de adultos. O que implica uma ética relacional com os novos círculos de parentesco. Seguindo a tendência da uxorilocalidade, para o jovem, esta ética alude à aceitação e ingresso nas redes de distribuição e reciprocidade das famílias afins e, geralmente, o reconhecimento dos cunhados como afins próximos e de solidariedade recíproca, bem como do sogro como figura influente, “cabeça de família” e modelo social. Enquanto para a moça, a ética implica restituir os vínculos com os consanguíneos a partir do novo lugar de adulta, expressado na condição de mãe e esposa. Bem como, manter com a família do cônjuge uma relação baseada no respeito.

Ambas as posições são construções que os integram ao coletivo a partir de reafirmações subjetivas. Em tal sentido, se funda esse movimento constante e dialético entre a individualidade e a sociabilidade, que estabelecem as relações sociais e que estará presente no resto de sua vida. Conceitualiza-se, assim, esse ingresso ao mundo adulto, no sentido que Godelier explica a trama da identidade, que 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, 2010, p.25)

Somente quando os jovens tenham demonstrado sua aptidão para assumir o papel de adulto, ou seja, de agente social pleno, que terão capacidade de reproduzir social e biologicamente os membros do grupo. Assim como transmitir aos filhos e socializá-los na moralidade e ética de conduta exigida, tanto para o âmbito da família nuclear e coligada, como da comunidade e toda a *Ulwa kiamka*. Já que, é através destas relações de sociabilidade que se elabora o sentido de pertencimento. Como se detalhará no capítulo a seguir, esta moralidade está baseada nos princípios de reciprocidade, solidariedade, honra e segurança.

Alcançada a maturidade social, a consolidação como cônjuges, evidenciada no nascimento de dois ou mais filhos e, geralmente, com a construção de sua própria casa, é que o casal decide realizar a cerimônia de matrimônio na igreja. Esse é o “verdadeiro” ritual de passagem e com o qual se inicia a vida como adultos, com a aquisição de um novo *status* moral, o qual obriga a um tratamento diferenciado por parte do coletivo, como por exemplo, deixar de usar apelido e adotar o nome. Tal como Yirubi, depois de se casar, ela e seu marido pediram que a chamassem com seu nome de batismo: Heisel, e não com o apelido familiar, os quais são muito comuns em Karawala.

## 5.6. *Ethos e relações*

Já tenho indicado que, em Karawala, as pessoas consideram que os Miskito têm um temperamento ou personalidade oposto ao temperamento ulwa. E é essa constituição a que suscita a alteridade e a que se procura “domesticar” na convivência comunitária e familiar. Mas, entender esta tarefa não é processo simples, durante o trabalho de campo sempre me suscitava confusão e dúvida.

Algumas vezes me parecia ilusória, imaginativa ou retórica, porque para mim era difícil visualizar as diferenças entre uns e outros, diferenças que meus interlocutores ulwas insistiam tanto em determinar. Mas outras vezes, considerava que era uma empreitada enorme dos Ulwas tentar “domesticar” e logo transformar seus afins não-ulwas. Ou, pelos menos, conseguir que eles se comportassem *como* Ulwas e admitissem sem problema nenhum que seus filhos pertenciam à *Ulwa Kiamka*. Ainda mais quando a história regional nos diz que este processo transformativo é inverso, isto é, Sumo-Mayangnas se transformando em Miskitos ou Mestiços, e hipoteticamente ascendendo na hierarquia étnica local. Acontecendo o inverso, quando se transformam em Ulwas

Essa ambivalência entre a identidade e a alteridade, entre a permanência e transformação é parte da vida social e das invenções categoriais nas quais hoje transitam as pessoas em Karawala e na região do caribe nicaraguense em geral. Por isso é difícil entender essa “domesticação” e *ulwalização* dos outros, assim como, essa invenção de um “nós” e de um “outros”.

Nesse sentido, se deve entender que todos são, afinal de contas, “domesticados” ou *ulwalizados*. É no âmbito da intimidade diária da vida familiar (relações primárias das famílias nucleares e

secundárias das famílias coligadas) onde se dá a socialização (*ulwalização*) das crianças, adolescentes e jovens, e onde estes incorporaram junto aos códigos culturais, os códigos sociais e comportamentais que definem a categoria de Ulwa. Assim como, também é onde todo afim não-ulwa aprenderá a reproduzi-los na convivência e sociabilidade com a família receptora.

Igualmente, a obtenção da maioria como *waitna/al* (homem) e como *mairim/yal* (mulher) se consolida com a conformação de novas famílias e a reprodução biológica e social de pessoas, a transformação também se consolida nessa reprodução do grupo, já que seus filhos serão socializados como ulwas. Ou seja, o afim potencial (*kanglâwa/takaia kâkaira*), não-Ulwa, que é “domesticado” como afim efetivo pode ser sociologicamente ulwa, funcionar como tal na vida comunitária, mas apenas a geração seguinte será a que consigará assumir a posição de um Ulwa misturado (*mix*), isto é, pertencer a *kiamka* dos Ulwas. A domesticação dos cunhados é só um caminho para a transformação.

Assim, tudo indica que só o amálgama entre o sociológico e o biológico é o que permite a transformação e reprodução do grupo. Já que as pessoas em Karawala continuam considerando que o sangue (*tâla/âwas*) tem um lugar nesta alquimia do parentesco e da identidade. Ao mesmo tempo em que falam de *ethos* e moralidades diferentes entre Ulwas, Miskitos, mestiços ou Creoles. Também falam de sangues diferentes, e também categorizam as pessoas como de sangue *mix* ou de sangue *salit*. O próprio censo do CODUIL nos revela a importância de uma categoria biológica e gradientes dessa categoria na delimitação de uma categoria cultural, como a língua.

Já vimos que, quando um casal ulwa tem filhos e se afiança no tempo, ambos os cônjuges terão chegado à condição de adultos, e terão demonstrado sua capacidade para a reprodução do grupo. Enquanto que, para um casal misto, a consolidação implica igualmente o ingresso ao mundo adulto, mas o cônjuge não-ulwa, pode ser considerado “como” ulwa, como “o outro domesticado”. Ou, nas palavras de Leonzo Knight e Melvin James, pessoas não-ulwas que “pensam e acreditam como se fossem Ulwas”. O afim domesticado contribui para a reprodução “do ulwa”, mas ele próprio não se transforma em Ulwa.

Isto explica porque no censo há um número considerável de pessoas na categoria de não-Ulwa, enquanto que seus filhos facilmente são considerados como Ulwas, independentemente de qual dos pais seja o Ulwa.

A “domesticação” permite a transformação em Ulwas das gerações seguintes e estas, por sua vez, continuam nessa tarefa cotidiana da “domesticação” dos afins que vieram e na transformação em Ulwas dos filhos dos afins não-ulwas. Seguindo o ciclo interminável da “fita de Möbius” ameríndia.

Assim, a transformação implica um processo temporal e geracional, uma síntese entre tempo, convivência e uma sociabilidade ética. Isto é, compartilhar o mesmo tempo, o mesmo espaço e mesma moralidade.

Neste sentido, o ingresso à vida social e aos circuitos familiares atuais, implica também o ingresso ao passado familiar, um vínculo com os antepassados e uma incorporação em afinidade à linhagem do fundador. E, como já indicamos, o percurso genealógico entre o hoje e o passado está conformado do mesmo modo, por parentes diversos, que no seu momento foram igualmente “domesticados”.

A “domesticação” dos afins não-ulwas permite atenuar e amortecer a alteridade, torná-la menos perigosa e tornar plausível a convivência, a reprodução e a socialização das novas pessoas ulwas e, assim, reiniciar o ciclo da família e da vida. A domesticação permite que o sangue ulwa se transmita

ainda que produto de duas (ou mais) origens diferentes. As pessoas serão Ulwas de sangue misturado (*mix*), como hoje se consideram a maioria dos moradores de Karawala. Mas é essa síntese do tempo, espaço e moral que vai transformando e convertendo esse outro biológico em similar. A síntese vai permitir a transformação mais completa.

Em uma das conversas com Orlando, poucos dias depois do censo, me dizia que com o tempo as misturas de sangue se perdem, que antigamente em Karawala havia Tawahkas e Panamahkas, e que “hoje esse sangue é todo ulwa” porque “com o tempo o sangue esquece”. Se fizéssemos o censo dentro de 100 anos, muitos iriam dizer que só possuem sangue ulwa, esquecendo-se do sangue miskito.

O sangue esquece o que as pessoas querem esquecer. E tanto o sangue como as pessoas precisam de tempo e vida social para esquecer, por isso as misturas de sangue podem com o tempo se “depurar” e se converter em similitude.

As palavras de Orlando me levaram a compreender vários aspectos desta dinâmica de “domesticar” e de “transformar”. Entre eles que, na gramática local, o sangue ou o componente biológico é importante, se fala dele e se pensa nele também como se pensa na moral, nas linhagens, na convivência ou mesmo, na língua ulwa, que é antes de tudo um referencial cultural altamente simbólico. Mas, o sangue não é absolutamente “natural” ou “inato”, ele é mutável, ainda que seja um processo de “longa duração”. O biológico, tanto como o social pode mudar. Por isso, é factível falar de sangues diferentes, como se fala de moralidades diferentes, ambos são construções humanas no tempo e no influxo da vida social.

Esta dinâmica que integra parentesco, história e sangue, participa de forma eloquente dos mesmos princípios teóricos que P. Gow desenvolve para explicar e compreender as populações do rio Baixo Urubamba, na Amazônia peruana (1991). Os elementos e princípios nesse caso, como no caso de Karawala, são praticamente os mesmos, mas as disposições diferem, como se analisará na parte final das conclusões. Aqui só quero destacar a idéia de Gow, de que a história cria ou conforma o parentesco. A necessária profundidade temporal que ele – ou as pessoas nativas – dão a um sistema que como tal, sempre é concebido como sincrônico. Destacando assim a importância, antes que da história como conceito teórico, 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)

Na base destes três eixos, o passado, as condições sociológicas e as relações de parentesco é que vai discutir as redes de reciprocidade social e como elas se estendem ao mundo cosmológico. O qual tanto é arquétipo, como construtor das relações sociais.

Há duas conclusões que se podem abstrair da alquimia do parentesco em Karawala.

Uma é que a morfologia social que articula em forma concêntrica as famílias nucleares, coligadas, linhagens e finalmente a comunidade como o espaço alegórico da *kiamka* Ulwa, não se apresenta como um sistema definido e prescritivo de regras e padrões. Senão como uma organização que evidencia as mudanças no tempo, que admite diferentes composições no seu interior e que tem disposição para as adaptações.



O tempo é uma associação constante de alteridades que vão participando da idéia nativa de sociedade e vida em comum. Ulwas, Tawahkas, Panamahkas, Miskitos, Creoles Garífunas, e recentemente mestiços, ingressam, transformam e renovam essa idéia de sociedade e de mundo compartilhado. Nesse sentido, a “domesticação” é um processo de via dupla, os domesticados também domesticam o interior. Com o tempo eles se incorporam e também participam da construção do sistema social.

Na falta de padrões culturais rígidos, de mitologias únicas, de rituais ou Deuses originais, o que se tem para construir um “nós” é a sociabilidade, a convivência e o compartilhar de uma moral de vida. Nem o “sangue”, que marca diferenças no passado e no presente se mantém como princípio essencial, porque sua constituição muda com o tempo e com a vida social.

A segunda conclusão, é consequente à primeira. É que o objetivo do parentesco em Karawala, como provavelmente o de qualquer outro sistema de parentesco, é diminuir a hostilidade histórica e neutralizar/deter/fazer frente a mudanças violentas e hostis. É construir um espaço de consenso, apesar das diferenças e fazer viável a reprodução, produção e a sociabilidade das pessoas. Um espaço que vai desde a identidade consanguínea até todos os parentes da *Kiamka*, com quem se compartilha história, convivência e moral.

Mas, igualmente na construção deste espaço seguro, se sacrificam subjetividades, anseios e desejos pessoais. Às vezes é uma renúncia fácil e fluída e outras, complicada e dramática.

Esta oscilação entre o pessoal e social, entre a identidade e alteridade é o que parentesco precisamente tenta equilibrar, ainda que seja temporalmente. Um repouso para prosseguir a marcha, como diz metaforicamente Lévi-Strauss:

A sociedade impõe aos seus membros individuais, e aos grupos aos quais o seu nascimento os liga, contínuas contradições. 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)

## **CONCLUSÕES**

### **GEOMETRIA DAS FORMAS CULTURAIS**

*As formas da sociedade são a substancia da cultura*  
Geertz<sup>138</sup>

#### **1.A sociabilidade e o cosmológico**

Ao modo de síntese se pode afirmar que em Karawala os agrupamentos de famílias que tenho denominado como “famílias coligadas” são o lugar onde se constrói primordial e cotidianamente o social. É o espaço do projeto diário da solidariedade e distribuição de bens, trabalhos e obrigações que faz frente às limitações, mudanças econômicas e pobreza, assim como se resguarda e equilibra a saúde e gera proteção espiritual. Estes são os espaços onde as pessoas se alimentam, socializam, educam e se saram.

É através deste vínculo que os parentes de gerações passadas, representados na figura moral dos velhos e do “cabeça de família”, transmitem e herdaram a identificação simbólica de *Ulwa Kiamka* e do passado comunitário. São também os velhos e adultos os transmissores e agentes tanto dos conhecimentos e práticas mágico-xamânicas, como da moral étnica comunitária.

Através das famílias coligadas é que o diferente – ou que aparenta ser diferente – afins, Miskitos, Creoles ou forâneos, se ressocializa e se incorpora à família e à comunidade. É também espaço da instrução cotidiana das crianças, onde as individualidades são controladas e onde o “drama da maturidade” encontra seu desenlace, seja com a reintegração ao grupo familiar ou a incorporação em outra família. O que implica deixar o espaço consensual dos parentes pelo espaço da desavença, dos afins, que com o tempo tentarão torná-lo(a) parente. Repetindo-se, assim, o ciclo constante entre a afinidade e consanguinidade, entre a identificação e alteridade.

Em última instância, o objetivo transcendental ou estrutural destas famílias agrupadas é o de reiniciar ciclos para reproduzir-se e produzir a sociedade. Nas palavras de Lévi-Strauss a família é uma conjectura para a sociedade, um ciclo que precisa reiniciar constantemente:

“...a sociedade desconfia da família e que lhe contesta o direito de existir como uma entidade separada. A sociedade não permite as famílias restritas que durem por um determinado espaço de tempo, mais curto ou mais longo segundo os casos, mas com a condição imperativa de que os seus membros, quer dizer, os indivíduos que as compõem, sejam, sem tréguas, deslocados, emprestados, apropriados, cedidos ou devolvidos, por forma a que com os bocados das famílias desmanteladas outras possam ser construídas antes de, que por seu turno, caírem em pedaços. A relação das famílias restritas com a sociedade global não é estética, como a dos tijolos com a casa cuja construção eles ajudaram a fazer; esta relação é dinâmica, reúne em si tensões e oposições que se equilibram de maneira sempre precária. O pontos em que se estabelece esse equilíbrio, e possibilidades que eles tem de durar, variam até o infinito, conforme as épocas e lugares” (1983:96-97)

As famílias coligadas são esse ciclo da vida social que se renova e estende aos outros parentes, às outras famílias, aos outros corresidentes ulwas ou não-ulwas. As redes de reciprocidade, do

---

<sup>138</sup> La Interpretación de las Culturas (GEERTZ, 2003 p.38.)

parentesco e da troca se desdobram em outros circuitos e tramas configurando assim a vida social. Todos estes circuitos de intercâmbio, desde o mais básico e cotidiano da convivência familiar até vínculos esporádicos com personagens de poder, conformam-se através tanto de afirmações constantes como de intentos prováveis.

A reciprocidade e a sociabilidade gerada desse modo não é uma via perfeita de dar e receber ao melhor estilo maussiano que a academia às vezes parece mitificar. Assim como as famílias necessitam de etapas de constituição e de quebra, a reciprocidade também se refaz no jogo da aceitação e recusa de membros e de vínculos. A reciprocidade exitosa e ideal deixa atrás de si os individualismos, trocas frustradas, negação de retribuições, desequilíbrios sociais e mágicos (como a feitiçaria), enfim, vários ensaios e tentativas. É uma arte posta em prática no processo contínuo da vida comunitária, a qual requer empenho e diligência, tornando-se mais trabalhosa se os parentes obrigados pela troca restrita se desviam da moral do intercâmbio e das responsabilidades sociais.

Na dinâmica social de Karawala, que envolve vários tipos de alteridade e vários níveis de diferenciação, a reciprocidade e a sociabilidade requerem mais atenções e refinamento. As alteridades se transformam e com elas as relações. Os afins têm diferentes níveis de integração e condição (Ulwas, Miskitos Creoles corresidentes ou forâneos) assim como se estabelecem diferentes relações de identificação e diferença entre os outros grupos de famílias coligadas e os corresidentes. Entram neste jogo qualidades morais, prestígio social, posse de recursos e confiança nas trocas de informações mágico-xamânicas.

Esse princípio nodal de distribuição mútua e obrigatória nas famílias coligadas, demanda de empenho do “cabeça de família” e dos velhos para ser mantido.

É por todas estas condições que é tão importante a moral pessoal e comunitária de que tanto falam os Ulwa e as pessoas de Karawala. A moral rege socialmente os comportamentos, motiva e obriga à solidariedade, dá prestígio e respeito, bem como define a eleição de quem ingressa na família e na comunidade. Através da moral e da ética são exigidas solidariedade e retribuição dos políticos e líderes. E é igualmente essa moral que as pessoas devem seguir nas suas relações com os *Dawankas*, os espíritos e na magia, agentes presentes na sua sociabilidade, ainda que discretamente referenciados.

Porém esta moral nativa é fundamentalmente uma concordância social vivida antes que cânones estritos. Uma práxis para enfrentar o dia a dia. É uma forma talvez algo naturalizada de entender e assumir as relações sociais. Tão insistente, consensual e enunciativo como os *smalkaya* (sermões) dos velhos, sempre pronunciados com eloquência e carisma. Adesão a esta moralidade faz parte da convivência e da socialização. Se uma pessoa se opõe a ela ou a afronta simplesmente vai ser separada do grupo até que seja obrigada a deixar a comunidade por causa do isolamento social.

Como aconteceu, por exemplo, ao homem que gerou a “epidemia” de *Grisis Siknis*, a histeria coletiva narrada no capítulo quatro, e que hoje mora fora de Karawala. Como também com o *sukia miskito* que conseguiu controlá-la, mas que dois anos depois a provoca intencionalmente para cobrar pelas curas.<sup>139</sup>

---

<sup>139</sup> Outro caso interessante é o de um Ulwa ex-guerrilheiro do YATAMA, o movimento armado miskito, o qual é de uma família *salit Ulwa* (Ulwa puro). Durante a guerra ele matou a várias pessoas, entre elas um jovem ulwa de Karawala. Para a comunidade ele teve um comportamento extremadamente violento e agressivo porque que a maioria das mortes não era necessária, apesar da guerra. Inclusive me falaram que este rapaz não se mostrou solidário com as pessoas de Karawala e foi desrespeitoso com seus próprios parentes mais velhos. Como já indiquei, vários dos Ulwas que participaram como combatentes na guerra, em um ou outro bando, mantinham a lealdade étnica/comunitária sobre as

De tal modo que quando se explica o *ulwa* como um temperamento, uma moral e um modo de ser e viver, está se manifestando um projeto e uma concepção da vida social. Ser Ulwa é aceitar uma forma de convivência e uma opção por estabelecer relações particulares de coexistência, assim como conceber um pertencimento étnico (vinculado ao *Ulwa kiamka*, às linhagens e famílias coligadas) em concordância com uma cultura e uma história compartilhada. Cultura e história que não perfilam exatamente uma categoria de Ulwa, mas que, pelo contrário, pertencem a uma condição mais ampla: o caribe nicaraguense, como se discutirá nas linhas abaixo.

Diante deste panorama que pode se dizer do processo de transformação dos afins não-ulwas em parentes e seus filhos em Ulwa, implica fundamentalmente a aceitação desta moral e a adesão a este projeto de vida e de identificação que envolve o microcosmo social de Karawala.

Como se discutiu no capítulo quatro, a transformação sociológica é seguida simbolicamente de uma “transformação biológica” ou de sangue, que só se dá com o passar do tempo, ao longo de várias gerações de convivência e integração. Uma espécie de “purificação” racial sócio-temporal e uma forma de transfigurar a exogamia do presente em uma endogamia vista desde o futuro. Movimento conceitual que é, muito provavelmente, motivo da emergência étnica do *ulwa*, que faz necessário pôr fronteiras mais fixas a uma dinâmica eternamente mutável.

Nesse sentido, a transformação ou *ulwalização* em Karawala não é um processo excepcional senão presumível e até comum na dinâmica regional. A incorporação e envolvimento na rede social leva a assumir uma proximidade ao etnônimo regional *ulwa*, inculcá-lo nos filhos ou bem autodefinir-se como tal.

A transformação não se refere a uma mudança radical e peremptória, é pelo contrário um movimento fluído, optativo e reversível. É parte do horizonte “tradicional” da convivência social interétnica no caribe nicaraguense. Por isso prefiro chamá-lo “domesticação”, destacando o sentido de intimidade familiar – como se faz com todos os afins que ingressa as famílias coligadas. É mais um modo de controlar e alterar o perigo e a agressividade atribuídos aos Miskito, que são a maioria dos afins entre os Ulwa.

Igualmente os Ulwa que se casam com Miskito forâneos e que estabelecem sua residência na comunidade do cônjuge – em geral, os homens, pela tendência uxorilocal – passarão provavelmente por este processo de adoção da identidade miskita. Por conseguinte, a transformação é fundamentalmente um processo sociológico e de representação social e simbólica.

É claro que estes movimentos de categorias étnicas e identidades resultam ser antagônicos e incongruentes perante o panorama da autonomia e da representatividade das diferentes etnias nos governos regionais. A efetivação da legislação multicultural requer a consolidação de grupos demarcados. O que tem gerado um jogo enunciativo e contraditório de razões, discursos e práxis, que combina essencialismos culturais e biológicos com a heterogeneidade da mistura.

---

diferenças político-ideológicas. Logicamente ele encarnou o temperamento miskito na sua máxima, expresso no que as pessoas em Karawala dizem “se converteu num Miskito”. Logo após a guerra ele tentou morar em Karawala, mas foi impossível, foi recusado até pela maioria de seus parentes. Durante meu trabalho de campo ele esteve na comunidade, no verão, para um jogo de beisebol e foi surpreendente seu isolamento e estigma social mais de vinte anos depois da guerra. Eu o conheci porque as mulheres da família o mostraram através das frestas nas tábuas da cozinha. Já conhecia a história e estava muito curiosa por conhecer o personagem, 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.

Jogo ao que me vi defrontada em Karawala ao dialogar sobre estes temas. O biológico e o “racial” são categorias usadas na vida cotidiana, porém é uma idéia frouxa e sem maior transcendência na marcação da alteridade no dia a dia, à exceção da raça mestiça (*ispañola*) ou da raça branca (*gringos*). Mas no âmbito interno, a categoria de raça ou *kiamka* entre dos grupos étnicos é extremadamente porosa. E de fato os Ulwa se reconhecem na sua maioria como *mix*, como o fazem resto das pessoas no Caribe.

No entanto, no cenário político e no referencial mítico à ancestralidade do grupo, os Ulwas puros ou *salit Ulwa* são absolutamente destacados e eles apelam ao ideal endogâmico em seus discursos. Assim também, no interior da vida comunitária era frequente escutar algumas referências diretas ao “comportamento miskito” e ao “sangue miskito”.

Temos então dois planos ou duas ordens que se contradizem e foi diante dessa incompatibilidade que a minha compreensão classificatória se confrontou. Terminei aceitando que tudo depende do sujeito e do contexto da enunciação, assim como de alguns ajustes ou “saídas nativas”, como a idéia de que o tempo e o social anulam o biológico, mencionada acima.

Enfim, é difícil definir qual seria o ponto de vista nativo sobre o conteúdo semântico da idéia de raça, etnia ou cultura, bem como o lugar destas noções como marcadores de diferença e afinidade. Ante o influxo moderno do reconhecimento de direitos étnicos e políticos e da apropriação dos ideais das ciências sociais que acompanham este processo, os conceitos nativos se alimentam de outras fontes e caminham em direções diversas e antagônicas, mas sem causar grandes dilemas nas pessoas.

---000---

Ser Ulwa é aceder a uma forma social e moral de convivência. É uma forma de ver o passado e a seus ancestrais, de socializar pessoas, de conformar famílias e uma maneira de entender o cosmo caribenho e de imaginar-se como Ulwa. É, simplesmente, situar-se na versão particular desse universal que é a vida social, identificando-se através do etnônimo regional de Ulwa.

Mas, em que consiste entender o cosmo caribenho? Que relação tem essa dinâmica de transformação e identificação com o cosmológico?

Já se indicou, no capítulo tres, que os princípios cosmológicos que as pessoas em Karawala têm, antes que idéias conceituais são idéias esquemáticas, ambíguas e empíricas. Nelas, até onde tenho pesquisado, não há nada que nos permita marcar a diferença com os outros grupos étnicos. Tudo parece indicar que as mesmas figuras não-humanas, os relatos míticos sobre estes, a relações com as doenças e a práticas mágico-xamânicas são compartilhados por todos os grupo étnicos do caribe nicaraguense.<sup>140</sup>

Não sei como se expressam etnograficamente estas práticas e saberes nas outras comunidades e como se integram ao mundo social (é um tema minimamente tratado na literatura). Mas em Karawala a ambiguidade, fragmentação e dúvidas sobre o cosmológico são atenuadas tanto com os

---

<sup>140</sup> À exceção da vaga referência ao passado e ao tempo *idam pyuwara*, quando não eram cristãos e os xamãs Ulwas eram os mais poderosos e temidos da região. Através deles se interagiu com os *Dawankas* e os espíritos que asseguravam a saúde, a produção, os alimentos e as vantagens na guerra contra os Miskitos por meio das terríveis epidemias provocadas pelo *dikutna* (“bomba Ulwa”). Os xamãs ulwas eram como deuses, dizem os velhos. Pertenciam tanto a mundo natural como sobrenatural, por isso são diferentes de todos os xamãs contemporâneos que são cristãos. Uma enunciação que pode ser uma conseqüência do movimento étnico mencionado acima, mas que hoje é significativa no âmbito comunitário.

conhecimentos bíblicos que se escutam nas igrejas – e que para a maiorias das pessoas são bastante sucintos –, como a partir das artes mágico-xamânicas aprendidas nas famílias e praticadas na vida diária.

Entender essa parte do mundo sobrenatural (e natural) na qual se pode intervir é essencialmente uma práxis ou uma pragmática do cosmos, apreendida na medida em que se interage nele a partir da execução das diferentes terapias e fazeres mágicos.

A forma de perceber o cosmológico não é conceitual, analítica ou reflexiva, é pragmática. Uma primordial “ciência do concreto”.

Por isso, em vez de uma cosmologia ou princípios cosmológicos, os Ulwas de Karawala tem uma *cosmografia*. Um guia básico ou mapa de saberes para se orientar no mundo natural e sobrenatural que os possibilita reagir às doenças, interferir na produtividade, combater os espíritos, as almas e os feitiços, assim como atrair sorte e esperança. Uma *cosmografia* com noções gerais de *Dawan* (Deus), dos *Dawankas*, dos seres e as forças sobrenaturais que os afetam, beneficiam ou atuam no mundo natural e social.<sup>141</sup>

Talvez por isto o xamanismo e as práticas de 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 *yabakans* têm procedimentos definidos a ser seguidos. O ritual sagrado mais evidente está nas igrejas, sempre acompanhados de cantos, orações e performance. O xamanismo e feitiçaria praticados pelas pessoas em Karawala se desdobram em pequenos atos íntimos, individuais, clandestinos, criativos e informais. (Contrastando com as técnicas que têm os *sukias* “profissionais” que eventualmente consultam).

Nesse mapa cosmográfico a reciprocidade do mundo social têm um contraponto e uma correlação. *Dawan*, o Deus cristão como ser absoluto e total, só recebe preces e cantos. Sendo que poucas vezes os Ulwa esperam ações imediatas e diretas oriundas de *Dawan*. Eventualmente os *spirit uplika* (pessoas-espírito) conseguem se comunicar com ele diretamente, mas sempre uma forma de absoluto respeito.<sup>142</sup> *Dawan* é inquestionável e ponto máximo de respeito. Talvez, nesse sentido, é análogo ao lugar que tem os velhos no mundo social.

Pelo contrário com os *Dawankas* e demais espíritos as relações são mais assimétricas, como se apresentou no final do capítulo dois. Podendo estabelecer relações de sócios (como quando se faz acordos ou contratos), de amigos (como a comunicação temporal do xama *ditalyang* de tradição sumo-mayangna) e até encarnado o lugar de “cônjuges” e “afins” (como no *grisis siknis*, histeria coletiva, ou a relação com os *Liwas*).

O tratamento xamanico onde intervém os *Dawankas* é mais horizontal, ainda que seja objeto de pedidos nas orações no *yabankan* e ainda que as pessoas os considerem com certo receio ou temor pelo poder que representam. Mas sempre os *Dawankas*, seja na vida cotidiana, nos sonhos, nos relatos míticos e anedotas de encontros, seja na geração de doenças e estados alterados de

---

<sup>141</sup> *Cosmografia* (*cosmo* + *grafia*) é, etimologicamente, a descrição astronômica do mundo. Neste caso adaptei a palavra em oposição à cosmologia (*cosmo* + *logia*), que é a ciência ou estudo das leis do universo. Assim, o sentido que pretendo dar para *cosmografia* aqui é de uma descrição geral, uma aproximação descritiva, um saber básico para agir e não um conhecimento aprofundado, elaborado ou reflexivo.

<sup>142</sup> Em Karawala não tem ocorrido eventos onde as pessoas adquiram a condição de *spirit uplika*, mas não por isso deixam de admirar e considerar as pessoas de comunidades vizinhas que têm passado por essa experiência como profundamente cristãos e com uma fé superior aos demais.

consciência, são seres com os quais se interatua e socializa em termos de mais assimétricos e com menos protocolo.

Os *Dawankas* e os espíritos – incluindo as almas dos mortos – representam tanto o bem como o mal, portanto, as relações com eles podem ser tanto morais como anti-morais, isto vai depender do contexto e da maneira como se realizem.

O “contato”, nas suas diferentes formas, pode causar doenças e transformar estados corporais, mas também propiciar bem-estar, saúde, bens materiais, riquezas e conhecimentos. E até uma vida conjugal num outro mundo, como sucede com os homens que moram com as *Liwas Mairin* nas águas profundas do mar ou dos rios, os quais se convertem em afins, logo se serem “domesticados” no mundo sobrenatural. Há, também, contato sexual com as mulheres, neste caso, seguindo a norma da residência uxorilocal, isso acontece no espaço da comunidade. É o caso do *grisis siknis* ou das mulheres jovens que moram sozinhas e em risco de ter pretendentes não-humanos.<sup>143</sup>

As relações de amizade e parceria são menos frequentes, mas ainda acontecem, como mostra o relato de Miss Aneth, que era visitada diariamente e ensinada por um *Duhindu*.<sup>144</sup> Ou a comunicação e ensinamentos através dos sonhos que Miss Adisa tinha também com um *Duhindu*, na sua etapa de *ditalyang* (xama).

O que quero indicar com isto é que as relações sociais, como é característico entre as populações ameríndias se estendem ao mundo sobrenatural. Com a particularidade de que em Karawala esse mundo sobrenatural se expressa através da práxis e de uma *cosmografia* nativa onde a magia, o xamanismo e a religião são concomitantes e inclusivos. Ao ponto de confundir as características que tradicionalmente têm sido colocadas para definir academicamente magia e a religião, desafiando as categorias antropológicas clássicas. Seus especialistas se confundem como se explicou no capítulo dois. Xamãs, *obeah man*, e missionários encontrasse no mesmo plano histórico-conceitual fundamentalmente através da figura de Dr. Lewis. Ademais aos *Dawankas* tanto como ao *Dawan* são pedidos bens e dons. E com este, como com os outros espíritos, é factível conversar nos estados de transe dos *spirit uplika*, ainda que não seja uma comunicação abertamente aceita como legítima pelas igrejas.<sup>145</sup>

No entanto esta percepção cosmográfica do mundo sobrenatural e as práticas mágico-xamânicas que a acompanham, operam igual ao parentesco e à reciprocidade, como construtores do social no nível doméstico. Protegem e resguardam as pessoas e parentes dos riscos dos mundos sobrenatural e humano, fornecendo ações e saberes. Procurando constantemente restabelecer o equilíbrio e a convivência familiar e comunitária que é sempre ameaçada.

## 2. Inimigos inclusivos e a historia

---

<sup>143</sup> É necessário comentar que enquanto o contato sexual no *grisis siknis* é desagradável e traumático, a relação com as *Liwas Mairin* são agradáveis e envolvem relações afetivas, já que se diz que os homens se apaixonam e tem uma vida conjugal como no mundo humano. Ampliando a analogia, do mesmo modo que ocorre no parentesco local, as relações das mulheres com homens de fora da comunidade tendem a ser mais instáveis e com espíritos no *grisis siknis* inviáveis.

<sup>144</sup> É interessante destacar que, no caso de Miss Aneth, as pessoas não indicavam que era uma *ditalyang*, apesar de que tinham as mesmas condições que este: comunicação com *Dawanka* e ensinamentos de curas. As pessoas relatam que o *ditalyang* é um estado semelhante à doença e a comunicação se dá por meio de sonhos, é um estado corporal diferente. E no caso de Miss Aneth a comunicação era num estado normal, como se estive falando com qualquer pessoa, só que era unicamente ela que conseguia ver e falar com o *Duhindu*.

<sup>145</sup> Esta incongruência categorial foi sugerida pelo orientador da tese Dr. Oscar Calavia, tendo outras interessantes consequências que não poderão ser desenvolvidas aqui, como as relacionadas com o papel social e simbólico da religião morava em Karawala e no caribe nicaraguense em geral.

Desde que comecei a pesquisa sobre os indígenas do caribe nicaraguense, sempre tive a impressão de que eles têm sido estudados e definidos mais a partir da sua “história quente” do que por sua “história fria”. Simplificando as já famosas metáforas lévi-straussianas: os grupos indígenas tendem a ser mais definidos pela sua relação com o exterior (com a história do “ocidente” ou das sociedades dominantes) do que pelo que eles são ou têm sido.

Tal como foi colocado nos capítulos dois e tres, há mais pesquisas no campo da história política e da economia do que estudos etnológicos nesta região. Os focos de atenção são as relações com os poderes coloniais (Inglaterra e a Espanha), os jogos de poder dos países da região após a independência, o neocolonialismo estadunidense e a economia extrativa. Depois dos anos 1980, o interesse se volta para o movimento contra-revolucionário, a guerra fria e a implantação da autonomia regional.

Os estudos antropológicos concentrados nos Miskito tentam oferecer uma “visão endógena” da região, só que concentrados nos temas da etnohistória, da política e das relações com o estado. Apesar de aportes muito interessantes e esclarecedores nesses âmbitos, tais estudos resultam em poucas explicações etnológicas, inclusive as pesquisas de antropólogos com trabalho etnográfico admirável como Ch. Hale, C. Garcia e G. Gurdian entre outros. A exceção a esta tendência são os trabalhos históricos descritivos dos autores mais citados por mim nestes textos: E. Conzemijs e G. Von Houwald.<sup>146</sup>

O único trabalho que me parece romper com essa tendência é o de M. Jaimeson, que na sua pesquisa em Kakabila e outras comunidades de Laguna de Perlas consegue descrever e interpretar etnologicamente a vida social, bem como a dinâmica sociocultural dos Miskito e Creole deste setor. Apesar de nossas diferenças com relação às interpretações sobre Karawala, considero que ele inaugura não somente uma reflexão mais etnográfica, mas também o que poderia ser chamada de uma etnologia sobre o Caribe nicaraguense.

Muito das análises e perspectivas sobre a região centradas na história foram discutidas nos capítulos dois e tres, onde busquei estabelecer um diálogo com os principais pesquisadores. Apresento três conclusões, a seguir, que são produto deste diálogo e de uma leitura da historiografia a partir da experiência de campo em Karawala.

### **3. O colonial**

A primeira conclusão está relacionada ao mundo colonial no Caribe nicaraguense. As imagens deste momento fundacional se repetem e projetam até hoje na região, influenciando enormemente as percepções e conceitos que os autores e acadêmicos têm sobre os grupos indígenas e suas características. A quebra destas imagens narrativas só foi possível a partir de recentes pesquisas históricas, sobre os Miskitos e região, com outros modelos analíticos, como as realizadas por K Offem (x) e E. Ibarra (x). Mesmo assim, o conhecimento histórico sobre os grupos indígenas não-miskitos, sumo-mayangna, garífunas e ramas é extremamente limitado.

A forma como se configura a história e o espaço colonial no Caribe nicaraguense quebra o arquétipo clássico desta etapa na América. Condição que influi nos processos posteriores e na dinâmica

---

<sup>146</sup> O trabalho de M. Helms, centrado nos Miskitos apesar de desenvolver uma discussão mais etnológica, lamentavelmente, está muito fixado em entender-los como um produto do contato colonial, quer dizer, não originalmente ameríndios. Isto restringe suas interpretações.



atualmente designada como processos pós-coloniais. O território não foi cenário de domínio e apropriação colonial direta, não houve imposição de normas jurídicas, nem de doutrinas religiosas, como ocorreu na costa do pacífico na Nicarágua.

A dinâmica de contatos e relações entre europeus e nativos esteve marcada por encontros menos assimétricos pelas circunstâncias de se desenvolver numa área de disputa colonial. Isso permitiu a conformação de uma ambígua figura política como a monarquia miskita, carregada simbolismos e de manejo ideológico, que tem até hoje uma força alegórica muito grande. Mas foi uma monarquia entendida e assumida de forma diferente pelos nativos e europeus. Logicamente, ela não foi produto de relações simétricas e de um entendimento dialógico.

No entanto, através deste regime monárquico ameríndio a relação entre Miskito e europeus tende a ser mais horizontal, ao construir associações e vínculos comerciais, militares, políticos e ideológicos em que o poder colonial não é imposto com violência, senão difundido nestas várias associações. Alguns autores falam inclusive de um tipo de colonização comercial em vez de política. Mas o que interessa destacar é que não há uma subjugação da população nem do território. No caso do Miskito, tal como argumenta Offem (x), estes foram reconhecidos como uma categoria étnica diferenciada, dando-lhe um lugar único no contexto da escravidão no século XVII.

Assim, o projeto miskito de se “tornar branco” foi fluido e mesmo motivado, desde o início do contato, tanto com os piratas quanto pelos ingleses, ao ponto de se identificarem até hoje com a monarquia inglesa e o mundo anglo-saxão.

A transformação em branco é tanto material como performática. Se da através de uso e apropriação das armas de fogo, roupas e artigos e produtos europeus, mas também de conceitos e ideias. A utilidade das armas é evidente na guerra e na caça, as atividades mais importantes dos grupos na época do contato. Mas o interesse e encanto pelos os objetos está impregnado de simbolismo e fascínio material pelo outro, como montras vários dos os textos citados nos primeiros capítulos. A intensidade de simbolismo que estes adquirem esta a base da jerarquia que se começa conformar e que, para alguns autores são cacicazgos e para outros de chefias. Nos textos abunda relatos das performances dos chefes ou “grandes homens” através do uso de cascos, chapéus os bastões europeus, assim como das bandeiras e o qualquer emblema da monarquia inglesa da qual se sentiam parte.

A relação entre a materialidade, o poder e o símbolo “do branco” é um caminho necessário para ser explorado nas pesquisas histórias posteriores.

Por outra parte, a aproximação histórica ao modo de “cópia em negativo”, discutida nos capítulos dois e tres, mostra que a condição colonial dos Sumo-Mayangna e Ulwa históricos foi adversa, mas não pelo domínio do colonizador europeu senão pelas novas relações que se estabelecem com seu inimigo tradicional: os Miskito. As relações sociais de parentesco, guerra e comércio, mantidas sob um predicado simétrico, transformam-se em relações de poder.

Ao início do século XIX, através da difusa figura política monárquica que se debilitava com a saída dos ingleses. E, como vimos, os Miskitos vão perdendo poder e domínio conforme o Caribe nicaraguense ingressa ao mundo capitalista.

O contato de Ulwa, Panamahka e Tawahka com europeus foi esporádico e indireto até boa parte do século XIX. Os Sumo-Mayangna que acederam, violenta ou pacificamente, a se incorporar nas “reduções de índios” no território espanhol, se desvanecem como etnônimo ou etnia particular

ingressando no processo de *territorialização* e de novas organizações sociais, no sentido proposto por Pacheco de Oliveira (1998:57). Os que permanecem como “índios bravos” se reestruturam e se transformam a partir das novas condições que o cristianismo e capitalismo dão.

No século XIX e na primeira metade do XX, a distância entre Miskitos e Sumo-Mayangna se atenua com a evangelização de ambos e com o lugar marginal no que os Miskito adquirem ante a economia extrativista e o capitalismo. É este o momento onde a população sumo-mayangna “desaparece” e se submerge na invisibilidade, segundo a imagem que os textos históricos transmitem. Sendo pelo contrário um período dinâmico e de constante agencia transformativa.

O que se consegue abstrair como herança do universo colonial é que com ele se dá uma metamorfose nas relações intertribais ou interétnicas... Uma mudança de ordens culturais que chegam a compor as concepções “do outro” que hoje marcam a peculiar relação de alteridade/identidade que mantém os Sumo-Mayangna e o Miskito.

Na colônia, como no século posterior, tanto Miskitos como europeus adotam a qualidade de alteridade para os Mayangna, só que em dois sentidos distintos. Os Miskitos como uma alteridade axiológica, próxima e interna e os europeus (estadunidenses/mestiços) como uma alteridade ontológica e incomensurável.

Hoje os Miskitos em Karawala continuam representando esse lugar de alteridade íntima, constitutiva e heterodoxa. Enquanto que os mestiços e os estrangeiros (os *miriki* ou “gringos”) encarnam uma alteridade no sentido mais ortodoxo do termo, estando excluídos das relações de parentesco. Os Miskitos continuam sendo procurados, domesticados e transformados em Ulwas. Um jogo social que insiste em incorporá-los como afins ao mesmo tempo em que persiste em marcar diferenças e determinar etnicidades. Um exercício contínuo de absorver e domesticar, como também de diferenciar.

Absorver e domesticar ao outro. É imaginável que essa tenha sido a mesma “fórmula” que um século antes usaram os Miskitos na inclusão através do parentesco das comunidades Sumo-Mayangna, o que gerou sua transformação. Apesar de que não há pesquisas detalhadas destes processos, a menção por parte de vários antropólogos (entre eles Gurdian, Von Houwalds e Jaimeson) sugere uma interessante semelhança como a história recente de Karawala.

No horizonte das relações interétnicas do Caribe nicaraguense, o movimento ou traslado entre categorias étnicas é parte da sociabilidade regional. Uma forma de construção analógica do social. Ou bem, uma forma estrutural que faz parte da história e de suas contingências. De modo que esse movimento de *ulwalizar* os parentes, a história, a língua pode ser uma forma de *carabenhização*. É essa a praxe que tem o étnico no Caribe nicaraguense.<sup>147</sup>

#### **4. O étnico**

A forma do étnico, na região, faz com que hoje as relações de alteridade/ identidade, de proximidade/distância que se manifestam no imaginário e na vida social em Karawala sejam gradativas e complexas, expressando tanto sua historicidade como seus predicados paradigmáticos. Um resumo geral destas diferentes posições e diferentes sujeitos se mostra no quadro a seguir.

---

<sup>147</sup> Uma forma que poderia ser incluso considerada baixo a figura da *predação* que tanto tem rendido como metáfora analítica á etnologia brasileira (FAUSTO, x VIVEIROS DE CASTRO, x)

História e paradigmas que serão reelaborados a partir do movimento de afirmação étnica que se dá na região e que se consolida com o estabelecimento dos governos autônomos. Como vimos, um movimento promovido e conduzido pelos Miskito, mas que envolve todos os outros grupos étnicos, fazendo surgir movimentos nativistas no interior dos grupos. Surge uma procura intensa por se reencontrar com a ancestralidade, as “profundezas da origem” e refazer (ou fazer) o conteúdo para um nome étnico ou uma forma regional, o que até então eram somente esboços.

Em Karawala, o movimento nativista parte da reinvenção semântica da língua ulwa como o elemento constitutivo da legitimidade étnica e da autenticidade. Surge o interesse pelos “cabeças de família” e sua “peregrinarem” até este lugar. Nomes, linhagens e histórias que sempre tem estado ali como parte do todo, são destacados como objeto de interesse e reflexão. Aos poucos vão ressurgindo como heróis culturais Ulwa e sua história, narrada dentre outras, converte-se no mito de origem do grupo. Reorganizam-se a identidade e as alteridades, constroem-se fronteiras, as figuras se tornam mais densas e o nome se ressignifica, ao mesmo tempo em que sua condição como sujeitos históricos e políticos se intensifica.

A opção ou aquisição de direitos construiu ou reconstruiu o étnico.

É simultaneamente ao processo de *descoberta dos direitos* que aquelas fronteiras, sempre tão porosas e atravessadas pela "mistura" e pelo "sincretismo", mudam de consistência, que o arranjo político interno às comunidades passa por transformações no sentido de uma maior formalização e que a relação com a memória e com as "tradições" também passa por profundas transformações. (o destaque é do original) (ARRUTI, 1997, pp.)

De forma semelhante à análise que Arruti faz para o caso dos grupos indígenas no Nordeste, em Karawala o movimento nativista, além das transformações internas, traz consigo uma série de agenciamentos e mudanças na sua relação com o exterior (os outros grupos étnicos e os órgãos oficiais principalmente). Traz também novas formas da ação social, novas chefias e vários mecanismos de “maximização da alteridade” que procuram “subverter a indistinção” (Arruti:1997).<sup>148</sup>

É difícil saber o que muda e qual o grau de mudança nas pessoas e na vida social de Karawala, na década de 1990. Não há linhas divisórias nestes processos. É difícil saber se o atual interesse diário de separar os Miskitos do exterior e domesticar os de dentro (corresidentes e parentes), seja parte das mudanças produzidas pela autonomia. Igualmente, não é possível saber se a importância da “moralidade ulwa” ou da proeminência do mito fundador têm como única explicação esta dinâmica.

O “cisma dos cunhados”, narrado com tanta consternação pelos velhos, não é só um evento que procurava marcar a diferença com os Miskito na busca de reconhecimento. Este foi contado tanto aos linguistas como para mim com o mesmo dramatismo e não se poderia dizer que os velhos de mais de 80 anos estejam refazendo uma leitura do passado inspirados no movimento étnico e nos espaços políticos. Eles pouco se interessam por esses aspectos, de fato, o etnônimo que usam para falar sobre si coloquialmente não é Ulwa, senão Sumo.

---

<sup>148</sup> Apesar das diferenças óbvias e sobretudo conjunturais entre ambos “cenários e atores”, isto é, indígenas do Nordeste e grupos étnicos do caribe nicaraguense. Encontro na descrição de Arruti sobre esta dinâmica de agenciamento étnico e formalização de direitos (emergência étnica em palavras dele) uma semelhança interessante (1997, 1998). Em especial na forma como se articulam os processos de mudanças nestes dois níveis (internos e externos). Evidentemente, a construção da diferença (“subverter a indistinção”), as demandas fundiárias, bem como a aquisição de direitos não foi – ou não é – um processo tão difícil e conflituoso para os Ulwas como é para os indígenas do Nordeste. Mas o importante é que em ambos os casos, não são processos isolados, pelo contrário, são expressões das “novas” formas nativas de construção tanto do ameríndio quanto da etnicidade na América Latina.

Então, o que é o “inato” e o que é o “adquirido” nessa conjuntura de ingresso como “cultura ulwa” e como Ulwas ao mundo político da multiculturalidade? Tem 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 e o produzido na emergência da etnia? Entre o ameríndio e o étnico?

Fazendo uma abstração ainda maior: é possível diferenciar entre a mudança ameríndia, esse processo transformacional mítico e constante, e a mudança originada a partir do exterior, por lógicas outras e alheias? Onde e como marcar os limites nessa dinâmica em uma história como a do Caribe nicaraguense? Onde por o ponto de corte entre o pensamento, a perspectiva, a explicação ameríndia e o pensamento, a perspectiva, a explicação não-ameríndia?

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 chave que nos aporta a antropologia.

Hoje a questão étnica em Karawala é parte importante do investimento coletivo na sociabilidade e na vida social, junto aos outros aspectos como o xamanismo, a *cosmografia*, o parentesco e a reciprocidade. Todos eles fazem parte de um grupo que hoje se assume com a *Ulwa kiamka*.

Provavelmente, nessa mesma linha é que Arruti coloca esta questão, não como a procura de uma interpretação final, senão como uma provocação epistemológica.

“No lugar dessa dicotomia, devemos reconhecer a relação dialética que se estabelece entre o herdado e o projetado, entre passado e futuro que, no curso das interações, submete elementos de cultura, de estrutura e de memória a re-significações e re-atuações. A constatação das permanências, dos sincretismos e das contrastividades não serve mais como resposta, mas como ponto de partida.”  
(1997)

**Quadro-Resumo das Representações e os Níveis de Alteridade/Identidade dos Ulwas de Karawala**

Ulwa Sait Ulwa / mix Ulwa		Ulwa / Não-Ulwa: Miskitos, Creoles mix Ulwa			Sumo-Mayangna	Não-Ulwas: Mesticos, “Gringos”Estrangeiros e Não humanos	
<i>Famílias coligadas</i>	<i>Comunidade</i>		Vizinhos (RAAS)		Norte (RAAN)	Mundo afora	Mundo Cósmico
<i>kalkamuih/ familiki</i>	Parentes <i>Painika pali</i> Amigos Aliados a grupos políticos e/ou religiosos	<i>Waihka</i>	Inimigo – feitiçaria	<i>kanglâwa/takaia kâkaira</i>  Afim potencial	<i>waihla/âdut</i>  Inimigo	<i>aihka/dîka wak</i>  Estranho	<i>Dawan</i>  <i>Dawankas Espiritus</i>
<b>Humanos</b>							<b>Não humanos</b>
Consangüíneo	Consangüíneo Afins amigos	Afim e Afim efetivo		Afim potencial	Alteridade “heterodoxa”	Afinidade “heterodoxa”	Alteridade
<b>Identidade Kiamka</b>				<b>Alteridade</b>			

## 5. *Carabenhização: a forma e as aparências*

Meu interesse inicial ao fazer pesquisa no Caribe com os Ulwas de Karawala, era conhecer e descrever etnograficamente um grupo indígena na sua particularidade. Queria entender que características culturais peculiares ou distintivas tem um grupo específico nesse mundo caribenho, arquétipo da multiculturalidade. Hoje me parece uma procura demasiado romântica ou ingênua, mas necessária para desvendar outros processos e percursos do social e da cultura.

Ao contrário do que esperava encontrei várias conformações identitárias construídas na base de cultura regional, que envolve diferentes processos de transformação, socialização e “domesticação”. Cheguei procurando diferenças e encontrei versões de um mundo compartilhado. Uma forma de “interetnicidade nativa” que corresponde a um mesmo capital cultural e que, de quando em vez, utiliza-se da invenção ou re-engenharia para destacar sua diferença, como o exige a política autonômica e o mundo contemporâneo.

No Caribe nicaraguense, as comunidades formam unidades sociais que expressam sua condição étnica através da vinculação ao passado, com a narração da fundação da comunidade e os vínculos de parentesco atuais com os fundadores. Há uma constante nas pesquisas etnográficas da região (Helms:1971, Garcia, C:1996, Gurdian:2001, Von Houwald:2003, García, S:2010) que tem demonstrado que a conformação estrutural de vários elementos constitutivos se repetem nas diferentes comunidades. De tal modo que há sempre uma referência a: (1) uma narração mítica de migração, movimento ou viagem que termina com a fundação da comunidade; (2) o estabelecimento de famílias, clãs, linhagens, fundadores com os quais se vinculam as famílias atuais; (3) um sistema de parentesco que diferencia as famílias da comunidade das de fora; e, (4) um xamanismo sincrético, bem como uma série de princípios cosmológicos e míticos comuns a toda a região e a uma parte do caribe hondurenho.

Este é o protótipo estrutural compartilhado por todos. As etnias são só versões dele e se conformando a partir do domínio da língua “originária”, das relações entre as famílias, a emergência de lideranças políticas e dos espaços de representação oficial, assim como a invenção de símbolos culturais distintivos.

Em outras palavras as etnias são os núcleos relacionais onde todas estas tramas “inatas” ou “adquiridas” se integram.<sup>149</sup>

É por isso que uma pesquisa sobre o Caribe nicaraguense é uma pesquisa das diferentes formas que as etnicidades vão assumindo no tempo a partir desta conformação estrutural das relações. É uma geometria da cultura. Uma geometria das propriedades e das qualidades destas formas ou figuras sociais num plano ou espaço cultural e histórico.

Essa visão geométrica do Caribe nicaraguense está diretamente relacionada a sua constituição como um mundo mestiço regional e sincrético, tal como Gow descreve para o Baixo Urubamba. A *carabenhização* é análoga à condição de “sangue misturado”

---

<sup>149</sup> Através delas é ainda possível mobilizar-se individualmente, assumir em diferentes momentos e circunstâncias etnicidades diferentes, já vimos no caso de Karawala como é forte o elemento sociológico e relacional nelas. E, eventualmente, também são possíveis os traslados étnicos em forma coletiva, como aconteceu com as já assinaladas transformações das comunidades no início do século XX.

que este autor destaca. Há o desenvolvimento de uma cultura ou tradição regional que embora não seja primigênia ou autóctone, no sentido mais convencional do termo, tampouco é a expressão de uma cultural “ocidental”, dominante ou global.

Ao contrário do famoso caso etnográfico que analisa Gow, a idéia de misturado e puro, ainda que reconhecida no Caribe nicaraguense, não é determinante para delimitar diferenças internas. Todos, no fundo, se assumem como misturados.<sup>150</sup>

No Caribe nada é puro, tudo é autenticamente misturado. As narrativas de origem de Miskito, Creole e Garifuna aludem a uma “mistura original”. Os Rama que não têm essa origem mítica de heterogeneidade, hoje se assumem como produto da mistura com Creole. E até os Sumo-Mayangna do norte, os que se consideram – tanto por acadêmicos como por nativos – como os mais puros, se referem a origens internamente diferentes: Panamakas, Tawahka, Ulwa e outros grupos já extintos.

Ser misturado é então o “dado”, o “natural”. Mas o que fazer com isso? É ali onde esta a criatividade cultural e a originalidade não de conformar culturas diferentes senão construir diferenças a partir das relações sociais e históricas. Assumir-se, sentir-se e imaginar-se diferente. Ninguém é puro, mas as formas como se expressa essa mistura é o que estabelece e constrói as diferenças.

Ninguém analisa se é puro ou é misturado para se diferenciar dos outros. Como no caso dos Ulwa, ainda que “o sangue” seja importante, é uma forma moral, um temperamento e um *ethos* o que marca a diferença e os que os define.

Esta geometria caribe de formas que se alteram e movem, tanto no tempo histórico como no tempo do mito, não é mais do que o mundo mestiço que hoje se tem convertido na melhor expressão do ameríndio na América. O mundo mestiço é o mundo ameríndio contemporâneo e, talvez, sempre tenha sido assim.

---

<sup>150</sup> Além disso, nem nesta região, nem na Nicarágua, nem nas regiões próximas, há grupos indígenas que possam ter o adjetivo de puros.

## Bibliografia<sup>151</sup>

**Anaya, J. S. e Crider T.** 1996 “Indigenous peoples, the environment and comercial forestry in developing countries: the case of Awas Tingni, Nicaragua” *Human Riges Quaterly* 18 (2) pp: 345-368.

**Anderson, G.J. e Coe, F.G.** 1999 “Ethnobotany of the Sumu (Ulwa) of Southeastern Nicaragua and comparisons with Miskitu plant lore”. *Economic Botany*, 53(4).

**Bourgeois, P.** 1981 “Class, Ethnicity, and the State among the Miskitu Amerindians of Northeastern Nicaragua” *Latin American Perspectives, Revolutionary Nicarágua*, 8 (2) pp: 22-39.

\_\_\_\_\_. 1986 “The Miskitu of Nicaragua: Politicized Ethnicity.” *Anthropology Today*, 2 (2) pp: 4-9.

\_\_\_\_\_. 1988 “Les Miskitos du Nicaragua.” *Journal de la société des américanistes* 74 pp. 2-10.

\_\_\_\_\_. 1990 “Confronting Anthropological Ethics: Ethnographic Lessons from Central America” *Journal of Peace Research*, 27 (1) pp: 43-54.

\_\_\_\_\_. e **Hale, Ch.** 1990. “La Costa Atlántica de Nicaragua” *Estudios Sociales Centroamericano*, 54 pp: 157-177.

\_\_\_\_\_. 1994. *Banano, etnia y lucha social en Centro América*. San José: DEI.

**Calávia, O.** . 2000. “O inca pano: mito, história e modelos etnológicos”. *Mana*, 6(2).

\_\_\_\_\_. 2003 “Un siglo imprevisto” *Revista de Occidente* 269 – Octubre pp. 25-41

\_\_\_\_\_. 2005 “A terceira margem da história: estrutura e relato das sociedades indígenas” *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 20 (57) pp: 39-51.

\_\_\_\_\_. 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP: ISA, Rio de Janeiro: NUTI.

\_\_\_\_\_. 2007. “La postmodernidad indígena y sus disonancias. Los limites del multiculturalismo en el Brasil”. *Les Cahiers ALHIM. Les limites de l’interculturalité en Amérique Latine aujourd’ hui* 13 pp:21-36.

**Carneiro da Cunha, M.** 1992. Introdução a uma história indígena. In: *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras - Secretaria Municipal de Cultura – FAPESP.

---

<sup>151</sup> Incompleta!!



**CODIUL - UYUTMUBAL** 1991. "Takat kau karawak kau midana muihka balna/ los primeros pobladores de Karawala". *Wani Revista del Caribe Nicaragüense*. 11 pp:51-61.

**Constenla, U. A.** 1987 "Elementos de Fonología Comparada de las Lenguas Misumalpas", *Revista de Filología y Lingüística de la Universidad de Costa Rica* 13 (1) pp: 129-161.

\_\_\_\_\_. 1991. *Las Lenguas del Área Intermedia: Introducción a su Estudio Areal*, San José: Editorial de la Universidad de Costa Rica,.

**Conzemius, E.** 1984 [1932]. *Estudio etnográfico sobre los indios mismitos y sumus de Honduras y Nicaragua*, San José: Libro Libre.

\_\_\_\_\_. 1938. "Les tribus indiennes de la Côte des Mosquitos" *Anthropos* 33 pp: 910-943.

**Coe F. e Anderson G.** 1999. "Ethnobotany of the Sumu (Ulwa) of Southeastern Nicaragua and comparisons with Miskitu plant lore". *Economic Botany*, 53 (4).

**Cox, A.** 1998. *Cosmovisión de los pueblos de Tulu Walpa: Según relatos de los sabios ancianos Miskitos*. Bilwi, Nicaragua: URACCAN.

**Cuadra, P.A.** 1984 El Jaguar y la Luna. In: *Obra poética completa* (vol. III). San José, Costa Rica: Libro Libre.

**Díaz-Polanco, H. e López, R.G.** 1986 *Nicaragua: Autonomía y Revolución*. México: Juan Pablos Editor.

**Díaz-Polanco, H. e Sanchez, C.** 1991 "Cronología de los hechos históricos de la Costa Atlántica de Nicaragua (primera parte)". *Boletín de Antropología Americana* 23-Julio pp:178-184.

**Díaz-Polanco, H. e Sanchez, C.** 1991 "Cronología de los hechos históricos de la Costa Atlántica de Nicaragua. (segunda parte)". *Boletín de Antropología Americana* 24-Diciembre. pp:151-177.

**Díaz Polanco, H.** 1999 *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*. México: Siglo XXI.

**Dumont, L.** 1992 *Homo Hierarquicus*. São Paulo: EDUSP.

**Fausto, Carlos.** 2001. *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo: EDUSP.

\_\_\_\_\_. 2002. "The bones affair: indigenous knowledge practices in contact situations seen from an Amazonian case". *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 8(4) pp: 669-690.

\_\_\_\_\_. 2005 Se Deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os Guarani (séculos XVI-XX). *Mana*, Rio de Janeiro, 11 (2) 2005.

Disponível em <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-93132005000200003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132005000200003&lng=en&nrm=iso)>. Acesso em: 9 Nov. 2007. doi: 10.1590/S0104-93132005000200003

**García, C. 1984.** *Los indios Miskito de Nicaragua: un breve análisis de conflictos interétnicos hasta el siglo XX*. Estocolmo: Paper No 41. Institute of Latin American Studies.

**Geertz Clifford** 1961 *The social history of an indonesian town*. Cambridge: MIT Press

**Green, M.T.** 1989 *A Lexicographic Study of Ulwa*. Department of Linguistics and Philosophy, Massachusetts Institute of Technology. Teses. Disponível: <http://www.slaxicon.org/papers/thesis.pdf>. Acesso em: 15 maio de 2007.

**Gordon, E.** 1998 *Disparate diásporas. Identity and politics in an Afronicaraguan community*. Austin: University of Texas Press.

**Gould, J.L.** 1997. *El mito de la Nicaragua mestiza y la resistencia indígena, 1880-1980*. San José: EUCR.

**Gow, P.** 1991. *Of mixed blood – kinship and history in peruvian Amazonia*. Oxford: Oxford University Press.

\_\_\_\_\_. 2001 *An amazonian myth and its history*. Oxford: Oxford University Press.

**Gluckman, M.** 1963 *Order and Rebellion in Tribal África*. Londres: Cohen and West.

\_\_\_\_\_. “Análise de uma situação social na Zululândia moderna” [1958]. Em: *Antropologia das sociedades contemporâneas Métodos*. Feldman-Bianco, Bela (org.), São Paulo: Global, 1987.

**Grünberg, J.** 2003 “Control y gestión ambiental de los territorios indígenas en Centroamérica” *Wani Revista del Caribe Nicaragüense*, 36 pp: 6-42.

**Guardián, G. e Kauffmann M.** 2005 *¿Minorias 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. Disponível: [http://www.real2006.net/doc/texto\\_gurdian.pdf](http://www.real2006.net/doc/texto_gurdian.pdf), Acesso em: 10 Setembro 2007.

**Hale, Ch.** 1994 *Contradictory Consciousness: Miskitu Indians, the Nicaraguan State and the Struggle for Autonomy 1880-1987* Stanford University Press.

\_\_\_\_\_. (2002) “Does multiculturalism mence? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala” *Journal of Latin American Studies*, 34 pp: 485-524.

**Hale K. e Salamanca, D.** 1987 “La Naturaleza de la Lengua Miskita y las Principales Dificultades para Aprenderla”. *Wani. Revista del Caribe Nicaragüense* 6, pp: 16-30.

**Hale, K** 1991 El Ulwa (Sumo Meridional): un idioma distinto? *Wani. Revista del Caribe Nicaragüense*, 11 pp: 27-50.

\_\_\_\_\_ e **Benedicto, E.** 2004. Sumos, mayangnas, tuahka, panamahka, ulwa? Lengua e identidad étnica. *Wani. Revista del Caribe Nicaragüense*, 38: 6-24.

**Helms, M. W.** 1970. Matrilocality and the maintenance of ethnic identity: the Miskito of Eastern Nicaragua and Honduras. *Actas del XXXVIII CIA Stuttgart*. 2. pp: 459-464.

\_\_\_\_\_. 1983. Miskito Slaving and Culture Contact: Ethnicity and Opportunity in an expanding Population. *Journal of Anthropological Research*, 39 (1) pp:179-197.

\_\_\_\_\_. 1995. "Miskito" In: *Encyclopedia of world cultures, Middle America and the Caribbean vol.8*. Boston: James Dow & Robert van Kemper (eds.) pp: 170-172.

**Herlihy, P.** 1995. "Sumu" In: *Encyclopedia of world cultures, Middle America and the Caribbean vol.8*. Boston: James Dow & Robert van Kemper (eds.) pp: 236-240.

**Howard, S.** 1997. "Autonomía y derechos territoriales de los Sumos en Bosawás: El caso de Sikilta" *Wani. Revista del Caribe Nicaragüense* 22.

**Hurtado de Mendoza, L.** 2000. *Identidad cultural Mayangna en Nicaragua*. Managua: Sociedad & Ambiente.

**Ibarra, E.** 2007 "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 pp:105-115.

**IDHCP- PNUD** 2002 *Informe de Desarrollo Humano 2005. Las regiones autónomas de las Costa Caribe ¿Nicaragua asume su diversidad?* Managua: Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo.

**Jenkins, M.J.** 1986 *El Desafío Indígena en Nicaragua: el caso de los Miskitos*. México: Ed. Katun.

**Malkins, Borys** 1956. "Sumu ethnozoology: herpetological knowledge" *Davidson Journal of Anthropology* 2(2) pp: 765-780.

**Mc Lean, G.** 2006 *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. Disponível: <http://www.lins.no/NGO/Intercultural%20Bilingual%20Higher%20Education%20in%20Nicaragua.ppt>. Acesso em: 21 de Outubro 2007.

**Norwood, S. e Zeledón, G.** 1985 Bilingüismo en la Costa Atlántica: De dónde vino y a dónde va? (La Zona Especial I) *Wani Revista del Caribe Nicaragüense* No 2-3 pp. 14-21.

**Norwood, S** 1993 *El sumu lengua oprimida: Habilidades lingüísticas y cambio social: Los Sumus*. Wani Revista del Caribe Nicaragüense No 14, pp: 53-64.

**NuTI**, 2003. *Transformações Indígenas -os regimes de subjetivação ameríndios à prova da história-*. Projeto Pronex. Rio de Janeiro, Florianópolis. Mimeo, pp: 125.

**Overing, J.** 1975. *The Piaroa: A People of the Orinoco Basin*, Oxford, Clarendon Press.

\_\_\_\_\_. 1984 "Elementary Structures of Reciprocity: A Comparative Note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon Socio-Political Thought". *Antropológica*, 59-62. Pp.:331-348.

**Prince, R.** 1983. *First-Time: The Historical Vision of an Afro-American People*. Baltimore: Johns Hopkins University Press

\_\_\_\_\_. 1990. *Alabi's World*. Baltimore: Johns Hopkins University Press,

\_\_\_\_\_. 2000 "Memória, modernidade, Martinica (fragmentos de um livro)" *Ilha: Revista de Antropologia*, 2 (1) pp. 47-69.

**Rinne Pia** 2006 *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 Helsinki, Finlandia. Mimeo.

**Rizo, Mario** 1993 "Mito y tradición oral entre los sumus del Río Bambana." *Wani Revista del Caribe Nicaragüense*, 14 pp: 28-44.

**Sahlins M.** 1990. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

\_\_\_\_\_. 1997 "O Pessimismo Sentimental e a Experiência Etnográfica". *Mana*, 3 (1) pp. 41-73 e 3(2) pp. 103-150.

\_\_\_\_\_. 2001. *Como Pensam os Nativos. Sobre o Capitão Cook, por exemplo*. São Paulo: EDUSP.

**Severi, C.**, 1997 "Kuna Picture Writing. A Study in Iconography and Memory" In: *The Art of Being Kuna Layers of Meaning among the Kuna Indians*. M.L. Salvador (ed.). Los Angeles: UCLA/Museum of Cultural History. P.p.: 245-270.

\_\_\_\_\_. 2000 "Cosmologia, Crise e Paradoxo: Da imagem de Homens e Mulheres Brancos na Tradição Xamânica Kuna" *Mana*, 3 (1) pp.: 121-155.

**Seeger, A.**, 1987 *Why Suyá Sing: A Musical Anthropology of an Amazonian people*, Cambridge, Cambridge University Press

**Stocks, A.**, 1997 *Five Ethnohistoric and Socioeconomic Studies of Indigenous Territories Reserve*. Managua: The Nature Conservancy.

\_\_\_\_\_. Jarquín, L. e Beauvais, J. 2000. “El activismo ecológico indígena en Nicaragua: Demarcación y legalización de tierras indígenas en Bosawás” *Wani Revista del Caribe Nicaragüense*, 25 pp: 22-38.

**Taussig, M.** 1993. “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.

\_\_\_\_\_. 1987 *The Devil and Commodity Fetishism in South America*. California: Chapel Hill- University North Carolina Press.

\_\_\_\_\_. 1982 El curanderismo popular y ala estructura de la conquista en el suroeste de Colombia. *América Indígena*, XLII (4) Octubre-Diciembre, pp: 560-614.

**Turner, V.** 1974. *Schism and continuity in na African Society*. Manchester: Manchester University Press.

**Van Cott, D.** 2000 *The friendly liquidation of the past: the politics of diversity in Latin America*. Pittsburh, University of Pittsburgh Press.

**URACCAN** 2002. *Anuário: Regiones Autônomas de la Costa Caribe Nicaragüense*.

**Viveros de Castro, E.** 1986 *Araweté: os deuses canibais*, São Paulo, ANPOCS.

\_\_\_\_\_. 1993. *Histórias ameríndias. Novos Estudos CEBRAP* 36, Pp:22–33.

\_\_\_\_\_. 1996. “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”. *Mana*. 2(2), Pp:115–144.

\_\_\_\_\_. 2002. *A Inconstância da Alma Selvagem e Outros Ensaio de Antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

\_\_\_\_\_. 2002. “O Nativo Relativo”, *Mana*, 8(1) Pp: 113-149.

**Vilas, C. M.** 1992 *Estado, clase y etnicidad: La costa Atlántica de Nicaragua*, México: Fondo de Cultura Económica.

\_\_\_\_\_. 1990 *Del colonialismo a la autonomía: modernización capitalista y revolución social en la costa Atlántica*. Managua: Editorial Nueva Nicaragua.

**Vilaça, A.** 1996. "Cristãos sem fé: alguns aspectos da conversão dos Wari' (Pakaa Nova)". *Mana*. 2(1), Pp: 109-137.

\_\_\_\_\_. 2000. "O que significa tornar-se Outro? Xamanismo e contato interétnico na Amazônia". *Revista Brasileira de Ciências Sociais* 15(44), Pp: 56-72.

**Von Houwald, G. e Jenkins, J.** 1975 “Distribución y Vivienda Sumu en Nicaragua” *Revista Encuentro UCA*, 7, Enero-Junio, pp.:63-83.

- \_\_\_\_\_. 1980 *El Sumu y sus dialectos*. Nicaragua: Ministerio de Educación.
- \_\_\_\_\_. 1982 Introducción al diccionario español-sumu, sumu-español. *BNBD (Boletín Nicaragüense de Bibliografía y Documentación)* Vol. 47, pp: 33-49.
- \_\_\_\_\_. 1984 “El elemento narrativo en ornamentos de los sumos de Honduras y Nicaragua” *América Indígena*, XLIV (3) Julio-Septiembre, pp: 553-572.
- \_\_\_\_\_. 1988 “Tradiciones de los actuales indios sumos de Nicaragua” *Boletín Nicaragüense de Bibliografía y Documentación (BNBD)*, 57 pp: 91-102.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Mayangna yulnina kulna balna. Tradiciones orales de los indios Sumus*. Managua: Francisco Renner Editores.
- \_\_\_\_\_. 1995 “Mito y realidad en la conciencia histórica de los actuales indios sumos de Nicaragua” Em: *Artículos seleccionados sobre Centroamérica*. Managua: Fundación Gotees.
- \_\_\_\_\_. 2003 *Mayangna. Apuntes sobre la historia de los indígenas sumu en Centroamérica*. Managua: Colección Cultural de Centro América.
- Wright, Robin.** 1999. “O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão Baniwa”. Em: *Transformando os deuses. Os múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil*. Robin M. Whright (org) Campinas: Editora da Unicamp.
- Wolf, Eric** 1958. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Zapata, W.** 2007 *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.