

Universidade Federal de Goiás
Faculdade de Ciências Sociais
Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social

MARCOS HENRIQUE BARBOSA FERREIRA

ETNO-CIDADE: mayas em Mérida hoje

Goiânia
2020



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

TERMO DE CIÊNCIA E DE AUTORIZAÇÃO (TECA) PARA DISPONIBILIZAR VERSÕES ELETRÔNICAS DE TESSES

E DISSERTAÇÕES NA BIBLIOTECA DIGITAL DA UFG

Na qualidade de titular dos direitos de autor, autorizo a Universidade Federal de Goiás (UFG) a disponibilizar, gratuitamente, por meio da Biblioteca Digital de Teses e Dissertações (BDTD/UFMG), regulamentada pela Resolução CEPEC nº 832/2007, sem ressarcimento dos direitos autorais, de acordo com a [Lei 9.610/98](#), o documento conforme permissões assinaladas abaixo, para fins de leitura, impressão e/ou download, a título de divulgação da produção científica brasileira, a partir desta data.

O conteúdo das Teses e Dissertações disponibilizado na BDTD/UFMG é de responsabilidade exclusiva do autor. Ao encaminhar o produto final, o autor(a) e o(a) orientador(a) firmam o compromisso de que o trabalho não contém nenhuma violação de quaisquer direitos autorais ou outro direito de terceiros.

1. Identificação do material bibliográfico

Dissertação Tese

2. Nome completo do autor

Marcos Henrique Barbosa Ferreira

3. Título do trabalho

ETNO-CIDADE: mayas em Mérida hoje

4. Informações de acesso ao documento (este campo deve ser preenchido pelo orientador)

Concorda com a liberação total do documento SIM NÃO¹

[1] Neste caso o documento será embargado por até um ano a partir da data de defesa. Após esse período, a possível disponibilização ocorrerá apenas mediante:

a) consulta ao(à) autor(a) e ao(à) orientador(a);

b) novo Termo de Ciência e de Autorização (TECA) assinado e inserido no arquivo da tese ou dissertação.

O documento não será disponibilizado durante o período de embargo.

Casos de embargo:

- Solicitação de registro de patente;
- Submissão de artigo em revista científica;
- Publicação como capítulo de livro;
- Publicação da dissertação/tese em livro.

Obs. Este termo deverá ser assinado no SEI pelo orientador e pelo autor.



Documento assinado eletronicamente por **MARCOS HENRIQUE BARBOSA FERREIRA, Discente**, em 21/12/2020, às 23:19, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

22/12/2020

SEI/UFG - 1769611 - Termo de Ciência e de Autorização (TECA)



Documento assinado eletronicamente por **Janine Helfst Leicht Collaco, Professora do Magistério Superior**, em 22/12/2020, às 09:07, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



A autenticidade deste documento pode ser conferida no site https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0, informando o código verificador **1769611** e o código CRC **AE5E5E88**.

Referência: Processo nº 23070.023716/2020-17

SEI nº 1769611

https://sei.ufg.br/sei/controlador.php?acao=documento_imprimir_web&acao_origem=arvore_visualizar&id_documento=1911260&infra_sistema=10000... 2/2

MARCOS HENRIQUE BARBOSA FERREIRA

ETNO-CIDADE: mayas em Mérida hoje

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de Goiás, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Janine Helfst Leicht Collaço

Goiânia
2020

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UFG.

Ferreira, Marcos Henrique Barbosa
ETNO-CIDADE: mayas em Mérida hoje [manuscrito] / Marcos Henrique Barbosa Ferreira. - 2020.
CLXXXIV, 184 f.: il.

Orientador: Prof. Dr. Janine Helfst Leicht Collaço .
Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Ciências Sociais (FCS), Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Goiânia, 2020.

Bibliografia. Anexos.

Inclui mapas, fotografias, lista de figuras.

1. paisagens. 2. racismo. 3. indígenas em contexto urbano. I. , Janine Helfst Leicht Collaço, orient. II. Título.

CDU 572



UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS

FACULDADE DE CIÊNCIAS SOCIAIS

ATA DE DEFESA DE TESE

Ata Nº 002 da sessão de Defesa de Tese de **MARCOS HENRIQUE BARBOSA FERREIRA** que confere o título de Doutor em Antropologia Social, na área de concentração em Antropologia Social.

Aos cinco dias do mês de junho de 2020, às 14 horas e 30 minutos, por meio de webconferência, realizou-se a sessão de julgamento da Tese de Doutorado de **MARCOS HENRIQUE BARBOSA FERREIRA**, intitulada *ETNO-CIDADE: mayas em Mérida hoje*. A Banca Examinadora foi composta pelos seguintes Professores Doutores: Janine Helfst Leicht Collaço (PPGAS/UFG/presidenta), Alexandre Ferraz Herbetta (PPGAS/UFG), Camila Mainardi (PPGAS/UFG), Mariano Baez Landa (CIESAS/México), José Guilherme Cantor Magnani (USP). O candidato apresentou o trabalho, os examinadores o arguíram e ele respondeu às arguições. Às 18:20 horas, a Banca Examinadora passou a julgamento em sessão reservada, após a qual foi atribuído ao doutorando o seguinte resultado: APROVADO. Reaberta a sessão pública, a presidenta da Banca Examinadora proclamou o resultado e encerrou a sessão, da qual foi lavrada a presente ata, que vai assinada pelos membros da Banca Examinadora.

TÍTULO SUGERIDO PELA BANCA



Documento assinado eletronicamente por **Janine Helfst Leicht Collaço, Professora do Magistério Superior**, em 27/11/2020, às 15:44, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Camila Mainardi, Professor do Magistério Superior**, em 27/11/2020, às 15:55, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Alexandre Ferraz Herbetta, Professor do Magistério Superior**, em 01/12/2020, às 16:14, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **Luciana De Oliveira Dias, Coordenadora de Pós-Graduação**, em 02/12/2020, às 10:00, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).



Documento assinado eletronicamente por **José Guilherme Cantor Magnani, Usuário Externo**, em 03/12/2020, às 22:57, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no art. 6º, § 1º, do [Decreto nº 8.539, de 8 de outubro de 2015](#).

A autenticidade deste documento pode ser conferida no site

[https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?](https://sei.ufg.br/sei/controlador_externo.php?acao=documento_imprimir_web&acao_origem=arvore_visualizar&id_documento=1769296&infra_sistema=1...)

14/12/2020

SEI/UFG - 1637985 - Ata de Defesa de Tese



[acao=documento_conferir&id_orgao_acesso_externo=0](#), informando o código verificador **1637985** e o código CRC **F30682BC**.

Referência: Processo nº 23070.023716/2020-17

SEI nº 1637985

MARCOS HENRIQUE BARBOSA FERREIRA

ETNO-CIDADE: mayas em Mérida hoje

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal de Goiás, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Antropologia Social.

Aprovada pela Banca Examinadora em 05/06/2020.

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Janine Helfst Leicht Collaço (PPGAS/UFG)
Orientadora

Prof. Dr. José Guilherme Cantor Magnani (USP)

Prof. Dr. Mariano Baez Landa (CIESAS/México)

Prof. Dr. Alexandre Ferraz Herbetta (PPGAS/UFG)

Profa. Dra. Camila Mainardi (PPGAS/UFG)

Profa. Dra. Luciana de Oliveira Dias (PPGAS/UFG)
Suplente

Prof. Dr. Douglas Ferreira Gadelha Campelo (PNPD/UFSC)
Suplente

*à profa. Selma Sena,
ao meu tio Gervásio
[in memoriam]*

*a Manu e Caio,
meus afilhados*

(...) años de años, vivieron herejes los Itzaes. Y he aquí que se fueron...
No quisieron esperar a los Dzules [extranjeros], ni a su cristianismo.
No quisieron pagar tributo.
Los espíritus señores de los pájaros, de las piedras preciosas,
de las piedras labradas, de los tigres
los guiaban y protegían.
Libro de Chilam Balam de Chumayel

Piensa que en los tiempos que corren, en estas tierras de Yucatán,
existen ciudades que no se ven.
En las que se ven viven los blancos.
Son ciudades de guerra y de escándalo.
Huye de su engaño.
Si caes en ellas renegarás de los tuyos, de tu nombre,
y vivirás con holgura de maldad.
En las ciudades que no se ven, pero que existen, nadie sabe dónde, viven los que fueron
y los hombres que han merecido licencia para franquear sus puertas.
Ermilo Abreu Gómez. "Canek: historia y leyenda de un héroe maya."

A cidade... situa-se na confluência da natureza e do artifício... É a um só tempo objeto de
natureza e sujeito de cultura; indivíduo e grupo; vivida e sonhada, a coisa humana por
excelência.
Lévi-Strauss. Tristes Trópicos.

No hay verdad en las palabras de los extranjeros.
Profecía de Chilam Balam, segundo Ermilo Abreu Gómez

AGRADECIMENTOS

Agradeço à FAPEG pela concessão da bolsa de doutorado que possibilitou essa pesquisa. Agradeço aos participantes da pesquisa pela confiança, por terem aberto as portas de suas casas para mim e compartilhado comigo memórias muito pessoais.

Agradeço à minha orientadora, Profa. Dra. Janine Collaço, pelo apoio e confiança no meu trabalho, e pelas discussões sempre fecundas. E agradeço à banca examinadora, pelas leituras atenciosas, ricas discussões e contribuições.

A Profa. Dra. Selma Sena, minha orientadora de graduação na UFG, além de ter sido fundadora e primeira coordenadora do Programa de Pós-Graduação em antropologia da UFG, também foi quem me apresentou a antropologia, por isso sou profundamente grato.

A Profa. Dra. Mônica Pechincha, no tempo em que trabalhamos juntos, me preparou para a caminhada que eu percorreria, porque com ela aprendi um bocado de antropologia e etnografia. O meu orientador de mestrado em antropologia na UFMG, Prof. Dr. Leonardo Fígoli, foi quem me apresentou, pela primeira vez, o tema “indígenas em contexto urbano”, por ter trabalhado com o professor Roberto Cardoso de Oliveira em estudos pioneiros sobre o assunto, na região do Alto Rio Negro e na cidade de Manaus. Também foi quem me ensinou os primeiros passos da etnografia, quando trabalhamos em uma pesquisa desafiadora sobre um quilombo urbano de Belo Horizonte, os Luízes, entre 2008 e 2009, através do Núcleo de Estudos sobre Populações Quilombolas e Tradicionais (NuQ/UFMG).

O Prof. Roberto Lima, do PPGAS/UFG, foi quem me incentivou a ir fazer o mestrado em Belo Horizonte e, mais tarde, um dos que me incentivaram a fazer um intercâmbio no México.

O Prof. Dr. Mariano Baez abriu as portas do México a mim, de forma sempre atenciosa e fraterna. E ensinou-me muito sobre a história do México e sobre “o trabalho do antropólogo”.

A Profa. Dra. Séverine Duran, minha orientadora no CIESAS, me recebeu em Monterrey, norte do México, na unidade *Noreste* do CIESAS, de forma muito atenciosa e profissional. Sempre aberta ao diálogo, também me indicou uma bibliografia preciosa sobre os temas dessa pesquisa. Agradeço à PROPE/PUC Goiás pelo apoio à realização dessa pesquisa. E aos colegas do IGPA/PUC Goiás, em especial ao prof. Júlio Rubim, que tem se tornado, mais recentemente, um importante interlocutor em temas relacionados à categoria paisagem.

A Profa. Dra. Patrícia Torres, do CIESAS Cidade do México, abriu as portas do *Laboratorio de Sistemas de Información Geográfica* do CIESAS (AntropoSIG), onde a Dra. Marta Martín Gabaldón e o Sr. Bulmaro Sánchez Sandoval não pouparam esforços para construir comigo os mapas que apresento na tese.

O Prof. Dr. Jesús Lizama, diretor do CIESAS Peninsular, como um grande anfitrião me recebeu em Mérida e me ajudou em tudo o que precisei, brindando-me com comentários interessantíssimos sobre a história dos mayas em Mérida, já que possui trabalhos importantes sobre o assunto. O prof. Pedro Bracamonte, por meio das conversas que tivemos em seu gabinete no CIESAS, me apresentou os primeiros e mais fundamentais elementos sobre a história de Yucatán. Ali também no CIESAS Peninsular, conheci a profa. Gabriela Solís que quase diariamente me presenteava com seu afeto e simpatia.

A Dra. Christianne Evaristo me ajudou em questões cruciais da mudança para o México e depois também com as revisões de texto.

Meus colegas de mestrado em antropologia na UFMG, Douglas Campelo e José Cândido, fizeram comentários muito cuidadosos e enriquecedores sobre a tese. E meus colegas de graduação em ciências sociais na UFG, especialmente Rafael Soffa e Nilauder Guimarães, me acompanharam sempre no percurso como amigos incentivadores. Assim como Marcelo da Luz Batalha e Fátima de Almeida, esta que hoje também é colega de trabalho no IGPA/PUC Goiás. Thaís Dias Luz, minha colega de doutorado no PPGAS/UFG, além de me buscar no aeroporto da Cidade do México, encontrou um lugar para eu morar no Bairro de Tlalplan, perto do CIESAS. Jean Pierre Pierote, também colega de doutorado, esteve sempre aberto a colaborar e trocar ideias sobre o trabalho na tese.

Macarena W. Modesto, à época estudante de mestrado do CIESAS/Cidade do México, hoje doutoranda em antropologia pela Unicamp, foi a primeira amizade que fiz no México e se mostrou uma amiga incrivelmente apoiadora. Juli, à época estudante de mestrado no CIESAS, e Juan, à época estudante de mestrado na UNAM, me emprestaram a casa deles na Cidade do México, enquanto estavam de férias na Argentina.

Na UADY, em Mérida, a Profa. Dra. Violeta Guzmán compartilhou comigo um pouco da sua experiência de pesquisa em Yucatán e da história dos bairros do sul de Mérida.

A Profa. Sofia Ayora Talavera, da Universidade Marista de Mérida, doutoranda em arquitetura pela UNAM de San Luis Potosí, compartilhou comigo informações cruciais da sua pesquisa sobre “casas mayas” em Yucatán.

A todas essas pessoas, meu muito obrigado.

Agradeço também à Fototeca Pedro Guerra, da UADY, na pessoa de Cinthya Cruz, pelas fotos cedidas, algumas das quais ilustram esta tese.

Devo comentar que o CIESAS Peninsular foi como uma casa onde eu me senti à vontade para trabalhar e pesquisar. E Mérida também foi uma casa, onde eu vivi e me senti feliz em poder fazer etnografia novamente.

Os/as amigos/as que conheci em Mérida além de me conectarem com o campo de pesquisa, foram verdadeiros/as companheiros/as de caminhada. Sofia Castillo, Carlos Goro, Roberto Ayala, Benjamin Esqueda, Sergio Chí, Cecílio Cocom, Julieta Urbina, Juanita, Rulo, Abril Ruzmed, Nany Guerrera, Jojo Rita... obrigado de coração.

Sofia e Cecílio também colaboraram na realização do ensaio fotográfico que acompanha esta tese e na realização de um documentário sobre “mayas em Mérida” que está em fase de edição, do qual Sergio Chí também participa.

Por fim, mas não menos importante, minha família esteve torcendo por mim e sentindo saudades. Agradeço a todos/as, em especial a minha mãe, Júlia, minha tia, Dijé, e meu irmão, Guilherme, pelo apoio e carinho.

RESUMO

Esta tese é fruto de uma etnografia realizada em Mérida, capital do estado mexicano de Yucatán, entre janeiro de 2018 e março de 2019. A partir de entrevistas sobre histórias de vida, análise de mapas e de imagens, trato sobre alguns processos de transformação no espaço urbano, tal como foram experienciados pelas populações mayas residentes na cidade. Com base na categoria *paisagem*, tomada como um registro de práticas cotidianas de morar, trabalhar e mover-se na cidade, penso a produção das fronteiras urbanas e a forma como elas se relacionam com a questão da etnicidade. Para isso, analiso a maneira como essas atividades práticas se relacionam a significados culturais construídos ao longo da história de Mérida. Em outras palavras, tento compreender como práticas sociais e significados culturais participam da produção do ambiente urbano vivido e experienciado, com suas fronteiras, conflitos, formas de racismo e segregação.

Palavras-chaves: paisagens, racismo, indígenas em contexto urbano

RESUMEN

Esta tesis es el resultado de una etnografía realizada en Mérida, capital del estado mexicano de Yucatán, entre enero de 2018 y marzo de 2019. Basado en entrevistas sobre historias de vida, análisis de mapas y de imágenes, trato algunos procesos de transformación en el espacio urbano, tal como lo experimenta la población maya que vive en la ciudad. Basado en la categoría paisaje, tomada como un registro de las prácticas cotidianas de vivir, trabajar y moverse en la ciudad, pienso en la producción de las fronteras urbanas y la forma en que ellas se relacionan con el tema de la etnicidad. Para esto, analizo la manera en que estas actividades prácticas se relacionan con los significados culturales construidos a lo largo de la historia de Mérida. En otras palabras, trato de entender cómo las prácticas sociales y los significados culturales participan en la producción del ambiente urbano vivido y experimentado, con sus fronteras, conflictos, formas de racismo y segregación.

Palabras-claves: paisajes, racismo, indígenas en el contexto urbano.

ABSTRACT

This thesis is the result of an ethnographic study carried out in Mérida, the capital of the Mexican state Yucatán, between January 2018 and March 2019. Based on interviews about life stories, analysis of maps and images, I deal with some transformation processes in the urban space, as they are experienced by the mayan population living in the city. Based on the landscape category, taken as a record of everyday practices of living, working and moving on in the city, I think about the production of urban borders and the way they relate to the issue of ethnicity. For this, I analyze the way in which these practical activities relate to cultural meanings constructed throughout Mérida's history. In other words, I try to understand how social practices and cultural meanings participate in the production of lived and experienced urban environment, with its borders, conflicts, forms of racism and segregation.

Keywords: landscapes, racism, indigenous people in urban context

SUMÁRIO

LISTA DE IMAGENS	19
INTRODUÇÃO	23
1. PRIMEIRA APROXIMAÇÃO A MÉRIDA	29
Um pouco de história	29
A famosa “Guerra de Castas”	35
Ascensão e queda da economia <i>henequenera</i>	37
Padrões de segregação espacial	39
Pensando em termos de mapas	43
Norte e Sul de Mérida: paisagens urbanas e segregação	53
Os mayas em Mérida	63
Categorias étnicas em Yucatán	63
Os mayas em Yucatán	67
Etnicidades em contexto urbano	70
2. HISTÓRIAS QUE SE ENTRECRUZAM	77
Classificações espaciais e mercado imobiliário	78
O Norte de Mérida	78
O Sul de Mérida	80
Vidas (apresentando os participantes da pesquisa)	82
Skimo	83
Gerardo Ek	92
Lui e sua avó	101
Doña Blanca	111
Richo Can	121
“Estar vivo”: morar, trabalhar, mover-se pela cidade	129
3. PAISAGENS E FRONTEIRAS	135
A casa maya	136
A “Casa Maya” na história	141
Casas Vernaculares em Mérida	146
O fetichismo da paisagem na cidade mercadoria	153

Mito, Ideologia, Utopia	157
Paisagem:	161
Fronteiras:	164
4. NÃO HUMANOS E SUAS ESPACIALIDADES.....	170
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	183
REFERÊNCIAS	188
ANEXO - Ensaio Visual: Mayas em Mérida hoje	193

LISTA DE IMAGENS

- Imagem 1: Portais de Mérida (fotos de Marcos H. B. Ferreira).....21
- Imagem 2: Casa de los Montejo. Foto Disponível em:
<<https://goo.gl/maps/vMbbBuBQyYQ2>¹>31
- Imagem 3: Fachada da casa dos Montejos, fundadores de Mérida, ilustrando a conquista espanhola sobre a Península de Yucatán. Fotos: Marcos H. B. Ferreira 31
- Imagem 4: Plaza Grande. Foto Disponível em: < <https://goo.gl/maps/FnVc5WokL6M2>> 32
- Imagem 5: Portal. Nas muralhas que circulavam a "cidade branca", havia seis portais. Dois deles ainda podem ser vistos próximos aos Parques Mejorada e San Juan, no que é hoje o centro de Mérida. Foto Disponível em:<<https://goo.gl/maps/4YhzYqVUcwx>>33
- Imagem 6: Mapa 2 - Lugares de moradia da poluição que recebe menos de dois salários mínimos em Mérida. (García Gil; Oliva Peña; Ortiz Pech, 2012)45
- Imagem 7: Parque Santhiago. Disponível em: <<https://goo.gl/maps/c423RJqnDwC2>>. Acesso em: 21/07/2019.....46
- Imagem 8: Parque San Juan. Disponível em: < <https://goo.gl/maps/CLqrA6CzGwB2>>. Acesso em: 21/07/2019.....47
- Imagem 9: Parque San Cristóbal. Disponível em: < <https://goo.gl/maps/sPPAPbS9ABG2>>. Acesso em: 21/07/2019.....47
- Imagem 10: Mapa 3 – Pontos, linhas e regiões referenciais importantes identificados ao longo da pesquisa.....49
- Imagem 11: Monumento a los Montejo.
Disponível em:<<https://goo.gl/maps/yrvTK1WGRZS2>>.

¹ Os links nas legendas de algumas das fotos podem ser seguidos por meio de Ctrl + clique. Através do *Google Street View*, o/a leitor/a pode acessar virtualmente os lugares a que o texto se refere.

Acesso em: 21/07/2019.....	50
Imagem 12: Antigas residências dos donos das famosas <i>haciendas yucatecas de henequén</i> . Disponível em: < https://goo.gl/maps/ua6YThP3pFB2 >.	
Acesso em: 21/07/2019.....	51
Imagem 13: <i>Monumento a la Patria, Paseo de Montejo</i> . Disponível em: < https://goo.gl/maps/Vnavb3kJ457UKiBW9 >.	
Acesso em: 21/07/2019.....	52
Imagem 14: Paisagens do norte: <i>Shoppings Centers</i> . Disponível em: < https://goo.gl/maps/3HV6ffQMMup >.	
Acesso em: 21/07/2019.....	53
Imagem 15: Paisagens do Sul: Muro do Aeroporto. Disponível em: < https://goo.gl/maps/28N7S54cMzp >.	
Acesso em: 21/07/2019.....	54
Imagem 16: Paisagens do Sul: <i>Centro de Reinserción Social (CERESO)</i> . Disponível em: < https://goo.gl/maps/8fZBdGESYrB2 >.	
Acesso em: 21/07/2019.....	55
Imagem 17: Norte de Mérida. Fotos: Sofia Castillo.....	57
Imagem 18: Sul de Mérida. Fotos: Sofia Castillo e Marcos H. B. Ferreira.....	59
Imagem 19: Mulheres mayas, à esquerda de <i>huipil</i> , à direita de <i>terno</i> . Fototeca Pedro Guerra, sem data. Em Iturriaga (2011, p.112).	64
Imagem 20: <i>La Mestiza</i> , personagem criada por Skimo. Foto: Marcos H. B. Ferreira	82
Imagem 21: Gerardo Ek. Fotos: Sofia Castillo.....	99
Imagem 22: Lui e Sua avó, Sra. Anunciación. Fotos: Marcos H. B. Ferreira.....	107
Imagem 23: Doña Mari e seu marido no pátio à entrada de sua casa. Fotos: Marcos H. B. Ferreira.....	113

Imagem 24: Doña Blanca. Fotos: Sofia Castillo	119
Imagem 25: Richo Can em seu ateliê. Fotos de Sofia Castillo.....	127
Imagem 26: A casa de Maria. Fotos de Cecilio Cocom	138
Imagem 27: Casas Mayas em um <i>pueblo</i> de Yucatán. Arquivo Fototeca Pedro Guerra	146
Imagem 28: Em uma das principais esquinas do Bairro Santhiago, um estabelecimento comercial possui técnicas e materiais da arquitetura vernacular no teto. Arquivo Fototeca Pedro Guerra	147
Imagem 29: Uma festa do Rotary Club de Mérida é realizada em uma casa vernacular de arquitetura mista e grandes dimensões, embora na faixa seja referida como “esta casinha”, o que certamente não se refere ao tamanho da casa, mas à sua “simplicidade”. Arquivo Fototeca Pedro Guerra	147
Imagem 30: “Gravura de uma rua de Mérida”, de D. Charnay, 1870. Arquivo de Ramírez Aznar. Retirado de Ramírez: 2014.....	148
Imagem 31: Casa com arquitetura vernacular maya, Centro. Disponível em: < https://goo.gl/maps/NdGwAwizPj82 >. Acesso em: 21/07/2019.....	149
Imagem 32: Casa com arquitetura vernacular maya, Centro. Disponível em: < https://goo.gl/maps/9aMSU6AY2A92 >. Acesso em: 21/07/2019.....	149
Imagem 33: Casa com arquitetura vernacular maya, Colonia San Damián. Disponível em: < https://goo.gl/maps/oeKJq1FuLy52 > Acesso em: 21/07/2019.....	150
Imagem 34: Casa com arquitetura vernacular maya, Colonia Montes de Amé. Disponível em: < https://goo.gl/maps/Umn8ftbvRUx >. Acesso em: 21/07/2019.....	150
Imagem 35: Casa com arquitetura vernacular maya, Colonia García Gíneres. Disponível em: < https://goo.gl/maps/n38oyzjBshM2 >. Acesso em: 21/07/2019.....	151
Imagem 36: <i>Casa de bloques</i> com muro de pedras, Colonia Chuburna. Disponível em: < https://goo.gl/maps/2kLV8zjPvHE2 >. Acesso em: 21/07/2019.....	151

Imagem 1: Portais de Mérida (fotos de Marcos H. B. Ferreira)



INTRODUÇÃO

Inicialmente, meu projeto de pesquisa de doutorado em antropologia tinha como tema “segregação espacial em Goiânia”. Mais especificamente, eu tentava compreender a produção da ideia, presente no imaginário social sobre a cidade, de que não existem favelas em Goiânia. Tomando como exemplo o caso da Ocupação Emílio Póvoa, também conhecida como “Favela Vietnam”, eu tentava compreender, na história daquele espaço, a maneira como ele foi invisibilizado ao longo do tempo. Assim, eu analisava as ações e intervenções da prefeitura para lidar com aquela ocupação. Entre essas ações, estavam os deslocamentos de pessoas com base num argumento sobre o “risco” de desabamento das casas. Eu contrastava esse discurso do Estado sobre risco com as percepções dos moradores que continuavam residindo no local. Basicamente, eu colocava em diálogo a teoria sobre percepção do ambiente, de Ingold, e a noção de biopolítica do Foucault, atravessada por uma discussão sobre risco.

Percebia que havia aí uma questão relacionada ao fato de que Goiânia foi construída sob um forte apelo comercial, muita propaganda e muita especulação imobiliária. Muita gente foi atraída por esse discurso de que Goiânia era a “cidade das oportunidades” e migraram para a nova capital. As margens dos córregos eram os espaços que “sobravam” para a população de baixa renda que vinha tentar a vida na cidade. Por isso, as áreas de ocupação em Goiânia, devido à topografia plana da cidade, se desenvolveram principalmente nas margens dos córregos; e não em morros, como acontece em outras cidades. Simultaneamente, uma série de intervenções do Estado nessas áreas tentavam impedir que elas colocassem em contradição o discurso sobre “a nova capital de Goiás”, construída para ser uma cidade “moderna”, com “qualidade de vida”, “desenvolvida” economicamente.

Em resumo, eu percebia que as favelas em Goiânia eram pouco conhecidas porque foram invisibilizadas ao longo da história por influência de um discurso, uma representação construída sobre a cidade, e por meio de uma série de políticas do Estado, sendo que a Ocupação Emílio Póvoa constituía um exemplo clássico disso.

Meus problemas começaram quando eu iniciei o trabalho de campo na Emílio Póvoa e, simplesmente, não conseguia realizar o trabalho. Por longos meses eu tentei sem sucesso algum tipo de inserção, estabelecer contatos, conhecer pessoas, conquistar a confiança delas e compreender a história da Emílio Póvoa pela perspectiva dos moradores mais antigos. Mas eu

não encontrava um caminho, nenhuma porta aberta; ou, se encontrava, não pude visualizá-la, ou seja, simplesmente não conseguia entrar.

Olhando em retrospectiva, eu vejo que, por um lado, estava ansioso em fazer etnografia novamente, depois da última experiência no mestrado, quando realizei uma etnografia sobre *graffiteiros* e *pixadores* em Belo Horizonte, de 2007 a 2008. Depois de muitos anos e muitas histórias, eu voltava, portanto, a campo; porém, na “minha própria cidade”, na cidade onde nasci e vivi a maior parte do meu tempo de vida. Mas a Emílio Póvoa parecia uma outra Goiânia, uma face desconhecida que perturbava todas as referências que eu tinha da minha cidade natal, e isso era demasiado estranho e confuso para mim. Eu me sentia muito mais que um estrangeiro em casa, me sentia quase um alienígena, num lugar estranho, e era como se eu não conseguisse fazer etnografia, assim, sem saber bem “onde eu estava”. Assim, o trabalho de campo não rendeu bons frutos e eu suspendi aquela pesquisa por um tempo, até que chegue o momento oportuno.

A possibilidade de pesquisar no México me apareceu quando eu cursei a disciplina sobre educação intercultural com o Prof. Dr. Mariano Baez (CIESAS/México) que realizava uma estância na UFG, em 2016. As experiências mexicanas de educação intercultural que discutimos no curso faziam referência, obviamente, a jovens indígenas em cidades do México. Eu ficava pensando sobre questões que estão por trás das relações daqueles jovens com a escola ou a universidade: onde moram e como são seus bairros? Quais são seus trajetos ou percursos urbanos? Quais as formas de discriminação que enfrentam e como reagem a elas? Com quem constroem suas redes sociais na cidade?

Por dois anos consecutivos, eu havia tido a oportunidade de coordenar a organização da Semana dos Povos Indígenas da PUC Goiás, onde eu trabalho, e assim entrei em contato com inúmeros estudantes indígenas de regiões diferentes do Brasil, além de lideranças, artistas e intelectuais indígenas que vivem em diferentes cidades brasileiras. A experiência me inspirou uma série de reflexões, embora o meu percurso dentro da antropologia, até então, havia sido sempre no campo da antropologia urbana, e não da etnologia indígena.

Na mesma época, a UFG recebia estudantes intercambistas mayas da Península de Yucatán que contaram em uma apresentação no auditório da FCS um pouco da história dos mayas da Península e, entre vários aspectos, um pouco de suas experiências na universidade. Chamou minha atenção, principalmente, algumas imagens de casas em formato circular que,

depois eu descobriria, são chamadas “casas mayas”, algumas com teto de palha, localizadas, segundo eles, em alguns bairros específicos das cidades de Mérida e Cancun. Isso ia ao encontro com questões que eu pensava naquela época, na pesquisa sobre a Emílio Póvoa, relacionadas a práticas de moradia, técnicas de construção e a produção das paisagens urbanas.

Eu comentei com o prof. Mariano sobre aquelas ideias e ele me sugeriu que pesquisasse acerca de algumas cidades mexicanas onde eu encontraria terreno propício para estudar, em campo, o tema que me ocupava no momento. Meu tema de interesse principal continuava sendo segregação espacial, mas agora com um enfoque especial sobre populações indígenas em contexto urbano. Entre as cidades que ele mencionou, estava Mérida.

Embarquei ao México sem saber ainda muito bem em qual cidade realizaria trabalho de campo. Estive por 2 meses na Cidade do México e, ainda inspirado pelas leituras sobre risco, comecei a pesquisar sobre populações indígenas impactadas pelos terremotos que haviam ocorrido poucos meses antes da minha chegada. Reuni uma série de reportagens e artigos de jornais a respeito de algumas famílias indígenas otomís impactadas pelo terremoto de setembro de 2017, na Cidade do México. As notícias faziam referência às tentativas da prefeitura de retirar as famílias otomís de ao menos dois imóveis ocupados por elas por vários anos, como parte de um programa emergencial para moradias em alto risco, lançado logo após o terremoto. Identifiquei uma associação que trabalhava diretamente com essas famílias, mas, em uma cidade daquele tamanho, tive dificuldades em estabelecer contatos efetivos e a ideia não prosperou.

Também visitei a cidade de Monterrey, no norte do México, próximo à fronteira com os Estados Unidos, onde reside a profa. Séverine Duran, que me orientou durante o intercâmbio como professora do CIESAS. Mantive o olhar atento para os temas que eu estava estudando: populações indígenas na cidade, segregação espacial, invisibilização. A profa. Severine é especialista no estudo sobre indígenas em contexto urbano já que, há vários anos, tem pesquisado e realizado publicações importantes sobre trabalhadoras domésticas indígenas em Monterrey. A cidade, apesar da predominância da atividade industrial, e não agropecuária, parecia tanto com Goiânia, que eu me assustei. Além da marcada desigualdade social e do forte elitismo, havia semelhanças nas paisagens que me chamavam atenção, desde a invisibilização de áreas pobres até a presença impossível de se ignorar das camionetes enormes circulando pelo

trânsito de forma espalhafatosa e até violenta. Mas apesar dessas aproximações aparentes, eu preferi continuar buscando um outro lugar para realizar pesquisa de campo.

Foi através o livro de Pedro Bracamonte y Soza, *Una deuda Histórica: ensayo sobre las condiciones de pobreza secular entre los mayas de Yucatán*, que eu pude enxergar pela primeira vez em Mérida um campo de pesquisa fecundo e convidativo. Havia ali uma série de questões em torno das quais poderiam ser construídas comparações frutíferas entre o caso da Península de Yucatán, onde está localizada Mérida, e o caso de Goiânia, no Brasil Central.

Estas questões diziam respeito, por exemplo, à ideia de "região vazia", que existe em relação à Península de Yucatán e também em relação ao Brasil Central, o cerrado, que na cartografia imaginária da nação Brasil é conhecido como parte do "sertão". Em ambos os casos, percebe-se que existe uma situação de "invisibilização" ligada a uma posição de subalternidade destas regiões e suas populações em relação ao restante do país. Outra característica comum identificada foi certa tradição econômica rural (a economia do henequém², no caso de Yucatán, e a agropecuária, no caso de Goiás) e uma posição periférica em relação ao sistema econômico hegemônico e ao resto da população "nacional". A leitura da tese de doutorado em antropologia de Iturriaga, trata sobre racismo em Mérida, e além de trazer informações históricas muito relevantes, ressalta o forte elitismo que se expressa em distinções espaciais muito claras como "norte branco e rico" e "sul indígena e pobre". Tudo indicava para outras relações possíveis entre os dois casos como forte desigualdade social refletida nos padrões habitacionais e nas paisagens, histórias de exclusão, genocídio indígena e processos recentes de reivindicação de identidade.

Hoje percebo que a escolha por fazer etnografia em Mérida foi, em grande parte, intuitiva, porque, de fato, eu não conhecia a cidade. Eu tinha algumas informações preliminares que se conectavam com temas e questões que eu vinha pensando a partir do caso de Goiânia, mas eu só fui confirmando aos poucos se essas conexões de fato existiam ou eram apenas aparentes. Hoje vejo também que foi uma escolha feliz, porque Mérida se revela ainda, e cada dia mais, um campo extremamente fértil e instigante para as reflexões teóricas que eu venho construindo desde aquela época.

² O henequém (*Agave fourcroydes*) é uma planta nativa do Sul do México e Guatemala, que foi muito utilizada até meados do século XX para a extração de uma fibra natural que era usada principalmente na navegação.

Além de possuir uma divisão muito marcada de seu espaço, com limites bem definidos entre a região sul, a região norte e o centro, Mérida possui diferenças muito evidentes nas características das paisagens e das populações que habitam cada uma dessas regiões. No cerne dessas diferenças, a questão étnica aparece como um elemento estruturante, já que, a população maya e de baixa renda reside em regiões específicas, da mesma maneira que a população branca de média e alta renda. Estas posições espaciais baseadas em fatores como etnicidade e renda podem ser observadas na história da cidade desde a sua fundação. Mas também existem acontecimentos históricos recentes que influenciaram deslocamentos indiretos de pessoas e produziram esse quadro de concentração da população maya em regiões periféricas às margens da cidade. Ou que produziram conflitos entre a população branca de alta renda e as populações mayas que residiam em áreas do entorno de Mérida.

Entre janeiro de 2018 e fevereiro de 2019, realizei entrevistas com mayas residentes em Mérida, sobre suas histórias de vida, com ênfase em atividades de trabalho e moradia. Trato de compreender, a partir dessas histórias, alguns processos de transformação no espaço urbano de Mérida, tal como foram experienciados pelas populações mayas residentes na cidade. E tento identificar os fenômenos de segregação espacial enfrentados por estas populações ao longo desses processos.

Apresento as histórias de vida dos participantes da pesquisa ao longo de uma narrativa que segue as lembranças e os fluxos da minha experiência de inserção em campo em Mérida. Mas isso não quer dizer que não precisei fazer recortes e escolhas metodológicas na hora de selecionar os participantes da pesquisa cujas histórias de vida eu destacaria na análise. Selecionei cinco participantes da pesquisa cujos relatos eu considero representativos dos processos históricos mais amplos que de que trato na tese, relacionados aos padrões de segregação espacial e às mobilizações identitárias que envolvem os mayas residentes em Mérida atualmente.

Eu me baseei na noção de “*taskscape*”, de Tim Ingold, que trata as paisagens como processos, com ênfase nas práticas sociais que as produzem cotidianamente; e na noção de “circuito”, de Magnani, que designa “um uso do espaço e dos equipamentos urbanos que possibilita o exercício da sociabilidade por meio de encontros, comunicação, manejo de códigos, porém (...) sem se ater à contiguidade” (MAGNANI; ANDRADE, 2013, p.48). Com esse referencial, pensando a partir das práticas cotidianas de morar, trabalhar e mover-se na

cidade, penso a produção das fronteiras urbanas e a forma como elas se relacionam com a questão da etnicidade.

Para isso, tento compreender de que maneira essas atividades práticas se relacionam a significados culturais construídos ao longo da história de Mérida e da região de Yucatán, relacionados principalmente aos estigmas e preconceitos que o racismo em relação aos mayas produziu ao longo de séculos de exploração e exclusão. Meu objeto é compreender como o racismo em relação aos mayas influencia a produção do espaço da cidade, refletindo-se inclusive na maneira como o espaço de Mérida se organiza, por meio da produção de “padrões de segregação” (CALDEIRA, 2011). Também tento compreender a maneira como os mayas lidam com isso, tanto no se refere aos significados construídos diante da exclusão, quanto no que se refere às mobilizações identitárias produzidas pelos mayas em Mérida, em diferentes momentos da história.

O capítulo 1, *Primeira aproximação a Mérida*, tem um caráter historiográfico, nele apresento a cidade em perspectiva diacrônica, desde sua fundação, selecionando e destacando alguns eventos que ocorreram em nível regional e nacional, e que influenciaram a conformação do espaço urbano e suas transformações, com variados padrões de segregação. Realizo uma breve revisão bibliográfica sobre a história dos mayas na cidade e na região. Por meio de representações em mapas, apresento a distribuição espacial da população atual de Mérida com base no critério étnico e apresento alguns padrões de segregação observáveis atualmente com base nesse mesmo critério. Por meio de imagens do *Google Street View*³ com links que conduzem a esse site, tento propiciar que o leitor navegue virtualmente pelas paisagens de Mérida às quais me refiro. E sigo usando esse mesmo recurso ao longo dos outros capítulos, toda vez que utilizo imagens com links do *Google Street View*.

No capítulo 2, *Histórias que se entrecruzam*, faço um relato mais amplo sobre o trabalho de campo em Mérida, o encontro com cada participante selecionado da pesquisa e minha inserção nos espaços, paisagens e cotidianos da cidade. Apresento, por meio de trechos selecionados das entrevistas, um pouco das histórias de vida dos participantes da pesquisa, com

³ Google Street View é um recurso do [Google Maps](https://www.google.com/maps) e do [Google Earth](https://www.google.com/earth) que disponibiliza vistas panorâmicas (de 360° na horizontal e 290° na vertical), permitindo que se vejam partes de regiões do mundo ao nível do solo. https://pt.wikipedia.org/wiki/Google_Street_View

foco sobre atividades de trabalho e moradia. Busco identificar os pontos de conexão entre essas histórias, e compreendê-los dentro de processos mais gerais que marcaram a história da cidade.

No capítulo 3, *Paisagens e fronteiras*, parto de uma discussão sobre práticas de moradia para desenvolver uma reflexão sobre paisagens urbanas. Pensando a paisagem como “processo” e como registro de práticas sociais, com base na noção de *taskscape*, de Tim Ingold, trato das diferenças entre as paisagens de distintas regiões de Mérida e como elas constituem um elemento central nos fenômenos de segregação espacial a que me refiro. Assim, a partir da análise sobre os preconceitos existentes em relação à chamada “casa maya” e à chamada “casa rústica” (bem como às paisagens que esses tipos de moradia compõem e às pessoas que as habitam), teorizo sobre as articulações entre as categorias “paisagem” e “fronteira” e como elas nos ajudam a compreender a produção do espaço urbano sob influência das ações do Estado articuladas a ideologias e interesses econômicos das elites regionais.

Por fim, no capítulo 4, *Não humanos e suas espacialidades*, reúno depoimentos sobre seres não humanos, presentes na cosmologia maya, que habitam o espaço da cidade, bem como diferentes tipos de rituais realizados pelos mayas em Mérida hoje. Analiso o que esses elementos da cosmologia maya contemporânea são capazes de dizer sobre a experiência dos participantes da pesquisa no espaço urbano da cidade, como são vivenciados e simbolizados determinados conflitos e de que maneira eles podem iluminar aspectos sobre a experiência étnica em contexto urbano aos quais eu me refiro ao longo da tese.

1. PRIMEIRA APROXIMAÇÃO A MÉRIDA

Um pouco de história

Mérida foi construída sobre uma antiga cidade maya chamada Th'ó. Todas as pirâmides de Th'ó foram demolidas pelos espanhóis quando da “conquista”. As pedras que tinham sido usadas pelos mayas para construir sua cidade foram depois reutilizadas pelos espanhóis para construir uma grande muralha em torno de Mérida, que seria apelidada de “Cidade Branca”.

A construção de Mérida representou, portanto, a consolidação da “conquista” espanhola sobre a Península de Yucatán. “Conquista” liderada por Francisco de Montejo e seu filho, os fundadores da cidade. Th’ó, totalmente destruída, é considerada hoje pelos especialistas como uma das principais “capitais regionais” de sua época, ao lado de Chichén Itzá e Uxmal, principais sítios arqueológicos na região atualmente (LIGORRED PERRAMON, 1998, 09).

Mérida possui uma população total de 892.363 pessoas. No censo de 2015, quando o *Instituto Nacional de Estadística y Geografía* (INEGI/México) usou pela primeira vez o critério de auto identificação, 48,25% da população de Mérida se auto declarou indígena. Apesar de existirem outras etnias, por conta de processos migratórios diversos, a população indígena da cidade é predominantemente maya. Os mayas ocupavam toda a região da Península de Yucatán, onde se localiza Mérida, no momento que os colonizadores espanhóis chegaram.

Ao longo de séculos, a capital de Yucatán ocupou um lugar predominante na dinâmica política e econômica do estado e da região sudeste do México, e junto com as cidades turísticas do estado vizinho de Quintana Roo, Cancún e Playa del Carmen, constitui um dos polos de atração de migrantes do interior de Yucatán e de outros lugares do país. Por isso viu sua população multiplicar nas três últimas décadas. Em 1970 tinha 31,91% da população total do estado, em 1990 passou a ter 40,98% e em 2000 alcançou 42,5% (SANTILLÁN, 2011, p. 60). Os números nos dão uma visão sobre a importância da cidade para aquela região.

Suas principais atividades são o comércio, a indústria manufatureira e o setor de serviços (INEGI, 2015). É muito evidente, no cotidiano da cidade, a importância para a economia local das atividades relacionadas ao turismo e à construção civil.

Na Plaza Grande, a praça mais central e mais turística da cidade, fica a antiga residência dos Montejo, os “conquistadores” da Península e fundadores de Mérida. Hoje transformada em museu, a casa traz em sua fachada a figura de dois espanhóis trajando uniformes de guerra, pisando nas cabeças de pequenos humanos boquiabertos e humilhados, como se estivessem rendidos no chão (REED, 2014, p. 25). A escultura parece retratar a visão dos colonizadores acerca da “conquista” e dominação espanhola sobre os povos nativos da Península de Yucatán (Imagens 2 e 3).

Segundo Bracamonte y Soza, um acordo entre Francisco de Montejo e Carlos V, rei da Espanha, datado de 1526, presenteava com pedaços de terra os espanhóis que haviam

participado na “conquista”. A condição era de que permanecessem por pelo menos quatro anos na província:

Al final, a cada uno de los vencedores de la guerra de conquista se le dio un solar de aproximadamente 125 metros por lado, además de que se dispuso de dos lugares para una plaza de armas y una plazoleta. Pronto la ciudad española creció a expensas de las construcciones del antiguo asentamiento nativo, pues se empezó a edificar el convento franciscano, un hospital y la catedral, entre otras obras. (BRACAMONTE Y SOSA, 2005, p. 129)

Mas foi ao longo do século seguinte, o século XVII, que Mérida consolidou sua importância como capital provincial, com a chegada de novos moradores, a expansão física da cidade e a valorização dos imóveis dos descendentes daqueles primeiros colonos. Essa expansão aconteceu principalmente nos chamados "*barrios de indios*", que ficavam do lado de fora das muralhas que circulavam Mérida:

La expansión involucraría a los nueve barrios indígenas extramuros de la ciudad: Santa Lucía y Santa Ana, La Mejorada, San Cristóbal, San Juan, San Sebastián, La Ermita y Santiago y Santa Catarina. Es poco lo que se conoce de esos barrios de indios extramuros de Mérida que, después de congregados, permanecieron en calidad de *pueblos* independientes hasta los inicios del siglo XVII, pero muchos de sus habitantes fueron considerados en calidad de naboríos, para trabajar como sirvientes o criados en las casas de los españoles de la capital y a cambio recibieron la prerrogativa de pagar solamente la mitad del tributo para el rey. (BRACAMONTE Y SOSA, 2005, p. 130)



Imagem 2: Casa de los Montejos. Foto Disponível em: <<https://goo.gl/maps/vMbbBuBQyYQ2>>



Imagem 3: Fachada da casa dos Montejos, fundadores de Mérida, ilustrando a conquista espanhola sobre a Península de Yucatán. Fotos: Marcos H. B. Ferreira

⁴ Os links nas legendas de algumas das fotos podem ser seguidos por meio de Ctrl + clique. Através do *Google Street View*, o/a leitor/a pode acessar virtualmente os lugares a que o texto se refere.

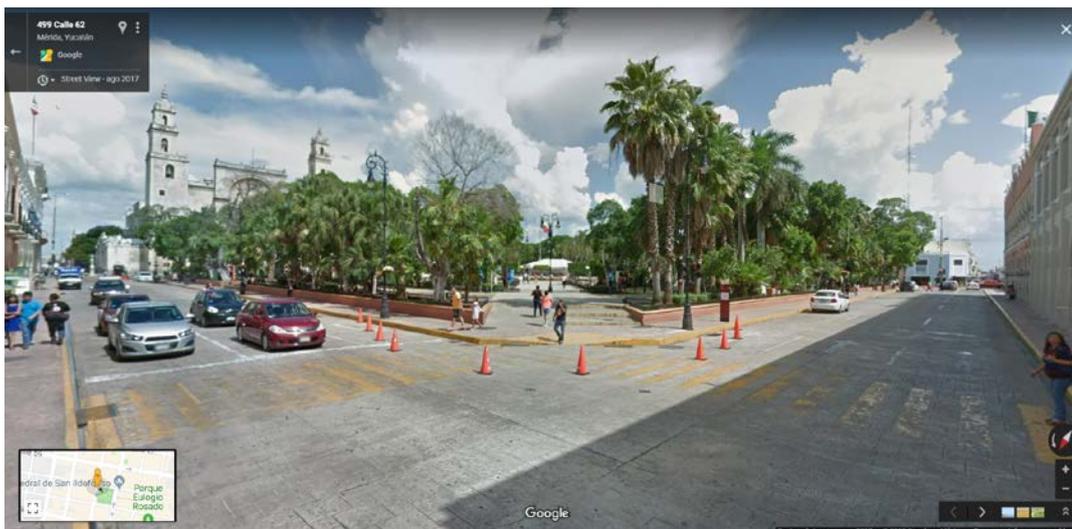


Imagem 4: Plaza Grande. Foto Disponível em: < <https://goo.gl/maps/FnVc5WokL6M2> >

No ano de 1749 havia 14.751 indígenas residentes em Mérida, enquanto a população espanhola era de 3.388 indivíduos. Assim, havia três vezes mais indígenas do que o número de espanhóis. A presença de afrodescendentes também era alta nesse período. Tudo isso mostra que a chamada "cidade branca", em termos demográficos, não era tão branca assim (BRACAMONTE Y SOSA, 2013, p. 49).

Havia também presença de outras etnias indígenas além dos mayas:

[...] en el barrio de San Cristóbal, situado al sureste de la ciudad, se asentó una parte de los indígenas tlaxcaltecas y de otras zonas que auxiliaron a Montejo en la conquista de Yucatán; eran naboríos, se autocalificaban como “mexicanos” y mantuvieron esa identidad hasta al menos los principios del siglo XVIII. (BRACAMONTE Y SOSA, 2005, p. 131) [...] Santiago fue el barrio de mayor concentración de indígenas de origen “mexicano”, ya que para 1576 la matrícula de este tipo de habitantes llegó a 35, con algunos apelativos que recuerdan quizá el lejano lugar de origen, como Jochimilco (Xochimilco) y Tezcoco. (BRACAMONTE Y SOSA, 2005 p. 133)

A população indígena que vivia nos bairros “de fora” das muralhas, desde o início, forneceu o trabalho necessário para construir, manter e fazer crescer a cidade: pedreiros, trabalhadores e trabalhadoras domésticos, serviços de transporte de vários tipos, entre outros.

Em condições de vida marcadas pela violência, exclusão e forte exploração, ocupavam espaços de moradia muito bem definidos. No início, os chamados "*barrios de indios*" estavam localizados nas periferias de então. Com o passar dos anos, esses bairros foram transformados e as populações mayas deslocaram-se para áreas mais distantes em direção às novas periferias que se formavam. Nas três últimas décadas do século XVIII foram realizados esforços em Mérida para readequar o traçado urbano que havia se desorganizado com o crescimento populacional dos dois séculos anteriores:

Se realizaron agrupamientos de las manzanas en cuarteles y se construyeron paseos y plazas en los barrios de indios. Las plazas de los barrios se convirtieron en los límites de una ciudad dual, una especie de frontera entre la ciudad española y la ciudad indígena, al mismo tiempo unida y separada. [...] Es claro, al despuntar el siglo XIX, que los barrios indígenas estaban plenamente integrados a la vida de la ciudad y en los solares de las manzanas más cercanas al centro la presencia de españoles, mestizos y castas seguramente desbordaba a la población indígena, que buscaba refugio en la periferia. (BRACAMONTE Y SOSA, 2005, p. 139-140)



Imagem 5: Portal. Nas muralhas que circulavam a "cidade branca", havia seis portais. Dois deles ainda podem ser vistos próximos aos Parques Mejorada e San Juan, no que é hoje o centro de Mérida. Foto Disponível em: <https://goo.gl/maps/4YhzYqVUcwx>

Nas próximas linhas, procuro identificar, em diferentes momentos da história da cidade, a remodelação do espaço urbano de Mérida e os padrões de segregação espacial que marcaram

cada momento. Essas transformações espaciais estão relacionadas a eventos políticos e econômicos mais amplos, que ocorreram tanto em nível regional quanto nacional, dos quais tratarei a seguir.

A famosa “Guerra de Castas”

Há algumas particularidades na história de Yucatán que a diferenciam de outras regiões do México. Segundo Santillán (2011, p. 141), pode-se pontuar que, em primeiro lugar, a população maya de Yucatán foi submetida a um sistema de trabalho forçado (*servicio personal*) como prerrogativa outorgada aos *encomenderos*.⁵ para garantir a permanência destes na Península. Essa era uma política de exceção que provocou na elite local um forte sentimento da importância da linhagem e possibilitou a acumulação de grandes riquezas sem esforço (2011, p. 141).

Mas esta situação de forte exploração e elitismo provocou mobilizações e movimentos insurgentes entre os mayas em diversas situações. Em 1610, por exemplo, a Revolta de Tekax tentava derrubar o sistema de servidão e defendia “uma nova ordem social”. Um século e meio mais tarde, a rebelião liderada por Jacinto Canek, no *pueblo* de Quisteil, se converteu em uma grande luta contra as injustiças, exploração e o sistema de tributos que pesavam sobre os mayas na Península. (CASTELLANOS GUERRERO, 2003, p. 57) Mas entre todos esses episódios, o mais famoso é certamente a chamada Guerra de Castas de Yucatán.

Em outubro de 1841, o governo de Yucatán, em resposta às políticas centralistas que estavam sendo implementadas no México, decretou sua independência em relação ao resto do território nacional. O exército centralista de Lopes Santa Anna, em 1842, exigiu a reincorporação de Yucatán ao México, o que, no entanto, foi negado. Ao invés da reincorporação, a elite branca preparou-se para o conflito com o governo nacional, armando os índios da península e prometendo-lhes melhores condições de vida, o que, de fato, nunca aconteceu.

Yucatán saiu vitoriosa do confronto com os centralistas. Mas os indígenas da Península, que haviam combatido mediante diversas promessas da elite local, continuaram vivendo nas

⁵ As *encomendas* foram a instituição criada pela Coroa espanhola para explorar o trabalho indígena e organizar o recolhimento de tributos nas colônias.

mesmas condições de extrema desigualdade e exploração de antes. Assim, "descontentes e armados", como define Iturriaga (2011, p. 96), os mayas peninsulares iniciaram em 1847 a chamada Guerra de Castas contra a elite branca que os explorava:

In the first year of this rebellion, the whole territory south of Valladolid was in the hands of the Indians; Mexican and Yucatecan military expeditions regained towns and villages only to lose them again. In January of 1848 the Indians occupied and destroyed Pixoy, attacked Uayma and occupied Ebtun. Three months later the Whites evacuated Valladolid. Meantime, in the same year, Bacalar had fallen to the Indians; and although the Mexicans recaptured it, they were besieged for years and were compelled to abandon the town in 1858. (REDFIELD; VILLA ROJAS, 1934, p. 23)

Os relatos sobre a guerra são bastante violentos, neles, os mayas aparecem com o único objetivo de matar a todos os espanhóis e incendiar tudo. Os indígenas que se envolveram no conflito foram chamados de "índios rebeldes", além é claro de "selvagens, primitivos, bárbaros assassinos". Aqueles que não se rebelaram, chamados de "índios leais", receberam títulos de *hidalgo* que os equiparavam aos chamados "*mestizos*" em termos de status social. Alguns dizem que, a partir daí, o termo "*mestizo*", que antes designava uma parcela restrita da população, passou a se referir, de modo mais geral, a todos os indígenas de Yucatán (ITURRIAGA, 2011, p. 96-97)⁶.

O conflito durou mais de 50 anos. Para impedir que ele chegasse definitivamente a Mérida, as elites yucatecas precisaram pedir ajuda ao governo centralista e abandonar seu desejo por independência. Muitos defendem (REDFIELD; VILLA ROJAS, 1934, p. 23) que o que mudou os planos dos mayas de invadirem Mérida foi a chegada do período de plantação das *milpas*⁷.

Em suma, eles preferiram plantar milho a matar espanhóis.

⁶ O prof. Leonardo Fígoli apontou-me correspondências interessantes entre o termo *mestizo* e o termo "caboclo", utilizado na região norte do Brasil e que foi discutido por ele em sua dissertação de mestrado (FÍGOLI, 1982). Pretendo desenvolver esse tema em uma outra ocasião.

⁷ *Milpa* é o nome que os mayas de Yucatán utilizam para se referirem à plantação (ou "roça"), de milho e também de outras espécies.

Ascensão e queda da economia *henequenera*

Depois de encerrada a Guerra de Castas, a Península assumia uma divisão marcadamente étnica de seu território: "*el norte y occidente para los blancos, una franja divisoria en el sur de mayas pacíficos, y el sur y oriente para los mayas rebeldes - los cruz'ob*" (ITURRIAGA, 2011, p. 101). Antes do conflito, o henequém (*Agave fourcroydes*) ainda não era o elemento mais importante da economia da região. Mas passou a adquirir uma posição central a partir de 1847, na mesma época portanto em que se iniciou o conflito. O cultivo do henequém trouxe muito êxito econômico para os proprietários das chamadas *Haciendas Henequeneras Yucatecas*, a elite agrária de Yucatán. A guerra não destruiu o futuro promissor do henequém, mas, pelo contrário, a economia *henequenera* se desenvolveu consideravelmente durante o período da guerra.

As plantações de henequém ao redor de Mérida, por conta dos espinhos do agave, constituíam uma mancha de proteção, uma nova “muralha” ao redor da capital que transmitia certa sensação de proteção em relação a possíveis tentativas de invasão. Mais importante do que isso, porém, foi o fato de que a massa de população que chegava do interior da Península, “mayas pacíficos”, fugindo do conflito, era absorvida rapidamente como mão de obra estável na indústria *henequenera* que crescia (CLINE, 1987, p. 200).

Além da mão de obra disponível dos mayas pacíficos, outros fatores contribuíram para esta ascensão. O primeiro foi a demanda por fibras naturais existente naquela época no mercado internacional, principalmente para a navegação. Também houve um desenvolvimento gradual das tecnologias empregadas nas máquinas de processamento da fibra. E, por fim, a proximidade com a costa e os portos. A fase mais importante na ascensão da economia *henequenera* coincide com o período de expansão da Guerra de Castas:

Un investigador metuculoso ha llamado la atención repetidamente sobre las décadas de 1850 y 1860, que, siendo tan estériles políticamente debido a las revueltas y los levantamientos, hicieron factible aglutinar los primeros desarrollos del henequén para formar la industria moderna. Ha señalado que en estos veinte años la planta se cultivó comercialmente a gran escala por mano de obra estable y que se introdujo el crédito comercial, que se inventó la maquina Solis, y que la mecanización adquirió una base firme. (CLINE, 1987, p. 200)

Na década de 1880, o henequém já era a principal atividade econômica da península. Devido à quantidade de riqueza que gerou, passou a ser chamado popularmente de “ouro verde”. A elite branca yucateca acumulou muito poder econômico, além do poder político e prestígio social que já possuía. Fez questão de expressá-lo por meio de um estilo de vida e padrões de consumo de forte ostentação. E manteve sua posição discriminatória em relação aos mayas e às demais categorias étnicas, fechando-se em seus espaços de sociabilidade e em suas relações de parentesco. A ponto de ser designada como a "casta divina", designação recebida por ela mesma com orgulho (ITURRIAGA, 2011, p. 103-104).

Depois de encerrada a Guerra de Castas, o henequém serviu como elemento amortecedor da crise econômica. Na cidade de Mérida, a manufatura de bolsas com fibra de henequém ficou conhecida como o “barco salva vidas” no naufrágio geral da Guerra (CLINE, 1987, p. 200).

A exploração da planta seguiu ocupando um lugar central na economia de Yucatán pelo menos até a década de 1960. Nesse período, com o surgimento das fibras sintéticas, a economia *henequenera* entrou em rápido e intenso colapso. A queda do henequém provocou um período de forte contração econômica no estado, que atingiu, em primeiro lugar, os trabalhadores rurais pobres. Isso produziu um intenso processo de êxodo de pessoas que deixaram os *pueblos* para morar em Mérida, em busca de trabalho.

Produziu também um dinâmico mercado imobiliário, desenvolvido com o apoio do Estado, atividade que adquiriu grande importância ao constituir-se em refúgio para o capital regional diante da crise (REYES, 2003, p. 48). Pela ação desse novo mercado, aconteceram mudanças importantes no padrão de segregação espacial observável em Mérida. Surgiram novas áreas de residência da população indígena, que se concentraram principalmente em direção ao sul, enquanto a população branca e rica se concentrou, cada vez mais, no norte da cidade.

Um novo padrão de segregação espacial começou a ser moldado em Mérida. De alguma maneira, esse novo padrão repetia o movimento de expulsão dos mayas para as novas periferias da cidade, movimento constante em toda a história de Mérida. A novidade era que a classe branca e rica abandonava o centro e inaugurava um novo modelo de cidade, ao norte. Para entendermos como isso aconteceu, é necessário retomarmos os outros padrões de segregação que existiram na história da cidade e da Península.

Padrões de segregação espacial

Para Bracamonte y Soza, é possível identificar historicamente três grandes remodelações nos padrões de assentamentos indígenas na Península de Yucatán. Esses padrões de ocupação do espaço correspondem, por sua vez, a alguns modelos socioeconômicos mais amplos, implantados no México pelos colonizadores (tanto europeus quanto os nacionalistas mexicanos), e que poderiam ser divididos da seguinte maneira:

[...] a) la concentración de habitantes en pueblos y repúblicas de indios; b) la diáspora a las haciendas y migraciones laborales; y c) la búsqueda de movilidad social ascendente (por trabajo y escolaridad) en el México contemporáneo. Un cuarto eje de las movilizaciones queda articulado a la resistencia étnica abierta, a la huida y a la rebelión de carácter nativo para evadir la colonización externa e interna (europea y nacionalista). (BRACAMONTE Y SOZA, 2013, p. 33- 34)

Uma particularidade do padrão de ocupação espacial maya, mesmo antes da colonização espanhola, foi a “dispersão” (BRACAMONTE Y SOZA, 2013, p. 41). Isto se deu tanto pelas necessidades decorrentes do cultivo do milho quanto pelas divisões políticas derivadas da própria dinâmica das linhagens:

En torno a las ciudades y las cabeceras de los señoríos se formaban pequeños *pueblos* o aldeas administradas por señores (que los españoles llamarían principales), y tal forma de ocupación del espacio se reprodujo con mayor o menor magnitud a lo largo de la colonia (BRACAMONTE Y SOZA, 2013, p. 41).

Pela institucionalização das *encomiendas* (modelo de exploração da força de trabalho indígena através da arrecadação de impostos) e pela evangelização massiva, os espanhóis concentraram espacialmente essas populações em unidades menores, mais fáceis de serem controladas e exploradas. Essas unidades espaciais ficaram conhecidas como “*pueblos*”. Esse processo, chamado de “*reducciones*”, durou até o início do século XVII. Mais ou menos 230 “*pueblos*” foram formados a partir desse processo e, até certo ponto, são os mesmos que existem na península ainda hoje (BRACAMONTE Y SOZA, 2013, p. 42-43).

A segunda grande remodelação, a migração de mão de obra para as fazendas de henequém, ocorreu ao longo do século XIX, depois que o cultivo de henequém se tornou a principal atividade econômica na península de Yucatán. Várias fazendas *henequeneras* surgiram, recrutando milhares de homens que trabalhavam em tempo integral sob forte exploração, recebendo metade do pagamento em dinheiro e a outra metade em milho (BRACAMONTE Y SOZA, 2013, p. 48). Eles se mudaram, juntamente com suas famílias, de seus *pueblos* para pequenas cidades perto das fazendas, onde se podiam ver, geralmente, pequenas localidades formadas por casas mayas com tetos de palha, posicionadas ao redor de uma casa principal e da casa de máquinas para o processamento da fibra de henequém.

O terceiro padrão de ocupação relatado por Bracamonte y Soza (2013) diz respeito à migração de mão de obra maya para as cidades em geral e para Mérida em particular. Não foi um movimento posterior, mas ocorreu simultaneamente aos outros dois movimentos desde os primeiros anos de construção da cidade.

Para construir prédios públicos, igrejas, casas da população branca e tudo o que era necessário, os colonizadores levaram à força trabalhadores mayas de diferentes regiões, já que a população indígena das periferias de Mérida não era suficiente. De modo que:

Por mandato de los gobernadores españoles, los *pueblos* tenían la obligación de remitir, por semanas, a grupos de hombres y de mujeres a realizar el trabajo requerido. [...] el trabajo forzoso se extendió a las más distintas actividades como el servicio doméstico de las casas, el cuidado de los hijos de los españoles, el trabajo agrícola, el correo por medio de postas, el acarreo de bastimentos y el transporte de personas. (...) Así, la ciudad mantenía siempre en su interior a numerosos indígenas llamados semaneros de distintos *pueblos* que se remudaban, por lo que no se trata de una migración en sentido estricto, pero sí de una continuada movilidad espacial. (BRACAMONTE Y SOZA, 2013, p. 48-49).

Além desse movimento forçado entre o trabalho na cidade e o retorno ao *pueblo*, os bairros indígenas de Mérida começaram também a aumentar sua densidade populacional. Isso ocorreu em virtude da oferta, ainda que escassa, de "servidão assalariada fixa" na cidade, da oferta incipiente de trabalho nas fazendas que existiam nas periferias e da demanda por alguns tipos de serviços especializados, como o dos pedreiros, por exemplo. Assim, "*La ciudad*

resultaba un lugar donde se podía acceder a la subsistencia ya fuera en los oficios o en la servidumbre doméstica permanente" (BRACAMONTE Y SOZA, 2013, p. 50).

No período colonial, a cidade era dividida principalmente entre o centro (onde residiam os espanhóis) e os bairros (onde residiam os indígenas). Segundo Guadalupe Reyes:

La clase dominante fue llamada la “gente del centro”, mientras que referirse a la “gente de los barrios” suponía hablar de la población indígena y de aquella que, aun teniendo nombres españoles, utilizaba el traje folklórico, hablaba maya y vivía en casas con techo de palma. (REYES, 2003, p. 47- 48).

Foi com o desenvolvimento do mercado de henequém, no final do século XIX e início do século XX, que o padrão de segregação iniciado pelos colonizadores começou a mudar. A sociedade yucateca foi transformada pelo sucesso econômico da atividade *henequenera*, o que permitiu certa mobilidade e heterogeneidade social. Nessa época, o padrão de distribuição espacial da população mudou. As classes ricas já não seguiam empurrando as classes de Baixa renda em direção às periferias, mas começaram a abandonar o centro em direção a novas áreas residenciais situadas na região norte da cidade (REYES, 2003, p. 48).

Mérida então assumiu uma nova divisão espacial, com famílias de alta renda vivendo ao norte e não mais ao centro, tornando-se uma área predominantemente comercial. Com o colapso da economia *henequenera* nos anos 1960, esse modelo de organização espacial não desapareceu, mas pelo contrário se consolidou devido ao forte êxodo rural e a expansão do mercado imobiliário que marcaram este período:

En el poniente se construyeron fraccionamientos destinados a sectores medios, en el norte surgieron exclusivas áreas residenciales orientadas a población con altos ingresos y en el oriente el sector estatal impulsó la construcción de fraccionamientos destinados a población trabajadora. (REYES, 2003, p. 48)

Os camponeses imigrantes, que careciam de recursos e não podiam comprar ou alugar uma propriedade no mercado formal, ocupavam terras em áreas pouco atraentes para o mercado imobiliário, localizadas na zona sul e na parte oriental de Mérida. Assim, em vez da separação entre "centro e periferia", consolidou-se uma nova distinção entre "norte e sul" de Mérida. Esse

novo padrão de organização do espaço também constituiu um novo padrão de segregação espacial e pode ser observado ainda hoje na cidade:

Si antes hablar de la gente del centro era referirse a los sectores blancos y acomodados, mientras hablar de la gente de los barrios suponía aludir a la clase baja con ascendencia indígena, hoy día sucede esencialmente lo mismo al emplear las expresiones *gente del norte* y *gente del sur*, aunque ahora existe, además, un sector medio con mayor heterogeneidad de clase y racial que habita sobre todo en el poniente y en colonias cercanas al centro. (REYES, 2003, p. 49)

Nas últimas décadas, o aumento do turismo e outras atividades comerciais no centro de Mérida gerou um processo de valorização dos imóveis e uma elevação do custo de vida nessas áreas. Os casarões antigos, onde residiam as famílias de média e alta renda que se mudaram para o norte da cidade, ficaram vazios por muito tempo. Alguns deles foram comprados, reformados e ocupados por estrangeiros aposentados, principalmente europeus, estadunidenses e canadenses, o que também contribuiu para o processo de elevação do custo de vida em algumas regiões do centro.

Além disso, vários programas habitacionais, por meio da concessão de financiamento e crédito, possibilitaram que algumas pessoas adquirissem suas próprias casas ou terrenos em bairros recém-inaugurados nas periferias da cidade, em *comisarías*⁸ localizadas ao sul e ao norte de Mérida. Essas áreas estão além dos limites do *Anillo Periférico*, a via que circunda toda a cidade de Mérida e que acaba se estabelecendo como uma linha de fronteira e segregação entre o que está "dentro" dos limites do Periférico, considerado mais ou menos próximo, e o que está "fora", considerado distante, mesmo que ainda constitua parte da cidade.

Esta informação indica que, além dos padrões de segregação já mencionados ("centro/periferias", "norte/sul"), outros padrões podem ser observados atualmente, como o centro histórico turístico, com uma presença acentuada de estrangeiros, e o centro comercial, que apesar de também ser histórico, possui "circuitos" (MAGNANI, 2002) comerciais e de lazer percorridos especialmente pela população de baixa renda de Mérida, e é considerado a

⁸ *Comisarías* são localidades maiores do que um bairro, mas que não constituem municípios autônomos e estão vinculadas, administrativamente, a alguma prefeitura, nesse caso, à prefeitura de Mérida.

região mais “caótica” da cidade.⁹ Existe também um padrão de segregação que se baseia na distinção cidade/*comisariás*, referindo-se às áreas com concentração populacional maya localizadas fora dos limites urbanos.¹⁰, além de pequenas “ilhas de segregação” situadas principalmente na região norte da cidade, onde populações de baixa renda estão cercadas por uma população de média e alta renda. O padrão de segregação cidade/*comsariás* aponta para o fato de que a divisão "norte e sul" e a divisão "centro/periferias" coexistem atualmente em Mérida.

Pensando em termos de mapas

O mapa a seguir, construído com o apoio do *Laboratorio de Sistemas de Información Geográfica* do CIESAS, expressa essas divisões espaciais (norte e sul; centro e periferias), localizando as áreas em que se concentram as residências da população indígena residente em Mérida atualmente, segundo os dados do censo de 2010 realizado pelo INEGI. Apesar de que existem indígenas de outras etnias residentes em Mérida, por conta de processos migratórios distintos, alguns deles mencionados anteriormente, a maioria absoluta dessa população é maya.

Neste mapa, as áreas vermelhas indicam uma maior concentração de residências indígenas, segundo o critério de auto identificação. Percebe-se que a maior concentração de população indígena está no sul, seguida pela zona leste. Há uma concentração muito alta em torno do aeroporto, principalmente "depois do Muro do Aeroporto", que é uma linha de fronteira entre o centro e o sul, conforme mostrarei adiante a partir das entrevistas realizadas. O sul, por sua vez, é uma região muito estigmatizada da cidade, representada como violenta, insegura e precária. É aí que se localiza o *Centro de Reinserción Social* (CERESO), frequentemente utilizado pelos participantes da pesquisa como uma referência espacial para se referir à região: “lá onde está o presídio”. Frase que acaba, é claro, reforçando os mesmos estereótipos de zona insegura e violenta.

⁹ Magnani define circuito como “uma categoria que descreve o exercício de uma prática ou a oferta de determinado serviço por meio de estabelecimentos, equipamentos e espaços que não mantêm entre si uma relação de contiguidade espacial, sendo reconhecido em seu conjunto pelos usuários habituais”. (MAGNANI, 2002, p. 23)

¹⁰ Existe uma via que contorna toda a cidade chamada *Anillo Periférico*, que é considerada pelos meridianos como o limite da cidade. Embora a prefeitura tenha permitido recentemente a construção de novos empreendimentos imobiliários para além dessa via, em áreas que até então eram consideradas rurais.

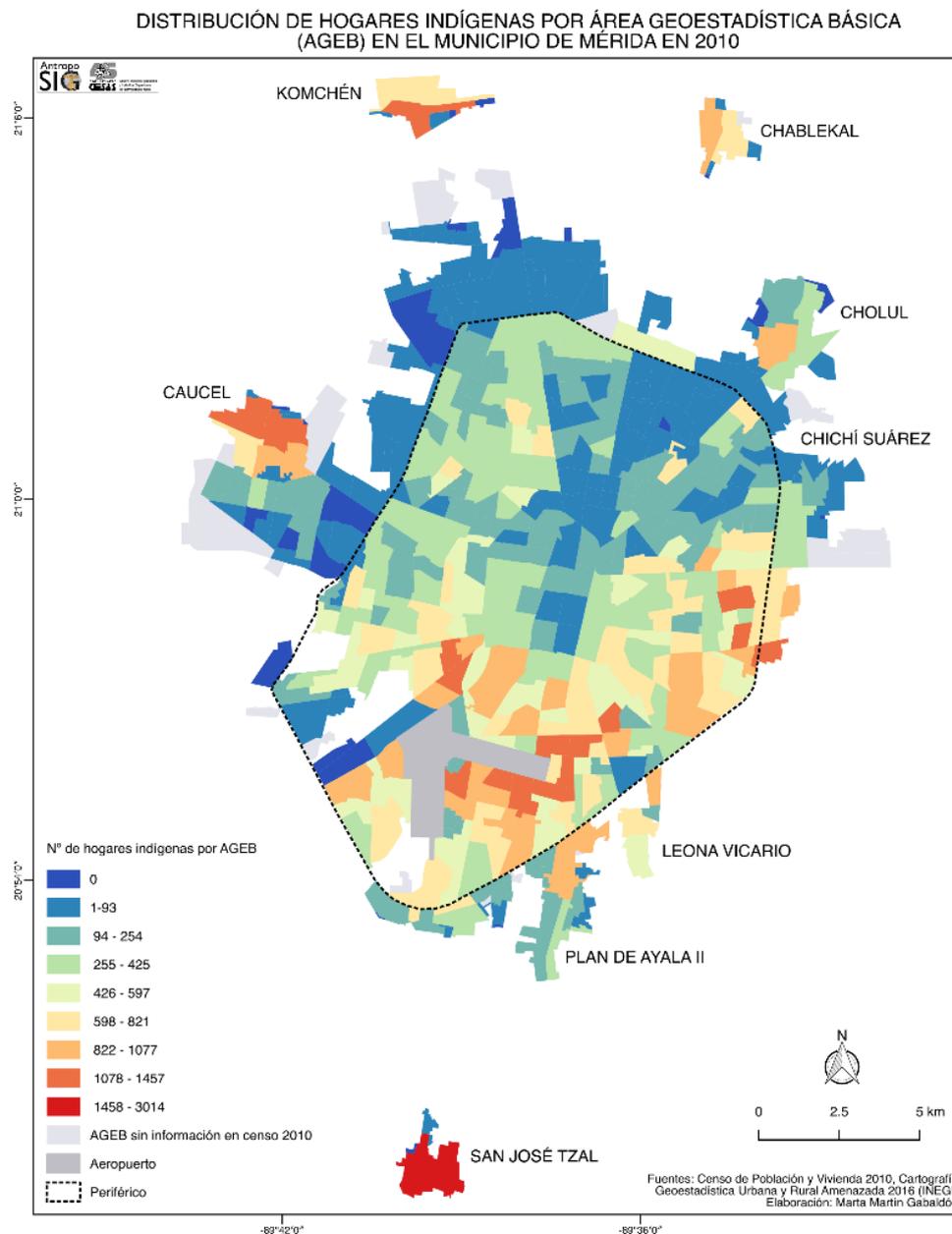


Imagem 5: Mapa 1 - Distribuição espacial da população indígena em Mérida com base em dados de INEGI, 2010.

Percebe-se no mapa outra grande concentração de população indígena na zona oeste, em um ponto mais específico onde está localizada Ciudad Caucel, uma *comisaría* do município de Mérida onde vários programas de habitação foram realizados através de concessão de crédito e financiamentos para construção de moradias, o que resultou em um crescimento populacional

muito rápido nesta região. Ciudad Cauce, apesar de ser uma região bem urbanizada e diversificada, e incluir áreas de moradia de população de classe média, é uma *comisaría* situada "depois do periférico", a via que contorna toda Mérida. Situa-se, portanto, longe do centro, na periferia, mas é representada de maneira totalmente distinta, não recebe os mesmos estereótipos atribuídos à região sul. Alguns dos participantes da pesquisa, ou seus familiares, residem em Ciudad Cauce.

Além dessas áreas, há uma forte concentração da população indígena em alguns pontos ao norte, também em *comisarias* situadas "depois do periférico", em direção à cidade de Progreso, onde está a praia mais frequentada pela população de Mérida e um importante porto. Em um debate realizado pela Organização *Indignación*¹¹, representantes das comunidades de Copó e Chablekal, antigas cidades, hoje *comisarias* de Mérida, expuseram os problemas que enfrentam por causa das transformações produzidas no espaço, na paisagem e no cotidiano dessas localidades após a construção de condomínios fechados nessas regiões. Entre várias coisas, os representantes das comunidades queixaram-se do fato de não terem representação perante o governo municipal, precisarem se adaptar a regulamentos e decisões de cuja construção não participam, sendo que essas decisões servem predominantemente aos interesses dos habitantes desses condomínios, uma população de média e alta renda. Durante suas festas tradicionais, é muito comum que os moradores dos condomínios chamem a polícia para interditar o evento, por conta principalmente do barulho.

O segundo mapa que apresento, retirado de um trabalho sobre Distribuição espacial da marginalização urbana em Mérida (García Gil; Oliva Peña; Ortiz Pech, 2012), apresenta de maneira muito expressiva, com base no censo de 2010, a distribuição da população que ganhava menos de dois salários mínimos naquele momento. Percebe-se neste mapa a mesma divisão clara entre norte e sul, com forte concentração de população de baixa renda na área mais ao sul, que está "depois do Muro do Aeroporto". Vê-se uma alta concentração de população de baixa renda também na zona leste (ou "oriente", como preferem dizer os mericanos), principalmente depois de uma importante via chamada Circuito Colonias, no final da rua 59, que por sinal é a via que liga a zona oriente à zona poente da cidade, portanto o leste ao oeste, atravessando todo o centro e "cortando" a cidade ao meio num percurso horizontal.

¹¹ O debate foi realizado na *Universidad del Sur*, em Mérida, em 12 de setembro de 2018.

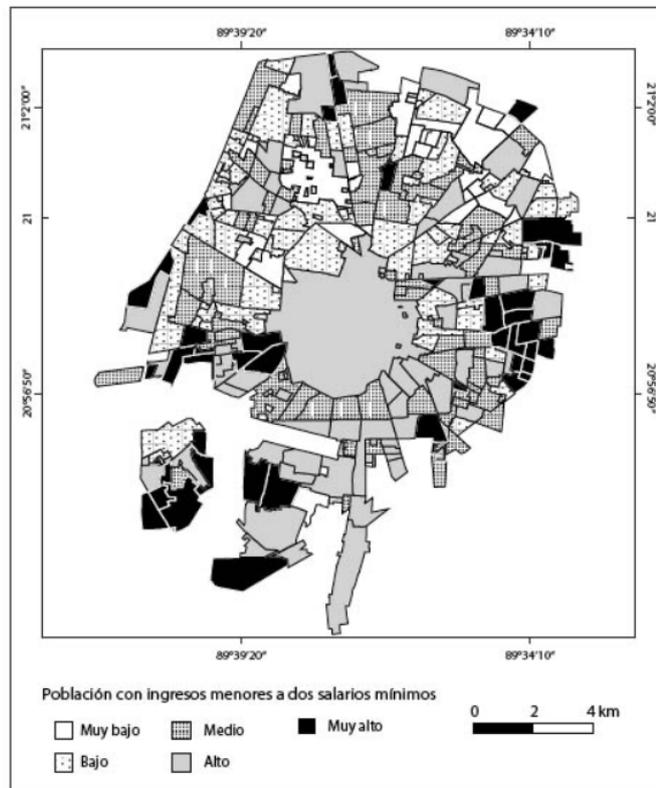


Figura 3. Mapa de la distribución de la población ocupada con ingresos mensuales menores a dos salarios mínimos por colonia en la ciudad de Mérida.

Imagem 6: Mapa 2 - Lugares de moradia da poluição que recebe menos de dois salários mínimos em Mérida (García Gil; Oliva Peña; Ortiz Pech, 2012).

Observam-se alguns pontos de concentração de população de baixa renda na zona norte, “antes do periférico”, na mesma área em que existe uma pequena presença, indicadas de cor laranja no primeiro mapa de população indígena. Percebe-se um contraste forte nesta região, com áreas de concentração de população de baixa renda ao lado de áreas com concentração de população de alta renda. À esquerda da Av. 60, onde se localiza a Colônia Chuburna, percebe-se dois pequenos pontos de alta concentração de população de baixa renda em meio a uma área relativamente extensa de grande concentração de população de alta renda. É como se essa população de baixa renda estivesse “ilhada” em meio a uma outra população de outra classe social. Isso pode ser percebido no local, na existência de um contraste visível entre a arquitetura

das “*casas de bloques*” da Colônia Chuburná (também chamadas “*casas rústicas*”) e a arquitetura suntuosa das grandes casas do entorno, onde vive a população de classe média.

Merece destaque o fato de que, em direção à zona oeste (que os meridianos chamam de “*poente*”), há um ponto de alta concentração de população de baixa renda muito próximo do centro de Mérida, antes da Av. Circuito Colonias. Este ponto coincide com uma área de concentração de população indígena que está colada aos bairros Santhiago e San Sebastián, intitulados como “bairros de índio” no passado. Esta área de concentração de população indígena e de baixa renda está situada logo depois desses dois bairros, se nos deslocamos do centro em direção ao limite externo da cidade. Como o primeiro padrão de segregação espacial de populações mayas em Mérida foi a distinção centro/”bairros de índios”, essa ocupação espacial maya e de baixa renda pode representar uma ocupação histórica mais antiga nessa região, que remete ao período em que existiam os chamados “bairros de índio” no local.

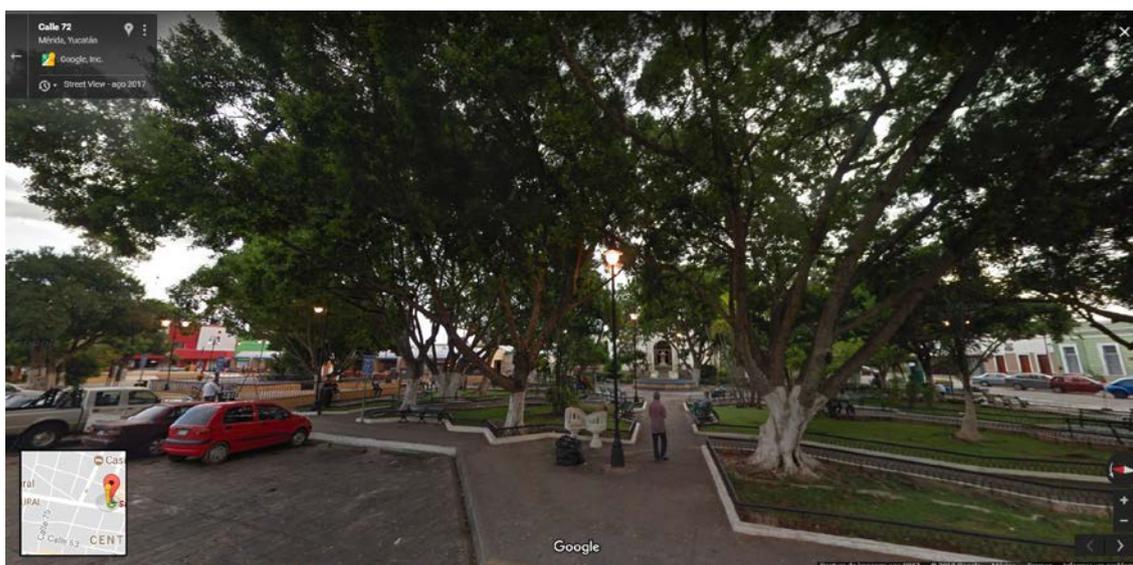


Imagem 7: Parque Santhiago. Disponível em: <<https://goo.gl/maps/c423RJqnDwC2>>. Acesso em: 21/07/2019.



Imagem 8: Parque San Juan. Disponível em: < <https://goo.gl/maps/CLqrA6CzGwB2>>. Acesso em: 21/07/2019.



Imagem 9: Parque San Cristóbal. Disponível em: < <https://goo.gl/maps/sPPAPbS9ABG2>>. Acesso em: 21/07/2019.

O próprio traçado urbano de Mérida expressa essa mesma distinção fundamental entre o centro e as margens da cidade, em uma organização concêntrica do espaço, formada por círculos envoltos por outros círculos maiores, como se a cidade se expandisse do centro à

periferia, mantendo fixo seu núcleo histórico central. Isso pode ser percebido no terceiro mapa que apresento, também produzido com o apoio do laboratório AntropoSig/CIESAS.

No terceiro mapa aparecem pontos, linhas (INGOLD, 2007) e manchas (MAGNANI, 2002) recorrentes nas falas dos participantes da pesquisa. Esses elementos nos ajudam a pensar as diferenças entre as paisagens das distintas regiões de Mérida, bem como os principais lugares de encontro existentes nelas e os circuitos (MAGNANI, 2002) produzidos ao longo deles.

Percebe-se neste mapa que o centro comercial e turístico de Mérida está contido em um pequeno círculo, com forte concentração de prédios turísticos, contornado de forma imprecisa por bairros residenciais, ou mistos, que eram intitulados “bairros de índio” no passado (San Juan, San Sebastián, San Cristóbal, Santhiago). Seguindo no mesmo deslocamento, do centro à periferia, existem outras áreas residenciais, contornadas por outro círculo melhor definido, constituído pela Av. Circuito Colonias. Depois dessa avenida, existe mais uma porção de áreas residenciais e mistas que estão dispostas como se formassem um outro anel concêntrico ao primeiro e são contornadas, por sua vez, pelo Anillo Periférico que circula toda Mérida.

O Anillo Periférico marca como um terceiro e grande círculo os limites de toda a cidade. Essas duas vias, Circuito Colonias e Anillo Periférico, além de constituírem limites de separação entre regiões, expressam um movimento de expansão do perímetro da cidade ao longo da história, desde o centro, em direção às margens, produzindo novas periferias. Esse mesmo padrão, que indica tanto um modelo de expansão quanto um modelo de organização do espaço da cidade, se repete e se mantém ao longo da história, e pode ser observado desde quando o centro de Mérida era cercado pela muralha que protegia o núcleo espacial onde vivia a população branca espanhola.

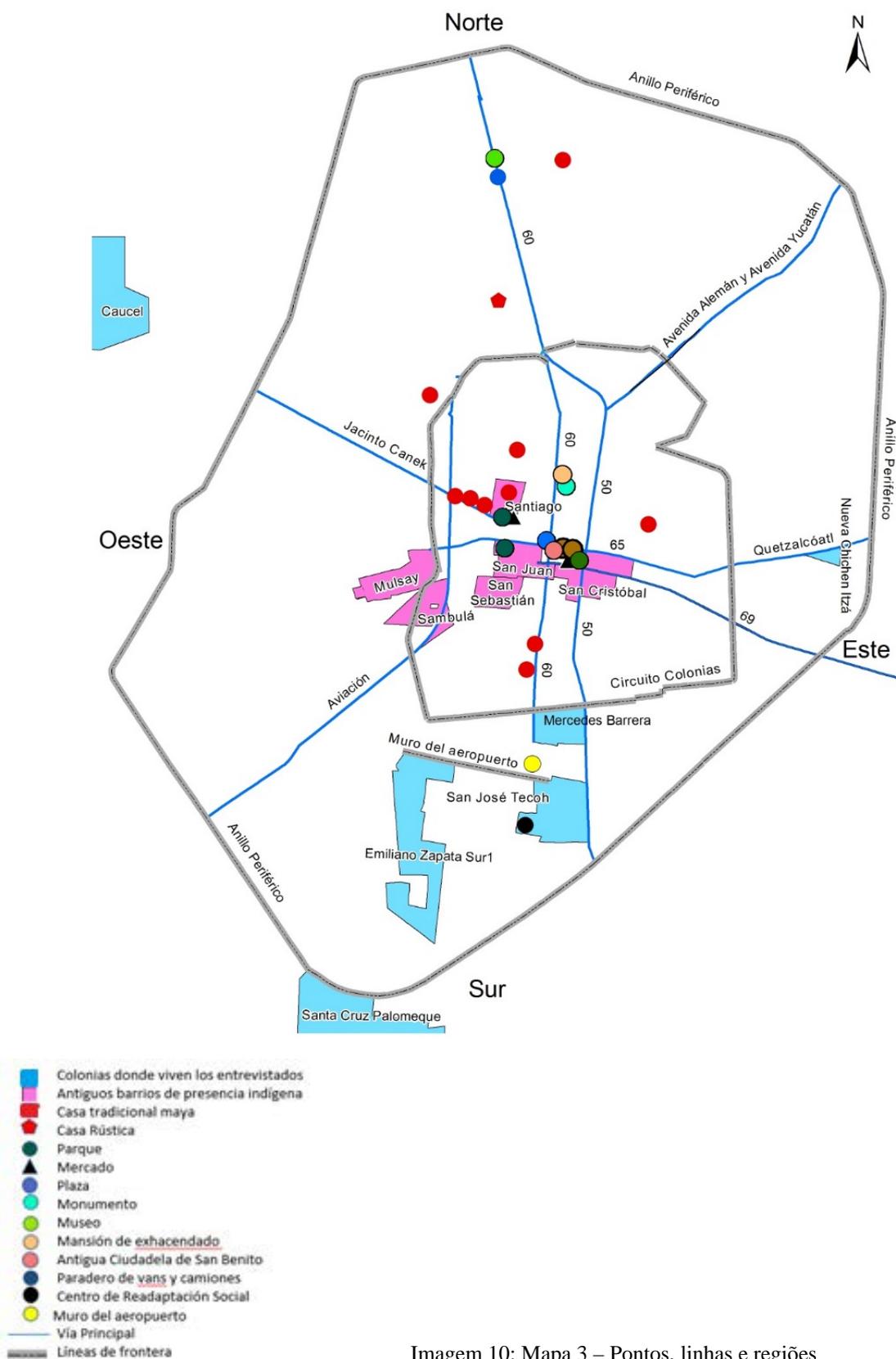


Imagem 10: Mapa 3 – Pontos, linhas e regiões

Na área mais central do mapa, estão a Plaza Grande, a principal e mais turística praça de Mérida, onde, por sua vez se localiza o museu Casa Montejo, que funciona na antiga casa dos Montejo, prédio que, conforme foi dito anteriormente, possui em sua fachada a representação de dois soldados espanhóis pisando, cada um deles, sobre as cabeças de dois indígenas rendidos e com expressão de dor e desespero. Próximo dali está o Parque Santana, com restaurantes, muitas lojas e um espaço para feiras e apresentações musicais esporádicas.

Muito próximo ao parque está a via Paseo de Montejo, cartão postal de Mérida. A primeira coisa que se vê ao se chegar nessa via é o Monumento a los Montejo, com as estátuas dos fundadores de Mérida. O monumento é constantemente alvo de protestos porque parte da população, coletivos e organizações sociais defendem que as estátuas representam a violência, exploração e extermínio dos povos nativos da Península, e por isso devem ser retiradas do local.



Imagem 11: Monumento a los Montejo. Disponível em: <<https://goo.gl/maps/yrvTK1WGRZS2>>. Acesso em: 21/07/2019.

Seguindo pela mesma via Paseo de Montejo, vê-se ao longo de todo o percurso alguns restaurantes voltados principalmente para turistas. Charretes puxadas a cavalo fazem, com turistas e seus celulares frenéticos por fotos, “um passeio pela história de Mérida” que percorre duas ou três ruas. Há bicicletas disponíveis para aluguel, uma sorveteria bastante conhecida na cidade, mas o que chama mais atenção são as grandes mansões onde residiam as famílias proprietárias das antigas fazendas de henequém. Construídas no auge da economia

henequenera, essas mansões, quase castelos, pelo tamanho e suntuosidade da arquitetura, dão ideia da ostentação espetacularizada típica das elites yucatecas do passado em seus esforços em delimitar espaços e marcar as diferenças sociais em relação a outros grupos, principalmente os mayas. Essa ostentação nos hábitos e costumes, expressa na arquitetura das casas, também funcionou como forma de dominação e poder simbólico de comprovada eficácia.



Imagem 12: Antigas residências dos donos das famosas *haciendas yucatecas de henequén*. Disponível em: <<https://goo.gl/maps/ua6YThP3pFB2>>. Acesso em: 21/07/2019.

No fim da via Paseo de Montejo está o *Monumento a la Patria*. É muito raro passar por ali sem avistar ao menos dois turistas fazendo *selfies* com seus celulares, mostrando o monumento ao fundo. Este monumento, por meio de hieróglifos e símbolos, presta homenagem, de uma só vez, aos mayas pré-hispânicos e à bandeira mexicana, dois símbolos tomados como motivo de orgulho. Mas os mayas do presente seguem invisibilizados nas iconografias do circuito turístico oficial.

Em toda a via Paseo de Montejo, a mais conhecida de Mérida, cartão postal da cidade, onde estarão os mayas do presente? Nas cozinhas dos restaurantes ou como trabalhadores do turismo que possuem vínculos com as comunidades mayas e os *pueblos*, e que podem aparecer em cena oferecendo um passeio a um cenote, por exemplo. Ou como vendedores/as ambulantes, migrantes vindos de um *pueblo* (de Yucatán ou até mesmo de Chiapas), oferecendo seus produtos acompanhados de seus filhos.

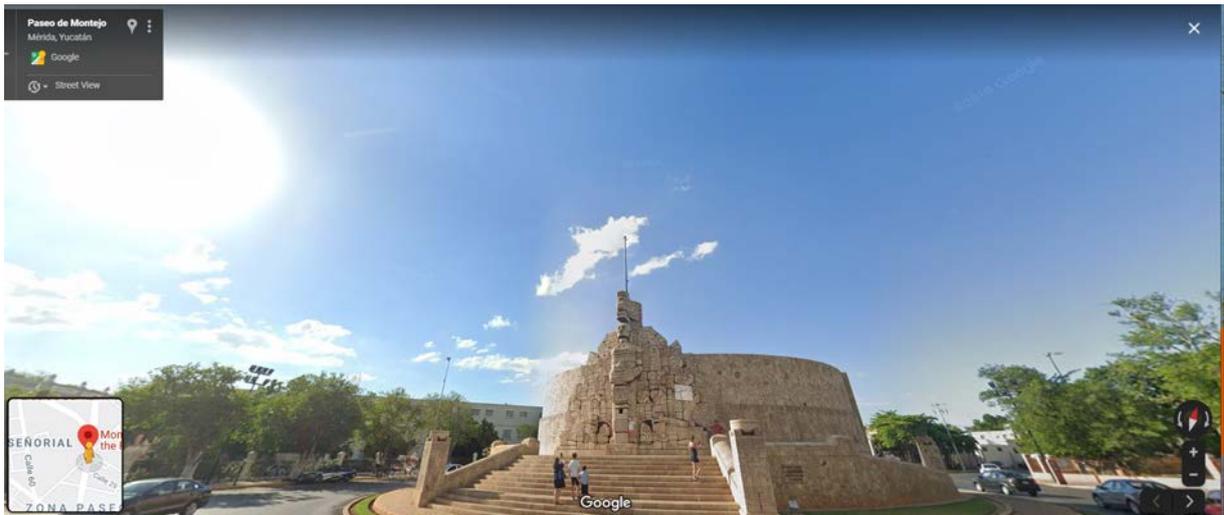


Imagem 13: *Monumento a la Patria, Paseo de Montejo*. Disponível em: <https://goo.gl/maps/Vnavb3kJ457UKiBW9>. Acesso em: 21/07/2019.

É de uma ironia brutal, que em uma das extremidades da via estejam as estatuas dos Montejo, os colonizadores espanhóis, olhando altivos em direção à outra extremidade, onde estão as reproduções dos hieróglifos dos antigos maias, que eles mataram, e a bandeira nacional. Entre os dois monumentos estão as mansões dos antigos *henequeneros*. Os maias desaparecem ao longo do caminho. Esse paradoxo passa despercebido ao olhar dos turistas ávidos por fotos.

Norte e Sul de Mérida: paisagens urbanas e segregação

Existe um contraste muito forte entre as características das paisagens das regiões norte e sul de Mérida. Além do contraste visual evidente, as paisagens do sul, região onde se localiza a maioria das residências dos participantes desta pesquisa, são marcadas por profundo estigma social e um processo contínuo de segregação. Além de estarem em regiões de menor fluxo de pessoas, essas paisagens estão muitas vezes separadas do restante da cidade por algum elemento físico que pode ser uma via ou um muro, como é o caso da Avenida Circuito Colônias, do Anel Periférico ou do Muro do Aeroporto.

Nas paisagens do norte, vê-se prédios modernos e suntuosos, vias de fluxo intenso de veículos, engarrafamentos, viadutos, shoppings centers. O maior trânsito de carros e pessoas

ocorre entre essas paisagens do norte e as paisagens do centro histórico de Mérida. Por esta razão, as paisagens que se situam entre a zona norte e o que poderíamos chamar de "centro histórico turístico" aparecem como se fossem "a cara" o "cartão de visitas" de Mérida, no sentido de que são as paisagens mais conhecidas e mais divulgadas.



Imagem 14: Paisagens do norte: *Shoppings Centers*. Disponível em: <<https://goo.gl/maps/3HV6ffQMMup>>. Acesso em: 21/07/2019.

Estas paisagens, bem como os lugares que elas designam, constituem, portanto, circuitos hegemônicos, pela sua predominância sobre outros circuitos e por apresentarem imagens selecionadas de Mérida que serão vistas e acessadas pela maioria das pessoas, especialmente as que não vivem na região sul da cidade. As paisagens do norte e do centro turístico podem ser vistas nos cartões postais vendidos nas lojas onde os turistas compram seus *souvenirs* ou no material de propaganda do governo municipal, apenas para citar alguns exemplos.

Nas paisagens do sul, podem-se ver predominantemente habitações simples, muros de pedra, pequenas casas e alguma precariedade. Há também parques e praças, pequenos mercados, comércio informal, muitas pessoas nas ruas, triciclos e bicicletas... As vias são menores, com muito menos tráfego de veículos. Há muitas vans e ônibus do transporte coletivo e quase nenhum engarrafamento. Nessas paisagens, quase sempre circulam apenas as pessoas que vivem nessas regiões, e que portanto habitam também essas paisagens. As casas são parecidas entre si, muitas delas foram feitas por meio de programas de moradia e possuem o

mesmo formato quadrado quase sempre, teto de cimento, muros baixos ou, às vezes, sem muros. Outras casas possuem muros do tipo *albargadas*, típicos das casas mayas, feitos de pedras sobrepostas sem cimento, mantendo o uso de técnicas e materiais tradicionais com diferentes níveis de variação. Algumas casas possuem quintais médios ou grandes, outras possuem quintais pequenos, às vezes sem muro divisório com os quintais vizinhos. Sempre que possível, há uma grande variedade de espécies de plantas nos quintais; são frequentes a laranja *ágria* com a qual se temperam vários pratos típicos de Yucatán e alguns tipos de feijão presentes na culinária maya.

Entre o sul e o centro da cidade há um fluxo intenso de ônibus e vans do sistema de transporte coletivo. Nas ruas do centro onde chegam e saem esses ônibus e vans, muitos moradores dos bairros da região sul fazem filas nas calçadas curtas para esperarem a condução que os levará ao trabalho ou de volta à casa. Nessa mesma região, existem diversas lojas e mercados onde os moradores do sul trabalham, passeiam e fazem suas compras. Entre o sul e o centro existem outros circuitos e paisagens não acessados (ou acessados com pouca frequência, em casos esporádicos) pelas pessoas que vivem no norte ou que não residem em Mérida. Estes circuitos que estão localizados no que tenho chamado de “centro comercial” (que fica em direção ao sul) são representados como a parte mais “caótica” da cidade.



Imagem 15: Paisagens do Sul: Muro do Aeroporto. Disponível em: <<https://goo.gl/maps/28N7S54cMzp>>. Acesso em: 21/07/2019.

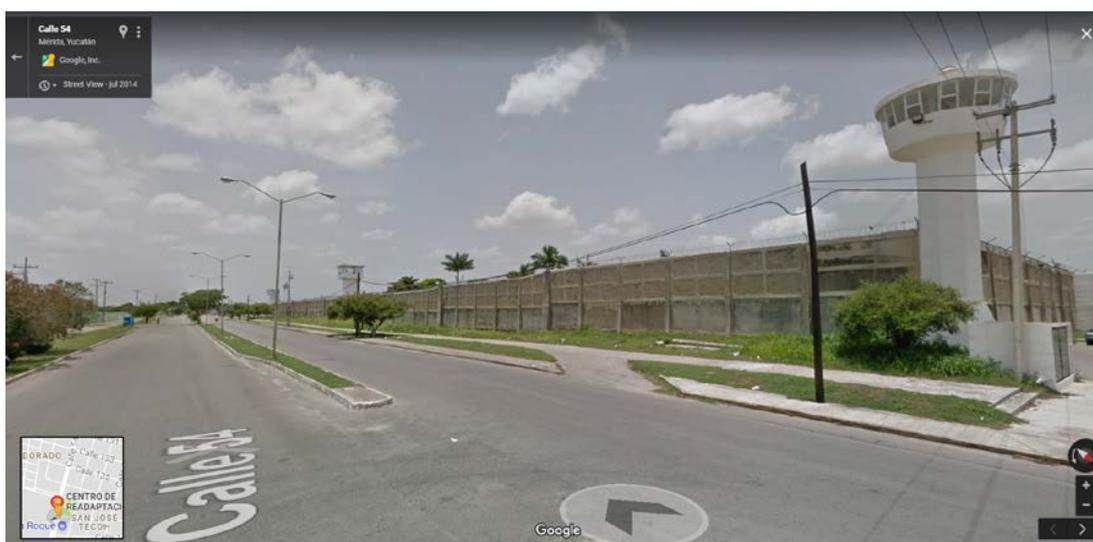


Imagem 16: Paisagens do Sul: *Centro de Reinserción Social* (CERESO). Disponível em: < <https://goo.gl/maps/8fZBdGESYrB2>>. Acesso em: 21/07/2019.

É nos bairros da região sul que reside a grande parcela da população de Mérida que se auto reconhece como indígena, principalmente maya. Os estigmas construídos em relação à região onde residem predominantemente os mayas em Mérida fazem parte da discriminação étnica profundamente enraizada na história de Yucatán. O que impõe uma situação paradoxal aos mayas de Mérida que, apesar de se reconhecerem como mayas, como indicam os dados que apresentamos (INEGI, 2015), dificilmente podem expressar ou vivenciar sua identidade étnica livremente no contexto urbano. Devido à ideia de que os mayas são uma cultura do passado, ou uma cultura dos *pueblos*, da zona rural, mas não da cidade, os mayas vivenciam em Mérida uma situação complexa, como se estivessem em uma espécie de “sem lugar” no espaço social. Muitas vezes o único lugar que lhes resta é o de “pobres”, habitantes das periferias estigmatizadas, inseridos em trabalhos precários, desvalorizados e mal remunerados.

Conforme mostrarei por meio de algumas histórias de vida no capítulo a seguir, esta situação está sendo rompida pelos “mayas contemporâneos”, as novas gerações de mayas residentes em Mérida que trazem uma série de novos discursos e ocupam espaços que contradizem os estereótipos existentes na ideologia das elites acerca dos indígenas. Jovens artistas, músicos, professores e outros profissionais mayas, ao ressignificarem tais estereótipos, chamam atenção para a presença indígena em Mérida, que sempre existiu de maneira

inconteste, mas que era relegada a alguns espaços físicos e sociais definidos, invisibilizada assim por meio da opressão e da exclusão.

Imagem 17: Norte de Mérida. Fotos: Sofia Castillo.





Imagem 18: Sul de Mérida. Fotos: Sofia Castillo e Marcos H. B. Ferreira.







Os mayas em Mérida

Categorias étnicas em Yucatán

Se observamos os termos utilizados em referência aos mayas em Mérida, percebemos um grande dinamismo já que algumas categorias prevalecem em determinados momentos da história, até serem substituídas por outras, refletindo assim processos históricos maiores que se desenrolam a nível regional e nacional. Cada um desses termos e seus significados nos ajudam a entender a história da cidade, da Península e como as populações indígenas foram tratadas pelos grupos dominantes ao longo dos séculos.

Redfield, há mais de setenta anos, havia identificado quatro categorias étnicas básicas em Yucatán: *mestizo*, *vecino*, *mazehual* e *dzul* (REDFIELD, 1938, p. 51). Segundo esse autor, antes da chegada dos espanhóis havia duas classes identificáveis entre os povos nativos da região. A “classe alta” ou dominante era considerada como estrangeira, “os de fora”, e a “classe baixa” ou dominada, era designada como indígena. Quando os espanhóis chegaram, foram logo chamados *dzulob*, termo que já se utilizava na região para nominar os que vêm de fora. O termo *mazehualob* já era utilizado para designar a classe baixa entre os povos nativos, e passou então a designar todos os nativos dominados pelos espanhóis. (REDFIELD, 1938, p. 530)

O termo *mazehualob* parece ter desaparecido, ao menos em Mérida, ao longo do tempo. O termo *dzul* continua a ser utilizado em referência aos brancos, sejam eles espanhóis, estadunidenses ou mesmo “estrangeiros” da Cidade do México. Mas existe um outro termo mais específico para estrangeiros do centro do México ou do Distrito Federal: *huach*, que apareceu algumas poucas vezes ao longo da pesquisa¹².

É importante registrar que, desde aquela época em que Redfield esteve na Península, o termo *dzul* poderia incluir valores distintos, dependendo da região. Em Chan Kon, um *pueblo* de Yucatán, o termo implicava respeito e subordinação. Mais ao sul da Península, em uma comunidade da selva maya de Quintana Roo, o termo não implicava nenhum respeito, mas hostilidade, diferença e uma possível inimizade (REDFIELD, 1938, p. 525;

¹² Agradeço ao prof. Mariano Baez por ter chamado minha atenção para a existência desse termo e para seu significado.

526). Os nativos do sul, região onde se iniciou o levantamento armado que deu início à Guerra de Castas, não aceitavam a condição de inferioridade facilmente.

No caso específico de Mérida, curiosamente, Redfield defende que:

The terms "rich" and "poor," "upper class" and "lower class" are not precisely denotative; there are many people who are neither rich nor poor, and many whose class position is uncertain. As we shall see, the terms "Indian" and "White" do not denote significant groups in Merida. (REDFIELD, 1938, p. 512-513)

No lugar desses termos, a oposição entre “*mestizos*” e “*gente de vestido*”, segundo o autor, era o que prevalecia naquela época. Um homem que usava calça de algodão, camisa de algodão e principalmente sandálias, era mestiço; uma mulher que usava *huipil* (*hipil*) e *rebozo*¹³, era mestiça¹⁴. Qualquer um/uma que usasse as roupas europeias era chamado/a “*gente de vestido*” (REDFIELD: 1938, p. 512, 513). Segundo as previsões de Redfield, o termo *mestizo*, tenderia a desaparecer com o tempo, restando apenas o segundo termo, já que os trajes *mestizos* típicos estariam em desuso, o que se comprovaria pelo fato de que restavam apenas quatro clubes sociais para *mestizos* em Mérida, enquanto havia pelo menos 28 clubes para a “*gente de vestido*” (REDFIELD: 1938, p. 513). Essa previsão não se realizou e, hoje, pelo contrário, os trajes são muito utilizados também pela população branca de Mérida e inclusive pelas elites.

Em lugar do termo *de vestido*, surgiu um novo termo: *catrine*, com o mesmo sentido referindo-se às pessoas que usam roupas ocidentais ou modernas, em lugar dos trajes tradicionais. No entanto, ao invés de designar “um *mestizo* que deixou de sê-lo”, refere-se

¹³ O *huipil* é uma espécie de vestido longo, uma peça simples, muito utilizado pelas mulheres indígenas na região da Península, mas que foi apropriado pelas mulheres não indígenas, em versões um pouco mais elaboradas, por sua praticidade e conforto em dias de calor. Os *ternos* são vestidos bastante elaborados, com várias camadas de tecido e ricos bordados, utilizados inicialmente pelas mulheres *mestizas* mas hoje também por não indígenas, especialmente em festas e cerimônias ou em apresentações de dança e música. O *rebozo* é uma peça de tecido usada, como um chale, em várias regiões do México. Existem modelos mais simples e outros mais elaborados. Em Yucatán, é comum as mulheres mayas usarem ao pescoço um *rebozo* bastante simples, de tecido leve, que também pode servir, entre outras coisas, para cobrir eventualmente uma lateral do rosto, protegendo-a do sol.

¹⁴ Segundo Iturriaga (2011, p. 111), antes de Felipe Carrillo Puerto governar Yucatán, portanto antes de 1922, “[...] las mujeres mayas vestían *huipiles* (*hipiles*), y las mestizas *ternos*, los indios iban descalzos y los mestizos usaban zapatos”. O governo de Carrillo Puerto teria levado aos mayas, “liberdade, calçado e letras”, traços próprios dos *mestizos* à época.

muito mais a um/uma *mestizo/a* que não pode comprar o traje tradicional, já que esse elevou muito de preço depois que caiu no gosto das elites:

Yo me volví catrina porque me sale más económico, porque la mestiza sale más caro. Un traje de mestiza sale en mil, mil quinientos ahorita, en la actualidad. Y una catrina, con 500 pesos te vistes, te calzas... por eso se perdió mucho las costumbres del mestizaje. Igual la ropa típica del catrín ta muy caro, porque es guayabera, ropa blanca y le dicen huaraches o zapatos chillones. Nada más el zapato chillón que vale actualmente en el mercado, vale mil, mil quinientos, el zapato que tu digas un año, bien hechos zapatos normales. Los tenis salen trescientos, trescientos cincuenta. Entonces yo me imagino que hemos cambiado las costumbres por la economía. A mí me gustaría vestirme de mestiza, pero está muy caro... (Entrevista com Doña Blanca, 24/07/2018, Mérida)



Imagem 19: Mulheres mayas, à esquerda de *huipil*, à direita de *terno*. Fototeca Pedro Guerra, sem data. Em ITURRIAGA (2011, p.112).

Ao longo da história do México, a homogeneidade cultural foi associada, no imaginário social, à integração, unidade e harmonia social, enquanto a diversidade foi tomada como fragmentação e conflito (CASTELLANOS GUERRERO: 2003, p. 134). Por isso, em todo o México, a mestiçagem teve um sentido de “civilizar o indígena”,

dentro de uma ideologia pretensamente unificadora, difundida pelas elites, cujos interesses são, paradoxalmente, diferenciadores e segregadores (CASTELLANOS GUERRERO: 2003, p. 133). No caso de Mérida e de Yucatán, a palavra *mestizo* parece tentar dissolver a identidade maya ou indígena em uma “mistura”, sempre parcial, já que o *mestizo* continua carregando o peso da discriminação por ser indígena.

No final do século XVII, enquanto no restante do México classificava-se a população em três grupos étnicos: brancos (ou espanhóis), índios e *mestizos*, em Yucatán a elite fez questão de manter a distinção entre brancos e mayas (SANTILLÁN: 2011, p. 141). Com o passar dos séculos o termo “maya” foi substituído por “mestizo”, o que certamente representa uma tentativa de etnocídio, no sentido de dizer que “os mayas não existem mais”. No entanto, como dito anteriormente, o *mestizo* continua carregando um peso por ser maya, sendo que esse sentido - o fato de que o *mestizo* em realidade continua sendo maya - permanece no plano do “não dito”, ou seja, na forma de um racismo velado. Mas pode também expressar-se na forma de racismo declarado em situações específicas:

Según mujeres de clase media y alta, habitantes del norte de esta ciudad, mestizo es un término para designar a los indígenas mayas, quienes son "toscos" de "rasgos muy burdos", "supersticiosos y cerrados", "carentes de cultura", "salvajes", "gente no civilizada", "atrasada", de comprensión lenta", "ignorantes", "gente humilde", "sinvergüenzas", "flojos", "acostumbrados a la pobreza". Los estereotipos positivos fueron atribuidos a las personas de edad, "de buenos sentimientos" y "muy honrados", seguramente porque pueden ser menos contestatarios y dispuestos a aceptar condiciones de trabajo desfavorables (...). (CASTELLANOS GUERRERO, 2003, p. 105)

Perguntar a alguém em Mérida se ele ou ela é indígena pode ser recebido como algo extremamente ofensivo. Enquanto isso, perguntar a alguém se ele ou ela é *mestizo* pode ser menos ofensivo um pouco, mas continua o sendo. Foi daí que outras categorias étnicas surgiram em Yucatán, como o termo *mayero*, que designa a pessoa que fala a língua maya,

mas que também pode conter um tom de ofensa “suave”, porque quem fala a língua maya, no fundo, na maioria das vezes, é também indígena¹⁵.

As categorias étnicas em Yucatán constituem uma realidade complexa porque não são fixas, mas relativas, situacionais e variam de uma região a outra (LLANES: 2018, p. 264; 265). Diante disso, é importante notar a emergência recente de uma nova categoria que anuncia um novo momento na história dos processos identitários em Yucatán: os “mayas contemporâneos”. Os motivos da emergência dessa categoria e o que ela representa na prática e no cotidiano da cidade precisam ser melhor compreendidos. Por isso, os mayas contemporâneos de (em) Mérida são os personagens centrais dessa pesquisa. Para entendermos esse fenômeno é necessário recorrermos a outros autores e autoras que se dedicaram ao tema em diferentes momentos da história de Yucatán.

Os mayas em Yucatán

Existe uma extensa e valiosa bibliografia sobre os mayas em Yucatán, tanto na área de antropologia quanto nas áreas de história e arqueologia. Os trabalhos sobre mayas na cidade de Mérida, no entanto, são muito menos numerosos, embora exista uma forte tradição de estudos antropológicos sobre indígenas em contextos urbanos em outras cidade do México.

Entre os trabalhos sobre os mayas de Yucatán - do estado ou da Península - os estudos clássicos de Robert Redfield sobre a ideia de “*continuum folk-urbano*” e suas etnografias ao lado de Villa Rojas acerca das mudanças sociais em uma comunidade maya do interior do estado, certamente se destacam como os mais comentados. Em termos gerais, esses estudos apontam para o fato de que as comunidades indígenas daquele momento se identificavam cada vez mais em termos de “classe social” e cada vez menos em termos de etnia, já que faziam uma escolha por integrar-se no processo de transformação que Redfield chama de “progresso”. Hoje sabemos que uma coisa não exclui a outra, muito pelo contrário, conforme tentarei demonstrar aqui.

¹⁵ Quando eu perguntei à Doña Blanca se sua mãe era “*mayera*”, ou seja, se falava maya, expressão que eu aprendi com uma pesquisadora em Mérida, Doña Blanca me corrigiu dizendo: “não, ela não fala a língua. Minha avó falava”. Perguntar se alguém “fala maya” é de fato muito melhor do que perguntar se “é *mayera*?”, e foi assim que eu passei a me expressar, depois disso, ao longo de toda a pesquisa.

Outro conhecido trabalho, o do renomado antropólogo mexicano Guillermo Bonfil, outro integrante do hall dos estudos clássicos sobre o tema, também chamará atenção para processos de “aculturação” entre os mayas de Sudzal, município de Yucatán que se dedicava à economia *henequenera*. Lá também, segundo o autor, os *mestizos* estariam “deixando de ser” *mestizos*, para se transformarem cada vez mais em campesinos. (2006, p. 193 apud. LLANES SALAZAR, 2018, p. 266)

Em outra linha de análise, o antropólogo estadunidense Quetzil Castañeda se dedicará a compreender, na maneira como os mayas peninsulares se relacionam com o Estado, os efeitos resultantes em suas formas de mobilização e autorreconhecimento étnico. Para este autor, o Estado não será apenas um “mecanismo repressivo ou impositivo”, mas possui também um caráter “produtivo” (CASTAÑEDA, 2004, p. 42). Assim, a etnicidade não seria apenas uma questão de relação entre classes ou hegemonia, mas uma questão de “*governamentalidade*”, adquirindo um caráter fortemente “estratégico”:

“Maya ethnicity” is then a strategic mode of governmentality that substantively shapes an emergent public sphere of polity. By polity I mean a public sphere of political belonging together of “Maya” and “non-Maya” groups, communities, and agencies—whether these be Spaniard, ladino, *vecino*, *dzul*, *criollo*, mestizo, white or even *masewales* and *mayeros*. Thus, the analyses of the governmental public sphere shows that the basic binary of dominant/subordinated groups is an artifact of some other mechanisms of power and, therefore, is not a fundamental relation that structures the social field. (CASTAÑEDA, 2004, p. 42-43)

Entre os anos 90 e os anos 2000, vários autores que se aproximam e se distanciam desse argumento de Castañeda concordarão em afirmar sobre a inexistência de uma identidade étnica ou uma “consciência étnica” maya que aglutinaria todos os falantes da língua maya no estado de Yucatán. Segundo o antropólogo Rodrigo Llanes Salazar:

Las evidencias históricas y etnográficas del argumento de la inexistencia de la identidad étnica maya en Yucatán es que los “indios” o “naturales”, durante el periodo colonial, se identificaban principalmente con su *cah* (comunidad) y su *chibal* (linaje), no con una entidad más amplia equivalente a la idea romántica de “pueblo maya” (Restall, 1997). Otras pruebas, correspondientes a la época contemporánea, son que

los habitantes de comisarías de la periferia de la ciudad de Mérida, capital del estado, evalúan la Conquista de América como un hecho positivo y la Guerra de Castas como uno negativo (Mossbrucker, 1992); que los mayahablantes yucatecos conciben a los antiguos mayas como “otros”, no como sus ancestros (Gutiérrez, 1992), y que en el estado no existen las redes de organizaciones —religiosas, campesinas y de la sociedad civil— que funcionen como elementos facilitadores para la movilización étnica (Mattiace, 2009). (LLANES SALAZAR, 2018, p. 259)

Entretanto, os trabalhos de Bracamonte y Soza, por exemplo, com um conhecimento profundo sobre a história de Yucatán e embasado por uma admirável pesquisa sistemática a documentos históricos de diferentes tipos, não deixam dúvidas de que a questão étnica, atravessada por uma forte distinção de classes, uma desigualdade social monstruosa e uma forte condição de opressão e exploração do trabalho indígena, foi uma constante na história da Península, e adquire um caráter estruturador da sociedade yucateca.

É fato observável que nas últimas décadas algo mudou no cenário político e social do estado e na maneira como os mayas se relacionam com sua identidade indígena, na vida cotidiana perante outros atores sociais e também perante o Estado. Hoje em dia, é fácil encontrarmos jovens artistas, músicos, professores, trabalhadores do setor de turismo e organizações civis que, ao ressignificarem estereótipos sobre o que é ser maya, chamam atenção para a presença indígena no estado e na região. Essa presença sempre existiu de maneira incontestada, mas era relegada a alguns espaços físicos e sociais definidos, invisibilizada assim por meio do preconceito e da exclusão. O que obviamente não significa que a identidade étnica maya não existia anteriormente, mas apenas que ela não podia expressar-se livremente perante outros grupos sociais. Sabemos que essa situação foi o principal motivo para a eclosão da Guerra de Castas, inclusive.

Por isso, apesar de concordar com Llanes Salazar que se trata de um processo de “emergência étnica” e não de “ressurgimento” ou “revitalização” (LLANES SALAZAR, 2018, p. 261), e mesmo admitindo-o como um fenômeno “moderno” e “contemporâneo” (LLANES SALAZAR, 2018, p. 261), discordo com o argumento de que esse movimento tenha um caráter meramente estratégico, na linha do que defendeu Castañeda, constituindo assim um caminho para se garantir acesso a recursos ou a políticas do Estado que consideram o auto

reconhecimento como indígena um critério fundamental, com base na legislação mexicana sobre o tema¹⁶.

Apesar de que esse seja um fator de influência, existem outros fatores igualmente importantes, como o acesso à educação, a informação e as referências de experiências de diversos movimentos étnicos no México e ao redor do mundo, desde a década de 1990, principalmente. Porque, como já havia dito o antropólogo Jesus Lizama:

Los mayas de ahora gozan - según sus posibilidades - de las comodidades otorgadas por la modernidad. Saben lo que acontece en otros lugares del mundo... elementos ajenos los contrastan a cada momento y en un juego de las semejanzas y las diferencias reconstruyen a su modo su cultura y reafirman sus identidades. Hoy más que nunca están expuestos al cambio, pero hoy más que nunca se afirman como mayas. (LIZAMA QUIJANO, 2007, p. 89-90)

Devemos também nos perguntar qual tipo de mobilização coletiva ou processo de reivindicação de identidade, em qualquer lugar do mundo, pode acontecer independente das relações com as esferas econômica e política, e independente das relações com o Estado? E por que apenas no caso das identidades indígenas essas relações e congruências são apontadas como “meramente estratégicas”? Esse argumento pode inclusive fortalecer discursos anti-indígenas que tentam deslegitimar reivindicações de direitos indígenas apontando nelas supostos interesses escusos ou oportunismo. Sei que esse não é o objetivo de nenhum tipo de antropologia séria, mas é o risco que se corre ao se incorporar acriticamente certas teorias produzidas num contexto de total desconhecimento das desigualdades históricas estruturais, e as condições de opressão, que o colonialismo produziu e produz nos países colonizados.

Etnicidades em contexto urbano

¹⁶ Segundo o mesmo autor: “Tanto el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo como la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos parten de la premisa de que la “conciencia de su identidad indígena” es el “criterio fundamental” para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones y los derechos reconocidos en dichos instrumentos”. (LLANES SALAZAR, 2018, p. 258-259)

Entre os estudos sobre mayas de (em) Mérida, apesar de pouco numerosos, existem trabalhos valiosos que tratam dos processos de migração a partir dos *pueblos* de Yucatán, principalmente com o fim da economia *henequenera*, ou das relações e trânsitos mantidos entre *pueblo* e cidade atualmente. Ou ainda das práticas culturais, condições de vida e perfil demográfico dessas populações no ambiente urbano. Existem grandes contribuições sobre as características dos bairros e regiões de moradia dos maya em Mérida, mas não necessariamente com uma teorização profunda sobre as relações entre etnicidade, espacialidades e segregação.

Os trabalhos de Pedro Bracamonte y Sosa (2005; 2013), mais uma vez, apresentam dados muito eloquentes sobre processos espaciais como a transmissão de terras entre indígenas e espanhóis nos bairros periféricos de Mérida (que hoje são parte da região central) no século XVIII. Suas obras nos ajudam a compreender a ocupação e produção do espaço da cidade ao longo da história, além de iluminarem aspectos e minúcias sobre o trânsito cotidiano de trabalhadores entre os *pueblos* e Mérida atualmente.

Os trabalhos de Lizama Quijano (2007; 2013) trazem uma visão bastante sensível e apurada sobre as condições de vida e práticas culturais dos mayas em Mérida nas últimas duas décadas, bem como sobre a complexidade dos processos de mudança cultural e os dilemas que essas mudanças suscitam no mundo da vida, do ponto de vista dos atores envolvidos.

Por sua vez, referindo-se ao mesmo contexto histórico, os estudos da antropóloga Maria Guadalupe Guzmán Medina (2005; 2016) fornecem uma série de informações relevantes sobre os bairros de forte presença indígena ao sul de Mérida. Seus trabalhos contemplam uma retrospectiva histórica sobre o surgimento desses bairros, quando o número de migrantes que chegavam dos *pueblos* teve um aumento explosivo por conta do colapso da economia *henequenera*.

Com contribuições importantes sobre a presença indígena em centros urbanos regionais (Mérida, em Yucatán; Cancún, em Quintana Roo e San Cristóbal de las Casas, no estado de Chiapas), Alicia Castellanos Guerrero (2001; 2003) nos brinda com reflexões extremamente ricas sobre o racismo no México, pensadas a partir das histórias de cada contexto regional com um foco sobre a influência das elites locais e das ideologias que elas produzem a respeito dos indígenas em cada um destes contextos.

Em uma tese de doutorado (2011) recentemente publicada em livro, Iturriaga discute o racismo das elites de Mérida e o forte elitismo construído ao longo de séculos de história,

traduzidos na forma de hábitos e comportamentos segregadores que atingem a população de ascendência indígena na forma de forte exclusão, tanto social quanto espacial. Para isso, baseando-se em um excelente trabalho de Reyes (2003) sobre carnaval em Mérida, chama atenção para a organização do espaço da cidade – a divisão norte e sul, oriente e poente - e a maneira como ela reproduz uma divisão étnica e social da população meridana. Identifica ainda momentos e acontecimentos históricos que contribuíram para a produção dessa divisão, mas enfoca os espaços de convívio das elites e, apesar de apontar relações importantes, as questões sobre segregação espacial da população maya não foram diretamente abordadas, visto que esse não era um objetivo da pesquisa.

O sociólogo Rodrigo López Santillán realizou uma investigação importante sobre indígenas mayas yucatecos que tiveram um passado rural pobre em alguma comunidade da Península e agora são profissionais pertencentes à classe média de Mérida. Apesar de reconhecer que, a chamada “classe média” constitui uma população heterogênea, defende que ela possui “objetivos de classe”, “referencias materiais e simbólicas compartilhadas” e ocupa um “espaço sociocultural” comum (SANTILLÁN: 2011, p. 48), que inclui um grupo pouco numeroso de mayas que alcançaram êxito econômico e profissional na capital.

Um aspecto recorrente na maioria desses trabalhos, e que será tomado aqui como ponto de partida é que:

Los mayas han estado presentes desde la fundación de la ciudad (...). No obstante esta antigua presencia, lo maya es considerado en el ámbito citadino como migrante, lo que, paradójicamente, le quita todo derecho a reclamar derechos. Lo que opera en el fondo es una visión de discriminación cultural, arraigada a lo largo del tiempo y que ahora se presenta de diversas maneras. Es la misma antigua ideología, solo que con nuevas vestiduras, pero que sigue existiendo como un medio a través del cual se jerarquiza a la sociedad urbana, designando con ello posiciones que en la interacción social deben ocupar los actores sociales. (LIZAMA QUIJANO, 2013, p. 88)

Essa ideia está fundada na concepção de que os mayas estão nos *pueblos* e não na cidade, uma concepção com a qual me deparei em vários momentos ao longo da pesquisa. Essa oposição entre “rural indígena” (tradicional) e “urbano branco” (moderno) é certamente muito antiga e imperava no momento em que Redfield construiu a mencionada teoria sobre o

continuum folk urbano, onde imaginava uma linha gradual, com dois pólos, que ligava uma comunidade da selva maya ao sul da Península, passando por um *pueblo* de Yucatán até chegar em Mérida. Como se rural e urbano existissem em separado, cada um em um lugar, e nunca combinados entre si, convivendo em um mesmo contexto. Hoje pelo menos, como veremos, eles podem coexistir, em vários momentos e de várias maneiras. Por isso o termo “contexto urbano” não exclui a presença de elementos oriundos ou típicos de um “contexto rural”, e vice-versa.

A antropóloga mexicana Alicia Castellanos nos lembra que:

Los procesos de dominación colonial y neocolonial relegaron a las comunidades y pueblos a los ámbitos rurales y, en muchos casos, a las regiones más inhóspitas. El derecho a la ciudad fue reservado para criollos y mestizos (...). Los mitos de fundación de las ciudades criollo-mestizas insertas en regiones con población indígena y que son asiento del poder de las elites políticas y económicas constituyen un indicador de la proximidad y la lejanía del Otro. Las identidades regionales se configuran según ese sustrato histórico y son inclusivas y/o excluyentes de las poblaciones indígenas en sentido distinto, manteniéndose en algunos casos una constante pugna entre el universalismo impulsado por el poder central y el diferencialismo de las regiones. (CASTELLANOS GUERRERO, 2001, p. 172-173)

Esse estado de invisibilização que paira sobre os mayas ainda hoje em Mérida é parte de uma tentativa de distinção, de marcação das diferenças e separação dessas diferenças no espaço, que surge por iniciativa das elites regionais, através de ideologias racistas, difundindo-se por vários canais e impregnando a vida cidadina em vários âmbitos. Essas ideologias se expressam de distintas maneiras, sendo que uma delas é a própria organização do espaço da cidade, que se torna, portanto, uma divisão atravessada por referenciais de raça e etnia. A partir desse substrato é que se estruturam as identidades individuais e coletivas, por isso “negar a presença”, muitas vezes, significa também delimitar espaços e demarcar distancias tanto simbólicas quanto espaciais.

O fato de que as elites meridianas utilizam os trajes típicos dos mayas em festas e casamentos (no caso do *terno* feminino com seus bordados super elaborados) ou para se sentirem mais confortáveis no calor de Yucatán (no caso do *hipil*), não é, nem de longe, sinal de interculturalidade. Assim como não o é a presença abundante de palavras da língua maya no

vocabulário de qualquer membro da elite de Mérida (CASTELLANOS GUERRERO: 2003, 76). Até porque a língua maya foi usada pelos patrões para se comunicarem com seus trabalhadores explorados; e as mulheres mayas socializaram crianças brancas também nessa língua (CASTELLANOS GUERRERO, 2003, p. 79; 80).

Uma sociedade estruturada sobre ideologias racistas também produzirá, é claro, espaços de racismo. Infelizmente, a escola, que poderia ser um espaço propício para experiências de interculturalidade, tem sido, pelo contrário, um dos espaços em que os mayas são frequentemente vítimas da violência simbólica por parte de outros grupos identitários. Esse fato, que também foi apontado por Santillán (2011, p. 148), pôde ser percebido na entrevista com Skimo, quando ele diz que:

una vez me acuerdo que, no sé si fue discriminación, pero a mí, por hablar en maya, a mí me dijeron “pata rajada” ... “Ah, es un pata rajada”, es lo que te dicen, “un indio”, lo más bajo, se puede decir, así dicen, “pata rajada”, pues yo así como que, no me molestó, pero verlo así es como una discriminación.

¿Dónde estabas?

En la escuela.

¿Y quién dijo eso?

Un este, un este, me acuerdo que, un, este, una maestra, pero no me llevaba con ella, era de otro lado, pero yo estaba diciendo unas palabras en maya, y ya pensaban que yo era así de pueblo...

Pata rajada. ¿Qué quiere decir eso?

Aquí es como el indio, que trabaja la tierra, que sólo está allá, que no prospera... Es un indio, ellos quieren decir que los que trabajan la tierra, eres sucio. (Entrevista com Skimo, 25/07/2018, Mérida)

O espaço do trabalho também tem sido cenário frequente de experiências de discriminação e opressão aos mayas em Mérida. Segundo Castellanos, o tempo das *haciendas* em Yucatán é história recente ainda e, possivelmente, deixou marcas profundas nas relações entre os mayas e os não-mayas em Mérida, cidade que foi “sede histórica de la oligarquía y de los hombres y mujeres blancas del poder” (CASTELLANOS GUERRERO, 2003, p. 124).

Os mayas que trabalham em Mérida como pedreiros são constantemente descritos como alcoólatras, desorganizados, pouco higiênicos, pouco comprometidos com os horários, toscos e inaptos, mas que aceitam as remunerações mais baixas, e, com todos esses depreciativos,

continuam sendo os mais contratados. Também trabalham em condições desfavoráveis e sem segurança, por isso são muito comuns acidentes graves como os descritos por dois senhores moradores da Colonia Emiliano Zapata que trabalham como pedreiros.¹⁷

Os espaços privados, onde se desempenham os trabalhos domésticos também são espaços onde se manifestam várias formas de racismo:

Hay mujeres de San Miguel Tecoch que tienen en su historia laboral amargas experiencias en sus trabajos al norte de la ciudad por la desconfianza que se les tiene, "te andan siguiendo para que no les agarres nada", "te acusan de robo para no pagar" y "te meten al bote". (CASTELLANOS GUERRERO, 2003, p. 124)

Também nos espaços de consumo existem situações de racismo, seja pela aparência física e estilo de vestimentas, seja pelos sobrenomes mayas. Por se vestir com calça jeans, blusa simples e às vezes de chinelo, Doña Blanca sofreu discriminação em estabelecimentos comerciais em várias situações, porque os atendentes, quando a veem, imaginam logo que ela não tenha dinheiro para comprar, e por isso não a atendem, ou não atendem bem. Também Gerardo Ek, apesar de ter se formado em Direito, trabalhar em um órgão federal e ter conseguido certo êxito econômico em Mérida, por seu sobrenome maya, às vezes não é atendido quando solicita um serviço por telefone. Ele percebe que, por conta do seu sobrenome maya, as pessoas que o atendem muitas vezes apenas ignoram o seu pedido, por suporem que ele não é um cliente em potencial. A discriminação, nessas situações, ocorre na forma de uma associação direta entre identidade maya e pobreza, fortemente presente no imaginário social racista construído ao longo da história de Yucatán.

Nos mercados públicos de Mérida é muito comum encontrar mulheres mayas com trajés típicos vendendo verduras trazidas dos *pueblos*. Algumas moram em *pueblos* próximos e fazem o trajeto *pueblo*/Mérida todos os dias. Esses espaços acabam representados como lugares de presença maya, o que é reforçado pelo fato de que a venda de verduras é uma atividade relacionada ao mundo rural. Também é comum nesses espaços

¹⁷ Um deles quase quebrou a coluna quando o teto da casa que estava construindo caiu sobre ele e o outro quase perdeu o pé ao cair de um andaime. Ambos trabalhavam sozinhos (sem ajudantes, o que diminui o valor do serviço, mas aumenta os riscos de acidentes) no momento do acidente, e não possuíam nenhum equipamento de segurança. (Entrevista com Don Polo e seu irmão)

o costume dos não mayas de pedir mais descontos muito insistentemente quando o/a vendedor/a é maya. Isso costuma irritar os vendedores por tratar-se de uma postura de desvalorização do produto e simultaneamente da pessoa que vende.

As praças - que em Mérida são chamadas de *parques* - também constituem espaços de forte presença maya por vários motivos. De algumas dessas praças saem vans que levam ou trazem as pessoas dos *pueblos*. Outras estão localizadas próximo a espaços comerciais e de lazer muito frequentados pelos moradores dos bairros do sul de Mérida. Como muitas dessas praças estão no centro, localizam-se também, para esses moradores, a meio caminho da casa para o trabalho. Já que para se ir do sul, onde a maioria dos mayas reside, ao norte de Mérida, onde muitos deles trabalham, em transporte coletivo, é necessário fazer uma parada no centro. Essas praças, portanto, constituem espaços de encontro e de descanso à sombra para as populações mayas de Mérida que vivem nos bairros da região sul, principalmente para os homens. Não é por coincidência que uma dessas praças, a com maior movimento de pessoas, próximo ao principal mercado público, foi apelidada de *Parque de los borrachitos* (Praça dos *bêbadozinhos*), embora eu não tenha visto nunca algum homem bebendo por ali, até porque é proibido consumir bebidas alcoólicas em espaços públicos em Mérida.

A imprensa também é um meio pelo qual se difundem estereótipos e estigmas atribuídos aos mayas em Yucatán. Guerrero (2003, p. 107) aponta que, no jornal *Diário de Yucatán*, de grande circulação em Mérida, as notícias relacionadas aos indígenas geralmente tratam de temas depreciativos. Ao se referir aos bairros do sul de Mérida, os representa quase sempre como espaços de violência, desordem e conflito. Também se refere a essa região de Mérida como “*Sur Profundo*”, termo que possui um sentido de “tradicional”, mas também “atrasado”, “distante” e “diferente”. Portanto quase não urbano.

Além da formação de “espaços de racismo”, existe também, no caso de Mérida uma organização e uma representação racista do espaço, que produz uma cartografia imaginária do espaço da cidade fundada sobre critérios de raça e classe social. Esse é um dos fatores que contribuem para a produção de uma ordem espacial excludente, especialmente porque, por meio desta representação, se nega, aos mayas, sua presença e se delimita espaços exclusivos que servem para marcar distâncias sociais entre os diversos grupos étnicos:

se dividen las ciudades sean capitales étnicas, centros turísticos, enclaves étnico regionales, entre norte y sur, los de arriba y abajo, los del centro y las orillas, los de la ciudad y los de cinturones de miseria, o se prefiere ubicarlos en los alrededores. A la gente humilde, la de pueblo, se le ubica al sur de la ciudad, espacio marginado y estigmatizado por un supuesto alto nivel de conflictividad social y habitado por vándalos, según la prensa local. (GUERRERO, 2003, p. 86-87)

2. HISTÓRIAS QUE SE ENTRECruzAM

Cheguei a Mérida em janeiro de 2018. Um calor úmido me recebeu, como um abraço suado. Eu trazia duas mochilas pesadas, e precisaria procurar a casa onde havia reservado um quarto por meio do *Rbnb*. O táxi credenciado do aeroporto foi o mais caro que eu já paguei na vida, ele me levou ao bairro Santhiago, no centro da cidade, onde estava a casa de Antonia, que me esperava.

Antonia é antropóloga, formada pela Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), trabalha com antropologia aplicada e coordena alguns projetos de economia criativa com comunidades da Península. Na casa onde eu havia reservado um quarto, funcionava uma espécie de cooperativa que, entre outras coisas, vendia produtos dos *pueblos* e comunidades com as quais Antonia trabalha, como mel, hidromel e cerveja artesanal. Quando cheguei à casa, me chamou atenção em uma das paredes, um *graffiti* com cores muito fortes, de uma mulher com o típico traje de *mestiza*. Antonia estava muito séria e me fez algumas perguntas sobre meu trabalho, meu tema de estudos, enfim, sobre o que eu fazia em Mérida. A conversa não fluía muito bem e eu saí para comer algo, no Parque Santhiago, como ela havia sugerido.

No dia seguinte, conheci Gus, que também trabalhava na casa. Gus é historiador e arte ativista, realiza oficinas de literatura para jovens e adolescentes, e tem forte envolvimento com o movimento *Hip Hop* em Mérida. Conversamos muito sobre *rap* e *graffiti* no Brasil e no México, e Gus me contou que o *graffiti* da mulher *mestiza*, que eu havia visto na parede da casa, é de um artista yucateco chamado Skimo, muito amigo de Antonia.

Foram Gus e Antonia os primeiros a me falarem sobre as diferenças existentes entre a região norte e a região sul de Mérida. Quando lhes contei que estava pesquisando sobre

segregação espacial de populações indígenas em contexto urbano, eles comentaram que nas colônias do sul, “depois do Muro do Aeroporto”, se concentra a população de baixa renda de Mérida, sendo que boa parte dessa população é falante da língua maya. Também me contaram que nesta região é onde se localiza o presídio, e que essa área é totalmente diferente do norte da cidade, onde reside a população de média e alta renda. Eu me depararia depois com essa distinção básica entre norte e sul de Mérida por várias outras vezes ao longo da pesquisa.

Meus planos eram permanecer na casa de Antonia por até duas semanas, enquanto procurava um lugar onde eu pudesse morar durante minha estância de intercâmbio de doutorado no CIESAS Peninsular. No dia seguinte, comecei a procurar casas disponíveis para aluguel.

Classificações espaciais e mercado imobiliário

O Norte de Mérida

Através de um anúncio no Facebook, agendei horário com uma imobiliária para visitar um apartamento disponível para aluguel no norte da cidade. Seria a primeira vez que eu visitaria o norte, porque até então havia estado principalmente no centro histórico turístico de Mérida, entre o Parque Santhiago e a Plaza Central - com vários prédios históricos, museus, casarões coloniais e a Catedral - até a avenida Paseo de Montejo - ponto turístico onde estão as antigas mansões dos fazendeiros de henequém, hoje transformadas em bancos ou museus.

Para chegar ao endereço, tive que pegar um táxi e me deslocar por um trajeto de aproximadamente quarenta minutos; longo, portanto, se comparado às distâncias que eu já havia percorrido em Mérida. Logo que adentrei à região norte, percebi as diferenças em relação ao centro da cidade. A paisagem era a de uma “cidade genérica”, muito parecida com outras cidades do Brasil ou de qualquer lugar do mundo: vias de trânsito rápido, viaduto, shopping center, muito vidro nas fachadas, um grande Burger King etc.

Cheguei ao local indicado e nada se parecia com a Mérida que havia conhecido até então, a impressão que tive foi de estar mesmo em outra cidade, tal como me haviam adiantado Gus e Antonia. Casas modernas, poucas pessoas na rua, muitos carros bastante sofisticados nas garagens das casas. Quase não havia muros ou grades, mas jardins gramados nas entradas das

casas. Tudo tinha aparência de “novo”, diferentemente do centro histórico e turístico, onde os prédios históricos reformados estavam separados entre si por casarões abandonados literalmente caindo aos pedaços.

O corretor imobiliário que me atenderia apareceu depois de uns cinco minutos. Jorge pilotava um carro de cor escura muito moderno e luxuoso, com vidros fechados também escuros. Estacionou a poucos metros de mim e desceu; usava uma camisa de mangas longas muito engomada, abotoada até os punhos, sapatos de couro, de bicos finos, e muito gel no cabelo. Cumprimentou-me formalmente e me revistou com os olhos de cima abaixo, como se tentasse identificar se eu era de fato um cliente em potencial (ou “sem potencial”). Logo iniciou um interrogatório sobre de onde eu vinha, o que fazia em Mérida, com que eu trabalhava etc. Assim conquistou minha antipatia rapidamente.

Entramos na casa onde a proprietária já nos esperava. Depois de nos cumprimentarmos, subimos os três por uma escada na área externa da casa até o apartamento disponível para aluguel. Era na verdade uma parte da casa da proprietária, talvez um dos quartos, que fora adaptada para ser alugada, como um complemento de renda. O lugar estava muito limpo, mobiliado e bem equipado...

Enquanto eu percorria o apartamento, a proprietária, visivelmente apressada para alugar o imóvel, falava das comodidades do lugar e da região: “muito tranquila e segura”. Entre outras palavras, em algum momento soltou: “se você quiser, ‘minha *muchacha*’ pode limpá-lo uma vez na semana para você... é minha *muchacha*, é de confiança, trabalha para mim e pode limpar para você aqui também, mas só se você quiser. Se não quiser, ela não vem”. Interpretei como uma ideia absurda, mas não perguntei se a jovem que trabalhava como doméstica na casa da família da proprietária receberia algo a mais para limpar o apartamento, caso eu o alugasse. Me pareceu que não, já que isso estava sendo oferecido como um bônus no momento da negociação, sem custos adicionais. Lembrei-me dos trabalhos da professora Séverine Durin, sobre as condições de exploração e racismo vividas por trabalhadoras domésticas indígenas na cidade de Monterrey, norte do México, mas não pude conhecer a jovem à qual a proprietária do imóvel se referia.

Jorge me pressionava perguntando o que eu havia achado do apartamento. Em meio ao desconforto da situação, eu disse que iria pensar e entrar em contato depois. Na saída, Jorge me ofereceu uma carona e entramos no carro dele. Perguntei se ele era de Mérida e ele disse

que sim. Perguntei como estava o trabalho, se havia muitos clientes e ele respondeu que estava indo tudo muito bem e que não tinha do que reclamar: “A cidade está crescendo, tem chegado muita gente de fora e o mercado está muito bom”.

Eu lhe pedi que me deixasse na próxima esquina, na frente de um restaurante com fachada de vidro onde esperei um táxi. No dia seguinte, enviei uma mensagem a Jorge dizendo que não alugaria o apartamento porque seria melhor para mim morar mais perto do centro. Ele nunca me respondeu.

O Sul de Mérida

Um dia Antonia me levou gentilmente em seu carro até uma pequena imobiliária cujo escritório funciona em uma casa antiga no Bairro Santhiago. Fui atendido pela secretária que me apresentou as opções de imóveis no centro disponíveis para aluguel e fiquei de retornar depois, para visitá-las. Retornei passados dois dias, fui atendido por um homem de meia idade que, eu soube depois, era filho do dono da imobiliária. Eu disse que queria visitar um apartamento no centro cujo anúncio havia visto há dois dias. Ele respondeu que o apartamento já havia sido alugado, e que esse perfil de apartamentos (pequenos, de preço baixo, localizados no centro da cidade) são alugados rapidamente, para pessoas de outras cidades que vêm trabalhar ou estudar em Mérida.

Em seguida ele chamou outra funcionária para me atender. Giseli, depois de revisar uma lista de imóveis disponíveis, me ofereceu uma nova opção, também no centro, um outro apartamento parecido com o do anúncio que eu havia visto. Eu lhe disse que também queria ver alguma opção na região sul da cidade. Ela se espantou um pouco com meu interesse por essa região, mas selecionou também algumas opções no sul. Depois de alguns minutos, em uma caminhonete muito antiga da imobiliária, fomos Gisele e eu visitar os imóveis que havíamos selecionados.

Em todo o tempo, ela foi muito gentil, contou que o homem com quem eu conversara no escritório era filho do proprietário da imobiliária, que por sua vez possui dezenas de imóveis para aluguel em Mérida. Também contou que seu patrão é extremamente violento com os funcionários e também com os próprios filhos, mas principalmente com as funcionárias. Ele

costuma dizer que as mulheres não entendem as coisas porque são “tontas” e havia demitido a gritos uma das colegas de Gisele há poucos dias. A funcionária demitida, por sua vez, não procurou um advogado porque não teria como comprovar as irregularidades no regime de trabalho devido à maneira como o contrato e o pagamento são feitos, de modo informal, o que evita que elas tenham registros e documentos que lhes permitam reivindicar direitos. Além disso, Gisele pareceu não considerar o comportamento e as palavras agressivos do seu patrão como crime ou caso para se acionar a justiça.

Gisele também contou que muita “gente de fora” tem aparecido procurando imóveis em Mérida, tanto mexicanos quanto estrangeiros, e que essas pessoas muitas vezes se aproveitam dos yucatecos: “Aqui somos inocentes, não temos malícia, as pessoas se aproveitam. Temos que aprender a ter mais malícia, agora é que estamos aprendendo”.

Logo chegamos ao endereço do apartamento no centro. Em um prédio de dois andares havia algumas dezenas de apartamentos pequenos com muitas roupas penduradas nas janelas, e divididos por uma grande escada que atravessava o miolo do prédio. Subimos a escada, diferentes cheiros de comida se misturavam, vindos dos apartamentos; enquanto crianças brincavam entre jovens com uniformes escolares e homens um pouco mais velhos, também uniformizados, que chegavam e saíam do prédio. Gisele abriu o apartamento disponível para aluguel. Era um tanto insalubre, muito pequeno, quase sem janelas e com muita umidade nas paredes. Pedi para que fôssemos conhecer as outras opções de casas, situadas ao sul.

Entramos na camionete da imobiliária e seguimos. No caminho, Gisele me contou que o antigo morador da próxima casa que visitaríamos, no sul, teve que sair de lá correndo porque se envolveu em uma briga com um vizinho e a casa acabou sendo apedrejada por jovens, segundo ela, de “*pandillas*”¹⁸, amigos desse vizinho com quem ele brigou.

Muitas pessoas, principalmente motoristas do *Uber* e táxi, já haviam comentado sobre o problema da violência no sul de Mérida e da presença de *pandillas* na região. Um dos motoristas, inclusive, havia comentado que fez parte de uma *pandilla* no passado, se envolvia em brigas com frequência e acabou sendo preso por alguns dias, por conta de uma dessas brigas.

¹⁸ As *pandillas*, no México, guardadas as diferenças, são um fenômeno parecido ao das “gangues”, nos Estados Unidos, ou “galeras” (VIANNA, 1997), no Brasil. Cada um dos termos possui especificidades contextuais, mas todos se referem a fenômenos de sociabilidade entre jovens, redes de relações sociais e processos de identificação que podem ou não fazer referências a espacialidades e à noção de territórios.

O motivo da confusão foi o fato de que a ex-namorada de um dos seus amigos começou a namorar com alguém da outra *pandilla*.

Apesar desses relatos, ao chegarmos no bairro onde se encontrava a casa, na Colônia San Marcos, região sul, o lugar me pareceu muito simpático. Havia muita gente nas ruas, caminhando ou conversando na porta das casas simples, praças arborizadas, um clima de bairro e de comunidade. As casas disponíveis para aluguel não estavam em boas condições, mas o bairro pareceu agradável e tranquilo, diferente da imagem que as pessoas haviam descrito até então.

Pensei que viver na região seria pouco prático para mim, por ser uma área um tanto distante do centro e principalmente porque as vans que vão ao *Parque Científico y Tecnológico*, onde está o CIESAS e onde eu realizaria o intercâmbio, saíam da região norte, no outro extremo da cidade. Então segui procurando casas para aluguel e pedi a Antonia que estendesse minha reserva no quarto do *Rbnb*.

Vidas (apresentando os participantes da pesquisa)

Enquanto me hospedei na casa de Antonia, tentei colaborar na rotina e inclusive na recepção de outros visitantes que chegavam. Isso me aproximou um pouco dela e, apesar de que continuava muito séria e parecia desconfiada, um dia me convidou a conhecer Skimo, o *graffiteiro* autor da personagem *mestiza* que eu havia visto na parede de sua casa.

Num sábado, no fim da tarde, Antonia e eu pegamos um ônibus, no centro, em direção à casa de Skimo, na Colônia Emiliano Zapata, região sul de Mérida, logo após o Muro do Aeroporto. O ônibus era muito antigo. Havia muitas famílias, crianças e vendedores ambulantes. Em cerca de 25 minutos, estávamos na Colônia e descemos perto de uma escola também chamada Emiliano Zapata. Já estava anoitecendo, pude ver alguns estabelecimentos comerciais fechados e poucas pessoas na rua. Soprava um vento fresco que batia nas folhas das árvores, o clima era suave e agradável.

Entramos à direita em uma rua totalmente residencial, um pouco mais escura que a primeira. Havia algumas pessoas conversando à porta de uma das casas. Antonia estava tranquila apesar de não conhecer bem o lugar e eu me sentia tranquilo também. Com a ajuda do aplicativo *maps.me* que eu trazia no celular, chegamos à rua de Skimo, um pouco mais escura

ainda, e com menos casas. Logo o avistamos caminhando em nossa direção. Cumprimentou-me com um abraço fraterno. Estava sorridente e feliz com nossa presença, seguimos em direção à sua casa.

Skimo

Skimo é um dos principais artistas urbanos de Mérida. *Graffiteiro*, um dos pioneiros dos *stickers*.¹⁹ e autor da personagem, *La Mestiza*, que por um tempo esteve muito presente nos muros da cidade. A *mestiza* de Skimo é bastante conhecida em Mérida e ainda pode ser vista em alguns lugares, às vezes acompanhada da expressão em maya “*Ko’ox mamii!*” (“vamos, vovó!”).



Imagem 20: *La Mestiza*, personagem criada por Skimo. Foto: Marcos H. B. Ferreira

¹⁹ Os *stickers*, ou adesivos, são uma das modalidades de intervenção visual urbana ao lado do *graffiti*, do *stencil*, por exemplo. Os *sticker* são uma modalidade mais rápida de intervenção e normalmente são aplicados (executados) em equipamentos urbanos existentes ao longo dos percursos espaciais habituais de quem executa a intervenção. (FERREIRA, 2009)

Skimo nos recebeu com algumas cervejas e pediu por telefone *tortas de carnisas* (sanduíche de carne assada picada) da lanchonete de seu primo, que fica no mesmo bairro. Antonia precisou sair para uma reunião de trabalho e ficamos Skimo e eu conversando.

Sem que eu entrasse nesse tema, ele começou a falar sobre como o *graffiti* mudou sua vida e sua autoestima, possibilitando que ele enfrentasse de uma nova maneira as “*bromas*” (provocações) dos outros jovens em seu bairro, que eram muito frequentes. Em determinado momento ele conseguia enfrentá-los sem se afetar, respondendo às *bromas* com confiança e inteligência, de maneira autêntica e espontânea, como se tivesse aprendido a se expressar melhor depois que começou a fazer *graffiti*. “Não se pode fazer *graffiti* por fazer, é necessário entender o porquê”, concluiu.

Percebi certa dificuldade de Skimo em falar de suas origens mayas, ou de como se relaciona com elas, apesar de reconhecê-las. Ele falava com tranquilidade sobre seus avós e sobre o fato de serem falantes da língua maya, por exemplo, mas falar de si e da cultura maya como parte dele mesmo, parecia difícil para Skimo. Percebi que ele tentava dizer algo, mas que tinha dificuldades em verbalizar.

Dois meses depois desse primeiro encontro, Skimo e Antonia me convidaram para ir com eles em um domingo pela manhã a Oxkutzcab, que está a cerca de 110 km de Mérida, em direção ao sul da Península. Skimo realizaria um *graffiti* no restaurante que Edgard, amigo de Antonia, está inaugurando ali. Edgard, que possui uma cervejaria artesanal, é parceiro da cooperativa em que Antonia trabalha.

Depois de uma hora de viagem de carro, chegamos à casa de Edgard. A casa está em um lote bastante grande. No fundo funciona a pequena fábrica de cerveja e há um quintal enorme com muitas plantas e frutas da região. Ao lado, está uma casa em arquitetura vernacular maya, em formato circular, com teto de palha, que foi onde viveram seus avós e que hoje está desocupada, embora permaneça bem cuidada. Todo o terreno onde está a casa de Edgard, os lotes vizinhos de ambos os lados e à frente de sua casa, eram do seu bisavô. Como o terreno de seu bisavô foi repartido entre os filhos após o seu falecimento, todos os vizinhos de Edgard são parentes.

No restaurante que Edgard se preparava para inaugurar, Skimo pintou uma mulher *mestiza* fazendo tortilhas à mão na entrada da cozinha, um homem *mestizo* na entrada do

banheiro masculino e outra mulher *mestiza* na entrada do banheiro feminino. Edgard ficou muito contente com o resultado e, em troca, ao invés de pagamento em dinheiro, ofereceu um almoço a Skimo, Antonia e a mim. O prato era cabeça de porco *pi bill*²⁰, um prato típico da culinária maya.

Enquanto Skimo pintava, Antonia o ajudava com os materiais, e eu perguntava algumas coisas, de maneira informal, sem gravador. Perguntei se a personagem “*La Mestiza*” que ele retrata em seus trabalhos é alguém conhecida ou parente dele. Ele disse que algumas das *mestizas* que ele faz são parentes, tias e primas. Percebi que ele não estava muito à vontade para falar disso, talvez por conta da presença de Antonia. Preferi parar por ali.

Mais tarde, quando chegamos à casa de Antonia, havia um hóspede do Rbnb que acabara de chegar, estadunidense, disse que era professor e estava a seis meses viajando por vários lugares da África e América Latina. Perguntou a Skimo em um espanhol bastante ruim:

- Você é daqui?
- Sou, respondeu Skimo.
- Maya?
- Sim.
- Zapatista?
- Não, Zapatista é ela, disse apontando para Antonia.
- Por que você faz *graffiti*? Para quê?
- Para marcar presença, mostrar que estamos aqui.

Fiquei pensando que tudo o que Skimo não havia conseguido falar, ou o que eu não havia conseguido escutar diretamente dele em nossas duas longas conversas, ele falava ali, em duas frases, para um turista que o interrogava descaradamente. Antonia me pediu que deixasse Skimo de carro em sua casa, eu fui, no caminho preferi continuar não sendo invasivo em nossos assuntos e não pude adentrar aquele tema.

Depois desse dia, Skimo e eu nos encontramos uma outra vez num bar chamado *Mayan Pub*, numa noite em que haveria um show da banda de alguns amigos meus. Conhecer meus amigos gerou certa confiança nele em relação a mim. Também seguimos nos comunicando por

²⁰ Esse prato da culinária maya é feito de maneira muito artesanal, em um forno construído no chão, à maneira de um buraco coberto por uma fogueira. A cabeça de porco é enterrada e coberta com pedras, madeiras e folhas específicas que, em combustão, darão mais sabor ao prato. O termo *pi bill* refere-se à técnica de cozinhar o alimento “sob a terra”.

Messenger e eu senti que seria importante entrevistá-lo mais uma vez, em uma ocasião em que estivéssemos apenas nós dois. Depois de três cancelamentos, Skimo me recebeu novamente em sua casa na colônia Emiliano Zapata, ao sul de Mérida, em uma quinta-feira à noite depois de seu trabalho, para uma entrevista.

Dessa vez, fui de carro; Skimo me enviou a localização por *Whatsapp*, mas, mesmo com o mapa, tive dificuldades para chegar. Sua rua segue um percurso não linear e confuso, interrompida por quadras, o que me direcionava a outras ruas, passando inclusive por um pequeno trecho de terra. Parei em uma esquina para escrever a Skimo porque havia me perdido. A rua estava escura e havia poucos postes com iluminação, mas estava tranquila, e as pessoas que passaram quase não olharam para mim, em nenhum momento me senti em perigo.

Enfim consegui chegar e Skimo me esperava um pouco ansioso. Havia comprado umas cervejas. Ele me mostrou uma tela recém terminada e outros desenhos que havia feito. Parecia feliz em me receber mais uma vez e foi se acalmando aos poucos, depois da minha chegada.

Dessa vez, pude notar com calma que havia várias fotos nas paredes, em uma delas sua família viajava, em uma van alugada, para a praia de Sisal no litoral do estado, segundo me explicou. Em outra, a avó de Skimo aparecia de perfil no interior de alguma casa em um dia de festa. Em outra ainda, estava ele muito pequeno, posando com seu irmão, na casa onde viveram a infância, na mesma colônia Emiliano Zapata. O piso novo de cerâmica da casa estava sendo inaugurado naquele dia, por isso seu pai tirou a foto.

Skimo contou que sua família, foi uma das pioneiras a residirem na Colonia Emiliano Zapata. Seu avô paterno era *ejidatário*.²¹ e vendia, junto com sua avó, verduras e *tamales*.²² em Mérida. Seus tios, por um tempo, vendiam água no *Cementerio General*, enquanto sua avó materna tinha uma banca no mercado, onde vendia roupas. Hoje, os homens de sua família se dedicam ao trabalho na construção civil. Ao longo dos anos, portanto, sua família se ocupou predominantemente de atividades de trabalho relacionadas com a dinâmica econômica da cidade, primeiro no comércio e depois na construção civil.

²¹ No México, *ejido*, é a categoria jurídica que designa uma propriedade rural de uso coletivo cuja posse foi conquistada por meio de reforma agrária. Embora grande parte dos *ejidatários* tenham ascendência indígena e muitos se identifiquem como indígenas, o *ejido* não necessariamente é reconhecido oficialmente como terra indígena ou território étnico.

²² Os *tamales* são um prato muito conhecido no México, não somente em Yucatán. São feitos de massa de milho cozida envolta em palha de milho ou bananeira.

As histórias de sua família se misturam com histórias de trabalho e vida laboral. Embora isso não seja exclusivo na família de Skimo, é algo muito marcante em sua fala. Suas lembranças são atravessadas pela memória de uma “vida dura”, de muito trabalho, conjugada com memórias felizes da infância nas ruas da Colonia e do próprio clima de alegria no ambiente de trabalho, marcado pelo prazer de estar junto com seus familiares e de sorrirem juntos, em meio a piadas e brincadeiras, apesar do trabalho duro na construção:

Mi vida así al principio era un poco así pesada, pero se fue componiendo, fueron todos así prosperando se puede decir, saliendo... salir de ese camino. Y sí, mi adolescencia fue muy buena, para mí sí, y para todos los de por acá igual estuvo interesante (...). Yo tengo estudios en sistemas informáticos, diseño y otras cosas que aprendí. Pero ahorita prácticamente estoy en el ramo de la construcción, porque siempre ahí he estado y me gusta. Y cuando salen trabajos así de eso de lo que estudié, pues lo hago, no digo que no. Y aparte tengo la pintura, tengo de esto, o sea muy movido, en todos los aspectos, se puede decir, no quedarme esperando algo, o diario decir “no hay trabajo, no hay esto...” Sí hay trabajo. (...) hay muchos factores que no quisieras, pero sin embargo hay que seguir, buscarle la vuelta a las cosas, no estar estancado, estar esperando algo, como dicen, un milagro... ¡No, hay que salir, decir, vamos, vamos! (Entrevista, 25/07/2018, Mérida)

Concluiu o que equivaleria ao chamado ensino médio no Brasil, fez alguns cursos técnicos profissionalizantes, mas acabou não trabalhando nas áreas desses cursos, porque começou a trabalhar com seu pai e seus irmãos na construção civil. Segundo ele, foi a área em que havia oportunidades reais de trabalho e onde ele pôde ter uma renda que o sustentasse mais rapidamente.

O pai de Skimo morou de aluguel em vários bairros de Mérida antes de se mudar definitivamente para a colônia Emiliano Zapata, onde finalmente pôde construir, por etapas, sua própria casa. No tempo em que pagava aluguel, ele residiu em bairros mais centrais. Inicialmente, morou dentro do círculo formado pela via Circuito Colonias, mas foi se deslocando para bairros mais periféricos até chegar na Colonia Emiliano Zapata. Houve, portanto, uma direção, um sentido, nas mudanças de local de moradia que vai do centro à periferia:

Mi papá dice que era del Ex Rastro, antes era de Mulsay, antes era de Ciudad Industrial, o sea, se fue, fueron, rentando casas, hasta que consiguieron terreno acá con mi abuelo y se vinieron acá, y así se fue fundando esta colonia, junto con sus hermanos.

Como era soltero y joven, trabajaba, trabajaba, y fue ahorrando y sí dice que un tío le ayudó, o sea, que no le prestó mucho, pero sí le ayudó con un dinero que le faltaba y adquirió el terreno, compró el terreno, en ese entonces, como mi abuelo es ejidatario, consiguieron un poco más rápido y un poco más barato, pero sólo el terreno, ya él construyó, hasta el día de hoy.

(...) Mi abuelo no es la mejor enseñanza que puede tener como ejemplo, porque él nunca le ha dado nada a sus hijos, por eso es que mi papá y todos mis tíos han luchado, acá todo lo que tienen es por ellos, han trabajado en esto y esto, pero sé que de parte de su padre, a pesar de ser ejidatario, nunca tuvieron un apoyo así de: “ah, te voy a conseguir un terreno” (...).

Y tu, como compraste este terreno?

Era su terreno de mi tío, se lo vendieron a mi papá, mi papá ya me lo cedió a mí, y ya se construyó acá. ¿Tú construiste?

Sí, con mi papá. (Entrevista, 25/07/2018, Mérida)

Skimo acompanhou uma transformação intensa na paisagem da região da Colonia, simultânea ao processo de povoamento e urbanização. Suas lembranças caminham das descrições de paisagens típicas de um ambiente rural para as descrições do ambiente urbano que existe hoje, passando por um estágio de precariedade e escassez de infraestrutura, principalmente hídrica. Assim, Skimo lembra que o clima era agradável antigamente, não havia asfalto, havia casas de papelão e de palha, as casas vernaculares com teto de palha, para ele, estavam relacionadas de alguma maneira à precariedade daquele período. Porque à medida que os moradores tentaram ascender socialmente por meio do trabalho, as casas com teto de palha foram sendo substituídas por casas de alvenaria até que deixaram de existir na Colonia.

No caso de Skimo, os seus avós paternos vendiam verduras nas ruas e a avó materna tinha uma banca no mercado. É muito comum ver mulheres com trajés típicos e homens mayas vendendo esses produtos em espaços públicos de Mérida.

Como a maior parte das ruas ainda não havia sido construída, os ônibus chegavam apenas até o limite do aeroporto, onde não havia o muro, mas uma grade. Assim, o aeroporto já aparece como um ponto na divisa entre a colônia e o que seria o centro da cidade, embora ainda não existisse o Muro do Aeroporto, construído na década de 90. As linhas de ônibus que

surgiram depois percorriam as ruas 60 e 68, que ainda hoje são vias importantes de ligação do Centro com o sul de Mérida.

Assim como as histórias sobre vida laboral, as histórias de moradia se entrelaçam, é claro, com as histórias de sua família. O único caso de conflito relatado, relacionado à questão da propriedade de imóveis, envolveu o avô de Skimo, que, embora fosse *ejidatário*, nunca foi uma pessoa muito generosa com os filhos, e acabou perdendo, hipotecada, a casa onde morava. Por isso precisou morar na casa da avó de Skimo, construída pelos filhos dela, embora os dois, avô e avó, já estivessem separados.

Ao que parece, pelo menos três gerações - Skimo, seu pai e seu avô - se beneficiaram de alguma maneira da herança da terra que pertencia a seu bisavô, que era *ejidatário*. Há uma preocupação em afirmar a legalidade e legitimidade da propriedade do terreno do seu pai e, conseqüentemente, do seu, isso porque houve um momento em que as ocupações irregulares de terrenos na região da colonia Emiliano Zapata foram frequentes.

Sua casa foi construída com a ajuda dos familiares que trabalham com construção civil. Esse tipo de construção espontânea é recorrente em sua família, que possuía mais de um lote na região e por isso muitos de seus familiares vivem hoje próximos um do outro. Um de seus tios no entanto se mudou para *Ciudad Caucel*, depois de conseguir um financiamento para construir uma casa lá.

Skimo enumera uma quantidade de características positivas da colônia. As representações sobre a região sul, relacionadas à ideia de um “lugar violento e perigoso”, difundidas no imaginário dos não moradores da região, contrastam com a percepção de Skimo enquanto morador:

Aquí hay muchas cosas (...) hay parque y hay muchas actividades, ahí está el de beisbol, cada domingo hay beisbol acá, si no, ves personas jugando, jóvenes, fútbol, béisbol, hay bastante. Y hay feria, uno que tiene feria, un pequeño tianguis, hay todo, aquí hay personas que venden comida, para ir a desayunar, puedes conversar, puedes preguntar... Siempre hay algo que puedes sacar, aquí siempre pasa algo, un día que no pase algo: “ah, pasó esto, un festival, esto, el de allá hizo esto...”

Me gusta la gente de acá, la gente que vive acá, que veo diario (...). Aquí hay mucha gente buena que intenta sobresalir, que se esfuerza y todo esto, y a veces sí te llega a molestar, porque pues: “no, el sur, Emiliano, vándalos, drogas, asesinatos...” Emiliano no es lo que conoce la gente, por eso lo dicen.

¿Crees que es peligroso aquí?

No es peligroso, hasta ahorita no lo conozco peligroso.

¿Es una idea que la gente tiene que no es real?

Sí, es una idea que tiene, por ejemplo, llegan amigos acá igual que han escuchado que acá es peligroso, no quieren salir, a veces les invito a mi casa y vienen, pero no quieren salir. Los que han venido y se han dado cuenta: ¡no es una Colonia así! [risas].

¿y por qué crees que la gente tiene esta idea, de dónde viene eso?

Pues prácticamente porque tenemos aquí el Penal, es esa la cuestión. Y, no en esta colonia, pero más para allá al periférico, sí hay gente de otros lados que vienen de otros estados y ellos mismos crean sus problemas, porque no son de acá y no se llevan con sus vecinos y como es parte del sur, creen que es acá, esa es la cuestión. Y como escuchan que está el Penal, o sea, el Penal está en el sur, allá están todos los maleantes... Yo creo que es una cuestión, si es cierto ha habido peleas acá, pero eso fue mucho antes. (Entrevista, 25/07/2018, Mérida)

O tema da violência aparece em sua fala como um estigma atribuído desde fora, um preconceito que os não moradores têm. Esse medo da região sul, associado à presença do Presídio na região, é compartilhado não apenas pelos ricos que vivem no norte, mas também pelos amigos de Skimo de outras colônias que vão visitá-lo.

Segundo as suas memórias, práticas de violência existiram na colônia na época das *pandillas*. Mas são lembradas sempre como coisa do passado, um fenômeno circunscrito no tempo, com início e fim:

“(...) es un momento de rebeldía como todos y aquí en los barrios es algo así como que si se está haciendo una pandilla ya perteneces a ella... Y todos querían eso, tener un grupo, decir, “ah, soy de este grupo”, y “pues esos son los mejores”, y “no”... Y así era continuación, demostrar quién es mejor. Pero no, nunca lo busqué, nunca busqué eso, decir soy mejor que este, soy mejor que el otro...

¿Las peleas eran duras?

Eran peleas, a veces escuchabas que apuñalaron a uno, le rompieron su cabeza con una pedrada, lo pasaron a matar se puede decir... era lo más que escuchabas.

¿Hubo asesinatos?

Sí hubo algunos asesinatos, pero ya eso fue así, se puede decir, un problema más grande, como que ya se puede decir de drogadictos acá. Porque estaban drogados... se agarraron y se mataron, pero hubo unos casos.

Y los chicos de las pandillas, ¿a veces vendían drogas o algo así?

Mmm, había los que vendían droga, pero como era poca la droga, no es así que compraban bastante, sino que realmente era la tomadera y estar con los amigos de la pandilla supuestamente y salir a las calles a atemorizar a las otras pandillas diciendo “estoy acá, no puedes pasar acá”, eso era lo que.

¿A ti ya te pasó algo?

Una vez sí me golpearon, me asaltaron, pero yo lo conocía, y ya me soltaron, porque él me conocía... se calmaron. Pero ya me habían golpeado y hasta asaltado. (Entrevista, 25/07/2018, Mérida)

Esse passado violento é tido também como “coisa de jovens” e, por isso mesmo, passageira. Além dos pequenos delitos como assaltos e tráfico de drogas em pequenas quantidades, havia um certo sentido muito incipiente de território, porque as *pandillas* envolviam os jovens do bairro que trocavam provocações e ameaças relacionadas a passar ou não poder passar em uma determinada rua, por exemplo. O risco de violência reforçava a importância de se ter redes sociais, pertencer a uma *pandilla* ou conhecer pessoas que cuidarão da sua proteção.

Ao contrário de outros participantes da pesquisa, Skimo não teve o costume de visitar os familiares no *pueblo* porque muitos deles se mudaram para Mérida. Ainda assim, ele tem uma relação romântica e nostálgica com as paisagens dos *pueblos* e gosta de visitá-las esporadicamente.

A família de Skimo é bilingue. Mesmo sendo uma família urbana, todos falam maya em diferentes níveis e a língua maya está intrinsecamente presente em seu cotidiano, inclusive nas brincadeiras e provocações feitas entre eles e entre seus amigos. Por falar maya, Skimo sofreu discriminação exatamente no ambiente escolar, e logo por parte da professora, que o chamou de “*pata rajada*” quando o ouviu falar em maya. A discriminação teve relação portanto com a ideia de “morar em um *pueblo*”, já que “*pata rajada*” é sinônimo de alguém que vive no campo, que trabalha na terra, que não é urbano.

Tanto na escola quanto nas ruas da Colonia, as *bromas* (piadas, provocações) com referências à identidade maya de forma discriminatória e inferiorizante eram muito frequentes. A influência que essas *bromas* exercem sobre os jovens e adolescentes de famílias mayas é notavelmente forte.

O *graffiti* em sua vida tem relação com uma busca por suas referências identitárias. Um exercício de pensar sobre si mesmo, suas origens e sobre seu lugar no mundo. O período em que morou em Playa del Carmen para trabalhar foi uma época de certa nostalgia, e também de muitas transformações pessoais, principalmente no que diz respeito à maneira como ele lida com sua identidade. Em Playa del Carmen, ele teve contato mais intenso com o grafitti, e ao

voltar a Mérida, desenvolveu a personagem *La Mestiza*, que é sua principal marca como grafiteiro:

El personaje que haces, la mestiza, ¿de dónde viene?

Al principio fue mi identidad, decir quién soy, de dónde vengo, porque de ahí, esas fueron mis preguntas hacia mí, porque yo bien puedo hacer un dibujo y decir, ah, este dibuja así y voy a copiar, aunque no está mal, porque siempre es tu mente, es tu diseño, es tu esfuerzo, pero sin embargo, yo mismo me dije “¿quién soy?, ¿de dónde soy?, ¿de dónde vengo?, ¿quién está a mi alrededor?” , decir esas preguntas a uno mismo te ayuda bastante.

No puede ser sólo en el grafiti, sino simplemente en tu vida cotidiana o un problema, te ayudaría mucho, decir, “ah, quién soy, qué estoy haciendo, por qué lo estoy haciendo, me gusta, no me gusta, lo estoy haciendo bien, lo estoy haciendo...” Así surgió, decir soy de acá, soy yucateco, soy de acá, las mestizas, los niños, la gente, soy de este barrio, he visto la pobreza, he visto la riqueza, he visto todo... (Entrevista, 25/07/2018, Mérida)

Dessa vez, diferente do que aconteceu nos nossos primeiros encontros, Skimo falou com muita naturalidade sobre suas origens e sua identidade maya, já que nas outras ocasiões ele visivelmente não conseguia verbalizar sobre esse tema. Foi quando falou da importância desse assunto em sua produção como *graffiteiro* que ele pôde verbalizá-lo, já que seus trabalhos são, para ele, uma espécie de ocupação maya do espaço público, mostrando que ele está ali presente, como parte da história dos mayas de Yucatán.

Gerardo Ek

Ao final da minha primeira semana na casa de Antonia, ela se esqueceu de bloquear as reservas no *Rbnb* e eu tive que desocupar o quarto às pressas, porque outros visitantes estavam prestes a chegar. Por sugestão dela, fui para a casa de Carlos Goro, onde havia alguns quartos disponíveis para aluguel e que ficava a poucas quadras dali, atrás do Parque Santhiago.

Carlos Goro é conhecido em Mérida como um músico “*santhiaguero*”, porque reside no Bairro Santhiago desde que nasceu, já que sua família vive ali há muitos anos, desde seus avós. Eu e Carlos nos tornaríamos amigos ao longo do tempo em que estive em Mérida e, em sua casa, eu conheceria várias outras pessoas e faria outras tantas grandes amizades. Mas durante a semana em

que estive hospedado em sua casa, procurava diariamente outro lugar onde pudesse morar enquanto durasse minha estância em Mérida, já que ali eu não conseguia trabalhar bem, pelo clima de festa que havia na casa e pelo barulho que vinha dos bares e boates que se concentram naquela região do Bairro²³.

Na casa de Carlos também morava um jovem que, vindo de um *pueblo*, havia estudado arquitetura por uns anos na UADY, mas acabou não concluindo o curso e agora vivia como “músico de rua”, tocando em restaurantes e praças de Mérida em troca de gorjetas. Ele alugava um dos quartos de Carlos, porém estava com problemas para pagar o aluguel, e acabou tendo que deixar a casa algumas semanas depois da minha chegada. Nunca conversamos muito bem, porque ele parecia guardar alguma resistência em relação a mim, mas sei que ele criticava fortemente o fato de que sua família havia derrubado a casa de palha da sua avó, no *pueblo* onde nascera, para construir “uma casa horrível de tijolos”. Também dizia que o vaso sanitário é uma das piores invenções ocidentais; anti-higiênica, poluidora e que produz enorme desperdício de água. Eu me recordaria desses temas porque me depararia com eles em outros momentos da pesquisa, conforme tratarei adiante.

A casa de Carlos era muito frequentada por músicos de Mérida amigos dele. Foi ali que eu conheci, por exemplo, um engenheiro civil e baterista de jazz que comentou que sua avó falava a língua maya, mas que seu pai não a aprendera porque seus avós queriam livrá-lo de possíveis situações de preconceito. Comentou que essa foi a primeira “amputação” que sofreram os mayas em Yucatán: “cortar a língua, impedir de falar”. Sua fala me impactou bastante, porque percebi um pesar profundo em sua voz.

Também foi ali que conheci Gerardo Ek, jovem advogado, muito comunicativo, guitarrista da mesma banda de ska punk na qual Carlos tocava teclados. No dia em que nos conhecemos, Gerardo falou bastante sobre a história de sua família, contou que nascera em um *pueblo*, e se mudou muito jovem a Mérida, onde estudou direito e hoje trabalha em um órgão federal. Mantivemos contato pelo

²³ Existem conflitos esporádicos entre os donos dos bares localizados no centro histórico turístico de Mérida e a vizinhança residente nessa região, especialmente europeus, estadunidenses e canadenses que reclamam do barulho produzido à noite pelas pessoas nas ruas e pelo som alto dos bares. Os mericanos costumam ter uma opinião diferente da opinião dos estrangeiros sobre essa questão. Ouvi vários comentários de que essa região já não é mais residencial há vários anos e que os estrangeiros poderiam residir em outras áreas menos barulhentas. Muitos dos imóveis do centro histórico turístico estão sendo reformados por esses estrangeiros para servirem tanto de moradia quanto de estabelecimento comercial, o que produz um processo de gentrificação em alguns bairros. Os donos dos bares lançaram uma campanha chamada “*Mantén tu Centro Vivo*” que buscava apoio da população para as atividades de lazer no centro da cidade. Segundo o INEGI (2015), 0.4% da população de Mérida não tem nacionalidade mexicana.

Messenger e um dia perguntei a ele se poderíamos conversar acerca da pesquisa que eu estava iniciando sobre mayas residentes em Mérida. Ele se interessou.

Nos encontramos, Gerardo e eu, no Parque Santiago. Dali, por sugestão dele, seguimos para uma *cantina* (um bar tradicional de portas fechadas) que se chama Gallito, no centro da cidade. Gerardo estava preocupado em saber mais detalhes sobre meu trabalho. Disse que não gosta das abordagens sobre os mayas a partir de temas como “marginalização”, como se fossem sempre pobres, em situação de carência e sofrimento.

Contou que nasceu em Kimbilá, um *pueblo* de Yucatán, onde viveu toda sua infância; vindo depois, com a família, para Mérida. O pai dele aprendeu a falar espanhol quando já era um adolescente e, apesar de a língua maya ser sua primeira língua, nunca quis ensiná-la aos filhos. Pelo fato de não falarem maya, Gerardo e seus irmãos eram considerados “menos mayas” que seus vizinhos do *pueblo* e, portanto, não participavam de alguns programas de assistência para distribuição de cestas básicas por exemplo, porque seu pai mesmo se recusava a participar. Mesmo assim, na escola onde Gerardo estudava em Izamal, a cidade mais próxima do *pueblo*, as crianças faziam *bromas* (piadas) porque seu cabelo era arrepiado e, ao invés de chamá-lo pelo nome, quase sempre o chamavam de Kimbilá, nome do *pueblo* em que vivia.

Seu pai aprendeu a falar bem o espanhol e conseguiu um bom emprego em uma fábrica processadora de henequém que funcionava em Kimbilá. Também chegou a ocupar um posto importante no sindicato dos trabalhadores das fábricas. Com a crise final do henequém na década de 90, a fábrica fechou e ele foi demitido. Com parte do dinheiro que recebeu como acerto, seu pai reformou a casa em que viviam (trocando as telhas de lâminas de *cartón* por teto de cimento) e ia a Mérida todos os dias trabalhar. Percorria, de ônibus, no total, 140 km diariamente. Trabalhou em diferentes empregos, chegou a ter uma pequena loja de variedades, alugada, e, por fim, se fixou como faxineiro em uma empresa prestadora de serviços.

Um dia, seu pai e sua mãe decidiram mudar-se para Mérida, deixando os três filhos no *pueblo*, sendo cuidados por tias, para que depois, quando estivessem melhor instalados, toda a família pudesse migrar à capital. Nessa época, seus pais viveram na colônia *Emilio Porteziu*, em uma casa muito simples emprestada por uma vizinha do *pueblo*. Gerardo lembrou que nessa época, as colônias mais precárias e segregadas de Mérida, onde se concentravam os migrantes vindos dos *pueblos*, eram chamadas de “*colonias maladrinas*”, ou seja, de gente malandra, de baixa estirpe. Quando seu pai e sua mãe decidiram levar os três filhos para Mérida, a família

foi morar na colônia *Nueva Chichén Itzá*, na zona oriente de Mérida, onde também havia vários outros migrantes como eles, recém-chegados dos *pueblos* de Yucatán.

Logo que chegaram a Mérida, Gerardo foi convidado a trabalhar em um depósito de refrigerantes. Depois de pouco tempo, foi trabalhar em uma reformadora de portas de ferro que funcionava ao lado da cantina onde conversávamos. Chegou a ingressar num curso técnico de turismo, mas não gostou. Foi quando iniciou o curso de Direito em uma universidade sindical, que tem os preços mais acessíveis.

Na época em que estava na universidade, Gerardo morou com sua irmã em um apartamento no centro de Mérida, e lembra que nessa época transformou mais acentuadamente seu estilo de vida, familiarizando-se mais com a intensidade do cotidiano num centro urbano. Foi quando ele começou a namorar com a garota que é sua esposa hoje, e logo decidiram morar juntos. Atualmente vivem em *Ciudad Caucel*, com um filho, enquanto o pai de Gerardo continua vivendo em *Nueva Chichén Itzá*. A esposa de Gerardo, que é de Mérida, se espanta com algumas coisas que ele conta sobre a vida no *pueblo*, como o fato de que, na casa em que morava não havia banheiros, ele e a família faziam suas necessidades fisiológicas no quintal, ao ar livre, no mesmo espaço onde criavam as galinhas que comiam.

Depois que seu filho nasceu, Gerardo passou a pensar mais na sua história de vida e em seu passado no *pueblo*, ao perceber que o filho percorre, com semelhanças e diferenças, as mesmas etapas de vida que ele percorreu. Disse que gostaria que seu filho tivesse conhecido “suas raízes” do *pueblo*, mas é como se esse passado não existisse mais. Nesse momento, por um instante, seus olhos se enchem de lágrimas.

A mudança de Gerardo para Mérida significou também uma mudança muito profunda em seu modo de ser, pois teve que transformar sua maneira de falar, seu cabelo, sua linguagem corporal, enfim, sua própria forma de estar no mundo. Essa sensação de ruptura que o evento causou em sua vida, como um grande divisor de águas, foi algo que me impressionou.

Pouco tempo depois da conversa com Gerardo, iniciei um curso sobre mapeamento coletivo na UNAM de Mérida. Nesse curso, conheci Sofia, antropóloga visual da Cidade do México, que havia recém-chegado a Mérida e começava a trabalhar ali mesmo na UNAM, em um projeto de pesquisa e extensão sobre centros históricos de cidades mexicanas. Por um tipo de coincidência muito comum em Mérida, Sofia era amiga de vários conhecidos meus, e namorada de Benjamin, estudante de arqueologia que eu havia conhecido pouco tempo antes,

quando comprei dele, em um evento de tatuagem, uma camiseta com um bordado tradicional realizado nos *pueblos* de Yucatán. Sofia, Benjamin e eu nos tornamos amigos muito rapidamente e, juntos com outros amigos, tivemos bons momentos conhecendo centros arqueológicos, *cenotes*, praias e comunidades mayas dos *pueblos* ao redor de Mérida.

Sofia e eu conversamos bastante sobre antropologia visual e as ideias que eu tinha para realização de um documentário sobre os “mayas contemporâneos” residentes em Mérida. Ela se interessou e começamos a esboçar um roteiro, até realizarmos as primeiras imagens e entrevistas.

Como Gerardo era bastante comunicativo e muito bom falante, um dia perguntei a ele se aceitaria fazer a primeira entrevista filmada para o documentário. Ele aceitou e sugeriu que a fizéssemos no *Parque de La Ibérica*, muito próximo ao Bairro Santhiago onde eu residia. Em uma sexta feira pela tarde, fomos Sofia, Benjamin e eu entrevistá-lo.

Nessa segunda entrevista, Gerardo comentou que sua família ocupava uma posição peculiar em termos de status social no *pueblo*, porque seu avô era *guero*, branco, filho de um pai branco, embora nunca fora reconhecido pelo pai. Gerardo também lembrou que seu avô só escutava bolero e desprezava a *cumbia*, que era a música que seus vizinhos mais escutavam. Da mesma maneira, seu pai nunca conversou em maya em sua casa, embora essa fosse a primeira língua dele:

Porque ahí es el punto de por qué decir mi abuela y mi abuelo, porque su educación fue distinta, no obstante que tenían arraigados costumbres mayas, pero por ser mi abuelo más claro de color, era así como que más aceptado... no obstante hablaban maya y todo eso, su primera lengua era maya. Mi papá empezó a hablar español a los 15 años, su lengua madre era el maya, pues él precisamente por los referentes que se tenían, para salir, para progresar o cosas así, tenía que salir del pueblo, irte a un lugar, o trabajar en la ciudad o estudiar, en su caso. (...) Entonces él [o pai de Gerardo] empieza por sus propios medios a aprender a hablar español. fue con el maestro del pueblo, le regaló unos libros, el empezó solo, pues iban a la escuela, y en la escuela habían otras personas, otros compañeros, que ya hablaban español, porque su lengua fue el español y siempre se lo cotorreaban, y por eso no le gustó la escuela y dejó de ir cuando era niño a la primaria. Pero ya cuando estaba más joven, el decidió: “pues tengo que aprender”, eso fue como a los 15 años (...). Y aprendió bien a hablar español, aprendió bien a hacer cuentas y todo eso y eso fue algo que, ya con nosotros, como que lo reprodujo: “si queremos ser, salir o ser alguien en la vida, hay que estudiar”, eso es lo principal, “hay que estudiar”.
(Entrevista com Gerardo Ek, 25/09/2018, Mérida)

Quando a família de Gerardo chegou a Mérida, todos falavam um espanhol “bastante carregado”, e tiveram que aprender a falar um outro tipo de espanhol, da cidade. Apesar das diferenças em relação a seus vizinhos do *pueblo*, quando chegou a Mérida, Gerardo percebeu que era alguém que “veio de um *pueblo*”, como qualquer um deles. Mas essa marca distintiva já estava presente desde a época em que estudava no município de Izamal. Além das piadas que seus colegas faziam, ir ao banheiro na escola ou na casa dos colegas era uma experiência estranha:

Bueno la casa donde yo vivía era una casa de dos piezas, sólo era colgábamos hamacas y teníamos un cuarto, que servía de baño para ducharse nada más, a cubetas (...). Cuando yo entré a la secundaria y fui a estudiar a la cabecera municipal que es Izamal, y entonces allá me encontré con otro tipo de personas, iguales como yo, pero con otras cosas, ya los veías de diferente manera, eran otros, no sé, a lo mejor más limpios, no sé, pero el caso es que el impacto, fue cuando fui a casa de un compañero ahí, veo que tiene su baño, veo que todas las casas tienen tinacos, de mis amigos, digo: “por qué tienen tinaco?” En mi casa no teníamos eso. (...) Dónde hacíamos nuestras necesidades fisiológicas, pues al fondo del patio, en el solar que le llamábamos, era algo muy común en el pueblo. (...) Al llegar a Mérida, sabías que ibas a sufrir discriminación. Porque vienes de un pueblo. Eso sí se da mucho en Mérida, hay mucha discriminación a tus iguales. Si en el mismo pueblo ocurría eso, en una ciudad donde se supone que es más grande, y pues no eres originario de la ciudad, pues había un cambio rotundo para todos. Para mí, creo que de alguna manera empezamos a cambiar ciertos modos, incluso hasta el hablar. Yo empecé a cambiar cosas de como me expresaba en mi pueblo, que me di cuenta que, para evitar que yo fuera sujeto de burla, de broma, o que me hagan bullying para discriminar algo, pues trataba de hablar bien, de pronunciar correctamente las palabras... Era un mecanismo de defenderse en el contexto social que vivíamos. (Entrevista com Gerardo Ek, 25/09/2018, Mérida)

Havia muita migração entre a população do *pueblo*, para Mérida ou para fora do país. Seu pai chegou a morar nos EUA por um tempo. A instalação da fábrica de processamento de henequém, nos anos 80, diminuiu um pouco essa migração porque garantia oportunidades de emprego. Mas a crise final do henequém, nos anos 90, impactou diretamente a história de sua família e do *pueblo* como um todo.

Gerardo concluiu os estudos universitários em Mérida, teve sucesso profissional e certo êxito econômico, hoje seu pai já está aposentado e Gerardo o ajuda financeiramente. Existem as atividades que se configuram como típicas dos que são mayas, por sinal,

desvalorizadas, mal remuneradas e marcadas por informalidades, precariedades e exploração. Muitos homens mayas trabalham na construção civil. Nessas atividades, muitas vezes, são classificados preconceituosamente pelos não mayas como indisciplinados porque supostamente bebem no trabalho, não cumprem o combinado e realizam “trabalhos mal feitos”, toscos ou sem cuidado, embora aceitem as remunerações mais baixas. Gerardo rompe com esse padrão de atividades de trabalho típicas dos que são mayas, já que trabalha como advogado em um órgão federal.

Mesmo assim, sofre preconceito na cidade, não mais por suas práticas sociais, aquilo que Bourdieu chama de habitus, mas por seu sobrenome maya. Muitas vezes solicita um serviço, a instalação de um aparelho de ar condicionado por exemplo, e não é atendido. Quando ele cobra o serviço, percebe que a empresa solicitada não deu importância ao pedido por conta do seu sobrenome maya, por desconfiarem de que ele não teria condições de pagar pelo serviço. O sobrenome maya parece ser um tema recorrente, que aparece em diversas situações em sua trajetória de ascensão social:

Acá en Mérida, lo que pasaba, no me decían mi primer apellido. Siempre. En las escuelas que me metí o cosas así, me decían mi segundo apellido... No obstante, es más fácil decir Ek, porque son dos letras... ¿Pero por qué, si soy Gerardo Ek? Bueno, hasta la fecha, yo me presento: “soy Gerardo Ek”, es mi firma para presentarme siempre, pero eso me lo impuse desde hace tiempo, cuando vino una reivindicación cultural, eso es otra etapa, cuando vino el movimiento indígena, el del 94, y luego el del 2000, hubo una continuidad con eso, pero ya era más grande, era más consiente, como que estaba politizado en ciertos aspectos, entonces digo: “no pues soy”, viene esa fase de reivindicación ... yo me reconocía como “yo soy de un pueblo”, el decir “soy de un pueblo” es porque está implícito el decir “ah, yo soy indígena o de origen maya”. (...) Yo podría decir que sí, sí, soy maya, yo creo que cuando te sientes, y sientes empatía y puedes ver y percibir el dolor y sufrimiento o la alegría que te puede transmitir tu igual yo creo que se vale decir que sí, sí lo soy, sí lo soy porque esto se reduce, o se traduce o se sintetiza en que soy un ser humano, y en que podamos vernos en el otro, a través del otro, nos hace igual a él y si yo soy de origen, yo nací en esta tierra y por las circunstancias, lo que sea estoy donde yo estoy, es porque sí soy. Sí soy maya, podría decir, no el producto que vende pero sí soy a lo mejor en varias etapas, porque fui el que vino del pueblo a estudiar aquí, el que salió del pueblo y se puso a trabajar aquí, el que vino del pueblo y tuvo educación, el que vino del pueblo, este que ya ha logrado y hasta tiene su propia familia... Cuando digo “soy de pueblo”, implícitamente está “yo soy indígena” ahí, “yo soy un maya”, entonces haciendo esta reflexión, sí me considero maya y soy maya, podría concluir en eso. (Entrevista com Gerardo Ek, 25/09/2018, Mérida)

Gerardo fala sobre suas origens mayas com um discurso politicamente engajado, se identifica como maya, mas essa auto identificação está colada a um discurso de superação e de êxito pessoal, já que ele estudou, se superou, e hoje é advogado. Também representa um exemplo interessante de mayas que tiveram êxito profissional em Mérida, ascenderam socialmente, mas continuam sofrendo discriminações no cotidiano, mesmo que veladas.

Imagem 21: Gerardo Ek. Fotos: Sofía Castillo.



Lui e sua avó

Frequentar a casa de Carlos havia se tornado meu principal programa noturno em Mérida. Ali eu conhecia pessoas interessantes, aprendia muito sobre a história do México e de Yucatán e praticava o meu espanhol. Mas um dia depois de chegar do CIESAS, tive vontade de fazer outra coisa que não fosse ir à casa de Carlos e pelo *Facebook* vi a divulgação de uma festa em um bar chamado Marley. Decidi ir à festa, peguei um taxi próximo ao Parque Santhiago. O taxista, que a princípio disse não conhecer o bar, não pôde esconder sua cara de reprovação quando chegamos. Imaginei que para ele o lugar não era dos mais “bem frequentados” de Mérida, porém paguei, agradei e desci do taxi mesmo assim.

Havia uma movimentação de homens à porta conversando, mas eu não conhecia nenhum deles. Quando entrei, o lugar estava vazio e a festa estava bastante ruim. Sentei-me sozinho num balcão e logo um jovem baixinho chamado Raul, que estava sentado ao lado, puxou conversa comigo, perguntando de onde eu era, se eu falava espanhol, esse tipo de perguntas que várias pessoas me faziam em Mérida quando percebiam que eu era estrangeiro. Logo se aproximou um amigo dele, um pouco mais simpático, que conversou comigo sobre o que eu achava de Mérida, se morava ali ou estava de passeio etc. Logo ele me apresentou a Lui, que apareceu depois, trazendo incontáveis tatuagens e *piercings* em todo o corpo e no rosto, roupas pretas e dreads nos cabelos.

Muito comunicativo, notando que eu era estrangeiro, Lui começou a falar várias coisas ao mesmo tempo, e entre elas, que havia recém-chegado da Europa, onde morou por alguns anos, vendendo artesanatos, participando de eventos de suspensão corporal e trabalhando em estúdios de tatuagens. Também falou que é descendente de mayas e que estava morando em uma colônia no sul de Mérida com sua avó, que é maya e lhe está ensinando “várias coisas”. Eu disse que gostaria de conhecer sua avó e ele me convidou a visitar a casa deles. Combinamos de nos encontrar dois dias depois, às 10:30 da manhã no Parque Santhigo. De lá, seguiríamos de ônibus coletivo para sua casa. Ele estava sem celular porque o haviam roubado recentemente, trocamos contatos pelo Messenger.

Poucos minutos depois disso, iniciou-se uma briga do lado de fora do bar. Um rapaz ameaçava outro, muito mais jovem, do estado vizinho Campeche, acusando-o de estar saindo com sua namorada. A garota, que era de Mérida, sem entender nada, dizia que nem mesmo conhecia o

agressor, mas que ele se interessou por ela, sem motivos, na única vez em que se viram em uma apresentação de dança que ela realizou. Lui, que era amigo da garota, entrou imediatamente na briga e eu só pude ver o momento em que ele tirou a camiseta exibindo as tatuagens e disse ao agressor algo como: “se você quer violência, pode brigar comigo”. A briga acabou imediatamente e todos se dispersaram. Lui voltou ao balcão onde eu estava sentado e disse que não suportava covardias. Fiquei com ainda mais vontade de conhecê-lo melhor, conhecer sua avó e sua casa.

Dois dias depois, cheguei ao Parque Santhiago no horário que havíamos combinado, Lui não estava e me sentei em um dos bancos do Parque para esperá-lo. Depois de quarenta minutos, ele ainda não havia chegado e eu dei uma volta no Parque procurando-o. Depois de uns 15 minutos, Lui surgiu bastante sorridente de dentro de uma *lan house* onde tentava me escrever pelo *Messenger*. Me cumprimentou com entusiasmo, chamando a atenção de todos que passavam na calçada. Estava com um amigo seu, apelidado de Negro. Sob muitos olhares, descemos a rua 59 e depois a rua 61, em direção ao ponto de ônibus de onde seguiríamos para a casa de Lui. Negro vendia pulseiras presas a um mostruário que ele segurava em uma das mãos e oferecia para as pessoas ao longo do percurso. Paramos para comer *tortas de pollo empanizado* (sanduíche de frango empanado) em um pequeno restaurante no caminho. Negro vendeu uma pulseira a um turista estrangeiro e me pediu quarenta pesos (cerca de oito reais à época) emprestados para dar de troco. O homem esperava com certo desconforto e eu emprestei.

Poucas quadras depois, chegamos à Plaza Central, a mais importante e mais turística de Mérida. Lui quis dar uma volta na praça para ver o movimento e ver se encontrava algum conhecido. Havia um sol forte e muitas pessoas na praça: turistas tirando fotos e meridianos sentados à sombra observando o movimento, refrescando-se com um sorvete ou tentando vender algum serviço aos turistas, como passeios aos *cenotes* ou uma volta de charrete pelas ruas do centro. Nesse momento, Negro ficou para trás e logo sumiu no meio das pessoas com os quarenta pesos que eu havia emprestado. Lui insistiu em procurá-lo por algum tempo sem sucesso, mas no fundo achei melhor seguirmos apenas Lui e eu. Porque Negro de fato interferia com outros assuntos e dificultava que se engendrasse qualquer conversa iniciada.

Passamos pela rua 60, na direção do Mercado San Benito. Nessa região, as ruas eram muito tumultuadas e de difícil circulação, por conta da quantidade de pessoas nas calçadas estreitas, incluindo os vendedores ambulantes com suas banquinhas. Havia muito barulho, tanto dos carros, ônibus e motos que passavam muito próximos às calçadas, quanto das caixas de som

estridentes nas portas das inúmeras lojas anunciando promoções. Para completar a sinfonia de ruídos, havia os apitos muito agudos dos policiais que tentavam controlar o trânsito nos cruzamentos mais movimentados, o que parecia uma tarefa impossível.

Chegamos ao ponto de ônibus próximo à rua 58 e Lui me explicou que aquela rua é bastante conhecida em Mérida porque ali concentram-se as casas de trabalho sexual mal remunerado que envolvem mulheres, muitas delas vindas dos *pueblos*. Esperamos o ônibus que chegou em poucos minutos. Subimos e nos acomodamos. Agora, com menos barulho, longe da confusão das calçadas do centro histórico comercial, pudemos conversar melhor.

Lui é um jovem artesão que nasceu no Distrito Federal, mas viveu a maior parte de sua vida em Mérida. Sua família por parte de mãe, é maya de Yucatan. Ele se autodenomina como maya e fala com orgulho acerca de vários aspectos da cultura e da história dos mayas da Península. Morou por alguns anos na Europa em diferentes países. Participava de festivais de música eletrônica, fazia suspensão corporal com argolas e vendia seus artesanatos: colares, pulseiras, brincos de pedra e prata. Disse que, apesar de ter representado a cultura maya pelo mundo, em todos os países por onde passou, sofre agora preconceito em Mérida, por parte de seus próprios parentes, por conta de suas tatuagens, piercings e por conta de seu “jeito de ser”.

Chegamos à Colônia Brisas de San José, no sul de Mérida, onde ele reside com sua avó, a Sra. Anunciación. O bairro tem casas simples, alguns pequenos estabelecimentos comerciais, muitos dos quais funcionam em uma parte adaptada da casa de seus proprietários. Na praça central do bairro, muito próximo à casa de Lui, vê-se o presídio ao fundo. Ali perto, está um restaurante popular onde sua avó almoçava gratuitamente todos os dias.

Enfim chegamos à sua casa, era uma casa pequena, com uma planta simples, igual a todas as outras casas de sua rua, construídas por meio de um programa de moradias de interesse social. Ao entrarmos, sua avó estava sentada em uma rede na sala. Ela me cumprimentou com um beijo no rosto dizendo “olá, meu filho” e, apontando uma cadeira ao lado, pediu que me sentasse. Havia um quarto, sala conjugada com a cozinha e um banheiro. A avó de Lui dormia em sua rede na sala e Lui, também com sua rede, ocupava o único quarto. O quintal, por sua vez, era compartilhado com mais três casas vizinhas. Não havia muros.

Lui fez questão de me mostrar um altar no seu quarto com imagens de “santos” que sua avó havia esculpido rusticamente com algum objeto pontiagudo em pequenas tábuas de madeira. Com noventa e seis anos, Sra. Anunciación representava uma linhagem de mulheres *brujas* de

Yucatán e de Mérida. A magia é um tema muito importante em toda sua fala e conecta seu discurso às suas raízes mayas, às suas memórias familiares e ao conhecimento que ela recebera de sua mãe e avó, e que agora transmitia a Lui:

Mi mamá era una excelente bruja... Ella me enseñó. Mi abuela era de un pueblo, Temach. Mi abuelita, atrás de las ruinas de Chichén Itzá, donde estaban las reinas, le mandaron hacer una casita de paja. Allí vivía mi abuelita. Y ella fue la que me acabó de entrenar, porque se murió mi mamá. Entonces, mi abuela decía: “mira vamos a hacer esto, mira esto... Para que sepan defenderse en la vida”. Claro que, si hay alguna situación que alguna persona tiene necesidad... que, por ejemplo, la deja su marido por otra, hago que regrese. Bueno, cosas así regulares... Alguien se porta mal, hago que le busquen la cara... (Entrevista com Luinaldo e Sra. Anunciación, 07/03/2018, Mérida)

Sra. Anunciación, que havia sofrido um acidente recentemente quando descia do ônibus que vai da Colônia ao centro, sentia dores fortes em uma das pernas e por isso não podia caminhar bem. Bastante lúcida, lembrou que as pessoas que estavam na rua a ajudaram a levantar, mas o motorista do ônibus riu da cena e foi embora sem prestar socorro.

As memórias que ela tem da avó fazem referência a uma história muito antiga, conectada em alguns momentos à dos mayas pré-hispânicos. Embora ela tenha vivido boa parte de sua vida no Estado do México, sua mãe sempre viveu em Mérida e sua avó vivia em um *pueblo* de Yucatán. Sra. Anunciación lembrava em detalhes os endereços onde residiu ao longo da vida em Mérida, tanto na infância quanto depois de casada. As várias mudanças de residência mostram um esforço constante da família em ajustar atividades de moradia e atividades de trabalho e encontrar um lugar cujo valor do aluguel estivesse dentro do orçamento da família. Com dinheiro da venda de porcos que criava no quintal, a mãe dela conseguiu comprar uma casa própria, e então se mudaram, do Bairro San Juan, para o Centro:

Desgraciadamente nascí acá. Soy Yucateca. ¿Vivía yo sabe dónde? Del Parque de San Juan, a una cuadra. Adonde hay una tienda que se llama “El...” Es calle 79 con 70, ahí está la casa donde yo nascí. ¡La tienda se llama “El Trienio”! Hasta hoy existe. Después de allá, mi mamá vivía acá y vivía acá, pero siempre estábamos acá en Mérida. (...) Era yo una chamaca y mi familia era muy pobre. Mi papá a veces trabajaba mucho, pero le pagaban muy poco, era ferrocarrilero, era maquinista. Se iba de un pueblo a otro, manejaba el tren, cuando no tenía yo clase, me llevaba. Yo acercaba la leña, en aquél entonces los trenes funcionaban a leña... Y así pasó el tiempo, después me tuve que meter a trabajar porque estaban tan pobres mis

papás, [baixando o tom de voz, quase susurrando:] que no tenían para comer... Conocí a una doctora, y su marido se llamaba Doctor Teniche, en “El Globo”, allá tenía su farmacia, era calle 61 con 44. Me hice amistad de ellos, me pasaron a llevar a su casa.

¿Y la casa del doctor estaba lejos de su casa?

Sí, estaba lejos. Pero mi mamá luego ya se cambió más cerca, para que no se haga tan difícil de ir y venir, entonces nos cambiamos en la calle 44... entre la 61 y la 63. Mi mamá alquiló esta casa. Pero más adelante, compraba sus cochinitos con el dinero que yo le daba, compraba cochinitos, los crecía y vendía departido con los carniceros, cada 6 meses vendía cochinos de este tamaño. Entonces mi mamá juntó el dinero y compró esta casa (...).

¿Y se mudaran de San Juan para el Centro?

¡Sí, para el Centro! Yo trabajaba con la doctora... Me iba yo a la escuela... Bueno, me la pasé bonito, la verdad. Era muy buena la doctora, me compraba zapatos, ropas, me daba mi gastada. Decía: “esto es tu sueldo y esto es tu domingo”. Mi domingo me lo gastaba yo en helados, cualquier cosa que yo quería. Me sueldo, lo guardaba. Para salir adelante y ayudar a la familia. Así estuvimos creciendo... (Entrevista con Lui e Sra. Anunciación, 07/03/2018, Mérida)

Ao casar-se pela primeira vez, foi morar com o marido na casa da mãe dele e vivia uma situação de forte exploração. Isso se repetiu com outros três maridos yucatecos até se casar com o francês com quem foi viver no Estado do México. Mas acabou sendo vítima de violência doméstica, resistindo inclusive a uma tentativa de homicídio por parte dele:

Primero me casé con un yucateco desgraciado... [risos]. Me casé cinco veces. ¡cinco veces! Y los señores eran malos, de lo que yo ganaba, me lo querían quitar. Y son biberones, les gusta estar colgado a una vieja, estos son los yucatecos. Y... ¡No, a la chingada!... Conocí este señor francés, y vi que me ayudaba, tenía atenciones conmigo, era diferente a los de acá.

¿Y dónde fueron a vivir?

Yo rentaba, por el “Pico de Orizaba”, allá viví mucho tiempo, es una tienda, está en la calle 53 con 54, en el Centro. De allá me fue a México [Estado do México], y en México estuve viviendo sesenta años. Por eso me volví guacha. Ya soy más mexicana que yucateca...

¿Como se llama el lugar allá?

Tecámac, Estado de México, kilómetro 88. Y la calle de mi casa, esta que quedó abandonada, es calle número 10, casi en frente el Palacio. A una cuadra.

Cuando te casaste con el Yucateco, su primero marido, ¿dónde fueron a vivir?

En su casa, de su mamá. Atrás de la T1, es un hospital de seguro social. A espaldas, sobre la línea de tren, allá vivía yo. La colonia se llama... no es Colonia Esperanza... es Industrial, por allá, atrás del Industrial, Industrial de Carancha, por allá. Así se llama.

¡Era empleada yo de su mamá!... El primero, el segundo, ¡son todos iguales! Ay! Ya, ya, ya... Ya no quiero ni recordar eso. Ya se me pasó. (...) Era yo la sirvienta, que lava los trastes, que cocina, que hace esto...

¡Ni modos! Ya más adelante, cuando yo abrí los ojos y me dé cuenta de que tenían yo como una criada: “Chingúen su madre!” Me dejé el trabajo y me largué. Alquilé una casa y me fue a vivir sola.

¿Tenías hijos?

Sí.

¿Cuántos?

Si te digo te vas a desmayar. Tuve veinte e dos hijos... Hay que tener los huevos en su lugar, para salir adelante. Mantener a tantos chamacos.

¿Por eso no lo pudo crecer a todos, me entiendes? [Disse Lui, que havia comentado a mim que sua mãe crescera em um orfanato].

Cuando yo dejé esa casa, fue vivir en la calle 33 con 46, donde pasa la línea de tren, allá por la Avenida Perez Ponce. Es la segunda casa que ocupé cuando llevé a todos mis hijos.

¿Era la misma colonia?

No, un poquito más atrás.

¿Más al Sur?

Más al centro.

Después me casé con ese señor y empecé a viajar. El señor era mi jefe, yo trabajaba en la oficina de hacienda, que está afrente a la panadería “La Vieja”, aquí en la 60, ahí trabajaba yo. Ahí conocí a Don Armando... Le digo Don Armando porque hay que barrar el sombrero... Sabe muchas cosas.

¿Ah sí?

Él es un hombre de mundo... ¿Un “hombre de mundo”, ya sabe usted que es?

No...

¿Ah no? ¿No sabe usted?... Un hombre de mundo es alguien que conoce viejas de al montón... Pero a mí, me respetaba. ¿Como te diré?... Mis respetos para al señor. (...) La verdad, no tengo queja dele. Claro que ustedes que toman su copa se emborrachan, se alocan un poquito, así me pasaba él.

Ah, ¿sí? ¿Pero nada más que eso?

¡No! Me metió un balazo aquí... [mostrando cicatrices no corpo]. Ah, tengo una história... Tengo otro balazo acá, otro en él pulmón... Me salvaron la vida, porque mis amigos me necesitan. (...) Pero ya después, se compuso mi situación, le digo a los amigos: “ya, quítemelo...” Un día se calió así, y ya no se levantó. Lo fue a ver, ya se había muerto. (Entrevista com Lui e Sra. Anunciación, 07/03/2018, Mérida)

Por ter vivido 60 anos no Estado do México, já não falava com frequência a língua may e acabou se esquecendo de muitas coisas, porque há tempos já não tinha com quem praticar.

Contou que apenas quando ia ao centro, antes do acidente, conversava com as mulheres que vendem verduras na rua e se lembrava de algumas palavras.

Desejava recuperar a casa onde vivia no Estado do México e que seu ex-marido vendeu sem seu consentimento, porque lá era onde fazia seus rituais e lá estão os “*amigos*”, os espíritos que, nos seus próprios termos, “trabalhavam” com ela. Segundo relata, depois que ela saiu da casa, todos os inquilinos que a alugaram, abandonaram exatamente porque os amigos permaneceram lá, e expulsam os novos moradores. Em sua fala, a conexão com esta casa, que ela ainda chamava de “minha casa”, é forte e isso é perceptível pelo tom com o qual descreve em detalhes cada cômodo da casa.

Da mesma maneira que a transmissão dos conhecimentos de magia a aproximou do neto, Lui também se aproximou muito mais da história de sua família ao longo desse processo, durante o tempo em que residiu e conviveu com sua avó. Lui tem construído um forte discurso identitário como “descendente dos mayas” que ele ainda não possuía quando se mudou para a Europa. Também contribuiu para isso o fato de que sua principal atividade de trabalho é o artesanato. Ele trabalha em contato direto com os turistas, vendendo seus produtos e, segundo ele mesmo, os turistas gostam de tudo o que está relacionado à história e cultura mayas.

Mas por preconceito dos seus próprios vizinhos, a avó de Lui só podia realizar seus rituais às escondidas. Magia, trabalho, práticas de moradia e racismo, todos esses temas se misturam no caso de Lui e sua avó. Para ela, a questão “ser ou não ser maya” parece não fazer sentido, porque o tema está demasiado entrelaçado a sua história de vida e suas memórias.

Sra. Anunciación faleceu poucas semanas depois da entrevista. Lui me escreveu contando da morte dela. Disse que estava muito mal e que precisava de dinheiro para pagar as dívidas do enterro. Eu disse que poderíamos nos encontrar se ele quisesse, para conversar. Combinamos novamente no Parque Santhiago, eu o esperei por cerca de 1 hora, mas ele não apareceu. Depois de dois dias me escreveu dizendo que planejava se mudar para Cancún e necessitava de dinheiro. Pedia 1500 pesos emprestados e oferecia o computador dele como garantia. Eu disse que era uma quantia alta para mim e que infelizmente não poderia ajudar com esse valor. Ele não me respondeu e eu nunca soube se ele foi para Cancún ou não.

Imagem 22: Lui e Sua avó. Fotos: Marcos H. B. Ferreira.







Fim de tarde na Colônia Brisas de San José

Doña Blanca

Chegou a mim a informação de que aconteceria um curso sobre avaliação de impacto social e consulta indígena, no CIESAS Peninsular, no Parque Científico y Tecnológico de Yucatán, mesmo prédio onde eu trabalhava durante todo o meu tempo de intercâmbio no México. Para conhecer um pouco mais da legislação mexicana sobre direitos indígenas e da realidade do estado de Yucatán, eu me inscrevi.

O curso foi realizado pela FLACSO (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales), estavam presentes representantes de comunidades mayas, funcionários públicos, representantes de organizações não governamentais, estudantes de diversos cursos e profissionais que trabalham com avaliação de impacto social, como autônomos ou vinculados a empresas de consultoria.

No curso, conheci Cecílio, formado em urbanismo pela UADY e que trabalha em uma empresa de consultoria ambiental, que realiza este tipo de pesquisa de impactos sociais em Yucatán e na Península. Cecílio é de um *pueblo* chamado Peba e vive com seus pais em Mérida, no Bairro San Juan, onde sua família também possui uma lanchonete. Ele, seus pais e seus irmãos, embora residam em Mérida há vários anos, visitam o *pueblo* todos os finais de semana.

Em um dos dias de curso, Cecílio me pediu uma carona até o Centro de Mérida, já que o Bairro Santhiago, onde eu morava, estava muito próximo à sua casa. No caminho eu contei um pouco para ele sobre a minha pesquisa e sobre o documentário que havia começado a filmar com Sofia. Como Cecílio estava aprendendo a fotografar, se interessou em participar da realização do documentário. Além de falar um pouco da língua maya, se mostrou muito gentil dispondo-se a me apresentar algumas senhoras representantes de uma cooperativa que ele conheceu quando participou de um projeto em uma colônia do sul de Mérida, junto à empresa de consultoria em que trabalha.

Num um sábado à tarde, nos encontramos no Parque San Juan para então seguirmos até as colônias do sul de Mérida. O parque estava bastante movimentado. Famílias desciam e subiam nas dezenas de ônibus e vans paradas ao redor do Parque. Carrinhos de picolés e outros vendedores ambulantes circulavam entre os homens sentados à sombra na beira de um chafariz, enquanto de uma banca de comidas subia um cheiro de carne na chapa misturado com uma música cúmbia muito alta. Cecílio me explicou que dali saem e chegam as vans que trazem

peças dos *pueblos* para trabalhar em Mérida, ou que vão de Mérida visitar seus *pueblos* nos finais de semana.

Seguimos de carro em direção ao sul de Mérida. Passamos pelo Muro do Aeroporto e pela Colonia Emiliano Zapata, que eu já conhecia das vezes em que visitei Skimo. Seguimos até a Colonia San José Tecoh, e chegamos até o presídio. Eu nunca havia visto um presídio em posição tão destacada no espaço e paisagem da cidade, no meio de uma avenida. Cecílio, é claro, conhecia Mérida muito melhor do que eu, e parecia preocupado porque a cada homem que avistávamos no percurso, ele comentava que aquela região concentra muita violência, alcoolismo e tráfico de drogas.

Voltamos até a Colônia Emiliano Zapata e nos deparamos novamente com o Muro do Aeroporto. Seguimos à esquerda, ao longo de todo o muro, até chegarmos ao Pefirérico, a via que circula toda Mérida. Passamos embaixo de um viaduto e chegamos a Dzununcan, colônia onde residia uma das senhoras que Cecílio conheceu quando trabalhou naquela região. Doña Mari era o nome dela, estava muito ocupada e um pouco apreensiva organizando a festa de quinze anos de seu filho.

Cecílio me apresentou a ela e falou um pouco da pesquisa. Doña Mari sugeriu que eu voltasse outro dia, de preferência em uma terça-feira. Agradecemos e nos despedimos, demos uma volta pela quadra antes de entrarmos no carro. Encontramos escombros de duas casas em arquitetura vernacular maya desocupadas que, pela quantidade de mato que havia dentro delas e nos quintais, estavam inabitadas há bastante tempo. Também encontramos um poço de água muito antigo, feito de pedras, no quintal de uma das casas.

Entramos no carro e seguimos. Avistamos a entrada de uma antiga *hacienda henequenera* onde agora funciona um espaço para eventos, e que também recebe visita de turistas. Logo adiante avistamos uma casa em arquitetura vernacular maya, redonda, contornada por muro de pedras, com um teto de *cartón*.²⁴ bastante deteriorado. Havia uma moça em pé, escorada à porta da casa.

Parei o carro, Cecílio e eu descemos e nos apresentamos à moça, eu falei um pouco da pesquisa que eu estava realizando em Mérida e ela nos convidou a entrar. A casa estava bastante deteriorada, todos os móveis haviam sido retirados porque a metade do telhado havia caído.

²⁴ As telhas de *cartón*, feitas de material reciclável, são mais baratas, leves e práticas na instalação, mas apresentam durabilidade muito curta e são pouco seguras em relação a chuvas e a furacões, por exemplo.

Pela porta que levava ao quintal, vimos que havia dois cômodos de alvenaria ao fundo da casa, onde a família vivia atualmente. De lá saiu uma senhora que caminhava com dificuldades; se aproximou e nos cumprimentou com simpatia, disse seu nome: Maria. Era a sogra da moça que nos recebera, ela pediu a seu neto que trouxesse umas cadeiras e nos convidou a sentar. Havia um piso de azulejos em mosaico bastante bonito, que se mantinha bem conservado e se destacava em relação ao restante da casa já bastante deteriorada. Um vento forte e agradável circulava pelo interior da casa, entrando pela porta da frente e saindo pela porta que levava ao quintal.

Maria nos contou que a casa era de seu pai, ele trabalhava na *hacienda henequenera* que havíamos avistado no caminho. O dono da *hacienda* cedeu a casa a seu pai, para que a família morasse nela. Apesar de não ter construído a casa, seu pai sabia algo de marcenaria, reformava o telhado da casa e cuidava da sua manutenção. Agora o telhado está caindo, mas ela não tem condições de reformar. Ela não gostaria de sair da casa ou morar em uma casa de tijolos, não tem coragem de demolir a casa por conta da memória de seus pais. Disse que ali viveu quase toda sua vida, ali seus filhos nasceram e ali ela gostaria de morrer.

Como não havíamos marcado a visita, não estendi muito a conversa. Perguntei se poderíamos voltar outro dia e gravar em vídeo uma entrevista com ela. Respondeu que sim, Cecílio também achou uma boa ideia. Marcamos para o sábado seguinte.

Na terça feira à tarde, retornei sozinho à casa de Doña Mari, a senhora que Cecilio havia me apresentado e que não pôde nos receber porque estava organizando a festa do seu filho. Quando cheguei, seu marido estava consertando um carro no pátio à frente da casa e me recebeu com certo receio e alguma rispidez. Esperei sob a sombra de uma árvore no pátio até Doña Mari aparecer e pedir para que eu entrasse. Logo apareceu um menino, morador da vizinhança, que veio comprar sacoléña Mari pediu para que eu esperasse e foi atendê-lo. Ela retornou em poucos minutos e pudemos conversar.

O casal é nascido em um *pueblo*, se mudaram já casados para Mérida e foram dos primeiros a chegar em Dzununcan, *Comisaría* da capital. Não havia asfalto, energia elétrica, nem água tratada. Havia muito mato, tudo era escuro à noite e, como havia poucos vizinhos, passava pouca gente por ali. O terreno foi comprado por seu marido e a casa foi sendo construída por etapas, ao longo dos anos.

O marido sempre trabalhou como mecânico, desde quando viviam no *pueblo*. Ela, além dos trabalhos domésticos e da venda de sacolés, participa de uma cooperativa de mulheres que administra um viveiro de mudas de plantas típicas da Península. A empresa de consultoria na qual Cecílio trabalha apoiou a formação da cooperativa e construção do viveiro, e compra as plantas delas quando algum cliente, que pretende iniciar um determinado projeto de construção, precisa plantar árvores como parte da “reparação de danos” exigida por lei.



Imagem 23: Doña Mari e seu marido no pátio à entrada de sua casa. Fotos: Marcos H. B. Ferreira

Segundo ela, a região nunca foi violenta e segue sendo tranquila. Lembra de algumas poucas histórias de jovens fazendo arruaça na rua da sua casa e um caso de roubo, à casa de sua vizinha; mas “não era gente da *Comisaría*”, complementa. Nos dois episódios, que quebram a temporariamente a tranquilidade do bairro, as personagens envolvidas “passavam” pela *comisaría*, e seguiam em direção à parte sul do Muro do Aeroporto, conforme ela apontava como a mão.

Perguntei a Doña Mari se ela conhecia algum vizinho ou vizinha com quem eu pudesse conversar também sobre minha pesquisa. Ela enviou uma mensagem de *WhatsApp* a Doña Blanca que morava a duas quadras dali e que aceitou receber-nos. Doña Mari e eu caminhamos até a casa de Doña Blanca, passando pelo meio de uma grande praça. Na praça, havia uma quadra onde crianças jogavam futebol, muitos brinquedos onde outras crianças um pouco menores brincavam, enquanto ao lado delas algumas mulheres conversavam sentadas à sombra de uma grande árvore. Havia muitas árvores em toda a praça e bancos para as pessoas se sentarem, muita grama e muito verde. Doña Mari apontou a direção onde estão as escolas em que seus filhos estudam, muito perto dali e que, para ela, são boas escolas.

Quando chegamos à casa de Doña Blanca, ela havia se arrumado para nos esperar, tinha os cabelos bem penteados e brincos dourados que se destacavam junto com uma blusa bordada muito bem passada. Contou que sentia dor de garganta e febre, mas nos recebeu com simpatia, apesar da cara de cansada.

A casa, sem reboco, estava separada da rua por uma tela fina de metal e, na entrada, um buraco cheio de escombros mostrava que a construção estava em processo. Nos sentamos em uma área aberta do lado de fora da casa, sobre estruturas de concreto que estavam prontas para serem usadas na construção. Duas filhas de Doña Blanca e três netos saíram da casa para nos cumprimentar, em seguida entraram novamente.

Doña Blanca, que também trabalha no viveiro de plantas da cooperativa de mulheres da colônia, nasceu em Mérida, viveu sua infância e adolescência em uma casa de palha que ficava próximo ao *Cementerio General* (Cemitério Geral de Mérida), em uma região que hoje é parte do centro da cidade. Seu bisavô era coveiro no cemitério e sua bisavó possuía lá uma banca de flores que depois foi de sua avó e em seguida de sua mãe. Hoje, sua mãe possui uma banca de flores no *Cementerio Xoplan*, onde Doña Blanca trabalha com dois sobrinhos. Depois de viver em várias colônias de Mérida, Doña Blanca chegou a Dzununcan há 30 anos, onde ganhou um terreno de seu pai, no qual o seu ex-marido, que é pedreiro, começou a construir aos poucos a casa em que vivem.

O cuidado de Doña Blanca com a aparência, sua fala bem articulada e um tom seguro de alguém com muitas experiências de vida me fizeram pensar que poderia ser interessante entrevistá-la novamente, com as câmeras, na banca de flores em que ela trabalha na entrada do *Cementerio Xoplan*. Perguntei a ela o que achava e ela pareceu ter gostado da ideia.

Algumas semanas depois, fomos Sofía e eu, como as câmeras, ao *Cementerio Xoplan* para encontrar Doña Blanca. Ao chegarmos, ela se mostrou feliz em nos ver e disse que estava me esperando há uns dias, porque eu havia falado que ia, mas não havia especificado quando. Ela pediu que esperássemos um pouco enquanto organizava uma remessa de flores, dispostas cuidadosamente em baldes com água e expondo-as na banquinha de lona colada ao muro da entrada do cemitério.

Sofía e eu aproveitamos para conhecer o *Cementerio Xoplan*. Nos chamou atenção a quantidade de sobrenomes mayas registrados nas lápides e o fato de que vários túmulos traziam também uma casinha maya, em diferentes cores e formatos, esculpida sobre eles. Quando voltamos à banca de flores, o sol estava muito forte e havia muito barulho dos carros e ônibus que passavam na rua, muito próximo a nós. Doña Blanca continuava ocupada e logo percebemos que não seria o melhor momento para uma entrevista filmada. Mas as cores intensas e texturas das flores nos baldes de água que ela arrumava sobre a banquinha, e o olhar sereno de Doña Blanca enquanto trabalhava nos fizeram ligar as câmeras e filmar por longos minutos sem perguntarmos nada, o que rendeu boas imagens e acabou fazendo com que ela se sentisse um pouco mais à vontade frente as câmeras.

Doña Blanca sugeriu que fôssemos à sua casa no sábado pela tarde. Achemos uma boa ideia porque ela estaria desocupada e haveria menos barulho. Quando chegamos a sua casa no sábado, seu ex-marido também já estava esperando; enquanto organizávamos o equipamento, ele se sentou próximo a nós, acompanhando atento a movimentação. Doña Blanca disse estar empolgada com a ideia de aparecer em um filme que seria exibido depois no Brasil. Ela ajudou a escolher um lugar para realizarmos a entrevista, no quintal da casa e se acomodou em uma cadeira enquanto suas filhas e netos observavam de longe sorrindo.

Contou que sua bisavó, que falava maya, nasceu em um *pueblo* e se mudou para Mérida ainda jovem. Tanto a avó quanto a mãe de Doña Blanca nasceram em Mérida. Sua mãe que tem 80 anos, nunca falou maya e hoje mora perto do Cemitério de Xoplan. Na casa de palha da sua bisavó, onde ela viveu sua infância, próximo ao Cemitério Geral, aprendeu a plantar e criar animais domésticos. Um costume transmitido desde os tempos do *pueblo*, mas que se fortaleceu quando a avó trabalhou com migrantes chineses que plantavam hortaliças, próximo de onde elas viviam.

Portanto, para ela, morar sempre esteve relacionado a plantar e cuidar dos animais, no quintal da casa de palha onde as galinhas ciscavam, onde estava a horta, o chiqueiro dos porcos e a cozinha com fogareiro de lenha. Por isso, para Doña Blanca, os costumes herdados de sua avó e bisavó, encontram-se registrados na comida que aprendeu a comer com elas, o *pozole* típico *maya*, por exemplo, e diversos produtos do quintal:

De mi niñez, pues la casa de allá medía 15 metros de frente, por 40 de fondo... Allá mi abuela y mi bisabuela hacían sus sembradíos. Casi nunca comprábamos nada de la calle, todo lo cosechábamos nosotros del patio, como calabaza, zanahoria, chile dulce, chile xcatik, rábano, cilantro, toda la hortaliza. Nosotros lo criábamos y comíamos también animalitos del patio, como antiguamente se conocía, como gallina de país, conejo, carnero, cerdito (...). Entonces son cosas que la juventud ha perdido las costumbres. Ahorita puro embotellado, ahorita no te vas a comer una tortilla caliente echa a mano, ahorita te dicen que pizza, que sopa nissin. Antiguamente no, antiguamente eran tortillas a mano, caliente con manteca, te freían tomate, comías xix de cebo, el xixito de la chicharra, lo freían, lo compraban, lo revolvían con masa y hacía sus penchutes mi abuela... Te hacen supuestamente la masa con agua caliente, le llamaban mis abuelas chocosacám, son cosas que se ha perdido. En la comida hemos cambiado también las costumbres, ahorita ya no existe que tengas que quemar leña, que puedas quemar carbón, porque te estoy platicando que están demasadamente chico los terrenos, ahorita es estufa, todo es gas... Costumbres, comidas y educación, son tres cosas que han cambiado acá actualmente. (Entrevista, 24/07/2018, Mérida)

Doña Blanca morou em vários endereços, enfrentou algumas dificuldades financeiras, sua trajetória de mudanças de locais de moradia repete o mesmo movimento de outros entrevistados que vai do centro à periferia. Assim como aconteceu com o avô de Skimo, Doña Blanca hipotecou uma vez a casa em que vivia, num momento em que precisava de dinheiro porque seu filho havia falecido, e acabou perdendo a casa. Chegou a se mudar para a zona rural em um *rancho* onde seu ex-marido trabalhou por um tempo, retornando depois a Mérida, mas agora em uma *comisaría* situada fora dos limites do Periférico:

Actualmente cuento con 49 años de edad, vivo en Dzununcán, hace 33 años. Mi niñez la pasé en la calle 81, que ahorita es la “ex Coca”. Sambulá, actualmente. Porque ahí antiguamente era la Coca Cola... De allá nos quitamos y, a la edad de 12 años, vine a vivir acá en el Panteón Florido. Es actualmente la calle 66 x 95, ahí 2 años viví. Después me casé, vine a vivir en la Delio Moreno, de ahí viví 2 años igual. Tuve mi primer hijo a la edad de 15 años, después me fui a vivir en una colonia que se llama

Cinco Colonias. Allá igual viví 2 años, por azares del destino, hipotequé mi casa, lo perdí, porque falleció uno de mis hijos, el segundo, y de allá me vine a vivir acá en la colonia Maranata, que allá era puro monte [mata], ahí viví 2 años. Después operaron a mi marido de un pulmón, nos quitamos porque no había lo económico, nos fuimos a cuidar un rancho que el dueño era un señor que le decían Abuelo Garric, era el dueño del sindicato de los recogedores de la basura. Ahí vivimos 5 años y, en el transcurso de los 5 años, mi papá compró este terreno que actual estoy viviendo. (Entrevista, 24/07/2018, Mérida)

Assim como no caso da Sra. Anunciación, as memórias familiares de Doña Blanca, os relatos transmitidos pela história oral ao longo de gerações, estão marcadas por fortes violências ocorridas em espaços públicos de Mérida, com imagens de pessoas enforcadas e relatos de situações de guerra. Como quando sua bisavó precisou se mudar para a cidade com a família escondidos em um vagão de *truck*²⁵:

Mi bisabuelo era militar, el desertó de la militar, vino escondiendo a su familia, mi bisabuela contaba que nunca había llegado a Mérida, cuando llegó no había nada. Lo que ahorita es el mercado, la Plaza Grande, que ahí, se portaba mal la gente, los ahorcaban, los mataban, eso nos contaba sus anécdotas mi bisabuela... (Entrevista, 24/07/2018, Mérida)

Doña Blanca participou de um curso de educação de adultos e isso parece ter mudado sua concepção sobre o que é ser maya. Diz que no passado nunca manifestou interesse em aprender a língua maya, apesar de ter morado com sua avó, *maya hablante*, e hoje se arrepende de não ter aprendido. Doña Blanca se auto identifica como *catrina*, o que, na definição dela, é uma *mestiza* que usa “roupa de branco”: calça, blusa e tênis, em lugar do traje de *mestiza*, que segundo ela é muito caro.

Por se vestir assim, com calça, blusa e às vezes chinelo, sofreu discriminação em estabelecimentos comerciais em várias situações. Os atendentes quando a veem não a atendem bem, porque imaginam logo que ela não tenha dinheiro para comprar. Assim como acontece no caso de Gerardo, que, por seu sobrenome maya, às vezes não é atendido quando solicita um serviço por telefone, a discriminação, nessas situações, ocorre na forma de uma associação

²⁵ *Trucks* eram pequenos trens muito utilizados no passado em Yucatán para o transporte de pessoas e produtos entre os *pueblos*. Hoje ainda são utilizados em espaços turísticos, para conduzir os visitantes ao longo de um roteiro de visitaçã.

direta entre identidade maya e pobreza. Essa associação está fortemente presente no imaginário social racista construído ao longo da história de Yucatán. Tal associação, fundada em um preconceito étnico antigo, está ainda em contradição com o fato de que os mayas ocupam hoje uma parcela das classes de média renda de Mérida, conforme trataremos em seguida.

Imagem 24: Doña Blanca, em casa e no trabalho. Fotos: Sofia Castillo



Richo Can

Na casa de Carlos no Bairro Santhiago onde eu havia morado logo que cheguei a Mérida, aconteciam algumas apresentações de jazz nas quais ele e seus amigos tocavam. Como Carlos havia sido muito generoso comigo e me ajudado a resolver situações complicadas, típicas da vida de um migrante, eu o ajudava, como agradecimento, nesses eventos também. Os eventos de fato geravam uma renda importante para ele, porque o dinheiro do aluguel de três dos quatro quartos de sua casa²⁶ às vezes não era suficiente já que os quartos podiam ficar muito tempo desocupados mesmo anunciando um deles pelo *Rbnb*.

Carlos e eu nos aproximamos muito nessa época, ele é um músico bem conhecido e respeitado em certo circuito musical de Mérida. Por isso, por meio dele, pude acessar, até certo nível, alguns circuitos espaciais e redes sociais de Mérida que a maioria dos estrangeiros não costuma conhecer.

Em um desses eventos de jazz no qual eu ajudava Carlos cuidando do bar, havia um grupo de jovens músicos que chegaram com instrumentos de percussão porque haviam acabado de tocar a trabalho em algum lugar de Mérida. Já quase no final do evento, depois da apresentação de jazz, eles pediram permissão a Carlos para tocarem também, embora não estivesse previsto na programação. Carlos autorizou, creio que com algum receio, foi tudo muito rápido, quando eu vi, eles já estavam no palco, com seus tambores e instrumentos de sopro, começaram a tocar a cúmbia e cantar sem microfone, com uma energia que rompia o clima ameno do jazz de até então.

A cúmbia que eles tocaram, com todos aqueles tambores, soou tão interessante que de fato acabou diluindo o brilho do jazz. Todos começaram a dançar, eu cuidava do bar e toda a bebida que havia foi vendida muito rapidamente. Entre os jovens músicos de cúmbia, havia um de cabelos compridos, camisa estampada e sorriso largo que o tempo todo vinha ao bar e comprava algumas cervejas, para ele e seus amigos. Deve ter percebido algum entusiasmo em minha expressão facial e trocou algumas palavras comigo. Me disse seu nome: Richo... Nos encontraríamos depois, em diversas situações e diferentes espaços de Mérida. Richo foi sempre

²⁶ Dois quartos para aluguel mensal, ocupados principalmente por pessoas de Yucatán, e um quarto para aluguel por meio do *Rbnb*, que era ocupado principalmente por turistas estrangeiros e da Cidade do México.

muito agradável comigo, sempre me cumprimentava e me apresentava para quem estivesse com ele, dizendo que eu era amigo de Carlos Goro, e brasileiro.

Soube depois que, além de músico, Richo era um jovem artista plástico conhecido em Mérida. Vi alguns vídeos e artigos de jornais sobre ele circulando na internet, convites para exposições, fotos de seus trabalhos e entrevistas. Percebi que ele estava se despontando no circuito das artes plásticas de Mérida como um artista jovem de futuro promissor, participando inclusive de ao menos três exposições, no tempo em que estive por lá. Em todas essas “aparições”, havia referências frequentes às suas origens mayas e ao *pueblo* em que ele nasceu, Kimbila, onde sua mãe, também artista, reside e pratica um tipo de bordado tradicional na Península de Yucatán.

Conversei com Sofia sobre a possibilidade de entrevistarmos Richo, para o documentário. Ela também já o conhecia, já havia visto alguns desses materiais sobre ele na internet, e achou uma ótima ideia. Quando eu contei a Richo que era antropólogo, falei um pouco sobre meu trabalho e o convidei para participar do documentário, ele aceitou imediatamente. Nos convidou a ir ao seu ateliê, que ficava Colonia Esperanza, muito próximo à casa de Sofia.

Fomos, numa tarde de quarta-feira, fazer a entrevista filmada. No ateliê havia muitas obras em produção, misturadas com tambores de diferentes tipos. A irmã de Richo que estava deitada em uma rede no quarto descansando, levantou-se e veio nos cumprimentar. Richo comentou que ela também era estudante de artes visuais e estava vivendo em Mérida junto com ele, na mesma casa onde funcionava o ateliê.

Richo estava vestindo uma camisa estampada, com os cabelos soltos, notava-se que levava o momento muito a sério, como uma oportunidade para divulgação de seu trabalho ou algo assim. Organizou um canto da sala onde ele gostaria que filmássemos, mudando algumas telas de lugar e rearranjando-as. Perguntei se ele queria colocar um tambor ao lado, e ele concordou.

Enquanto Sofia e eu montávamos o equipamento, ele comentou sobre encomendas recebidas e obras vendidas recentemente; com uma delas, inclusive, ganhou quarenta mil pesos, o que me pareceu uma quantia bastante considerável. Havia muito barulho de carros e ônibus na rua que passavam muito próximo à porta do ateliê. Sofia fez alguns testes de som. Richo, com sua camisa estampa, se posicionou sentado em frente à câmera e perguntou algo do tipo:

“como estou?” Respondi que estava muito bem, e realmente estava. Notei que Richo, de fato, sabia se apresentar e levava seu trabalho muito a sério. As câmeras nos tripés já estavam ligadas, eu liguei o meu gravador de voz, Sofía deu um sinal e começamos a filmar.

Richo nos contou sobre suas lembranças da infância no *pueblo* e as angústias envolvidas no processo de mudança para Mérida. Essa transição do *pueblo* à cidade interferiu profundamente, é claro, em sua relação com a identidade maya, porém, de forma inusitada para ele mesmo, o fato de falar a língua maya abriu portas em sua vida profissional no mundo das artes. Tudo isso influencia o seu trabalho como artista atualmente.

Nas memórias de Richo, as relações entre o espaço da cidade e o espaço do *pueblo*, onde ele nasceu, acabam apontando ainda para a existência de uma terceira dimensão ou espacialidade: o *rancho*, e, junto com ele, a *selva*. São fortes em toda sua fala as referências às experiências vividas no rancho do seu avô, que era uma espécie de “segunda casa” para a sua família. Esse terceiro espaço, o *rancho*, aparece como uma dimensão do mundo rural existente para além do *pueblo*, sendo que, nessa dimensão, predomina a *selva* com seus sons, plantas, cores e animais.

As plantas com suas cores aparecem também nos bordados aos quais se dedicam sua mãe, suas tias e boa parte da população do *pueblo*. Sua família possui uma tradição de atividades laborais artísticas que chega até ele e sua irmã, que está cursando artes visuais na UADY, o mesmo curso no qual ele se formou. O universo de cores, técnicas e materiais existente em torno da atividade de produção e venda dos bordados é parte importante do referencial de experiências intensas vividas por ele no *pueblo*:

Kimbila es muy tranquilo, es un pueblito muy pacífico y la gente es trabajadora. Es un pueblo que se dedica al bordado, bordan hipiles, bordan guayaberas, hacen guayaberas, hacen pantalones, hacen todo, ropa en general, entonces todo el tiempo toda la gente está trabajando. Mi mamá, se dedica a hacer eso, borda, desde que ella tenía 15 años se dedica a eso, y nos sacó adelante con su bordado y con su trabajo. (...) ella hace un bordado que no es el bordado tradicional de punto de cruz es un nuevo tipo de bordado que se da después de que llega la electricidad a la comunidad, de los 70's al fin. Entonces toda la gente lo hace y mi mamá se dedica a hacer eso, lo que si es que necesitas una destreza increíble para bordar, porque el puntero es fijo, y el dibujo se borda al revés, moviendo el bastidor (...). Después de que llegó el huracán Isidoro, se echó a perder toda la milpa, entonces la gente tuvo que cambiar su dinámica y ya existía esta alternativa y pues decidieron, los empresarios, lo que se

juntaron, decidieron hacer sus empresas en esa época, de bordado, y hacer tiendas de ropa, es ese tipo de bordado que se hace allá, de máquina. (Entrevista, 10/10/2018, Mérida)

Junto a isso está a música, o violão que seu avô tocava, a cúmbia que se escutava, e os rituais realizados em torno da *milpa* ou no dia de finados. Os animais da selva, o veado e o *jaguar* (onça, *Panthera onca*), principalmente, estão presentes nas histórias e cosmologia dos antigos mayas, e Richo sempre mostrou conhecê-las bem, assim como alguns livros históricos importantes, como o *Chilam Balam*.²⁷ A própria figura do *jaguar* está presente com frequência em sua produção como artista plástico.

Mudar-se para Mérida para estudar e trabalhar foi um processo difícil devido ao choque cultural por conta da intensidade da experiência urbana que Mérida lhe causava. Perdia-se no centro, ao descer de um ônibus, ficava nervoso e quase chorava, imaginando o que poderia acontecer com ele ali. Foi um processo algo solitário, porque ele foi o primeiro da sua família a chegar, muito jovem, a Mérida:

Cuando llegue acá, era raro, era como un shock. Yo me perdía en el centro, y estaba un poco inseguro... Una vez me dejó el camión y no sabía que hacer y ya estaba de: “ahh, qué me va a pasar” ... Uno se da cuenta que esta acá, unos cuantos kilómetros, en el mismo estado, en una ciudad que hasta ahora es más o menos tranquila y... sí sentía esa nostalgia. Uno se tiene que adaptar a su nuevo hogar poco a poco, y sí de repente extrañaba algunas cosas (...). Primero vine acá por la escuela, cuando tenía 18 años. Me salí hasta los 18 años del pueblo, vine acá, no conocía la ciudad, empecé a conocer gente, pero todavía regresaba al pueblo, viajaba todos los días, venía a clase y regresaba, y regresaba, y era un problema muy grande... Hasta que decidí venirme a vivir acá, pero cuando decidí venir a vivir acá, es porque quería independizarme, tenía como 23 años, me salí ya de mi casa y dije: “no, ya, me voy a ir a la capital a trabajar” ... Pero eso sólo lo hice hasta después de que empecé a trabajar de músico. Aprendí a tocar durante el transcurso que estaba en la escuela, aprendí a tocar y conocí gente que me llamó mucho la atención que me inspiró a mi para tocar, entonces cuando ganaba dinero tocando, fue que me decidí salirme de la casa. Y era en la calle, tocaba en la calle, tres años tocaba en la calle, para mantenerme, pagar mi renta, y eso también me atrasó mucho la escuela, porque de repente no iba a clase, estaba yo en otro mundo, que me gustó, que me atrapó, pero eso, la música me hizo después a

²⁷ O Livro de *Chilam Balam* é um dos mais importantes manuscritos mayas conhecidos. Escrito por diversos autores, ao longo de vários anos, nos permite conhecer, entre outras coisas, a situação dos mayas de Yucatán após a invasão espanhola e a influência crescente da cristianização imposta pelos colonizadores sobre os povos nativos da região.

mí, en primera, salirme de mi casa, comprar los primeros bastidores, comprar las primeras pinturas y empezar a pintar. Estuvo muy chido eso. (Entrevista, 10/10/2018, Mérida)

O que permitiu a Richo realizar essa passagem do *pueblo* à cidade, como espaço de moradia, foi o fato dele ter começado a tocar nas ruas de Mérida com amigos, em troca de gorjetas que eram sua fonte de renda e lhe garantiram autonomia financeira naquele momento. A cúmbia que eles tocavam era uma velha conhecida dele, desde a infância no *pueblo*, embora, a princípio, não tenha dado importância à música que sua mãe escutava, no sentido de que a via como algo muito corriqueiro e nada excepcional. Mas foi por sua familiaridade com aquelas músicas tradicionais de cúmbia que ele aprendeu muito rápido a tocar percussão. Essa experiência de trabalho lhe possibilitou uma inserção profunda em alguns espaços e circuitos de Mérida - principalmente do centro histórico, onde estão os mercados, praças, bares e restaurantes. Bem como a inserção em uma rede social relativamente ampla e densa, formada tanto pelos amigos músicos que tocavam com ele, muitos também nascidos em *pueblos* de Yucatán, quanto por outras pessoas que ele encontrava e conhecia nos lugares em que tocava e nos percursos pelos que passava: outros músicos e artistas, garçons, proprietários de estabelecimentos, pessoas do próprio público frequentador daqueles lugares etc.

Falar bem a língua maya abriu várias portas e segue abrindo, já que seu trabalho nas artes plásticas, e os comentários sobre este, têm fortes referências à sua identidade maya. Isso foi uma surpresa para Richo:

(...) ahora casi un aproximadamente un 70 % de la población de Kimbila habla maya. Nosotros aprendimos a hablar maya con mi abuela, con mi mamá, con mi papá, con mi abuelo, mis tías, todos, mis otros primos... Tengo primos de mi edad con los que nos hablamos en maya, con mis hermanos nos hablamos en maya y es algo muy común en el pueblo y de lo que estamos orgullosos nosotros. (...) Cuando llegué a Mérida, me daba pena, hablar maya, porque yo no quería que supieran que hablaba maya... Primero me preguntaban: “Oye, porque tu apellido es así Can May?” Y yo les decía: “porque es en Maya, ¿no?” ... Me preguntaban qué significaba mi apellido, y les decía que significaba número 4 o serpiente, y me decían: “y qué es maya?” “y hablas maya?” ... “ah no, pero de dónde eres?” ... “De aquí de un pueblo” ... “Pero sí hablas maya, no?” “Bueno sí” ... “Wow, como que hablas maya?” “Sí, yo habló maya y qué”... “Wow, que chido, enséñame?” o cosas así. Y yo dije: “oh, órales, que padre”... Entonces, a mí me abrió muchas puertas y todavía me sigue abriendo puertas, poder hablar maya. Algo que valoro mucho ahora y que siempre he tenido, pero uno, como toda su vida está

acostumbrado a algo, no ves lo sorprendente, porque para mí es algo muy normal. (Entrevista, 10/10/2018, Mérida)

Assim como acontece com outros participantes da pesquisa, suas histórias familiares são atravessadas por uma experiência de violência, com assassinato de um parente próximo. Assim como o filho de Sra. Anunciación, tio de Lui, que foi assassinado em Playa Del Carmen, um tio de Richo foi assassinado em Cancún, em um acerto de contas do tráfico com a qual ele não tinha envolvimento. Os dois casos, no entanto, aconteceram em lugares fora de Mérida, ambos situados na região mais turística de Quintana Roo, estado vizinho a Yucatán. Os relatos de violência, portanto, mantêm a ideia de que Mérida é uma cidade tranquila, já que a violência aconteceu fora dela.

É difícil dizer que Richo faz parte da chamada classe média de Mérida, embora esteja em notável ascensão profissional e econômica. Ele também é um exemplo de jovens mayas que, tendo concluído, como eu disse, um curso superior, possui uma visão crítica e bem informada sobre o que é ser maya, manejando símbolos e discursos de forma ao mesmo tempo engajada e estratégica. Ele se considera parte de um grupo de “novos mayas”, os “mayas de hoje”, que conhecem e valorizam a história dos mayas da Península, ao mesmo tempo em que chamam atenção para as novas maneiras de se relacionar com essa história e as novas formas de produção simbólica que essa relação tem criado recentemente:

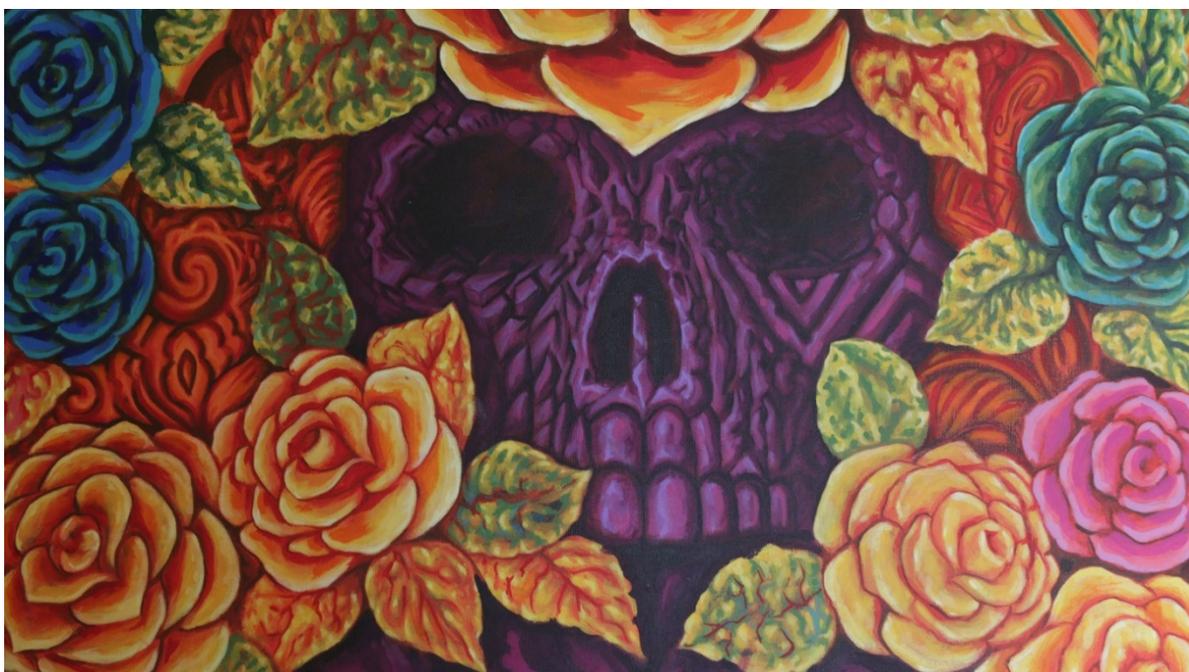
Es algo que no puedo negar, desde siempre, desde pequeño siempre estuve empapado de esa cultura, de las tradiciones, del lenguaje, del tipo de lenguaje que se maneja, porque el maya también tiene su particularidad... Fíjate que interesante... yo nazco en el 90, han pasado muchos años desde que la civilización maya cayó en la colonia, desde que la rebelión, la guerra de castas, han pasado muchas cosas y yo nazco en esta época, donde yo puedo ir a la red y descargar toda la información, y a través de esa información sentirme todavía más atraído, porque la historia también es importante... desde esa retroalimentación de información, yo empiezo a relacionarlo con mi vida cotidiana, y digo: “oh sí y, me siento orgulloso y digo soy maya”.

Pues, yo te digo, yo me identifico como maya, maya contemporáneo, maya actual, porque siempre, digo, me gusta pensar en eso, porque si yo nací en una comunidad donde la mayoría de la gente habla maya, yo hablo maya. Donde durante mi infancia yo iba a la milpa con mi abuelo a sembrar, a cosechar, formé parte de los rituales, yo vi los rituales que se hacen... (Entrevista, 10/10/2018, Mérida)

Flores, cores, animais da selva e a morte como tema são a marca mais destacada de sua produção como artista. De maneira inusitada, essas referências serviram como um capital simbólico que tem lhe garantido certo êxito no mercado de trabalho das artes visuais.

Em distintas atividades de trabalho, na construção civil, no comércio de verduras no centro ou nas atividades de turismo e no mercado das artes, as referências aos mayas de Yucatán, podem produzir simultaneamente êxito e valorização profissional, de um lado; racismo e precarização, de outro lado. Conforme veremos, no próximo capítulo, quando a identidade maya está amarrada à categoria *mestizo*, quase simultaneamente está amarrada também à ideia de pobreza, marginalidade e vida nos *pueblos*. Quando faz referência a história dos mayas pré-hispânicos, com frequência é motivo de orgulho, relacionado à ideia de riqueza cultural, exotismo e “esplendor”.

Imagem 25: Richo Can em seu ateliê. Fotos de Sofia Castillo.



“Estar vivo”: morar, trabalhar, mover-se pela cidade

Nas histórias que reuni acima, os aspectos sobre moradia e sobre trabalho foram capazes de mobilizar memórias muito diversas e organizar longas narrativas, carregadas de experiências, imagens e afetos que transmitem um sentido coerente e integrado sobre as histórias de vida dos participantes da pesquisa.

As atividades de trabalho são um caminho pelo qual os mayas se inserem nos espaços e no cotidiano da cidade. Os avós de Skimo, por exemplo, vendiam verduras e *tamales* nas ruas e no mercado. Os mercados são os lugares onde não mayas, a classe média que vive ao norte de Mérida, pode entrar em contato com os mayas comprando por exemplo deles algum produto, principalmente verduras. Esses são lugares onde a presença maya está autorizada e não produzirá conflitos porque está de acordo com uma representação racista sobre o que é ser maya urbano.

Por outro lado, as atividades de magia que Sra. Anunciación realizava em sua casa, são para ela trabalho. Mas ela precisa realizá-las às escondidas, de maneira clandestina, sem que seus vizinhos possam saber, devido ao preconceito existente em relação a esse tipo de prática tradicional.

O trabalho com o bordado artesanal é a atividade à qual a família de Richo predominantemente se dedica no *pueblo*. Também constituiu uma das principais referências em seu trabalho como artista plástico e um dos motivos pelos quais ele foi estudar artes visuais em Mérida, migrando-se definitivamente do *pueblo* para a cidade ao conquistar autonomia financeira, primeiro como músico de rua, depois também como artista plástico em ascensão. O trabalho por meio dos estudos universitários também permitiu ascensão social no caso de Gerardo Ek, jovem advogado, hoje funcionário público, que se mudou a Mérida quando criança com sua família, porque seu pai precisou procurar emprego na capital depois da crise do henequém.

Nas histórias de moradia, são comuns em todos os casos apresentados as inúmeras mudanças de local de residência. Seja como um esforço para se morar mais perto do local de trabalho ou estudo, seja pela busca de aluguéis compatíveis com a renda familiar. Ou ainda pela possibilidade de adquirir uma casa própria e abandonar o aluguel.

A família de Gerardo, quando se mudou do *pueblo* a Mérida, foi residir em uma colônia precária e estigmatizada, na periferia da cidade, junto com várias outras famílias que chegavam dos *pueblos* em busca de emprego. Gerardo se mudou depois com sua irmã para o centro, para mais perto

de onde estudavam. Por fim, ele se casou e se mudou para Ciudad Cautel, um *fraccionamiento* (conjunto habitacional) construído na *comisaría* Cautel, região metropolitana de Mérida.

No caso de Skimo, o pai dele morou de aluguel em vários bairros do centro antes de se mudar para a Colonia Emiliano Zapata, deslocou-se, portanto, do centro à periferia, onde pôde enfim adquirir um terreno e construir, por etapas, sua casa. Contou com a ajuda de uma forte rede de apoio familiar, já que sua família é constituída predominantemente por homens que trabalham na construção civil.

Sra. Anunciación também residiu em vários endereços no centro, antes e depois de casar-se com seus três primeiros maridos, que também eram mayas, e cujas famílias também residiam em bairros que hoje são centrais em Mérida. Depois disso, casou-se com um francês, mudou-se para o Estado do México, e recentemente havia regressado a Mérida. Pagava aluguel em uma casa muito simples, localizada próximo ao presídio, construída por meio de um programa de moradias de interesse social, e onde ela se sentia descontente, solitária, limitada, sem poder realizar seus rituais. Também não podia visitar os mercados do Centro, depois do acidente que sofreu quando embarcava no ônibus, o que lhe deixou com dificuldades para andar.

Segundo David Harvey:

As biografias individuais podem ser tomadas como “trilhas de vida no tempo-espaço”, começando com rotinas cotidianas de movimento (da casa para a fábrica, as lojas, a escola, e de volta para a casa) e estendendo-se a movimentos migratórios que alcançam a duração de uma vida (por exemplo, juventude no campo, treinamento profissional na cidade grande, casamento e mudança para os subúrbios, e aposentadoria passada no campo). (HARVEY, 2011, p.195)

Harvey também lembrará que, para Bachelard, o espaço da imaginação, ou o “espaço poético”, é também o espaço das memórias. Uma lembrança espacial imemorial abriga todas as memórias nostálgicas dos indivíduos. Esse é o fundamento da memória coletiva para Bachelard, ou seja, de todas as manifestações de “nostalgias dependentes de lugar”, que infectam as nossas imagens a respeito de um país, uma região, uma vizinhança ou comunidade:

se é verdade que o tempo sempre é memorizado não como um fluxo, mas como lembranças de lugares e espaços vividos, a história deve realmente ceder lugar à poesia, o tempo ao espaço, como material fundamental da expressão social. Assim, a

imagem espacial (em particular a evidência da fotografia) afirma um importante poder sobre a história. (HARVEY, 2011, p.201)

Com uma perspectiva distinta e com críticas severas à própria noção de espaço, em um capítulo intitulado “Contra o espaço: lugar, movimento, conhecimento”, Ingold defenderá que “vidas não são vividas dentro de lugares”, mas através de, em torno, ao longo, de um lugar ao outro etc (INGOLD: 2015, p. 219). Partindo da premissa de que “vida é movimento”, o autor argumenta que a noção de espaço com a qual estamos acostumados dentro da tradição ocidental resulta do que ele chama de uma “lógica da inversão”:

Como foi que chegamos a um conceito tão abstrato e rarefeito para descrever o mundo em que vivemos? Meu argumento é que o de que ele resulta da operação do que chamei de a lógica da inversão. Em poucas palavras, a inversão transforma as vias ao longo das quais a vida é vivida em limites dentro dos quais está encerrada. (...) Um mundo que seja ocupado, mas não habitado, que está cheio de coisas existentes, em vez de tecido a partir dos fios do seu devir, é um mundo de espaço. (INGOLD, 2015, p. 215)

Nesse sentido, para Ingold, a noção de espaço tende a delimitar a vida, que em verdade, por estar em movimento, extrapola qualquer tentativa de delimitação desse tipo. Ao contrário disso, para o autor, os lugares são como elos entre linhas que formam uma grande rede de movimentos. Os fios dessas redes são “linhas de peregrinação”, registros de movimentos entre os nós da rede, que são os lugares. Uma casa, por exemplo, é um “lugar onde as linhas de seus residentes estão fortemente atadas”. Mas a casa não contém e nem pode conter estas linhas. Elas continuam “para além” da casa, até encontrarem-se com outras linhas, produzindo outros nós, e assim por diante:

Os lugares, em suma, são delineados pelo movimento, e não pelos limites exteriores ao movimento. (...) enquanto a ocupação é de uma área, a habitação é linear. Ou seja, leva as pessoas não *através* da superfície da Terra, mas *ao longo* dos caminhos que levam de um lugar ao outro. Da perspectiva dos habitantes, portanto, “em todos os lugares” não é espaço. É toda a malha de trilhas interligadas ao longo das quais as pessoas vivem suas vidas. Enquanto está na trilha, uma pessoa está sempre em algum lugar. Mas todo “em algum lugar” está no caminho para algum outro lugar (INGOLD, 2007^a: 81). Este é um momento apropriado, portanto, de passar do lugar ao

movimento. Como é que nossa compreensão do movimento foi transformada pela lógica da inversão? (INGOLD, 2015, p. 220)

Apesar de provocativo e instigante, o argumento de Ingold parece supervalorizar o movimento e desconsidera os fatores que possam interferir sobre ele. Harvey já havia comentado que “Os recursos temporais finitos e a “fricção da distância” (medida em tempo e gastos necessários para vencê-la) restringem o movimento diário” (HARVEY: 2011, p.195). Também devemos lembrar que grupos de indivíduos diferentes estão relacionados a tipos diferentes de movimentos que podem ser voluntários ou forçados:

É preciso encontrar tempo para comer, dormir etc., e os projetos sociais sempre encontram “restrições de contato”, especificadas como a necessidade de intersecção das trilhas de tempo-espaco de dois ou mais indivíduos para que qualquer transação social seja realizada. Essas transações ocorrem tipicamente no âmbito de um padrão geográfico de “estações” disponíveis (lugares onde certas atividades, como trabalhar, fazer compras etc., ocorrem) e “domínios” em que certas interações sociais prevalecem. (HARVEY, 2011, p.195)

Mas Ingold talvez não discordaria dessa posição; e aqui encontramos o ponto comum entre ele e Harvey, a saber, o fato de que ambos resolvem seus próprios empasses acerca da experiência espacial (ou, como Ingold prefere dizer, a experiência através dos lugares) recorrendo-se ao conceito de habitus de Bourdieu. Visto que, se essa experiência de movimento é uma experiência corporal, a de se considerar que o corpo é, por sua vez, a dimensão mais social da experiência espacial. Isso porque, conforme já havia concluído Bourdieu:

As ordenações simbólicas do espaço e do tempo fornecem uma estrutura para a experiência mediante a qual aprendemos quem ou o que somos na sociedade. “A razão pela qual a submissão aos ritmos coletivos é exigida com tanto rigor” (...) “é o fato de as formas temporais ou estruturas espaciais estruturarem não somente a representação do mundo do grupo, mas o próprio grupo, que organiza a si mesmo de acordo com essa representação.” (...) é através “da relação dialética entre o corpo e uma organização estruturada do espaço e do tempo que as práticas e representações comuns são determinadas”. E é exatamente a partir dessas experiências (na casa em particular)

que se impõem esquemas duradouros de percepção, de pensamento e de ação.
(BOURDIEU, 1977, p. 163 apud HARVEY, 2011, p.198)

Na verdade, aqui, Harvey resgata um outro clássico do pensamento francês sobre o espaço, Lefebvre. Em *La production de l'espace*, as três dimensões do espaço identificadas por Lefebvre: o vivido, o percebido e o imaginado, possuem entre si as relações dialéticas por meio das quais podem ser lidas as histórias de todas as práticas espaciais (HARVEY, 2011, p. 201).

Na primeira delas, na dimensão do vivido, estão as práticas espaciais materiais, as “interações físicas e materiais” que garantem a reprodução social do espaço. Na segunda, a dimensão do espaço percebido, estão as representações do espaço, na forma de códigos, feitas na tentativa de compreendê-lo, tanto dentro quanto da academia. E na última dimensão, a do imaginado, estão os “espaços de representação”, as “invenções mentais” que tentam projetar novas formas e possibilidades para as práticas espaciais (HARVEY: 2011, p. 201). Conforme a leitura de Harvey, de acordo com essa abordagem, os espaços de representação “têm o potencial não somente de afetar a representação do espaço como também de agir como força produtiva material com respeito às práticas espaciais” (HARVEY: 2011, p. 201).

O “vínculo mediador” é fornecido pelo conceito de *habitus*, de Bourdieu, um princípio gerativo de comportamentos regulados, que “produz práticas” tendentes a reproduzir as condições objetivas responsáveis pela produção desse mesmo princípio gerativo (HARVEY, 2011, p. 202).

Mas além dessas três dimensões do espaço extraídas de Lefebvre, Harvey também considera outras “mais convencionais”, presentes em vocabulários espaciais muito difundidos. 1) Acessibilidade e distanciamento, ou seja, o papel da “fricção da distância” como barreira reguladora da interação humana; 2) A apropriação do espaço, sua ocupação por objetos indivíduos e grupos, com suas territorialidades e solidariedades possíveis; 3) O domínio do espaço, as relações de poder de indivíduos e grupos que dominam a organização e produção do espaço “a fim de exercerem um maior grau de controle quer sobre a fricção da distância ou sobre a forma pela qual o espaço é apropriado por eles mesmos ou por outros”; 4) A produção do espaço, que se refere à criação de novos sistemas de uso da terra, transporte, comunicação, enfim, de organização do território e inclusive de representação dele, por meio de tecnologias diversas (HARVEY, 2011, p.202).

Se notarmos todos esses aspectos e dimensões das práticas espaciais retomados por Harvey nessas distinções carregadas de profundidade e precisão, perceberemos que a noção de espaço, tal como a conhecemos no ocidente, não é tão vaga quanto criticara Ingold, esse não é exatamente o problema. Além disso, se a ideia de movimento deve ser enfatizada, é necessário pensarmos, como já foi dito, a diversidade e desigualdade de experiências de movimento existentes e possíveis em um mesmo recorte espacial.

Conforme pontuara o próprio Harvey:

As práticas espaciais derivam sua eficácia na vida social somente da estrutura de relações sociais no âmbito das quais entram em ação. Sob as relações sociais do capitalismo, por exemplo, as práticas espaciais retratadas (...) ficam imbuídas de significados de classe. Mas dizer isso não é alegar que essas práticas espaciais sejam geradas pelo capitalismo; elas assumem seus sentidos sob relações sociais específicas de classe, de gênero, de comunidade, de etnicidade ou de raça, e são “usadas” e “trabalhadas” no curso da ação social. (HARVEY, 2011, p.204)

Nesse sentido, as experiências de movimento na cidade narradas pelos participantes da pesquisa referem-se, num primeiro nível, a seus trajetos cotidianos, circuitos coletivos e encontros experimentados entre a casa e o trabalho, ou entre espaços de consumo e lazer. Esses movimentos evidenciam a localização (espacial e social) de seu narrador, nos termos de seu pertencimento de classe, raça e etnia, considerando-se a ordem espacial produzida ao longo dessas experiências e a maneira como essas experiências se articulam a questões étnicas e sociais.

Em um segundo nível, as experiências de movimento narradas referem-se às mudanças de moradia vivenciadas ao longo da história da família. Essas mudanças, por sua vez, informam, a partir de um plano micro, ou seja, da experiência pessoal, um processo mais amplo de exclusão e expulsão indireta dos mayas para as regiões mais periféricas da cidade. Esse processo produziu uma distribuição espacial marcada por um padrão de segregação baseando simultaneamente nas divisões entre norte e sul; centro e periferias, com os mayas residindo predominantemente ao sul, que é a região mais estigmatizada da cidade.

Esse mesmo processo de expulsão pode ser notado em diferentes momentos da história da cidade, desde o período de sua fundação, com algumas variações em termos de padrões de segregação. Ao longo da história, é possível perceber a recorrência de um padrão concêntrico de

segregação que pode ser visto na organização do espaço da cidade e de suas vias tal como aparecem nos mapas apresentados, onde anéis concêntricos delimitam centro e periferias.

As práticas espaciais de que tratamos estão coladas a práticas de moradia. No entanto, as práticas de moradia dizem respeito não apenas ao local de residência, mas também aos tipos de casa em que os mayas habitam, sua estética, materiais e técnicas de construção etc. Como a grande maioria das casas onde vivem os mayas em Mérida são construídas em etapas por um processo de autoconstrução, como bem ilustra a história de Skimo e de sua família, é muito comum que elas apareçam inacabadas, já que esse processo pode durar vários anos. Esta característica é tomada pelos não mayas, a partir de uma ideologia hegemônica, como sinal de precariedade. Tanto que algumas dessas casas, principalmente as casas de tijolos que conjugam técnicas e materiais de usos tradicionais mayas, são chamadas de “casas rústicas”.

Além disso, as chamadas “casas mayas”, com formato circular, teto de palha e muretas de pedras à frente, são tidas, em Mérida, como “casas de pobres”. Por isso, muitas vezes seus moradores preferem demoli-las, transformá-las em uma casa de tijolos, mesmo que mais desconfortável, principalmente do ponto de vista térmico. Além disso, existe a ideia de que estas casas em arquitetura vernacular maya são coisa dos *pueblos* e não de uma grande cidade. Embora tenhamos identificado por meio desta pesquisa mais de dez casas em arquitetura vernacular maya em Mérida que serão apresentadas no próximo capítulo.

3. PAISAGENS E FRONTEIRAS

*Porque en el Popol Wuj está escrito que fue así,
con un ritual cuatripartita, que dieron inicio a la creación del mundo...
cuando Tepew Q'ukumatz ... “Majestuosa Serpiente Emplumada”,
ser sagrado, quetzal, convocó a los demás seres sagrados a pensar, a meditar.
Así, “se encontraron y juntaron sus palabras y sus pensamientos”,
decidieron iniciar la creación y trajeron la cuerda de medir...
La extendieron por “los cuatro lados, las cuatro esquinas [del cosmos],
midiendo, plantando las cuatro estacas, doblando el cordel a la mitad,
estirando el cordel en el cielo, en la tierra, en los cuatro lados...*

(TEDLOCK, 1998 apud. SÁNCHEZ; GARCÍA; SPENCER: 2017)

*Y ahora, como en el principio, es así como los mayas empiezan la construcción de su casa:
midiendo, doblando el cordel y estirándolo, plantando los cuatro postes...*

(SÁNCHEZ; GARCÍA; SPENCER: 2017, p. 29; 30)

A casa maya

Quando Cecílio e eu fomos conhecer alguns bairros do sul de Mérida, uma casa em arquitetura vernacular nos chamou a atenção enquanto passávamos pelo bairro Hacienda Santa Cruz. Paramos o carro, descemos e conhecemos a dona da casa, Maria. Combinamos com ela de retornarmos depois, para fazermos uma entrevista filmada. Retornamos no dia e horário combinados; ela e a nora nos esperavam com algumas cadeiras postas em semicírculo no centro da casa. Por sugestão de Cecílio, havíamos levado alguns alimentos que compramos em um mercado no caminho, e pelos quais elas agradeceram bastante. Enquanto montávamos o equipamento, o marido de Maria, que havia ficado cego recentemente, se aproximou caminhando muito devagar e, com a ajuda do neto, sentou-se ao lado dela.

O pai de Maria trabalhava na *hacienda henequenera* que Cecílio e eu havíamos avistado no caminho, a cerca de duas quadras dali, e onde hoje funciona um espaço para eventos e para visitação de turistas. A casa de Maria foi concedida a seu pai totalmente pronta pelo dono da *hacienda*, mas ela não sabe quem construiu a casa e nem quem vivia nela anteriormente. O dono da *hacienda* pediu ao seu pai que não modificasse a casa, deixando-a como estava, e lhe forneceu um documento para que ninguém pudesse lhes retirar a casa depois. O dono da *hacienda* era explorador e grosseiro, e submetia os trabalhadores a jornadas exaustivas limpando henequém. Todos os dias muito cedo tocava um sinal chamando os trabalhadores que viviam ao redor da *hacienda*, seu pai então se levantava e ia trabalhar:

Raspar... raspar penca. Cuando pitan a las 3 de la madrugada, suena el pito, están hablando los trabajadores, se va mi papá, se va uno de sus hermanitos que vive acá, un señor de acá de enfrente del parque, se van. Ellos abren la reja y entran los camiones, entran los camiones y se pegan, se va a descargando los camiones, va saliendo. Como a las 8 ya, se para la máquina, a tomar su pozole de

ellos, como que son antiguos, cargan su pozole, no viven lejos, pero no tienen tiempo que vengan a comer, con su jícara de pozole. Y eso toman, nada de comer, hasta las 2 de la tarde, cuando llega otra penca, por ahí de 12:30, se vuelven a trabajar otra vez, ya después, se para a las 2, ya estuvo, hasta mañana a las 3 de la madrugada. (Entrevista, 23/06/2018, Mérida)

Além do trabalho do pai na *hacienda*, sua família plantava e vendia legumes na vizinhança e em Mérida. As plantações estavam a cerca de uma hora e meia - duas léguas - de caminhada da sua casa. Aí estava o *monte* (a mata) de onde eles também retiravam lenha e onde caçavam. Todos os dias, ela buscava água no poço que ainda hoje pode ser visto ao final de sua rua, bem perto da sua casa. O acesso a Mérida era difícil, o trajeto, de ônibus, podia demorar uma manhã inteira. Também havia *trucks*, por meio dos quais se ia até os outros *pueblos* próximos. Os trilhos do *truck* passavam na porta da sua casa. As ruas do *pueblo* eram de pedra.

Havia nessa época várias casas de teto de palha, mas com o tempo seus donos foram demolindo-as e construindo casas de alvenaria. Nessa época, ela um dia perguntou ao seu pai por que não construíam uma casa como aquelas e ele disse que era porque não tinham dinheiro. Então, quando seu pai ia buscar lenha, trazia também palha para fazer a manutenção do telhado da casa. Mas chegou um momento em que seu pai já não encontrava palha no *monte*, e começou a comprar telhas de *cartón*, foi quando precisou trocar todo o telhado da casa:

Cuando yo crecí, la casa así estaba. Llegó un tiempo, se va mi papá en el monte, como que él va a leñar, y tiene un rollo de zacate, pero de eso se quedó, no hay, no hay, no hay... Empezó a comprar cartones. Una semana compra cartón, la otra semana... hasta que lo juntó 10 partes de cartones, lo llevó, buscó alguien que lo ayude, y cambió todas las maderas y le puso cartón... Y de eso, la verdad yo no alcancé para componerlo otra vez, se desbarató... Ya como que se enfermó mi esposo, no hay dinero, no hay. Le digo queremos ver si lo componemos... Muchos me dicen: “por qué dejas que se vaya la casa?” Si está muy bonita la casa, pero la verdad, yo no tengo para dónde lo agarro, le digo: “si me gustaría mi casita, pero dejarla, que el piso está bueno, no está echado a perder nada, todo está bien, pero ni modos! Dónde?” (Entrevista, 23/06/2018, Mérida)

Depois que seu pai morreu e seu marido ficou cego, a família não conseguiu mais fazer a manutenção do telhado da casa, que caiu. Seu filho construiu dois cômodos de tijolos no quintal, onde, em um dos cômodos, ele vive com a esposa e dois filhos. Maria e seu marido ocupam o segundo cômodo. Ainda assim, continuam utilizando o espaço da antiga casa, mesmo

que praticamente sem o teto. O marido de Maria todos os dias pede para que armem a sua rede lá e passa longas horas por ali deitado. Quando não há chuva, é onde ele mais gosta de estar, porque a casa é muito mais fresca e arejada que o cômodo de tijolos em que residem hoje:

si tenía yo el dinero, que bueno, sí yo dejaría bien mi casa, pero no tengo dinero, yo de acá, le digo a mi nuera: hasta que yo me muera, me sacan, le digo, de que yo me voy a vivir en otro lado, no. Yo aquí nací, aquí todo, le digo, yo no voy a dejar mi casa, le digo, jamás de mi vida, le digo.

¿Y por qué?

Es que me da tristeza, no estoy acostumbrada en otro lugar, mejor en mi casa... En mi casa, pues cualquier hora, me levanto... yo me acuesto, es como yo le digo a mi esposo no hace rato, vamos a ver si no viene la lluvia, te meto a la hamaca allá, te acuestas un rato. Me dice, crees que venga la lluvia, no creo, le digo, vamos a esperar un rato. Porque él aquí pasa su día. Porque más le gusta la casa esa. Cuando se empezó a hacer huecos, empezó a hacer cartón, pero ya cuando nos ganó, ya, ya no pude, ya no pude más para componerlo. (Entrevista, 23/06/2018, Mérida)

Imagem 26: A casa de Maria. Fotos de Cecilio Cocom





A “Casa Maya” na história

A chamada “casa maya”, com formato circular e telhado de palha, esteve presente ao longo da história dos mayas da Península e aparece com frequência representada na ornamentação de templos e palácios muito antigos, o que demonstra a importância que ela possuía desde então. O teto da casa com forma côncava representa o céu, pois existe a ideia entre os mayas de que sobre o plano terrestre descansa uma abóboda com estrelas fixadas. As quatro estacas de madeira que saem do solo e sustentam o teto referem-se aos quatro pontos cardiais e comunicam o plano “infra mundo”, com os planos terrestre e celeste (MONTOLIU, 1989, p. 41 apud LIZAMA QUIJANO, 2007, p. 84).

Com a “conquista” espanhola, a importância e esplendor da chamada casa maya foram substituídos por uma depreciação crescente fundada nos critérios europeus de arquitetura e construção. Apesar dessa depreciação, os colonizadores não deixaram de aproveitar da eficiência daquele sistema construtivo, utilizando-se da casa maya em diversas situações, sobretudo na construção de novos *pueblos* e no reordenamento de populações, que eram parte do processo de controle espacial imposto à colônia (SÁNCHEZ; GARCÍA; SPENCER, 2017, p. 55-56).

Além da sua qualidade bioclimática, a velocidade na construção sempre foi uma característica destacada da casa maya, como demonstrado por Redfield (1934) ao calcular a quantidade de dias gastos para construí-la, em comparação com uma casa de alvenaria em estilo espanhol, muito mais demorada.

Mesmo com o surgimento do “movimento da arquitetura nacionalista” no México, apesar de seu interesse pelas culturas mesoamericanas, a casa maya permaneceu em segundo plano, representada na maioria das vezes como um elemento da paisagem e não como um estilo de arquitetura. Aparecia, por exemplo, como um ícone da cultura mesoamericana pré-hispânica, mas não da cultura maya contemporânea. E seguia sendo tomada como um símbolo de pobreza e precariedade, um estigma assimilado, inclusive, pelos seus próprios moradores (SÁNCHEZ; GARCÍA; SPENCER, 2006, p. 61).

Quando enfim se reconhece a casa maya como um estilo de arquitetura, é na condição de “arquitetura popular”, simples e ingênua, em oposição a uma arquitetura erudita, complexa e avançada, de origem européia. Foi somente na década de 1970 que o termo “arquitetura

vernacular” passa a ser utilizado para a arquitetura construída com “tecnologia tradicional”, expressando a “carga cultural” da região em que é praticada. Mas isso não fez com que a casa maya deixasse de ser tomada como símbolo de “atraso social” (Id. Ibid.).

É claro que esse estigma social ofuscou as inúmeras vantagens da casa maya enquanto sistema construtivo: a já citada velocidade na construção, o uso de trabalho familiar e coletivo, a sua resistência, adaptação climática e capacidade de adaptação a novos estilos de vida, convivendo facilmente com outros modelos de moradia, por exemplo (TORRES PÉREZ, 2015, p. 154-155).

A concepção racista de que a casa maya é sinônimo de “casa de índio” e “casa de pobre” levou, e ainda tem levado, muitos de seus moradores a desejarem substituí-la por casas de tijolos, mesmo que estas sejam muito menos confortáveis, do ponto de vista térmico principalmente, considerando as altas temperaturas que predominam na Península. Junte-se a isso o fato de que o conhecimento necessário para construir uma casa tradicional maya está se perdendo e são cada vez mais raros os indivíduos que sabem construir uma casa como se fazia antigamente²⁸.

Os próprios materiais se tornam cada vez mais escassos, principalmente a palha²⁹, que já não pode mais ser encontrado em determinadas regiões da Península. Isso faz com que se elevem os custos tanto de mão de obra, que deixa de ser familiar e colaborativa, quanto do material de construção, que pode vir acrescido de custos consideráveis de transporte. Por isso, hoje em dia, construir uma casa vernacular maya já não é muito mais barato que construir uma casa de tijolos, embora aquela continue sendo tomada como “casa de pobres”.

Também contribui para o processo de desaparecimento da casa vernacular maya em Yucatán a influência de uma série de programas governamentais de moradia que impõe

²⁸ Nas *corridas de toro*, espécie de rodeios realizados em alguns *pueblos* de Yucatán, é construída anualmente uma grande estrutura circular de madeira que funciona como arena e arquibancada coberta de palha. O processo de construção (*amarración*), as técnicas e o formato circular dessas estruturas possuem relações muito estreitas com os da casa vernacular maya. (Comunicação oral realizada pela Dra. Maria Dolores Cervera, no dia 14 de maio de 2018, no CINESTAV, Mérida, Yucatán, México). Por outro lado, as *palapas*, estruturas simples de madeira e palha, sem paredes, muito utilizadas em hotéis e restaurantes de Quintana Roo, na parte mais turística da Península, podem às vezes lembrar, muito remotamente, o formato circular do teto das casas mayas, embora não incluam necessariamente as mesmas técnicas de construção. Os jovens que constroem as *palapas*, muitas vezes migrantes de diversos *pueblos* da Península, não necessariamente sabem construir uma casa vernacular.

²⁹ A palha utilizada no telhado das casas é a de *huano* (*Sabal japa C. Wright. Ex H.H. Bartlett*), uma palmeira de até doze metros de altura e tronco fino, com folhas grandes e resistentes, parecidas às do Buriti (*Mauritia flexuosa*), encontrado no Brasil.

determinado modelo de habitação ignorando as especificidades do ambiente físico daquela região e as práticas culturais de suas populações (SÁNCHEZ; GARCÍA; SPENCER, 2017, p. 81).

Esses programas promovem a construção em massa de casas de tijolos muito pequenas e desconfortáveis, em substituição às casas vernaculares e seus materiais. Um dos motivos é que, nos indicadores usados para se medir os índices de pobreza de um estado ou região, os dados sobre presença de casas com teto de palha, piso de terra, paredes de madeira ou terra tendem a elevar os índices de pobreza naquela região. Isso faz com que os governos, querendo diminuir esses índices em suas áreas de influência, incentivem, por meio daqueles programas de habitação, a substituição do estilo tradicional de habitação, mais adaptado às características ambientais locais, pelas casas de tijolos e cimento.³⁰

Muitas vezes, o argumento utilizado é o da melhoria da qualidade de vida dos moradores ou mesmo o argumento do risco diante de ameaças de furacões, por exemplo. No entanto, segundo Maria Helena Torres Pérez, pesquisadora do tema, as alterações no tipo de moradia e nos materiais utilizados, acabam deixando-as mais frágeis diante de grandes tempestades. No caso dos furacões Gilberto e Isidoro, que assolaram a Península em 1986 e 2002, respectivamente, foi constatado que as casas mais afetadas, entre elas algumas vernaculares, apresentavam condições precárias antes do furacão. Portanto, foram afetadas por causa da sua precariedade e não por uma fragilidade de suas técnicas e seus materiais (TORRES PÉREZ, 2015, p. 144-145).

O fato é que, por conta desses e de outros fatores, a casa de tijolos acaba ocupando um lugar predominante nas paisagens urbanas e rurais de toda a Península atualmente. Em alguns casos substituindo a casa vernacular e, em outros casos, combinando-se a esta, como um tipo de moradia alternativa:

una vivienda alternativa, cuyas características podrían considerar-se como parte de la evolución y transformación de la propia vivienda maya; ya que esta vivienda alternativa es de planta rectangular conservando el área y la proporción de una vivienda maya. El uso del espacio y la disposición del mobiliario también son similares al de la vivienda vernácula. (...) la vivienda alternativa funciona como un

³⁰ Comunicação oral realizada por Aurelio Sánchez Suárez, no dia 25.05.2018, no CINESTAV, Mérida, Yucatán, México.

complemento que se construye además de la casa vernácula tradicional, donde se utilizan ambas viviendas simultáneamente: la vivienda alternativa de mampostería o block para las actividades sociales principalmente entre jóvenes y adolescentes, y la vivienda vernácula utilizada de forma tradicional por ancianos y niños a su cuidado, para el descanso y como dormitorio, por su frescura y privacidad. (TORRES PÉREZ, 2015, p. 146-147)

Redfield e Villa Rojas já haviam chamado atenção para a incorporação de elementos europeus ao repertório de técnicas e equipamentos de construção utilizados nas comunidades mayas de Yucatán. Durante os anos de pesquisa que deram origem ao clássico *Chan Kon: A mayan village*, a chamada casa de *mampostería*, feita por uma conjugação de técnicas e materiais vernaculares e europeus, aparecia como um elemento importante na descrição das paisagens e das práticas de construção e moradia do *pueblo*:

The masonry house is built by individual initiative, in some cases with the remunerated aid of others; the Indian hut (at least until recent years in Chan Korn) was built by communal labor. The masonry house follows the Spanish pattern common all over Mexico. It is rectangular, with a flat, very slightly sloping roof supported on round beams; the walls are of broken stone laid in mortar; the floor is cement; the doors and windows - often barred with iron - are furnished with iron hinges and wickets; there is but one room. (REDFIELD ; VILLA ROJAS, 1934, p. 33)

Hoje, a novidade é que a casa de *mampostería* deu lugar à casa de tijolos que predomina nas paisagens dos *pueblos* e dos bairros com alta concentração de população maya de Mérida. Ainda assim, muitas casas vernaculares continuam sendo vistas nos *pueblos* ao redor da cidade e, com um pouco de atenção, podem ser encontradas, inclusive, em regiões centrais da capital. Algumas dessas casas são constantemente reformadas e seguem habitadas, outras estão desocupadas e às vezes inutilizadas, mas permanecem ali, mesmo que estejam em um estado avançado de deterioração. Essa permanência insistente possui algumas razões de ser. É evidente que a casa vernacular maya guarda as memórias familiares e afetivas, principalmente da pessoa que a construiu. Mas, além disso, é uma espécie de replicação do cosmos, expressando em microescala uma concepção mais ampla do mundo maya:

La filosofía del habitar de la casa maya es tan amplia, como amplia es su cosmovisión. La casa como cosmograma, con el sembrado de los cuatro horcones y el axis mundi con la bendición en su centro; este cosmograma amplía su territorio con la bendición del solar (Jets' lu'um), a la bendición del pueblo (loh kàah), hasta llegar a los ritos de la milpa... La relación con su entorno es diferente a la concepción occidental de la propiedad, "...todo lugar es sagrado, todo lugar tiene su dueño, pero más los cenotes, las cuevas, los *múules* (cerros), 'las ruinas', los caminos viejos, los *beel moson* (caminos o rumbos de los remolinos), el monte y todo lugar donde esté vivo tiene dueño" (Ella Quintal et al. 2003: 284). Por lo mismo no se usan o explotan los recursos naturales, se aprovechan tomando sólo lo que es necesario y se propicia su pronta recuperación. (SÁNCHEZ, 2018, p. 12)

Existe uma serie de rituais realizados na casa, em função de sua construção ou ao longo das histórias de vida de seus moradores, que contribuem para elevar a casa a um status de "coisa sagrada". Esses rituais incluem, por exemplo, a oferenda de uma galinha enterrada entre as quatro estacas que sustentam a casa para "apaziguar o terreno e os ventos", para que a casa seja bem recebida naquele lugar. (SÁNCHEZ; GARCÍA; SPENCER, 2017, p. 30). Também podem incluir o enterro de alguns familiares sob a casa ou atrás dela, indicando que a casa é habitada não somente pelos vivos, mas também pelos parentes mortos (SÁNCHEZ; GARCÍA; SPENCER, 2017, p. 24).

Embora muitos desses costumes tenham se perdido, especialmente em meio urbano, vale lembrar que, como Sofía e eu observamos quando visitamos o *Cementerio Xoplán* onde Doña Blanca trabalhava:

entre los mayas contemporáneos ya no hemos encontrado ningún recuerdo de aquella antigua práctica. Pero... un recorrido por los cementerios de pueblos y ciudades de Yucatán nos permite observar que los muertos siguen siendo enterrados bajo la casa. (...) hoy, en los cementerios es muy común que el monumento que decora las tumbas, sea precisamente una casa (...). (SÁNCHEZ; GARCÍA; SPENCER, 2017, p. 26)

Tudo isso indica que a chamada casa maya possui para seus moradores um caráter especial, não de objeto, mas de sujeito mesmo. A casa existe em relação com os humanos, uma relação em muitos momentos ritualizada, atravessada pelas memórias da família e mediada por uma série de práticas de cuidado e manutenção.

O que nos chama a atenção para um outro tipo de ontologia que parece persistir entre os mayas, mesmo em contexto urbano como é o caso de uma grande cidade como Mérida:

En el mundo maya, los animales, como las plantas, las piedras y hasta las mesas o las casas, tienen algo que en nuestra lengua europea podríamos llamar alma... Son en este sentido “personas”. Pero no personas humanas y hay que decir que no se comunican como los humanos y tampoco como quisiéramos (...) pero no son mudas como lo son en el pensamiento occidental. (SÁNCHEZ; GARCÍA; SPENCER, 2017, p. 18-19)

As práticas de construção e moradia, indicam, portanto, mais uma vez e além de tudo, um pertencimento étnico e sinal de diferença. E é por isso que seguem sendo alvo de preconceitos de várias formas, que tentam desqualificá-las, é claro, da mesma maneira que fazem com os grupos sociais aos quais essas práticas se vinculam. Por isso também a casa maya segue sendo um sinal de resistência que às vezes incomoda o próprio Estado. Como um signo de diferença cuja presença gera desconforto em alguns, porque pode desorganizar um determinado sistema e frustrar certos ideais de modernidade e pureza.

Como apontou Viveiros de Castro:

Os artefatos possuem esta ontologia interessante e ambígua: são objetos, mas apontam necessariamente para um sujeito, pois são como ações congeladas, encarnações materiais de uma intencionalidade não-material (Gell 1998: 16-18, 67). E assim, o que uns chamam de ‘natureza’ pode bem ser a ‘cultura’ dos outros. Eis aí uma lição que a antropologia poderia aproveitar. (VIVEIROS DE CASTRO, 2006, p. 361)

Casas Vernaculares em Mérida

Curioso sobre a presença e localização de casas vernaculares mayas em Mérida entrei em contato com estudantes do doutorado em arquitetura da UNAM, consultei professores e bibliografia sobre o tema “casa maya”, para tentar encontrar algum registro de casas tradicionais mayas existentes atualmente em Mérida. A resposta mais comum era a de que essas casas estão nos *pueblos*, que antigamente era possível vê-las em Mérida, mas que hoje já não é mais.

Certamente essas casas eram o que caracterizava as paisagens dos bairros indígenas que existiam em Mérida no passado. É de se esperar que, ao longo dos processos de expansão urbana, elas tenham continuado presentes nas paisagens da cidade, como representado na gravura abaixo, de 1870, onde aparece uma casa com teto de palha colada a um muro de pedras do tipo *albarrada*.³¹

Mas existe uma ideia, no senso comum sobre Mérida, de que esse tipo de casa e de arquitetura está distante da realidade da cidade hoje, como se fossem algo do passado, ou do universo rural, mas não do contexto urbano contemporâneo. Vários moradores de Mérida a quem perguntei no início da pesquisa se existia alguma dessas casas atualmente na capital repetiam a mesma resposta categórica de que não.

Também consultei o Arquivo da Fototeca Pedro Guerra, que está todo disponível online. Encontrei fotos de casas mayas em *pueblos* e outras cidades menores, mas nada ou quase nada em Mérida.



Imagem 27: Casas Mayas em um *pueblo* de Yucatán. Arquivo Fototeca Pedro Guerra

³¹ As *albarradas* são muros de pedras sobrepostas, sem cimento, típicos da arquitetura vernacular maya de Yucatán. Além de delimitarem os terrenos das casas até hoje em *pueblos* e cidades da Península, também eram utilizadas para cercar e proteger as plantações de henequén.



Imagem 28: Em uma das principais esquinas do Bairro Santiago, um estabelecimento comercial possui técnicas e materiais da arquitetura vernacular no teto. Arquivo Fototeca Pedro Guerra



Imagem 29: Uma festa do Rotary Club de Mérida é realizada em uma casa vernacular de arquitetura mista e grandes dimensões, embora na faixa seja referida como “esta casinha”, o que certamente não se refere ao tamanho da casa, mas à sua “simplicidade”. Arquivo Fototeca Pedro Guerra

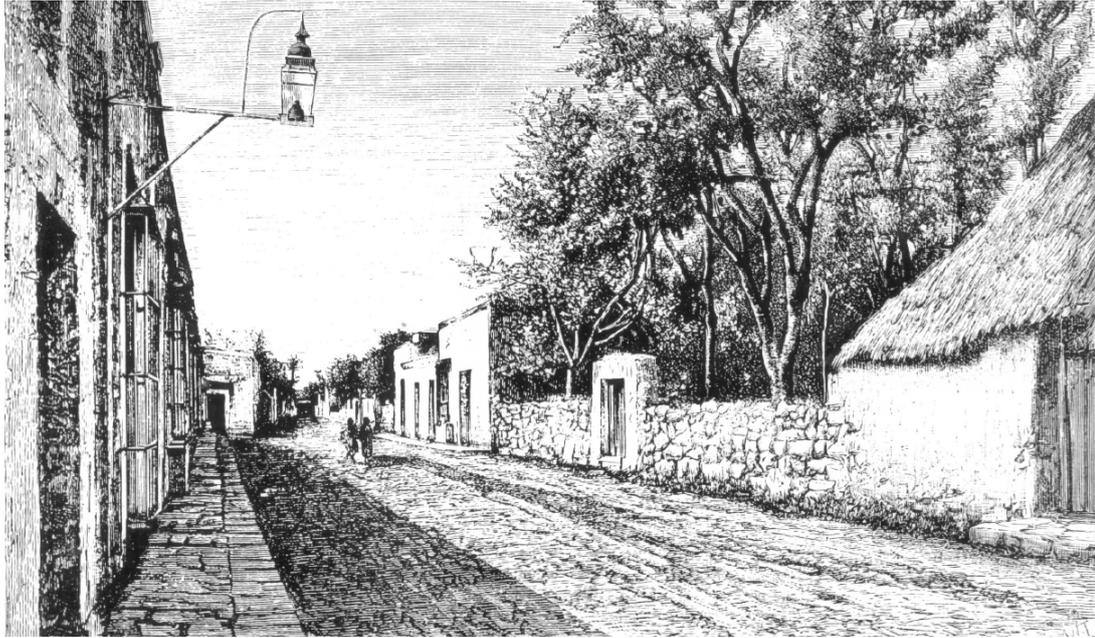


Imagem 30: “Gravura de uma rua de Mérida”, de D. Charnay, 1870. Arquivo de Ramírez Aznar. Retirado de Ramírez: 2014.

No entanto, depois de muita insistência e procura, algumas poucas pessoas, principalmente taxistas, pessoas residentes no centro de Mérida, e que circulam a pé pela cidade, puderam apontar posições aproximadas e referências espaciais de onde eu poderia encontrar alguma dessas casas. Com a ajuda do *Google street view*, de fato encontrei doze delas.

As casas em arquitetura vernacular maya encontradas em Mérida estão localizadas em regiões distintas, mas se concentram no Centro, principalmente no Bairro Santiago, que era um dos bairros de maior presença indígena no passado. Uma delas está na colônia San Damián, zona poente, outra está na colônia Montes de Amé, ao norte, afastada do centro, em uma área de forte expansão e especulação imobiliária, onde predominam terrenos vazios ou grandes casas da população de média e alta renda.



Imagem 31: Casa com arquitetura vernacular maya, Centro. Disponível em: <<https://goo.gl/maps/NdGwAwizPj82>>. Acesso em: 21/07/2019.



Imagem 32: Casa com arquitetura vernacular maya, Centro. Disponível em: <<https://goo.gl/maps/9aMSU6AY2A92>>. Acesso em: 21/07/2019.



Imagem 33: Casa com arquitetura vernacular maya, Colonia San Damián. Disponível em: <<https://goo.gl/maps/oeKJq1FuLy52>> Acesso em: 21/07/2019.



Imagem 34: Casa com arquitetura vernacular maya, Colonia Montes de Amé. Disponível em: <<https://goo.gl/maps/Unn8ftbvRUx>>. Acesso em: 21/07/2019.



Imagem 35: Casa com arquitetura vernacular maya, Colonia García Gineres. Disponível em: <<https://goo.gl/maps/n38oyzjBshM2>>. Acesso em: 21/07/2019.

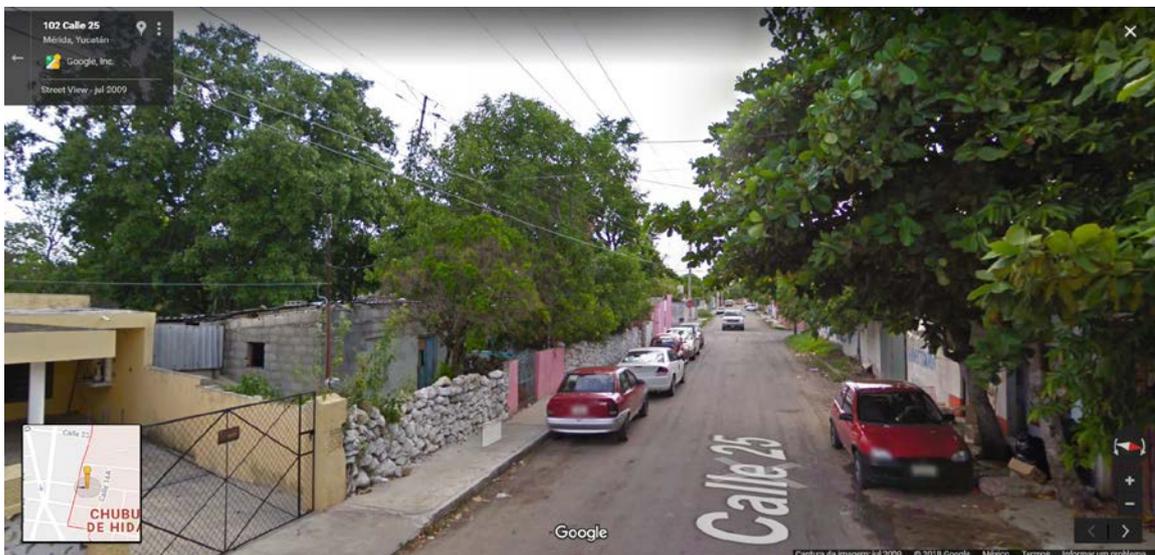


Imagem 36: Casa de bloques com muro de pedras, Colonia Chuburna. Disponível em: <<https://goo.gl/maps/2kLV8zjPvHE2>>. Acesso em: 21/07/2019.

Cada uma dessas casas possui detalhes em sua arquitetura que são registros de processos históricos importantes sobre a presença indígena em Mérida e sobre as transformações do espaço urbano. Em alguns casos, houve mistura de materiais e técnicas de construção, e assim os muros de pedras ganharam camadas de cimento que escondem as pedras sem cobri-las totalmente. Em outros casos foram construídos muros altos que quase escondem o telhado de palha da casa. Em outros casos ainda, foi transformado o interior da casa, embora a fachada permaneça conservada. Há também os casos em que foi conservada a casa e seu muro de pedras assim como foram construídos há vários anos. Nenhuma das casas tem piso de terra. Assim, os indicadores quantitativos utilizados pelo INEGI e por outras pesquisas que contabilizam casas a partir de seus materiais (piso de terra, paredes de terra, sem água encanada no interior da casa etc.) dificilmente conseguiriam identificar com precisão a presença dessas casas que são um registro da presença étnica maya em Mérida.

Além de informarem sobre as práticas culturais de moradia e sobre a transformação dessas práticas ao longo tempo, estas casas também fornecem informações sobre os espaços, bairros e regiões ocupados pelos mayas em Mérida. Assim como a língua e os sobrenomes mayas, as casas são um sinal de presença étnica no contexto urbano. A permanência dessas casas em vários pontos da cidade é um registro de que os mayas estão ali, residindo e resistindo, por motivos que merecem ser melhor investigados. Por outro lado, o desaparecimento delas em alguns lugares ao longo dos anos revela, além dos diferentes impactos dos grandes programas de habitação que transformaram a cidade nas últimas décadas, os preconceitos, discriminações e processos de segregação que atingem a população maya residente em Mérida.

O fetichismo da paisagem na cidade mercadoria

(...) por sua gênese e por sua forma a cidade depende simultaneamente da procriação biológica, da evolução orgânica e da criação estética. É a um só tempo objeto de natureza e sujeito de cultura; indivíduo e grupo; vivida e sonhada, a coisa humana por excelência. (LÉVI-STRAUSS, 1996, p. 116)

Em *O Enigma do Dom*, Maurice Godelier defende que “o pensamento produz o real social combinando duas partes dele mesmo, dois poderes distintos que se completam sem se confundir: a capacidade de representar, de imaginar, e aquela de simbolizar, de comunicar as coisas reais ou imaginárias” (GODELIER, 2001, p. 42). Assim, o imaginário e o simbólico, embora existam sempre relacionados, poderiam ser destrinchados e analisados separadamente já que estão associados a capacidades distintas do pensamento humano. Seguindo essa perspectiva, o imaginário seria capaz de construir representações, mas é o simbólico quem expressa ou comunica aquilo que anteriormente se imagina.

Godelier lembra que Lévi-Strauss e outros pensadores de sua época - como Lacan, por exemplo - realizaram uma espécie de “mudança de perspectiva” na análise dos fatos sociais: “um deslocamento do real e do imaginário para o simbólico e a afirmação do princípio de que, *entre o imaginário e o simbólico* (que não podem existir separadamente), *é o simbólico que domina* e deve ser portanto o ponto de partida de todas as análises” (GODELIER, 2001, p. 43).³²

Para Godelier, no entanto, a perspectiva a ser adotada é exatamente inversa à de Lévi-Strauss e seus contemporâneos. Nas relações entre “real”, “imaginário” e “simbólico”, aos olhos de Godelier é o imaginário quem ascende ao primeiro plano:

São antes de tudo as diversas maneiras como os homens imaginam as suas relações entre eles e com aquilo que chamamos de natureza que distinguem as sociedades, assim como as épocas durante as quais algumas delas continuam a existir. Mas o imaginário não pode se transformar em social, fabricar “sociedade”, existindo apenas “idealmente”. Precisa materializar-se em *relações* concretas que tomam forma e conteúdo nas *instituições* e, claro, nos *símbolos* que as representam e fazem com que correspondam entre si, que se comuniquem. “Materializando-se” em relações sociais, o imaginário torna-se parte da realidade social. (GODELIER, 2001, p. 46)

Godelier, para exemplificar a maneira como entende as relações entre os domínios do real, do simbólico e do imaginário, cita uma famosa passagem de Marx acerca do ouro e de como ele se situa em cada uma dessas dimensões:

³² De acordo com a distinção estruturalista: o imaginário tende a refletir e reagrupar sobre cada termo o efeito total de um mecanismo de conjunto, ao passo que a estrutura simbólica assegura a diferenciação dos termos e a diferenciação dos efeitos. [...] A imaginação desdobra e reflete, projeta e identifica, perde-se em jogos de espelhos, mas as distinções que ela faz, como as assimilações que opera, são efeitos de superfícies que ocupam os mecanismos diferenciais, muito mais sutis, de um pensamento simbólico. (DELEUZE, 1974, p. 13).

Como medida de valores o ouro é apenas moeda ideal e ouro ideal [em outra ocasião Marx diz *imaginário*], como simples meio de circulação ele é moeda simbólica e ouro simbólico; mas na simples forma de corpo metálico o ouro é moeda ou, ainda, a moeda é ouro real (MARX, 1857, p. 90. Apud. GODELIER, 2001, p. 47)

No entanto, o mais importante é perceber, ao contrário do que Godelier aponta, que nessa mesma citação de Marx os três domínios mencionados - real, simbólico e imaginário - encontram-se exatamente conciliados e existindo *simultaneamente* numa mesma coisa: o ouro.

Ao definir o conceito de “fetichismo da mercadoria”, Marx demonstra que, por conta de um feitiço que a mercadoria adquire nas sociedades capitalistas, aquilo que seria uma relação determinada entre os homens:

Assume, para eles, a forma fantasmagórica de uma relação entre coisas. Desse modo, para encontrar uma analogia, temos de nos refugiar na região nebulosa do mundo religioso [da crença]. Aqui os produtos do cérebro humano parecem dotados de vida própria, como figuras independentes que travam relação umas com as outras e com os homens. Assim se apresentam, no mundo das mercadorias, o produto da mão humana. A isso eu chamo de fetichismo, que se coloca aos produtos do trabalho tão logo eles são produzidos como mercadorias (...) (MARX, 2013, p. 147).

Chama atenção, nesta definição, a analogia com a religião e a crença, bem como o caráter fantasmagórico do fetichismo. Por um lado, o fetichismo é, para Marx, um “produto do cérebro humano”, assim como são, para Godelier, os produtos da imaginação. Por outro lado, o fetichismo constitui-se em “figuras independentes” que existem “em relação umas com as outras”, da mesma forma que os elementos de um sistema simbólico, segundo o estruturalismo de Lévi-Strauss. Marx lembra, fazendo referência a uma passagem bíblica [Apocalipse, 14: 1-9] que “na testa do valor não está escrito o que ele é” (GODELIER, 2001, p. 149). O valor converte o produto do trabalho humano num “hieróglifo social” (Op. cit.). Assim, a determinação dos objetos de uso como valores é um “produto social tanto quanto a linguagem” (Op. cit.). O próprio conceito de “fetichismo da mercadoria” de Marx é um exemplo de articulação entre simbólico e imaginário, em contradição com a disjunção que autores como Godelier tentaram realizar.

Michael Taussig, em *O Diabo e o Fetichismo da mercadoria na América do Sul*, defende que:

À medida que as pessoas fazem história, esta também é feita dentro de uma imaginação historicamente modelada, que se apodera da significação humana dada às coisas que seriam, de outra forma, mudas (TAUSSIG, 2010, p. 315).

Se a imaginação se “apodera da significação”, é porque imaginar e simbolizar são atividades que se conciliam. Imaginar é significar e vice versa. O imaginário não sucede o simbólico, mas participa com ele da produção da História. Os símbolos, ao invés de imaginário materializado, conforme defendeu Godelier, são uma espécie de combustível e substância alimentadora para a própria imaginação. Não se trata de descobrir qual deles vem primeiro, mas de compreender como atuam juntos, como se articulam.

A posição de Taussig fica mais clara a partir da apropriação que ele faz do debate de Marx sobre o fetichismo da mercadoria:

O conceito de fetichismo da mercadoria me ajudou a trilhar o caminho da “consciência”, mas faltava dar o próximo passo: refletir sobre as formas e a percepção da “expressão”, sobre como as ideias funcionam emocionalmente e de que modo pintam uma imagem do mundo a partir da maneira como são colocadas na linguagem. (TAUSSIG, 2010, p. 13).

Ao interpretar os relatos de aparição do demônio entre trabalhadores dos canaviais no Vale do Cauca colombiano e nas minas de estanho bolivianas, Taussig descobre um aspecto comum. Esses relatos surgiam e aumentavam em quantidade a partir do momento em que os trabalhadores, antigos camponeses e pequenos proprietários rurais se proletarizavam. Os relatos ilustravam a inserção por parte desses trabalhadores em um novo sistema de produção, com novas relações de trabalho, uma nova moralidade, enfim, “um novo estado de coisas” tido por eles como absolutamente estranho, “perigoso e antinatural” (TAUSSIG, 2010, p. 59).

Como estavam habituados com outras relações econômicas baseadas em reciprocidade e assentadas sobre a ideia de “valor de uso” e não de “valor de troca”, o diabo aparece - na maneira como os trabalhadores elaboram aquela experiência - como uma forma de expressar o conflito entre moralidades absolutamente distintas. Dessa maneira, os trabalhadores tratavam como sobrenatural algo que na sociedade capitalista tende a ser naturalizado: o fato de que as relações entre coisas se sobrepõem às relações entre pessoas.

“A magia da produção de valor de uso”, velha conhecida dos trabalhadores rurais colombianos e bolivianos, prolonga-se, intensifica-se e contrapõe-se “à magia das práticas do

valor de troca”, típica das sociedades capitalistas (TAUSSIG, 2010, p. 48). Para Tausig, nesta espécie de “desacordo dramático”, ricamente elaborado pelos trabalhadores em questão, estariam contidos alguns “rústicos conceitos protomarxistas” (Op. cit.). Isto é, na imaginação dos trabalhadores acerca das relações capitalistas de produção, existem pistas importantes para se entender aquilo que nosso fetichismo capitalista nos impede de perceber, porque a magia da mercadoria e a crença em sua força foram poderosas o suficiente para ofuscar.

O diabo, que aparece nos relatos dos trabalhadores como ilustração e expressão do fetichismo da mercadoria, assim como o ouro para Marx, concilia aqueles três domínios: real, simbólico e imaginário. Ele nos informa sobre o poder que as criações humanas têm de produzir realidades.

Mito, Ideologia, Utopia

Lévi-Strauss já havia chamado atenção para o fato de que “Nada se assemelha mais ao pensamento mítico que a ideologia política” e que “em nossas sociedades contemporâneas, talvez esta tenha se limitado a substituir aquele” (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 241). Mas é Henri Lefebvre, em *A Revolução Urbana*, ao tratar dos “mitos urbanos”, quem nos ajuda a compreender melhor as relações entre estes termos. Para ele:

O mito definir-se-ia como discurso não institucional (não submetido às imposições das leis e instituições), extraindo seus elementos no contexto. A ideologia consistiria num discurso institucional, justificando, legitimando (ou então criticando, recusando e refutando) as instituições existentes, mas desenvolvendo-se no seu plano. Quanto à utopia, ela se empenharia em transcender o institucional, servindo-se ao mesmo tempo do mito, da problemática do real e do possível-impossível. Bem entendido, o discurso não institucional não se pronuncia não importa onde, não importa por quem. Ele emana de um grupo especificado, senão especializado, de tendência anômica (social extra social) (LEFEBVRE, 2008, p. 99).

Diante dessa “tríplice aliança” – mito, ideologia e utopia -, os conflitos e contradições resolvem-se, segundo Lefebvre, por meio da magia: “atribuídos ao passado ou reportados ao futuro” e se apresentam principalmente nas obras de arte (Op. cit.).

Algumas narrativas sobre a história de Mérida, devido ao efeito que produzem sobre as relações sociais e devido ao seu potencial de conectar passado, presente e futuro, possuem o caráter de narrativas míticas, de acordo com essa noção de mito a que se refere Lefebvre. Ao

lado de ideologias e utopias também construídas ao longo da história de Mérida, elas expressam as posições de classe das pessoas que as produzem. Expressam também as desigualdades de poder presentes na estrutura de classes sociais, reproduzindo essas desigualdades na forma como o espaço urbano se organiza.

Entretanto, se o mito, na definição de Lefebvre, é “discurso não institucional”, e emana de um grupo especializado, de “tendência anômica”, há de se considerar que, nas cidades, os especialistas - políticos, arquitetos, urbanistas, planejadores urbanos - atuam, muitas vezes, a favor das instituições. A favor do próprio Estado ou de empresas que investem na cidade.

As narrativas míticas urbanas estão presentes, por exemplo, em diversos tipos de ritos de fundação, em discursos de inauguração de prédios públicos, nas propagandas do governo, nos monumentos, na arquitetura, no próprio desenho da cidade. Enfim, nas paisagens urbanas.

Algumas narrativas míticas aparecem muitas vezes coladas à ação do Estado, desprendendo-se dela como se narrassem os fatos e acontecimentos históricos, mas ao mesmo tempo corroborando-os como se os legitimassem. Assim, a conquista da Península pelos espanhóis pode ser vista estampada na fachada da casa dos Montejo, que hoje é um museu situado em uma das praças mais importantes de Mérida, conforme aparece na foto (Imagem 2 e 3). Os “heróis da conquista”, Francisco Montejo e seu filho, também foram homenageados com um monumento em uma das avenidas mais turísticas de Mérida, que além disso traz o nome “Paseo de Montejo”. Dois dos portais da antiga muralha que circulava Mérida ainda podem ser vistos hoje no centro da cidade, lembrando que a “cidade branca” estava separada, e protegida, do restante da Península. De modo que a história da conquista na qual Mérida exerceu um papel fundamental pode ser contada, lembrada e apreendida a partir desses vários elementos presentes no cotidiano da cidade.

As ideologias, para Lefebvre (2008), constituem um discurso institucional que pode legitimar ou refutar as instituições existentes, mas sempre “desenvolvendo-se no seu plano”. O título de “cidade branca” ainda continua sendo utilizado para referir-se a Mérida e, mais do que isso, se tornou um slogan da Prefeitura da cidade, presente em vários edifícios públicos ou no material oficial de propaganda do governo municipal ainda hoje.

Há uma outra versão da história que diz ser o título de “cidade branca” uma referência à cor das casas pintadas com cal. De toda maneira, nessa versão a urbanização é o que distingue Mérida do restante da Península. Além da concentração espacial, o título faz referência a um

espaço organizado e administrado que se distingue da paisagem do entorno. A própria controvérsia entre as duas versões da história indica a existência de um ponto de tensão e contradição que ilumina um problema racial presente na história da cidade e nos discursos sobre ela.



Slogan da prefeitura da cidade. Foto: Marcos H. B. Ferreira

De toda maneira, como já me referi em outros momentos, existe a influência de uma forte ideologia de raça e de classe social produzida pelas elites yucatecas por trás de vários acontecimentos importantes na história de Mérida. O título de cidade branca é mais um exemplo disso. O mais importante, para a discussão proposta aqui, é que tal ideologia se reproduz também na organização do espaço urbano, nas distinções entre norte e sul de Mérida, e na ideia de que o sul, marcado pela presença de populações indígenas e de baixa renda, é uma região perigosa, violenta e desorganizada; enquanto o norte, local onde se concentra a população branca de alta e média renda, seria uma área tranquila, bonita, segura, bem urbanizada, e até de clima mais agradável.

Ao informar que uma outra realidade é possível, ao se projetarem no futuro na forma de idealização e imaginação, as utopias também interferem diretamente e de maneira profunda

na produção e na organização do espaço urbano. Assim, a ideia de “cidade branca” nos diz muito mais sobre os desejos dos fundadores de Mérida e das elites yucatecas (suas aspirações para a cidade) do que sobre a real constituição demográfica existente em qualquer período de sua história. A invisibilização das casas em arquitetura vernacular maya existentes hoje em Mérida e, principalmente, o fato de que os 48% da população atual que se autodeclara indígena reside em áreas estigmatizadas e segregadas demonstram que aquele projeto de cidade - de uma “cidade branca” - produz efeitos sobre o real, sobre o espaço urbano tal como ele existe hoje:

O urbano ascende, assim, como horizonte, forma e luz (virtualidade que ilumina), ao mesmo tempo que como prática em desenvolvimento e como fonte e fundamento de uma outra natureza ou de uma natureza outra que a inicial. E isso através das representações mistas, aqui muito rapidamente dissociadas numa breve análise: mito e utopia, ideologia e ciência. A problemática urbana se anuncia. O que sairá dessa fornalha, desse caldeirão de feiticeiro, dessa intensificação dramática das potências criadoras, das violências, dessa troca generalizada (...)? (LEFEBVRE, 2008, p. 101).

Em *Antropologia Estrutural*, no posfácio ao capítulo sobre *A Estrutura dos Mitos*, rebatendo críticas e elucidando a influência de Marx sobre seu próprio pensamento, Lévi-Strauss fornece pistas preciosas para essa discussão. Segundo ele:

Mesmo quando a sociedade se mostra indiferente ao espaço, ou a um certo tipo de espaço (como ocorre com o espaço urbano, caso não tenha sido planejado), tudo se passa como se as estruturas inconscientes se aproveitassem, por assim dizer, dessa indiferença para invadir o espaço vazio e afirmar-se ali de modo simbólico ou real, um pouco como as preocupações inconscientes utilizam o vácuo do sono para se exprimirem na forma de sonho, como demonstrou Freud. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 354)

Lévi-Strauss deixa claro que não se trata de simples tradução de uma estrutura à outra, da estrutura social à espacial, ao defender que não existe “harmonia preestabelecida” entre os diversos níveis de estrutura:

Eles podem perfeitamente estar – e muitas vezes estão – em contradição uns com os outros, mas as modalidades segundo as quais se contradizem pertencem todas ao mesmo grupo. É exatamente isso, aliás, o que mostra o materialismo histórico, quando mostra que é sempre possível passar, por transformação, da estrutura econômica ou daquela das relações sociais para a estrutura do direito, da arte, ou da religião. Mas Marx jamais compreendeu que tais transformações fossem de um único tipo, que a ideologia, por exemplo, só pudesse refletir as relações sociais como um espelho. (LÉVI-STRAUSS, 2008, p. 357).

Para entendermos essa transformação dialética entre a estrutura social e a estrutura espacial de uma cidade, devemos compreender melhor o lugar que as paisagens ocupam no âmbito destas relações. Podemos dizer que as paisagens, por vezes, reproduzem significados urbanos que estão assentados sobre as ideologias, utopias e narrativas míticas às quais nos referíamos. Mais do que isso, as paisagens, ao enunciarem esses significados, garantem o seu poder e sua eficácia. Muito embora esta, como argumentarei à frente, não seja a sua única contribuição. Por meio das paisagens, os significados urbanos se constituem e produzem seus efeitos, transformando-se em cidade real. Que força é essa que a paisagem tem? De onde vem o seu feitiço?

Paisagem:

Tim Ingold, ao tratar da “Percepção do Ambiente” (2000), defendeu que a paisagem, diferentemente de como tem sido compreendida, não é exatamente uma representação. Para este autor, aquela noção muito difundida de paisagem que pressupõe a existência de um mundo físico ou real, de um lado, e a maneira como ele é representado, organizado ou concebido culturalmente de outro, é fruto de uma separação entre mente e natureza, típica da tradição ocidental. Esta disjunção está fundada na ontologia cartesiana que opõe as “atividades da mente” às “atividades do corpo”, como se o corpo apenas recebesse estímulos e informações que são processadas, posteriormente, pela mente.

Segundo Ingold, é preciso superar definitivamente o dualismo cartesiano entre mente e corpo (bem como entre mente e natureza, sujeito e objeto, intelectual e sensível), visto que os dois termos descrevem exatamente o mesmo processo: “a atividade do organismo-pessoa humano situado no ambiente” (INGOLD, 2000, p. 171).

Ingold retoma a “crítica ecológica” de Gibson à ciência cognitiva. Gibson defende, no campo da psicologia, que a percepção é, também, um modo de ação, ao invés de precedê-la, pois o que percebemos depende de como agimos (INGOLD, 2000, p. 166). Percepção e cognição, nessa perspectiva, estão relacionadas aos contextos de ação nos quais as pessoas se encontram envolvidas com seus ambientes no curso da vida. Por isso, Ingold lembrará que,

como, inclusive, sempre insistiu Gregory Bateson, “a mente” não está na cabeça ou fora dela, “no mundo”, mas imanente no engajamento ativo e perceptual do organismo no ambiente (INGOLD, 2000, p. 171).

Ao tratar das relações que as pessoas estabelecem com o ambiente em que vivem, Ingold trata de superar a “perspectiva da construção”, que pressupõe projeto, planejamento e todo um *background* cultural na forma de modelos, normas e classificações. Em lugar disso, o autor propõe o que ele mesmo chama de “perspectiva da moradia”. De acordo com essa perspectiva, a paisagem é sempre constituída como um registro duradouro, um testemunho das vidas das pessoas que habitaram essas paisagens e deixaram nelas algo de si mesmas (INGOLD, 2000, p. 189).

Entendidas as paisagens como registro de práticas sociais que as pessoas realizam em suas vidas cotidianas, interessa compreender o que essas paisagens são capazes de comunicar a respeito dessas pessoas, suas formas de vida e seus cotidianos.

Gilles Deleuze lembra que “A ambição científica do estruturalismo não é quantitativa, mas topológica e relacional” (DELEUZE, 1974, p. 5). Este princípio é recorrente e conhecido na obra de Lévi-Strauss, a quem tenho me referido aqui. Mas Althusser também, quando fala de estrutura econômica, deixa claro que:

Os verdadeiros “sujeitos” não são aqueles que vêm ocupar os locais, indivíduos concretos ou homens reais; também os verdadeiros objetos não são os papéis que eles desempenham e os acontecimentos que se produzem, mas antes os locais num espaço topológico e estrutural definido pelas relações de produção (DELEUZE, 1974, p. 5).

As paisagens urbanas, enquanto registros de práticas sociais que caracterizam as vidas das pessoas, expressam posições diferentes em uma mesma estrutura que é a cidade. O sentido que cada paisagem possui é o que define os significados do lugar, e só existe como resultado desse mesmo “efeito de posição”.

Acontece que a estrutura é, em si mesma, “um sistema de elementos e de relações diferenciais”; mas, ao mesmo tempo, ela também “diferencia as espécies e as partes, os seres e as funções nos quais ela se atualiza” (DELEUZE, 1974, p. 13). Em outras palavras, a estrutura é “diferencial em si mesma e diferenciadora em seu efeito” (Op. cit.). No caso das paisagens urbanas, dentro da estrutura da cidade, esse efeito diferenciador produz também segregação, a

partir do momento em que define hierarquias, que se traduzem em termos de “valor do espaço”. Por sua vez, o valor do espaço estará expresso, entre outras coisas, nos preços dos imóveis e dos aluguéis, dos produtos e serviços, que limitará o acesso de determinados indivíduos a certos lugares e regiões da cidade.

Quanto mais próxima a paisagem está da imagem de cidade presente nas utopias produzidas pelas classes hegemônicas, e reproduzidas pelo Estado, maior valor possui uma região da cidade em termos simbólicos e monetários. Aí estão situadas as chamadas “áreas nobres”. Por outro lado, quanto mais distantes em relação aos interesses, desejos e idealizações que as elites e o Estado produzem a respeito da cidade, mais desvalorizadas serão as outras regiões e suas paisagens equivalentes. No primeiro caso, vemos o que chamarei de *paisagens hegemônicas* e, no segundo, *paisagens marginais*.

As diferenças entre paisagens hegemônicas e marginais, como se produzem reciprocamente e os processos que garantem sua permanência ao longo da história serão discutidos por meio da categoria “fronteira”.

Com o termo “*taskscape*”, Ingold tenta dar ênfase às atividades práticas realizadas no curso da vida e que produzem paisagem. Desta maneira, as casas, por exemplo, bem como outras estruturas do ambiente que compõem uma paisagem, estão sempre sob contínua construção, nunca completas, e possuem em si o registro de histórias de vida e de envolvimento com habitantes humanos e não humanos (INGOLD, 2000, p. 154).

Ingold lembra que, para a teoria da prática, de Bourdieu, a cultura (o conhecimento cultural) não é importada da mente, mas gerada em contextos de experiência, no envolvimento entre indivíduos nas atividades práticas da vida. O próprio conceito de *habitus*, também de Bourdieu, refere-se a um comportamento típico, expresso inclusive no corpo, que não provém de sistemas mentais ou representações, mas de atividades e tarefas realizadas cotidianamente (INGOLD, 2000, p. 162). Sabemos que o *habitus*, enquanto comportamento típico, indica também pertencimento de classe, assim como as tarefas e atividades a ele relacionadas. Podemos incluir que as paisagens que tais atividades produzem também indicam pertencimento de classe. Morar é uma dessas atividades.

A ideia de *taskscape* e a perspectiva da moradia propostas por Ingold podem ajudar a compreender a produção de desigualdades entre paisagens hegemônicas e paisagens marginais, que para mim estão no cerne dos fenômenos de segregação espacial urbana. Para isso, é

necessário compreender de que maneira essas atividades práticas às quais se refere Ingold estão conectadas a atividades simbólicas e significados culturais produzidos historicamente, que constituem uma outra dimensão, equivalente e complementar, presente em toda atividade humana. Em outras palavras, interessa compreender como práticas sociais e significados culturais participam da produção do ambiente vivido e experienciado.

Desta maneira, diminuiremos os riscos de, ao tentar fugir de oposições dualistas como “mente e corpo”, “cultura e natureza”, “sujeito e objeto”, conforme propõe o próprio Ingold, cair em outras oposições também simplificadoras como atividades práticas e atividades simbólicas; percepção do ambiente e interpretação; produção e imaginação etc.

Fronteiras:

Michel Agier (2010, p. 66) define “região” como aquilo que “distingue os espaços no conjunto urbano”, no sentido de que a região expressa a maneira como um lugar é definido pelos atores urbanos, quaisquer que sejam eles, “desde o planejador até o habitante do fundo de um beco”. Para Agier, esse sentido de lugar supõe a cidade inteira como “contexto de referência” e corresponde a uma “cartografia imaginária dos cidadãos que vivem em certas partes da cidade, continuando a ter, sobre os outros espaços, pelo menos algumas experiências, ideias ou imagens” (Idem. p. 67).

Dessa maneira, as fronteiras urbanas surgem em torno de cada região como marcadores de relações, ou seja, marcadores de diferença e de posições diferenciadas no sistema de lugares que é a cidade. Indivíduos pertencentes a outras regiões podem percorrer uma região que não é a sua, mas sempre na condição de *outsider*, em níveis variados de estranhamento e identificação.

Para Agier, se a região permite localizar as identidades ligadas ao espaço urbano, é na forma de identidades externas, “no sentido de que elas emanam primeiro de um olhar dos atores exteriores ao espaço considerado, mesmo que elas sejam em seguida retomadas a partir de dentro nas relações de ego com outrem” (AGIER, 2010, p. 67).

A partir dos trajetos que as pessoas realizam no espaço da cidade, é possível perceber a produção e os efeitos das “fronteiras urbanas”. Da mesma maneira que, por uma análise das relações entre os indivíduos e os lugares, é possível compreender as relações entre grupos

sociais e os processos de diferenciação e segregação produzidos entre eles. Essas relações são aqui pensadas a partir das experiências de movimento que os indivíduos vivenciam na cidade, ao longo de percursos nos quais estão inscritas suas práticas cotidianas de moradia e trabalho, principalmente.

Ingold defende que “morar no mundo implica movimento” e que este movimento “não é entre localidades no espaço, mas entre lugares em ‘uma rede de ir e vir’” que ele também chama de “regiões”. Por isso, saber a ‘localização’ de alguém é o mesmo que conectar seus últimos movimentos às narrativas de jornadas feitas previamente, por si mesmo ou por outros (INGOLD, 2000, p. 155).

Michel de Certeau, por sua vez, ao comparar o caminhar urbano com a linguagem, afirma que, “no plano mais elementar”, caminhar pela cidade tem uma tripla função enunciativa: “é um processo de apropriação do sistema topográfico por parte do pedestre (...); é uma atuação espacial do lugar (...); e implica *relações* entre posições diferenciadas, ou seja, entre ‘contratos’ pragmáticos na forma de movimentos” (DE CERTEAU, apud. ARANTES, 2000, p. 198).

Mas é Bourdieu quem nos ajuda a compreender de que maneira as posições sociais e de classe se expressam também em forma de posições espaciais, bem como nos encontros (ou ausência de encontros) que acontecem na cidade. Segundo este autor:

(...) É a sua posição presente e passada na estrutura social que os indivíduos entendidos como pessoas físicas transportam consigo, em todo o tempo e em todo lugar, sob a forma de *habitus* que trazem como roupa (...), marcas da posição social e, portanto, da distância social entre as posições objetivas, ou seja, entre as pessoas sociais conjuntamente aproximadas (no espaço físico, que não é espaço social). (BOURDIEU 2002, p. 177- 178).

Os *habitus* permeiam os encontros e práticas sociais que atravessam o cotidiano da cidade, ao mesmo tempo em que organizam essas práticas, fornecendo-lhes uma estrutura. Desta maneira, segundo Bourdieu, os *habitus* servem para manter as distâncias:

(...) ou para as manipular estratégica, simbólica ou realmente, para as reduzir (coisa mais fácil para o dominante que para o dominado) ou as aumentar ou muito simplesmente as conservar (evitando “deixar-se ir”, “familiarizar-se”, em suma,

“lembrando-se da sua posição”, ou, pelo contrário, evitando “permitir-se...”, “tomar a liberdade”, isto é, “ficando no lugar”). (BOURDIEU, 2002, p. 177- 178).

O ponto mais importante desta argumentação é que as práticas e experiências sociais, os encontros cotidianos, percursos, o próprio ato de morar e mover-se na cidade ajudam a produzir uma realidade estruturada visível no espaço urbano e na forma como ele se apresenta. Por isso, para Bourdieu, as “estruturas objetivas” que a ciência tenta apreender por meio da estatística com seus gráficos e tabelas, conferem, nos termos do próprio autor, “a fisionomia” de um meio ambiente social, uma espécie de “paisagem coletiva”. Porém, muito mais do que isso, também inculcam através de experiências convergentes e recorrentes um certo sentido de realidade que seria, para Bourdieu, o princípio mais bem escondido das estruturas sociais. E também o princípio de sua eficácia (BOURDIEU, 2002, p. 182-183).

Por isso as práticas sociais são tão importantes para Bourdieu, o que se percebe em seus esforços para construir o “Esboço de uma Teoria da Prática” (2000). No plano da experiência, nos encontros e interações, situações sociais que compõem a vida na cidade, o *habitus* que um indivíduo carrega consigo, por seu caráter “estruturado e estruturante”, faz a ligação entre estruturas sociais e práticas sociais.

Ingold já havia notado, a partir da fenomenologia de Merleau Ponty, que a percepção do ambiente é uma experiência corporal. Bourdieu nos ajudará a compreender que cada corpo que experiencia o espaço é construído socialmente. O *habitus*, enquanto um conjunto de disposições e comportamentos típicos que indicam pertencimento de classe, constitui exatamente essa dimensão corporal da experiência social:

(...) as estruturas que são constitutivas de um tipo particular de meio ambiente (e.g. as condições materiais de existência características de uma condição de classe) e que podem ser apreendidas empiricamente sob a forma das regularidades associadas a um meio ambiente socialmente estruturado produzem *habitus*, sistemas de disposições duradouras, estruturas estruturadas predispostas a funcionarem como tal (...). (BOURDIEU, 2002, p. 163, 164)

Assim, o *habitus* funciona como elemento de distinção social e revela a existência de formas de vida diferenciadas, porque existe na forma de diferença, de práticas sociais diferenciadoras. Assim, a prática social é ao mesmo tempo necessária e relativamente autônoma

em relação a uma situação social porque “é o produto da relação dialética entre uma situação e um habitus”. E se o habitus pode funcionar como um “operador”, que coloca em relação dois sistemas de relações, é porque o habitus “é história feita natureza” e negada enquanto tal. Por isso, para Bourdieu, “o ‘inconsciente’ nunca é, com efeito, senão o esquecimento da história que a própria história provoca incorporando as estruturas objetivas que produz nessas quase naturezas que os habitus são” (BOURDIEU, 2002, p. 167-168).

O teórico mexicano da cidade José Luiz Lezama comenta que o espaço, para Bourdieu, refere-se a uma espécie de “representação gráfica dos posicionamentos sociais”. Nas palavras do próprio Lezama:

El espacio en el que se ubican y mueven los actores es resultado de su distribución social y ésta, a su vez, deriva de los recursos económicos y culturales que posean y mediante los cuales se posicionan jerárquicamente. El espacio que interesa a Bourdieu se integra por posiciones que requieren la coexistencia, exterioridad mutua, relaciones de proximidad, de vecindad, de lejanía y distancia; manifiestan y poseen, además, relaciones de orden: encima, debajo, entre. (LEZAMA, 2014, p. 28- 29)

Além disso, de acordo com essa visão, a distribuição dos agentes no espaço social está em função do volume global do capital de que dispõem, de acordo com suas várias espécies de capital existentes: econômico, cultural etc. Tanto que, no livro *Las estructuras sociales de la economía* (2008), Bourdieu, conforme também lembrou Lezama, atribui a mobilidade e a não mobilidade residencial de ricos e pobres como dependente da posse ou não de capital econômico e cultural:

Desde su punto de vista, la movilidad o la *fijación* de los actores en el territorio, en el espacio de la ciudad, por ejemplo, es algo que no se debe al espacio mismo; no existe un arraigo o fijación de los actores que dependa estrictamente del lugar. La atadura al espacio, o las posibilidades de romper con esa atadura, está en función de la posesión o carencia del recurso económico que está en la base del orden social. El espacio urbano, que es un espacio marcado por la exclusión social, en términos de su relación con los actores sociales, se hace específico en cuanto actúa como medio, como mecanismo para que los propietarios de los recursos más significativos y los desposeídos establezcan el mapa de las diferenciaciones sociales. (LEZAMA, 2014, p. 30 - 31).

David Harvey (2008) dedicou muito de seu trabalho para compreender a reprodução dos interesses econômicos e de classe na produção do espaço urbano. Para isso, destacou a importância central que as cidades desempenham na manutenção do sistema econômico mundial. Assim, a cidade aparece, em sua perspectiva, como constituída por duas dimensões: como processo de urbanização e como um terreno propício para a atividade econômica e de negócios, cumprindo um papel crucial de revitalização do sistema econômico a nível mundial em momentos de crise.

O argumento central de Harvey é de que:

O capitalismo fundamenta-se, como nos diz Marx, na eterna busca de mais-valia (lucro). Contudo, para produzir mais-valia, os capitalistas têm de produzir excedentes de produção. Isso significa que o capitalismo está eternamente produzindo os excedentes de produção exigidos pela urbanização. A relação inversa também se aplica. O capitalismo precisa da urbanização para absorver o excedente de produção que nunca deixa de produzir. Dessa maneira, surge uma ligação íntima entre o desenvolvimento do capitalismo e a urbanização. (HARVEY, 2014, p. 30).

O investimento em urbanização, especialmente em infraestrutura urbana, se torna necessário ao sistema econômico como um mecanismo de resolução de crises que, em verdade, apenas desloca essas crises geograficamente. Isso justifica, portanto, os investimentos massivos em reformas urbanas para realização de grandes eventos como olimpíadas e copa do mundo, por exemplo, especialmente nos países em crescimento. Ou os diversos programas de crédito e financiamento para construção de moradias em várias regiões do globo. Como existe, no capitalismo, uma tendência constante à superacumulação, existe também a necessidade de investimento (deslocamento do que foi acumulado) em novas áreas geográficas.

Nos termos de Harvey, o capitalismo, portanto, continuamente produz uma “paisagem social e física da sua própria imagem” que é também um requisito para satisfação das suas próprias necessidades. Em seguida, destrói essa paisagem para a construção de uma nova, e assim sucessivamente. Como bem resume o próprio autor:

As contradições internas do capitalismo se expressam mediante a formação e a re formação incessantes das paisagens geográficas. Essa é a música pela qual a geografia histórica do capitalismo deve dançar sem cessar. (HARVEY, 2001, p. 148).

A absorção do excedente por meio da transformação das paisagens urbanas possui um outro aspecto ainda pior. Implica recorrentemente em grandes reformas urbanas por meio de uma “destruição criativa”, num processo em que os pobres e marginalizados do poder político, quase sempre, são os que sofrem mais seus impactos. A violência urbana muitas vezes é utilizada para “construir o novo mundo urbano sobre os escombros do antigo” (HARVEY, 2014, p. 49).

Assim, esse processo de transformação urbana é simultaneamente um processo de acirramento das contradições de classe, com a marginalização e exclusão de grupos desprivilegiados. Isso significa que “um processo de deslocamento e desapropriação também se encontra no cerne do processo urbano sob o capitalismo” (HARVEY, 2014, p. 53).

O próprio sistema econômico no modelo neoliberal cria novos sistemas de governança que integram os interesses do Estado aos interesses de empresas, assegurando assim, por meio do “poder do dinheiro”, que a absorção do excedente favoreça as classes ricas e as grandes empresas na configuração do processo urbano (HARVEY, 2014, p. 61- 62).

Engels já havia apontado para esse processo ao observar que:

Em certas áreas, sobretudo nas que ficam nas proximidades do centro, o desenvolvimento das grandes cidades modernas atribui à terra um valor artificial e abusivo que aumenta continuamente; os edifícios nela construídos diminuem esse valor em vez de aumentá-lo, pois eles já não atendem às novas circunstâncias. São derrubados e substituídos por outros. Isso acontece particularmente com as casas dos trabalhadores, que ficam nas adjacências do centro e cujos aluguéis, mesmo com o aumento do número de pessoas que nelas vivem, têm um limite de aumento que não pode ser ultrapassado. O resultado desse processo é que são derrubadas e, em segundo lugar, surgem lojas, casas comerciais de diversos tipos e edifícios públicos. (ENGELS, 1935, p.23. Apud. HARVEY, 2014, p. 52).

Essa polarização contínua e crescente da distribuição de riqueza e poder, da qual participa o Estado aliado aos interesses das classes dominantes estão, segundo Harvey, inscritos

nas formas espaciais de nossas cidades. Por isso vemos cada vez mais nas paisagens urbanas diferentes tipos de “fragmentos fortificados”, “comunidades muradas” e espaços públicos sob vigilância constante. A proteção neoliberal aos direitos da propriedade privada e seus valores torna-se uma “forma hegemônica de política”, mesmo para a classe média baixa (HARVEY, 2014, p. 48).

O argumento de Harvey nos permite pensar a produção das fronteiras espaciais não só a partir dos interesses do mercado, mas também das intervenções diretas do Estado. Nesse ponto, considerando, como defendeu Agier, que “qualquer antropologia das margens urbanas descobre o seu verdadeiro sentido numa antropologia às margens do Estado” (AGIER, 2011, p. 40- 41), é necessário pensar também a atuação do Estado e seus efeitos no que se refere à segregação espacial.

4. NÃO HUMANOS E SUAS ESPACIALIDADES

Certo dia eu trabalhava na sala dos estudantes do CIESAS Peninsular, no Parque Científico Tecnológico de Yucatán, em um *pueblo* chamado Sierra Papacal a cerca de 40 km de Mérida, e senti falta de um dos vigilantes, bastante jovem, com quem eu conversava de vez em quando na recepção à entrada do CIESAS. Perguntei ao outro vigilante, um senhor, o que acontecera com o jovem, porque eu não o via já havia algum tempo. O senhor me disse que o outro vigilante, que é do *pueblo* Sierra Papacal, havia deixado o emprego porque sentia muito medo de estar no Parque durante a noite, e já não podia mais continuar trabalhando naquele prédio. Com muita naturalidade e fazendo chacota com o outro vigilante, o senhor contava que o jovem havia avistado *aluxes* no prédio do CIESAS durante a noite. Os *aluxes* são seres mitológicos mayas, criaturas pequeninas, com trejeitos infantis e demasiado travessas, que gostam de incomodar pessoas. Os *aluxes* no prédio do CIESAS, segundo o vigilante mais jovem, faziam barulhos estranhos durante a noite, batiam portas, empurravam-nas quando ele tentava abri-las, e haviam inclusive atirado pequenas pedras em alguém.

O senhor também contou que um terceiro vigilante, que também já não trabalhava mais no Parque, certa noite viu uma fila de cerca de quinze *aluxes* passando pelo gramado central próximo à entrada da sala da direção do CIESAS. Contou ainda que vários vigilantes, todos

eles do *pueblo* Sierra Papacal, já relataram coisas parecidas que aconteceram no Parque Científico e Tecnológico, principalmente pela noite, e que, por isso, muitos deles não permanecem no emprego por muito tempo. Apontou-me um gabinete no CIESAS, a sala de uma professora, onde existiam várias imagens de *diablos* e caveiras de diferentes origens. Contou que todos os vigilantes que vão até a porta do gabinete e olham as imagens pela janela sentem um mal-estar terrível (“*sienten la vibra*”) e saem trêmulos de lá. Até o chefe da vigilância que foi lá conferir, saiu muito impressionado.

Eu já havia ouvido relatos em Mérida a respeito dos *aluxes*, que cumprem um papel de protetores do *monte* (das matas) e costumam fazer coisas para perturbar as pessoas, inclusive escondendo objetos delas. Perguntei ao senhor se ele já havia visto algum *aluxe* no Parque também; ele respondeu que lá nunca havia acontecido nada de especial, mas que ele também não tinha medo. Contou que, ao contrário dos outros vigilantes, não é de Sierra Papacal, nem de outro *pueblo* de Yucatán; é do estado de Vera Cruz, mas vive em Sierra há muitos anos. Disse que, no passado, fazia trabalhos de “*brujeria*” que aprendeu em Vera Cruz, porque lá existe muita “*brujeria*”. Contou que havia dois bons “*brujos*” em Sierra Papacal, mas que já faleceram, restando alguns poucos ainda vivos que, segundo ele, “não sabem nada”. Um dia, uma senhora “*bruja*” de Sierra Papacal o procurou em sua casa dizendo saber que ele estava fazendo “trabalhos” por lá, e que seria melhor que ele parasse. Ele não quis “criar problemas”, e parou. Recentemente se converteu ao cristianismo, tornou-se evangélico. Fez questão de mostrar uma bíblia bastante grifada que estava dentro de uma das gavetas na mesa da recepção.

Ao ver que eu me interessava pelo tema, o senhor se sentiu à vontade para comentar que, certa vez, em sua casa, capturou pelos cabelos um *aluxe* embaixo da sua rede, quando já se preparava para dormir. Sua esposa havia comentado que todos os dias alguém a tocava e subia em cima dela durante a noite; o *aluxe*, segundo o senhor, estaria apaixonado por ela e não a deixava em paz. Ele então se manteve em alerta, até que um dia, quando já estava deitado, viu que alguém entrou no quarto e se encolheu no chão, embaixo de sua rede. Ele ficou à espreita e no primeiro movimento do vulto, meteu sua mão embaixo da rede e o agarrou. Era um *aluxe*: baixinho, tinha rosto de humano, mas com traços “muito feios” e “muito enrugados”, segundo ele. Se sacudia e emitia ruídos estranhos como se falasse em outra língua; ele o soltou, o *aluxe* saiu correndo em desespero e nunca mais voltou.

Pensei nesses relatos durante alguns dias e os compartilhei com algumas pessoas em Mérida que tinham opiniões distintas sobre o tema. Até que, na última entrevista com Skimo, quase no final da nossa conversa, perguntei a ele se já havia visto algum *aluxe* ou se conhecia alguém que vira. Demonstrando intimidade com o assunto, Skimo me contou, com riqueza de detalhes, uma série de relatos sobre *aluxes* que vivem no fundo de sua casa e em outros lugares da sua colônia, a Emiliano Zapata, especialmente em grutas:

De los aluxes, mayormente dicen que son los cuidadores del monte... bueno ellos son los que cuidan el monte y a veces tienes que pedir permiso, tienes que poner su miel, su maíz, su agua, para que te puedan dar permiso para entrar a su monte. Porque el monte es de ellos, eso es prácticamente la cuestión... Pero sí, yo sé que sí existen... De hecho, los que los han visto, dicen que son personas pequeñitas. Mi prima dice que es un niño como de 30 cm, ella lo vio, pero ella pensando que es un niño, dice que es un niño morenito, que no tenía camisa, tenía su short, pero en su casa al lado hay una cueva, y ella como que le dijo “niño, ve a tu casa, qué haces acá?” y ella lo salió a ver, arrancó a correr, y dice que se fue a la cueva... en cuevas viven... (Entrevista com Skimo, 25/07/2018, Mérida)

Um dia Skimo chegou em casa de madrugada e se deparou com um *aluxe* à porta que fazia barulhos estranhos como se tentasse assustá-lo. De início, de fato, Skimo se assustou, mas se recompôs e deu uma bronca no *aluxe* dizendo: “você só quer incomodar!” Foi quando ouviu uma risada parecida a de uma criança e viu o vulto do *aluxe* correndo em direção ao quintal, perseguido pelo cachorro de Skimo que latindo saiu correndo atrás dele.

Outros episódios passaram, como na noite em que um *aluxe* acariciou o rosto de Skimo enquanto ele dormia. Em outra ocasião, os *aluxes* levaram doces que ele havia ganhado em uma festa de aniversário e guardado na cozinha; Skimo encontrou os papéis que embrulhavam os doces no quintal, ao longo do caminho que leva até uma gruta que está no fundo de sua casa. Depois disso, Skimo conversou com um ancião em um *pueblo* que lhe deu dicas sobre como lidar com os *aluxes* que vivem no seu quintal:

Me dijo unas palabras en maya que me dijo que me aprenda, para que yo le diga, y le puse miel y su maíz y su agua, así como para decirle que ya vivo acá y una disculpa, y allá, soy su amigo, no es decir que soy algo malo para él. Y así lo hice y ya al día siguiente, se calmó todo. Y prácticamente es cuidar el terreno, o sea, decir, “voy a cuidar tu terreno y no tienes por qué estar acá y puedes ir a otro lado a buscar así y así” ...

¿Y qué había aquí antes de venir a vivir aquí?

Era monte, era un terreno, de hecho, esta parte es pura cueva, de hecho, aquí al lado, hay un pozo, si yo acecho acá con la vecina, hay una cueva, de hecho aquí en la esquina, en donde parece todo oscuro, es una cuevota, aquí en frente. Igual hay cueva, en esta barda, tu acechas en esta barda, hay una cueva por debajo, ese muro, lo construyeron así como que encima de la cueva. Todo es cueva, toda esta parte de por acá, la de acá, la quinta de acá es cueva, o sea, la calle esa que cruza acá, abajo hay cueva, todo es cueva acá. (Entrevista com Skimo, 25/07/2018, Mérida)

Também no dia em que Sofía e eu entrevistamos Doña Blanca, depois da entrevista, o ex marido dela comentava sobre como era o terreno em que vivem na época em que chegaram à colônia Dzununcam. O terreno, segundo ele, era “*puro monte*” (puro mato), diante disso, me lembrei de perguntar se ele chegou a ver algum *aluxe* por lá nessa época, ao que ele respondeu:

¿Aluxes? Ah, sí, eso llegó a existir acá, por la siembra de verduras, hacían elotes... Se las personas hacen su comida de las milpas, se muele maíz a mano, su comida se revuelve con la carne, con el pollo, todo eso, no se debe botar... [porque atraí os aluxes]. Y también hay residencias que salían esos aluxitos... ahorita ya, todo se acabó... ¿Porque... pues de dónde? ¿Dónde van a vivir?... Pero sí existe, hay unos guardaditos, hay gente que lo ve... La verdad, no son agresivos. Lo que pasa que la gente, como no lo conoce, cree que son agresivos, sí son agresivos solamente en el monte. Que te dé un mal aire, algo por el estilo, pero eso ya pasó... (Entrevista, 24/07/2018)

Em todos os relatos que eu ouvia, os *aluxes* se situavam na passagem do mundo urbano e moderno para o mundo da natureza, e isso me chamava a atenção. O Parque Científico e Tecnológico de Yucatán foi construído no meio do *monte* em Sierra Papacal, o que provocou desmatamento e urbanização de uma área de mata densa, protegida pelos *aluxes*. O mesmo aconteceu na colônia Dzununcam, na região sul de Mérida, onde está a casa de Doña Blanca. A casa de Skimo, na colônia Emiliano Zapata, foi construída sobre grutas, que são o local de moradia preferido dos *aluxes*. Tudo “era monte”, protegido por eles; agora, depois da urbanização, os *aluxes* não têm onde morar, e por isso perturbam os humanos, como retaliação. Em todos esses casos, os humanos vieram “de fora”; são estrangeiros e invasores, intrusos. Mas ainda é possível negociar com os *aluxes* e conviver bem com eles, pedindo-lhes (em maya) desculpas e permissões; retribuindo, pelos transtornos, com mel, milho e água, alimentos típicos dos mayas, presentes nas escrituras sagradas.

No fundo, os aluxes não são agressivos. O pior que pode acontecer a alguém que entra em contato com o *monte* é ser atingido por um “*mal aire*”. Segundo Lizama Quijano, os “*malos aires*” são:

espíritus que rondan por los pueblos mayas. Estos son los "malos aires" o "malos vientos". Son espíritus de personas que no llegaron al descanso eterno porque en vida no ayudaron a sus semejantes, por eso se les condenó a vagar por la tierra, buscando su alimento. (QUIJANO, 2007, p. 77)

Um *mal aire* atingiu certa vez a casa de Doña Mari que, conforme dito anteriormente, foi uma das primeiras moradoras de Dzununcan, no sul de Mérida. Naquela época, “tudo era monte” no entorno do seu terreno e sua casa estava desprotegida porque a porta, até então, era apenas um lençol. Um dia ela ouviu um barulho estranho e percebeu que havia algo diferente na casa. Depois de alguns dias incomodada com aquela sensação, pediu ajuda a um feiticeiro para retirar o “*mal aire*” e ele o fez.

Certa vez, eu e Sofia filmávamos o Muro do Aeroporto na Colônia Emiliano Zapata, sul de Mérida, quando, ao tentar me deslocar até o presídio, onde faríamos mais imagens, entrei em uma rua sem saída que terminava exatamente na entrada de um parque cercado por tela. Logo ali, à porta da primeira casa, havia algumas crianças brincando. Sofia puxou algum assunto com elas. Nesse momento, um senhor chegou de bicicleta e começou a conversar conosco. Era o avô das crianças, Don Polo, que é pedreiro e um dos primeiros moradores da região. Nos convidou a sentar sob a sombra de uma pequena árvore à porta da casa. Depois de transitar sobre temas diversos (desde a infância no *pueblo* até a época em que trabalhou extraíndo sal com seu irmão no litoral de Yucatán) contou sobre a época em que chegou ao terreno, e como começou a construir sua casa:

Compré el terreno, yo lo construí poquito a poquito con mi esposa que me acaba de casar, estaba embarazada del primer bebé, como era monte todo eso, dio el mal aire, dicen. Lo llevamos con brujos, no hicieron nada, lo llevamos a hospitales aquí en Mérida, me costó mucho, debí mucho, me endeudé mucho, no se salvó mi bebé, un varoncito. Ahorita pura niña tengo. Entonces, ese día, era monte todo lo de atrás y lo de acá igual, y no tengo tiempo para hacerlo porque, estaba yo joven trabajo hasta casi a esta hora, y cuando yo venga, un año me recomendé aquí con mi hermana, era una casita de cartón, como dice Roberto Carlos, casita de cartón; un año, pero durante ese año pensé, estoy trabajando y no tomaba, digo: “voy a

hacer una casa, mi bebé ya se me fue, no quiero que suceda otra cosa, vamos a hacer”... (Entrevista com Don Polo, 2018, Mérida)

Mais uma vez, assim como aconteceu com Doña Mari, a precariedade da casa, a ausência de portas, aparece como sinal de fragilidade e exposição à ação de um *mal aire*, e justificativa para o fato de que a casa foi acometida por um desses espíritos errantes. Outro aspecto comum entre as duas histórias é que, nos dois casos, tanto a família de Don Polo quanto a de Doña Mari adentravam um espaço novo, porque haviam recém chegado a seus respectivos terrenos recém adquiridos, ambos em área pouco urbanizada, ou seja, onde “tudo era monte” (ou matas).

Entre os rituais existentes para a proteção da casa, existe um em que se colocam quatro cruzes nas quatro extremidades do terreno (duas à frente e duas no fundo da casa), para garantir proteção contra “energias negativas”. Esse ritual, que também é praticado nos *pueblos*, lembra-nos dos cuidados elaborados presentes no processo de construção de uma casa entre os mayas de Yucatán.

Os espíritos dos parentes mortos também estão em constante convivência com o espaço da casa e seus moradores. Isso se evidencia na semana do dia de finados, quando são montados os altares onde se oferecem comidas, lembranças e orações para os familiares falecidos. Este costume comum é muito praticado em quase todo México, mas adquire particularidades no caso de Yucatán. Além da presença da culinária maya nos pratos que se oferecem aos espíritos, especialmente o *pib*, prato muito artesanal e tipicamente maya do qual falamos anteriormente, em Yucatán, existe a preocupação em, depois de retirado o altar ou mesa, não descartar em qualquer lugar os alimentos que foram oferecidos, mas enterrá-los cuidadosamente, porque eles podem atrair *aluxes*.

Como relatou Doña Blanca:

Hasta ahorita en la actualidad, yo tengo la costumbre de poner la mesa de los muertitos, la mesa para los niños, que es el día 30. El día 31 es para todos los santos y el día 2 es para los fieles difuntos. Yo pongo la mesa, es la costumbre, yo acostumbré a mi familia desde la niñez, de poner la mesa el día de los niños: chocolate, leche, dulce, comida, como si fuera una fiesta infantil. Yo así lo he llevado a cabo, yo no he perdido mis raíces, mis costumbres, porque así nos enseñó mi bisabuela. Y el día para todos los santos, pues ponemos también mesa, hacemos como una invitación que estén vivos, porque dicen, en las costumbres, que vienen las almas a comer... Yo ahorita, como trabajo, pues pago para que hagan pib, le pago lo que es la cerveza, el chocolate, comida, refrescos, flores, veladoras... cuando me voy a trabajar,

a las cinco de la mañana, abro mi puerta... Le digo a cualquiera, es mi teoría: “entra, hace a comer, bienvenidos, haga de cuenta que es una fiesta” ... Porque pues, son las costumbres que mi abuelita me dejó arraigada. (Entrevista, 24/07/2018, Mérida)

Outros rituais com origem na cosmologia maya acontecem com frequência em Mérida. Como o *jetx mek*, realizado, muitas vezes, em paralelo com o batismo na igreja católica, para garantir um bom futuro a uma criança:

el jeets meek' abre al niño la posibilidad de incorporarse al pueblo maya, al conferirle simbólicamente los elementos esenciales de su cosmología. De ahí que su definición literal sea "abrir", "abrazar": el niño se abre al mundo maya y abraza los elementos que lo caracterizan como tal. Este rito se celebra a los cuatro meses de nacido, en el caso del varón, y a los tres meses en las niñas, y consiste en que el padrino abrace a su ahijado a horcajadas. A partir de entonces, los pequeños serán educados según su sexo. (QUIJANO, 2007, p. 65).³³

Redfield e Villas Rojas haviam observado que é comum, em comunidades mayas de Yucatán, o hábito de possuir em um altar no interior da casa imagens de um ou mais santos com os quais o morador da casa guarda uma relação espiritual profunda e uma devoção diária ritualizada. São como “santos particulares”, que atuam em favor da pessoa que os detém:

A man's moods and his needs are objectified in a variety of spirits, and the expression of his relationships to these spirits is institutionalized in ritual. Moreover, the ritual is communal as well as individual; the homogeneity of the community is such as to maintain collective religious activity; public festival is still largely worship. (...) Some men - seven or eight - own individual santos. Most of these are heirlooms; a few were recently purchased. The ownership of an image brings with it the special tutelage of that santo and also involves the obligation to care for the image and to recite prayers before it on the name-day of the santo. If a man has such a private santo,

³³ Santillán observa que, em Mérida, “dependiendo del perfil de los participantes y de las familias practicantes, a las niñas se les pone en la mano un libro, un lápiz y una cuchara de cocina, para que siendo mayores sepan leer y escribir, pero también cocinar.(...) algunos tienen otro perfil más académico (...), hacen un ritual más sofisticado en el que ponen en la mano de los bebés (hombres y mujeres por igual) calculadoras, computadoras portátiles y otros aparatos de tecnología para que sean buenos profesionistas (...)”. (Santillán: 2011, p. 130)

he makes it the center of the domestic altar when a religious ceremony (novena or rezo) is held in his house. (REDFIELD; VILLA ROJAS, 1934, p. 107)

Quando visitei Luinaldo e sua avó, pude conhecer o altar que estava no quarto de Luinaldo, onde sua avó guardava as imagens dos “*amigos*” (como ela designava) que trabalhavam com ela. As imagens foram por ela mesma esculpidas muito rusticamente em pequenos pedaços de madeira: narizes e olhos riscados com um objeto pontiagudo e bocas perfuradas grosseiramente. Sra. Anunciación explicou que as imagens originais que ela tinha estavam em Playa del Carmen; ela as havia levado quando do assassinato de seu filho, para que os amigos a ajudassem a encontrar os criminosos.

Na sala da casa de Sra. Anunciación, entre suas memórias de vida ricas em detalhes e com mais de noventa anos de duração, em determinado momento da conversa ela pede a Luinaldo que traga à sala uma das imagens dos amigos que estavam no altar no quarto. E pede que lhe dê um cigarro, porque eles, os *amigos*, estavam pedindo:

Oye, ¡ponga los cigarros a los amigos! Ya me están diciendo que: “¿qué pasó?” ... ¿Compraron los cigarros o no?

No, respondió Lui.

¡Pues regálalos cigarros de los tuyos! Pobrecitos. Me están jodiendo a mí.

¿Tú tienes, Lui? Preguntei

Si. Pérame, déjame ver...

Ellos se comunican conmigo por medio de la mente. Comentou Sra. Anunciación a mim. Depois, dirigindo-se a Lui:

Trae uno de los amigos. Tráelo Chiche... Todos tienen su nombre.

Lui vai ao quarto onde está o altar e retorna com a imagem na mão:

Ahí está.

¿Este es Luci? Pregunta Sra. Anunciación.

Sí. Responde Lui.

Ahora tengo aquí unas tablitas porque los verdaderos están en Playa Del Carmen. Cuando me fue, los llevé, para que puedan agarrar a los ladrones, ¿Ya me entendiste? Es lo que quiero ir a buscar a los compañeros de ellos, a sus compañeros, mis amigos.

Lui posicionava um cigarro no furo que representava a boca da imagem, quando Sra. Anunciación disse:

Prenda-lo, hijo, por favor.

Toma. Pero tienes que decir el conjuro para que lo llame. Llámalo... ¿Ya dijiste las palabras mágicas?

Sra. Anunciación sussurrou algumas palavras inaudíveis, em tom de oração. Depois completou:

Ayúdame, necesito que ese señor [no caso, eu] piense en lo que estamos haciendo y en lo que vamos a hacer. Que tenga fe en ustedes, o si algún día él necesita algún trabajo, me ayuda a hacerlo. Gracias. Amén.

Gracias, muy amable. Respondi sem saber o que dizer.

Sí... ¡Veas que bonito fuma el cigarro! Comentou ela. *Ya lo estoy enseñando a él [a Luinaldo] para que aprenda algo, para que se defienda en la vida. Así que cuando yo me muera, él se queda en mi lugar. Ya se lo regalé a los amigos. Él ya tiene contacto con ellos. ¿Verdad, Luinaldo?*

Sí, la neta sí. Son energías fuertes, wey. Yo no lo creía y le burlaba. Pero ahora sí creo.

¿Está fumando? Perguntou Sra Anunciación a Lui. *Ponga un trastecito para que caiga la ceniza.*

[Silêncio].

¿Puedo sacar una foto?... de él? Perguntei.

Sí. Se llama Lucifer, ela respondeu. (Entrevista com Lui e Sra. Anunciación, 07/03/2018, Mérida)

Os amigos a que se referia Sra. Anunciación não eram, evidentemente, santos do cristianismo tais como os que Redfield e Villas Rojas parecem descrever. Ela os chamava de *diablos*, mas o tipo de tutelagem que eles exerciam e o cuidado diário de Sra. Anunciación com eles são os mesmos descritos por esses autores. Na casa onde me recebeu, no sul de Mérida, além de pagar aluguel, Sra. Anunciación não podia realizar, como antes, os seus rituais com os *amigos* porque o quintal era compartilhado com mais três casas, construídas pelo mesmo programa de moradia que a dela. Por isso, se sentia limitada, com um altar meio improvisado no quarto de Lui.

Na época em que morou no Estado do México com seu último marido, as coisas eram muito diferentes. Ela tinha uma casa grande com um grande quintal onde realizava seus trabalhos e por isso era conhecida na vizinhança como uma excelente *bruja*. No entanto, seu marido, um francês, era muito violento e tentou assassiná-la uma vez com um revólver. Ela tem as marcas de balas no corpo e chegou a perder alguns dedos das mãos, atingidos pelos disparos. Pouco tempo depois, os amigos lhe disseram que ficasse tranquila porque eles ajudariam a resolver a situação. Logo depois o francês morreu. Ele caiu um dia de súbito no chão da casa, e não se levantou mais. Ela pediu ajuda aos vizinhos que chamaram uma ambulância, mas quando a equipe médica chegou ele já estava morto.

A casa em que viviam, no Estado do México, e que ela continuava chamando de “minha casa”, precisou ser desocupada porque o francês já havia vendido, muito barato, antes de morrer. Foi quando os filhos dela decidiram trazê-la de volta a Mérida. Agora, ninguém

consegue morar por muito tempo na casa, porque os amigos estão lá e colocam os novos moradores para correr. Por isso também, o sonho dela era voltar a morar na casa onde estavam os amigos e onde ela podia realizar seus rituais. Mas ela faleceu pouco tempo depois da entrevista.

Eduardo Viveiros de Castro (2006, p. 362), recorrendo-se à definição de Descola, lembrará que o animismo é um modo de “objetivação da natureza” caracterizado por uma continuidade sociomórfica entre natureza e cultura. Nele, são atribuídas disposições humanas e características sociais aos seres naturais. Assim, as “categorias elementares da vida social” organizam as relações entre humanos e não humanos, muito diferente do que acontece nas cosmologias ocidentais, onde o naturalismo, outro modo de objetificação, impõe uma dualidade ontológica entre natureza e cultura, separadas por uma “descontinuidade metonímica”.

Ao falarmos de seres mitológicos *aluxes*, *malos aires* e *diablos* amigos, não estamos tratando exatamente de espécies animais, é claro. Mas essa distinção entre espécies animais e espíritos reforça, na verdade, a primeira distinção, entre natureza e cultura, visto que:

A afirmação deste último dualismo [entre natureza e cultura] e seus correlatos (corpo/mente, razão pura/razão prática etc.) (...) só faz reforçar o caráter de referencial último da noção de Natureza, ao se revelar descendente em linha direta da oposição teológica entre esta e a noção de Sobrenatureza, de etimologia transparente. Pois a Cultura é o nome moderno do Espírito (...) ou pelo menos o nome do compromisso incerto entre a Natureza e a Graça. (Viveiros de Castro, 2006, p. 365)

Apesar de me basear nessas definições, o importante aqui não é defender a existência de traços do perspectivismo ameríndio, típico de sociedades indígenas amazônicas, segundo Viveiros de Castro, num “modo de pensamento” dos mayas residentes em Mérida. Interessa muito mais apontar para a existência de uma outra ontologia característica deste contexto, e compreender o que ela informa sobre as relações dos mayas de Mérida com outras alteridades, humanas e não humanas, que habitam o espaço da cidade.

Enquanto na ontologia naturalista ocidental, “relações sociais, isto é, relações contratuais ou instituídas entre sujeitos, só podem existir no interior da sociedade humana” (Viveiros de Castro, 2006, p. 398), percebe-se, pelos relatos apresentados, que entre os mayas de Mérida vários outros sujeitos não humanos estão em convívio intenso com os humanos, dividindo o

espaço da casa, negociando uma coabitação, lembrando-os dos perigos do monte, auxiliando-os em suas dificuldades e, principalmente, realçando as fronteiras étnicas em relação a outros grupos sociais, que não possuem o mesmo convívio com os mesmos não humanos em questão.

Viveiros de Castro lembra ainda que:

se as pontas do compasso estão separadas, as pernas se articulam no vértice: a distinção entre natureza e cultura gira em torno de um ponto onde ela ainda não existe. Esse ponto, como Latour (1991) tão bem argumentou, tende a se manifestar em nossa modernidade apenas como prática extra-teórica, visto que a Teoria é o trabalho de purificação e separação do “mundo do meio” da prática em domínios, substâncias ou princípios opostos: em Natureza e Cultura, por exemplo. O pensamento ameríndio – todo pensamento mitoprático, talvez – toma o caminho oposto. Pois o objeto da mitologia está situado exatamente no vértice onde a separação entre Natureza e Cultura se radica. Nessa origem virtual de todas as perspectivas, o movimento absoluto e a multiplicidade infinita são indiscerníveis da imobilidade congelada e da unidade impronunciável. (Viveiros de Castro, 2006, p. 398)

Em determinado momento da entrevista com Sra. Anunciación, Lui comenta que ela lê cartas e que poderia ler para mim um dia, quando eu quisesse. Eu perguntei se poderia ser naquele momento e ela disse que sim, que não me cobraria nada, mas que eu deveria “deixar algum dinheiro” para que os amigos não se irritassem. Eu concordei. Lui improvisou uma pequena mesa com um pedaço de papelão que estava guardado estrategicamente em um canto da sala, e ela começou a distribuir as cartas. Para me explicar muito confusamente o que as cartas sorteadas diziam, ela utilizava uma diversidade de categorias étnicas em frases como: “um homem moreno claro, aparece em seu caminho”; “uma mulher branca adoce”; “um senhor *guero* (homem de cor clara) dá dinheiro a uma jovem morena” ...

No meio disso, uma moto estaciona à porta da casa. Sra. Trindade pensa logo que era o proprietário da casa, e pede para que Lui retire rapidamente as cartas e o papelão que servia de mesa. Como ele demora um pouco, rindo da situação, ela se irrita profundamente e, brigando muito com Lui, ordena que ele esconda rápido as coisas, em um tom muito enérgico, diferente do tom amável e quase piedoso que ela usara até então:

¡No me gusta que la gente sepa de lo que hago! No es broma. Soy enemiga de ellos [dos vizinhos]. Así empiezan los chismes. Los yucatecos son muy chismosos...

Quando ela viu que não era o dono da casa, mas um amigo de Lui que veio visitá-lo, se acalmou:

Dile que tengo visita. E seguiu concentrada nas cartas. (Entrevista com Lui e Sra. Anunciación, 07/03/2018, Mérida)

Memo combinado com elementos de outras origens como a religião cristã e as cartas espanholas, as práticas rituais de Sra. Anunciación possuem um forte referencial étnico e de pertencimento identitário. Principalmente porque são corroboradas pelo fato de que ela aprendeu sobre essas práticas com sua mãe e sua avó, e agora ela as ensinava ao neto Lui.

Pedro Bracamonte y Soza já havia chamado atenção para essa característica do pensamento maya que é a elaboração de vaticínios e previsões, colada à ideia de um tempo não linear:

Acompañando a esa idea de que el tiempo se desenvuelve en ciclos se halla el pensamiento mitológico y religioso, así como un sistema de interpretación de la realidad circundante (...) que tiene la virtud de adelantarse al futuro por medio de predicciones y vaticinios. De ahí que tanto en la documentación antigua como en los relatos actuales se hable de la llegada en términos más bien del retorno de un tiempo para acontecimientos que pueden ser positivos o negativos. Tanto el arraigo como la movilidad espacial están, en cierta medida, explicados por esa dinámica del pensar. (BRACAMONTE Y SOSA, 2013. p. 33)

Segundo o professor Bracamonte, esses dois eixos da estrutura do pensamento maya, o conceito de tempo cíclico e a elaboração de vaticínios, se transformam, cada vez mais, junto com outros conteúdos e práticas culturais, dando lugar à ideia de um tempo linear e à secularização da vida cotidiana (BRACAMONTE Y SOSA, 2013. p. 69). Nos casos e situações em que esses sinais da presença maya continuam resistindo, são alvo de forte preconceito, traduzido, nesse caso, no receio de Sra. Anunciación de que seus vizinhos saibam que ela é uma *bruja*. Por isso ela fazia seus trabalhos “às escondidas”. A magia, portanto, justamente aquilo que a conectava de forma mais profunda à história e às memórias de sua família e a todo o

conhecimento transmitido por gerações, precisa ser praticada de maneira clandestina, “às escondidas”.

Como Taussig já havia destacado, “A magia leva a linguagem, os símbolos e a inteligibilidade a seus limites mais extremos, explorando a vida para, dessa forma, mudar sua trajetória” (TAUSSIG, 2010, p. 39). Por isso o diabo que aparecia nos relatos de trabalhadores das minas e das plantações de cana com os quais Taussig esteve trabalhando na América do Sul, refletia, para o autor, “a adesão cultural dos trabalhadores aos princípios que fundamentam o modo camponês de produção”. Ainda que estes princípios estivessem desaparecendo progressivamente pelo avanço do trabalho em condições capitalistas.

Mas enquanto aqueles princípios – ou partes deles - continuassem existindo, os trabalhadores continuavam vendo as relações entre pessoas na economia moderna capitalista como elas realmente são: “assimétricas, sem reciprocidade, baseadas na exploração” e, principalmente, “destruidoras das relações entre as pessoas”. (TAUSSIG, 2010, p. 69) Esse caráter destrutivo das relações capitalistas é o ponto em comum com o tema que apresentamos agora e é aí que se situa as contribuições de Taussig para nossa reflexão.

Foi Mircea Eliade quem defendeu que a cosmogonia tem muito a ensinar à antropologia, porque ela representa uma “memória viva” dos mitos de origem e de salvação. Para Eliade, a cosmogonia lida com essa base fundamental da criação: a mudança, o começo e o fim da existência. E é por isso que:

tais mitos podem tomar uma miríade de formas, grandes ou pequenas, como na celebração do Ano Novo, quando o mundo é simbolicamente criado mais uma vez (...). Os mitos também surtem efeito no que concerne ao cotidiano – salvando uma colheita ameaçada ou curando doentes. O significado profundo desses ritos, ressalta Eliade, é que “para *fazer* algo bem, ou para *retomar* a integridade de uma vida ameaçada pela doença, primeiro se faz necessário voltar *ad origem*, e depois repetir a cosmogonia” (Eliade, 1971, p. 157 apud TAUSSIG, 2010, p. 152)

Os aluxes que restaram residindo nas grutas existentes nos quintais das casas do sul de Mérida representam também uma memória viva de inúmeras situações de violência e destruição com as quais se depararam os mayas da Península ao longo dos séculos. A própria fundação de Mérida foi a expressão simbólica de uma conquista violenta sobre a região. Hoje, o modo de

vida moderno ainda se estende violentamente sobre o modo de vida maya, sobre os aspectos desse modo de vida que sobreviveram. E por isso, os *aluxes*, guardiões das matas que desapareceram com a urbanização, sofrem ainda, mais uma vez, a mesma experiência de deslocamento e expulsão que os mayas sofreram por tantas vezes ao longo de muitos anos.

Para Taussig, “Ler as coisas como se fossem textos sagrados, é também se entregar a uma espécie de magia, que nós podemos chamar fetichismo ‘pré-capitalista’” (TAUSSIG, 2010, p. 180). Este mesmo tipo de fetichismo, sua magia, está presente aqui, entre *aluxes*, *malos aires* e outros espíritos. Por isso os *aluxes*, por exemplo, estão autorizados a incomodar invasores e por isso é necessário negociar para conviver harmoniosamente com eles, porque “estão no seu direito”, já que tudo era monte que foi destruído.

Desta maneira, os *aluxes* são, acima de tudo, expressão simbólica da experiência de destruição e deslocamento a que foram submetidos por diversas vezes os mayas de Mérida e da Península. Por isso, os *aluxes* expressam no plano do simbólico um problema vivido coletivamente ao nível da experiência, no plano sociológico. O que me faz lembrar de uma frase lançada por Ailton Krenak em forma de provocação: “Quantos perceberam que essas estratégias só tinham como propósito adiar o fim do mundo?” (KRENAK, 2019, p. 29) Essa é uma pista preciosa sobre quais caminhos seguir nos horizontes que se abrem no atual momento para nós e para a antropologia.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Os ventos do norte não movem moinhos.”

Secos e Molhados

Paisagens e Segregação

A pergunta “Para que uma etnografia sobre mayas em Mérida?” me acompanhou ao longo de toda a pesquisa. Porque eu trazia as lembranças de uma série de queixas muito bem fundadas acerca dos antropólogos e suas práticas, feitas por amigos indígenas urbanos brasileiros com os quais mantive contato mais intenso durante o tempo em que coordenei a organização da Semana dos Povos Indígenas da PUC Goiás, onde eu trabalho. Eu também me questionava sobre o que me motivava a estar ali no México trabalhando, pesquisando esse tema, tendo deixado várias coisas importantes no Brasil.

A minha experiência entre os mayas de Mérida, que me receberam em suas casas e compartilharam suas histórias de vida, trouxe de volta a possibilidade de realizar etnografia, atividade que constitui a parte mais importante do meu trabalho, mas que estava, digamos, “estacionada”. Também permitiu enxergar razões pelas quais continuar fazendo etnografia. Essas razões estão relacionadas à crença de que a antropologia deve contribuir para a compreensão de fenômenos que interferem diretamente na vida das pessoas, como o racismo e a segregação espacial, por exemplo.

No caso dessa pesquisa, a contribuição que eu busquei realizar situa-se, principalmente, na tentativa de compreender as relações entre segregação espacial e discriminação étnica em contextos urbanos. Os mapas que construímos e que foram apresentados acima expressam essa segregação, já que existem ali fronteiras bem delineadas que marcam os limites das áreas onde se concentram as moradias da população indígena, bem como os circuitos (MAGNANI, 2002) pelos quais essa população transita, situados no centro histórico comercial e no sul da cidade. E os circuitos pelos quais ela não transita (ou transita muito pouco, para trabalhar) situados no norte da cidade, onde reside a população não indígena, de média e alta renda.

As entrevistas bem como a observação direta do cotidiano da cidade revelam que existe um forte estigma social em relação a essas mesmas áreas, que, em realidade, são muito pouco acessadas pelos que não residem nelas. As representações que os não residentes - os não-indígenas, a classe de média ou alta renda - fazem sobre essas áreas e suas paisagens, como áreas violentas, precárias, distantes, perigosas, não coincidem em nada com a percepção das pessoas que residem nelas.

Também existe um forte estigma em relação a todo tipo de práticas sociais dos mayas em Mérida. São muitos os relatos de opressão histórica e discriminação relacionada ao fato de falar a língua maya em espaços públicos ou morar em casa com teto de palha. As famosas “casas

mayas”, típicas dos *pueblos*, mas que também podem ser vistas em Mérida, são tidas como “casas de pobre”, embora estejam muito melhor adaptadas ao clima e ao ambiente da Península de Yucatán que as casas de alvenaria.

Os “mayas do passado” são motivo de orgulho para Yucatán e atraem turistas para as zonas arqueológicas da Península onde estão antigas cidades mayas importantes como Chichen Itza e Uxmal. A falta de conexão entre os mayas do passado e os mayas de hoje em Mérida é um paradoxo que merece ser melhor estudado. Esta situação paradoxal constitui um dos efeitos do racismo em Yucatán reforçado pelo mercado do turismo e que precisa ser desvendado mais do que qualquer miríade de conceitos.

O termo *mestizo*, usado para se referir aos mayas na Península, tenta encobrir sua identidade indígena, diluí-la ou enfraquecê-la, ao misturá-la com outras identidades, mesmo que nunca tenha conseguido realizá-lo de fato. Até porque existe um interesse das elites econômicas em manter o que há de indígena nessa categoria, porque esse é o caminho para se manter também algumas formas de opressão e exploração do trabalho. Rompendo com isso, as novas gerações de mayas de Mérida reivindicam sua identidade indígena definindo-se não como *mestizos*, mas como “mayas contemporâneos”, acionando discursos e práticas sociais com fortes referências às suas origens familiares e à história dos mayas de Yucatán.

O caso de Mérida ajuda a compreender outros casos, inclusive de cidades brasileiras, onde discriminação étnica e segregação espacial encontram-se relacionadas. Interessa, para mim, compreender e divulgar os elementos sobre os quais essas relações se fundam e se estabelecem, mas também, ao mesmo tempo, identificar as possibilidades de superação dessas relações, no sentido da emancipação dos que estão envolvidos nelas, com base em experiências reais conhecidas por meio da etnografia.

Na obra clássica sobre segregação espacial no Brasil, Teresa Pires Caldeira defendeu que:

As regras que organizam o espaço urbano são basicamente padrões de diferenciação social e de separação. Essas regras variam cultural e historicamente, revelam os princípios que estruturam a vida pública e indicam como os grupos sociais se inter-relacionam no espaço da cidade. (CALDEIRA, 2011, p. 211)

Percebe-se, no caso de Mérida, um padrão de segregação que combina a distinção norte e sul com a distinção centro e periferias. Junto a isso, existem outros padrões que precisam ser melhor investigados, como o caso das ilhas de segregação no norte, na região de Chuburna, por exemplo, onde pequenas concentrações de população maya e de baixa renda estão contornadas por uma população não indígena mais numerosa, de média e alta renda. Ou a distinção entre cidade e *comisarías*, que repete a distinção entre centro e periferia, mas também repete a distinção entre norte e sul. Por isso é importante investigar melhor os conflitos entre as comunidades mayas e os condomínios horizontais de luxo no norte de Mérida, bem como os conflitos entre as comunidades mayas, projetos de energia eólica e granjas de porcos nas *comisarías* do sul.

Ingold havia notado, a partir da fenomenologia de Merleau Ponty, que a percepção do ambiente é uma experiência corporal. Bourdieu nos ajuda a compreender que cada corpo é construído socialmente, o *habitus* constitui exatamente essa dimensão corporal da experiência social. Por isso, “as estruturas que são constitutivas de um tipo particular de meio ambiente”, que podem ser apreendidas empiricamente sob a forma das regularidades associadas a um meio ambiente socialmente estruturado, para Bourdieu, “produzem *habitus*” (BOURDIEU, 2002, p. 163, 164).

Assim, além de expressarem posições de classe, e por isso mesmo, o *hábitus*, inscrito nos corpos, indica também posições espaciais de cada classe social. Por isso é difícil para um indivíduo transitar sem ser notado em circuitos espaciais típicos de outros grupos sociais. Assim, os chamados “mayas exitosos” de Mérida precisam passar por um processo de mudança de *habitus* ao longo de suas trajetórias de ascensão social, que inclui mudanças no espanhol falado, na postura corporal, no corte de cabelo e nos padrões de consumo. Mas isso não os livra de situações de racismo por conta de seus sobrenomes mayas.

No livro *Las estructuras sociales de la economía* (2008), Bourdieu atribui a mobilidade e a não mobilidade residencial de ricos e pobres como dependente da posse ou não de capital econômico e cultural. As histórias de vida apresentadas acima possuem uma abundância de situações que comprovam essa teoria. As inúmeras mudanças de local de moradia narradas pelos participantes da pesquisa, além de expressarem os esforços dos atores em adequar o valor dos alugueis ao orçamento da família, fornecem um padrão na direção em que acontecem esses deslocamentos: do centro para às periferias.

A história regional e seus aspectos simbólicos nos ajudam a interpretar os processos espaciais pois fornecem pistas para a compreensão da influência das elites econômicas e suas ideologias. O espaço físico da cidade é um campo de expressão de desigualdades de classe, que estão coladas, por sua vez, a uma ideologia racista. A grande maioria das populações indígenas de Mérida está concentrada em bairros altamente estigmatizados com base em estereótipos racistas atribuídos aos indígenas em Yucatán. Os bairros com forte presença indígenas em Mérida são os “bairros pobres”. Essa correspondência entre indígena e pobre em contexto urbano, tal como operada pelas ideologias dominantes, é a última expressão de uma mesma política assimilacionista que tenta integrar os indígenas à sociedade nacional e industrial não como grupo étnico detentor pleno de direitos, mas como “pobres urbanos”.

Por isso, apesar de concordar com Paris Pombo no sentido de que:

La segregación espacial de los indígenas inmigrantes en las ciudades del sureste de Mexico responde hoy principalmente, citando a Guillermo de la Pena, a una "encapsulación étnica" la formación de colonias o barrios marginales habitados por migrantes originarios de una comunidad o de una etnia (...). (PARIS POMBO, 2003, p.175)

Discordo com a autora quando ela diz que a segregação espacial dos mays em Mérida:

No es resultado de una política urbana de carácter racista o de una suerte de apartheid... sin embargo, la tendencia a la formación de ghettos, o incluso de hiperghettos (en terminos de Wiewiorka) es resultado justamente de ese "ambiente hostil" que se construye, con base en el estigma. (PARIS POMBO: 2003, p.176)

A ideia de *gueto*, muito frequente em trabalhos sobre conflitos étnicos raciais em cidades norte americanas ou europeias não consegue expressar os padrões de segregação das cidades latino americanas onde se observam formas complexas e às vezes pouco declaradas de racismo. Além disso, a segregação espacial em um contexto de acentuada presença indígena, desigualdades sociais e racismo é, inevitavelmente, resultado de políticas urbanas racistas. Isso acontece por conta de uma articulação profunda entre os interesses econômicos envolvidos na produção do espaço urbano e a influência das elites regionais (com suas ideologias racistas)

sobre a atuação do Estado. Essa articulação, no caso de Mérida, é muito antiga, e pode ser percebida, por exemplo, quando a crise econômica do henequém foi superada com investimentos na expansão do mercado imobiliário no norte da cidade. O que fez com que a população branca que vivia no centro abandonasse os seus casarões antigos e se mudasse para aquela região. Produzindo ali espaços exclusivos e novas paisagens muito diferentes das do centro e do sul, de forte presença indígena.

A noção de paisagem apresentada aqui, um registro de práticas cotidianas que expressam desigualdades de classe social, tem muito a contribuir para os estudos sobre etnicidades e segregação espacial em contexto urbano. Especialmente se pensarmos em termos dos contrastes entre as paisagens hegemônicas das chamadas “áreas nobres” e as paisagens marginais das áreas periféricas, estigmatizadas pelo imaginário social, dentro da cartografia imaginária produzida ao longo da história de uma cidade. Para mim, estas distinções estão no cerne dos fenômenos de segregação espacial urbana.

Conforme defendi, é necessário compreender de que maneira aquelas atividades práticas às quais se refere Ingold, tais como morar, trabalhar e mover-se pelo espaço, estão conectadas a atividades simbólicas e a significados culturais construídos ao longo da história da cidade. Esses significados culturais, produtos das relações de poder entre grupos identitários locais, constituem uma outra dimensão, complementar à das práticas sociais. É necessário portanto compreender como práticas sociais e significados culturais participam da produção do ambiente urbano vivido e experienciado, com suas desigualdades e formas de segregação.

REFERÊNCIAS

AGIER, Michel. *Antropologia da cidade: lugares, situações e movimentos*. São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2011.

BOURDIEU, Pierre; PEREIRA, Miguel Serras. *Esboço de uma teoria da prática: precedido de três estudos de etnologia cabila*. Oeiras, Portugal: Celta Editora, 2002

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro. La península remodelada: los mayas y la movilidad espacial. In. LIZAMA QUIJANO, Jesús (org.), *Entre irse y quedarse... Estructura agraria y migraciones internas en la Península de Yucatán*, Editorial Letra Antigua, Mérida, 2013.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro. Los solares urbanos de Mérida y la propiedad territorial indígena en el Yucatán Colonial. In. YANES, Pablo; MOLINA, Virginia; GONZÁLEZ, Oscar. *Urbi indiano: la larga marcha a la ciudad diversa*. Mexico, D. F, 2005.

BRACAMONTE Y SOSA, Pedro. *Una deuda histórica: ensayo sobre las condiciones de pobreza secular entre los mayas de Yucatán*. Mexico, D. F: CIESAS, 2007.

CALDEIRA, Teresa. *Cidade de muros*. São Paulo: Editora 34, 2011.

CANEVACCI, M. *A cidade polifônica: ensaio sobre a antropologia da comunicação urbana*. São Paulo: Studio Nobel, 1997.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. A dupla interpretação na Antropologia. In. *O Trabalho do Antropólogo*. Brasília, 2006: Paralelo 15-Unesp.

CASTAÑEDA, Quetzil E. “We are not indigenous!”: An Introduction to the Maya Identity of Yucatán. *Journal of Latin American Anthropology*, v. 9, n. 1, p. 36-63, 2004.

CASTELLANOS GUERRERO, Alicia. *Imágenes del racismo en México*. México, UAM y Plaza y Valdés, p. 35-142, 2003.

CASTELLANOS GUERRERO, Alicia. Notas para estudiar el racismo hacia los indios de México. *Papeles de población*, v. 7, n. 28, p. 165-179, 2001.

CENSO, INEGI. Instituto Nacional de Geografía y Estadística. 2015.

CLINE, Howard F. El episodio del henequén en Yucatán. *Secuencia*, n. 08, p. 186, 1987.

DELEUZE, Gilles. Em que se pode reconhecer o estruturalismo. In: CHATELET, François (Org.) *História da filosofia*, vol. 8, *O século XX*, RJ, Zahar, 1974.

FÍGOLI, Leonardo H. G. *A paisagem como dimensão simbólica do espaço: o mito e a obra de arte*. *Sociedade e Cultura*. V. 10, N. 01, 2007.

FÍGOLI, Leonardo H. G. *Identidade étnica e regional: trajeto construtivo de uma identidade social*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 1982.

GARCÍA GIL, G., OLIVA PEÑA, Y.; ORTIZ PECH, R. Distribución espacial de la marginación urbana en la ciudad de Mérida, Yucatán. México. *Geografía Humana* 77, 89–106, 2012.

GEERTZ, C. “Do ponto de vista dos nativos”: a natureza do entendimento antropológico. In. *O saber Local*. Petrópolis, Vozes: 2000.

GODELIER, Maurice. *O enigma do dom*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

- HARVEY, David. O Direito à cidade. In. *Cidades rebeldes: do direito à cidade à revolução urbana*. 2014.
- HARVEY, David. *A Produção Capitalista Do Espaço*. São Paulo: Annablume, 2005.
- HARVEY, David. Espaços e Tempos Individuais na Vida Social. In. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola. 2011.
- INGOLD, Tim. *Estar vivo: ensaios sobre movimento, conhecimento e descrição*. Rio de Janeiro: Vozes, 2015.
- INGOLD, Tim. *The Perception of the Environment: essays on livelihood, dwelling and skills*. London and New York: Routledge, 2000.
- INGOLD, Tim. *Líneas: una breve historia*. Editorial Gedisa, 2007.
- ITURRIAGA, Eugenia. *Las élites de la ciudad blanca: racismo, prácticas y discriminación étnica en Mérida, Yucatán*. Tesis de doctorado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas. México: FFyL-UNAM, 2011.
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. Companhia das Letras, 2019.
- LEFEBVRE, Henri. *A Revolução Urbana*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2008.
- LEÓN, Teresita Castillo; MEDINA, María Guadalupe Violeta Guzmán; PÉREZ, José Antonio Lugo (orgs). *El sur profundo de Mérida: diagnóstico social y económico de dos colonias*. Mérida, Yucatán: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, 2016.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. A estrutura dos mitos. In: *Antropologia estrutural*. São Paulo: COSAC NAIFY, 2008. p. 221-248.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O pensamento Selvagem*. Campinas, SP: Papirus, 2006.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- LEZAMA, José Luis. *Teoría social, espacio y ciudad*. El Colegio de México, 2014.
- LIGORRED PERRAMON, Josep. *T'Ho, la Mérida ancestral*. Dirección de Desarrollo Urbano. Ayuntamiento de Mérida. Mérida, México, 1998.
- LIZAMA QUIJANO, Jesús (org.). *Entre irse y quedarse...: estructura agraria y migraciones internas en la península de Yucatán*. Mérida: Letra Antigua, 2013.
- LIZAMA QUIJANO, Jesús. *Estar en el mundo: procesos culturales, estrategias económicas y dinámicas identitarias entre los mayas yucatecos*. CIESAS, 2007.
- LLANES SALAZAR, Rodrigo. "Etnicidad maya en Yucatán: balances y nuevas rutas de investigación." *Estudios de cultura maya* 51: 257-282, 2018.

MAGNANI, José Guilherme Cantor; ANDRADE, José Agnello Alves Dias de. Uma experiência de etnologia urbana: a presença indígena em cidades da Amazônia. In. AMOROSO, M.; DOS SANTOS, G. M. *Paisagens Ameríndias. Lugares, circuitos e modos de vida na Amazônia*. São Paulo: Terceiro Nome, 2013.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. *De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana*. Revista brasileira de ciências sociais, v. 17, n. 49, p. 11-29, 2002.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. As cidades de Tristes Trópicos. *Revista de Antropologia* Vol. 42, n.1-2. São Paulo, 1999.

TORRES PÉREZ, Maria Helena. *Casa Maya en Yucatán: vigencia y transformaciones contemporáneas de la vivienda vernácula y un modo de vida*. In. ÁLVAREZ VALLEJO, A.; DE HOYOS MARTÍNEZ, J. H.; JIMÉNEZ JIMENEZ, J. de J. (orgs.). *Habitar, la vivienda*. México, D.F.: Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Arquitectura y Diseño, 2016.

MEDINA, María Guadalupe Violeta Guzmán. *Una nueva mirada hacia los mayas de Yucatán: identidad, cultura y poder*. Mérida, Yucatán: UADY, 2005.

PARIS POMBO, Dolores. Discriminación laboral y segregación espacial en ciudades del sureste mexicano. In. CASTELLANOS GUERRERO, Alicia. *Imágenes del racismo en México*. México, UAM: Plaza y Valdés, p. 35-142, 2003.

RAMÍREZ CARRILLO, Luis Alfonso. *Mérida y sus modernidades: un modelo para armar*. Revista de la Universidad Autónoma de Yucatán, n. 264, 2014.

REDFIELD, Robert. Race and class in Yucatan. In *Cooperation in Research*. Washington: Carnegie Institute, Publication 501, pp. 511-532, 1938.

REDFIELD, Robert; VILLA ROJAS, A. *Chan Kom: a Maya village*. Washington: Carnegie Institute, Publication 448, 1934.

REED, Nelson. *La guerra de castas de Yucatán*. Ediciones Era, 2014.

REYES, Guadalupe. *Carnaval en Mérida: fiesta, espectáculo y ritual*. Conacultura, INAH, Colección Obra Varia, 2003.

SÁNCHEZ SUÁREZ, Aurelio (org.). *Xa'anil naj: la gran casa de los mayas*. Mérida, Yucatán: Ediciones de la Universidad Autónoma de Yucatán, 2018.

Santillán, Ricardo López. *Etnicidad y clase media: los profesionistas mayas residentes en Mérida*. Mérida, Yucatán: Univ. Nacional Autónoma de México, Centro Peninsular en Humanidades y Ciencias Sociales, 2011.

SENA, Custódia Selma. *Uma narrativa mítica do sertão*. Avá. N. 17, 2011.

TAUSSIG, Michael. *O Diabo e o fetichismo da mercadoria na América do Sul*. São Paulo: UNESP, 2010.

VIANNA, Hermano. *Galerias Cariocas: Territórios de Conflitos e Encontros Culturais*. RJ: Ed. UFRJ, 1997.

Viveiros de Castro, Eduardo. Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. In. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2006.

ZUKIN, Sharon. Paisagens urbanas pós-modernas: mapeando cultura e poder. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*. N° 24, 1996.

ANEXO - Ensaio Visual: Mayas em Mérida hoje (Fotos de Marcos H. B. Ferreira e Sofia Castillo)









