

Um povo sábio, um povo aconselhado.

Ritual e política entre os Uitoto-murui

Edmundo Pereira

ABA PUBLICAÇÕES

Um povo sábio, um povo aconselhado
Ritual e política entre os Uitoto-murui

II Prêmio ABA-GIZ
“Povos indígenas e cenários
etnográficos na Amazônia”

Edição 2010-2011
“Povos indígenas na Amazônia:
Diálogos sobre territorialidade e gestão territorial”

Comissão de Projeto Editorial

Antonio Motta (coordenador/UFPE), Cornelia Eckert (UFRGS),
Igor Jps[e Renó Machado (UFSCAR), Peter Fry (UFRJ).

Conselho Editorial

Alfredo Wagner B. de Almeida (Ufam), Antonio Augusto Arantes (Unicamp),
Bela Feldman-Bianco (Unicamp), Carmen Rial (UFSC),
Cristiana Bastos (ICS/Universidade de Lisboa), Cynthia Sarti (Unifesp),
Gilberto Velho (*in memoriam*), Gilton Mendes (Ufam),
João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional/UFRJ), Julie Cavignac (UFRN),
Laura Graziela Gomes (UFF), Lílian Schwarcz (USP),
Luiz Fernando Dias Duarte (UFRJ), Ruben Oliven (UFRGS),
Wilson Trajano (UnB).

Comissão Julgadora do Prêmio ABA-GIZ

Sidnei Clemente Peres (UFF), Esther Jean Matteson Langdon (UFSC),
Maria Helena Ortolan Matos (UFAM), José Pimenta (UnB),
Katrin Marggraff - Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH,
Marcia Gramkow - Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH.

Edmundo Pereira

Um povo sábio, um povo aconselhado
Ritual e política entre os Uitoto-murui

Direitos para esta edição: ABA-GIZ

Copyright © 2012 by: Edmundo Pereira

ABA - Associação Brasileira de Antropologia
Universidade de Brasília
Campus Universitário Darcy Ribeiro
Departamento de Antropologia
ICC Centro, Sobreloja - B1-349/65
Caixa Postal 04491
70904-970 Brasília - DF
telefax: 61 3307-3754
www.abant.org.br

GIZ - Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ) GmbH
SCN Quadra 1 Bloco C Sala 1.501,
Ed. Brasília Trade Center
70711-902 Brasília - DF
www.giz.de

EDIÇÃO: Paralelo 15
Fone: (61) 3478 1816
paralelo15@uol.com.br

PROJETO GRÁFICO DA CAPA: Luciana Facchini

ISBN: 978-85-86315-77-0

Ficha catalográfica

Pereira, Edmundo

Um povo sábio, um povo aconselhado. Ritual e política entre os Uitoto-murui / Brasília : Paralelo 15, 2012.

376 p.

1. Ciências sociais. 2. Etnologia. 3. Antropologia. 4. Cultura.
5. Desenvolvimento. 6. Uitoto. 7. Colômbia. I. Edmundo Pereira. II. Título.

CDU: 305.8
980

Sumário

Apresentação, 7

Prefácio, 11

Introdução, 15

Capítulo 1

“Assim estou narrando, e não me vá embolar tudo depois”:

Dialogia, políticas de representação e

limites do processo etnográfico, 37

Capítulo 2

San Rafael, rio Caraparaná:

Reorganização social, *bonanzas* e violências, 65

Capítulo 3

Coca e Palavra de Conselho, 121

Capítulo 4

Plan de Vida:

Movimento indígena, reforma constitucional

e ordenamento territorial, 163

Capítulo 5

Kai moo kai ei mononadu riadua uai yiyena:

Tecendo cestos, tecendo tradições, 223

Capítulo 6

Nimaira uruki yetara uruki:

Um povo sábio, um povo aconselhado, 305

Bibliografia, 315

Anexos, 331

Agradecimentos, 371

Siglas, 375

Apresentação

O Prêmio ABA-GIZ tem por finalidade estimular a pesquisa antropológica com povos indígenas da Amazônia, contribuindo para a divulgação de trabalhos acadêmicos recentes ao premiar com a publicação, após criteriosa avaliação, as duas melhores monografias em antropologia realizadas em programas de pós-graduação sobre temáticas previamente anunciadas em editais.

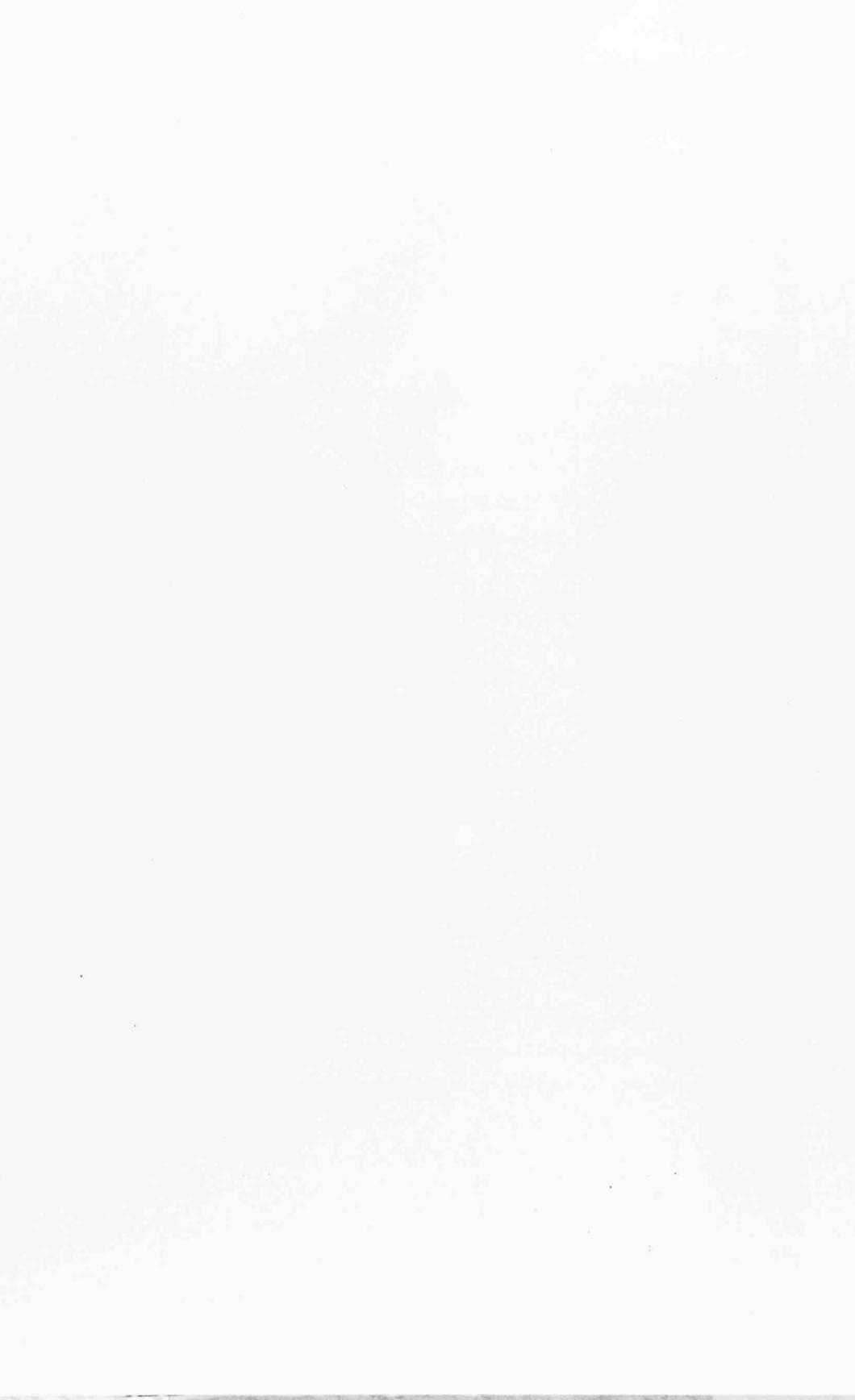
Este livro, ao dar sequência ao programa do Prêmio ABA-GIZ, também se insere no novo projeto editorial da Associação Brasileira de Antropologia, cujo intuito é propiciar aos seus associados e associadas publicações que focalizem assuntos atuais e também de relevância política no campo da pesquisa antropológica.

A monografia de Edmundo Pereira foi uma das escolhidas para publicação e usufruto por um público leitor mais amplo. Aponta com maestria a relação entre os processos rituais do grupo indígena da Amazônia colombiana conhecido como Uitoto e diferentes instâncias políticas, no contexto das mobilizações daquele povo por reconquista territorial e reconhecimento de identidade étnica. Resultado de minuciosa pesquisa etnográfica realizada entre os anos de 1999-2004, em San Rafael, o presente trabalho tem o mérito de realizar um diálogo frutífero entre questões clássicas no campo da etnologia indígena e as transformações em curso, face às novas realidades socioculturais da Amazônia como um todo e da região do rio Cararapaná, mais especificamente.

*Comissão editorial
ABA-GIZ*



Para Don Ángel, Sra. Dolores
e a gente de San Rafael.



Prefácio

Esta monografia – uma das ganhadoras do Prêmio Andreas Kowalski, instituído pela parceria entre a Cooperação Alemã para o Desenvolvimento Sustentável por meio da GIZ e a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) no intuito de contemplar com a publicação integral as melhores teses que, na edição 2010/2011, abordaram a temática de Povos Indígenas e Cenários Etnográficos na Amazônia – nos propõe uma fascinante viagem intelectual e afetiva. Vamos acompanhar o seu autor, um carioca graduado primeiro em Comunicação Social, depois mestre e doutorando em Antropologia do PP-GAS/Museu Nacional, a uma pequena e distante comunidade Murui, localizada no rio Caraparaná, na selva colombiana. Em área de acesso bastante difícil e não recomendado, então classificada como “zona roja”, perigosamente afetada por incursões das guerrilhas, do exército e dos paramilitares.

Ao invés de um devastado cenário de guerra, o que encontramos é o tocante e deliberado esforço de um *iyaima* (chefe) que de modo constante, no ritual noturno (*mambeadero*) e nos trabalhos diurnos nos roçados, busca transmitir cotidianamente aos membros de um conjunto de famílias Uitoto os ensinamentos de *Buinaima* (“o Criador”, “o avô dos avôs”), procurando fazê-los viver como um “povo sábio”, como “gente Murui”.

Pelas palavras e performances de Don Ángel Ortiz mergulhamos progressivamente nós também, os leitores maravilhados desta etnografia, nos meandros do pensamento Uitoto. O qual longe de ser decantado, desmontado e reclassificado segundo parâmetros pretensamente analíticos de um observador externo é, ao contrário, recuperado sistematicamente pelo etnógrafo em pródigas e inumeráveis categorias nativas. Ao correr da leitura, elas invadem de modo progressivo o nosso horizonte, se apropriam das nossas ferramentas interpretativas

e nos levam inapelavelmente a partilhar em profundidade desta experiência de construção humana.

Para além das eruditas conceituações académicas, aprendemos que tradição “é aquilo que envolve tudo para que nada caia para fora”. Logo ficamos mais leves e sábios quando usamos a metáfora iluminadora do cesto (*kirigai*), cuja inspiração primeira é a de assim pensar o próprio corpo humano, com o tórax, os braços e o coração ao centro. Aos poucos vamos notando, agradavelmente surpresos, que esta é uma ferramenta central, compreensiva e organizadora de todo o *corpus* apresentado, pois só através dela é que podemos acessar ao pensamento, aos regimes de memória e de temporalidade vividos pelos Uitoto. Como é o caso da crucial distinção entre o “cesto das trevas” (*Jitirui Kirigai*) e o “cesto da sabedoria” (*Nimaira Kirigai*).

A extraordinária força da narrativa vem justamente desta imersão em uma situação etnográfica, de enveredar decididamente pelo enraizamento em uma “location”, pelo cuidado em explorar as potencialidades e limites de uma situação histórica específica. Não há qualquer ingerência analítica externa, no sentido de reclassificar categorias ou impor-lhes significados exteriores, supostamente “descobertos” pelo pesquisador. Don Ángel Ortiz não é um “filósofo nativo”, colocado artificialmente a dialogar com a metafísica ocidental de modo a permitir explicitar “outras” epistemologias e inspirar novas respostas para velhas questões. É um homem real, de carne e osso, o nativo de tal ou tal ilha (como diria Marcel Mauss). Ou seja, como preferimos colocar, o objeto concreto de um processo contemporâneo de interação, observação, registro e produção de conhecimento.

Como um personagem histórico, ele é um *uzuma* (avô), um *nimairama* (homem de conhecimento e dono de um mambeadero), mas também um *iyaima* (chefe) que está diante de oportunidades económicas e políticas oferecidas à sua comunidade por um *Plan de Ordenamiento Territorial*. O qual deveria ser por ele elaborado, sendo intermediado por uma organização indígena, a Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic). A proposta que irá delinear, chamada sintomaticamente de *Plan de Vida*, contrastará fortemente com os projetos de outras comunidades, modelados burocraticamente e segundo parâmetros exteriores. O *Plan de Vida* apresentado por Don Ángel, inteiramente inspirado

e produzido segundo as palavras da Coca e do Tabaco – isto é as palavras de vida – se configurará como um verdadeiro contraprojeto, gestado numa ótica e numa metodologia radicalmente distinta dos demais.

O “governo” de que nos fala Don Ángel Ortiz nada tem a ver com uma esfera restrita da vida social, a política das economias de mercado e das democracias ocidentais. É o que ele, através dos registros cuidadosos realizados pelo etnógrafo, nos diz claramente: “Se vamos falar de ‘governo’, temos de falar da coca e do tabaco, de *yetarafue*, do útero materno e das dietas ligadas ao ‘bom mambeio’, da organização e constituição da família, da maloca, da vida”. Trata-se de uma experiência fundante e totalizadora, assim como o “nosso governo” (dos Ticunas) ou “a busca do bom viver” (dos Guaranis Kayowá) (cf., respectivamente, João Pacheco de Oliveira, *O nosso governo: Os Ticunas e o regime tutelar*, São Paulo/Brasília, Marco Zero/CNPq, 1988; e Fabio Mura, “À procura do ‘bom viver’: Território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kayowá”, Rio de Janeiro, PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 2008, tese de doutoramento).

Por último, gostaríamos de voltar a atenção para a complexa relação entre os personagens centrais desta etnografia: o líder indígena e o “antropólogo brasileiro” (modo como Edmundo era frequentemente mencionado por Don Ángel). Alguns antropólogos e filósofos ainda imaginam a etnografia segundo o modelo dos viajantes, como um procedimento normativo imposto e externo à comunidade, dirigido primordial ou unicamente pelo elemento alienígena. Creem assim que a pesquisa pode ser descolonizada por decreto, estipulando-se uma simetria entre o nativo e o etnógrafo.

Operando, porém, com uma outra concepção de etnografia, isto é, enquanto processo interativo e dialógico de produção de conhecimento, a recomendação de simetria aparece como ingênua e mesmo empobrecedora. A riqueza de muitas situações etnográficas advém exatamente da inversão de posições sociais que propiciam ao longo do processo. No caso aqui abordado não há durante a permanência do etnógrafo no Caraparanará vestígios de uma inequívoca superioridade do homem branco nem de qualquer expectativa de exercício de seu fardo civilizatório. Não há tampouco associação alguma entre Edmundo e padrões ferozes ou patronos ilustres, algo que pudesse concorrer para manter uma assimetria que espelhasse a relação colonial. Embora para a consecução do

Plan de Vida os dois papéis de informante nativo e etnógrafo fossem complementares e isto fosse de conhecimento de ambos em um acerto tácito inicial, o relato de Edmundo não deixa qualquer dúvida sobre a assimetria entre o líder e ele. A referência respeitosa de “Don” aplicada sempre ao indígena, já explicita isto com clareza. As anotações do etnógrafo são com frequência lidas pelo genro e pelo filho de Don Ángel e muitas vezes revisadas e corrigidas por eles. A agenda e o cronograma da pesquisa também deviam ser justificados segundo a perspectiva dos indígenas.

Isto não significou prejuízos para os dados produzidos por Edmundo e para a interpretação e narrativa que conduz? Seria absolutamente extemporâneo perder tempo com idealizações sobre as relações afetivas entre o pesquisador e seus informantes (tão frequentes nas monografias) ou em esmiuçar confrontos circunstanciais (que marcam todas as relações humanas, inclusive no âmbito doméstico) entre eles.

O que importa constatar é a possibilidade e fecundidade de tais inversões de uma hierarquia colonial, algo que se pode observar em algumas fases privilegiadas do trabalho etnográfico, naqueles momentos onde se torna densa e impositiva aquilo que Geertz chamou de “thick description”. Foi tal que, ao invés de deixar lacunas, veio a marcar muito positivamente todo o trabalho realizado por Edmundo Pereira, de uma grande coragem pessoal e acompanhado de extrema lucidez e dedicação profissional. É esta assimetria que direciona a etnografia e condiciona posteriormente a própria escrita, que veio a abrir um espaço bastante largo para que as reflexões e sistematizações indígenas comparessem com um vigor extraordinário, bastante raro em interpretações acadêmicas.

João Pacheco de Oliveira
Professor Titular Museu Nacional/UFRJ



Introdução

“Vejam, o que nós plantamos é coca e tabaco. Nós cuidamos, limpamos, cipós se prendem, os arrancamos, pois assim é com tudo que plantamos. Tudo é obra Dele mesmo para que não nos falte nada. Vejam, as plantas de tabaco e de coca, nós as cuidamos. Assim se desenvolvem. Voltamos e arrancamos a sua rama, que representa o braço. O rebento representa a cabeça do tabaco que arrancamos. Não nos maldizem: ‘Que caias morto assim como arrancaste minha cabeça’, não dizem. Nesse momento, *Buinaima* deu à coca o espírito de poder. Como dizem os brancos, poder de articular, poder de legislar. Assim também a mata de tabaco. A partir daí já se os nomeia como fogo, calor de ventre materno, calor de desenvolvimento. Para esfriá-lo, se coloca cinzas de embaúba. Por isso, é espírito de adoçar, doce de manicuera, doce de manjerição, *nozekoiki*, espírito da humanidade, espírito de sabedoria, espírito criador, espírito de harmonia e de convivência, e assim sucessivamente. Assim nos falou *Buinaima*” (Don Ángel Ortiz, mambeadero, San Rafael, setembro de 2001).¹

Na noite em que nos sentamos para iniciar as primeiras gravações que fizeram parte da contribuição de San Rafael, aldeamento uitoto-murui do rio Carapará, Amazônia colombiana, ao *Plan de Vida Murui*, já fazia alguns dias que eu havia chegado para meu segundo período de pesquisa em campo junto ao grupo indígena (julho a outubro de 2001). Estava vivendo na casa de Don Ángel, cacique local, e com ele trabalhando, de dia, em seu roçado e, à noite, em seu *mambeadero*² como contrapartida pela realização de minha pesquisa. Logo no primeiro dia em que fomos trabalhar em seu roçado após minha chegada – rotina que iria de segunda a sábado –, contou-me sobre sua ideia de fazer um Plano de Vida, um “projeto”, nas suas palavras, de “recuperação da tradição para desenvolver recursos humanos”. “Desenvolver recursos humanos” para que lugares hoje ocupados por não índios (de administradores, a professores e profissionais liberais) passem a ser ocupados por membros do grupo, com “responsabilidade”,

enfativava. Perguntei-lhe por que se chamava Plano de Vida? A categoria mais utilizada naquele período no Caraparaná e em Letícia, capital do departamento do Amazonas, tanto por índios quanto por não índios, para o tipo de iniciativa e preocupação que ele colocava, era a de “ordenamento territorial”.³ Essa categoria se consolidara na década de 1990, após as mudanças advindas com a Constituição de 1991, nela passando a ser acionadas agendas, especialmente de desenvolvimento econômico, em torno das quais a organização política indígena se articulava e fazia sua pauta de reivindicações e propostas a nível local, nacional e internacional.

— Porque é como “Palavra de Vida”. É de “vida” – respondeu-me Don Ángel.

Como ficou evidente ao longo do processo etnográfico que se seguiu, esta é a resposta de um homem que segue os preceitos reunidos em torno da produção e processamento das plantas da coca (*Erythroxylon coca* var. *ipadu*) e do tabaco (*Nicotiana tabacum*), que nestes se educou, que através da *Palavra de Coca* e de *Tabaco*, também chamada de *Palavra de Vida*, ou ainda *Palavra de Conselho*, se expressa e norteia.

Duas semanas depois, revelou outra faceta das condições em que gestou a ideia. Em conversa com uma liderança cofán,⁴ durante uma reunião de representantes de organizações indígenas no aldeamento de El Encanto (na foz do rio Caraparaná com o Putumayo), este lhe sugeriria que os Uitoto-murui fizessem também um Plano de Vida, presenteando-o com o de sua gente, recém-editado em forma de livro.⁵ No cenário que passo a apresentar, o Plano de Vida cofán era reconhecido como exemplar, tanto nos resultados alcançados como em seu processo de elaboração, considerado como de amplo protagonismo indígena. A perspectiva colocada pela ideia de elaboração de um Plano de Vida, acentuava Don Ángel, para além das demandas que vinham sendo acionadas através da categorização “ordenamento territorial”, de cunho político-administrativo e econômico, acrescentava a esfera “espiritual” ao conjunto de ações e modos de organização, ao que chamava de “desenvolvimento espiritual”, de “desenvolvimento ético”. Este, ao final, deveria ter o mesmo peso que o “desenvolvimento material”. Como apresentarei mais adiante (especialmente no capítulo quatro), o movimento de produção de *planes de vida* ampliou-se muito nos últimos dez anos a partir de iniciativa engendrada, dentro do campo indigenista colombia-

no, com ativa participação da Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic) no início da década de 1990. Nessa perspectiva, ao menos em termos ideais, sustentava-se uma noção de desenvolvimento que almejava tanto a sustentabilidade econômica como a cultural, dimensão evocada especialmente através da esfera ritual-religiosa.

Quando Don Ángel associara em nossa primeira conversa, em seu roçado, a ideia de “Plano de Vida” a de “Palavra de Vida”, referia-se por este termo ao conjunto de conhecimentos, modos de conduta e preceitos ético-morais que tem nessa expressão uma de suas traduções mais utilizadas em espanhol para o que pode ser denominado, entre outras expressões, em bué de *Jiibina Uai Diona Uai*,⁶ “Palavra de Coca e de Tabaco”, ou ainda, menos recorrente, *Komuiya Uai*, “Palavra de Vida”. Para um “tradicionalista” – termo espanhol de uso local para referir-se aos “conhecedores” dos saberes e das dinâmicas manejados no espaço ritual do mambadero⁷ – como Don Ángel, essa “Palavra” era o centro do que os tornava “homens índios”, “gente murui”. Usando os termos com que alguns dos Murui passariam a dialogar, em especial no campo político das últimas décadas, era central em sua “cultura”, em seus (termos constitucionais) “usos e costumes nativos”. Concretamente, era a expressão do que podemos tratar, de início, como religiosidade do grupo, nela estando especialmente expressos os princípios ético-morais murui, os modos de conduta sancionados, além de um conjunto articulado de conhecimentos que pode se tornar bastante amplo (de narrativas mítico-cosmológicas, a repertórios e significados rituais, processos de diagnóstico e terapêutica, modos de encaminhar decisões políticas). Com essa *Palavra*, “palavra consoladora, palavra que dá longa vida, palavra que faz conhecer tudo o que nos rodeia”, ensinava Don Ángel noite após noite, manejando, segundo ele, como haviam feito seus avôs, “todo esse planeta”, “curando o corpo e o espírito”, “multiplicando” os seres humanos, “esfriando o coração do homem branco”, fazendo um “governo”. “Manejar”, “curar”, “multiplicar”, “esfriar”, “governar”, são aqui traduções para o português de ideias que têm centralidade no campo discursivo que gira em torno da coca e do tabaco como símbolos centrais (Turner, 2005), especialmente entre os membros do grupo indígena que se “sentam” todas as noites para “mambear”.

Todas as noites, no espaço ritual chamado em espanhol de mambadero, ao redor de um “dono de mambadero”, de um *nimairama* (“homem de conhecimento”),⁸ de um *uzuma* (“avô”), de um *iyaima* (“chefe”) – todos termos utilizados para referir-se àquele mais velho, detentor do conhecimento considerado como “tradicional”, a “Palavra de Coca e de Tabaco” –, jovens e adultos, alguns desses seus “aprendizes”, sentam-se trabalhando no processamento da coca e fazendo parte do processo de transmissão de conhecimento. Aquele que chega e indaga ao “dono de mambadero”⁹ – que é “pago” por suas palavras com coca e tabaco oferecida pelo visitante, afora a coca que está sendo processada *in loco* –, responde, em geral, enigmaticamente, transmitindo o conhecimento que nessas plantas tem seus eixos simbólicos privilegiados, plantas cujos processos técnicos de cultivo e posterior processamento são relacionados a preceitos ético-morais, a formas de conduta, servem de imagens a ideologias de reprodução da vida e organização da sociedade. Em última instância, são estes preceitos, em especial a capacidade de “saber medir” as ações, os pensamentos e os sentimentos, que justamente distinguem os seres humanos dos demais seres da natureza. São estes preceitos (um dos temas centrais deste trabalho), enfatizou inúmeras vezes o ancião, que garantem a “multiplicação da vida”, que formam, fim das ações de um cacique e homem de conhecimento, um “povo sábio”, um “povo aconselhado” (*nimaira uruki yetara uruki*).

Do ponto de vista político, é especialmente deste conjunto de conhecimentos, modos de organização e percepção que um cacique fundamenta e organiza sua ação. Além de lugar de conhecimento, o mambadero é lugar de política, não só porque aí veremos a política sendo formulada teoricamente (desde sua formação até suas posições e os processos de tomada de decisão e encaminhamento de discussões), mas também porque parte da política local ali se exerce e se negocia. Durante o processo etnográfico, pude participar em distintas ocasiões, muitas no mambadero, em que coca e tabaco, suas palavras, foram acionados como referentes centrais de um idioma (por vezes propositadamente hermético) usado especialmente por homens, maiormente em situações rituais (bailes ou diálogos de transmissão de conhecimento, mas também, em reuniões e assembleias) ou de mediação de relações políticas. Idioma e práxis acionada não só para produzir inteligibilidade e objetividade aos processos vividos, mas

para agir sobre eles. Agir sobre suas condições de produção, seus processos de encaminhamento de decisão, a expressão final em que se apresentará. Uma das situações sociais etnografadas em que este fato ficou evidente foi o debate instaurado, a partir do ano de 2001, sobre a formação e administração de “planos de vida”, do ponto de vista regional, mais uma etapa dos debates sobre “desenvolvimento”, localmente, mais um momento de articulação política em distintos níveis (dos projetos individuais e de família, aos de representações de cacicado e de *cabildos* e associações) entre agentes locais e redes regionais, nacionais e, em alguns casos, internacionais. Durante meu segundo período de campo, aconteceu, no Caraparaná e parte do Putumayo, um grande projeto de diagnóstico e planificação coordenado por lideranças murui da Organização Indígena Murui do Amazonas (Oima), filiada à Onic, e um técnico contratado por uma ONG espanhola (Watu). Este geraria um debate, por vezes dramaticamente multivo-cal, que mobilizaria os aldeamentos uitoto-murui tendo como um dos temas centrais a noção de “desenvolvimento” (sob que bases socioculturais de organização, planificação e distribuição de bens) e propondo, ao final, a produção de um plano de vida murui. Alguns sediaram reuniões entre indígenas (locais e de órgãos de representação política nacional) e não indígenas (técnicos do Estado, de ONGs e, em alguns casos, militares) na produção de “diagnósticos” e “projetos”. Ao longo dos debates, o aldeamento de San Rafael, em articulação entre seu cacique e o *cabildo* local, propõe um contra-projeto, baseado nos “conhecimentos” das rodas noturnas de diálogo e consumo ritual da coca e do tabaco, baseado na “Palavra de Vida”.

Neste contexto, participar da produção do Plano de Vida de San Rafael foi parte das contrapartidas negociadas com Don Ángel e as autoridades de San Rafael por estar fazendo minha pesquisa. Meu trabalho seria o de participar no registro, transcrição e tradução especificamente de duas grandes compilações de narrativas mítico-cosmológicas e históricas. Estas seriam, ao final, o centro da contribuição local ao Plano de Vida murui. Nos termos de Don Ángel, estávamos diante de dois grandes “cestos” (*kirigai*). *Kirigai* traduz-se, literalmente, por “cesto”. Como Palavra de Coca e de Tabaco, tem seu significado ampliado. A imagem do cesto, de tecer o cesto e tudo o que se guarda nele é utilizada de forma recorrente para falar da vida: dos processos vitais, da aquisição de “conhe-

cimento”, da constituição de uma família, da constituição de um “governo”, da organização de um “povo”. O primeiro cesto de um homem é seu tórax, as costelas são os cipós, dentro deste cesto guardado está o coração (*komeki*, traduzível por “essência da pessoa”). *Kirigai* é também, do ponto de vista individual, tudo aquilo que se carrega, bom ou mal, o acumulado ao longo da vida. Mas por carregar tudo que pode carregar, *kirigai* foi também traduzido como “tradição”:¹⁰ o conhecimento que um homem tem de *Jibina uai diona uai* e o modo como o maneja, “aquilo que envolve tudo para que nada caia para fora”.

As duas narrativas compiladas, ao final reunindo o eleito como parte essencial do repertório narrativo do grupo, e tendo como norte a formação de certa ética murui, foram nomeadas como *Jitirui Kirigai*, o Cesto das Trevas, e *Nimaira Kirigai*, o Cesto de Sabedoria. Segundo Don Ángel e a gente que frequentava as rodas noturnas de seu mambeadero – entre aprendizes e outros anciãos –, nelas encontramos o centro do “conhecimento tradicional murui”, especialmente no segundo *kirigai*. Neste, em resumo, o Criador, *Buinaima*, finalmente entrega ao homem (a nova geração de homens, a pós-diluviana) em forma de Palavra, o que lhe faltava para “educar o corpo e o espírito”, para “legislar”, para fundar um “governo”, definitivamente diferenciando-o de seus irmãos mais velhos, semideuses, após o dilúvio transformados nos seres e coisas da floresta. Voltaremos aos níveis de detalhamento dessa passagem ao longo do trabalho. Neste ponto, ressaltamos apenas que essa Palavra (*uai*), nos textos compilados, é comparada ao raio (*yetara*) que condensava todo o conhecimento, raio lançado por *Buinaima* para a terra¹¹ de forma a “aconselhar” ao ser humano, e ao “bastão” (*guamado*) com o qual se cuida, material e espiritualmente, da “multiplicação da vida”. No caso em questão, apesar de em termos gerais a acepção mais usada da Palavra de Coca e de Tabaco dar conta da sistematização de certo conjunto de conhecimentos, esta Palavra pode ganhar especificidade, podendo materializar-se em subgêneros narrativo-perfomáticos, ou ser acionada em situações de multiculturalismo como ponto de vista local (Barth, 2000b), ponto de vista murui, ponto de vista uitoto, ponto de vista indígena. Por sua preocupação em formar, como dito, o “homem índio”, por seu caráter disciplinador, o material compilado pode também ser chamado de *yetarafue*, ao final, termo que melhor o qualifica, traduzível livremente por “Palavra de Disciplina” ou “Palavra de Conselho” (termo mais

usado). *Yetarafue* se materializa, dentro do conhecimento tradicional, ao longo dos gêneros em que certo repertório de termos e significados pode se organizar,¹² preocupado com determinada formação ético-moral, ou, conforme acrescentava Don Ángel, com a “ética aborígene”.

Em termos concretos, a ideia do cacique era a de produzirmos a primeira versão de um documento escrito a que ele e sua gente voltariam para aperfeiçoar e dar continuidade e do qual, posteriormente, se poderia produzir cartilhas, ou quaisquer materiais adequados para a difusão de uma versão simplificada do que apresentou, junto com San Rafael, como sua história e sua tradição. Ao final, este trabalho, no contexto dos debates sobre a formação de um Plano de Vida, acabou como um dos eixos centrais da pesquisa que ora apresento, nele tendo sido acionados e manejados, dentro da especificidade de cada situação, os preceitos, as imagens e as condutas dessa Palavra de Coca e de Tabaco, Palavra de Vida, Palavra de Conselho. “Palavra que alimenta”, “Palavra que faz amanhecer”. Neste sentido, o foco etnográfico e analítico recai, não tanto na composição de sistemas ou padrões socioculturais, mas nos processos (Barth, 1966; Swartz, Turner & Tunden, 1966) que geram sistemas e padrões, representações circunscritas e sistemáticas da sociedade e da cultura. No caso a relatar, do ponto de vista indígena, está em debate a produção de parâmetros tradicionais de ação e reflexão, em especial o uso da esfera cosmológico-ritual como idioma e emblema cultural. A intenção geral do trabalho – ressalte-se – é etnográfica, mas algumas implicações teóricas são também geradas.

Neste sentido, além do exercício de compor e de pensar o *corpus* ritual-cosmológico e histórico como um campo multivocal (Turner, 2005), composto pela articulação de distintas tradições socioculturais (Barth, 1977, 1987 e 2000e; Asad, 1993a e 1993b), no caso em regimes intertextuais de tradução (Graham, 2000; Sammons & Sherzer, 2000; Bauman, 2004; Niranjana, 1992; Collins, 1995); procura-se acompanhar a Palavra de Coca e Tabaco em uso (Barth, 1987; Harrison, 1990; Bloch, 1989), constituindo e sendo constituída no curso de algumas situações de elocução dramáticas (Malinowski, 1933; Hymes, 1972; Sherzer, 1992; Bailey, 1971; Turner, 2008). Elejo, ao final, como porta de entrada aos contextos e reflexões apresentados –em grande medida por conta das condições de pesquisa –, as práticas cotidianas masculinas de produção da coca

e do *mambe* (coca tostada, pilada e peneirada) ao longo das rodas noturnas de transmissão de conhecimento no mambeadero. Neste espaço ritual, marcado por etiqueta e comedimento, cuja função central é aconselhar-disciplinar a um jovem, encontramos a Palavra de Coca de Tabaco em transmissão, por vezes expressa em linguagem metafórica e críptica, modelando sentidos e objetificando realidades (Barth, 1977, 1987; Bourdieu, 1982). Além disso, como dito, é neste espaço e deste espaço que algumas decisões e posicionamentos políticos de grupo são tomados.

Do ponto de vista da rentabilidade de categorizar certos processos sociais como processos rituais (Turner, 2008), em sua relação com outros processos socioculturais, como os políticos, já havia alertado Leach (1996: 75-76) que, tomando a organização ritual como foco etnográfico, analítico e teórico do ponto de vista das ações simbólicas (ações que se convertem em declarações), além de “tipos” ou “esferas”, dimensões sagradas ou profano-técnicas podem também ser heurísticamente pensadas como “aspectos” da ação (idem: 76), mais do que como dimensões circunscritas. Se nos centrarmos na organização social do ritual e sua relação com os demais processos sociais por que passa o grupo em questão, e a partir dela acessarmos os símbolos e sequências em que estes se dispõem e se compõem enquanto gramáticas, léxicos ou partituras, distinções se atenuam, domínios se interpenetram, epistemologias se evidenciam e se realizam. Do ponto de vista do que podemos recortar como estudos de processos político-rituais em microescala, com ênfase nas interações sociais (Gluckman, 1987, 1962; Swarcz, Turner & Tuden, 1966; Turner, 2008), desde a década de 1940, mas sobretudo a partir das de 1950 e 1960, a ideia de sequencialidade (no caso, de situações-caso), em geral circunscrita a períodos temporais de curta duração (qual fossem ritos de passagem, mas de administração de conflito), é exercitada, em alguns casos com bastante rendimento, tanto para pensar situações mágico-religiosas e políticas, quanto processos legais no contexto colonial (cf., por exemplo, Mitchell, 1957; Turner, 1957; Gluckman, 1962 e 1965).

Nesse quadro de referências, exercitamos então pensar ritual como campo de negociações, no qual repertórios culturais se politizam (Linnekin, 1990; Jolly & Thomas, 1992), e em que os elementos que o compõe como conjunto de modos de expressão, significantes e significados (no caso, Palavra de Coca e de Taba-

co), podem ser acionados tanto para conformar algo como uma esfera religiosa, como uma política. Se seguimos a trilha de autores como Bloch (1989: viii), parece que no presente caso também as “imagens constituídas no ritual” podem ser sistematizações de elementos não rituais e não religiosos. No caso etnografado, ênfase é dada na relação entre os trabalhos diurnos no roçado e os trabalhos noturnos de processamento da coca, e o lugar político ocupado pelo mambeadero.

Do ponto de vista da literatura dedicada ao estudo da modelagem do ritual, um dos pontos que se tem evidenciado, em especial a partir da segunda metade do século XX, é o de que a categorização, analiticamente, tornou-se bastante plástica e abrangente (Gluckman, 1962; Leach, 1956; Turner, 2008; Barth, 1977; Bloch, 1989 e 1992; Peirano, 2001; Senft & Basso, 2009), tendo como um dos eixos de confluência entre distintos investimentos analíticos suas propriedades comunicativas e sua organização sequencial. Além de permitir dimensionar de diferentes formas as mesmas situações em domínios políticos e religiosos, tomando o ponto de vista dos atores, grupos e subgrupos sociais (Turner, 2005; Barth, 2000c) e acompanhar o modo como os repertórios são arranjados (Barth, 1987; Bloch, 1989; Asad, 1993), permite ainda investigar os processos de etnicização da cultura (Barth, 2000d; Cohen, 1969; Linnekin, 1990; Jolly & Thomas, 1992), no caso de produção de emblemas e epistemologias locais em contextos de fluxos socioculturais de múltiplos níveis (Barth, 2000e; Hannerz, 1992).

No caso que se segue, o conjunto de conhecimentos definido como “tradicional” – expresso especialmente através da palavra noturna, palavra cuja função central é aconselhar – é por Don Ángel acionado, em seus termos, com dois propósitos fundamentais: “desenvolver recursos humanos” e “alcançar a paz na Colômbia”. Ao final do trabalho, havíamos gravado, transcrito e traduzido, entre o trabalho iniciado em San Rafael, logo após minha chegada, e posteriormente terminado em Letícia: as duas narrativas mítico-históricas e uma “introdução” composta por oito perguntas e respostas de um “jovem” a um “avô”, nessas estando guardadas de forma resumida – segundo Don Ángel e os seus –, todas as questões e respostas do “grande trabalho” que iniciávamos.

Na noite, então, em que iniciamos os trabalhos de gravação, transcrição e tradução de narrativas (1º de agosto de 2001), estávamos presentes: Don Ángel

Ortiz, Hermes Ortiz (filho de Don Ángel), Abelardo Palomares (governador e aprendiz de Don Ángel), Wescelau Muñoz (aprendiz de Don Ángel), Don Victor Julio Vargas (que ficava no lugar de Don Ángel como cacique, quando este viajava)¹³ e o “antropólogo brasileiro”. A publicação do Plano de Vida cófan circulou entre os presentes. Wenceslau começou a lê-lo. Logo no início da leitura, no índice do livro de cerca de 200 páginas, perguntaram-me o que era um “índice”. Disse-lhes que era o lugar onde aparecia resumido tudo o que tratava um livro, uma espécie de mapa de seu conteúdo. Resolveram, então, começar por algo como um índice, uma introdução em que o essencial do conhecimento a ser organizado, aquilo que seria tratado nos dois cestos, já estivesse apontado. Sugeri que, como metodologia de trabalho, gravássemos e depois transcrevêssemos todo o material que seria produzido de forma a que tivesse algo da linguagem do mambeadero. Antes haviam pensado em escrevê-lo, Don Ángel ditando. De uma ideia surgida do cacique e de um de seus aprendizes, Wenceslau, encenaram, com algum ensaio antes, o que seriam algumas perguntas de um jovem a um “avô”. Ao final, modo como uma relação de conhecimento se estabelecia, dentro da formalidade dos encontros noturnos. Cada pergunta nasceu da leitura de cada parte do índice do trabalho cófan. Assim, lia-se uma parte do índice, e daí interpretava-se a que isso se referia no trabalho que estavam fazendo, transformando-o em uma pergunta de um jovem a um “avô”. Dessa parte, que acabaria compondo o primeiro material do Plano de Vida que produziríamos, apresento, entre as oito perguntas, a que faz referência explícita ao plano, a segunda da série, traduzida logo em seguida da enunciada em bue, diretamente por Don Ángel:

Avô, é certo o que você disse. Então, agora, nosso Plano de Vida, como vamos construir, de onde vamos começar?

Para conhecer esse campo, temos de percorrer os passos dos primitivos, assim sim se pode conhecer. Porque para cada coisa tem de se percorrer os passos. Assim podemos nos dar conta, como quem diz... Alguém diz: bem, nossos antepassados tiveram esta lei, viviam desta forma, trabalhavam da mesma maneira. E agora, onde estamos? Que devemos fazer? Sempre se deve percorrer os passos, é como uma pessoa quando se perde, tem de buscar as pegadas. Depois de ver as pegadas, você já pode se orientar. Porque as pegadas apontam para lá, então já se pode seguir. Assim mesmo é para se construir o plano de vida. Há de se conhecer, como dizem os brancos, conhecer a história, isso é o principal, porque não há outra forma de conhecer onde estamos indo, como estamos indo, e onde estamos.¹⁴

Como apontado, essas perguntas pretendiam abrir como uma pequena introdução o conjunto de narrativas que continham resumido e condensado tudo o que havia a ser conhecido. Nesta pergunta em particular, estão colocados pressupostos do trabalho de Don Ángel e da tradição de conhecimento (Barth, 1977, 1987 e 2000)¹⁵ da qual ele que coloca como representante, nela tendo sido educado, a Palavra de Coca e de Tabaco. Este texto, em particular, é um bom exemplo do desenvolvimento de uma retórica uitoto (Gasché, 2002) traduzida ao espanhol, da articulação da Palavra de Coca e de Tabaco nessa língua, e de parte das ideias mestras que guiavam Don Ángel, tomado seu contexto geral de produção em San Rafael e as redes de relações nela presentes, tomado o alcance preterido por ele ao trabalho que fazíamos. Em seu mambeadero, e nos mambeaderos que visitei no Caraparaná, “conhecer” era verbo central, de amplo uso, especificamente, no caso de Ángel, na expressão “conhecer um campo”. Contava o cacique que o Criador havia sido o primeiro “nésio”. Como enfatizaria diversas vezes, essa era uma das palavras de compreensão difícil, “manejada apenas pelos grandes conhecedores”. “Nésio” é aquele que faz muitas perguntas, que pode chegar a aborrecer de tanto perguntar, mas por isso aprende. O Criador, em sua criação, foi também ensaiando, aprendendo. Foi o primeiro a se “sentar” para pensar sobre o que fazer, como fazer. Nesse momento de composição do Plano de Vida, conhecer era fundamento para poder “autodiagnosticar-se”. Como enfatizava muitas vezes Don Ángel: “conhecer a história para poder autodiagnosticar-se”. Em seu caso, no modo como manejava seu mambeadero, enfatizava que era da “missão” de seu clã (*naimene*, “doce”), “clã que nunca sentou em dentes”,¹⁶ “difundir a Palavra”, “fazer conhecer”. Esse também é um dos pontos básicos de seus objetivos com a elaboração do Plano de Vida: difundir ao máximo essa Palavra. Por vezes, com o humor que lhe era típico, dizia: — “Que se a leia, ainda que deitado na rede!”

Os “primitivos” mencionados na resposta são os “avôs”, melhor, “avôs dos avôs”, termo que também se refere às gerações anteriores, a estas e ao modo como viviam, especialmente até antes do período de atuação das empresas do caucho na região, tempo referido como de “harmonia”, harmonia que foi quebrada com a ação dos “ricachones del caucho” na região, em especial dos peruanos da Casa Arana.¹⁷ A pergunta começa chamando o ancião de “avô”, que no campo se-

mântico do mambeadero aponta para aquele que em uma roda é o detentor do conhecimento da coca e do tabaco e da manutenção do espaço ritual no qual se está “sentado”, aquele que é seu “dono”. Por outro lado, em sentido mais “técnico”, como dizia Don Ángel, mais “científico”,¹⁸ refere-se ao próprio Criador, esse sim “avô de todos os avôs”, *Buinaima*. Quando Ángel diz “esse campo”, essa é a maneira pela qual se refere no mambeadero, em espanhol, a um assunto sobre o qual se está tratando, ou mesmo uma especialização dentre os conhecimentos que compõe a Palavra de Coca. Seguir especialização em um “campo” se conforma em desenvolver uma “carreira”, o que pode “durar toda a vida”. Por exemplo: *carrera de curaciones, carrera de cantos*. Falar de canto, de música, como campo, no campo de como isso é tratado a partir da Palavra de Coca e Tabaco, está expresso na expressão: *birui jibina ruana ñaite* (hoje a coca fala de canto), conforme começaria, certo dia, Hermes Ortiz a falar sobre a música entre os Uitoto (Pereira & Ortiz, 2010). No campo do qual trata a pergunta, o que está em questão é conhecer um conhecimento específico, o “conhecimento tradicional” expresso no modo como o viviam os “primitivos”, os “antepassados”, *locus* por excelência da indianidade uitoto, desse modo de vida do qual hoje se consideram “órfãos” por conta das violências do período caucheiro.

“Percorrer os passos”, “buscar as pegadas” quando se está perdido, são imagens que recorrem aos caminhos quando se vai ao roçado, se anda por varadoiros ou se está caçando.¹⁹ Nesta passagem, Don Ángel aponta para o caminho a seguir para voltar a “multiplicar a vida”, a “desenvolver recursos humanos”, como no tempo de “harmonia” dos avôs, para voltarem a ser um povo (*uruki*) “sábio” (*nimaira*), um povo “aconselhado” (*yetara*). Neste sentido, tanto o roçado (*iyi*) como o mambeadero (*jibibiri*) são espaços centrais para a articulação e transmissão da Palavra de Coca e de Tabaco, compósito e fonte de imagens e condutas que compõem e dinamizam essa Palavra, Palavra que trabalha no sentido da continuidade da vida. Como diziam Don Ángel e os demais tradicionalistas de San Rafael, respectivamente *locus* da “teoria” (mambeadero) e da “prática” (roçado) desse conhecimento.

— Aqui e lá. Isto é o correto,

frase que ouvi correntemente nos mambeaderos em que me sentei. É nesses lugares que se deve “buscar as pegadas”, buscar conhecer, enfatizava Don Ángel,

tanto o conhecimento associado a coca e ao tabaco, quanto a “história”, a “história murui”, de forma a poder “autodiagnosticar-se”. Insistia, neste ponto, o cacique sobre qual “história” estava narrando: “a história conforme é narrada neste mambeadero”. Neste ponto, ele e a gente que frequentava suas falas noturnas faziam clara distinção entre “mito” e “história” e os referiam a algum dos cestos. Em termos básicos, “mito” era o que se referia ao Cesto das Trevas (*Jitirui Kirigai*), era o *jaigai* (“cesto antiquado”). Eram os primeiros tempos, habitados por antepassados poderosos e passionais. “História” era o referido ao período pós-diluviano, ao Cesto de Sabedoria (*Nimaira Kirigai*), tempo que se inicia com os sobreviventes de um grande dilúvio e se estende até os dias de hoje.²⁰

No trabalho que se segue, volto a essas situações e às questões que suscitaram no desenrolar dos trabalhos do Plano de Vida Murui, em especial na elaboração do documento *Kai Moo Kai Ei Mononadu Riadua Uai Yiyena*, que tem como subtítulo “Contribución al plan de vida de los aborígenes Murui y Muina-murui”. Objetivo apresentar uma etnografia do uso e significação das práticas ligadas à coca e do tabaco entre os Uitoto-murui do rio Caraparaná – em especial entre Don Ángel Ortiz e a gente de seu mambeadero –, e o modo como o *corpus* de conhecimento, teórico e prático, a estas plantas associado é articulado verbal e textualmente no processo de elaboração desse documento, parte de uma proposta de desenvolvimento e planificação, mais bem, de uma ética de produção da vida e organização das relações. Especial atenção é dada ao complexo ritual que envolve o uso e significação da coca (em especial) e do tabaco; aos discursos e às práticas a ela associados; aos seus processos técnicos de cultivo e processamento e às representações a estes associadas; às dinâmicas noturnas de transmissão e aquisição de conhecimento nas conversas no mambeadero; ao modo como este espaço era também lugar de negociação política, o conhecimento “tradicional” funcionando como capital simbólico nas relações que tinham o mambeadero como espaço de interlocução. Devo ressaltar, no entanto, que, de fato, se conversássemos com Don Ángel ou algum outro dono de mambeadero, o conhecimento ora apresentado – que busco organizar na forma de capítulos mais ou menos articulados, realçando a cada momento uma faceta sua e do modo como foi obtido, das relações sociais envolvidas – é, na prática, operacionalizado de forma multifacetada, estando narrativas, gêneros

discursivos, imagens e formas de conduta, sobrepostos, interligados de forma que, como enfatizou Don Ángel diversas vezes:

Se vamos falar de “governo”, temos de falar de coca e tabaco, de *yetarafue*, do útero materno e das dietas ligadas ao “bom mambeio”, da organização e constituição da família, da maloca, da vida.

No Capítulo 1, dou conta de situar²¹ a etnografia ora apresentada, buscando dialogar com algumas das questões que tem envolvido os debates reflexivos na antropologia nas últimas quatro décadas, em especial os voltados para a historicização e reflexão crítica sobre a metodologia de trabalho denominada de “trabalho de campo” tomada em suas implicações epistemológicas e ético-políticas. Explicito o modo como os dados aqui apresentados foram sendo reunidos, de maneira fragmentada, no dia a dia dos trabalhos no roçado e no mambeadero. Este fato, se por um lado coloca limites a etnografia apresentada, por outro trouxe informações reveladoras sobre os processos de transmissão do conhecimento considerado como “tradicional” e sua politização. Neste sentido, o conhecimento apresentado é fundado, principalmente, na relação estabelecida com Don Ángel Ortiz, a gente da sua casa (em especial Hermes, um de seus filhos, e Heliodoro, seu genro) e aqueles que frequentavam seu mambeadero.

No Capítulo 2, apresento uma versão histórica da ocupação do rio Caraparaná após o fim da atuação das empresas extrativistas do caucho e do conflito colômbino-peruano (1932), segundo Don Ángel e a gente que se sentava em seu mambeadero. Baseia-se em duas gravações com Don Ángel (março de 2000), e em algumas noites com várias pessoas presentes em seu mambeadero (setembro de 2001), quando gravávamos o Cesto de Sabedoria. Íamos parando a gravação conforme os presentes, especialmente Don Ángel e sua esposa Dolores, iam se lembrando de fatos e datas. Nesse momento, tenho tanto preocupações de recuperar os acontecimentos sócio-históricos do último século no Caraparaná, contribuição aos estudos sobre a região amazônica colombiana e sua história indígena, em especial por ser esta a região habitada pelos Uitoto menos conhecida dentro dos trabalhos antropológicos sobre o grupo e o interflúvio Caquetá/ Putumayo; como a necessidade de apresentar parte da rede de relações que liga mambeaderos e comunidades entre rios (Caraparaná e Igaraparaná), chegando a Letícia, Bogotá, podendo até traspassar as fronteiras nacionais da Colômbia.



Mapa 1:
Interflúvio
Caquetá-
Putumayo.²²

No Capítulo 3, apresento uma etnografia da coca (*Erythroxylon coca* var. *ipadu*), de suas práticas e significações presentes nos trabalhos diários do roçado, e no sentar noturno do mambeadero. Não foi desta vez que foi possível dar conta de outro universo complexo, de maior restrição e de uso mais controlado, como o do tabaco. Quanto à coca, apesar de ser elemento essencial dentro das dinâmicas de transmissão de conhecimentos e negociação política entre os Uitoto e demais grupos indígenas do Caquetá-Putumayo, as informações disponíveis sobre essas práticas e significações encontram-se fragmentadas, especialmente, dentro das monografias e artigos antropológicos existentes. Primeiro, recupero o lugar da coca nos estudos antropológicos e botânicos. Em seguida, procuro organizar os dados reunidos em campo, tanto por seu caráter de lacuna etnográfica, quanto por ser a compreensão do mundo da coca um dos elementos fundamentais para um entendimento do lugar de onde pensava Don Ángel e de onde partiam suas ações, além da própria viabilidade desta pesquisa, da criação de canais de comunicação com Ángel e sua gente dentro das dinâmicas e normas de conduta, em especial, do mabeadero. Além de uma etnografia tanto do trabalho no roçado como do mambeadero e de suas dinâmicas – especial atenção sendo dada ao processamento técnico da coca em forma de um pó verde bem fino, tanto no sentido técnico como simbólico –, apresento também parte

dos fundamentos da Palavra de Coca, em especial de *Yetarafue*, a “Palavra de Conselho”, “Palavra de Disciplina”, expressão central de uma ética murui, como enfatizava Don Ángel, “raiz da planta de coca, raiz de toda palavra”.

No Capítulo 4, dou conta dos dois modelos políticos vigentes entre os Uitoto desde os anos 1980, em especial: um “tradicional” e outro modelado de modo colonial no formato *cabildo*. De fato, procuro mostrar que o modelo chamado de “tradicional” é também, em certa medida, um construto das últimas décadas. A partir dos anos 1990, a relação entre essas duas instâncias, passadas as mobilizações que levariam à reconquista de seus territórios (1988), passa a ser conflituosa. Este fato fica evidente durante a realização simultânea dos dois projetos de autodiagnóstico e elaboração de propostas de desenvolvimento e planificação (2001) chamados de Plano de Vida:²³ um era coordenado pela Oima (organização local de representação de todos os cabildos do Caraparaná e parte do Putumayo, em associação com agências nacionais e internacionais); outro por Don Ángel Ortiz e a gente de seu mambeadero. Apresento os dois modelos, em especial através de uma série de três situações sociais, em um crescente de reuniões de comunidade, reunindo representantes de ambos os modelos. De fato, apresento a elaboração de parte do *Plano de Vida Murui* em especial segundo o concebiam e desenvolviam Don Ángel e a gente que frequentava seu mambeadero. Mapeio, ainda, em linhas básicas, o contexto político-administrativo em que a prática dos *planes de vida* é gerada, dentro dos contextos contemporâneos políticos pós-Constituição de 1991, e o modo como esta será lida a partir do ponto de vista indígena, especialmente ligado à chamada Palavra de Coca e de Tabaco, neste capítulo em especial denominada como Palavra de Vida.

No capítulo 5, apresento a elaboração do documento gerado pelo Plano de Vida de San Rafael explicitando seus contextos de gravação, transcrição, tradução e edição em dois compósitos narrativos chamados de “cestos” (*kirigai*): o Cesto das Trevas (*jitirui kirigai*) e o Cesto de Sabedoria (*nimaira kirigai*). Interpreto seus conteúdos à luz das situações etnográficas vividas e do que pretendia Don Ángel durante a sua edição em forma de um pequeno documento. Enfatizo, especialmente, o modo como, ao final, ele os corrigiria – e corrigia – de modo a que ficassem de mais fácil compreensão, mudando parte da linguagem própria do mambeadero, “muito enredada”, de forma a que ficassem “mais fáceis

para entender”, produzindo o que poderíamos perceber, nos termos que já usava Redfield (1956), como uma pequena tradição, articulada para uma audiência ampla, não iniciada, da grande tradição reunida ao redor da coca e do tabaco.

No Capítulo final, retomo muito brevemente alguns dos dados, questões e discussões presentes ao longo deste trabalho, tomando como fio o projeto de formação de um “povo sábio”, um “povo aconselhado”. Volto-me especialmente aos ideais de “governo” (*yziye*) segundo as concepções e o modo de articular de Don Ángel, enfatizando a inter-relação, nas dimensões rituais, do que aproximativamente (Bachelard, 2004) podemos qualificar como religião e política dentro das dinâmicas noturnas de seu mambeadero. Recupero os ideais e propósitos que marcam a trajetória de um ancião uitoto, murui, que após praticamente 15 anos viajando e participando de assembleias como representante político de sua gente, volta para casa, volta a cuidar de seu roçado, assume a posição de cacique local e inicia um trabalho de recuperação e desenvolvimento sociocultural, dentro de certos parâmetros ético e morais. Através da elaboração de um Plano de Vida que parta de onde tudo parte para um dono de mambeadero, da Palavra, palavra deixada pelo Criador para sustentar ao ser humano, uma leitura local (em que o que é local é debatido) é produzida, especialmente referida no universo material e simbólico que envolve a coca e o tabaco e seu uso ritual, dentro de uma certa ética de produção da vida.

Como disse Don Ángel tantas vezes, de forma bem humorada, em geral quando terminava algum ensinamento importante:

— Se me enganaram, o estou enganando.

Mais tarde ensinaria o “sentido profundo” desse “refrão”, de quem mambeia, na verdade um desafio a quem o ouve: como pode você não acreditar no que lhe digo após eu ter lhe contado tudo o lhe contei? Como pode você não acreditar no que lhe digo se é o próprio Criador que fala por minha boca? Pergunto-me como pode o que inicialmente era um “ponto no mapa” (Pereira, 1999), após leituras e períodos de trabalho de campo, tornar-se algo descritível e interpretável, capaz de fazer sentido dentro de sua lógica e limites de produção? Das relações construídas no dia a dia do processo etnográfico foi urdida a trama que, ao final, fez este trabalho possível. Trama da qual ele faz parte e sobre a qual busca produzir conhecimento antropológico.

NOTAS

- 1 Para o caso do material gravado, transcrito e traduzido (em espanhol e uitoto), a tradução para o português foi editada. Por tratar-se de registro oral, os discursos encadeados apresentam repetições, reformulações e marcadores coloquiais que resultam redundantes na escrita e dificultam a compreensão do leitor. Por vezes, como no caso, se trata de tradução já em terceiro grau, do bué ao espanhol, e deste ao português.
- 2 Como veremos adiante, espaço ritual de encontro noturno masculino para dialogar e processar e compartilhar coca e tabaco.
- 3 Cf., por exemplo, a publicação de Vieco, Franky & Echeverri (2000), em que vários discursos de líderes indígenas da Amazônia colombiana são compilados dentro dessa temática. Sobre o aparecimento da ideia de “ordenamento territorial”, dentro das mudanças advindas com a Constituição de 1991, cf. Dover & Rappaport (1996).
- 4 Os Cofán, de filiação linguística chibchan, habitam a região do alto rio Putumayo, no entre fronteiras de Colômbia e Equador, somando uma população de aproximadamente 1.300 indivíduos.
- 5 Fundación ZIO-AI. 2000. *Plan de Vida del Pueblo Cofán y Cabildos indígenas del valle del Guamez y San Miguel*, Putumayo – Colombia. Bogotá.
- 6 “i”: “vocal alta central, se pronuncia colocando la lengua en la posición de u y los labios en posición de i” (Candre & Echeverri, 1993). Os demais fonemas, podem ser lidos aproximando-se dos do espanhol. Os dados linguísticos apresentados foram principalmente trabalhados com o próprio Don Ángel e com seu filho Hermes. Consultei também os trabalhos de Piñeros (1994), Wise (1983) e Minor & Minor (1987), e tive conversas com Gasché e Echeverri (2002).
- 7 No contexto do Carapará, eram considerados como “tradicionalistas”: Don Luccas Agga, de Tercera Índia; Don Ángel e Don Gregorio Gaike, de San Rafael; e Don Tito e Don Jacinto, de San José.
- 8 Etimologicamente, o termo *nimairama* vem de “*nimaira*”, planta (não classificada), segundo Don Ángel, que podia ser agregada à coca trazendo maior sabedoria. É geralmente traduzido por “sábio”, “conhecedor”, “filósofo”.
- 9 Um dos termos que mais utilizarei para reportar-me a estes “conhecedores” será o de “tradicionalistas”. Localmente, o mais utilizado era o de “donos de mambadero”, em especial pelo fato de termos tido como língua franca quase que exclusivamente o espanhol. Ênfase, no entanto, que todos os termos utilizados (a saber: *iyaima*, *nimairama*, avô, dono de mambadero, conhecedor, tradicionalista) podiam ser acionados em diversas situações.

- 10 Conforme se desenvolve mais adiante, Don Ángel era muito cuidadoso quando utilizava a palavra “tradição”. Por vezes, chegou a dizer, literalmente: “Olho nessa palavrinha. Porque o que de mal há na tradição deve ser mudado”. Este trabalho, em parte, apresenta e interpreta as mudanças propostas pelo ancião, ou o modo como esse conhecimento se constituía em seu mambeadero, nas relações que o marcava, que punha em diálogo situações sociais que iam desde o âmbito familiar (especialmente com sua esposa, filho e genro), até San Rafael, Letícia, Bogotá.
- 11 Conforme se explicitará no Capítulo 4, essa passagem aparece no Cesto de Sabedoria, quando pela primeira vez o Criador lança para a terra, em forma de um fogo cadente, a “Palavra de Disciplina”, “Palavra de Conselho”, *yetarafue*.
- 12 *Rafue* é um dos termos que pode ser utilizado para referir-se a esse conjunto de conhecimentos de modo abrangente. Literalmente, é traduzido como “baile”, momento ápice das carreiras cerimoniais expressas no dia a dia do mambeadero. Ao mesmo tempo, *rafue* pode se referir a alguma especialidade que se desenvolve dentro dos conhecimentos que giram em torno da coca e do tabaco. Por exemplo: se perguntássemos qual era o *rafue* de Don Ángel, qual era a sua especialidade, este seria *yetarafue*, uma vez que ele se preocupava, sobretudo, em suas palavras, em “formar gente responsável, independente da carreira que viessem a seguir”. *Rafue* pode ainda referir-se a alguma especificidade na *performance* (especialmente Tambiah, 1985) de transmissão desse conhecimento, como o colocado por Seeger (1987) para o caso Suya, em que os gêneros discursivos podem ser organizados em um contínuo que vai da palavra falada ao canto. Assim, por exemplo, segundo Gasché (2002), há um tipo específico de *rafue* chamado, em sua experiência no Igaraparaná entre o clã *jitomagaro* (sol), de *somarafue*, marcado por grande rítmica vocal e polissêmica nas noções e imagens enunciadas. Em Echeverri (1993, 1997), temos acurada apresentação do termo e de parte do *rafue* de Don Hipólito Candre. *Rafue* pode também apontar o “pagamento” de um avô, a coca que a ele se oferece para perguntar. Voltaremos a este ponto no Capítulo 5.
- 13 Apesar de muitos terem participado do trabalho ao longo das noites que viriam em San Rafael, e depois em Letícia, o trabalho seria realizado especialmente por esse grupo.
- 14 Na tradução ora apresentada, acrescentei algumas pontuações buscando torná-la de mais fácil compreensão. Aponto, no entanto, que era marca da oratória de Don Ángel falar concatenando vários assuntos e noções, inclusive em espanhol. Sobre esse ponto tratarei, especialmente, no Capítulo 5, quando apresentarei parte do que podemos circunscrever como uma “retórica” uíto (Gasché, 2002).
- 15 Em termos analíticos, conforme desenvolverei mais adiante, articulo a noção de conhecimento, de tradição de conhecimento (especialmente através de Barth, 1975, 1987 e 2002) como viés para tratar o mundo da coca, de seu uso e significação, especialmente do uso que desse faz Don Ángel no trabalho de elaboração do Plano de Vida Murui. Por um lado, as noções de “tradição” e de “conhecimento” são de uso corrente no contexto de uso do espa-

nhol no mambeadero, sendo geralmente traduções para os termos como *rafue* ou *jiibina uai diona uai*; por outro, reflete parte de minha opção de organização dos dados e análise, especial atenção sendo dada à dinâmica de transmissão desse conhecimento no mambeadero e no roçado, no modo como Don Ángel “fazia cosmologias” dentro de uma proposta ética e política contemporânea, através especialmente da elaboração de suas versões para os dois Cestos de narrativas.

- 16 Quer dizer que seu clã nunca entrou em guerras, nunca derramou sangue alheio, o que era comum até a chegada das empresas extrativistas do caucho (cf. Gasché, 1983). Até esse período, quando ainda ocorriam guerras inter e intratribais, era símbolo de poder e autoridade em assuntos de guerra usar os dentes dos inimigos em um cordão à volta do pescoço (cf. imagens em Steward, 1943).
- 17 Sobre esse período já há boa bibliografia. Cf. Taussig (1993); Anônimo (1995); Casement (1985); Dominguez & Gomez (1990, 1999); Dominguez (1994); Gasché (1983); Gomes, Lesmes & Rocha (1995); Gomez (1991); Guyot (1983); Pineda (1985, 1987, 1989, 1990, 1992, 2000); e Razón (1987).
- 18 Conforme desenvolverei no Capítulo primeiro, no qual apresentarei brevemente Don Ángel e o modo como iniciamos o nosso trabalho, ele convivia com antropólogos desde os tempos em que seu pai era vivo. Como dizia Don Ángel inúmeras vezes: “sei exatamente o que você quer”. Nesse contexto, era recorrente que fizesse comparações da complexidade do conhecimento manejado no mambeadero com a dos “grandes doutores”. Por vezes, quando lhe fazia certas perguntas, respondia: “Não se faça de bobo! Você é um grande doutor! Você sabe a resposta da pergunta que está fazendo!”. Assim, conforme enfatizaria diversas vezes, o conhecimento do mambeadero era um conhecimento “técnico”, de difícil compreensão para um não iniciado, parte da “ciência dos aborígenes”. De fato, em termos linguísticos, por exemplo, há expressões e terminologias específicas que são apenas operados por quem frequenta o espaço do mambeadero, tanto em termos de léxico (de não serem utilizadas no dia a dia), quanto de semântica (quando certos termos utilizados no dia a dia com um certo sentido, à noite ganham outro, às vezes oposto ao diurno. Cf., no Capítulo 3 a diferença entre as saudações diurna e noturna).
- 19 Por vezes, ouvi histórias de quando se foi caçar e se ficou perdido. Em geral, os caminhos da caça, ainda que saiam das varações utilizadas como caminhos propriamente, são também, enfatizava Hermes Ortiz, “marcados para os caçadores”: certa árvore, um buritizal, uma lagoa, eixos naturais que pontuam caminhos de entrada e saída da floresta.
- 20 Ainda que não seja o foco deste trabalho e voltemos à discussão sobre os dois Cestos e seu processo de gravação, transcrição e tradução no Capítulo 5, o presente caso parece configurar mais um em que, em contexto de interação multicultural – e faz algum tempo, intertextual –, a distinção analítica entre mito e história pode ser repensada para a Amazônia e alhures (Hill, 1988; Comaroff & Comaroff, 1992; Oliveira, 1988, 1999; Whitehead, 2003), o que não é foco aqui, mas merece futuros investimentos.

- 21 Opero com a ideia de “situar” as condições de produção do conhecimento ora apresentado a partir, especialmente, dos trabalhos de Palmeira & Almeida (1977), Bourdieu (1968), Lima (1994), Comaroff & Comaroff (1992), Oliveira (1999), Clifford (1998) e Pels & Saleminck (1994, 2000).
- 22 A partir de mapa em Landaburu & Pineda, 1984.
- 23 Como veremos no Capítulo 4, plano de vida é o nome que tem sido dado ao programa de ações que em linguagem administrativa estatal é chamado de “*plan de desarrollo alternativo*”.



“Assim estou narrando,
e não me vá embolar tudo depois”:
Dialogia, políticas de representação
e limites do processo etnográfico¹

“Raymond Firth sobre Pa Fenuatata, Robert Lowie sobre Jim Carpenter – uma longa lista de reconhecidos antropólogos descreveram os “etnógrafos” indígenas com quem eles dividiram, em algum grau, uma visão distanciada, analítica e mesmo irônica dos costumes” (Clifford, 1998: 53).

“Assim estou narrando. Daí veja você como o vai ordenar depois. Sim. E não me faça dizer: Edmundo, por que você embolou isso?” (Don Ángel Ortiz, mambeadero, San Rafael, rio Caraparaná, 2 de março de 2000).

De início, procuro refletir sobre dois dos eixos dialógicos a partir dos quais o processo etnográfico realizado dentre os Uitoto-murui do rio Caraparaná (2000-2001)² foi possível em termos de ênfases etnográficas e recursos analíticos operacionalizados. Centro-me especialmente na relação com Don Ángel Ortiz, cacique e tradicionalista do aldeamento de San Rafael, e na instituição do mambeadero (ou cocadero), lugar de produção e transmissão de conhecimentos das mais diversas ordens (material e simbólica), capital negociado entre anciãos e aprendizes e, nas últimas décadas, entre índios e não índios. Esboço parte dos caminhos de constituição da pesquisa de campo realizada especialmente nos períodos passados em San Rafael, focando no modo como o tema de pesquisa e a metodologia de análise foram se definindo: de como optei pela região como lugar de estudo; de como conheci Ángel Ortiz e negociamos a pesquisa; e de como mudaria meu tema de investigação

ao longo de nossa relação e das condições de campo. Objetivo, ao final, apresentar uma primeira etnografia do processo etnográfico, pensando-o em termos de um conjunto de relações que foram sendo construídas, focando em alguns dos atores e contextos envolvidos, e enfatizando, como o resume Stocking (1991: 5), “o modo como estas interações situacionais condicionaram o conhecimento etnográfico específico que emergiu”.

TRABALHO DE CAMPO COMO PRÁTICA DIALÓGICA

“O trabalho de campo, por sua própria natureza, está no coração de uma empresa colaborativa” (Casagrande, 1960: x).

Apesar de sua profusão contemporânea (ao menos para certos segmentos), a atenção ao processo etnográfico, com foco na “prática etnográfica” (Pels & Salemink, 2000: 1), acompanha-nos há algum tempo. Parece estar presente desde a definição da metodologia de investigação que chamamos de “trabalho de campo”, com ênfase na “observação participante”. Já em Malinowski (1978a: 18), encontramos a preocupação em definir o trabalho do antropólogo e explicitar parte das “tribulações” por que este passa para “atingir o significado intrínseco da vida tribal”:

A meu ver, um trabalho etnográfico só terá valor científico se nos permitir distinguir claramente, de um lado, os resultados da observação direta e das declarações e interpretações nativas e, de outro, as inferências do autor, baseadas em seu próprio bom senso e intuição psicológica.³

Na década de 1930, na análise de novo material de Trobriand, desta vez com ênfase no modo de tratar as situações linguísticas (como os encantamentos mágicos), desenvolve ainda mais algumas das ideias da “Introdução” de 1922, chamando a atenção para a construção de “contextos de situação” (Malinowski, 1978b)⁴ para o entendimento da produção do significado. Tanto em Mauss, em seu manual etnográfico (1926), quanto no conhecido Apêndice IV do trabalho sobre os Azande, de Evans-Pritchard (2005: 244), encontramos, ainda que sem maiores consequências, a recomendação de atentar para o fato de que “o que se traz de um estudo de campo depende muito daquilo que se levou para ele”. Neste ponto, pode ser interessante recuperarmos, ainda, outro texto do inglês, editado em 1973, um mês após sua morte, texto encomendado por Meyers For-

tes para ensinar a seus alunos o que era, afinal, “trabalho de campo” e em que condições este se dava. Desta vez, em exercício memorialista, Evans-Pritchard ressalta, especialmente, suas “condições materiais”:

É igualmente importante que nós registremos quais eram as condições materiais e físicas nas quais o trabalho de campo era conduzido, por que estas condições, com certeza, têm de ser levadas em consideração na avaliação dos resultados e do acesso a sua significação (1973: 235).⁵

Como nos lembra Bourdieu (1968: 136), “o intelectual é situado histórica e socialmente”. Seu trabalho “se realiza através de uma infinidade de relações sociais particulares” (idem: 124). Nas últimas décadas, no crescente das revisões historiográficas e analítico-teóricas por que tem passado a antropologia (e as ciências sociais em sentido amplo), algumas chaves de entrada têm sido acionadas (apesar de suas respectivas agendas) para salientar a necessidade de maior reflexividade na prática científica: sociologia do conhecimento, sociologia reflexiva, antropologia reflexiva, história da antropologia, antropologia da antropologia, antropologia crítica, estão entre as mais utilizadas.⁶ Dentre as preocupações centrais desse campo reflexivo, temos assistido a uma maior consciência e atenção: *a.* ao modo como as condições de produção do trabalho investigativo condicionam os resultados a que chegamos na prática etnográfica e em sua posterior tradução em texto; e *b.* às relações pesquisador/pesquisado em suas assimetrias e poderes, de lá e de cá. Em meio às demandas e aos caminhos de investigação surgidos, um dos ganhos concretos e notáveis em todo esse investimento é o da constituição de etnografias do processo etnográfico (Pels & Saleminck, 1994 e 2000), se lembrarmos que se fazia, muitas vezes, sociologia de notas de pé de página, orelhas e agradecimentos de forma a constituir em suas feições básicas algumas “histórias do trabalho de campo” (Clifford, 1998b: 184). Neste ponto, o que antes era fabulário,⁷ parte dos “imponderáveis da vida real” (Malinowski, 1978a) vividos do trabalho de campo, passou a ser foco de maior atenção e escrutínio sociológico, expondo perspectivas interpretativas e limites postos pelas condições concretas de pesquisa (Owusu, 1978; Pels & Saleminck, 2000).

Diante deste quadro, Pels & Saleminck (1994: 1) propõe, para o desenvolvimento de uma história da antropologia, a constituição de “histórias contextuais

da prática etnográfica” centradas nos processos de construção da pesquisa, de suas implicações metodológicas e ético-políticas. Dar ênfase analítico-descritiva nas “relações práticas entre observador e observado, e a sua subsequente transformação pela representação etnográfica” (Pels & Salemink, 2000: 4). Para tanto, é necessário “localizar as estratégias discursivas em seus contextos de uso, nas táticas das relações específicas entre poder e troca que atualizam e determinam o valor dessas estratégias discursivas”. Tarefa problemática (Bourdieu, 2004; Strathern, 1987), mas rentável, de modo a introduzir como variável analítica e epistemológica “o campo com o qual e contra o qual, cada um se fez” (Bourdieu, 2004: 40). Mas se “situar seu próprio modo de produção no contexto da invenção cultural e da mudança histórica” (Clifford, 1998: 94) tem sido um dos movimentos crescentes à disciplina, de que contextos, de que situações, estamos falando? Afinal, como enfatizam alguns autores, os contextos não estão simplesmente lá: “eles, também, têm que ser analiticamente construídos à luz de nossas concepções sobre o mundo social” (Comaroff & Comaroff, 1992: 11).

Recupero, então, um dos eixos analíticos propostos no título deste capítulo para começar a montar alguns contextos: dialogia. Termo consagrado e amplamente difundido nas últimas três décadas, mas de exploração recente de suas consequências práticas.⁸ Em geral, refere-se mais ao elemento narrativo de nosso trabalho (narração enquanto construção/negociação diante da heteroglosia do mundo social) do que prático etnográfico, ao menos para parte da antropologia norte-americana pós-1980 (Clifford, 1986, 1998; Clifford & Marcus, 1986). Mas afinal (se a questão vale a pena), o que é dialogia na prática cotidiana da pesquisa? Em que momentos se concretiza, caso realmente se concretize, ao longo do processo etnográfico? Questões que, no caso, podem estar atreladas a outras questões para um entendimento do que afinal é “trabalho de campo”: quais os limites do trabalho de campo? Quando começa? Quando chegamos à aldeia, ou ainda antes, quando estamos na biblioteca lendo sobre nossos futuros “objetos de pesquisa”, nossos futuros “pontos no mapa”,⁹ ou mesmo quando estamos na fronteira, atravessando os trâmites administrativos que separam Brasil e Colômbia?

Ao estilo mancomuniano, construo¹⁰ uma situação social (Gluckman, 1987; Mitchell, 1959) que, se não é reveladora, ao menos é boa entrada às reflexões

deste trabalho e ao processo etnográfico experienciado. Relato minha chegada ao aldeamento de San Rafael, aldeamento uitoto-murui do rio Caraparaná, ressaltando, já de início, que faço parte da quarta geração de investigadores que passa por esse rio.¹¹ Apresento, então, dois eixos dialógicos centrais em meu percurso investigativo, tentando pensá-los a partir da prática etnográfica: meu encontro com Don Ángel Ortiz, cacique uitoto-murui, através de Juan Alvaro Echeverri, antropólogo colombiano. Construo, em certa medida, parte do início de meu encontro etnográfico:

Cheguei a San Rafael, um dos cinco aldeamentos do rio Caraparaná,¹² em uma noite chuvosa de março de 2000. Não havia sido possível avisar de minha chegada. Levava comigo alguns presentes e uma carta de apresentação escrita por Juan Echeverri. Após mais algumas revistas e interrogatórios na base do exército, e após ter autorização para entrar na área pelo *corregidor* indígena local, por fim deixei El Encanto com um genro de Don Ángel, Eliodoro, que se encontrava no aldeamento resolvendo problemas pessoais.¹³ Quando cheguei, Don Ángel e alguns de seus aprendizes já se encontravam reunidos no *mambeadero*. Alguns jovens tostavam as folhas de coca, um jovem, mais experiente (o que soube depois), próximo à roda de homens sentados na pouca luz, pilava a coca já tostada. Hermes, filho do cacique, peneirava a coca pilada acrescida de cinza de embaúba.¹⁴ Fui convidado a sentar na roda e me apresentei dentro da seguinte cadência de assuntos: 1. era antropólogo brasileiro; 2. estava começando as pesquisas para meu doutorado; 3. Juan Echeverri me havia falado muito bem de Don Ángel, que era um “grande conhecedor”, pelo que resolvera então fazer uma “visita” para conhecê-lo, conhecer a região, quem sabe realizar minha pesquisa de campo no aldeamento ou em algum outro do rio; 4. era interessado no período caucheiro (1900-1930), em entender como se formaram as ocupações do rio Caraparaná (no século XIX pouco povoado, com alguns aldeamentos murui apenas à montante). Entreguei-lhe os presentes que trazia: uma rede, anzóis, linha de nylon, alguns cadernos, canetas, fósforos e tabaco, e uma carta de apresentação (escrita por Juan Echeverri, em *bue* e espanhol).¹⁵ Don Ángel os recebeu e agradeceu dizendo que eram “bons presentes”. Em seguida leu a carta de apresentação, que o fez rir dado o tom em que fora escrita por Echeverri, dialogando com o que eu descobri depois ser um certo senso de humor, marca do modo de Don Ángel mediar relações, bem como marca daquele espaço de diálogo ritual e transmissão de conhecimento. Apresentou-me então aos demais presentes, explicou-me que lugar era aquele em que estávamos, lugar de “tradição”, lugar “sagrado”, parte da sabedoria que o Criador havia deixado. Que eu ficasse tranquilo,¹⁶ que podia ficar o tempo que quisesse e que mais tarde cuidaria de arrumar um lugar para eu dormir. Pouco depois, em meio a conversa, sem que eu tivesse pedido nada, virou-se para mim e disse: “Antropólogo... Muito bem, pegue seu caderno de campo”. Peguei-o, um pouco surpreso. Disse-me: “Muito bem, comecemos: mito de origem.

Nós saímos de um buraco no rio Igaraparaná...”. E começou então um relato que se estenderia ao longo dos próximos três dias, apresentando-me uma versão resumida da narrativa de *komimafo*, o buraco pelo qual haviam saído (localizado no médio rio Igaraparaná, área também uitoto).¹⁷ Apesar de meu pedido, não me deixou gravar, apenas apontar em meu caderno. Este fato se seguiria ao longo de todo o processo etnográfico: por vezes me deixava gravar, mas em geral pedia para que eu escrevesse. Quando gravávamos, pedia para escutar, para ver se havia sido bem gravado. Por vezes gravávamos de novo. Nos dias seguintes do relato, me pediu para ler o escrito no dia anterior, fazendo correções ou aprovando (que estava “aprendendo bem”), para retomar a narrativa do ponto onde havia parado.

Esta situação social parece-me exemplar para apresentar parte das condições de produção do processo etnográfico experienciado e do consequente conhecimento antropológico gerado: Como cheguei a San Rafael, a partir de que conjunto de relações e sob que condições? Como fui interpretado por Don Ángel, sob que supostos de representação e modelo de relacionamento? A que representação chegamos de sua gente, seus saberes e seu lugar? São alguns dos itens investigativos que tento percorrer a seguir e ao longo deste trabalho.

LETÍCIA, DEPARTAMENTO DO AMAZONAS, COLÔMBIA

Trabalhar na Colômbia no início da década de 2000 não significava apenas encontrar-se com um grupamento indígena, mas também relacionar-se com uma série de mediações de diversas ordens para poder chegar, por fim, até o esperado aldeamento: desde os órgãos de migração, o exército e a Oficina de Assuntos Indígenas, até outros pesquisadores, ONGs, missionários e organizações indígenas (locais ou de maior abrangência). Além disso, a região do interflúvio Caquetá-Putumayo era conhecida entre 2000-2001 como “zona vermelha” na linguagem militar, por conta da presença de vanguardas guerrilheiras na região, no caso em especial das Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (Farc). Até o ano de 2003, o médio Caquetá foi controlado pela guerrilha, em especial a partir de Araracuara; enquanto que o médio Putumayo era controlado por contingentes do exército e da marinha colombianas, em especial a partir da base de El Encanto, foz do Caraparaná.¹⁸ Estes fatos marcam em algum nível e intensidade as relações sociais engendradas na região, em especial no período entre os anos de 2000-2001. Mas preciso escolher eixos dialógicos, pontos de inflexão

ao longo do processo etnográfico. Concentro-me, então, no modo como “escolhi” o rio Caraparaná como região de estudo e de como cheguei a San Rafael e a Don Ángel Ortiz.

Cheguei a Letícia em meados de janeiro de 2000, com uma carta de apresentação (a primeira de algumas) de meu orientador, uma dissertação de mestrado concluída, de cunho bibliográfico sobre a região (Pereira, 1999) e um endereço: a sede do Instituto Imani de Investigações Amazônicas, extensão da Universidade Nacional da Colômbia, com sede em Bogotá. Havia gostado especialmente do material etnográfico uitoto, mas estava aberto a trabalhar com alguns dos demais grupos indígenas da região usualmente conhecida na literatura etnológica dedicada à tríplice fronteira Brasil-Peru-Colômbia como “noroeste do Amazonas”. Após conversa com o diretor da sede, tive autorização para trabalhar na biblioteca da Instituição, bem como recebi uma carta de apresentação (a segunda) para formalizar meu trabalho e resolver minha situação legal junto às autoridades policiais colombianas.¹⁹ Nesse período, dediquei-me a estreitar relações com alguns dos pesquisadores do instituto; a continuar a pesquisa de fontes bibliográficas iniciada no mestrado na biblioteca da instituição e em acervos pessoais de alguns de seus membros; a mapear as instituições estatais, religiosas e não governamentais que travavam das relações com as populações indígenas da região; e a algumas visitas a alguns dos assentamentos indígenas próximos à cidade (tikuna e uitoto).

Foi nesse período que conheci Juan Alvaro Echeverri, antropólogo, investigador e professor do instituto, especialista nos grupos do médio Caquetá-Putumayo, em especial os Uitoto do rio Igaraparaná e médio Caquetá. Após algumas conversas, Echeverri sugeriu como um possível *locus* de pesquisa o rio Caraparaná, cuja ocupação atual havia começado apenas na década de 1930, com o fim da escravidão caucheira. Este rio, enfatizou, era “pouco conhecido etnograficamente” se comparado ao Igaraparaná, tendo ali sido realizadas pesquisas antropológicas apenas no final dos anos 1960 e parte dos anos 1970.²⁰ Sugeriu também que procurasse por Don Ángel Ortiz, cacique de San Rafael, conhecedor das *tradiciones* do grupo indígena, e acostumado à prática de pesquisa antropológica. Como enfatiza Barth (2000b), o “problema da representatividade” coloca-se constantemente para o pesquisador em campo ao longo da cons-

tituição e organização de seus dados, da relevância de cada um destes para um suposto sistema geral que os abarca: como assegurar, por exemplo, “a não ocorrência de uma generalização ou projeção imprudente sobre outras comunidades da região a partir de algo que talvez fosse uma características idiossincráticas ou singular de uma determinada aldeia”? Afinal, quem são esses “etnógrafos indígenas”, como o coloca Clifford (1998: 53), com os quais se constrói o esboço a que chegamos da sociedade e da cultura de um dado grupo humano?

Através da leitura do trabalho de Juan Echeverri (1992, 1997), reconhecido como um dos “nomes” (Bourdieu, 1996: 186) no campo etnológico colombiano e da tríplice fronteira, e de algumas conversas com ele em sua *oficina*, organizei a pesquisa no rio Carapaná, ao menos, a ida até lá, aprendendo com ele, entre outras coisas, as primeiras noções sobre as dinâmicas das conversas noturnas no mambeadero e os usos materiais e simbólicos da coca e do tabaco instrumentos de comunicação centrais para dialogar com os donos de mambeadero e seus seguidores. Uma vez definida a região, sugeriu, a partir de seu capital de relações na região, que procurasse por Ángel Ortiz em San Rafael por ser ele também (ainda nos termos de Bourdieu, idem) um “nome” no que poderíamos classificar como o “campo intelectual murui” envolvendo aqueles que no rio eram reconhecidos em espanhol como tradicionalistas e em uitoto como *nimaírama* (traduzido como “conhecedor”, “dono da história” ou “filósofo”), campo intelectual que se organiza em linhas de transmissão e aquisição de conhecimento e que pode articular, em redes e contrarredes, na relação entre mestres e aprendizes, mambeaderos e mambeadores,²¹ famílias, aldeamentos e regiões. Desse encontro, saí com minha terceira carta de apresentação (bilíngue), desta vez, destinada ao cacique de San Rafael.

SAN RAFAEL, EL ENCANTO, RIO CARAPANÁ

Após a autorização para entrada no rio Carapaná por parte do comandante da base do exército em El Encanto, aldeamento localizado na foz do rio, era preciso buscar autorização das autoridades indígenas. Assim foi minha chegada entre os Murui do Carapaná em fevereiro de 2000.²² Para desenvolver o trabalho de campo em San Rafael, foram necessárias duas reuniões formais de apresentação e pedido de autorização para permanência em área: com o *gober-*

nador da “comunidade”, Abelardo Palomares (aprendiz de Don Ángel) em San Rafael; e com o *corregidor* de El Encanto, Luis Alberto Menitofe (sobrinho de Don Ángel), murui nascido em San Rafael. Foram emitidos dois documentos (anexos) em que ambas as partes reconheciam comum acordo com relação à minha permanência, além do próprio Don Ángel que com esta já consentira (logo em nosso primeiro encontro). A Constituição de 1991 outorga aos grupos indígenas colombianos o controle administrativo sobre seus territórios (na forma das chamadas Entidades Territoriais Indígenas), desde de que estejam de acordo com os “*usos y costumbres*” de cada grupo, conforme expresso na Carta Magna (Rappaport & Dover, 1996). O contexto de negociação entre antropólogos e autoridades indígenas sobre as condições de desenvolvimento de pesquisa em campo, passadas já pouco mais de três décadas desde os primeiros trabalhos realizados nesse rio (e no médio Caquetá-Putumayo), mudou bastante, sendo esse personagem – o antropólogo – já totalmente integrado às agências com as quais os membros do grupo têm contato. Neste cenário, não é incomum – nos jogos relacionais contemporâneos da pesquisa na região, ainda que por vezes apenas no âmbito do discurso (discurso corrente, enfatize-se) – ser figura não desejada, no mínimo recebida com desconfiança sob acusações como a “levar para longe conhecimento do grupo sem deixar nada em troca”. Como analisa comparativamente Oliveira (2004: 19) diante de outras situações etnográficas relatadas na atualidade da pesquisa etnológica, apesar de continuarmos oferecendo tabaco e comprando artesanato: “a decisão de aceitar ou não a presença de antropólogos em suas aldeias, porém, já passa por outros fatores e um sistema de cálculo mais elaborado”.

Mas quem é Ángel Ortiz? Como se apresenta e como é reconhecido pela população de San Rafael? Don Ángel Ortiz Noty nasceu na década de 1940 (19 de fevereiro de 1944), em San Rafael, médio Caraparaná, filho, o mais novo, de Don Benedito Ortiz, cabeça do grupo que fundaria, na década de 1940, o aldeamento que após a chegada de missionários capuchinhos que aí fundaram um internado passou a se chamar San Rafael. O período de atuação da empresa extrativista do caucho, especificamente a conhecida Casa Arana, tem seu auge com o traslado forçado das populações nativas do interflúvio dos médios rios Caquetá e Putumayo para a margem direita deste rio pouco antes do conflito

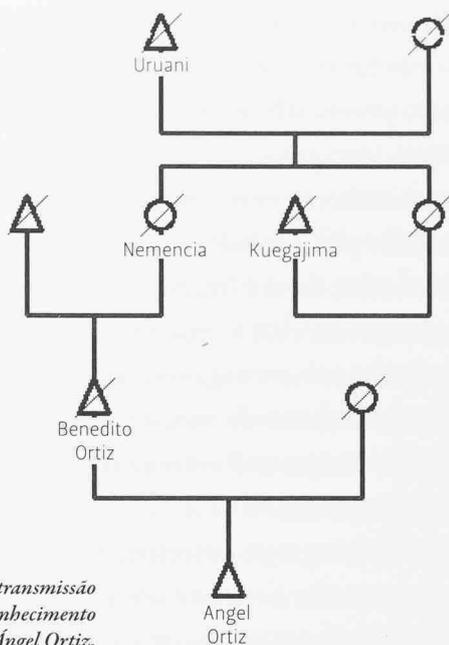
Colombino-peruano de 1932 pela delimitação da fronteira entre países. O Caraparaná e o Igaraparaná ficariam “vazios”, conta Don Ángel. Após o conflito, progressivamente iniciar-se-ia a (re)ocupação do rio, antes habitado apenas em sua parte alta. A família de Benedito Ortiz, do clã *naimene* (doce), é uma das primeiras a nele chegar. Benedito era um “órfão” na maloca do clã *ereiai* (tamanduá) que resolve erigir sua própria maloca rio acima. Com o tempo e o crescimento do lugar, passou a atrair gente de distintos rios, clãs, etnias. O assentamento foi se tornando multifacetado socioculturalmente, tanto em termos clânicos como étnicos. Apesar disso, a “gente doce” segue sendo um dos maiores clãs do lugar, junto aos *ereiai*, também originários do Caraparaná, rio abaixo.

Don Ángel é da geração de filhos dos “sobreviventes” à escravidão pelo cacho, aqueles que após o conflito fronteiro da década de 1930, voltam a ocupar os rios Igaraparaná e Caraparaná (Capítulo 2). Este processo gerou a formação de novos arranjos socioculturais, novos aldeamentos e novas territorialidades. Além disso, nesse período chegam à região as frentes missionárias descendentes pelos Andes, além de alguns órgãos e equipamentos de Estado e um comércio de mercadorias entre fronteira. Nesse contexto, Don Ángel faz parte da primeira geração a se formar nos internados missionários, geração bilíngue de formação multicultural, assim como da que assistiu à reorganização de linhas de transmissão de chefia e de mambadero, a retomada de bailes e levantes de malocas, e encabeçou a formação de um movimento indígena. Seu *canasto* (cesto) – no caso, o conhecimento que foi acumulando ao longo da vida, em particular no mambadero – foi-lhe sendo transmitido desde muito cedo (por volta dos doze, treze anos), herdado principalmente de seu pai, Benedito Ortiz, mas também de sua avó paterna, Nemência. Sua avó Nemência era filha de Uruani, afamada liderança no Caraparaná pós-caucho, que detinha o “cesto da guerra”, sua especialidade dentro dos conhecimentos do mambadero, e que vivera rio acima, um “sobrevivente” do período caucheiro. Com a morte de seu pai, passa a se *sentar* com Kuegajima, ancião que vivera em San Rafael e fora afamado por seu conhecimento e pelos bailes que promovia. Fora com Uruani que Kuegajima se sentara. Do ponto de vista local, tais referências outorgavam-lhe reconhecimento pela excelência na formação, e além daqueles que evoca, era também conhecido em outros rio, aldeamentos e mambaderos.

Além disso, fazia alguns anos era cacique local, mas também havia sido atuante (em especial nas décadas de 1980-1990, período bastante intenso politicamente) no movimento indígena regional, quando viajou muito, especialmente entre o rio Igarapará e Letícia. Neste período, conta também que aproveitou e “investigou” – termo correntemente usado pelo ancião – sobre o “mundo da coca e do tabaco” visitando outros mambeaderos, tanto uitoto, quanto dos demais grupos do Caquetá-Putumayo

que também têm esta instituição. No ponto em que o conheci, era bastante voltado para os afazeres familiares, a administração de seu mambeadero e as mediações que o cargo de cacique exigia junto a San Rafael. Passado o período das viagens e grandes reuniões, era bastante crítico às políticas de Estado para os grupos indígenas, no fundo pouco democráticas e economicistas, bem como aos modos de condução de debates e produção de decisões políticas de grupo por parte das instituições de representação indígena locais e regionais (*cabildos* e associações).

Reflexões como as de Tonkin (1992) e Bourdieu (1996) alertam para a necessidade de se pensar criticamente a ideia de “biografia”, de “história de vida”, não considerá-las como retratos de experiências estritamente individuais. “Tenho argumentado”, salienta Tonkin (1992:131), “que historiadores estão errados em argumentar que testemunhos vêm de um indivíduo como um universo singular”. A este ponto acrescenta: “sua consciência individual deve ser formada socialmente. É por esta razão que eles podem mentir, esquecer, enquanto indivíduos singulares e também socialmente, como parte de um padrão”. Os Comaroff (1992: 26), na mesma linha crítica ao exercício pouco



atento às situações de elocução e politização de narrativas, colocam-no como “uma fantasia moderna sobre a sociedade e o indivíduo para a qual todos estão, potencialmente, em controle de seus destinos em um mundo feito por ações de agentes autônomos”. Perguntado pelo pesquisador sobre a fonte de seu conhecimento, traçando parte de sua genealogia de formação, Don Ángel expõe: por um lado, as bases que fundamentam sua autoridade enquanto conhecedor de sua “tradição” (autoridade e linhagem reconhecidas – ainda que muitas vezes na forma de críticas – pelos demais “tradicionalistas” locais)²³ e o modo como a organiza, usa e interpreta; por outro, expõe parte do processo de transmissão de conhecimento entre os Uitoto (e boa parte dos grupos do médio Caquetá-Putumayo), conhecimento ligado à origem familiar, clânica e às dinâmicas que ordenam as conversas noturnas do mambeadero, espaço público, lugar por excelência de transmissão de saberes distintos (da cosmologia ao canto, à chefia e aos processos terapêuticos), mas também de condução de decisões políticas e mediações de relações com as agências indígenas e não indígenas.

Diante desta trajetória de formação, podemos reunir, neste ponto, algumas das condições de possibilidade com as quais todo o conhecimento etnográfico produzido esteve articulado, e que o posiciona no campo social em se apresenta e é reconhecido com autoridade:

1. Estas são palavras de um *dono de mambeadero*, de um *tradicionalista*, de um avô, termos consagrados para designar, em espanhol, os detentores do “conhecimento tradicional”. Trata-se, localmente, de conhecimento considerado como especializado, pouco distribuído, dominado por uns poucos. Conhecimento dentro do qual se é formado e que exige, do neófito, dedicação intelectual e física. Nos contextos investigados, estes são chamados, em uitoto, de *nimairama* ou, se tem cargo político, de *iyaima*. Neste sentido, como já mencionado, são palavras elaboradas tendo como ponto de partida a retórica e as práticas do mambeadero, um dos principais canais para a veiculação e a elaboração de um discurso e de uma prática “indígenas” dentro da polifonia em se que configura e traduz a contemporaneidade de San Rafael enquanto comunidade indígena uitoto-murui, no entrefronteiras nacionais.

Além disso, em alguma medida, para além da múltipla formação do ancião, aqui apenas pontuada, estamos também diante de uma versão do clã *naimene* (“inhame doce”). De acordo com a arena de debate, assim se apresentava, e assim era reconhecida por outros clãs e seus tradicionalistas. Por ser *naimene*, enfatiza o cacique, é “tribo que nunca se sentou em dentes”, que não fez guerras a outros clãs ou etnias. Sua palavra é “doce”, não é palavra “quente”, palavra de conflito. É palavra que “tem força para fazer amanhecer, para frutificar, para ensinar”. Politicamente, é palavra conciliadora. Por isso, enfatizava Don Ángel, no manejo cotidiano das relações, seu exercício político, pautava-se na busca de consenso diante dos debates e tensões por que passava sua gente, da heteroglosia em que esta se organiza, expressa não só no mambeadero e no modo como distintos tradicionalistas o definiam e organizavam seus conhecimentos, mas também em situações como as reuniões do *cabildo* local e a definição de referenciais e projetos de comunidade que nestas se apresentem. Deste modo, acentua na especificidade clânica de sua prática o preceito geral de um bom mambeio: ser generoso, uma vez que, idealmente, a função de um *nimairama* (“sábio”) é ensinar.

Em uma versão da origem desse desígnio (“missão”) da gente *naimene* de ensinar, “difundir a palavra”, o ancião conta que, há poucas gerações, “pouco antes do caucho”, o Criador, Buinaima, “aquele que aparece e desaparece”, se fez ouvir por meio de uma voz que vinha do alto da maloca de seus antepassados. A voz deixou como tarefa e essência do mambeio *naimene* a transmissão dos conhecimentos da coca e do tabaco para todos aqueles que quisessem aprender. Don Ángel enfatiza que do ponto de vista das dinâmicas de transmissão da palavra de coca e de tabaco, isso foi uma mudança em um cenário marcado por guerras indígenas (intra e extragrupo) associadas a práticas canibais e por práticas de transmissão fechadas, intraclânicas, por linha paterna, de pai para primogênito. Junto a isso, soma-se a trajetória de Don Benedito Ortiz e o lugar que ocupa na fundação e desenvolvimento do que hoje é San Rafael: um “órfão” (*jaiteniki*, “homem ordinário”) (Gasché, 1972:12) que sai de uma maloca que o recebeu, a de Don Marcelino Gaike, com quem constitui mesmo laços de

parentesco, para construir depois sua própria maloca, para construir seu próprio “governo”. De certa forma, esta história se reproduzia e renovava no quadro das redes de relações contemporâneas de San Rafael em torno de Don Ángel Ortiz e Don Gregorio Gaike, conformando um circuito de críticas mútuas e autoafirmação das próprias práticas clínicas de mambeio em disputas de autoridade de chefia e de saberes “tradicionais”.

2. Como líder local, e ao mesmo tempo tendo feito parte do movimento indígena regional, transita por dois modelos políticos com os quais dialoga e através dos quais interpreta e age: um classificado como “tradicional” (anterior ao período caucheiro), baseado em seu aprendizado das práticas e saberes ligados ao processamento da coca e do tabaco, em especial a formação de um *iyaima* (chefe); outro desenvolvido ao longo do contato com não índios, que atualmente se configura em um modelo de *cabildos* (de origem colonial) e associações de representação locais e supralocais interligadas por federações de representação regional e nacional. Neste último modelo, o ancião transitou em especial entre as décadas de 1980 e 1990, período que teve como bandeira principal o reconhecimento pelo Estado do interflúvio Caquetá-Putumayo como território indígena. Ao longo desse período, acompanhou e foi um dos protagonistas da formação de um movimento indígena amazônico e do campo indigenista contemporâneo na região. Neste período, conviveu com missionários, agentes do Estado, representantes de ONGs ambientalistas e de ação social, pesquisadores universitários (antropólogos, linguistas, geógrafos, biólogos, economistas, historiadores), jornalistas e o público mais amplo. Em suas estratégias e recursos narrativos, é com este quadro de agências, discursos e saberes, que dialoga, deles fazendo uso para organizar sua fala, de forma a apresentá-la o mais abrangente possível em termos intra e extracomunidade. Este fato expressa-se exemplarmente na tradução ao espanhol das narrativas compiladas em *bue* (Capítulo 5).

Por fim, antes de concluir esta seção do exercício, devo ainda apresentar, além das relações estabelecidas com Juan Echeverri e Don Ángel, eixos dialógicos centrais na produção deste trabalho, posições no campo social que possibilita a aproximação entre índios e não índios em situação de pesquisa.

Neste ponto, evidenciam-se parte dos jogos políticos contemporâneos envolvendo a negociação de idas a campo, permanências, gravações audiovisuais e interlocuções autorizadas sobre certos assuntos; assim como os limites do que chamamos de trabalho de campo, ao que Owosu (1978: 314) chamou de “o problema dos hiatos antropológicos e o controle da qualidade dos dados”:

1. Um dos primeiros assuntos tratados na chegada de meu segundo trabalho de campo de fevereiro de 2000 foi o de como pagaria por minha estadia. Em meu primeiro período de campo, eu ficara hospedado em uma espécie de quarto de hóspedes no pequeno internato que os capuchinhos administravam fazia algum tempo. Desta vez, combinamos que eu ficaria em sua casa, e era preciso contribuir de alguma maneira já que Don Ángel e sua família, dentro das situações existentes no aldeamento, tinham uma vida baseada em sua produção do roçado, alguma coleta (em especial de frutos), alguma caça e pesca (estas com alguma sazonalidade), e poucos produtos das pequenas vendas locais e barcos comerciantes (que não fosse sal, açúcar, óleo, fósforos, por vezes arroz e macarrão). Acordamos que, uma vez que eu não tinha maiores recursos financeiros (para comprar produtos ou pagá-lo), pagaria como um jovem paga a um avô, a um dono de mambeadero: trabalhando em seu roçado e tostando sua coca. Mais tarde, eu me daria conta de que para aqueles que se colocam como “aprendizes” de um conhecedor, dentro das dinâmicas de transmissão de conhecimento do mambeadero, há o “pagamento” pelo que se está aprendendo: pagamento em coca – “ainda que seja uma só colherzinha” –, em tabaco e, de acordo com o envolvimento, em trabalho (do plantio e colheita do roçado à tostada e a pilada no mambeadero).
2. Além disso, tive também de negociar contrapartidas com o *cabildo* local, com projetos mais gerais do aldeamento, o que se materializaria, principalmente, no trabalho de produção de um documento bilíngue contendo dois conjuntos narrativos (no formato de cartilha resumindo a cosmologia e a história do grupo), bem como minha participação na elaboração do “estatuto” do *cabildo* de San Rafael, de um censo e de um mapa.
3. Por fim, recuperando novamente Owosu (1978: 313), dentro do debate (e já hoje precaução epistemológica) que se estende desde a década de 1930,

há uma diferença crítica entre “usar a língua nativa” e “falar a língua nativa”. Quanto mais nos aproximamos desta última situação – sugere –, tanto mais controle o pesquisador pode ter na produção de significados e arranjos sistemáticos, menos dependerá de tradutores. Em especial, ressaltaríamos, quando começamos a adentrar por conhecimentos locais por vezes de alta especialização como a Palavra de Coca e de Tabaco. Mas, maiormente, a situação de boa parte dos pesquisadores vive, como bem o lembrou Bloch (1975: i), sobretudo os neófitos, é a do “fazer uso” da língua local, ainda que nem sempre este ponto seja expresso com a devida relevância, e que este fato seja um impedimento para a realização de pesquisas antropológicas. Apesar de boa parte do trabalho realizado ter sido dedicado (quando não estava pagando para realizar o trabalho) à gravação, transcrição e tradução do *bue*, no dia a dia, a língua de uso corrente, mesmo no *mambeadero* (salvo exceções em que houve reuniões mais amplas e em que a formalidade ritual de acentuou) para conversar, discutir e esmiuçar ideias, foi o espanhol. Alcancei muito pouco o domínio do *bue*, aprendendo na prática algumas poucas expressões, em especial do *mambeadero*. Apesar disso, dos limites impostos, dado que o processo de tradução vivido foi uma realização de grupo, creio que as vozes *murui* aqui representadas, parodiando *Owusu* (idem: 314), não mentiram, muito menos se recusaram a falar, responder, perguntar. De fato, como veremos ao longo deste trabalho, Don Ángel foi bastante zeloso na produção das narrativas aqui compiladas, acompanhando-as (ouvindo, regravando e corrigindo) desde a gravação, até a transcrição e a tradução.

Nossa rotina de trabalho seria, ao final, a seguinte: de segunda a sábado, pelas manhãs, seguíamos para seus roçados, que ficavam em uma pequena quebrada, rio abaixo, na margem esquerda do Caraparaná. Estes seriam os únicos momentos em que teríamos alguma privacidade, nos quais pude especificar e desenvolver alguns dos conhecimentos que ele me passava nos momentos de descanso. Em termos simbólicos, as atividades do roçado eram correlatas às do *mambeadero* (veremos no Capítulo 3), uma vez que muitos dos nossos trabalhos – por exemplo, limpar, semear, queimar – serviam como imagens²⁴ para “aconselhar” aos jovens difundindo os princípios da Palavra de Coca e de Tabaco. Além dis-

so, segundo o ancião, o modo como trabalhávamos no roçado era relacionado às práticas do mambadero, uma vez que mudávamos constantemente de atividade (limpando tabaco, colhendo mudas, carpindo, limpando, plantando, colhendo coca, tabaco e mandioca), de forma a sermos “dinâmicos”, da mesma forma que quando se fala no mambadero, sempre mudando-se de “campo”, nunca, ao longo de uma mesma fala, ficando-se em um único tema.

Depois do trabalho no roçado, de volta a San Rafael, chegando sempre no início da noite, já começávamos os trabalhos com a coca. De fato, lidávamos com a planta da coca desde o roçado (sempre fechávamos o trabalho colhendo coca) até a tostada, pilada, peneirada e consumo noturnos. Esse trabalho seria realizado, principalmente, por Hermes, filho de Don Ángel, José, seu neto, e o “antropólogo brasileiro”. Dividíamos os três a tostada, José e eu pilávamos e Hermes – umas poucas vezes José – peneirava e servia o *mambe* aos presentes. Conforme desenvolverei no Capítulo 3, essas funções faziam parte de certa hierarquia baseada em conhecimentos e práticas adquiridos e posições alcançadas. Durante o período de campo de 2001, período central de investigação, os encontros noturnos eram os principais momentos de articulação do Plano de Vida, momentos por excelência de articulações de diversas naturezas intra e extracomunidade. Nestes momentos, ouvíamos Don Ángel depois que alguém tivesse feito as primeiras indagações em assunto sobre o qual falaríamos naquela noite, ou o próprio Don Ángel retomava algum assunto (que em espanhol chamava de “campo”) sobre o qual não havia ainda “fechado seu cesto”. Quando ficou claro para o ancião e os seus qual trabalho faríamos – no caso o das gravações, transcrições e traduções –, prevendo mesmo a viagem de um pequeno grupo para Letícia (Capítulo 5), comecei a “preparar-me” para que estivesse a par de conhecimentos básicos e poder ajudar no trabalho. Foi nesse momento que me ditou²⁵ uma versão “*por encima*” (resumida) do primeiro Cesto (*Jitirui Kirigai*): a “história dos primeiros homens”, em que retomou a narrativa de *Komimafo* com maior detalhamento e exegese.

No mambadero, ao longo dos encontros noturnos, recebia-se além dos aprendizes habituais representantes do *cabildo* local, da Oima, lideranças do Igaraparaná, representantes de instituições do Estado e não governamentais. Rapidamente, dei-me conta de que, dada a dinâmica em que me encontrava,

difícilmente teria o tempo e a situação favoráveis para dar conta do primeiro tema que havia pensado ao aportar em San Rafael: constituir uma etnografia da história local, com ênfase na ocupação pós-1930 do Caraparaná. Além da rotina de contrapartidas, que praticamente consumia todo o tempo de minha estadia, não era sobre sua história que naquele momento a gente do Caraparaná estava preocupada, não era sobre isso que conversavam, mas sobre um tema que chegava de fora e sobre o qual teriam de se posicionar: desenvolvimento. Diante deste quadro, ao final do processo etnográfico em San Rafael, além de uma etnografia da coca e do tabaco (do roçado ao mambeadero) e dos processos de transmissão do conhecimento reunidos pela Palavra de Coca e de Tabaco, a perspectiva que passei a perseguir foi a de relacionar as instâncias rituais com as políticas, acompanhado os repertórios socioculturais em uso. Ou dito de outra forma: como a Palavra de Coca e de Tabaco era articulada para interpretar a arena do desenvolvimento que chegava por diversas vias ao Caraparaná, agora através do formato Plano de Vida? Como San Rafael, liderada por seu cacique e seu *cabildo*, tomando a lógica do mambeadero como referencial, propunha um modelo local de gestão e planificação baseado em certos saberes, pressupostos éticos e práticas políticas?

APRENDENDO A MAMBEAR COM DON ÁNGEL ORTIZ

Um elemento chave de distinção do grupo usualmente conhecido como Uitoto, e dos demais “Povos do Centro”²⁶ para com os grupos indígenas vizinhos, é o consumo ritual de coca e de tabaco. Em torno da ingestão de tabaco concentrado (*yeraki*) e do preparado das folhas de coca secas, piladas e peneiradas (*jiibie*), articulam-se e desenvolvem-se modos específicos de preparo das substâncias e de práticas e conceitualizações a estes associadas. Ao fim de cada dia, em lugar específico usualmente conhecido como mambeadero – nos dialetos uitoto denominado como *jiibibirí* (Gasché, 1972: 187) –, reúnem-se, diariamente, alguns dos homens do grupo para preparar, dividir e consumir coca. Dentro da bibliografia antropológica dedicada aos Uitoto, o consumo da coca é apresentado por Steward (1948: 579), em seção intitulada “*Narcotics and beverages*”, da seguinte forma: “a coca, cultivada localmente por essas tribos [tribos witoto], é tostada, pulverizada e misturada com cinza de folhas. Co-



Mambearero da casa de Don Ángel Ortiz, ali presente desde a fundação de San Rafael, no final da década de 1930. Sentados, Hermes Ortiz, filho de Don Ángel, com seus dois filhos (fevereiro de 2000).

mida no lugar da alimentação, produz um efeito de sustentação”. De fato, no período em que o *Handbook of south american indians* é organizado, muito poucos eram os dados advindos de trabalhos de pesquisa de campo intensiva. A coca não substitui a comida, nem é “comida” ela mesma. Mambear é o termo de uso genérico utilizado para designar tanto o ato de consumo em si (de levar à boca o *mambe*, a coca já preparada, colocando-o em suas laterais, na altura das glândulas salivares, deixando-a dissolver lentamente), quanto todo o conhecimento e regras de conduta à coca associados. Após suas jornadas diárias de trabalho, após já estarem devidamente alimentados, alguns dos homens reúnem-se, no início da noite, para preparar e dividir a coca e para aprender o conjunto de conhecimentos ao qual Don Ángel Ortiz chamava de *jiibina uai diona uai*, Palavra de Coca e de Tabaco. *Uai* é traduzível por “palavra”, mas no espaço ritual não é qualquer palavra, é “palavra verdadeira, palavra certa” (Preuss, 1994). Em espanhol, o ancião também denominava a esse conjunto de conhecimentos como “doutrina verdadeira”: “é como um estatuto, por que é parte da lei. É um critério, uma disciplina”. De fato, do ponto de vista de um tradicionalista como o atual cacique de San Rafael, trata-se de uma palavra enunciada com fins de formação de forte cunho ético-moral, palavra que, seguidos os seus preceitos e as dietas prescritas, pode curar, multiplicar a vida, apaziguar os homens.

Apesar da relevância dos saberes e das práticas ligados à coca e ao tabaco no dia a dia dos grupos indígenas habitantes do interflúvio Caquetá-Putumayo, quando iniciei minha pesquisa, poucos eram os investimentos de fôlego em

seu estudo e na sistematização e apresentação de dados. Em termos concretos, *mambear* significa ficar sentado longas horas no mambeadero, todas as noites, movendo-se pouco, escutando as palavras de um ancião, conhecedor da Palavra deixada pelo Criador, Buinaima. Significa também participar em alguns dos momentos do processamento da coca e do tabaco, seja plantando-os, seja colhendo-os e transformando-os para consumo. Mas como já salientei, o mambeadero é também instituição política, que divide com o *cabildo* a responsabilidade diante dos processos decisórios que envolvem aldeamentos e associações de representação. É o lugar de onde um cacique legisla fazendo uso da Palavra de Coca e de Tabaco como canal e idioma de comunicação no manejo político das relações sociais. Ao longo dos anos de 2000-2001, não raro assisti a reuniões decisórias (dos trabalhos coletivos nos roçados, até festas e questões mais amplas ultrapassando o aldeamento) envolvendo índios e não índios nesse espaço de formalismo e etiqueta. Se já estava claro – dadas as condições de possibilidade em que me encontrava – que parte de minha etnografia daria conta dos processos materiais e simbólicos envolvendo a coca e o tabaco, do roçado ao mambeadero, ao longo dessas reuniões foi ficando claro outro eixo etnográfico: as discussões sobre modelo de desenvolvimento, mais especificamente sobre quais princípios devem norteá-lo.

Ao considerar as demandas locais, e mesmo supralocais (já que a Constituição de 1991 rezava sobre a articulação dos “usos e costumes” indígenas para fins de gestão territorial e política), como perfilar uma proposta de desenvolvimento que estivesse de acordo com os pressupostos da Palavra de Coca e de Tabaco? Neste ponto, começava a se configurar o que seria o tema central deste trabalho: qual modelo de Plano de Vida foi gerado, tomado o jogo relacional que envolveu índios e não índios? Este não é o momento para retomar essa discussão, aponto apenas que diante da demanda de agências externas (que em três meses, baseado no modelo de planejamento trifásico – *diagnóstico-projeto-resolução* –, esperava abarcar todas as cinco “comunidades” do rio em um só projeto geral), Don Ángel e os seus resolveram começar por onde sempre se começa no mambeadero: narrando. No caso, narrando a trajetória de sua gente, desde a saída de *komimafo*, durante o período dos primeiros humanos, passando pelo dilúvio, a chegada da segunda geração e a aquisição da Palavra de Coca e de Tabaco, até

os massacres do caucho e o período de reorganização ao longo do século XX. Tudo isso, dizia o ancião: “para que se possa organizar todos os trabalhos que se queira fazer, para que se saiba como estamos e por que estamos assim”. Sua preocupação central, preocupação de mambeador, de dono de mambeadero, era a de que todo o narrado servisse de exemplo, do sucesso e insucesso das gerações anteriores, do que com estas se pode aprender. Era a difusão do que chamava de “conformação do homem índio”: “para que seja responsável, não importando em qual tarefa esteja envolvido”.

Deste modo, portanto, enquanto a equipe que visitava o Caraparaná (formada por representantes da Oima e da Onic e de um técnico não índio) circulava pelos aldeamentos do rio com um conjunto de questionários tendo ao modelo *reunião participativa* como situação de comunicação, no mambeadero de San Rafael, Don Ángel, seus aprendizes, membros do *cabildo* local e outros anciões recordavam e começavam a narrar um conjunto extenso e complexo de narrativas a que denominavam de sua “história”, desde seu “nascimento” até a contemporaneidade.

Neste sentido, enquanto instituição, o mambeadero ocupa o mesmo lugar que reuniões como as do conselho *pathan* (Barth, 2000a: 75), estes com suas práticas mais voltadas para as decisões políticas: o de espaço privilegiado para “disseminar de maneira adequada informações que permitam a manutenção, ao longo do tempo, de um conjunto compartilhado de valores e percepções”. No caso do mambeadero, este pode ser pensado, dentro dos termos de Tambiah (1985: 131), ocupando um “papel de tradicionalização” dentro da organização dos conhecimentos manejados localmente. Do ponto de vista dos processos de transmissão de conhecimento, para os envolvidos em um dado ritual – enfatiza (idem: 133) – é preciso, junto à aquisição de conhecimentos socioculturais, “aprender a aprender”. No caso, mambeado, tomado em seu sentido amplo, pode envolver um iniciante em uma gama cada vez mais complexa, ao longo de alguns anos, de conhecimentos, condutas e valores que se iniciam com saberes bem básicos, tais como tostar e saber oferecer e receber a coca dentro de certa etiqueta, de certos preceitos a esta associados, até conjuntos narrativos, cantos, conhecimentos etnobotânicos e a organização de carreiras cerimoniais de bailes. Tudo dentro da pouca luz, do comedimento e da etiqueta do mambeadero,

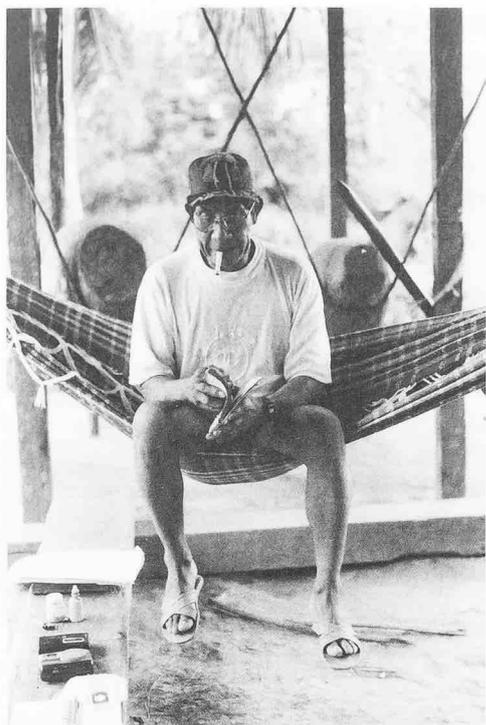
mambeando coca e chupando tabaco, ao som do pilão e da voz do ancião em sua retórica específica, bem humorada, por vezes críptica e ritmada.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

EP: Muito obrigado mais uma vez, muito obrigado por seu tempo e por sua hospitalidade e ...

AO: Espere, espere! Escutemos para ver como ficou gravado (San Rafael, 21 de fevereiro de 2000).

Quando cheguei a San Rafael, pensava em concentrar-me especificamente na constituição de uma história (uma etno-história) do povoamento do rio Carapaná a partir dos anos 1930, fim da atuação das empresas do caucho. Pouca atenção inicial foi dada a organização ritual dos Uitoto-murui e ao mambeadero enquanto instituição, enquanto campo de relações. Dadas as condições de possibilidade vividas, novos rumos foram tomados. Uma das tendências de aproximação à realidade sócio-histórica amazônica desenvolvida nas últimas três décadas tem sido a que Pineda (1989), para o caso colombiano, e Oliveira (1999), para o brasileiro, classificam como uma “antropologia histórica”. Neste contexto, maior atenção vem sendo dada: *a.* ao caráter situacional e posicionado da cultura e das formas de organização sociocultural; *b.* a formação de historiografias locais, com atenção tanto a processos sociais macro e microrregionais, quanto ao modo como foram vividos e interpretados por distintos atores; e *c.* ao processo de produção do conhecimento com ênfase nas consequências das condições da prática investigativa para os resultados obtidos. No dia a dia do exercício etnográfico, como vimos, em seus diversos planos dialógicos (mais centralmente nas relações entre um antropólogo e um intelectual indígena), os caminhos da pesquisa foram sendo reformulados dentro das relações que foram sendo construídas, dentro dos dados que foram sendo produzidos e organizados. Modelos de relação e representação foram sendo negociados, e uma imagem, mais ou menos nítida (que ganha maior nitidez quando narrada), foi sendo decantada do trabalho que fazíamos sobre quem eram os Uitoto-murui, morfológica e simbolicamente, de onde vinham, para onde apontavam. Certa vez, quando já havíamos construído alguma confiança, Don Ángel me disse, como sempre fazendo graça: “você antropólogos só pensam em coisas velhas.



San Rafael, mambadero (21 de fevereiro de 2000). Sobre um dos bancos estão dois gravadores, o do pesquisador e o de Don Ángel. Os dois potes, da esquerda para a direita, são de coca e de tabaco. Don Ángel, na rede que lhe dei de presente logo que cheguei, procura em livro sobre a reconquista indígena do interflúvio Caquetá-Putumayo detalhes cronológicos a partir de pergunta que lhe coloquei.

Só querem saber como éramos, como estávamos. Raramente nos perguntam: como estamos? O que queremos?” Neste ponto do processo de trabalho, tanto vislumbramos qual representação o ancião tinha da nossa disciplina, quanto o seu projeto de representação de um povo e um lugar fica mais claro.

Como tentei demonstrar – ainda que muito resumida e esquematicamente –, cálculos de diversas ordens foram feitos pelo ancião e pelo aprendiz de antropólogo, cálculos baseados em suas respectivas trajetórias e experiências e, especialmente, nos respectivos campos e dinâmicas intelectuais a que cada um pertencia: a antropologia e a Palavra de Coca e de Tabaco. No jogo de reconhecimentos, tensões, mas de busca de consensos, cada ator alcançou parte do que buscava: conhecimento e reconhecimento. Dado o caráter situacional e dialógico do trabalho etnográfico, se constituiu “um processo de comunicação” (Oliveira, 2004: 22) do qual uma imagem do que seja a antropologia e uma imagem do que seja o mambadero são resultantes. Mas para além dos contextos locais de investigação representados, retomo agora o início deste capítulo, relacionando os adventos experienciados pelo antropólogo em formação e a gente de San

Rafael com as mudanças políticas e metodológicas que vem ocorrendo na disciplina (e alhures), com a busca de alternativas, tanto por antropólogos como por indígenas para a continuidade dos trabalhos de investigação. Diante dessa busca, poderíamos tomar das palavras de Bachelard (1996: 19) – para sair um pouco do âmbito de como a disciplina antropológica vê a si mesma – quando este enfatiza que “um obstáculo epistemológico se incrusta no conhecimento não questionado”. Pensar que, assim como as culturas, as sociedades, as formas de organização social, também o conhecimento antropológico é suscetível ao tempo, é reelaborado diante das relações sociais, é disputado e polido diante da imprevisibilidade do encontro etnográfico.

NOTAS

- 1 Uma primeira versão deste capítulo foi publicada em Franky & Zárate (2001). Uma versão ampliada saiu em Souza e Maidana (2011). Contudo, fiz alguns adendos para esta publicação.
- 2 Especificamente, entre 2 de março de 2000 e 6 de outubro de 2001. Além disso, a esses períodos mais intensos houve ainda duas pequenas idas à cidade de Leticia para períodos de um mês (em 2002 e 2004), dedicados, sobretudo, à continuidade do mapeamento bibliográfico iniciado no mestrado (Pereira, 1999).
- 3 O que não quer dizer que seu trabalho não fosse revisitado, não só pela publicação de seus “diários íntimos”, mas pelas condições concretas em que seu trabalho efetivamente se deu e seus projetos pessoais e políticos (Stocking, 1991b). Ou ainda, o efeito de autoridade de sua narrativa (Clifford, 1998).
- 4 Ou “especificação contextual do significado” (1978b). Mais tarde, Hymes, dentro da sociolinguística, inspirado nessa metodologia, a desenvolverá sobre o nome de “etnografia da fala” (1970).
- 5 O texto é dividido nas seguintes partes: “Financiamento”, “Língua”, “Transporte”, “Problemas com o isolamento”, “Acomodações”, “Comida”, “Tabaco”, “Saúde”, “Equipamento”, “Livros” e “Câmeras e gravadores”.
- 6 Dentre outros: Bourdieu, 1968, 1998a, 1998b, 2005; Kuper, 1978, 1992, 2002 e 2005; Turner, 1986; Bruner, 1986; Clifford, 1987, 1998a e 1998b; Asad, 1973; Dirks, 1992; Fabian, 1983; Atkinson, 1990; Stocking Jr., 1983 e 1991; Faria, 2002; Lima, 1994; Pels & Salemink, 1994 e 2000, Commaroff & Comaroff, 1992; Almeida, 1978; Oliveira, 1999, 2004; Casagrande, 1960.

- 7 Nos termos de Clifford (1998a: 42), “fábulas do contato”.
- 8 Na ênfase dada por Clifford (1998a: 21), dialogia é aplicada para pensar as “práticas textuais”. Cardoso de Oliveira (2006: 24) operacionaliza a noção com maior abrangência pensando em termos de “relação dialógica”, mais relacional voltada para pensar o fazer etnográfica (ouvir), o “encontro etnográfico”. Assim como Oliveira (2004), que a operacionaliza para pensar a “prática etnográfica” em seu caráter situacional e relacional.
- 9 Constituindo o que alguns autores chamam de “imaginação etnográfica” (Comaroff & Comaroff, 1992; Atkinson, 1990).
- 10 Afinal, como bem nos lembra Barnes (1987), por mais empiristas que queiramos ser, ao final, nossos “indivíduos”, os que acompanhamos em rede, são também modelos.
- 11 Entre os antrólogos que pelo Caraparaná passaram, tive notícias de Horacio Calle, colombiano, entre 1960-1970; Roberto Pineda e Fernando Urbina, entre 1970-1980; e Juan Echeverri, entre 1980-1990.
- 12 São eles: El Encanto, na foz do Caraparaná, afluente esquerdo do rio Putumayo, seguido por Tercera Índia, San Rafael, Puerto Tejada e San José.
- 13 Em El Encanto, na foz do Caraparaná, fronteira internacional entre Colômbia e Peru, além do aldeamento indígena, também temos a presença da base do Exército e da Marinha. Diariamente, indígenas dos demais aldeamentos uitoto-murui o visitam para resolver problemas de diversas ordens, de venda de excedentes de produção (agricultura, caça e pesca), até busca de documentações e mesmo usar o telefone. Entre os membros dos demais aldeamentos do rio, El Encanto é por vezes classificada como uma “aldeia internacional”.
- 14 Para uma explicação detalhada material e simbólica do uso ritual da coca e da instituição do mambadero na Amazônia, e nos Uitoto em particular, cf. Echeverri & Pereira (2005).
- 15 Entre os dialetos encontrados dentre os Uitoto, os Murui são falantes de bue, apesar de ser muito comum encontrarmos falantes de mais de um desses dialetos.
- 16 O ano de 2001 foi de acirramentos do conflito interno colombiano na região, com a chegada de algumas vanguardas das Farc, em especial ao norte de onde estávamos no rio Caquetá.
- 17 Narrativa mítica bastante conhecida e registrada, tanto entre indígenas como entre estudiosos da região do interflúvio dos rios Caquetá e Putumayo.
- 18 Na atualidade, não existe mais presença de vanguardas guerrilheiras ao passo que a presença militar, desde meados da década de 2000, intensificou-se bastante.
- 19 Carlos Zárate (diretor), Carlos Franky, Dany Mahecha e Jose Vieco.

- 20 Sobre o rio Igaraparaná, também habitado por parte dos Uitoto, já havia ampla literatura, não só antropológica, mas relatos de diversas ordens, de militares e comerciantes a missionários.
- 21 Termo geral empregado em espanhol para chamar a todos aqueles que participam com alguma frequência das conversas noturnas e que produzem e processam coca e tabaco como instrumento ético-moral e de disciplina do corpo e do espírito (cf. Echeverri & Pereira, 2005).
- 22 Localmente, é cada vez maior a tendência a não usar mais a designação “Uitoto” (que quer dizer “inimigo” entre as línguas caribe e pela qual o grupo vem sendo conhecido desde pelo menos os últimos dois séculos), trocando-a pela de “Murui”, considerada como sendo a “verdadeira”, a “própria”. Murui é traduzível por “os de cima”, o que remete à narrativa de origem dos membros grupo (cf. a primeira parte do Cesto das Trevas, Capítulo 5), quando estes, após saírem do buraco *komimafo*, fixam-se na região rio acima do lugar hoje conhecido como La Chorrera, alcançando as cabeceiras do rio Caraparaná. A outra parte do grupo fixa-se ao sul, autodenominando-se Muina, “os de baixo”. Ambas as partes falam dialetos diferentes, mas compreensíveis entre si, *bue* e *minika*, respectivamente (os mais usados, dos quatro dialetos falados pelos membros do grupo). Após o período de atuação das empresas do caucho na região (1900-1930), os Murui passaram a habitar o médio rio Caraparaná, e os Muina (também conhecidos por índios e não índios como Muinane) retomam o rio Igaraparaná. Utilizo aqui inicialmente a denominação Uitoto-murui, por ser o etnônimo Uitoto de uso corrente na região e na bibliografia antropológica, acrescentando, no entanto, a autodenominação Murui, especificando a qual grupo Uitoto me refiro. Ao longo do trabalho, seguindo os usos do grupo, adoto progressivamente também a denominação Murui. Outras autodenominações são encontradas. Entre os Uitoto do médio rio Caquetá, por exemplo, utiliza-se a autodenominação *nipode-uitoto*, marcando a especificidade do grupo entre os Uitoto, no caso falantes de *nipode* (Griffiths, 1997). Para além das diferenças dialetais, a organização social e cosmológica dos subgrupos é descrita como fundamentalmente a mesma, não só para os Uitoto, mas para os demais grupos do médio Caquetá-Putumayo (Gasché, 2009b). A literatura dedicada ao grupo já é considerável no que diz respeito à sua organização sociocultural (como os trabalhos, por exemplo, de Gasché, Echeverri, Urbina e Pineda, citados a seguir). A organização em clãs patrilineares de residência uxorilocal era operante especialmente até o início do século XX. No pós-caucho, se reorganiza em regimes multiclânicos e multiétnicos (índios e não índios). Além disso, outro eixo organizador sociocultural central é a transmissão de conhecimentos relacionados às plantas da coca e do tabaco, ao longo de encontros diários noturnos e, hoje muito esporadicamente, bailes cerimoniais.
- 23 No Caraparaná, eram reconhecidos como “tradicionalistas”: Don Luccas Agga, de Tercera India; Don Gregorio Gaike e Don Ángel Ortiz, de San Rafael; e Don Jacinto de San Jose.
- 24 Nos termos de Turner (2008:21), “metáforas-radicais”.

- 25 Muitas vezes, Don Ángel não me deixava gravar, dizendo-me para usar apenas a caderneta. Ao final de longos trechos de narrativa, parava para me fazer ler o que eu havia escrito, tanto para conferir como ia meu trabalho, quanto para corrigir as falhas existentes.
- 26 *Pueblos del Centro* (Povos do Centro) é a autodenominação utilizada, no pós-1980 (Echeverri, 1997) pelos grupos indígenas que habitam a região entre os médios rios Caquetá e Putumayo (Uitoto, Ocaina, Nonuya, Bora, Miranha, Muinane e Andoque), área oficializada pelo governo colombiano desde 1988 como sendo de propriedade indígena constituindo o resguardo *Predio Putumayo*. Ainda que sejam linguisticamente diferentes, partilham elementos culturais que os tornam distintos de grupos indígenas vizinhos. Outra denominação assumida pelos grupos é a de *Gente de Ambil* (idem).



San Rafael, rio Caraparaná: Reorganização social, *bonanzas* e violências

“Vamos dar a história, partes essenciais para se poder orientar em qualquer trabalho que se possa organizar” (Don Ángel Ortiz, San Rafael, 21 de fevereiro de 2000).

Domingo de sol em San Rafael, julho de 2001: tanto o campo de futebol, que ficava nos fundos do internato capuchinho administrado por padre Ibán, quanto a quadra de vôlei entre sua administração e a igreja, ficavam bem cheias. Nesse dia, tornavam-se os centros das atenções ao longo de todo o dia. Desde bem cedo, desde antes da missa, chegavam canoas e barcos de todos os demais aldeamentos do rio, de San José a El Encanto. A igreja local ficava cheia, com cerca de 150 pessoas, para assistir ao serviço de padre Ibán que começava por volta das 9 horas e reunia índios (a maioria) e não índios (alguns poucos). A maioria comparecia bem arrumada. Algumas senhoras indígenas traziam sorvetes, refrigerantes, comida e, mais raramente, cestaria para vender. Neste dia, o Exército autorizava a entrada de barcos comerciantes (*cacharreros*) brasileiros, peruanos e colombianos no Caraparaná, que, por vezes, ficavam toda a semana em El Encanto esperando pelo domingo. Ao final do dia, voltavam para a foz do rio. Dos poucos produtos negociados neste dia, o principal era aguardente, em geral brasileira. Também se compravam utensílios pessoais, doces e refrigerantes, materiais escolares e desportivos, em especial bolas de futebol e uniformes. O telefone por satélite sustentado por baterias solares, ao lado da igreja, ficava bastante cheio, uma vez que era o dia em que mais se recebiam chamadas, em especial de Letícia, mas também de Bogotá e, mais raro, de outros países. Em torno dele, conversando enquanto esperavam, indígenas e funcionários do hospital e, em menor número, soldados (quando o telefone da base de El Encanto quebrava). Na beira do rio, ao longo dos ban-

cos que ficavam em frente às imediações do Internato, jovens se reuniam para conversar. O futebol era o centro das atenções, sempre com campeonatos que duravam todo o dia, e que envolviam equipes ao longo rio, por vezes também do Putumayo, incluindo os militares da base do Exército e da Marinha em El Encanto. Cada equipe podia ainda trazer sua torcida, o que por vezes fazia encher a pequena arquibancada na lateral do campo central, palco dos principais jogos. A quadra de vôlei era mais frequentada pelas mulheres, e também servia de palco para campeonatos. Neste dia, as piranhas (lanchas de assalto militares), em geral em número mínimo de três, não subiam o Caraparaná desde El Encanto até San José, como era rotineiro pelo menos uma vez por semana. Algumas vezes ouvi dizer, de forma confidente, que esse era também um momento em que indígenas que cooperavam com a guerrilha podiam estar espionando. O dia se encerrava com a grande televisão do internato, com sintonia via satélite, sendo colocada no meio da quadra de vôlei, e ficando ligada enquanto o gerador da comunidade funcionasse (diariamente, entre 18 e 21 horas). Por vezes havia brigas, em geral por conta do excesso de bebida, de disputas de futebol ou de traições conjugais. No mambadero de Don Ángel, podiam acontecer conversas informais desde a tarde, já que era o dia em que parentes e mambedores de outras comunidades o visitavam. Neste dia, o mambeio e a fala noturna terminavam mais cedo do que o habitual, pois era o único em que não recolhíamos coca, tostado, pilando e peneirando as sobras guardadas das piladas dos dias anteriores.¹

Início este capítulo com este esboço simplificado de um domingo em San Rafael entre os anos de 2000 e 2001, dia da semana em que os membros das comunidades ao longo do Caraparaná não trabalhavam em seus roçados e em que a missa e as atividades desportivas viravam os centros da sociabilidade intra e extracomunidade. Neste dia, a população local (318 pessoas),² podia chegar quase ao dobro, quando a própria noção de “comunidade” ampliava-se, abarcando San Rafael e seu entorno indígena e não indígena. Ficava evidente a complexidade de vozes e visões de mundo que perfaziam a urdidura das redes sociais da San Rafael de 2000. Volta a questão levantada no Capítulo primeiro: de quais Uitoto estamos falando? E ainda: quais Uitoto estão falando? Neste dia, ficava evidente o lugar do mambadero como *locus* de algumas dessas vozes, nem sempre as majoritárias nas negociações por representações coletivas (Bourdieu,

1998: 113)³ dentro de economias simbólicas cada vez mais complexas. Deste modo, procuro introduzir o tema deste capítulo – a formação sócio-histórica de San Rafael enquanto assentamento murui e campo de relações sociais intra e extracomunidade – a partir do ponto de vista de sua contemporaneidade. Diante disto, tomo como fio condutor desta versão da formação do aldeamento um de seus pontos de vista, contextualizando de onde este a lê e sobre ela atua: as palavras de um *iyaima* dono de mambeadero – Don Ángel Ortiz –, dentro das inter-relações que estabelece com todos os atores, rotinas e saberes presentes hoje em seu aldeamento e na região.

O domingo impôs-se como dia específico nas redes de relações sociais presentes no rio especialmente a partir da presença dos capuchinhos no Caraparaná, a partir dos anos 1950.⁴ A chegada do padre Javier de Barcelona e seu encontro com Don Benedito Ortiz, pai de Don Ángel, levariam ao assentamento da ordem missionária. Este, então, começava a se conformar como um aldeamento nascido a partir da saída de Don Benedito, do clã *naimene* (inhame doce), da maloca dos Gaike, *ereiai* (tamanduá), para assentar sua própria maloca no extremo oposto de uma curva de rio entre o lago *Nimitiji* e a quebrada *Kitue*.⁵ A presença dos capuchinhos, que com o tempo se consolidaria através de um internado indígena, representou, nos termos de Don Ángel, a segunda “entidade governamental” a se assentar no Caraparaná. A primeira foi o posto policial, de início localizado em El Encanto, quando esta ainda era no alto Caraparaná (hoje San José), no início dos anos 1930. Em uma das versões da ocupação do rio gravadas com Don Ángel (em 21 de fevereiro de 2000), este organiza sua narrativa tendo como um dos eixos a chegada ao Caraparaná do que chama de “entidades governamentais”: a polícia, o internado dos capuchinhos, o *corregimiento*, o hospital e a base militar de El Encanto. Este campo de relações e agências foi se formando e assentando desde a década de 1930, quando o conflito fronteiriço entre Peru e Colômbia (1932) levou à falência a empresa de extração caucheira de Julio Arana, que desde o início do século XX (1900-1930) expulsara os caucheiros colombianos e escravizara por definitivo os grupos indígenas habitantes de todo o interflúvio dos médios rios Caquetá e Putumayo. Neste momento pós-conflito, já se desestruturara a organização sociocultural e territorial de todos os grupos indígenas do interflúvio Caquetá-Putumayo (hoje co-

nhecidos como Uitoto – Murui e Muina-murui (Muinane) –, Bora, Miranha, Nonuya, Ocaina, Muinane, Andoque e Resigaró), que, ao final das três décadas de atuação de Arana e de seus capatazes, foram levados, entre 1922-1928, para a margem direita do Putumayo, de forma a garantir estoques de mão de obra do lado peruano do rio, em vista da eminência do conflito.

Para as populações indígenas que haviam se tornado mão de obra escrava das empresas caucheiras desde o último quartel do século XIX, o conflito colômbino-peruano significou a libertação e a possibilidade de regresso aos seus territórios de origem no interflúvio Caquetá-Putumayo. De fato, para além da recuperação de sua territorialidade, este período significou para os Uitoto (Murui e Muina-murui) e demais grupos indígenas da região o surgimento de novas zonas de assentamento e retomada sociocultural. Alguns grupos assentaram-se entre a margem direita do Putumayo e a esquerda do Amazonas, Peru (Gasché, 1983), outros ao longo do Putumayo, algumas famílias chegando até o Brasil (Faulhaber, 1987, 1998; Pereira, 1951, 1967) e a região do trapézio amazônico colombiano (Castro, Estévez & Pabón, 2000). Na versão do ancião e cacique uitoto-murui, “de pouquinho em pouquinho” se iniciaria a volta para os territórios de origem em novas conformações territoriais e de organização sociocultural e étnica. Do ponto de vista de um tradicionalista, esta é uma história de orfandade, de perda de cabeças de clã, cabeças de carreiras cerimoniais e de chefia. Mas é também a história de recuperação e luta pela sobrevivência de um território, de uma identidade e de um saber indígenas. Afinal, enfatiza Don Ángel, todos os clãs e etnias do *Predio Putumayo*, ainda que órfãos de cabeças de clã e de carreiras cerimoniais, continuam ligados ao Criador (entre os Murui e Muina-murui chamado de Buinaima) pela história e marcas de sua passagem presentes em todo o interflúvio Caquetá-Putumayo,⁶ no modo de organizar e de pensar que este deixou, em especial na Palavra e nas dinâmicas do mambeadero, e no processamento e consumo ritual da coca e do tabaco.

Neste sentido, portanto, não podem ser órfãos, de fato havendo um só órfão, o próprio Criador, que “nasceu a si mesmo” e que está sempre presente quando se pratica um bom mambeio. Do ponto de vista antropológico, saliento a dimensão desse narrar histórico que responde afirmativamente a um passado de terror – “a mediação do terror através da narrativa”, como o propôs Taussig

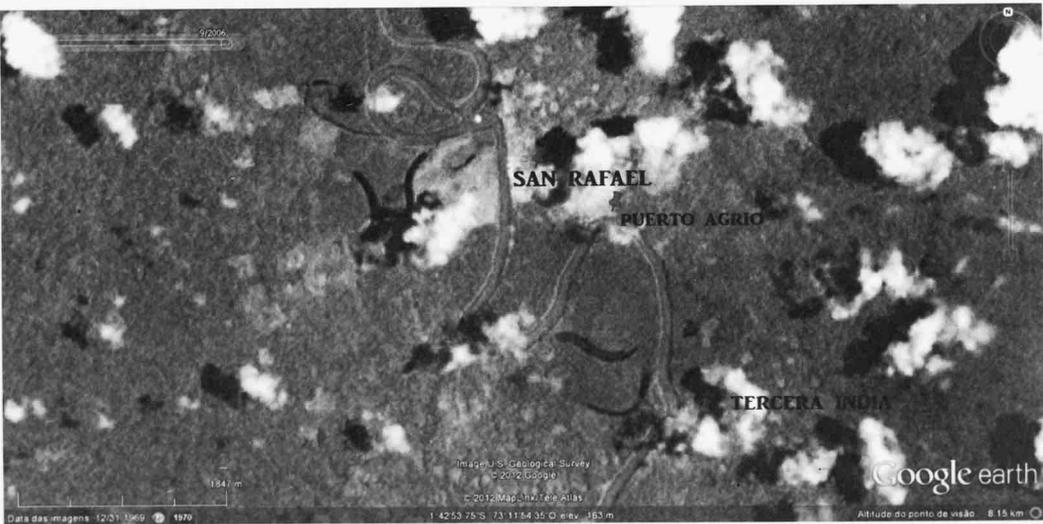
(1993: 25) –, que o ancião esfria e cura na medida em que narra. Ao mesmo tempo, constrói uma história de passado hegemônico e organizado e de presente de reconquista, superação das perdas (materiais e simbólicas) e reorganização de relações e saberes. Como o propõe Clifford (2003), uma “contra-história” que perpassa vários níveis narrativos e organizacionais e que politiza a memória (nos termos de Rappaport, 1990) em sua negociação com um presente e um passado recente de explorações econômicas e recorrentes violências físicas e simbólicas que têm marcado o interflúvio Caquetá-Putumayo desde o século XIX.

O rio – desde a passagem dos séculos XVII para XVIII chamado de Caraparaná, nome advindo da presença portuguesa na região do médio Putumayo (Içá no Brasil) em busca de escravos – aparece nas narrativas que contam a história da luta de *Jitoma* (Sol) com *Nokaido* (tucano), antes do dilúvio, nomeado como *Uyokue*. Ao *Uyokue* estes chegariam em sua luta, deixando um rasto de nomes pelos quais são hoje conhecidos igarapés e quebradas ao longo do caminho que liga o Igaraparaná, desde La Chorrera (km 0), até San José, no Caraparaná (km 80). Tanto os Murui quanto os Muina-murui (ou Muinane) têm como território de origem os interflúvios dos altos rios Caraparaná, Igaraparaná e Cahuinari (Gasché, 1968, 1983). No Caraparaná, viviam apenas “algumas poucas famílias”, conta Don Ángel. A versão que se segue da ocupação desse rio e da formação das hoje cinco “comunidades” do rio (El Encanto, Tercera India, San Rafael, Puerto Tejada, San Jose), após a atuação das empresas extrativistas do caucho (1900-1930), busca contribuir para o que Pineda (1989: 19) chamou de “história nas próprias localidades”, no âmbito de uma historiografia da Amazônia. Neste caso, narrada do ponto de vista de San Rafael, rio Caraparaná, desde o mambadero de Don Ángel Ortiz.

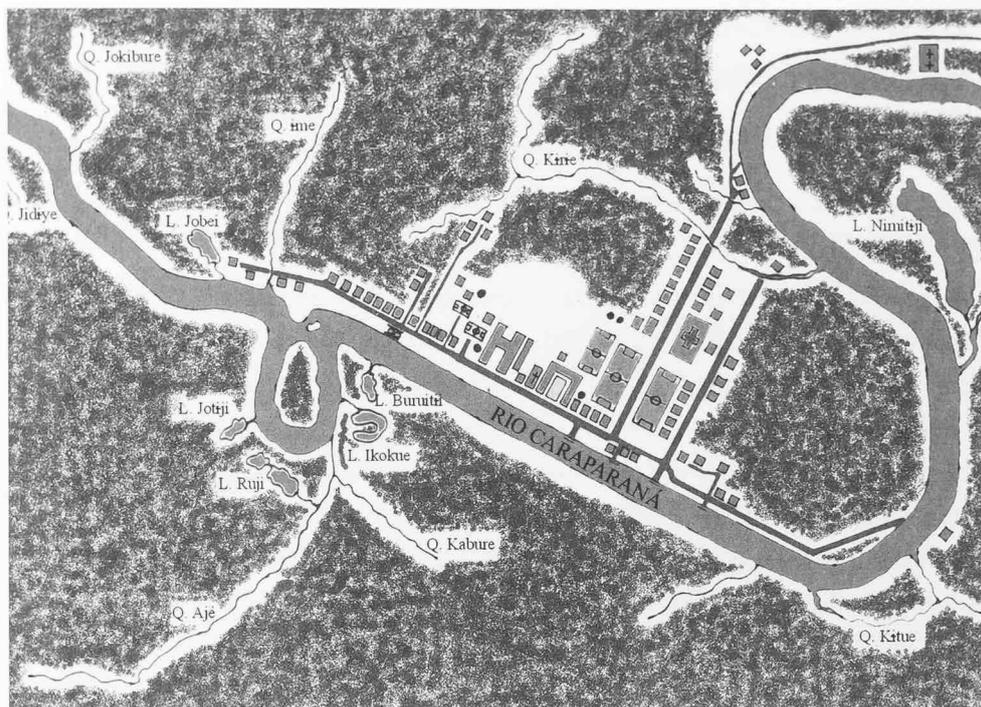
Neste capítulo, dou conta, portanto, do primeiro investimento etnográfico realizado ao longo de meu trabalho de campo, início das conversas que desenvolveria com Don Ángel e dos trabalhos que viríamos a realizar. Este primeiro momento se concentrou em recolher dados para uma etno-história do rio Caraparaná desde sua ocupação por contingentes indígenas que sobreviveram ao “holocausto do caucho” (Pineda, 2000), ao processo de escravização e extermínio a que foram submetidos desde fins do século XIX por empresários colombianos e, em especial a partir do século XX, também por peruanos. Por

“etno-história” entendo tanto uma historiografia que dê conta da trajetória sócio-histórica dos grupos indígenas habitantes do Caraparaná, de como o rio vem sendo ocupado desde a década de 1930, quanto uma história que parta das formas narrativas, de organização da memória, dos saberes, do tempo e do espaço locais. Este intento seria um primeiro lugar de encontro na produção de conhecimento e no estreitamento das relações de trabalho e cooperação com Don Ángel Ortiz, cacique local de San Rafael. Como enfatizou o ancião na citação que abre este capítulo: “vamos dar a história”, as partes essenciais para “se poder orientar” ao longo do trabalho que realizarmos.

Por fim, saliento que além da versão gravada por Don Ángel e os seus comentários ao longo do processo de gravação, neste capítulo recuperei também dados de parte da historiografia já produzida sobre a região do interflúvio Caguetá-Putumayo. Como sustenta Velho (1972: 15), ao explicitar suas opções etnográficas e analíticas na recuperação do processo de penetração de frentes de expansão agrícola na Amazônia brasileira, “é importante frisar que a forma histórica de apresentação escolhida não implica supor-se *a priori* um alto grau



Mapa 2. San Rafael, Puerto Agrio e Tercera India. Foi a partir de Puerto Agrio, na década de 1930, que se iniciou a ocupação do médio Caraparaná. Neste ponto se levantou uma pequena maloca da família Gaike. Pouco mais de uma década depois, Benedito Ortiz se assentaria em pequena maloca rio acima, onde hoje fica o principal aldeamento uitoto do Caraparaná-Putumayo, San Rafael. Mais recentemente, os Agga levantariam maloca rio abaixo, fundando Tercera India. As áreas claras próximas aos assentamentos, em especial na margem a oeste do rio, são de plantio.



Mapa 3: San Rafael, 2001. Ao extremo leste do aldeamento, no caminho para o cemitério, vemos o conjunto de três palafitas do agregado familiar de Don Gregório Gaíke que compõe Puerto Agrío. Para o extremo oposto da curva de rio entre o lago Nimitiji, e a quebrada Kítue, se mudaria Don Benedito Ortiz e seu agregado, em torno do qual, aos poucos, se conformaria o aldeamento que veio a se chamar San Rafael.⁷

de continuidade histórica”. A própria natureza dos dados aqui reunidos e do estado atual de uma historiografia da Amazônia colombiana não nos autorizaria a fazê-lo: dados de diversas fontes, formas de registro e lógicas de organização historiográfica. Antes, procura organizar com alguma cronologia representações históricas (Tonkin, 1999: 2) compendiadas pelo ancião. Apresento, assim, uma história do Carapará cheia de lacunas, de idas e vindas, saltos, continuidades e cisões, esquecimentos e retomadas, no jogo de construção de personagens, eventos, cronologias e formas de narrar.⁸ De fato, apresento a seguir mais algumas peças do quebra-cabeça que pelo menos desde a década de 1970 vem sendo montado de forma mais rigorosa e sistemática (Pineda, 1989).

BONANZA DO CAUCHO:

PRIMEIROS CONTATOS, ESCRAVIZAÇÃO

E TRANSLADO PARA O PERU

“O que vive na foz desse rio, o coração desse branco, se vai esfriando, adoçando” (Don Ángel Ortiz, San Rafael, 6 de março de 2000).

Don Ángel conta que aprendeu o canto que abre esta seção com sua avó por parte de pai, Nemência. Para os Murui – enfatiza o ancião – cantar, assim como falar, tem o poder de “esfriar” o mundo, poder de “adoçar” o mundo, de apaziguar o conjunto de relações que vai desde a família até os clãs e grupos indígenas vizinhos e os não índios. Do ponto de vista do mambeadero, pode ainda constituir-se em momento de “cura” e “guerra” contra as doenças e os seus portadores e as violências sofridas de outros grupos humanos. Pineda Camacho (1992: 58) escreve sobre o período caucheiro:

De acordo com testemunhos recentes, quando em uma maloca se precisava enviar uma pessoa ao centro caucheiro, se organizava cuidadosamente a sua visita, mediante procedimentos rituais cujo fim era convocar o espírito do capataz para apaziguar (fazendo aparecer sua imagem) “a raiva”.

Pouco antes do traslado forçado dos grupos habitantes do Igaraparaná (1928) – origem da família de Don Ángel – para a margem direita do Putumayo, organizou-se o que seria um “último baile”. Assim conta Don Ángel o que sua avó lhe contou. Este canto, um *buiñua*, foi entoado nos dias anteriores ao baile, quando “se distribui bebida em certos momentos dos preparativos ou da celebração de um ‘baile importante’” (Gasché, 1984: 15). O canto foi entoado naquela ocasião para “esfriar”, “adoçar” a violência do caucho e o coração do homem branco. *Cajucho*, termo que abre o canto, é corruptela do termo caucho. Seguindo propostas como as Tonkin (1992) e Connerton (1989), de que a construção das narrativas sobre o passado está condicionada às demandas sociais do presente,⁹ poderíamos indagar não só pela factualidade desse acontecimento, mas ainda pelo que este pode revelar da construção da narrativa indígena sobre o período, momento em que sua continuidade enquanto grupo social encontrava-se em grande risco, em que sua resposta foi dada em uma de suas formas culturalmente possíveis: um grande baile, envolvendo a participa-

ção de todos para “esfriar” o “coração” do “branco”, dos empresários, capatazes e empregados do caucho. Ao final desse baile, todos os “objetos de poder” foram colocados em um cesto e jogados no Igaraparaná, de forma a que não caíssem nas mãos dos “ricachos do caucho”.

Neste momento – pontua na narrativa Don Ángel –, não se acreditava mais em salvação. Não é sem razão que a este período de atuação da Casa Arana, Pineda (2000) chama de “holocausto no Amazonas”, expressão encontrada em alguns dos relatos e crônicas da época. O movimento comercial e escravista de ocupação progressiva da região amazônica, que se iniciara no final do século XVIII no alto rio Magdalena, foi descendo até chegar ao “Grande Caquetá” (noção geográfica que no período colonial abarcava também o Putumayo), no século XIX, momento em que alcançou o seu ápice o processo de escravização das populações indígenas desde os Andes. Nos termos de Dominguez & Gomez (1994: 126): “com o caucho, o tráfico de escravos se converteu em um próspero comércio”. Em 1928, após três décadas de controle sobre o interflúvio Caquetá-Putumayo, quando era iminente o conflito por definição de fronteiras entre Peru e Colômbia, as populações indígenas administradas por Arana a partir dos armazéns principais de La Chorrera (médio Igaraparaná) e El Encanto (médio Caraparaná) foram levadas para o Peru em um movimento sem precedentes dentro da economia gomífera na região amazônica (Dominguez & Gomez, 1994: 125).

Mas voltemos ao século XIX. Na passagem das décadas de 1860-1870, frentes colombianas de exploração da quina (*Chinchona ledgeriana*) chegaram ao médio Caquetá, especialmente através dos rios Orteguzaza e Caguán, incorporando definitivamente a região às redes e circuitos de comércio extrativista e de tráfico de escravos que vinham se desenvolvendo como empreendimento econômico, ocupação espacial e dominação de populações autóctones desde a região andina (Dominguez & Gomez, 1994: 123). Esse empreendimento de violência e dominação (simbólica e material) – que desde os séculos XVI-XVII vinha baixando do alto Magdalena para espalhar-se rumo à sua margem esquerda – justificava-se não só por seu caráter econômico, mas também enquanto processo “civilizador” de grupos humanos concebidos como “primitivos”, “selvagens” (“canibais”), grupos a ser evangelizados, educados e incorporados às

economias regional e nacional (Dominguez & Gomez, 1994; Pineda, 2000; Landaburu & Pineda, 1984; Taussig, 1993).

Estamos diante, portanto, de um processo de colonização de territórios, corpos e mentalidades (Gruzinski, 2003; Todorov, 1993). Este movimento de escravização e ocupação do espaço social e geográfico caracteriza-se – enfatiza Zárate (2001: 25) – pelo “esgotamento dos recursos”, no caso recursos naturais e socioculturais. Deste modo, a velocidade de ocupação de rios e regiões não se dava tão só por conta da busca pelo “El Dorado”, mas pela própria natureza do sistema de ocupação, uma vez que o modelo de exploração extrativista dos quais a quina e o caucho são exemplos “se foi deslocando por conta do esgotamento dos diferentes mananciais” econômicos e de subsistência (idem: 141). Na maioria das vezes, o início dessa ocupação era personificado por ações isoladas de pequenos comerciantes e seus subalternos e escravos, fato estimulado pelo modo como se organizava o direito fundiário, onde “baldios” e “terras vazias” – como eram classificados os territórios para além das frentes colonizadoras (Dominguez & Gomez, 1994: 151) – passavam a ser de propriedade daqueles que primeiro as tivessem ocupado (Casement, 1985: 20). Este é o caso de Rafael Reyes, que chega com a sua empresa de quina ao Cuemaní, travando contato com os índios “Guaques”, atuais “Carijonas”; e de Larrañaga, que já no contexto do caucho, em fins do XIX, passa a negociar com seus inimigos da margem esquerda do Caquetá, os “Guitotos” (Dominguez & Gomez, 1994: 126). De fato, neste momento, os grupos do médio Caquetá negociavam com duas frentes escravistas: uma colombiana, que chegou pelo Cuemaní, primeiro com Reyes e depois com Larrañaga, na qual os “Carijonas” trocavam escravos “Guitotos” por mercadorias (em especial facões e machados); e outra brasileira, vinda do Solimões desde meados do século XVIII, sediada especialmente na foz do Cahuinarí, em que “Guitotos” negociavam “Carijonas” com os brasileiros (Dominguez & Gomez, 1995: 126-127).

Foi em busca da quina, a “árvore da vida” (Zárate, 2001; Dominguez & Gomez, 1994; Pineda, 1985) que se desceram rios e cruzaram alguns dos caminhos de trocas e guerra que ligavam os grupos indígenas da zona de transição entre o altiplano e a região amazônica, passando pelos rios Orteguzaza e Caguán. Neste sentido, foi a quina, enquanto modelo econômico e escravagista, que deixou as

bases de orientação para o início dos trabalhos com o caucho no final do século XIX. Oliveira (1979: 102), em sua crítica ao modelo intelectual subjacente a uma “história geral” da produção gomífera amazônica (no caso baseada na noção de “ciclo”),¹⁰ aponta que este “tende a excluir ou a desvalorizar a menção das produções que antecedem o apogeu do surto gomífero, mas que formam as modalidades iniciais de realização dessas produções”. Do ponto de vista de uma história local, no caso da extração e comercialização do caucho, este chegou a ser extraído ainda ao longo da *bonanza* da quina, vindo a substituí-la progressivamente após o apogeu desta (1850-1880).

Foi também durante a *bonanza* da quina que se desenvolveu o transporte fluvial na região amazônica colombiana, através de barcos a vapor pelo rio Putumayo, otimizando o transporte e o fluxo de mercadorias e matérias-primas e estreitando ainda mais as relações entre índios e não índios. De fato, o controle dos meios de transporte associado às atividades comerciais de troca de mercadorias por matéria prima levou alguns comerciantes a controlarem grandes regiões e a obterem bastante prestígio e influência política. Este foi o caso dos irmãos Reyes, Rafael e Elías,¹¹ que iniciaram suas atividades como comerciantes de quina na década de 1870, obtendo logo depois (1874) o controle da navegação a vapor desde o alto Putumayo até a foz do Amazonas no Brasil (Pineda, 1995: 10; Dominguez & Gomez, 1994: 160-161). Controle que, no entanto, passaria em poucos anos para empresários peruanos. Como apresento adiante, é no bojo do desenvolvimento dessa rota comercial que, em fins do século XIX, chegaram as embarcações peruanas do comerciante fluvial Julio Arana.

Dentre as regiões em que a casa Elías Reyes y Hermanos atuava, desde as montanhas de Mocoa até os vales amazônicos, estavam os “enormes bosques baldios sobre os afluentes do alto Caquetá e Putumayo” (idem: 156). Entre 1873 e 1879, a Casa Reyes se consolida na região do “Territorio del Caquetá”, em particular no trecho entre o alto Caquetá e a foz do Orteguzza (Dominguez & Gomez, 1994: 163). Neste ponto, Dominguez & Gomez (1994: 166) enfatizam:

A incorporação econômica do “território do Caquetá” em virtude da fronteira da quina e, dentro deste contexto, o reconhecimento do território e a introdução da navegação a vapor, produziram uma demanda crescente da força de trabalho nativo por sua alta adaptação ao bosque e por seu conhecimento do meio selvagem.



Mapa 4: Alto Caquetá. Dos povoados de San Vicente del Caguán, Florencia e Mocoa, desceram as levadas de pequenos comerciantes extrativistas, de início pelos rios Orteguzza e Caguán, afluentes da margem esquerda do Caquetá, depois pelo Cuemaní e Yari, conquistando, ao longo dos séculos XIX e XX, toda a região.¹²

Com o fim da *bonanza* da quina, a Casa Reyes passou a empreender em maior escala os trabalhos de extração do caucho criando uma primeira “Estación Cauchera y Agrícola” no alto Caquetá, para a qual contratou gente das regiões serrana e do Pacífico: Tolima, Cauca, Cartagena, Santa Marta, Panamá, Buenaventura e Tumaco (Dominguez & Gomez, 1994: 167). Os investimentos dos irmãos Elias e Rafael Reyes na extração de caucho fracassaram, principalmente em razão das dificuldades da grande maioria de seus trabalhadores em se adaptar ao ambiente amazônico. Este fato, associado à crescente necessidade de lenha para a combustão dos motores a vapor ao longo do Putumayo, levou ao estreitamento das relações da primeira frente cauchera da região, liderada por Rafael Reyes, com os grupos indígenas do Caquetá e seus principais afluentes. A expansão desse primeiro investimento na ocupação comercial do Caquetá motivou Reyes a subir o Cuemaní e Yari, adentrando o interflúvio Caquetá-Putumayo e iniciando relações com os “Guitotos”, até então contactados apenas pelos portugueses. Neste primeiro momento, o comércio era especialmente regido pelos machados e facões como moedas de troca por escravos, circuito no qual operaram as redes já existentes de escravização ritual e antropofágica entre os

grupos indígenas da região, que, a partir de então, intensificaram-se e tiveram os “Guitotos” como principais “intermediários durante o começo deste período” (Dominguez & Gomez, 1994: 126). O comércio de machados de ferro, em especial, trouxe não só impactos de ordem socioeconômica sobre os indígenas, como transformações no lugar que estes – anteriormente de pedra – ocupavam nas representações indígenas (cf. Llanos & Pineda, 1982; Landaburu & Pineda, 1984; Pineda, 1990; Echeverri, 1997). Neste ponto, aparece um personagem importante para uma micro-história da ocupação caucheira dos rios Igaraparaná e Caraparaná: Benjamín Larrañaga, “que havia acompanhado a Rafael Reyes em sua primeira viagem de exploração do Putumayo, e estabeleceu também trabalhos de extração e comercialização de caucho, empresa em que chegou a ganhar uma grande fortuna” (Dominguez & Gomez, 1994: 168). Se coube a Rafael Reyes e a seus empregados o início da ocupação caucheira do médio Caquetá, foi Larrañaga quem posteriormente liderou o início da ocupação do interflúvio Caquetá-Putumayo, chegando desde Último Retiro, no alto Igaraparaná, até o território Ocaina, na região média do mesmo rio, onde fundou La Chorrera. A partir deste ponto e por caminhos por terra já utilizados pelos Uitoto, alcançou o médio Caraparaná, fundando El Encanto (idem). Tomados os dados históricos acumulados até o momento, provavelmente foi a frente coordenada por ele a que primeiro encontrou os antepassados de Don Ángel,¹³ repetindo no interflúvio os saberes e rotinas já implementados desde a ocupação do médio Caquetá. Neste ponto, apresento o início da narrativa do ancião a respeito do que ouviu dos sobreviventes do que ficou localmente conhecido como a *bonanza* do caucho. Pediu-me para que eu o avisasse antes de começar a gravar.

EP: [0:03] Pronto.

AO: [0:09] Vamos dar a história, partes essenciais para se poder... poder orientar em qualquer trabalho que se possa organizar. Para não deixar de fora, pois lhes vamos a dizer primeiro a parte de como penetraram os brancos. Bom, a história narra que a parte por onde entraram os primeiros brancos foi pelo rio Nokaimani, afluente do Caquetá. Bom, então perto desse rio viviam tribos *yabuyano* [gente do veado]. Eles também tinham seus... seus caminhos, um trajeto como de caça. Então pois já os que viajavam pelo rio se deram conta pelo caminho, pela corrida que levaram. Então já também da mesma maneira se deram conta os... os “selvagens”, como se dizia naquele tempo. Bom, assim por fim já se encontraram. Ou, antes de se encontrarem, eles sempre buscavam formas de como... como... como, digamos, que podiam

coordenar para ter boa amizade. Como eles mesmos pensaram, então começaram a deixar aí anzóis, fósforos e outras mais, coisas que... que servem especialmente para sair das necessidades porque fósforo às vezes é muito importante na selva. Assim como anzol na pesca. Assim como panela. Bom, então já eles recolhiam porque viam coisas tão bonitas. Bom, e assim já foram amansando. Então, já por último, se encontraram. Mas bem, quando se encontraram pela primeira vez pois já não, não é com tanta amizade que tiveram, senão que se encontraram e começaram a falar de longe, mas não se entendiam, nem um ao outro, não se entendiam. Bom. Assim então eles deixaram mais outras coisinhas, como combustível e outras coisas. Bom, então, já no segundo encontro já foram se aproximando, começaram a falar mas procuravam a forma. Bom. Porque era muito difícil de entender, mas como sempre os brancos... Essa história alguém a conta de uma vez só, mas os tempos sempre são demorados, isso não foi de um dia a outro. Bom, então, já depois começaram, já souberam de tudo e aparece uma... no meio de vários países internacionais, mas o que mais se nota é que havia uma mulher alemã, pois por ser uma mulher, se foi aproximando e... buscou o amor. Praticamente só falavam quase que mimicamente, mas assim já tiveram amizade. E assim foram se aproximando e então já deram muita amizade, confiança. E por último pois já essa senhora e os demais acompanhantes, pois começaram a escrever palavras. Já e como eles levavam presentes, como espelhos, e tudo é tão bonito e pois já eles aceitaram de dar a confiança. Então já assim foram já se unindo. Bom, então por esse lado penetraram... os brancos. Então já eles, ao final... a história narra de que aquela mulher alemã se aparentou com um... com um conterrâneo, já depois do passar do tempo. Bom, então já aquela mulher começou a escrever tudo, pois, investigou. Naquele tempo já não... Não é como hoje que estamos um pouco... mais... mais prevenidos. Bom, então ela com ele, ele é que contava, o cacique. Bom, então assim passaram os tempos, já depois já havia ao mesmo tempo por esse lado penetraram. Já por comentário e porque havia já se sabia que havia selvagens. Então já chegaram os grandes ricos pois já como sempre... Os homens não sentiam com o coração, pois buscavam mais... [risos] mais, mais, mais dinheiro, para não deixar de dizer alguma coisa. Bom, então, já começaram a trabalhar em seringa, que pouco se conhecia o trabalho, mas bom, eles mesmos lhes mostravam. E assim pois foram trabalhando os habitantes deste prédio. Então assim começaram os trabalhos que até hoje se conhece como escravidão. Já quando nossos conterrâneos foram perdendo... o ordenamento que tinham. Bom, não é tanto que foram perdendo. Como já começaram a atarefar-se com os trabalhos de seringa, pois já não... não tinham tempo. Bom, então, assim dessa razão hoje em dia um que outro ainda tem os conhecimentos da famosa tradição, cultura, ritos e outros. Bom, então, assim foram trabalhando. Já quando, com o passar do tempo, já de novo por... pela notícia e comentários que sempre chegam primeiro, pois já se sabia que ia haver uma guerra. Já vendo isso não temos... como relatar ao pé da letra porque nos seria muito comprido pois... pois, então, pelo que estamos dando uma parte da notícia como que muito essencial, que possa servir para a pessoa e não os narramos a parte

de como maltratavam, como se castigava. Sempre vamos cortando para poder alcançar de dar a parte quando se reorganizou porque para nós está parecendo que a parte da reorganização é a parte essencial para se poder ter boa ferramenta. Assim, que, companheiros, pois vamos narrar desde o conflito para frente. Bom, então já se sabia desse conflito... antes de... se realizar o conflito. Contava um avô que por aí mais ou menos, pois imaginariamente, e já... já... mais ou menos o estudou... calcula por aí dois ou três anos antes, mais ou menos, já se sabia a notícia de que ia haver conflito. Bom, assim passaram. Por último, se dizia que já... não... talvez não, mas... sempre seguia o conflito. Pois então por aí nos anos 1900... 1930, mais ou menos 30, já começaram a transladar os habitantes que existiam no *Predio Putumayo* para o que hoje se conhece como Peru. Bom, então, assim foram trasladando, levando a todos os que haviam neste *Predio Putumayo* [10:10].

EP: [10:13] Quem, quem levou? Como se chamavam os brancos que levaram?

AO: [10:18] Bom, naquele tempo era, o que mais se conhece, como Carlo Loaiza. Carlo Loaiza, mas sempre quem encabeçava era Julio Arana. Com o pensamento de que com o tempo já se realizaria a guerra, pois mais vale levar a pessoa porque a pessoa é que faz a obra. E... pelo lado de Chorrera, somente se conhece mais é Benjamín Larrañaga, de Pasto. Bom. Isso estava tudo misturado. E aos demais não podemos dar muito nome porque... na realidade, já não me lembro mais muito bem. Bom, mas assim passaram os tempos, e terminaram de transladar quase todos, quase totalmente. Então já... em 1932, começou a guerra. Quando chegaram as tropas, pois já haviam saído os que... se diziam peruanos. Mas os colombianos os seguiram. De todo modo, houve combate nas margens do Putumayo, onde hoje se nomeia sempre de Puerto Calderón. Bom, assim então houve combate. E aos colombianos lhes favoreceram, naquele tempo, suas duas canhoneiras, Santa Marta e Cartagena. Então, naquele tempo, da parte do Peru, não estavam muito armados com esses tipos de barcos. Então assim foram já vencidos. E assim... houve dois combates, conta a história, o outro na parte do que se chama de Baiyarí e... entre parênteses se diz Pucaurco. E bom, passou o conflito [13:14].

Como bem aponta Connerton sobre os processos de constituição de uma “memória social” (1989: 6): “todos os inícios contêm elementos de recordações”. No caso de Don Ángel, encontramos elementos de síntese, intenções de resumo, de reiteração de certas ideias e princípios norteadores. Essas primeiras palavras do ancião murui traduzem um desses elementos com o qual nos encontraremos ao longo deste trabalho em suas narrativas: é preciso aprender sobre o passado e sobre a origem para saber onde se está e de onde se vem. Lembro que estamos no início de meu trabalho de campo em San Rafael, e já aparece esta preocupação do ancião em “dar a história”, dado que ao longo do processo

etnográfico que realizaríamos entre os anos 2000-2001 ficaria cada vez mais evidente e estratégico, tanto para o ancião quanto para o antropólogo. Como era corrente no jogo de traduções entre noções indígenas e não indígenas que marcaria todo o trabalho etnográfico, o termo “história” para Don Ángel podia ser polissêmico, guardando tanto noções herdadas, em especial de sua formação enquanto mambeador, como noções aprendidas com não índios, desde seu contato com capuchinhos na década de 1950. Neste caso, quando inicia muito formalmente sua narrativa com a citação que abre este capítulo, já salienta o lugar estratégico ocupado pelo conhecimento do passado, neste caso especialmente o do período pós-contato com os “brancos”. É no conhecimento desse período que se encontram respostas para perguntas como o porquê de serem “órfãos”; de terem perdido linhas de continuidade de transmissão de conhecimento ritual; de se casarem atualmente entre clãs, etnias e com não índios; de serem cristãos e alfabetizados; e de como, a partir dos anos 1980, o governo passa a ser dividido pelo mambeadero com *cabildos* e associações de representação de diversos níveis e gêneros. Quando o ancião expressa “*la historia narra*”, esta parece ser quase um ente, mais um “espírito” que acompanha um mambeador (cf. Capítulo 3). É também recurso narrativo marcador de tradicionalidade, de conhecimento aprendido ritualmente dentro de alguma linha de transmissão.

Don Ángel propõe-se contar, de início resumidamente (“*parte como esenciales*”), o período anterior ao da ocupação do Caraparaná nos anos 1930. Os “brancos”, muitas vezes chamados nos dialetos uitoto de *riama* (aqui traduzido como “canibais”), chegaram ao Igaraparaná vindos do Caquetá. Como vimos, as duas principais vias de comunicação entre essa região amazônica e o altiplano já em processo de colonização através das fundações de Mocoa, Florência e San Vicente del Caguán, foram os rios Orteguaza e Caguán (Pineda, 1985; Dominguez & Gomez, 1994; Llanos & Pineda, 1982). Os “brancos” chegaram ao interflúvio Caquetá-Putumayo, então conhecido como “Huitocia” (Pineda, 1995), vindos pelo rio Nokaimani, afluente da margem direita do Caquetá. De suas cabeceiras, a um dia de viagem por varadouros, se chega às cabeceiras dos rios Igaraparaná e Cahuinarí. Pelo que a historiografia atual da região¹⁴ compila, no entanto, provavelmente quem primeiro contactou o clã do “inhame doce” (*naimene*), atravessando seus caminhos de caça, ou descendo o rio, foi Benjamin

Larrañaga. Não encontrei até o momento menção ao Nokaimani na literatura dedicada aos Uitoto.¹⁵ Encontrei, no entanto, menção ao rio nos relatos históricos de alguns anciãos Andoque do rio Aduché, afluente da margem direita do médio Caqueta (Llanos & Pineda, 1984; Pineda, 2000). Segundo estas narrações, em fins do século XIX, iniciativas colombianas se instalaram progressivamente “*en las partes superiores de los ríos Cará-Paraná, Igará-paraná, Nocaimani y Cabuinarí*” (Llanos & Pineda, 1984:30). Em trabalho recente, fruto de suas três décadas de trabalhos entre os grupos indígenas do interflúvio dos médios Caquetá-Putumayo, Pineda (2000: 60), em sua história social da Casa Arana, reúne o seguinte “testemunho uitoto”:¹⁶ “Os andoques conheceram o primeiro homem branco, nas cabeceiras do rio Arroz Iai (rio Cahuinarí) (rio ‘pescadillo botella’), no quebradão Tati e no (rio) Nocaimani”.

Nesta recompilação de dados de diversas fontes históricas, Pineda (2000: 57) apresenta-nos dois novos personagens: um senhor de Pasto de nome Cuellár,¹⁷ que chegou ao médio Caquetá nas primeiras décadas do século XIX, e Crisóstomo Hernández, que concomitante a Larrañaga, no Igaraparaná, fez investimentos do alto Caraparaná.¹⁸ Teria sido um senhor de nome Cuellár, também vindo de Pasto, o primeiro a contatar o grupo atualmente conhecido como Carijona (Pineda, 2000: 57), nas primeiras décadas do século XIX, vindo a se casar com uma indígena e a se relacionar comercialmente com o grupo. Nesta versão, foi pelo caminho de rios, varadouros e mecanismos de relação e comunicação abertos por Cuellár, que Rafael Reyes chegou à região em busca de quina, na segunda metade do século XIX. O comerciante Gregorio Calderón, em suas crônicas de 1903, sustenta que, mesmo antes da extração do caucho, já existiam algumas “agências de comércio” em território dos índios “Guitotos”, margem direita do Caquetá, entre os clãs pedra e lua (idem: 57). Este fato teria acontecido mesmo antes da *bonanza* da quina, quando se explorava a sarça, os venenos naturais, a cera e algum caucho (idem). Nesta versão, por estes caminhos recém-abertos chegou Benjamín Larrañaga. Relata Calderón:¹⁹

Larrañaga tropeçou no porto dos índios Lunas, descoberto por Dona Bárbara e adentrando-se se dirigiu até o Putumayo, onde encontrou as cabeceiras do rio Igaraparaná, onde achou muitas nações de índios e onde, provavelmente, seguindo a conduta de Cuellár, captou a vontade deles e conquistou todas as nações que existem sobre este até sua confluência com o Putumayo.

No caso do Caraparaná, concomitante às investidas de Larrañaga, que chegou ao médio Caraparaná através dos caminhos tradicionais que o ligavam à recém-fundada La Chorrera, outros comerciantes colombianos se arriscaram por varadouros que ligavam o médio Caquetá ao alto Caraparaná. Pineda (2000: 58-59) recompila informação de duas investidas na região: primeiro, um “cauchero de sobrenome Mejía” se adentrou por um varadouro no médio Caquetá através do qual chegou às cabeceiras do Caraparaná, “fundando a primeira agência naquele rio com índios uitoto, ainda que a abandonasse em pouco tempo”. Horacio Calle, antropólogo colombiano que trabalhou no Caraparaná nos anos 1970, em especial em San José (antiga El Encanto), informa que localmente se atribui a Crisóstomo Hernández, vindo desde o rio Caguán, as primeiras ações caucheras sistemáticas do alto Caraparaná, perfazendo os caminhos de Mejía (apud Pineda, 2000: 58). Hernández ficou afamado nas narrativas locais como “exterminador de tribos inteiras, com mulheres e crianças” (idem). Nesta versão, o clã do veado (*Yauyani*) encontrava-se no alto Caraparaná, tendo sido o primeiro a ser contatado pelos trabalhadores caucheros que chegariam do médio Caquetá (Pineda, 2000: 63). Segundo Eudocio Becerra (Pineda, 2000: 63),²⁰ professor indígena uitoto nascido em San José, os *Yauyani*²¹ eram conhecidos “por seu grande número (entre 10 e 15 grupos), a destreza de seus guerreiros e o poder de seus xamãs (*aimas*), que tinham a capacidade de provocar grandes epidemias”. Nesta versão, a “gente de veado” teria se rendido à empresa de Hernández (que “aprendeu com destreza a arte da oratória”) com “o triplo interesse de evitar uma confrontação com os donos do raio, possuir armas de fogo e, ainda, de ser possível se convertessem em aliados” (idem: 63-64). Converteram-se em importantes aliados dos “donos do raio” em sua investida contra outros clãs e grupos indígenas. Em 1905, o viajante Joaquín Rocha publicou suas memórias das viagens pelo Caquetá (Pineda, 2000: 63) e registra:

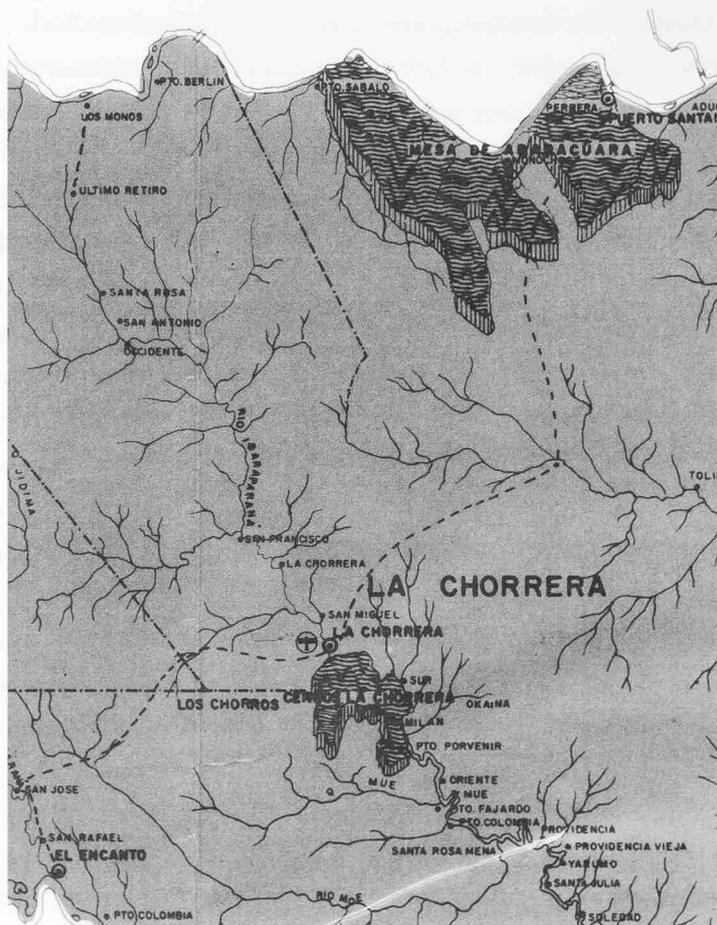
Hernández triunfou sobre as tribos que combateram contra ele com a ajuda das nações primeiramente conquistadas e assim marchando de nação em nação, submetendo a região do Igaraparaná, e grande parte do Caraparaná, povoada por índios mais guerreiros e valentes.

Dos 19 centros caucheros anotados por Figueroa em 1900 (apud Pineda, 2000: 67-68), dois encontravam-se no Caraparaná: um de nome “Numancia”,

de propriedade de Félix Mejía, e um de nome “Esmorayes”, cujo proprietário não é informado. Um dado seguro em meio às aproximações e distanciamentos das versões aqui compiladas é o de que, no início do século XX, pelos menos duas dezenas de pequenos caucheiros colombianos já haviam se instalado “na franja compreendida entre os rios Caquetá e Putumayo” (Pineda, 2000: 66). Além disso, é seguro dizer que foi com Larrañaga que Arana negociou, desde fins do século XIX, passando a controlar, paulatinamente, o interflúvio Caquetá-Putumayo através de sua rede de postos caucheiros, capatazes, subalternos e malocas subjulgadas.²²

De volta à narrativa de Don Ángel, já nos primeiros encontros com os colombianos, os “conterrâneos” (paisanos)²³ já iam “amansando” com “coisas” tão “bonitas” e “úteis” que os “brancos” deixavam em seus caminhos. Uma mu-

Mapa 5: Caminhos por varadouro entre o médio Caquetá (Los Monos) e o alto Igaraparaná (Último Retiro); e entre o médio Igaraparaná (La Chorrera) e o médio Caraparaná (San José).²⁴



lher alemã – que começou a “escrever palavras” – se casou com um indígena, um cabeça de clã, e serviu como um primeiro tradutor entre os dois grupos. Na bibliografia reunida sobre a região, não encontrei menção a alemães, mas, curiosamente, em um dos mapas compilados (Dominguez, 1999), aparece um assentamento, bem próximo a Los Monos, rio abaixo, margem direita, chamado Puerto Berlin, de fundação mais recente no entanto.²⁵ Na versão de Don Ángel, foi um casamento que contribuiu para o processo de aproximação entre indígenas e não indígenas, com uma mulher “branca” e “internacional”, casando-se com um “cacique”, aprendendo sua língua e costumes e transformando em “palavra escrita” esse conhecimento. Do ponto de vista da narrativa histórica que constrói o ancião murui diante de um período lembrado como trágico e extremamente violento,²⁶ foram as mercadorias (fósforos, anzóis, panelas), sua utilidade e o fascínio que causavam o principal estímulo para o estreitamento com a gente que, por fim, escravizaria àqueles que antes eram conhecidos por serem os detentores do “cesto da guerra”, e por seu escravismo e canibalismo guerreiros (temas no entanto tratados com bastante discrição). Durante quase um século, alguns de seus clãs haviam servido como principais intermediários no comércio escravista com os portugueses, depois brasileiros, que subiam o Caquetá (Japurá no Brasil). A historiografia da região já dá conta de alguns dos efeitos desse encontro não só do ponto de vista socioeconômico, mas também sobre o imaginário e pensamentos indígenas, como o efeito simbólico dessas “coisas tão bonitas” (Pineda, 1985, 1990; Landaburu e Pineda, 1984; Llanos & Pineda, 1982). Neste ponto, sublinho também a presença da “palavra escrita” na narrativa de Don Ángel, já reconhecida como um dos instrumentos de força detidos pelos “brancos”, instrumento que seria, décadas depois, apropriado e direcionado para objetivos indígenas (cf. Capítulo 5). Por fim, sublinha o ancião, entram em contato não só com os colombianos, mas com o mundo (“internacional”). Sublinho, portanto, que temos ao início deste *corpus* narrativo o que poderíamos considerar como uma pequena narrativa de fundação – já bem revisitada desde as politizações do presente (Rappaport, 1990) –, do início das relações entre “indígenas” e “brancos”.

“Então já chegaram os grandes ricaços” [*ricachones*]: inicialmente, em finais do século XIX, empresas colombianas extrativistas do caucho (Castilloa elasti-

ca), caminho aberto em especial por Larranaga e Hernández – segundo a história deixada por empresários do caucho, ressaltado – e que depois seria seguido por outros pequenos empresários que ocupariam o Igaraparaná, Caraparaná e o Cahuinari, constituindo aos poucos uma rede de caminhos de terra e rio, entrepostos, rotinas de trabalho e de subserviência de subalternos e indígenas. Na última década do século XIX, chegaram à região os vapores de uma casa aviadora peruana, também controlada por um grupo de irmãos e encabeçado por Julio César Arana. O jovem que começara a vida vendendo chapéus nas ruas de Iquitos passou a fazer o comércio por barco a vapor ligando Iquitos aos rios Putumayo (Içá no Brasil) e Caquetá (Japurá no Brasil), comércio do qual rapidamente obteve o monopólio, no início do século XX, quando já Rafael Reyes era presidente da República (1904-1909). Reyes detinha também negócios em Iquitos (Gomez, Lesmes & Rocha, 1995: 20), que junto com Manaus perfaziam os principais centros comerciantes das gomas do caucho e da seringa (*Hevea brasiliensis*). Na virada dos séculos XIX e XX, a frente caucheira aberta por Larrañaga já havia chegado à grande cachoeira no médio Igaraparaná, território tradicional Ocaina, fronteira com os Bora, fundando La Chorrera, que seria o principal entreposto caucheiro do interflúvio Caquetá-Putumayo. Deste ponto, por caminhos tradicionais Uitoto – que apresentavam neste momento valor comercial –, chegaram ao médio Caraparaná, fundando El Encanto (atualmente San José). Fundamenta-se, assim, o eixo organizacional de controle comercial e escravagista empreendido pelas empresas caucheiras dos rios Caraparaná, Igaraparaná e Cahuinari através das ações de Larrañaga e de seus comandados. Foi através também de Ultimo Retiro que o empresário Julio César Arana liderou a tomada, em poucos anos, do controle comercial da rede de postos caucheiros que interligava o interflúvio compreendido por esses rios. Em 1903, fundou-se a casa “Arana, Vega y Larrañaga”, sendo os dois últimos colombianos. Dominguez & Gomez (1994: 180) salientam que na escritura pública, outorgada em Iquitos, se faz constar que “aos índios do Putumayo se os obriga a trabalhar pela força por meio dos empregados da Companhia”. Em seu relatório ao Parlamento Inglês, Roger Casement (1985: 21) afirma que desde 1896 os irmãos Arana negociavam mercadorias com os caucheiros colombianos. Entre 1903 e 1905, segundo Casement (1985: 21-22), ocorreu uma série

de violências contra colombianos, entre as quais o assassinato de Larrañaga (1903) e a tomada do “centro caucheiro” de Matanzas – ou Andokes –, estratégica para dominar a região do alto Cahuinari (1905). Seguramente foram as ações dos Arana, personificadas na crueldade de seus capatazes, em especial Carlos Loaiza, que marcaram as narrativas locais com o termo selvagem. Como bem o apontou Taussig (1993: 136), estas noções fazem parte dos aparatos da “fraseologia da conquista”, a faceta hermenêutica da violência que desceria e subiria rios e varadouros.

Como narra Don Ángel, desses que chegavam das cabeceiras dos rios – e que por isso de início se chegou a pensar que poderiam ser bons (Pineda, 2000: 59) – “sempre o homem nunca sentiu de coração”. Ao contrário dos indígenas (que pensam no coração), o “homem branco” pensa com a cabeça: “é por isso que o homem branco anda sempre com a cabeça na frente do corpo”. Ao final dos anos 1920, a organização antes marcada pela autonomia entre clãs extensos, patrilineares e exogâmicos, tradicionalmente ligados a territórios e especificidades dentro das linhas de transmissão de conhecimento de chefia e de ritual, estava desbaratada diante da escravidão do caucho. Entretanto, nas primeiras décadas do século XX, mais do que a violência praticada a carabina e cepo, foram surtos epidêmicos que levaram à depopulação a região entre os médio Caquetá e Putumayo (Pineda, 2000). O ano de 1928 (Domínguez & Gomez, 1994) marca o ápice das atuações caucheiras na região, momento em que, diante da iminência do conflito colombino-peruano, e sob o comando local de Carlos Loaiza, a empresa caucheira dos Arana transferiu a maior parte de seu estoque de mão de obra escrava indígena para a margem direita do rio Putumayo.²⁷ Neste momento, Don Ángel cita também Benjamín Larrañaga, remetendo-se ao momento em que “*isso estaba misturado*”. Com o conflito de 1932 – ocasião na qual ficaram marcadas na história oral local as ações das canhoneiras Santa Marta e Cartagena – iniciou-se o regresso indígena para os rios Caraparaná, Igaraparaná e Cahuinari. Após o traslado forçado, ficaram no Caraparaná “como que 7 personas”, calcula Don Ángel “imaginariamente”, buscando representar o quanto eram reduzido o número de habitantes remanescentes na região.

UYOKUE, CARAPARANÁ:

RETORNO DO PERU E PRIMEIRAS MALOCAS

No período anterior à *bonanza* do caucho, Don Ángel conta que no rio Caraparaná “havia umas poucas famílias” que o habitavam, mas a absoluta maioria vivia no interflúvio dos rios Igaraparaná com o Caraparaná e o Cahuinarí: os Murui no alto Igaraparaná, e os Muina-murui no médio Igaraparaná. A literatura Uitoto e os relatos de Don Ángel dão conta de que estes se organizavam em clãs patrilineares com casamentos exogâmicos, sob malocas que podiam receber até 400 pessoas (Gasché, 1972: 13). Havia relações de troca matrimonial e cerimonial entre clãs de um mesmo grupo indígena, e guerras intra e extragrupo. A partir deste ponto, Don Ángel passa a centrar sua narrativa em San Rafael.

[13:16] Bom, então, alguns conterrâneos se escondiam. Por quê? Porque a eles lhes doía, como dizer... a herança que ficou, uns e outros. Bom, outros saíam correndo e... já, depois do conflito, aqui quase que existiam, somente ficaram como que sete pessoas. Bom, assim, com o passar do tempo chegava um, dois, uma família. Assim. Bom, então... já começaram, nossos pais, que poderíamos dizer que hoje em dia os que estão falando somos como que sobreviventes já, porque naquele tempo já não existe. Então, já nossos pais se radicaram. E assim, no transcurso do ano, foram chegando um por um. Outros que... por vezes escutavam as notícias de que já estão se reunindo seus conterrâneos. Então se davam conta de que aquelas pessoas que estavam distantes já pensaram: eu vou para lá onde estão meus conterrâneos, meu tio, meu sobrinho, enfim. Bom, assim foi, já... contando mais números de habitantes. Mais ou menos quando havia por aí, calculadamente... por aí 15 pessoas. Então, todos eram livres. E depois do conflito, também no transcurso do ano, já o governo, pois, mandou a polícia. Que... se radicou na casa que havia restado depois do conflito que se chamou, ou que se chama, até agora, sempre pelos peruanos, El Encanto. Bom. E parte das comunidades, assim, de pouco a pouco, se foram unindo. Como San José, hoje se diz San José, mas sempre se tem chamado de El Encanto. Bom, então, já começaram a reivindicar, a reorganizar. Voltar a... recuperar tudo o que se havia deixado. Bom. Então, no transcurso do ano, mais ou menos, por aí no ano de... 48 ou 50, já nasce aí uma maloca. Começaram os conterrâneos a fazer, já construir uma maloca que na nossa língua própria se chama de *ananeko*. Mas que por maloca já se conhece quase que... mundialmente. Bom. Então, aí já se exerceu a famosa cultura, tradição, rito... e outras cerimônias mais. Bom. Então, já como... como nativo se entende que quando alguém faz uma cerimônia dessas, é um sinal de que se está reorganizando, ou organizando. Para nós é reorganizar porque... não... ficamos sem nada e tivemos que voltar a organizar. Bom. Sempre se entendia assim,

quando alguém vai fazer uma maloca, por isso tem de pensar primeiro, idealizar. Não, porque o outro diz: Por que fazer uma maloca? Pode ser que se cometa um erro. Para fazer, construir uma maloca, primeiro se tem que pensar. E depois disso já propor. E depois de propor, já sabe o programa. Porque... construir uma maloca é um templo. E ao mesmo tempo podemos dizer que é uma síntese. Onde se vai... já se vai educar. Onde já se vai conhecer toda classe de matérias. Bom. Então assim nasce uma maloca. Bom, nasceu e exercitou tudo isso já, os ditos, a cultura e outros. Bom. Aquele que primeiramente construiu uma maloquinha se chama Segundo, de Chorrera e clã... *inoniat*, dizemos. Bom. Nisso, como sempre, há as más línguas criticaram, como diziam os conterrâneos: como lhes ocorre que vá... fazer essa cerimônia, porque isso é uma síntese, uma organização... uma organização e outros? Não lhe toca. Bom, aí disseram bem. Deixou e... voltou para La Chorrera. Bom, depois nasce outra maloca que é de Miguel Sosoche. Bom, isso assim seguiu para frente. Bom, depois disso já nasce outra maloca, que é a de Félix Kuegajima. Como aquela pessoa foi sempre bem aperfeiçoada, especialmente a cultura, a tradição... e todas essas matérias. Bom, então aí... já quando um trabalha como o regulamento reza, então tudo já começava a se agilizar. Bom, então esse tempo assim se conviveu. Se exerceu tudo bem, como a... a regra reza. Tudinho, que não faltou nada porque... essa pessoa foi muito... estudiosa e também a herdou especialmente como... como um mestre. Bom, então daí nasceram as malocas, outras malocas, mas a partir dessa maloca. Daí que... a cultura pois sempre deve ser a mesma. É como uma doutrina... É como uma doutrina nós nomeamos como parte da tradição. Bom, então nascem muitas malocas que já não se consegue contar porque... foram muitos titulares. Bom, então... também naquele tempo havia uma pessoa que se chamava Gaike. Também ele exercia para não deixar lembrar da cultura. E ele mesmo o declarava muito bem e...ainda que não tocasse a ele, deveria fazer porque no futuro seria muito importante. Bom, assim foi. Então, já por último... como que já... fomos deixando, ou havia outros trabalhos mais, e então se foi... foi deixando, debilitando. E por último, já como que somente para... amparar um pouco, meu papai finado, que é Benedito Ortiz, foi construindo sua maloquinhas pequenas. Mal ou bem feita, mas em todo caso maloca. Bom, então essa foi a última maloca que até aí deixamos construir, e não podemos dizer que o esquecemos, não. Senão que em certa medida se pensa, se analisa, e ainda não é hora de construir uma maloca. Porque primeiro tem que se saber implementar recursos humanos. Porque como conhecimento, o que há é... é igual a se saber, e não há ninguém. Então nessa parte estamos pensando agora aqui em San Rafael. Bom, então seguimos. Assim foi surgindo tudo isto. Já quando... assim fomos organizando esse tempo. Poderíamos dizer que havia muita necessidade. Não poderíamos dizer miséria, porque miséria será outra palavra. Havia necessidade. Então saem... os *cacharrereros*, que nós assim nos acostumamos a dizer, um ambulante, um negociante. Bom, então daí se trabalha de novo... no máximo no que se chama de *huansoco* [*Couma macrocarpa*]. Bom, então assim... como isso se subsistia. Ou se livrava das necessidades. Bom, então assim passamos

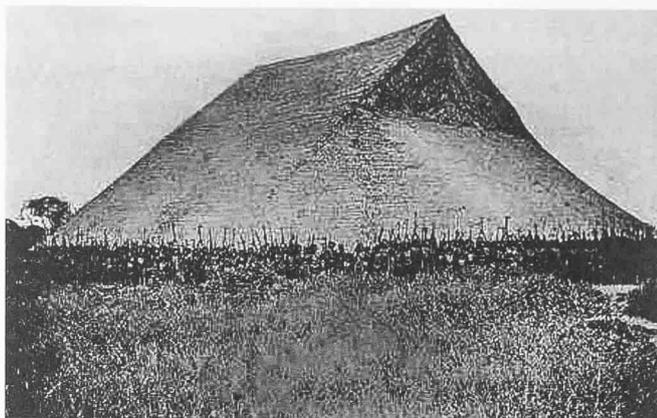
os tempos. Havia vezes em que se vendia para a polícia. Bom.. E às vezes se acabava com a necessidade: dinheiro e outras coisas. Bom, então assim fomos, quando já... apareceu rumor de que havia um missionário... que foi... como... como uma doação para Alegria, pelo rio Putumayo acima. Mas havia outro, o amigo, que dizia: isto é... é o momento de vocês solicitarem... para que se radique um missionário neste lugar. Nesse tempo se conhecia somente por... por El Encanto [25:42].

Dentre as principais fontes em que se baseia esta versão resumida da ocupação do Caraparaná apresentada pelo ancião murui, estão as narrativas aprendidas com seu pai Benedito e sua avó Nemência. Assim enfatizava o ancião, o que está de acordo com o modo como tradicionalmente Don Ángel adquiriu conhecimento, tanto do ponto de vista da transmissão de chefia quanto da Palavra de Coca e de Tabaco (cf. Capítulo 3). No caso da presença de sua avó, esta demarca a versão de alguém que viveu o período do caucho, o que lhe confere especial autoridade. Como pontua logo no início deste trecho da narrativa: “hoje em dia quem está falando são como que sobreviventes, já porque [gente] daquele tempo já não existe”. Foi a geração de seus pais que se radicou e deu a base para a formação dos novos assentamentos e arranjos familiares e étnicos contemporâneos no interflúvio Caquetá-Putumayo. Foi desta geração que a de Don Ángel adquiriu as narrativas referentes aos primeiros contatos com os “brancos” e à posterior escravidão no período caucheiro, ao traslado para o Peru, ao retorno e ao início da reconstrução de sua organização enquanto grupo (material e simbolicamente). O período anterior ao contato com as empresas caucheiras passa então a ser visto como de “harmonia” e de “estabilidade” (por mais guerras intraclânicas e intertribais que pudesse haver), espécie de “*golden age*” nativa – nos termos de Bruner (1986: 140) –, cujas linhas de transmissão de conhecimento e repertórios socioculturais que puderam ser mantidos foram rearticulados diante da realidade encontrada no interflúvio Caquetá-Putumayo pós-década de 1930. Segundo a narrativa de Don Ángel, esta “reorganização”, marcada por relações diádicas e novas redes que se articulam possibilitando a formação de agrupamentos maiores, permite aos poucos a formação de novos aldeamentos adaptados a uma realidade doravante multiclânica, multiétnica e de baixo número populacional.

Logo após o termino do conflito – segundo Don Ángel ainda no ano de 1932 –, chega a polícia, primeira “entidade governamental” a se consolidar no

rio, montando um posto em El Encanto, médio Caraparaná, aproveitando a edificação deixada pelos caucheiros peruanos. Foi em direção às regiões altas das margens do Caraparaná (em especial para os locais hoje conhecidos como San José e San Rafael) que se deram os primeiros êxodos indígenas e onde se formaram os primeiros assentamentos indígenas do Caraparaná pós-conflito. No final dos anos 1940, foi erigida a primeira maloca (*ananeke*) do rio por Segundo, do clã *inoniat* (urubu de cabeça preta, *Coragyps atratus*). Esta sequência simboliza e marca, dentro da narrativa histórica de Don Ángel, o momento em que se começou a “reorganizar”, ou que se sinalizou que se estava reorganizando, ou ainda, que se estava minimamente organizado para iniciar uma carreira cerimonial e de chefia. Enfatiza e faz entender ao ouvinte não iniciado o ancião murui: “como nativo se entende que quando alguém faz uma cerimônia dessas, é um sinal de que se está reorganizando”. Do ponto de vista da Palavra de Coca e de Tabaco, das práticas e ideários ligados ao mambeadero, isto significa que “aí já se exerceu a famosa cultura, tradição, ritos outras cerimônias mais”. Como veremos no próximo capítulo, significa que há um mambeadero, que se processa coca e tabaco e que um ancião está repassando seu *rafue* (“conhecimentos”) para os homens de seu agregado familiar e aqueles mais que quiserem ouvir. Do ponto de vista de um *iyaima* (chefe), quer dizer que se erigiu um governo, que se está “legislando” (temas do Capítulo 5).

Erigir uma maloca – enfatiza o ancião – é uma “cerimônia”, pelo que deve ser um ato bem “pensado”, “estudado”, uma vez que “*es una síntesis, es una organización... una organización de cultura y otros*”. Nesta mesma linha de raciocínio, escreve Gasché (1972: 212) que durante os bailes cerimoniais, ápices de carreiras regidas pelos princípios da coca e do tabaco, “a maloca representa, portanto, uma miniatura do universo, na qual o dono da festa joga o papel de Pai Criador”. De seus dados recompilados especialmente entre os Kuiro, clã *jitomagaró* (Sol) de La Chorrera, recupera (Gasché, 1972: 12-13) que, antes do período do caucho, a maloca era pensada como sendo composta por duas qualidades de gente: os *iyaini* (filhos do chefe), composta pelo *iyaima* (chefe, avô) e seu agregado familiar (seus filhos, noras e netos); e os *jaieniki* (órfãos, gente ordinária), indivíduos de outros clãs que haviam se desarticulado, que em geral serviam como trabalhadores, e que podiam com o tempo vir a ser incorporados, por via



“Maloca witoto”. No primeiro plano, homens levantando seus facões e machados de ferro (Whiffen, 1915).

matrimonial, como *iyaini*. A maloca, grande casa comunal, ocupa um lugar de destaque no imaginário etnográfico produzido pelos relatos sobre os grupos indígenas habitantes do interflúvio Caquetá-Putumayo desde pelo menos o início do século XIX (cf. Whiffen, 1915; Tessmann, 1999; Koch-Grünberg, 1995). Ocupa lugar de destaque entre os investimentos antropológicos em processos de pesquisa mais densos e sistemáticos entre grupos indígenas da região desde os anos 1970 (Cf., Gasché, 1972; Guyot, 1972; Dreyfus, 1972). Também está presente nos discursos que perpassam o campo indigenista da região amazônica colombiana, sendo um símbolo altamente politizado,²⁸ em especial como sinal diacrítico de autenticidade, de tradicionalidade, ainda que, como o criticava Don Ángel, “não haja um mambeadero para ela cobrir”. Neste sentido, a maloca pode ser manejada tanto por lideranças indígenas, novas e tradicionais (Capítulo 4), quanto por organizações não governamentais diante de agências financiadoras internacionais.

Voltando à narrativa de Don Ángel, Segundo foi bastante criticado por ter erigido sua maloca, pelo que acabaria indo embora do Caraparaná, seguindo para La Chorrera. Desta passagem, salienta o ancião que “sempre há más línguas”, motivo pelo qual o investimento de Segundo foi criticado. De fato, neste ponto, o ancião refere-se também à contemporaneidade, uma vez ser ele mesmo alvo de muitas críticas – em especial de outros “tradicionalistas” como Don Gregorio Gaike e Don Luccas Agga – pelo modo como estava levantando sua própria maloca, uma maloca “comunitária”. De fato, se seguirmos à risca a normatividade e ideário do mambeadero quanto à maloca (espaço de ritual

e de conhecimento da chefia, como apresentado no Capítulo 3), a “orfandade” adquirida no período caucheiro não autorizaria, digamos, que nova maloca fosse levantada, todo e qualquer intento nesta direção seria uma reinvenção da tradição (nos termos de Hobsbawn & Ranger, 1997). Assim, neste contexto sócio-histórico, como pontua Don Ángel, erigir uma maloca é “sinal de que se está reorganizando”. Depois de Segundo, veio Miguel Sosoche. Don Luccas Agga (Echeverri, Montenegro, Rivas & Muñoz, 1992: 233), “tradicionalista” de Tercera Índia, narra que esta maloca foi erigida no pequeno monte, perto de Puerto Agrio, nome dado ao local onde se encontram os Gaiques. Após a maloca de Sosoche, veio a de Félix Kuegajima, com quem, após o falecimento de seu pai, Don Ángel completou seus aprendizados de mambeadero. Don Luccas enfatiza que entre todos os que levantariam maloca, “esse senhor capacitou muito, ele sim fazia baile de adivinhação e bola”. Do ponto de vista de um dono de mambeadero, este é um dado muito relevante, uma vez que os bailes com cantos de adivinhação (*eiki*) e jogo de bola de caucho (*uiki*) são considerados como os mais antigos e complexos, no rol dos primeiros ensinamentos repassados pelo Criador. Este fato outorga aos esforços de Kuegajima grande autoridade como conhecedor da “tradição”. Ao prosseguir com a narrativa de Don Ángel, no bojo das primeiras malocas erigidas no Caraparaná estão a de Gaike e a de seu pai, Don Benedito Ortiz. Segundo Don Gregório Gaike, padrinho de Don Ángel e herdeiro dos conhecimentos manejados pelos Gaike, Benedito teria sido “órfão” na maloca de seu pai. Do ponto de vista de San Rafael, a pequena maloca de Benedito foi a última a ser erigida no local. Por esta razão, há pelo menos uma década Don Ángel ensaiava erigir uma nova maloca, motivo pelo qual no meio da narrativa sobre as primeiras malocas enfatiza: “Essa parte estamos pensando agora aqui em San Rafael”.

Após o conflito, voltaram a circular regatões (*cacharreros*) pela região (agora dos três países fronteiriços: Brasil, Peru e Colômbia), onde atendiam a algumas de suas novas necessidades. Durante as décadas de 1930 e 1940, foram a polícia e os barcos a vapor a circularem pelo Caquetá e Putumayo que proporcionaram alguma renda (“dinheiro e outras coisas”): aqueles comprando parte da produção agrícola e de caça indígena, estes comprando lenha para seus motores. Por essa época, chegaram as primeiras notícias da presença de missionários no rio Putumayo.

JAVIER DE BARCELONA E BENEDITO ORTIZ:

AS MISSÕES DOS CAPUCHINHOS NO PUTUMAYO E

O LEVANTAMENTO DE MALOCA POR UM “ÓRFÃO” NAIMENE

Como vimos, os dois primeiros polos de povoamento do rio Caraparaná foram os lugares hoje conhecidos como San José e San Rafael, de onde saíram, em movimentos de expansão e divisão étnica, poucas décadas depois da formação das primeiras, duas novas “comunidades”: Puerto Tejada (na década de 1980), abaixo de San José, e Tercera Índia (na década de 1990), abaixo de San Rafael. San José situa-se onde antes ficava El Encanto, importante entreposto caucheiro no período de atuação dos Arana. Com a passagem do posto policial para a foz do Caraparaná, um novo assentamento foi formado, passando a ser sede do corregimiento que levaria o mesmo nome.²⁹ Como enfatizou Don Ángel, neste momento, todo o rio se podia chamar de El Encanto, uma vez que seu povoamento não havia se concentrado ainda no que seriam suas atuais “comunidades”, mas espalhava-se ao longo do rio em pequenos agregados familiares em torno dos quais se erigiram pequenas malocas (como foi o caso de Segundo, Sosoche, os Gaike e os Ortiz) ou palafitas. O assentamento que foi batizado como San Rafael nasceu da saída de Benedito Ortiz da maloca dos Gaike (ereiaɪ). Nesta, junto com seu pequeno agregado familiar, Ortiz estava abrigado como “órfão”. Sua saída – segundo Don Ángel, ainda na década de 1930 – levou-o por caminhos de beira-rio a deixar Puerto Agrio e a constituir uma pequena maloca em terras alta da margem esquerda do Caraparaná, após uma grande curva do rio, pouco depois da quebrada Kitue. Don Ángel conta, rindo, que só muitos anos depois, quando abriram varadouros no sentido Oeste-Leste é que se deram conta que de fato estavam bem próximos dos Gaike (a aproximadamente 15 minutos de caminhada). O grande impulso de crescimento veio na década de 1950, com a chegada de frei Javier de Barcelona, capuchinho catalão, representante dos movimentos missionários iniciados em Mocoa, a partir de 1905, que chegaram – pelos caminhos abertos pela quina e pelo caucho – desde o alto rio Putumayo. Voltemos ao relato de Don Ángel.

[25:54] Bom, então assim se chamou. Ainda não existia San Rafael, apenas cada um de nós. Depois surge outro, que é uma embarcação da Compañía Nacional de Na-

vegación que se chamava... Ciudad de Neiva. É um barco que trabalha com vapor. Bom, e toda a lenha pois, se rachava a lenha e era também aí que se conseguia as necessidades. Bom, e quando já chegou o missioneiro pois começaram os primeiros governantes. Nesse tempo quem tinha o governo se chama Faustino Carvajal. Claro que havia outros, mas apenas vamos narrando a parte de quando surgem. Se, e com quem. Bom, então naquele tempo se solicitou, e estávamos bem porque o monsenhor Marceliano Canyes o aceitou. Então já ficou aqui. Bom, então já se organizam. A parte da polícia se chamou Corregimiento del Encanto Viejo. Se mudou também para a foz do rio Carapará que... aí existimos, afluente do rio Putumayo. Bom, então já com o tempo, e os meses, ou menos, ou mais, chegou já o missionário Frei Javier de Barcelona, espanhol e missionário capuchinho. Bom, chegou e procurou um lugar. E como este lugar é muito baixo, pois sempre foi fundado por meu papai no ano de 1934. Bom, então pois os... os primitivos daqui, digamos que os que foram mais primeiro, porque meu papai também ele nunca havia saído por lá, sempre ele ficou no tempo do conflito. Bom, então ele fundou esta... esta parte. “Volte para lá”, diziam os outros, “pois fale com Benedito”. E o tal missionário falou com meu papai Benedito Ortiz, e ele lhe cedeu o terreno. Então, já todos os habitantes puseram muito empenho e... elaboraram tudo o que fazia porque sempre necessitava o missionário. Bom, então, depois, já se radicou aqui, e assim foi progressivamente de uma casinha a outra, assim até que se formou uma escola, porque mais antes se alfabetizava em Chorrera. Bom, depois disso já... chegou também, podemos narrar mas... eu creio que assim se pode conhecer. Temos falado um pouquinho mas voltamos outra vez. Depois do conflito, chegou um missionário que se chamava Estanislao. Bom. Primeiro como um espião que chegou e depois já veio e se radicou aqui. Bom, então, isso é o começo da primeira alfabetização neste *Predio Putumayo*. Então, já organizaram da Casa Arana [a sede em La Chorrera] pois que todavia existia. Pois apenas eles... consertaram e então tiveram a oportunidade pois souberam pensar porque logo em seguida chegaram. Então aí já se organizou para a alfabetização, e se chamou para que o governo, creio eu, que dê ajuda, pois se chamou de Orfanato. Então pois... claro que... o governo deve muito empenho porque é Orfanato, um bocado de órfãos. [risos] Bom, então assim este homem também nos salva. Bom, então já se foi alfabetizando. Primeiro, o básico. Bom, assim então passou o tempo. Nos primeiros tempos até o terceiro, depois chegou até o quinto grau primário. Bom, então... assim já os conterrâneos foram conhecendo já o que é o idioma espanhol, aprendendo, já sabiam falar, escrever, somar, dividir, multiplicar. Bom, então, já surge nesse ano de... 34 para frente, seguiu funcionando e ainda funciona. Bom, então quando já alcançava tudo e a que mencionamos, pois voltemos. E assim foi a alfabetização onde que já... indígena sobrevivente já conhecia falar espanhol. Mas em meio a isso, no tempo em que eu estudei, em 1951, 52, 53, pois já aqueles padres nos proibiam. Da minha parte, pois deve-se ser muito verdadeiro. Vou dizer tudo concreto. No tempo em que eu estudei nos proibiam somente quando nós... entrávamos no refeitório. Naquele tempo assim se passou, ou seja, nesse momento é

proibida a língua materna. Tocava falarem puro espanhol. Bom. Quem sabe outros mais dizem que se proibia, mas eu.... Não posso aumentar porque... o que é verdadeiro, se narra. Bom. Mas, mais bem, se nos demos conta do que há transcorrido dos tempos como, como... como já ia corrompendo isso... esse Orfanato. Então, claro que já os padres, os professores, proibiam. Essa é a razão porque deve-se o falar muito claro e não... não há que se desculpar. Se melhor é saber autodiagnosticar e não contar como se conta. Bom. Então assim foi.... como que dizer saindo de... de... de ser um analfabeto. Bom, então já seguimos. Assim começou a alfabetização dos indígenas do *Predio Putumayo*. Bom, então como que em toda parte assim foi surgindo, entre mais, mais e mais, no transcurso dos anos, não é anualmente de uma vez, foi como que progredindo. Bom, então, nos alfabetizavam todos todos... todos que pertenciam aqui pela beira do rio Putumayo. Bom. Então, nasce em 1954 para diante, assim imaginariamente. Então, já nasce o que mencionamos. O que nesse tempo não tinha nome, só se conhecia como El Encanto. Bom, então já se foi construindo. Então já se foi construindo uma casinha, e outra e outra, até quatro casinhas, ainda me lembro. Bom, depois dessas quatro casas voltam a fazer uma capela aqui nesta estação. Naquele tempo se dizia “estação missionária”. Bom, então já aqui, no transcurso do ano foi se progredindo e as comunidades sempre colaboravam porque se necessita. Bom, assim foi nascendo já uma casinha que se denomina como uma escolinha. Isto de pura guarita. Bom, então... [como um de seus netos chorava, Don Ángel pede para pararmos – o que durou alguns segundos – a gravação por achar que o choro o estava atrapalhando]. [37:10] Bom, então... surge tudo isso... como um.... um progresso. Então já começou a alfabetizar também o missioneiro, o dito frei Javier de Barcelona, que começou a analisar que esse tempo, até hoje, que há este... então, ele nos disse um dia: “Vamos chamar esta estação missionária de San Rafael, para que tenha como patrono o arcanjo Rafael”. Porque Rafael pois queria dizer, ou quer dizer, ou está dizendo, que é “medicina de Deus”. Então, para que tenhamos mais ajuda do dito arcanjo, pois se chamou já San Rafael. Então agora, na narração, já vamos falando de San Rafael. Sim. Assim nasceu San Rafael. Bom. Já houve alfabetização. Se começou primeiro com oito alunos e sempre tal como ao outro, o que... se chamava Orfanato. Também chegaram primeiro os... os professores. Era uma missionária, irmã... Madre Laura. Bom, assim mesmo também chegaram, eu até agora creio que não... o tenho na memória que a primeira que chegou se chama, ou chamava, não sei, irmã Reynelda e outros, já não me lembro dos nomes. Então aqueles irmãos pois já começaram a alfabetizar mais ou menos por aí em 58, uma coisa assim. Bom, então daí já segue o progresso da alfabetização. Bom, então, já as comunidades... se organizaram. Como mencionamos faz pouco, desde que houve essas tradições, bailes, pois estamos falando de que já se está organizando, ou se reorganizaram. Então quando se fala disso é uma organização, e se está em crise, pois reorganização. Então assim deve nascer uma maloca. Quando nasce uma maloca, é porque se vai dar valor a algo de conhecimento, não apenas para estar só bailando e deixando os demais. Sem dúvida, não. Porque toda esta doutrina que trai

nosso criador é para ti sua criatura, não é para uma só pessoa. Mas também depende como Ele queira, porque quando meu Deus dá muita inteligência, dá menos, menos. Nisso podemos discutir. Mas nunca se deve ir para trás, há que se ir para frente, por que muitas vezes se fala transcendentemente, mas isso já é um retardo. Bom, então isso já estava organizado. Quando estávamos narrando a parte da maloca, pois já estava organizado. Bom. Culturalmente ou tradicionalmente. Podemos dizer também naturalmente. Bom.

EP: Quantas famílias havia nesse tempo aqui, mais ou menos? [41:23]

AO: [Don Ángel pergunta baixo se ainda temos fita. Aceno que sim.] Bom, então assim calculadamente podemos dizer pessoas... eu creio que não vale, pode-se dizer quase famílias porque... não se tinha lugar, não se tinha família, mas claro se tinha a cultura, pois também... se pode dizer. Então, contando assim, podemos dizer que havia mais ou menos... por aí umas 7 famílias, e contando com os outros, mais ou menos havia como que 23 casas. Bom. Então, assim foi já o progresso da organização. Já está organizado. Então começamos, ou de novo, outra vez seguimos. Então já surge tudo isso de alfabetização aqui. Já não se ia muito longe por la Chorrera porque para La Chorrera eram 3 dias de caminho e para os de Alegría e Tolosa... já não se pode contar 3 dias. Se pode contar como 15 dias mais bem. Mas já quando aqui nasce a alfabetização, tudo isso é um pouco de alívio. Bom [43:17].

EP: Bom, que ano foi mais ou menos?

AO: Isso foi no ano de 1900... começou aqui em... em 1958. Já estamos falando quase da época de 62, até pode ser 64, mas a fundação foi de 58 em diante. Bom, então assim já foi chegando sempre os de longe, assim cada família. Eu creio que é muito longe porque vinham chegando e... no ano de 1900... por aí... em 47, 48, vivia somente como que uma família, de que eu recordo, na foz do que hoje chamamos de El Encanto. E El Encanto foi como que vem muito jovem, recém também vai crescendo. Sim. Isso é muito jovem. Um pouco mais... mais... podemos dizer que se reorganizou depois do conflito foi... hoje em dia se conhece por San José, San Rafael. Daí nasce tudo. Bom. Então isso é como que um capital porque daí vai nascendo. Bom. Assim passou o tempo. Já... já depois, não me lembro, no transcurso dos anos, já isto se nomeou como Internato. Pois já, já, já... um Internato. E... eu creio que o padre Javier de Barcelona, o fundador, demorou aqui, trabalho 25 longos anos, creio que até mais anos. Bom. Já quando... volta outro, no lugar do finado padre Javier, que foi fundar Araracuara onde já descansou. Então, antes dele ir, sair aqui de San Rafael, já ele deixou como escolhido por ele o padre Miguel Junyent. Bom, então esse padre Miguel, como é um missionário progressista, então aí pôs já... o progresso, já como parte genética. Bom, então, se foi o padre, o fundador, chega padre Miguel. Começou a abrir os matos, curral... de lado a lado. Bom, então já iam nascendo fontes de trabalho desta entidade [47:05] [Fim lado 1].

AO: [00:03] Então... esse missionário sabia poupar, era especialmente progressista. Então, já quando terminava... todo o tempo do curso, ele... pôs o que sobrava, o in-

vestia em gado e no curral e outras coisas de trabalho e... como aquele... como aquele padre tinha a família rica, então não havia forma de se quedar em nada. Quando ele se sentia sem dinheiro, pois a família lhe colaborava, lhe ajudava. E então o progresso foi como que contando de novo um, dois, três, quatro, e aí por diante. Bom. Então isso era o esforço que teve o padre Miguel. Pois já havia obras, havia de tudo. Então surge tudo isso. Bom, então já assim foi surgindo mais e mais, e o próprio padre Miguel já se deu conta de que já estava a parte da educação. E... faltava era a parte da saúde, que é uma parte muito prioritária. Porque se educa, educa, mas se se está doente pois não como... como curar. Então, se buscou essa parte, então. Chegou uma vez... Sempre há comentários, hoje em dia, isso é natural. De que a outra pessoa dizia que “eu falei”, “que bom sou eu”, “já sou guerreiro”, ou não sei o quê, que não sei quando. Isso é assim, por isso tampouco vamos discutir. Sim. Há que saber relevar. Bom, então já me chamou a minha pessoa e a meu irmão Pedro. Eu me chamo Ángel Ortiz e meu irmão se chama Pedro Antônio Ortiz. Me chamou e falamos no escritório paroquial. Bom, então já onde ele dizia... depois... que era um gesto de chamar a vocês é para que, não sei o que no será, porque é para todos, não é para tais e tais, nem para o outro, é para todos, ademais para todos que estejam doentes. Sim. E... isso é um serviço que também agrada a Deus porque é a parte da saúde, quanto a da alma. Bom, então como... sempre, nós entendíamos, pois não nos foi tão difícil. Então, nós dissemos: pois sim, vamos ceder onde está radicado agora... o... Centro de Saúde. Bom. E assim foi então já daí baixamos ao *corregimiento* já para documentar totalmente [03:47].

Na pequena versão recolhida pelo cabo Alvaro William Henao Ortiz, da polícia nacional, que trabalhou na década de 1980 em El Encanto (Echeverri, Montenegro, Rivas & Muñoz, 1992: 224), encontramos que desde o início do século XIX missionários capuchinhos já visitavam, sempre de passagem, os assentamentos dos médios Caquetá e Putumayo e alguns de seus afluentes. Já em 1905, o padre Jacinto de María de Quito fez uma “correria apostólica” pelo rio Caraparaná, passando por varadouro para La Chorrera, depois subindo o Igaraparaná, para chegar por varadouro até o Caquetá (idem). Passados 50 anos, “se funda a estação missionária de San Rafael do Caraparaná”, reporta Henao (idem).

Don Ángel inicia este trecho mais uma vez referindo-se à lenha, produto negociado com os vapores da região, dos quais um dos mais famosos foi o de nome “Ciudad de Neiva”.³⁰ Como vimos, “também aí se conseguia as necessidades”. Neste ponto, associa a chegada dos primeiros missionários com o período em que aparecem os primeiros “*gobernantes*”, o que significa dizer que estamos diante de uma chefia que tanto funciona para dentro, intragrupo, como para

fora, uma vez que aqueles passarão a representar os indígenas – como se deu no período do caucho – frente às agências não índias que com o tempo chegariam ao rio. O primeiro teria sido Faustino Carvajal. No relato de Don Luccas Agga (Echeverri, Montenegro, Rivas & Muñoz, 1992: 232), neste período Don Marcelino Gaike, pai de Don Gregorio Gaike, foi cacique. Depois viriam Gregório Gaike (padrinho de Don Ángel), depois Faustino Carvajal, seguido por Rafael Pérez, e depois Pedro Ortiz, irmão mais velho de Don Ángel. De todo modo, como enfatiza o narrador, “havia outros, mas apenas vamos narrando a parte de quando surgem”, de forma que pode ter sido no período de governo de Faustino Carvajal que chegaram os missionários que viriam a se assentar no Caraparaná.

Depois do conflito, conta Don Ángel, “chegou um missionário que se chamava Estanislao”. Segundo os dados reunidos por Bonilla (1972: 75), em 1905, durante o governo de Rafael Reyes, criou-se a “prefeitura apostólica do Caquetá e Putumayo”, dirigida pelo padre capuchinho catalão Fidel de Montclar, ex-superior da região de Pasto.³¹ Este foi auxiliado pelo frei Estanislao de Las Cort. Mocoa, no vale de Sidunboy, alto Putumayo, foi o laboratório de formação das práticas e ideários missionários que nas décadas seguintes iniciaram a descida para a Amazônia. Uma das primeiras ações de Fidel de Montclar foi o reconhecimento por parte do Estado de sua competência como “Inspetor Geral de Instrução Pública”, pelo que a ordem dos capuchinhos recebia autorização para abrir escolas e escolher seu próprio quadro de professores (Bonilla 1972: 76). Frente às populações indígenas, seus trabalhos consistiam, portanto, em evangelizar e educar (“civilizar”). Em 1908, padre Montclar fez publicar seu “Regulamento” para administração de populações indígenas, onde “codifica em 47 artigos a arte de civilizar os selvagens” (idem: 87). Rufino Gutierrez, militar, “amigo e admirador” de Fidel de Montclar, assim descreve esta “arte” (idem: 79):

Obrigam os Índios a trabalhar às segundas na construção de igrejas, escolas ou habitações para os padres, irmãs e madres, assim como a cultivar os terrenos reconhecidos, é verdade que depois de tempos imemoriais, como propriedade da Igreja e das Confrarias.

Como bem aponta Bonilla (1972) sobre a atuação dos capuchinhos no entorno de Mocoa e na região amazônica – ao que chamou de “teoria e prática do colonialismo missionário” –, os religiosos comportavam-se ao mesmo tempo

como “servos de Deus” e “mestres dos índios”. O engenheiro norte-americano Hardenburg (1915 apud Bonilla, 1972: 80),³² que passou por Mocoa antes de adentrar pelo rio Putumayo, chegando até o Caraparaná e o Igaraparaná, teve como seu guia Estanislao de Las Cortes, de quem recolheu a seguinte citação referindo-se aos habitantes da região amazônica: “Eles são parecidos, marionetes, mais estúpidos que os Ingas”.³³ Entre 1918 e 1919, quando já se haviam tornado notórios os “incidentes escandalosos” comandados pelos irmãos Arana no interflúvio dos médios rios Caquetá-Putumayo, teve início a “grande cruzada” colonizadora das missões dos capuchinhos para “defender os interesses nacionais” e defender a “raça indígena” (Bonilla, 1972: 173). Segundo Pineda (1987), apesar de serem “responsáveis pela deculturação de certos grupos da área”, em seus discursos os capuchinhos eram ambíguos. Durante as primeiras décadas do século XX, e “antes da conformação do movimento indigenista nacional”, coube aos missionários capuchinhos “os suportes de uma visão do nativo dignificante, em oposição a uma visão do Estado e da elite política e civil” (Pineda, 2000: 143). Entre 1918 e 1921, se realizaram 13 “excursões apostólicas” ao longo dos rios Putumayo, Caraparaná e Igaraparaná, para reconhecimento da situação indígena, quando já se realizaram os primeiros batismos e comunhões (idem: 178-179).

Foi frei Estanislao de Las Cort o primeiro a empreender e dirigir, ao longo de boa parte da década de 1920, as primeiras dessas incursões pelos rios Caraparaná e Igaraparaná. Apesar disso, as primeiras “estações missionárias” foram fundadas por outro membro da ordem, frei Gaspar de Pinell, que chegou à região em 1926, acompanhado por outro missionário, seu subordinado, frei Bartolomé de Igualada (idem: 179). Na virada dos anos 1920-1930, foi iniciada a “educação religiosa” entre os “Huitoto”, erigindo-se os primeiros “orfanatos” dentro dos quais, acentua Bonilla (idem: 173) “encerravam as crianças de tribos indígenas mais próximas”. De fato, foi de seus esforços, dentro da lógica de atuação dos capuchinhos já desenvolvida em Mocoa, laboratório do indigenismo missionário,³⁴ que se fizeram as primeiras traduções para a língua nativa de “textos espirituais” e a edição de um pequeno guia de “catecismo huitoto” (idem: 180). Do ponto de vista do Caraparaná, Henao (apud Echeverri *et alii*, 225) reporta que Bartolomé de Igualada teria passado por El Encanto, ainda no médio Caraparaná, entre os anos de 1930 e 1931, sempre de passagem em suas

viagens de idas e vindas entre a região do Putumayo e Mocoa. Em sua versão sobre o período de atuação missionária capuchinha, escreve Pineda (1987):³⁵

A atividade missionária tem sido provavelmente o agente de mudança de maior importância nos últimos 40 anos. Depois de terminado o litígio colombo-peruano, se fundaram os primeiros internatos capuchinhos na área. Em 1935, se estabeleceu o internato de La Chorrera; em 1940, a Missão de San Rafael de El Encanto. Em, 1951, se conformou a Prefeitura Apostólica do Amazonas.

De fato, as configurações socioculturais indígenas encontradas atualmente em San Rafael devem ser entendidas à luz do campo de relações entre agências indígenas e não indígenas que se foi formando no rio Caraparaná desde a década de 1930, no qual os capuchinhos desempenham um importante papel desde pelo menos os anos 1950 como agentes social, cultural, política e economicamente ativos. Neste sentido, precisamos entender o processo missionário dos capuchinhos na Amazônia colombiana, tanto de uma perspectiva “colonialista” – como deixam bem claro trabalhos como os de Bonilla (1972) e Pineda (1987) –, quanto da forma como foi percebido pelas populações indígenas. Deste ponto de vista, ressalta Don Ángel – sem, no entanto, deixar de ser crítico – que os agrupamentos que iam se estabelecendo no Caraparaná “*siempre necesitaba misionero*”, pelo que “*pusieron mucho empeño*” para que estes se assentassem no rio. Segundo sua versão, não ficamos sabendo quando chegou ao rio frei Javier de Barcelona, mas que este se alocou nas terras altas em que seu pai vivia desde 1934. Henao (apud Echeverri, Montenegro, Rivas & Muñoz, 1992: 226) reporta que monsenhor Marceliano Canyes, então prefeito apostólico do Caquetá e Putumayo, chegou ao médio Caraparaná em 1953, vindo pelo varadouro que o liga a La Chorrera, médio Igaraparaná. Em 29 de agosto de 1955 criou-se a “Estação Missionária do Caraparaná”, e em setembro desse mesmo ano chegou à região o padre Javier de Barcelona, que a erigiu junto à casa de Benedito Ortiz (idem). Em 1956 se realizaram os primeiros batismos, e monsenhor Marceliano Canyes efetuou a primeira “visita pastoral”, trazendo em sua embarcação “as duas primeiras casas pré-fabricadas de alumínio” (idem). Voltando à narrativa de Don Ángel, com a chegada de Javier de Barcelona iniciou-se a “*primera alfabetización*”, formando o primeiro “*orfanatório*”, como vimos, de acordo com o modelo que vinha descendo o Putumayo desde Mocoa. Não ficamos sabendo como se encontrava o assentamento iniciado por Don

Benedito Ortiz desde sua saída da maloca dos Gaike, nem detalhes dessa saída. De todo modo, podemos pensar que essa aliança entre Benedito e Javier de Barcelona deve também ser entendida no quadro político que vai se formando no Caraparaná, em que a saída de Benedito e seu levante de maloca simbolizam – como vimos – que ali se conforma um governo e uma tradição. Neste sentido, aliado às necessidades pelas quais as populações locais passavam, a aliança entre Benedito e Javier deve ter trazido prestígio e legitimidade para o patriarca *naimene* e incentivo a um êxodo para o local em que, dentro de poucos anos, nasceria San Rafael e é hoje a maior “comunidade” do rio. Nos termos de Don Ángel, San Rafael atualmente é a “capital” do rio Caraparaná.

Tomadas as datas fornecidas pelo ancião (1951-1953), Don Ángel pode ter estudado com os capuchinhos em Chorrera ainda antes da abertura oficial dos trabalhos de alfabetização no Caraparaná. Pelos dados de Henao (apud Echeverri: 226), como vimos, Javier de Barcelona chegou ao Caraparaná em 1956, sendo que apenas em 1958 se iniciaram oficialmente os trabalhos de alfabetização com a fundação do internato de San Rafael. Don Ángel localiza em 1958 o momento em que chegaram irmãs e professores para trabalhar na alfabetização.³⁶ Apesar de reconhecer, até hoje, que devem muito do “desenvolvimeto da comunidade” aos trabalhos junto a Javier de Barcelona e aqueles que chegariam para auxiliá-lo em seu trabalho de evangelização e alfabetização, Don Ángel lembra criticamente, mudando de tom, que era “*prohibido usar lengua materna*” quando entravam no *comedor*. Com o tempo foram se dando conta que “já ia corrompendo o orfanato”, uma vez que os professores passaram a proibir o uso de língua materna também nas salas de aula. Apenas na passagem dos anos 1970-1980, diante das mobilizações políticas indígenas em toda a Colômbia – com os objetivos de “defender a história, a língua e os costumes indígenas” (Pineda, 2000b: 151) –, os métodos e discursos missionários foram se transformando e se adequando às novas realidades sociais e políticas.

Voltemos à narrativa de Don Ángel, quando da fundação da “Estação Missionária”, as terras desse trecho do Caraparaná não pertenciam mais apenas ao agregado de Benedito Ortiz, mas também à missão dos capuchinhos e à gente que ia chegando. Neste sentido, a ocupação espacial dos recém-chegados que construíam suas casas³⁷ se fez de Oeste para Leste (chegando ao agregado dos

Gaike, que se incorporou ao aldeamento) e de Sul para Norte. Em termos da organização das glebas em que se constituíram os roçados de cada agregado familiar, é nesse período que se demarcaram as fronteiras, entre as duas margens desse trecho do Caraparaná, entre os territórios de plantio de cada família. As terras dos Ortiz³⁸ ficam na margem direita do Caraparaná, sendo acessadas por pequeno porto, rio abaixo, abaixo da quebrada Kitue, local considerado bastante fértil. Na atualidade, nele plantavam os agregados de Don Ángel, de Hermes (filho mais novo) e de Heliodoro (genro).

Foi com a fundação da estação missionária dos capuchinhos administrada por Javier de Barcelona que os nomes pelos quais os dois principais aldeamentos do rio passariam a ser conhecidos: San Rafael e San José. Segundo Henao (apud Echeverri, Montenegro, Rivas & Muñoz, 1992: 226), isto aconteceu no ano de 1957, quando Javier de Barcelona abençoou as capelas construídas na estação missionária – que passou a chamar-se “Estação Missionária de San Rafael” – e na vereda onde antes se encontrava El Encanto, que passou então a se chamar San José. Neste momento, como calcula Don Ángel, “imaginariamente”, a recém-batizada San Rafael (nome que o ancião traduz como “*medicina de Dios*”) tinha por volta de 23 casas nas quais se organizavam 7 famílias. Além da alfabetização, “*el padre Javier*” – como é comumente lembrado – abriu também um pequeno armazém onde vendia (ou trocava) produtos que chegavam com os barcos a vapor contratados pelos missionários por preços mais baixos do que os praticados pelos regatões. Segundo Don Ángel, o frei capuchinho ficou mais de duas décadas no Caraparaná, após o que foi finalmente transferido para Araracuara, médio Caquetá, sendo substituído por outro membro da ordem: padre Miguel Junyent. Na cronologia de Henao (apud Echeverri: 226), o “sacerdote espanhol” Miguel S. Junyent Rafárt substituiu Javier de Barcelona em 1969. Don Ángel classifica o padre Miguel como um “*misionero progresista*”, que logo deu início a uma pequena criação de gado e à abertura de um pequeno curral atrás do internato. A criação de pequenas “*haciendas*”, coloca Bonilla (1972: 75-93), já caracterizava os “programas e métodos” da “cruzada catalã” desde o início dos trabalhos dos capuchinhos em Mocoa. Padre Miguel deu continuidade aos trabalhos de Javier de Barcelona, ampliando, paulatinamente, as instalações do internato e sua capacidade de receber crianças indígenas de todo o interflúvio Caquetá-Putumayo.

Henao (apud Echeverri, Montenegro, Rivas & Muñoz, 1992: 226) reporta que em 1965 o “Ciudad de Neiva” chegou a San Rafael com “grande quantidade de materiais de construção”. O internato, que em 1959 abrigava 20 meninos e 18 meninas (idem), hoje tem capacidade para mais de 400 crianças. Ainda segundo Henao (idem), em 1979 a capela local foi reformada e ampliada erigindo-se um “novo templo paroquial”, ocasião em que se descerrou uma placa comemorativa em memória de Javier de Barcelona. Foi com

Miguel Junyent que se desenvolveu ainda mais a prática de esportes como atividade paralela às do internato. Na década de 1970, os missionários capuchinhos presentes na região amazônica investiram na realização periódica de competições, que tiveram seu ápice na organização de “Olimpíadas indígenas”, fato que repercutiu na imprensa, rádio e televisão da época (Henao). Do ponto de vista da narrativa de Don Ángel, contudo, a maior contribuição deixada por padre Miguel foi a criação de um centro de saúde, que mais tarde, nos anos 1990, se transformou no maior hospital de todo o médio Caquetá-Putumayo. Neste período de criação do centro de saúde, era cacique local Pedro Ortiz, irmão mais velho de Don Ángel. Com a construção e capacitação do que de início seria uma pequena enfermaria – enfatiza o ancião –, já temos a presença em San Rafael de duas “entidades governamentais”: o internato e o centro de saúde, ambos administrados pela ordem dos capuchinhos, com subvenção estatal.

Por fim, reporto – através de dados de Henao (apud Echeverri, Montenegro, Rivas & Muñoz, 1992: 226) – a chegada em 1973 ao aldeamento de San José, de um novo personagem, representante de novos saberes e modos de comunicação: o antropólogo Horacio Calle, que permaneceu na região com sua esposa até 1975. Na passagem dos anos 1970-1980, chegou também em San



José Fernando Urbina, filósofo e fotógrafo.³⁹ Ambos produziram os primeiros trabalhos de âmbito histórico-etnográfico sobre a ocupação do rio e sua realidade social. Como veremos a seguir, nos anos 1980, personagens como Calle e Urbina já estavam integrados à paisagem social do campo de agências e saberes em interação no interflúvio Caquetá-Putumayo.

BONANZA DA COCA, GUERRILHA, REORGANIZAÇÃO POLÍTICA E CONQUISTA TERRITORIAL

A década de 1980 foi bastante agitada no interflúvio Caquetá-Putumayo e representa o ápice dos movimentos sociais, políticos e econômicos que já se desenhavam desde meados da década de 1970. Em termos econômicos, é lembrada localmente como a da *bonanza* da coca. Esta época não aparece nesta narrativa, uma vez que – reitero – esta tem como um de seus eixos narrativos a chegada e fixação desde os anos 1930 do que Don Ángel classifica como “entidades governamentais”. Na gravação em que escolhemos como eixo narrativo os “ciclos econômicos” (as *bonanzas*) para narrar a história da ocupação do Carapará, Don Ángel detém-se rapidamente neste ponto, que não era comentado publicamente, circunscrevendo-se às rodas de maior intimidade.

Foi na década de 1980 que o narcotráfico colombiano se reorganizou, passando a não ser mais comandado pelos primeiros “grandes chefes” (alguns assassinados, outros presos) e seus *cartéis*, mas complexificando-se em redes empresariais que se diversificam e se tornam mais pulverizadas, descentradas, eficientes e violentas. Em toda a região houve um grande incentivo à produção de cocaína ($C_{17}H_{21}NO_4$), tanto por colonos como por indígenas, transformando-se, ao longo dos cinco primeiros anos da década, na atividade mais rentável que já se vira na região. “Todos venderam cocaína”, enfatizou certa vez Wenceslau enquanto tostávamos coca. A droga produzida era negociada por uma rede de regatões administrada pelo narcotráfico, que também se incumbia de fornecer os materiais necessários para a produção da pasta de coca, ou mesmo do produto já refinado em pó. Tal como nos períodos caucheiros, praticamente não havia circulação de moeda, mas trocava-se pasta ou coca já refinada por mercadorias.⁴⁰ Até a década de 1980, Don Ángel conta que tinha

vários cocais, quando ainda não havia o limite para o plantio da planta de no máximo um hectare para cada dono de roçado.⁴¹ “Até os padres compravam”, conta, tentando fazer frente aos regatões do narcotráfico e controlar um pouco a situação. Neste período, “*el Estado no estaba*”, enfatiza o ancião, havendo apenas o pequeno posto policial na foz do Caraparaná. Por conta disso, e do crescimento das ações guerrilheiras na região amazônica, ao final dessa década se instalou uma base militar (Exército e Marinha) em El Encanto, substituindo o posto policial existente.⁴²

Foi também na década de 1980 que se consolidou na Amazônia colombiana a presença de contingentes das Farc. Suas ações se iniciaram em 1975, com a tomada de Puerto Rico, no departamento do Caquetá, na região do alto rio Caguán (Valencia, 1998: 131-132). De fato, enfatiza Valencia, é preciso situar as ações das Farc em contextos sócio-históricos mais amplos, uma vez que “o processo de colonização no Caquetá foi produto da violência mesma, vivida no interior”. Como vimos, a violência (física e simbólica) trazida pelos processos de colonização que desde o século XVII desceu o rio Magdalena, espalhando-se por seus afluentes e varadouros de sua margem esquerda, chegou ao alto Caquetá e seus afluentes com as empresas da quina, e depois do caucho, entre os séculos XIX e XX.

Sabemos que desde 1948, com o assassinato de Gaitán (Braun, 1992: 225),⁴³ instaurou-se na Colômbia um longo período de violências políticas que se estenderia até hoje. Em 1949, informa Pizarro (1998: 387), “nascem os primeiros núcleos de autodefesa camponesa e de guerrilha móvel, com o objetivo de enfrentar a violência oficial”, no caso deflagrada por grandes latifundiários. Em 1966 (Valencia, 1998: 135), como desdobramento de ações de grupos envolvidos nos primeiros movimentos de formação de grupos guerrilheiros de inspiração liberal, formaram-se as Farc. Nos anos 1970, novas levadas de violência chegaram à região, desta vez de viés político, personificadas pelos embates entre frentes guerrilheiras (M-19 e Farc)⁴⁴ e contingentes do Exército. Em 1982, a partir de sua “Sétima Conferência”, foi adotada uma “estratégia de crescimento baseada no desdobramento das frentes existentes” que levou suas ações aos departamentos de Meta, Guaviare e Caquetá (Catilla, 1998: 37). Do ponto de vista do Caquetá, enfatiza Valencia (1998: 136), por conta da crescente “mili-

tarização do departamento”, a região passou a ser designada – em especial no jargão militar – como “zona vermelha” (*zona roja*). Foi a *Frente 14* que tomou o controle da região de Aracuara, médio Caquetá, em meados dos anos 1990, aí permanecendo até 2003.

Em meio a esse novo quadro sócio-histórico que se conformava, do ponto de vista das populações indígenas do interflúvio Caquetá-Putumayo, a década de 1980 foi marcada por um grande movimento de mobilizações étnicas que se iniciaram em Aracuara e que levaram a uma reorganização política dos grupos indígenas da região e à reconquista de seus “territórios tradicionais”. No bojo dessas mobilizações étnicas, novas alianças se conformaram e antigas se reformularam, na composição do que é hoje o campo indigenista da Amazônia no qual interagem indígenas, agências do estado, missionários, pesquisadores (em especial antropólogos, linguístas e biólogos) e organizações não governamentais ambientais e de ação social. Em 1988, o Estado criou o resguardo *Predio Putumayo*, açambarcando todo o interflúvio dos rios Caquetá e Putumayo. Do ponto de vista do Carapará, os trabalhos de crescimento do internato de San Rafael por padre Miguel continuaram, agora investidos especialmente na criação de uma estrutura de atendimento médico. Além disso, foi um período de reorganização política, no bojo dos movimentos que aconteciam em todo o interflúvio, e que acarretou inúmeras viagens dos representantes das “comunidades” do Carapará para La Chorrera, principal palco dos acontecimentos políticos dos anos 1980. Voltemos à narrativa de Don Ángel.

[03:51] EP: Isso em que ano foi, mais ou menos?

AO: Isso foi mais ou menos por aí em... 80. Bom, 80 em diante, para não mentir porque não posso dizer precisar o ano. Sim, de 80 em diante. Bom. E assim foi já... documentado e se projetou isso, como isso é programa do próprio governo, pois o governo nunca deve negar a parte da educação e da saúde. Sim. Isso é a parte mais prioritária porque o governo é responsável. Bom, então o aceitaram. E assim foi, foi construindo. Vieram alguns de Letícia, construtores, e já o construíram. Bom. E assim foi. Já surge esta parte também. Bom, então... já começou a funcionar mais ou menos... por aí em 90, 91. Sim. Mas antes, era uma farmácia que nos protegia. Bom, daí já começaram a... fazer esforços, mas o mesmo governo sabe que deve fazer também, mas se deve seguir tentando. Porque muitas vezes os governos se fazem de surdos. Bom, então assim surge esta parte da... saúde. Bom, começamos já... a ter já... a saúde. A saúde sempre foi lutando. Como sempre. Porque alguém dizia: “não,

aqui entre nós”. O outro: “aqui, por aqui, que por ali”. Bom, isso é natural também. Bom, então já tínhamos outra entidade. Quero dizer que duas entidades governamentais. Já. Uma é o internato, e a outra é o centro de saúde. Bom. Já é o tempo do padre Miguel. Bom. Já assim passou o tempo. O padre Miguel... eu... me casei com uma mulher de San José. E já é minha... boda. Foi em 1960. Bom, então já tínhamos um primogênito. Já nesses anos se estava estudando. Sim. E já... ele ia... por aí em... como por graus quase... 13. Ou 14, já ia. E já se pisou a universidade. É baixinho como eu, mas a cabeça é grande [risos]. Sim. Bom, então e assim fui estudando. E os outros, pois não quiseram, os filhos meus. “Para quê?” São inteligentes, mas não quiseram. Você sabe que não se pode fazer nenhuma força, nem obrigar, porque se comete um sacrilégio. Bom, então, daí me ajudava, já não alcancei mais meu filho, me ajudava meu irmão que ainda vive em Letícia. Bom. Daí a mesma organização missioneira também o ajudou, por outro lado. Sim, porque viram já que era um jovem muito inteligente. Não se perdia nem, nem um minuto. Sim. Ele era como um gravador, pois o ajudava ainda mais. Como dizem: não era um quebra-cabeça. Bom. A história dele foi a de que os padres lhe deram um posto, lhe consegui especialmente para... prestações. Como se chama?... Bom. Sim, em todo caso, ele não gostou e passou para a medicina. Sim. Bom, seguimos. Daí já mais ou menos San Rafael já ia progredindo um pouquinho. Sim. Daí já não saíam jovens. Nada, nada, dos que estudaram aqui. Claro que seguem com seus estudos. E Chorrera era que já colocava a gente nos meios vocacionais. Bom, então assim foi quando nós já temos este salão [*mambeadero*], pois já estamos organizados. Sim. Bom, então pois... para dar como um exemplo. Cada tribo indígena deve pensar como se organizar. O que eram? Como viviam? Sim. Para sacar mais tempo porque o homem neste ecossistema é quem ordena. Sim. E isso há que se aceitar. Bom, então não, não, não lhe posso mostrar a parte da cultura, ou seja, onde que já se exerce a cultura. Porque seria muito largo. Necessita muito tempo. Então por isso o estamos como... que dando relação somente da parte que já se pode analisar as coisas, e a pode levar mais adiante, para se poder seguir construindo uma coisa. Bom. Então assim surge isto, o centro de saúde. Tudo. E na foz também um tempo, não recordo bem, já a polícia se foi, comendo. Chegou em um tempo o Exército. Eles eram os que fundaram o que se chamou de “base”. Na foz. Então o *corregimiento* sempre já existia. Com essa cobertura que se conta com três entidades governamentais. E agora com o Exército, contamos com quatro entidades governamentais. Pois quer dizer que surge tudo isto. Sim. Vai progredindo. Bom. Então já depois disso... tiraram. Não sabíamos porque o tiraram, o Exército. Até a polícia, não sei por que. Não posso precisar. E já pensando: sim, mas claro que como aqui estamos trabalhando com a Marinha. Bom. Então... isto ficou sem nada. Mas sempre ia havendo desordem. Bom, nós comentamos: “Bom”. Agora, voltamos até aqui, agora voltamos a relatar. Agora vamos falar da parte dos indígenas. Falamos das entidades governamentais. Bom. Da parte dos indígenas, aquele tempo depois, ou seja, desde que nasceu maloca, se chamou o chefe de “capitão”. E esse capitão, nós nos reuníamos e votávamos. Sim [12:22].

EP: Por que se chama “capitão”?

AO: Porque assim se chamou nos primeiros tempos no espanhol. Sim. Capitão, e ficou como capitão. Mas em nossa língua, própria língua nossa, *iyaima*. Bom. Então já buscávamos um... um governador para que governe tudo. E essa era a forma que buscávamos, onde que se reunia... e se fazia por voto secreto [12:50].

[12:52] EP: Como os brancos?

[13:01] AO: Sim. Porque que íamos fazer? Como que... como é entre os brancos é mais rápido.

[13:02] EP: Ah, sim. Mas como era na tradição? [13:05]

AO: Na reunião.

EP: Na reunião?

AO: Sim. Ah, você não estava. Como fizemos voto a meu padrinho Gregorio que chegou de noite aqui [no mambeadero]. Fizemos tradicionalmente. Que eu disse: “isto é isto, assim, assim, assim, por isso. É o motivo, por isso eu voto por ele”. E se pensa: “por isto, isto, isto, isto”. Sim. E os outros jovens [do *cabildo*], se não têm palavra, pois apoiam. E pronto. Bom, esse é o voto. Sim. Por isso antes não se falava tanto, mas assim com voto secreto, estamos sempre falando. Há vezes que... pelo que é muito bonito, ou muito falador. Bom, enfim. Mas não se conhece aqui. Sim, ele tem conhecimento de todas as matérias que pode governar. Então, aí temos falhas. Por isso há que se ter muito em conta. Mas nós apenas já vamos organizando esta parte. Sim [14:09].

[14:11] EP: E nesse tempo em que se escolheu o capitão, era mais ou menos que ano?

AO: No ano 1900... por aí de 49, 48, assim, ou mais antes... mas em todo caso, então, já havia capitão. Sim. Porque capitão quando nomearam... creio eu, desde o tempo do caucho. Sim, porque se falava espanhol já. E depois o completaram os missionários. Já se falava de capitão, capitão. Bom, isso ficou aí. Então já fazíamos mudança anualmente. Que um governava um ano, outro governava outro ano, e outro também, e outro também, puro capitão. Sim. Mas antes... quando eu era analfabeto, escutei assim como um sonho que... eu creio que seria alguma graça do tempo da polícia. Diziam que “você vai ser o comissário”, não se dizia “capitão”. Dizia “você vai ser o comissário”, “você vai ser o comissário”. Mas bom. Assim se nomeava, mas depois volta outra vez, fica “capitão”. Bom, então... já assim o “capitão”, “capitão”, até o ano de 1900... mais ou menos 84... por aí 83, 84. Já quando os indígenas já estudaram, se educou e já chegaram a conhecer assim como estamos. Sim. Onde já se criticava entre si que... nós, sendo donos daqui, por ela nos governa? Sim, porque os que digam um corregedor, os que digam um padre, isso é. Claro que internamente dizem “capitão”, mas porque não pode governar? Então não escutam. Sim. Então os que tinham em uma cerca que... “capitão” entre si e não mais... Então já se dão conta disso. Começaram a investigar. Nisso chegam uns amigos, então tu sabes que os amigos sopram. Então já se desperta mais. Assim os estudantes, alguns estudaram em Bogotá. Então se deram conta. Outro em Leticia, assim. Bom, então já... come-

çaram... a, a... lutar, a lutar e ver como vão conseguir. Que nesse tempo você sabe que... muitas vezes o amigo se põe inimigo. Sim. E alguns padres, como esse tempo era tudo em espanhol, não lhe gostaram. Porque já ao descobrir isso, pois eles já iam quedando assim quase... quase... como poderíamos dizer, com menos mando. Sim. Bom, então, uns que outros ajudam, assim. Mas eles já... já pois como o entenderam, então já se deram conta de como está. E enquanto que o clima, que aqui estavam lutando faz tempo. Porque eles lutaram? Porque o governo fundou aí um lugar que se chamou “lugar penal”, “colônia penal” [18:24].

EP: Em Araracuara? [18:25]

AO: Araracuara. E os que viviam aí, pois tampouco já valiam. Uns guardiães que vinham de Bogotá, ou de qualquer parte das cidades de nosso país. Pois viviam como qualquer um aí... Indígena. E os deixaram largados, como que sem lei. Bom, e havia também até... matanças de uns por aí, assim. Mas já isso se... converteu em uma “colônia penal”. Sim. Já era uma horda. [risos] Naquele tempo, o monsenhor Marceliano Cányes, o favoreceu em uma reunião em Bogotá. Fez uma denúncia. Então já isso despertou nossos conterrâneos também, que alguns eram guardiões também. Se despertaram, mas lutavam aí um, dois, então, para quê? Bom, estes sim sofreram mais que nós. Bom, então já quando eles comunicaram aqui, em Chorrera, que “estamos desta forma”. Daqui também. Então já começaram a se unir. Já quando falavam outros, já... estudantes, os que ainda estudavam pois, investigando, falando, lutando, brigando como se pode. Então já lhe disseram: “veja, você sabe que em toda parte há amigos, e até inimigos. [risos] E os que são mais amigos e lhes disse: “organizem o *cabildo*, para que brigue mais forte” [20:18].

[20:19] EP: Que tempo era este?

[20:21] AO: Isso foi por aí em 1970... 70 em diante. Bom, então já organizou por *cabildo* em... 1983 a 84, um desses anos. Então já se perdeu a palavra “capitão”. Já se chamou de “*cabildo*”. Mas, ainda... não entendíamos. Ou ainda não. Esse tempo sim é que sim. Sim. Bom. Então já se brigou. Os que estavam brigando são uns conterrâneos que já estão... já estavam estudados, brigavam mais e estavam unidos, todo esse *Predio*. Se conheceu já que se chamava este “*Predio*”. Sim, *Predio Putumayo*. E isto foi uma dura briga. Porque para poder conseguir até o título resguardo, nos foi duro. Sim. Eu sou um que entrou em... 1984, já na organização, e até agora sigo. E agüentei toda essa luta. Dizíamos em Chorrera, na reunião, ou senão em Bogotá ou em outra parte. Bom, melhor dito, se estava mais móvel do que nunca. Sim. Bom, então assim, por fim, conseguimos como que em 1900... não me lembro... 87... [Don Ángel pede para pararmos a gravação para lembrar da data. Por fim, busca em casa um pequeno livro em que consulta a data correta.]

EP: Já [22:24].

AO: Então, depois de longa luta, depois de tanto sofrimento da caminhada que nos tocava, pois assim tivemos luta. A eles lhes chegaram em Bogotá, em uma organização, para se poder dar a palavra. Então, assim fomos conseguindo, pouco a

pouco, e quem mais nos ajudava eram os jovens que já haviam estudado. Pois eles são os primeiros que sempre entram como carnada nas lutas [risos]. E... se entra como autoridade tradicional porque se vai armado também com os manejos deste *Predio*. Com a flora e a fauna. Porque antigamente, nossos avôs sempre estavam bem ordenados, organizados, e tinham, digamos seus... seus... ordenamentos territorial e numérico. Sim. A lei orgânica. Mas então chegou já tudo o que narramos, pois nos... deixamos levar, acreditando que... tinham boa organização. E resulta que... hoje em dia, o que nós conhecemos como os “brancos”, estavam mais perdidos que nós. Sim, porque esta... América, que se diz continente americano, pois... primeiro, primitivamente, tudo foi por tribos. Etnia. Clãs. Sim. E nos demos conta a que horas se nos foi apagando isso. Mas já lutando assim, voltamos a... recuperar. Tudo e... todas essas partes. Bom, então já fomos nos organizando. Eu, ainda que não seja tão filósofo como outros, mas não me deixava. Por quê? Porque graças a Deus comecei a mambear coca... como dizia meu padrinho, de noite, aos... 12 o 13 anos.

No início dos anos 1980, a partir das iniciativas de padre Miguel, com o apoio dos irmãos Ortiz, Ángel e Pedro – este último, à época, “capitão” de San Rafael – estruturou-se uma pequena enfermaria. Se os dados de Henao (227) estão corretos, isto teria acontecido entre os anos de 1980 e 1983, uma vez que reporta em sua pequena *História de El Encanto* que nesse último ano morreu na enfermaria de San Rafael o corregedor Rodrigo Yaci, “um dos primeiros alunos saídos do internato”. Neste ponto, como já enfatizado, o ancião ressaltava que San Rafael já ia “*progresando un poquitico poquitoco*”, contando então com três “entidades governamentais” no aldeamento: o internato e o centro de saúde e já na foz do Caraparaná, a sede do *corregimiento* de El Encanto. Mais uma vez, neste início de narrativa, Don Ángel mistura fatos e períodos históricos, acrescentando ainda dados de sua trajetória pessoal. Ficamos sabendo, então, que esse pequeno centro de saúde na década de 1990 se tornou um hospital; que Don Ángel se casaria com Dolores Yaci, filha de gente *yauyani* de San José, já no período de administração do internato por padre Miguel, que o ancião data em 1960;⁴⁵ que seu filho mais velho (também chamado Ángel) chegou à universidade formando-se em medicina. Neste trecho, Don Ángel faz também algumas considerações que voltarão ao longo deste trabalho, mas que já neste início do processo etnográfico, como ressaltai, estavam presentes: por um lado, princípios reguladores – para um “tradicionalista” – da transmissão de conhecimento segundo a normatividade da coca e do tabaco ao se educar (“*Usted sabe que uno no puede hacer ninguna fuerza, ni obligar, porque comete un sacrilegio*”);

por outro, diretrizes, do ponto de vista de um *iyaima* (chefe), para a organização de cada tribo (“clã”) partindo do conhecimento do passado (“¿Qué eran? ¿Cómo vivían?”), razão pela qual retoma o ancião, neste ponto, as ideias do início de sua narrativa e deste capítulo: está nos dando a “história”, “*solamente parte que uno ya puede analizar las cosas*”.

Ao retomar o eixo histórico, ficamos sabendo que também nos anos 1980 chegaram ao Caraparaná os “*ejércitos*” (Exército e Marinha), motivo pelo qual, como vimos, o posto policial foi desativado. Henao (apud Echeverri, Montenegro, Rivas & Muñoz, 1992: 227) reporta que, em 1982, um grupo de “engenheiros militares” chegou a El Encanto para iniciar a instalação da “guarnição militar” (o “Posto Fluvial Avançado nº 63”). Neste momento, do ponto de vista do Caraparaná, encontravam-se assentados, portanto, quatro “entidades governamentais”: o internato, o centro de saúde, o *corregimiento* e a base de El Encanto. Posto isto, o ancião avisa que está encerrando parte de sua narrativa: “*Ahora, volvemos hasta ahí no más, ahora volvemos a relatar. Ahora vamos hablar parte... de las indígenas*”. A partir deste ponto, Don Ángel passa a dar foco aos movimentos de reorganização política por que sua gente vinha passando desde o final do conflito colombino-peruano, com o retorno para seus territórios de origem. De fato, a este tema já se referiu inicialmente quando relatou do aparecimento das primeiras malocas-símbolos, como vimos, de tradição, governo, e de uma organização política e de saberes autóctones. Neste período, reaparece para os Murui um termo pelo qual os cabeças de clã que intermediavam as relações entre malocas e seus conglomerados e os capatazes caucheiros eram por estes nomeados: *capitão*. Este termo seria recuperado pelos missionários capuchinhos em seu trato com autoridades locais indígenas. No período posterior ao conflito colombino-peruano, e anterior à chegada da missão dos capuchinhos, quando a única “entidade governamental” do Caraparaná era a polícia, o *iyaima* era chamado de *comissário*. Por fim, a partir dos anos 1980, não só apareceram novas terminologias, como um novo modelo de organização e pensamento político se instaurou entre as populações indígenas do Caquetá-Putumayo.

Já no início da década, relata Don Ángel, que “*ya buscábamos un gobernador*”. As mobilizações de cunho étnico e territorial que marcaram toda a década, no âmbito da busca pelo reconhecimento do Estado de suas demandas, resultaram

na criação de *cabildos*, modelo político de origem colonial, nos assentamentos indígenas de toda a região. Aparece então uma nova função política a ser preenchida: a de *governador*, cujo processo de escolha era por “voto secreto”. Ao mesmo tempo, continuava o modelo político que passa a ser chamado de “tradicional”. Don Ángel o exemplifica com a escolha, então recente, de seu padrinho, Don Gregorio Gaike, para *iyaima* de San Rafael (2000). De fato (como veremos no Capítulo 4), a organização do modelo que a partir de então passa a ser chamado de “tradicional” é também um arranjo sócio-histórico forjado especialmente nessa década, em resposta às demandas, internas e externas, por definição de modelos “nativos” (“segundo seus usos e costumes”) de organização.

Ressalto apenas que justamente aquela geração que completou seus estudos – iniciados nos internatos dos capuchinhos da região – em Letícia e Bogotá, e da qual faziam parte os filhos e sobrinhos de Don Ángel, foi a que trouxe informações das mobilizações indígenas que desde os anos 1970 ocorriam na região andina (em especial no Cauca) e que serviram como exemplo de organização para a defesa de direitos frente ao Estado e à sociedade colombiana. Foi essa geração que ocupou também os primeiros cargos dessa nova estrutura política e de representação, e que formou ainda associações de âmbito regional congregando diversos *cabildos*. Como enfatiza Don Ángel: “*Ya cuando indígena ya se estudiaron, se educó y ya llegaron a conocer que ¿como estamos? Sí. Aonde ya se criticaba entre sí que... nosotros, siendo dueños de aquí, ¿porque ella nos gobierna?*”, referindo-se ao fato, descoberto ao longo dessa década, de que não eram donos de seus territórios, mas que estes haviam sido comprados da Casa Arana pelo Estado através da *Caja Agrária*.

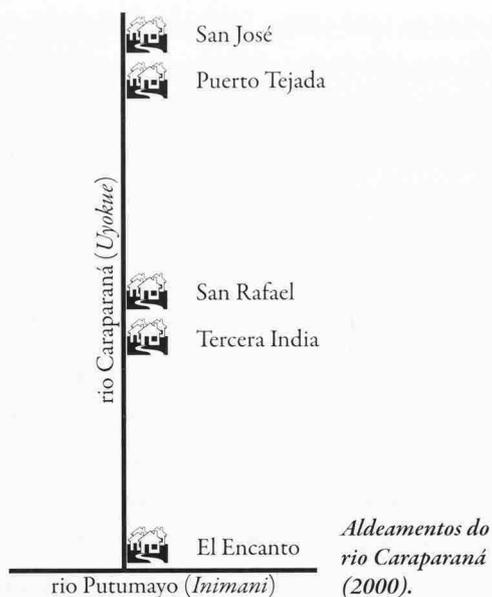
Por fim, uma vez que voltaremos adiante com mais fôlego a este período, finalizo esta seção ressaltando que o início das mobilizações políticas indígenas no Caquetá-Putumayo, segundo esta versão de Don Ángel, se deu ainda nos anos 1970, contra o estabelecimento de uma colônia penal em Araracuara, médio Caquetá, território tradicional indígena. Segundo dados históricos compilados por Griffiths (1998: 287), a colônia penal de Araracuara foi instalada ainda nos 1930 (1938), como estratégia do Estado em ocupar a região do médio Caquetá, em particular o pequeno assentamento indígena de Araracuara, que desde o conflito colômbino-peruano foi considerado como de controle estratégico para

a defesa das fronteiras nacionais. Para que se tenha uma ideia da dimensão da presença da colônia no médio Caquetá, em 1964 esta abrigava cerca de 1.600 presos (idem). Foi fechada em 1971, após mobilizações locais, com o apoio decisivo – enfatiza Don Ángel – de monsenhor Marceliano Canyes, o que marcou um novo tipo de aliança entre indígenas e missionários.

Entre 1983-1984, San Rafael se constituiu em *cabildo* e em 1984 Don Ángel entra “na organização” como parte das “autoridades tradicionais”.⁴⁶ Dentro da estrutura política que se formava, este posto alocava, ao menos em termos ideais, para a função e com direito à palavra (o manejo político) um *iyaima*. Desde então, e até o ano 2000, Don Ángel ocupou o posto de “cacique”, representando em âmbito regional e nacional as “autoridades tradicionais” do *Predio Putumayo*. Do ponto de vista de um “tradicionalista”, de um dono de mambeadero, enfatiza o ancião, isto significa que “sempre vai armado também com os manejos deste *Predio*. Com a flora e a fauna”. Estas são palavras que poderíamos dizer como típicas de um *iyaima*, de um mambeador. Como veremos a seguir, Palavra de Coca e de Tabaco. Por ora, ênfase apenas que é a partir dessa lógica, da palavra de mambeadero, que o ancião lê e faz uso de noções contemporâneas como a de “ordenamento territorial”.

Um último ponto a salientar é de que neste momento operaram-se também mudanças e adaptações nas noções indígenas de identidade e de território. Como enfatiza Don Ángel, é da década de 1980, no bojo das lutas por reconhecimento étnico e territorial que “*se conoció lo que se llama este ‘Predio’*”. Do ponto de vista local, o interflúvio Caquetá-Putumayo ganhou novos contornos e concepções territoriais, passando então a ser chamado de “*Predio Putumayo*”, nome que definitivamente se consolidaria em 1988, com o reconhecimento da região como resguardo indígena, como o “*Resguardo Predio Putumayo*”. Podemos dizer também que, ao longo da década de 1980, amplia-se a noção de “comunidade”,⁴⁷ passando a abarcar não apenas rios e quebradas, mas todo o *Predio*. Esta se traduziu em especial na expressão cunhada no âmbito dos encontros entre organizações e *cabildos* indígenas de todo o interflúvio, na qual os grupos habitantes na região pensam-se como uma só gente: “Povos do Centro” (cf. Echeverri, 1997).⁴⁸

A passagem dos anos 1980-1990, pode ser recuperada através de palavras de Don Ángel quando enfatiza que:



Mas então chegou já tudo o que narramos, pois nos... deixamos levar, acreditando que... tinham boa organização. E resulta que... hoje em dia, o que nós conhecemos como os “brancos”, estavam mais perdidos que nós.

Passadas as mobilizações da década de 1980 que levaram à criação do resguardo *Predio Putumayo*, os anos 1990 foram palco de cisões de comunidades e de conflitos entre organizações, lideranças e comunidades indígenas, envolvendo o manejo administrativo dos projetos e planos de desenvolvimento socioeconômicos

que começaram a ser implementados na região (Capítulo 4). Nos termos do ancião murui, no bojo das mobilizações políticas da década de 1980, os grupos indígenas acabaram incorporando modelos e manejos sociopolíticos que se mostraram, ao final, problemáticos, levando à formação de um associativismo artificial e conflituoso e ao enfraquecimento das instâncias políticas tradicionais. Por ora, ressalto que entre os anos 1980 e 1990, no Caraparaná, surgiram duas novas “comunidades”: Tercera India e Puerto Tejada, esta nascida da saída de dez famílias de San José (Echeverri, Montenegro, Rivas & Muñoz, 1992: 59), aquela da de Don Luccas Agga e seu agregado para as terras de uma curva do Caraparaná, abaixo de San Rafael. Ambos os casos são paradigmáticos se recuperamos os movimentos de reorganização social ocorridos no rio desde a década de 1930: na fundação das duas novas comunidades, duas novas malocas seriam construídas – símbolos, como vimos, de autonomia de governo.

Saliento, por fim, que é também neste período que a presença da guerrilha das Farc passa a ser mais ressentida, o que se reflete na constante ampliação das instalações militares de El Encanto. No interflúvio Caquetá-Putumayo, no entanto, não foram registrados confrontos de fato, mas sim a instauração do que Valencia (1998: 145) chama de “terrorismo psicológico”, no qual se vive sempre na iminência de um ataque, ataque que, no entanto, raramente acontece.⁴⁹

NOTAS

- 1 De fato, houve apenas um dia em que não se reuniu o mambeadero de Don Ángel, justamente um domingo, em que havia muitos jovens bêbados gritando e brigando depois de um longo dia de festas.
- 2 Sem contar a população do internato, que era de pouco mais de 300 crianças naquele período. Cf. censo de San Rafael (2001) anexo.
- 3 Nos termos de Bourdieu (1998: 113): “esta forma particular de luta das classificações que é a luta pela definição da identidade ‘regional’ ou ‘étnica’”.
- 4 A exposição à organização semanal do trabalho aparece, primeiro, com a empresa extrativista do caucho, no final do século XIX.
- 5 Todo o entorno de San Rafael, suas quebradas, lagos e igarapés são conhecidos por nomes indígenas. Não cheguei a averiguar se se tratavam de nomeações pós-1930, o que não exclui a possibilidade de alguns serem nomeações anteriores ao contato com não índios. Apesar de a região do baixo e médio rio não ter sido habitada antes de 1930, ressalto que se tratava, no entanto, de antiga área de caça e pesca.
- 6 Don Ángel se refere tanto ao *corpus* de narrativas cosmológicas guardadas pelos grupos da região, quanto aos petróglifos encontrados em toda a zona. Para uma introdução ao assunto e ao modo como os veem os indígenas, cf. Llanos & Pineda (1984).
- 7 Mapa realizado com Abelardo Palomares, a partir de mapa presente no documento *Ordenamiento Territorial del Resguardo Predio Putumayo. Memoria de los Talleres de Cartografía Social y Propuesta Inicial de Ordenamiento*, Coidam & Gaia, 1999.
- 8 A versão aqui apresentada deve ser situada dentro do processo etnográfico, no caso em um conjunto de três gravações com o objetivo de fazer uma primeira reunião de dados históricos sobre a ocupação do Caraparaná e do fazer histórico – segundo Don Ángel – a partir de seu manejo de chefia e de mambeadero. A primeira gravação (21 de fevereiro de 2000), a mais extensa (cerca de duas horas), teve como eixo narrativo a ocupação do rio pelos retornados do Peru após os anos 1930, a formação do aldeamento que viria a se chamar de San Rafael e a chegada das “entidades governamentais” ao longo do século XX. A segunda (24 de fevereiro de 2000), mais sucinta (cerca de uma hora), abarca o mesmo período histórico, mas tem como eixo organizador as *bonanzas*, termo local para referir-se aos ciclos econômicos em que certos produtos regiam a economia local, como a *bonanza* do caucho (1900-1930) e a *bonanza* da coca (1980). A terceira (6 de março de 2000), também sucinta (cerca de uma hora), centra-se no período de atuação da Casa Arana e nos movimentos de resistência indígena, seja por rebelião, seja pela realização de bailes e carreiras cerimoniais (como em Pineda, 2000). Ao contrário dos demais materiais apresentados neste livro – falas longas durante encontros noturnos no mambeadero –, estes advêm de entrevistas

diurnas, resultado de conversas anteriores sobre os temas a serem gravados. Foi após estas conversas e conhecimentos prévios organizados que decidi fazer gravações sobre um mesmo período histórico, mas dando ênfase a recortes e unidades narrativas distintos. Desta forma, objetivava tanto um controle comparativo mínimo de datas, períodos, eventos e personagens, quanto o registro de modos e recursos narrativos utilizados. Nos três casos, Don Ángel pediu, ao final, para ouvirmos o material de modo a conferir se ficara bem gravado e bem narrado.

- 9 Em sua proposta de entender a “construção social da memória”, Tonkin (1992: 2), argumenta que “não se pode separar a representação do passado da relação social entre o narrador e sua audiência para a qual esta foi enunciada”. Este tipo de perspectiva será retomado e aprofundado, desta vez do ponto de vista da sociolinguística, no Capítulo 5. Por ora, objetivo apenas qualificar minimamente os dados historiográficos compilados neste capítulo.
- 10 Uma história que busca chegar a “uma forma comum, simplificada, esvaziada das características concretas assumidas pela evolução da produção gomífera nas várias regiões da Amazônia e capaz, portanto, de se enquadrar em situações bastante diferentes” (Oliveira, 1979: 102).
- 11 Rafael Reyes chegou à Presidência da República em 1904 após o fracasso de investimentos na economia gomífera do médio Caquetá (Gomez, Lesmes & Rocha, 1995: 27).
- 12 A partir de mapa em: www.multimap.com.
- 13 A gente *naimene* parece ser originária da quebrada Izué, acima de La Chorrera (Echeverri, Montenegro, Rivas & Muñoz, 1992: 138).
- 14 Produzida, basicamente, a partir dos relatos escritos deixados por empresários da quina e do caucho, e relatos orais compilados de idosos índios e não índios que trabalharam nestes períodos ou que guardaram histórias de parentes que os viveram.
- 15 Echeverri (2005, comunicação pessoal) informa que o termo é formado pelo nome de *Nokaido*, o tucano, personagem das narrativas de *Jitoma* (o Sol), com o sufixo *mani*, designando uma “grande quebrada”. Uma tradução possível seria “quebrada grande do tucano”. Que nele se localizava o entreposto caucheiro de Entre Rios.
- 16 Não somos informados onde foi compilado o material.
- 17 Segundo Gomez (1986: 141): Braulio Cuéllar.
- 18 Gomez (1986:141) confirma essa informação, acrescentando uma série de novos personagens comandados por Hernández, complexificando ainda mais o jogo de comparações entre versões da ocupação caucheira do interflúvio Caquetá-Putumayo.

- 19 Sobrinho de Rafael Reyes (Gomez, 1986: 141).
- 20 Em um dos mapas que reuni sobre a região (*Instituto Geografico "Agostín Codazzi", 1992*), encontrei, no alto Caraparaná, uma quebrada chamada como "Yabuyano".
- 21 Pineda (2000: 63) opta pela grafia *yabuyano*. Em Burtch (1983: 124) encontramos grafado como *Llauillani*, "clan del venado", que viria do termo *llauda*, "venado blanco". O clã aparece também mencionado por Gasché (1984).
- 22 Em Pineda (2000) e Casement (1985) encontram-se boas descrições do cotidiano caucheiro e de como se organizava um posto de captação da goma.
- 23 O uso feito por Don Ángel do termo *paisano* em espanhol se referia ao fato de se ser indígena, mais do que se referir a alguma etnia específica, ou região de origem no interflúvio.
- 24 A partir de mapa de Dominguez (1999).
- 25 Echeverri, comunicação pessoal, 2005.
- 26 Certa noite, durante meu primeiro período de campo (2000), enquanto Don Ángel contava a membros do *cabildo* sobre o período do caucho, comentou, diante do silêncio que se instaurara durante seu relato, que não eram temas fáceis de contar, mas que precisavam ser conhecidos.
- 27 Segundo depoimento de Sérgio Loaiza (apud Razon, 1984: 205), filho de Carlos Loaiza, braço direito de Julio Arana, cujo nome ainda é lembrado nas rodas do mambadero de Don Ángel quando se remete ao período caucheiro, foram deportadas – entre gente Uitoto, Bora, Andoque, Muinane, Miranha, Ocaina e Nonuya – um total de 6.719 pessoas.
- 28 Nos termos de Bruner (1969: 144): carregado de "implicações políticas".
- 29 Como vimos, Don Ángel em sua narrativa não precisa o período em que isso se deu. De fato, este início de narrativa é bastante truncado – do ponto de vista de uma historiografia linear – parecendo reunir informações de vários períodos históricos. Sabemos por Davis (1996: 215) que Richard E. Schultes, o famoso etnobotânico, passaria em El Encanto, ainda localizada no medio Caraparaná, em 1942, em seu caminho para La Chorrera. Henao (apud Echeverri, Montenegro, Rivas & Muñoz, 1992: 225) informa que em 1953, quando monsenhor Marceliano Canyes passa por El Encanto, pouco antes da chegada definitiva de capuchinhos ao Caraparaná, a localidade ainda se encontrava no médio Caraparaná. O cabo de polícia Henao (idem) reporta que em 1965 "se termina o varadouro de 10km que une San Rafael a El Encanto". Seguindo, portanto, seus dados, podemos supor que El Encanto pode ter sido transferido do médio Caraparaná para a sua foz, na passagem dos anos 1950 e 1960.

- 30 Seria no mesmo “Ciudad de Neiva” que Schultes chegou, em 1942, ao médio Carapará (Davis, 1996: 228).
- 31 “O general Rafael Reyes, presidente da república, era um admirador do prefeito apostólico. Também deu imediatamente seu consentimento ao grande projeto de Fidel de Montclair, que consistia em expandir o território de sua prefeitura ao interior do país” (Bonilla, 1972: 89).
- 32 Hardenburg desceu o Putumayo à procura de Robuchon, engenheiro francês que trabalhara para a Casa Arana no início do século XX, e que após ter denunciado as ações dos Aranas e de seus capatazes frente aos indígenas desapareceu misteriosamente. Desta viagem resultou o livro *Putumayo, the devil's paradise* (1912), um dos primeiros relatos consistentes sobre as violências cometidas pelos Arana, que alcançaria repercussão internacional.
- 33 Grupo indígena habitante do vale de Sidunboy.
- 34 Uso a expressão “indigenismo missionário” calcado no trabalho de Souza Lima (2002: 160) para o caso brasileiro. Partindo da noção de “tradição de conhecimento” (Barth, 1993) – neste viés entendida como “conjunto de saberes quer integrados e reproduzidos no interior de modelos comuns de interação, quer objetivados no interior dos dispositivos de poder e das codificações escritas que pretendem submeter e definir, classificar e hierarquizar, reagrupar e localizar os povos colonizados” –, Souza Lima distingue para o caso brasileiro a existência de “três grandes tradições entre os saberes de gestão dos povos indígenas”: “tradição sertanista”, “tradição missionária” e “tradição mercantil”. Friedemann (1981: 59), em sua classificação do que chama de “níveis contemporâneos de indigenismo na Colômbia”, aloca as ações dos capuchinhos de “etnocídio” – “modificações forçadas pelo grupo dominante sobre a sociedade e cultura do outro” – no que chama de “Indigenismo eclesiástico católico”. Este seria um ponto importante a aprofundar para um melhor entendimento das ações dos capuchinhos e de suas consequências na região amazônica no século XX. Por ora, dou conta apenas de apresentá-lo em seus contornos básicos, de forma a atender às demandas de contextualização sócio-histórica e de mapeamento do campo de inter-relações étnicas em que os Uitoto estão envolvidos desde os anos 1950.
- 35 Pineda, R. “Witotos”, in *Introducción a la Colombia amerindia*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología, 1987. Versão conseguida na biblioteca virtual do Banco de la República: www.banrep.gov.co/blaavirtual/letra-a/amerindi/witoto.htm.
- 36 Neste ponto, as informações de Don Ángel e de Henao (apud Echeverri) estão de acordo. Em 21 de junho de 1958, segundo Henao (idem), chegariam no recém-batizado internato de San Rafael, trazidas por monsenhor Marceliano, à “primeira comunidade missionária”, madre Laura, irmã Domus Aurea e irmã Reynelda de la Cruz.
- 37 Já em formato de palafitas, estilo aprendido desde o início do século XX, com caucheiros.

- 38 Nas conversas, discussões e reuniões em que estive presente, usava-se mais a referência aos agregados familiares por seus sobrenomes espanhóis – adquiridos a partir do período caucheiro –, do que por nomeações clânicas. Certa vez (2000), durante uma reunião do *cabildo*, Don Gregorio Gaike, então cacique local, foi chamado para relembra a história de ocupação de terrenos existentes a nordeste de San Rafael, uma vez que dois chefes de família estavam brigando pela definição de fronteira entre suas áreas de cultivo.
- 39 Pouco antes, chegaram os antropólogos Jürg Gasché (1969) e Mireille Guyot (1969) ao médio Igarapará.
- 40 Em 2001, uma professora do internato contou-me que neste período “não havia o que fazer”. No início de cada período letivo, a maioria dos meninos e meninas chegava com pequenos frasquinhos com a coca já refinada, em pó, para trocar nos regatões por material escolar e outras necessidades. Ela então etiquetava todos os frasquinhos, colocando o nome de cada criança a quem pertenciam. Quando chegavam os regatões, era procurada pelas crianças, que pegavam seus respectivos frasquinhos, dirigindo-se ao porto para negociar. Com algumas poucas gramas se podia comprar quase todo o material escolar.
- 41 Limite instituído na virada dos anos 1980-1990. Don Ángel não soube precisar com exatidão o ano.
- 42 Entre os trabalhos dedicados ao tema, cf. Jaramillo, Mora & Cubides (1986).
- 43 Jorge Eliécer Gaitán, político e advogado, importante líder do Partido Liberal que, em 1948, foi assassinado, causando comoção nacional e reações violentas da população de algumas cidades do país, em especial em Bogotá (Braun, 1992: 227).
- 44 A partir dos anos 1980, a estrutura de atuação da instituição se reformulou tendo em vista a aquisição e expansão de maior controle territorial, passando a organizar-se em “frentes guerrilheiras” que “conformam uma frente de guerra, cujas características estão dadas pelas atividades socioeconômicas da região” (Castilla, 1998: 39).
- 45 Lembro que Henao (226) aponta o ano de 1969 como o da chegada de padre Miguel. Don Ángel, neste ponto, poderia estar se referindo à década, não ao ano em si.
- 46 Echeverri (comunicação pessoal, 2005) informa que os primeiros *cabildos* do Igarapará foram formados entre 1988 e 1989, após a constituição do interflúvio dos médios Caquetá e Putumayo em resguardo indígena.
- 47 Noção originalmente trazida pelos capuchinhos, mas que passa a ganhar novos contornos em seu manejo entre os indígenas.
- 48 Como já apontado, de fato, todos os “Povos do Centro” (Uitoto, Ocaina, Nonuya, Bora, Miranha, Muinane e Andoque), apesar de linguisticamente distintos, compartilham uma

mesma organização sociocultural. Nas narrativas cosmológicas de todos os grupos, a região de Sabana, alto Cahuinari, é considerada como centro, local em que o Criador teria partido da terra após deixar o manejo sagrado da coca e do tabaco.

- 49 Quando cheguei pela primeira vez a El Encanto (2000), após longa revista e interrogatório na base militar, fui autorizado a entrar no Caraparaná sendo informado, no entanto, de que para o dia seguinte era esperado um ataque das Farc. Esta informação seria confirmada pelo corregedor local e por algumas lideranças indígenas do *cabildo* local. Passados 20 dias, nada aconteceu. Em 2001, durante minha segunda estadia no Caraparaná, após nova revista e interrogatório, fui informado, novamente, de que estava previsto um ataque para o dia seguinte. Passados três meses, novamente nada aconteceu.



Coca e Palavra de Conselho

“Otros auia que en la Coca, y en el Tabaco, y en otras yerbas conocían y adivinaban los futuros acaecimientos”. Cabello Balboa, *Historia del Perú bajo la dominación de los Incas*, 1586 (apud Galeote, 1997: 150).

O uso ritual da coca (*Erythroxylon coca*)¹ é difundido pela maior parte da região andina (Antonil, 1978), e parte da região amazônica próxima à cordilheira (Schultes & Raffauf, 1990). De origem sul-americana, provavelmente da região andina (Antonil, 1978; Plowman, 1986), entre a Colômbia e o Equador, atualmente é plantada nas regiões do Cauca, Huila, na Serra Nevada de Santa Marta, Vichada e ao longo dos rios Uaupés, Amazonas, Caquetá e Putumayo (García B., 1992). Na grande maioria dos casos, suas folhas secas são mascadas, o que não acontece, excepcionalmente, nas regiões do interflúvio dos médios rios Caquetá e Putumayo, e a do rio Uaupés, entre os Tukano orientais, Arawak e Makú-puinave (Hugh-Jones, 1979; Hugh-Jones, 1979; Jackson, 1983; Reichel-Dolmatoff, 1975).² Nessas duas áreas, a coca (variedade *ipadu*),³ após secagem, é pilada e misturada à cinza da embaúba (*Cecropia* sp.), após o que é peneirada, ficando pronta para consumo. Dentre as funções e significados a ela associados, está a de ser elemento de comunicação e troca de conhecimento por excelência, especialmente entre os homens, servindo de elo capaz de unir, no caso uitoto, uma vasta rede que liga “conhecedores” (“Donos de mambeadero”) entre si, que liga seus mambeaderos e suas dinâmicas a outros mambeaderos.⁴ Toda essa rede, que no caso do interflúvio Caquetá-Putumayo interliga, com variantes, além dos Uitoto, outros seis grupos indígenas,⁵ tem como fio comum elementos da ritualística e do uso e significados associados à coca, especialmente expressos na palavra noturna. Essa palavra, Palavra de mambeadero, entre outras terminologias, é chamada de Palavra de Coca e

de Tabaco (*Jiibina Uai Diona Uai*). É através dessa Palavra que se “disciplina”, que se dá “conselho”, que se constitui – nas palavras de Don Ángel – o “homem índio”, o “povo sábio”, “aconselhado”, e um “governo”.

Entre os Uitoto, o uso da coca – atualmente denominada, após processada, como *mambe* (*jiibie*, em uitoto)⁶ – é amplamente difundido entre os homens, sendo regido por eixos normativos presentes em uma série de regras de etiqueta, em modos de educar o corpo e o espírito (*dietar*), dentro de um processo contínuo de aquisição de conhecimento transmitido dentro de um certo desempenho noturno.⁷ Esse processo de transmissão de conhecimento é regido também por certa hierarquia (*cargos*) expressa especialmente na organização dos trabalhos de processamento da coca (tostar, queimar folhas de embaúba, pilar, peneirar). Quando se senta à noite, busca-se, especialmente, o desenvolvimento ético, moral e espiritual, busca-se o conhecimento que leva a “engendrar a vida”. Apesar de sua presença no dia a dia dos grupos que habitam tanto a área do Uaupés, quanto a do interflúvio Caquetá-Putumayo, os dados etnográficos especialmente dedicados a suas formas de uso e aos significados a estes associados são esparsos, a maioria espalhada ao longo de monografias desenvolvidas na região do noroeste do Amazonas⁸ nas últimas quatro décadas,⁹ salvo algumas exceções em que se observa uma atenção mais concentrada.¹⁰

Na bibliografia dedicada aos Uitoto, entre as primeiras referências antropológicas ao consumo ritual da coca está, como apontado no início deste trabalho, a apresentada por Steward (1948: 579) a partir de dados reunidos por Whiffen (1915): a descrição do processamento da coca de folha a pó, seu consumo por via oral, e seu efeito estimulante. Entre os primeiros estudos etnobotânicos desenvolvidos na Colômbia, o do padre Pérez-Arbaláez (1996: 339), junto a dados de ordem botânica, enfatiza, quando trata do “cocaísmo”, “o vício de *mambear* ou *chachar*, como dizem no Peru, tem feito degenerar a população indígena do país”. García Barriga (1992: 22) também tece comentário na mesma direção quando relata que “é já costume entre os índios “mambear” a coca quase a toda hora, o que já é um vício especialmente entre os mais velhos”. Em Galeote (1997), temos mapeadas as referências à coca em tratados do século XVI, a maioria também fazendo referência ao seu uso contínuo e a seus efeitos, havendo poucas alusões ao seu lugar entre as plantas consideradas como sagradas. Em

todas estas passagens, enfatiza-se sobremaneira sua importância para os indígenas por conta de seus efeitos de “tirar o apetite” e de “sustentar” a disposição ao longo da jornada de trabalho, colocando-a, ainda, em um lugar depreciativo como elemento de desagregação cultural. Nestas, não encontramos referência ao universo semântico, retórico e ético-moral que rodeia seu plantio, processamento e consumo para os grupos que dela fazem uso.

Apenas a partir dos anos 1970, especialmente dentro dos estudos antropológicos, os usos e significados da coca passaram a ser apreendidos a partir de um ponto de vista indígena.¹¹ Nesta perspectiva, para o contexto colombiano, especialmente para o interflúvio Caquetá-Putumayo, cabe destacar os trabalhos pioneiros de Gasché (1973), Pineda (1986) e Urbina (1992) e, posteriormente, Echeverri (1993, 1997) e Karadimas (1997).¹² Ao longo desse mesmo período, dentro das relações dos grupos indígenas com o Estado colombiano, entre as reivindicações políticas presentes nas mobilizações étnicas, em especial na década de 1980 – que levariam, entre outras coisas, à reconquista de territórios –, está a do reconhecimento de seu “uso tradicional”. Isso levaria à legalização do plantio de um hectare por núcleo familiar, o que anteriormente poderia chegar a alguns hectares, em especial em se tratando de um momento de baile.¹³ Entre as primeiras reivindicações, em documento de 1975, durante seu 4º Congresso, representante do *Consejo Regional Indígena del Cauca* (Cric)¹⁴ enfatizava (Antonil, 1978: xv):

Conservar a coca como parte da cultura indígena; para o xamanismo e o trabalho agrícola, e para a medicina. É necessário parar de negociar a coca com os brancos, porque a coca é algo de muito respeito, e os negociantes a usam de um modo impróprio.

Neste sentido – ao contrário do que colocava Pérez nos anos 1950, e ainda percorre amplamente pelo senso comum regional e nacional –, mambear, para o caso da Amazônia colombiana, é apresentado e concebido como “conhecimento tradicional”, com suas formas específicas de transmissão e sua natureza disciplinadora do corpo e do espírito. A esse conhecimento Don Ángel se referia, sobretudo como Palavra de Coca e de Tabaco, mas também, mais raro, como “doutrina verdadeira”, especialmente quando enfatizava um dos “campos” que compõe essa Palavra, *yetarafue*, a palavra que aconselha: “É

como um estatuto, porque é parte da lei. É um critério, uma disciplina”. Na prática cotidiana, a expressão aponta para uma forma de diálogo ritual masculino, através da qual conhecimentos de diversas ordens são transmitidos. Este diálogo, iniciado por perguntas dos aprendizes, pode ser expresso de maneira cotidiana, vernacular, ou formalizar-se em gêneros discursivos e de cantos, por vezes herméticos e crípticos em suas formas de expressão e significados para a maioria do grupo. Os encontros, sempre noturnos, em lugar reservado para tal fim, demarcado pela presença de bancos, pilões e tostadores, são organizados respeitando-se uma hierarquia entre conhecedores e aprendizes, marcada por nivelamentos entre estes últimos. Ao mesmo tempo, se um aprendiz segue a etiqueta e oferece coca e tabaco àquele que conduz o diálogo, este é obrigado a responder ao que lhe foi demandado, sob pena de esquecer o que sabe caso não responda. Sua organização está estritamente relacionada à posição que Don Ángel chamava de *nimairama* (termo traduzido como “filósofo” ou “sábio”), também conhecido correntemente, em espanhol, como “tradicionalista”. Desse, espera-se tanto a “continuidade da tradição”, quanto alguma singularidade em seu manejo da coca e do tabaco que o diferencie e dê nome frente a outros especialistas.

Nesta parte do trabalho, objetivo contribuir para uma etnografia dos usos e significados da coca entre os Uitoto-murui, especialmente a partir da rotina de trabalho de Don Ángel Ortiz e da gente de seu mambeadero. Como já colocado logo ao início deste trabalho, a contrapartida pelo processo de investigação foi o trabalho com Don Ángel em seu roçado e em seu mambeadero, lugar por excelência onde conhecimentos tradicionais são transmitidos. No roçado, trabalhávamos de segunda a sábado, do fim da manhã ao começo da noite. No mambeadero, trabalhávamos todos os dias, ainda que, por ocasiões, estivéssemos apenas Don Ángel e eu para dar conta de todo o processamento da coca. O tema de que trata este capítulo – resalto ainda – é fundamental para o desenvolvimento do conhecimento etnográfico da realidade indígena do interflúvio Caquetá-Putumayo, para um entendimento desta realidade sócio-histórica a partir de como a veem seus sujeitos. É fundamental também para a realização do trabalho etnográfico em si, uma vez que para entrar em certos círculos sociais, em especial de circulação de um conhecimento altamente especializado, é imprescindível saber

manejá-lo minimamente, respeitando suas dinâmicas e tempo próprio, suas tecnologias de comunicação (Barth, 1987).

Seu uso entre os Povos do Centro – no caso, aqui, especialmente entre os Uitoto-Murui – é cotidiano, por isso mesmo de difícil apreensão, uma vez que pode chegar a ser manejado em uma tamanha variedade de formas, de modos de tratá-la, que a tarefa de estabelecer recorrências, padrões gerais, por mais flexíveis que sejam, decididamente não agradará ao ponto de vista de todos os mambeaderos que frequentei.¹⁵ Assim, a tarefa a que me proponho pode até ser vista com suspeita, especialmente dentro dos contextos políticos atuais que marcam, por vezes, a relação entre organizações indígenas e investigadores. Procuo, no entanto, apontar certos eixos normativos que foram ressaltados e que se sobressaíram, expressos no próprio processamento técnico da planta; no mambeadero como espaço ritual com a presença de certa etiqueta, certa retórica, e certa hierarquia dentro da transmissão de um conhecimento especializado; na presença entre todos os grupos da região de certos eixos de significação e narração mítica e histórica especialmente centradas na figura de um Pai Criador e no modo como este deixou a coca e suas formas de uso para todas as noites reencontrar-se com seus filhos enquanto estes “recordam” a Palavra e os acontecidos dialogando.

ROÇADO, *IYI*

Segundo Hermes Ortiz, filho de Don Ángel, o termo utilizado em uitoto para cacique, *iyaima*, teria como uma de suas raízes a palavra *iyi*, roçado.¹⁶ *Aima* viria de *Buinaima*,¹⁷ um dos nomes do Criador, especialmente após o dilúvio. Tanto a associação como o trânsito de termos e concepções eram recorrentes entre os trabalhos do roçado e os do mambeadero. Disse algumas vezes Don Ángel: “Assim como o Criador cuida de nós, um cacique cuida de seu povo, um chefe de família cuida de seu roçado”. “Nós somos como mandioca. Veja, quantos tipos de mandioca diferente. De todas elas você tira a mesma essência: amido” – ensinava.¹⁸ Depois que se tomba, queima e planta (no início do ano) um novo roçado, quando se planta a mandioca (*Manihot esculenta*), no centro da área plantada se finca uma rama especial, mais robusta, de forma a gerar uma planta maior e mais forte. Esta planta representa um “governo”; esta planta “é o

próprio *iyaima*”, disse Don Ángel durante um de nossos descansos no roçado. Em muitos de nossos momentos de trabalho, o que fazíamos na prática era acionado por Don Ángel como imagem para referir-se a alguma faceta da Palavra de Coca, a algum aprendizado específico, a algum princípio ético-moral, nas suas palavras, algum “dogma”. Como salienta Garzón (1992: 57) sobre o entendimento botânico uitoto, este é formado por “*una combinatoria de elementos que sobrepasan la planta como unidad significativa en sí misma*”.¹⁹ Certa vez, perguntei a Don Ángel sobre o roçado, sobre sua importância para os uitoto. Iniciaria dizendo que o roçado era “o banco do homem índio”, que dali extraía tudo. Depois diria que o roçado é a “nossa identidade”, desenvolvendo a ideia de que este modo de reprodução da vida era próprio dos “aborígenes”.²⁰

Vejamos como Don Ángel justificava o fato de que o modo como trabalhava em seu roçado diferia um pouco do modo como a gente de San Rafael usualmente o fazia. Um dos motivos se devia especialmente ao fato de, conforme ouviria em distintos contextos em San Rafael, um *iyaima* estar obrigado a “dar o exemplo”, por isso “é difícil acompanhá-lo”, uma vez que “ele trabalha muito”. Dentro da casa de Don Ángel, Dolores, sua esposa, e o resto da família costumavam me dizer, nos dias em que eu chegava extenuado, que era assim mesmo, que era “duro”, que entre os filhos homens do casal apenas Hermes, o caçula, havia conseguido “acompanhar o pai”. Em San Rafael se saía bem cedo para ir trabalhar no roçado. Don Ángel saía mais tarde, pouco depois das dez horas. Daí trabalharia até o fim do dia, chegando de volta em casa no início da noite, já para iniciar o preparo da coca recolhida. A maior parte dos moradores de San Rafael chegava em casa no início da tarde,²¹ quando então se ocupavam das atividades domésticas.²²

Inicialmente, como já colocado, havia pensado em trabalhar no roçado de Don Ángel como troca por estar hospedado em sua casa, comendo de sua comida,²³ acompanhando-o e enchendo-o de perguntas. Minha atenção etnográfica inicial voltava-se para o mambeadero, dando continuidade ao investimento iniciado no primeiro período de campo²⁴ em San Rafael. Ao longo do trabalho, fui me dando conta da centralidade que tinha para a pesquisa, tudo estreitamente ligado ao binômio roçado-mambeadero, ambos lugares por excelência de formação associada aos usos e significados da coca. No caso dos trabalhos do roça-

do, suas atividades técnicas são acionadas como imagens para falar da educação do corpo e do espírito, da constituição e continuidade da família, da comunidade, do grupo. Conforme ensinava Don Ángel, o roçado é o lugar onde os “ensinamentos do mambadero” são colocados em “prática”: “Aí está a prática!” “De nada vale o que aprendemos aqui, neste mambadero, se lá não se dá a prática. Aqui e lá, assim deve ser” – disse-me. O mesmo ouvi de Don Luccas Agga e de Don Gregorio Gaike.²⁵

Quase sempre começávamos os trabalhos por seu roçado “novo”, depois passando, já no meio da tarde, ao “velho”, que fica entre as encostas de um pequeno morro. Cada roçado tinha aproximadamente 1 hectare. Íamos mudando constantemente de tarefa, o que Don Ángel certo dia justificou apontando que tanto no mambadero, quanto no roçado, tanto no modo como um “avô” fala durante as noites, quanto no modo como um “avô” trabalha em seu roçado, deve-se ser “dinâmico”. Isso quer dizer que em ambos os casos deve-se estar, à noite, variando de “campo” – noção que desenvolverei adiante –, e de dia, variando de trabalho. Trabalhávamos um pouco não só em certas atividades, mas em certos locais de seus dois roçados. Como era usual em San Rafael, Don Ángel tinha duas áreas de plantio. Seu padrão de organização é o encontrado em todo o interflúvio Caquetá-Putumayo e Uaupés, em cujas áreas “se cultiva a mandioca brava, e há uma extensão mais ou menos grande de coca” (García Barriga, 1992: 22).²⁶

A maioria dos roçados da gente de San Rafael encontrava-se na margem oposta do Carapará, para Oeste, área apontada como de maior fertilidade. A família Ortiz – herança vinda de Benedito Ortiz – detinha grandes quantidades de terra nessa margem, “território tradicional” do clã *naimene*. “Todos aqui sabem onde começa e onde termina seu território”, dizia Don Ángel. Se havia algum problema, alguma dúvida, “nos sentamos para recordar os limites tradicionais”,²⁷ enfatizava. Quando chegávamos no roçado, sempre começávamos chupando ambil e mambeando coca, nessa ordem. Quando a coca já estava úmida em nossas bocas, iniciávamos o trabalho, parando vez por outra, ao longo da jornada diária, para novamente chupar ambil e mambear, momento em que também conversávamos um pouco. Essa é a rotina comum de trabalho, mesmo para aqueles que não mambeiam no sentido com que o termo é utilizado no mambadero, mas apenas o fazem pelos efeitos produzidos pelos alcaloides da planta.



Jibina



Kudubina

Entre os trabalhos que nunca deixávamos de fazer, que ocupavam a maior parte do tempo investido no roçado, estavam limpar, especialmente arrancar ervas daninhas, e matar mariposas (*tetiruño*) e lagartas (*aigiro*) nas plantas de coca e tabaco. O termo específico para a pequena lagarta branca encontrada na coca era *jibigiro*, enquanto que a maior, verde, encontrada no tabaco, era *diogiro*. Uma lagarta em uma folha de tabaco é comparável a alguma doença no espírito (*jafaiki*)²⁸ de uma pessoa (*kome*). Naquele período, vários cocais estavam sendo ameaçados por essas lagartas, sendo Don Ángel muito rigoroso com minha eficiência em matá-las, como em geral era com tudo que eu fazia. Por vezes, quando havia muitas mariposas, não cheguei a recolher folhas de coca, concentrando-me apenas em matá-las e em procurar por lagartas. Limpar a área já plantada, retirando ervas daninhas, era uma das tarefas a que Don Ángel enfatizou várias vezes que deveriam ser feitas com muito cuidado.²⁹ Guardava-se nessa tarefa também uma forma de disciplinamento, de autocontrole frente a um dos maiores inimigos do homem, um dos que mais se devia “dietar”: a preguiça (*riraie*).

O trabalho em um de seus dois cocais, no roçado velho, era sempre a última tarefa que fazíamos. Don Ángel tinha duas

áreas onde possuía cocais, o que é comum na região. Um no roçado novo, do qual estava iniciando o plantio quando de meu segundo campo, e outros dois no roçado velho, um anterior ao outro, cada um com uma variedade de coca diferente. Recolhíamos diariamente cerca de 2,5kg de folhas maduras. Eram três as variedades de coca encontradas entre os roçados e matas de capoeira: nos roçados, encontrava-se a chamada de *jiibina* (“de folhas grandes”, a “própria”) e uma de folhas menores chamada de *kudubina*³⁰ (que vem “do Centro”, da região de La Sabana),³¹ “coca dos Ocaina”.

Uma terceira variedade era encontrada em matas de capoeira, uma variedade peruana chamada localmente de Tingo

Maria, plantada no período localmente conhecido como de *bonanza de la coca* (1980-1985), variedade com a qual se produziria a cocaína. Todos diziam que não se podia mambeá-la, era muito forte.³²

O trabalho de recolher as folhas de coca podia ser feito de duas maneiras: 1. quando a planta já era velha, com a extremidade de seus galhos já secos, podia-se simplesmente raspá-la, o que propiciava recolher mais folhas em menos tempo; 2. quando a planta ainda era nova, com as ramas verdes, havia de se desfolhá-la, arrancando folha a folha. A segunda forma de fazer esse trabalho aparecia no segundo cesto como imagem que se referia a um princípio ético-moral fundamental: *kome isiruiya* (“estimar a pessoa”).

Voltamos a relatar o que vínhamos narrando, a voz dos novos ensinamentos. Essa é a voz que trouxe o juvenzinho *Buinaima*, por isso se diz novo ensinamento. Disse: “Nos primeiros tempos³³ se disse: Se a ti te arrebetam os olhos, devolva-o arrebetando os olhos, para que se dê conta de que assim como eu senti, que ele sinta a dor para que se dê conta. Assim mesmo, se lhe fraturam os braços, se te quebram os dentes, se te maldizem, se te invejam, e assim sucessivamente.³⁴ Não venho a tirar



Tingo Maria



Don Ángel desfolhando uma planta de coca.

isso, assim foram os primeiros trabalhos de nosso Pai Criador. Por isso não venho a abolir, antes venho a regrar isso. Vejam, o que nós plantamos é coca e tabaco. Nós cuidamos, limpamos, cipós se prendem, os arrancamos, pois assim é com tudo que plantamos. Tudo é obra Dele mesmo para que não nos falte nada. Vejam, as plantas de tabaco e de coca, nós as cuidamos. Assim se desenvolvem. Voltamos e arrancamos a sua rama, que representa o braço.³⁵ O rebento representa a cabeça do tabaco que arrancamos. Não nos maldizem: “Que caias morto assim como arrancaste minha cabeça”, não dizem. Nesse momento, *Buinaima* deu à coca o espírito de poder. Como dizem os brancos, poder de articular, poder de legislar. Assim também a mata de tabaco. A partir daí já se os nomeia como fogo, calor de ventre materno, calor de desenvolvimento. Para esfriá-lo, se coloca cinzas de embaúba. Por isso, é espírito de adoçar, doce de manicuera, doce de manjerição, *nozokoiki*, espírito da humanidade, espírito de sabedoria, espírito criador, espírito de harmonia e de convivência, e assim sucessivamente. Assim nos falou *Buinaima*.

No Capítulo 5 voltarei a este ponto. Aqui saliento que muitas das tarefas diárias, nas noites do mambadero, viravam imagens que faziam parte da Palavra da Coca. “Desfolhar” era imagem que remetia ao trabalho feito de forma cuidadosa, pensando no futuro, na “multiplicação da vida”. A tarefa em si pedia muito cuidado e paciência, uma vez que fazia o processo de coleta de folhas

muito demorado. Neste momento, portanto, combatíamos a preguiça. Como me dizia Don Ángel quando por vezes ficava muito tempo parado: *rairaiñeitoza* (não seja preguiçoso). Dessa forma, também trazíamos longevidade à planta, garantindo coca por mais tempo. Afinal, “a coca não deve faltar”, enfatizava muitas vezes.

A origem da coca e a formalização de seus uso e significado estão expressas em passagem do segundo cesto, o “Cesto de Sabedoria” (*nimaira kirigai*), narrativa “histórica” – enfatizava Don Ángel –, que conta sobre os acontecimentos desde após o dilúvio até os dias atuais. Nesta parte da narrativa, conta-se, além da origem da coca, a própria origem do roçado e das demais plantas cultivadas, quando a primeira encarnação do Criador em forma de filho, *Kuio Buinaima*, é transformado em cinzas após traição dos *Juziñamui*, os “seres da terra”, quando pela primeira vez o Criador intenta entregar aos homens a palavra de conselho. “É por isso que queimamos para fazer um roçado”, salientava Don Ángel sobre a prática de coivara. Também nesta narrativa está apontada a associação da coca com o ato de falar, em especial com a Palavra ritual noturna. A coca é o instrumento através do qual se materializa, na boca (fue), essa Palavra que vem do coração (*komeki*) adoçada pelo tabaco consumido na forma de ambil (*yeraki*).³⁶

Agora, vamos narrar o nascimento de nossas árvores frutíferas, também o nascimento da mata de coca e da mata de tabaco. Do pé de *Kuio Buinaima* nasceu a mata de banana. Da perna nasceu a mata de pupunha. Dos testículos nasceram as matas de umarí verde e de umarí amarelo. Do dedo do coração nasceu a cana de humanidade que adoça o coração. Da coluna nasceu a mata de mandioca. Da parte de baixo nasceu a mandioca de manicuera, da parte de cima nasceu a mandioca brava, e do meio nasceu a mandioca doce. Assim, foram crescendo.

Agora, vamos narrar como nasceram as matas de tabaco e de coca. Do coração nasceu o tabaco. Da garganta nasceu a mata de coca e do ombro nasceu outra qualidade de mata de coca. Assim, nasceu o espírito que o Pai Criador entregou a *Kuio Buinaima*. Por isso, a semente do tabaco tem a forma do coração do ser humano (Don Ángel Ortiz, *Cesto de sabedoria*, setembro de 2001).

Como dizia constantemente o ancião, “aqui apenas estamos tratando dessa história muito por cima”, “se fôssemos detalhar, íamos ficar aqui sentados toda a vida”. Enfatizar a complexidade do conhecimento sobre o qual estávamos trabalhando era tanto algo que o antropólogo ia constatando no dia a dia etnográfico, quanto parte do desempenho de um “avô”, de um *nimairama*, de como este

ia “enredando” o jovem aprendiz. Quer dizer: travava-se de um conhecimento complexo, transmitido de forma complexa, a que o conhecedor se referia reenfatizando que este era “complexo”. No meu caso, que eu “passaria a vida ali enchendo cadernetas e nunca entenderia sobre o que estava falando”. Nesta passagem, vemos apontados os lugares ocupados pela coca (*jiibina*) e o tabaco (*diona*), lugares ligados às suas origens. O tabaco nasce do coração do Criador. Quando se relaciona as origens de ambas as plantas, o tabaco é associado à dimensão espiritual. Antes de falar, antes de mambear, um homem chupa seu ambil, de forma a “adoçar” seu “coração”. É no coração (*komeki*)³⁷ que se pensa. De coração doce, “apaziguado”, com “bom pensamento”, já então se mambeia e, uma vez que já se esteja com a boca minimamente úmida, já se fala. Assim está também apontado em mito ligado à origem do primeiro canto, ligado ao momento mesmo em que o Criador, inicialmente nomeado como Jata Yoema, cria a “voz” (*fue*).

Entre os inimigos deste empreendimento de multiplicação da vida, deste “banco dos indígenas”, como dizia Don Ángel, estão três animais em especial: a cutia (*fido*), a paca (*ime*) e o rato (*miñie*). Todos serviam à anta (*kisa*), o “próprio *juziñamui*”.³⁸ Antes especialmente combatidos com cães, atualmente o são com carabinas calibre 16, além da Palavra de Coca e de Tabaco.

MAMBEADERO, JIIBIBITĪ

Durante uma gravação, em meu primeiro campo (fevereiro de 2000), quando perguntava a Don Ángel como se constituía o “governo tradicional”, a organização política antes do período de atuação das empresas do caucho, ele apontaria a figura do *iyaima* (o “cacique”) ocupando entre os humanos o mesmo lugar do Criador frente a toda a sua criação. A Palavra do *iyaima* é a Palavra do próprio Criador, *Buinaima*. É ele que põe na prática o conhecimento “tradicional”, a Palavra de Coca e de Tabaco, mais especificamente a Palavra de Conselho, de Disciplina, *yetarafue*. Seguia-se, na “estrutura de governo tradicional”, a figura do *nimairama*, o “conhecedor”, o “filósofo”, aquele cujo conhecimento era teórico e que tinha como função principal instruir. O lugar privilegiado dessa estrutura de governo, espaço também de transmissão de conhecimento especializado, era o mambeadero.³⁹ Nesse espaço ritual, as funções políticas confundem-se com

as religiosas, com as dinâmicas de transmissão do conhecimento hoje chamado de “tradicional”, conhecimento que tem a coca e o tabaco como, nas palavras de Don Ángel, “epicentros”.

Concretamente, mambear significa estar sentado aproximadamente seis horas (normalmente entre as 19 horas e meia-noite), todos os dias, mexendo-se o menos possível, falando pouco. Ao fim de cada dia, em lugar específico, reúnem-se alguns homens para preparar, dividir e consumir coca ao longo de diálogos ritualizados. “A coca é para falar”, frase de uso corrente no mambeadero, pautada, entre outras ideias, em sua origem, como já colocado, das cinzas do pescoço de *Kuio Buinaima*, personificação do criador na Terra, quando este é atingido por um raio. Conversando, aprende-se e divide-se o conhecimento, conhecimento atualmente chamado de “tradicional”, conhecimento que abarca desde o mítico-cosmológico, ao médico-terapêutico e às formas de governança. Conversando, também se comenta sobre os acontecimentos vividos na comunidade, também se organizam as tarefas para o dia seguinte. Conversando, “esfria-se” o mundo, “adoça-se” as relações sociais que vão desde o agregado familiar, até os grupos indígenas vizinhos e os não índios.

O mambeadero de Don Ángel ficava embaixo de sua casa. Suas reuniões eram frequentadas, em geral, por alguns poucos jovens, além de um de seus filhos, o mais novo, Hermes. Ao contrário das demais comunidades do rio, San Rafael não possuía maloca, um dos símbolos de tradicionalidade mais acionado e reconhecido entre índios e não índios, fato ao qual Don Ángel referia-se da seguinte forma: “Não temos maloca mas temos conhecimento. Há lugares em que se tem maloca mas não se tem conhecimento”. Mambear significa também participar em alguma das três fases de preparação da coca que será servida na ocasião como uma das formas de “pagar” ao “Dono” do mambeadero por estar presente: 1. tostar as folhas de coca e queimar as de embaúba; 2. pilar a coca e depois amalgamar a coca já pilada com as cinzas de embaúba; por fim 3. peneirar a coca, servir uma rodada aos presentes a cada quantidade peneirada e dividir, ao final, entre os potes de todos a coca preparada.

PROCESSAMENTO TÉCNICO E
TRANSMISSÃO DE CONHECIMENTO

Sobre esse processo técnico, processo de “esfriamento”, de “adoçamento”, da coca, colhida “quente” na natureza, assim o contaria Hermes Ortiz, em espanhol, de sua origem, daquele que primeiro difundiu seu modo de processamento e os cuidados e práticas a este associados:

Havia um homem chamado *Juma*. Era o único que manejava a verdadeira mata de coca. Isso se conta para argumentar a origem da oração da coca. Não se sabe a origem. Assim se conta para ensinar. *Juma* tinha uma filha. Quem descobrisse como adoçar a coca, casaria com ela. Como os jovens não conheciam o regulamento,⁴⁰ logo iam falar com a mulher. Primeiro, os trabalhos. Chegavam à casa de *Juma* e diziam que estavam dispostos a tentar. *Juma* dizia: “Pois muito bem. Se você conseguir, se casará com minha filha. Aí está ela”. E prosseguia *Juma*: “Traga-me coca neste cesto”. Era um cestinho bem pequeno. Todos pensavam que seria fácil, mas o cesto se enchia muito. Quando chegavam no roçado de *Juma*, era tudo mata de capoeira. A mata de capoeira era na verdade mata de coca. Havia de se converter a mata de capoeira em mata de coca. Mesmo se se sacasse a coca, não se enchia o cestinho. Sacava-se até o fim da tarde e não se enchia o cestinho.

Aparece então *Nuiomare*,⁴¹ que significa “o espírito que contém a água”.⁴² Ele tinha *uaizaikai*, (espírito que vai esfriando).⁴³ *Nuiomare* tinha espírito que o avisava. Já era um enviado. Falou com *Juma* e nem olhou para sua filha, foi direto colher coca com o cestinho. Lá chegando, só viu mata silvestre. Espírito lhe avisou que havia oração. Mesmo sabendo, *Nuiomare* voltou para perguntar a *Juma*. Os que mais sabem, são os que mais investigam. Há de se perguntar. Disse *Nuiomare*: Voltei, não vi nada. *Juma* então contou-lhe da oração:

<i>Yikore yikore</i>	<i>Ofire ofire</i>	<i>jumadi jibina</i>
Mata de capoeira	que junta	de <i>Juma</i> mata de coca

“Pegue a mata com essas palavras e sacuda”, disse *Juma*. *Nuiomare* se fazia de bobo. Começou a raspar e pôr no cestinho. Nunca se enchia o cestinho. Ele apertava as folhas no fundo do cesto e elas sumiam. O espírito disse: “Cuidado! Aí está a oração. Saque a primeira rama de baixo, e nessa rama há de se rezar:

Yikore yikore ofire ofire jumadi jibina ofire ofire.

“Essa rama, ponha no fundo do cesto e volte a raspar”. *Nuiomare* voltou a raspar e rápido encheu seu cesto. Procurou folhas secas de embaúba e não encontrou. Em um tronco havia apenas gaviões e águias. O Espírito avisou de novo, mas disse a *Nuiomare* para ir perguntar a *Juma*.

Disse *Juma*: “Assim é! Muito bem por ter vindo perguntar”.⁴⁴ *Juma* ia ganhando confiança em *Nuiomare*: “Sacuda a mata dizendo:

<i>Jumadi</i>	<i>jibina</i>	<i>yainariya</i>
de <i>Juma</i>	mata de coca	companheira
<i>Imue</i>	<i>dazakie</i>	<i>dazakie</i>
cinza	nome da planta para fazer render essa cinza, espécie de embaúba	

Nuiomare voltou para o roçado e sacudiu o tronco pronunciando tais palavras. Depois recolheu lenha e voltou para o rancho de *Juma*. Naquele tempo, não havia maloca. Acendeu o fogo. Procurou um *nogo* (panela de barro) onde tostar e apenas encontrou no lugar uma jiboia.⁴⁵ Voltou para falar com *Juma*. *Juma* ensinou a oração para transformar a jiboia em *nogo*:

<i>Jumadi</i>	<i>nogo</i>	<i>jibina</i>	<i>yegonoye</i>	<i>nogo</i>
de <i>Juma</i>	panela de barro	mata de coca	tostar ⁴⁶	panela de barro

Nuiomare começou a tostar. O fogo ardia, mas continuava frio o *nogo*. *Juma*, em sua rede, ia observando a *Nuiomare*. O espírito *yonerai* (aquele que vai avisando)⁴⁷ disse: “Atenção! Este é o ponto mais crítico”.⁴⁸ Aí já não podia perguntar a *Juma*, por ser o momento mais crítico. Ensinou então o espírito:

<i>Fiemorabe</i>	<i>amui</i>	<i>ibe</i>
Verão	libélula	asa [como]

Zoie zoie zoie zoie
[Som das folhas tostando]

Daí ficou quente demais, virou um forno. E *Nuiomare* tostando e tostando, dando-lhe! Ele não sabia que fazer.⁴⁹ O espírito também pedia força. Ensinou então a oração:⁵⁰

<i>Bikaño</i> ⁵¹	<i>jiruekaño</i>
neste lugar	este barro
<i>Bikaño</i>	<i>naimekikaño</i>
neste lugar	esta doçura
<i>Bikaño</i>	<i>farekikaño</i>
neste lugar	este sabor
<i>Naimeki</i>	<i>jibina</i>
doce	mata de coca
<i>Farekidi</i>	<i>jibina</i>
saborosa	mata de coca
<i>Nimaira</i>	<i>jibina</i>
de sabedoria	mata de coca
<i>Jebuiyadi</i>	<i>jibina</i>
que abunda	mata de coca
<i>Mooreidi</i>	<i>jibina</i>
da linhagem do pai	mata de coca

Nuiomare começou a repetir a oração. O *nogo* em que estava a coca já estava vermelho. Quando começou a orar, já começou a adoçar-se. A coca já estava quase queimando. Essa era a parte mais crítica de toda a prova.

Quando está recém-sacada, o espírito da planta vai ao encontro de *Moobuinaima*. Esse é um momento perigoso, por que a coca fica sem espírito. Quando o ancião mambeia, aí volta o espírito, que fala pela boca do ancião. Aí se consegue da coca.

Juma ficou aborrecido. “Como foi descobrir meus segredos?”, se perguntava. *Juma* foi queimar embaúba em um outro *nogo*. De raiva, *Juma* se lançou no fogo. É por isso que chama da embaúba queimando tem um azul que você não encontra quando queima nenhuma outra planta. — “Sogro, você está parecendo um menino, ainda continua brincando com a coca e as cinzas, pondo esse mal [anemia] na coca para as futuras gerações! Você já é velho, comporte-se!”

Juma saiu de dentro do fogo. Começou a soprar as cinzas do corpo [comentário: quem não dieta, acaba como cinzas, fica com esse mal. Primeiro, de conhecimento espiritual, depois de anemia]. *Juma* começou a pilar. Todavia a coca estava com *Juma*. Depois de peneirar, *Nuiomare* deu a primeira mambeada a *Juma* para não cair em nenhuma doença ou no mal que *Juma* tinha por ele ter conseguido chegar até ali. Depois que *Juma* mambeou, *Nuiomare* mambeou. Aí sim *Juma* mostrou seu *ria-fue* (livro). Repetiu todos os seus conhecimentos. A partir desse momento, na nova geração, esta vai ser a oração. Ensinou *Nuiomare* a soprar enquanto peneira dentro do recipiente, com a oração:

Jaio zorade kue ria fue do kuio zorade kue riafuedo kue tuayaiai

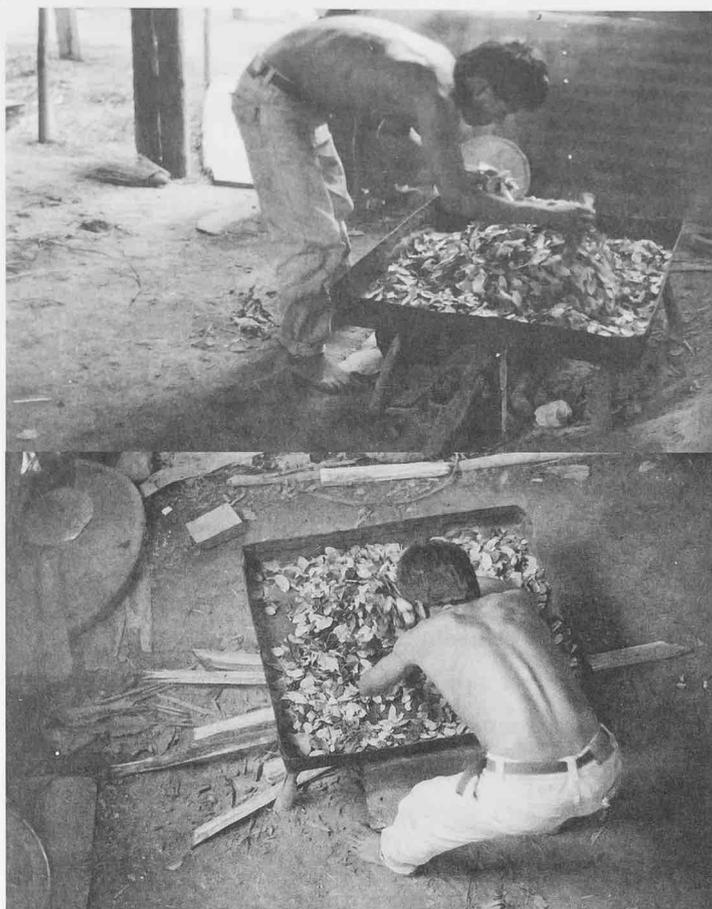
Com a boca que comi minhoca e coca podre vou cuspir

Juma, então, ensinou tudo. Entregou, então, a sua filha.⁵² [Daí ficaria o costume de que o mestre dá ao aprendiz, escolhe, a sua esposa. O aprendiz é como um filho].

Nuiomare teve seu primeiro filho. Seu primeiro filho era um cão, era humano mas era um cão. Disse *Juma*: “Deste momento em diante, os filhos que virá a ter esta geração, os males (doenças) que façam os animais e as criaturas, o que vocês vão conquistar, o conquistará este filho.⁵³ Porque o *jiko*, o que vocês não podem ver, ele vai saber pelo nariz, o que vocês não puderem ver, ele vai poder ver de noite. Assim ele é o primeiro e o melhor amigo. A única diferença é que não fala, no resto, há de se cuidar dele como uma pessoa. Se chamava *Avaya*”.

Daí *Juma* se converteu em uma garça branca, depois de entregar tudo a *Nuiomare*. Só levou seu *yeraki* (ambil). Por isso essa garça até hoje tem um papo no meio do peçoço, é seu *yeraki*. Aquele que não dieta, fica branco como as plumas de *Juma*.

Essa narrativa é um bom exemplo da complexidade de conhecimentos que cercam o mundo da coca, seu manejo físico e simbólico, a Palavra e as práticas do mambeadero. Como já colocado, cada uma dessas tarefas podia ser formalizada como um degrau no processo de instrução de um jovem, que podia come-



José tostando. Em movimentos transversais, vai se puxando a coca para o centro da chapa de metal, ininterruptamente.

çar ainda bem menino, ajudando a recolher as folhas de coca que caem para fora do recipiente no qual se está tostando. “Cada folha que cai para fora, é um ser humano a menos”, ensinava Don Ángel sobre o sentido “profundo” de recolher as folhas que caíam. Também era uma forma de não se deixar ser tomado pela preguiça. Se se acostumava a deixar cair folhas para fora, eram conhecimentos que se iria deixando de aprender, assim se acostumando para sempre.

Quando chegávamos do roçado, no início da noite, por vezes nem comíamos, apenas nos banhávamos e já iniciávamos o trabalho de preparo do *mambe*. Em geral, tostávamos Hermes, José (neto de Don Ángel) e eu. Tostar (*beeia*) é o primeiro trabalho propriamente que se deve aprender para iniciar uma “carreira de conhecimento”. É o primeiro “cargo” (dentro do trabalho de processamento da



José queima um chumaço de embaúba.

coca e de desenvolvimento de uma carreira de conhecimento) em bue chamado de *jiibiebeeierama*, “tostador de coca”. Quando se preparava para tostar, limpava-se as cinzas do dia anterior da chapa de metal⁵⁴ na qual a coca era tostada. Acendia-se o fogo. Já nesse momento existe a maneira que considerada a mais correta, que não era a de um “preguiçoso”. O ideal era se fazer, bem no centro da área onde se colocaria a chapa de metal, uma fogueira de tamanho médio – com aproximadamente 30cm de raio – com lenha fina e grossa, de preferência de madeiras distintas que juntas proporcionem boa combustão. Estas simboli-

zam a mulher e o homem, respectivamente, simbolizam um bom matrimônio.

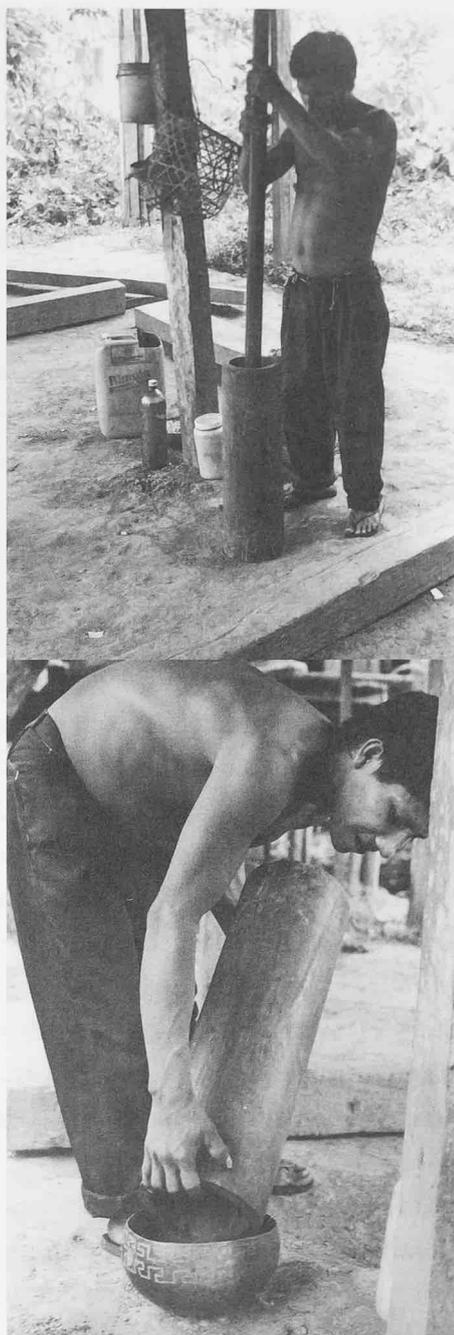
Tostar, conforme expresso na história de *Juma e Nuiomare*, ainda que fosse o primeiro trabalho a ser aprendido dentro dos trabalhos de processamento da coca, o mais básico, era o de maior risco. Quando a chapa atinge uma certa temperatura, medida aproximando-se a mão de seu centro, desfaz-se o fogo deixando só o braseiro, com o qual se chegava até o final do trabalho, acrescentando, vez ou outra, algum graveto. Daí põem-se as folhas na chapa levando cerca de 40 minutos à 1 hora para tostar cerca de 2,5kg, média diária de consumo no mambeadero de Don Ángel. O movimento dos braços na tostada também podia obedecer a um movimento que vinha recolhendo folhas sempre das pontas da chapa para o centro, de cima para baixo e de baixo para cima, movimento que era utilizado por todos com quem tastei. Era preciso muito cuidado uma vez que facilmente se queimava as mãos, o que era sempre motivo de muito riso.

Quando se sentava de frente para a chapa, acabava-se também assumindo uma certa posição de coluna bem ereta, para manter os olhos o mais afastados da chapa, uma vez que o calor e a fumaça irritavam profundamente. Eu aprenderia com Hermes e José que desde o início da tostada, estes trabalhavam com os olhos

semifechados. Nesse momento, tanto Hermes como José cantavam, ensaiando, “para não esquecer”, o repertório que conheciam de algum baile.

Ao tostar se está “adoçando” a coca, que vem, como já colocado, “quente” da natureza. As folhas tostadas estavam no ponto quando suas ramas centrais se quebrassem com extrema facilidade, ou, como coloca a narrativa de *Juma e Nuiomare*, ficasse como “asa de libélula”. A coca deve também ficar com um certo verde, tanto quando tostada como quando já pronta, o mesmo verde do papagaio moleiro (*Amazona farinosa*; *lora real* em espanhol; *kuiodo* em bué).⁵⁵ Quando *Kuio Buinaima* virou cinzas, destas saiu o seu espírito em forma do papagaio moleiro e voltou para o céu. “Todos somos como *lora real* porque todos temos esse espírito. Se pudéssemos ver, todos seríamos *loras reales*”, dizia Don Ángel. Contava também que antes do caucho, costumava-se ter um papagaio na porta da maloca, uma vez que este cantava quando não gostava de alguém, sinal de que o espírito dessa pessoa era de *juziñamui* (senhor da violência), era raivoso.

Pilar a coca (*jiibie guate*) era, na série de trabalhos de processamento, o primeiro realizado no mambadero. Era



Hermes, filho de Don Ángel, pilando e colocando a coca já pilada em uma das cuias que utilizava.

considerado o segundo cargo na cadeia hierárquica de aquisição de conhecimento e de processamento técnico da coca: o *guaraima* (aquele que pila). Em geral, se tosta em outra área da casa ou da maloca, separado do lugar onde se senta.⁵⁶ “Quando já se aprendeu a tostar bem tostadinho, lá, quando já se graduou, aí sim já se senta aqui”, disse certa noite Don Ángel. Tanto a mão do pilão (*jibigo*)⁵⁷ como o pilão eram feitos de madeira bem dura, em geral de *palo sangre*. As árvores de troncos muito duros foram “grandes bruxos” antes do dilúvio, por isso seu tronco é forte e resistente. Para utilizá-lo é preciso “conjurá-lo” antes de cortá-lo. O pilão, de aproximadamente 1,5m, tem uma de suas extremidades mais grossa que a outra. Este lado do pilão se chamava *ana guatara dibe* (lado para prensar). Com ele se iniciava a pilada. Quando, depois de aproximadamente 25 minutos, se começa a ouvir e a sentir o bater do pilão no fundo do recipiente, muda-se então de lado. O lado mais fino é chamado *raize guafitaja dibe* (lado de pilar bem).

Em geral, com alternâncias, o início da pilada é lento, para que não caiam folhas para fora. Esse movimento é chamado *feko guaja* (pilar lento). O uso do lado fino do pilão é feito já com movimentos rápidos, chamados *jarire guairaniga* (pilar rápido). Havia uma regra importante que era a de, em hipótese alguma, pôr a mão dentro do pilão uma vez iniciado o trabalho. Dizia Don Ángel: “Quando pilar, não meta a mão dentro do pilão. Assim também, não se mete a mão no esôfago de alguma pessoa”. Acrescentava ainda que essa medida tinha também uma razão prática: pilando lento no início e sem tirar o pilão do lugar, não se deixa cair coca para fora, “da mesma forma, espere a coca na boca se molar antes de falar para que a coca não caia para fora”.

Peneirar (*izidi*) é o terceiro e último trabalho, o que pressupõe tanto conhecimento técnico (ter passado pelas etapas anteriores), quanto teórico (seu estágio no conhecimento da Palayra de Coca e de Tabaco). Cargo por isso respeitado, ao ponto, por exemplo, de muitas vezes alguém que chegava oferecer coca não só ao dono do mambadero, mas também a quem estava peneirando. É o terceiro cargo, *isiraima*, traduzível por “aquele de penera”. Em geral, nos mambaderos que frequentei no Caraparaná, aquele que havia alcançado esta posição era também, *nimaira foikaide*, alguém que já havia se graduado ao ponto de poder substituir o *nimairama*⁵⁸ quando por algum motivo, o que era excepcional, este não estava presente.

Uma das principais funções esperadas de quem peneira é fazer a coca render. Em termos técnicos, isso advém do saber a medida entre a mistura de coca pilada e cinzas de folha de embaúba. Essa medida é o que dá justamente a quantidade certa de bicarbonato para ativar os alcaloides da planta e a quantidade de cinza necessária para que a coca não se dissolva rapidamente na boca, ficando da cor verde como a do papagaio moleiro. O rendimento da coca, como colocado na narrativa de Hermes, é ligado à oração e à cuspada inicial dada quando já se peneirou a primeira quantidade colocada em pequeno saco, atualmente de pano. Com a cuspada, os *aimas* ficam com nojo da coca e não a roubam mais invisivelmente. O trabalho de peneirar, e por vezes de voltar a pilar, dura praticamente toda a noite de diálogo, em geral seu término coincidindo com o da conversa, quando então Don Ángel, “como diziam nossos avôs”, dizia: “vamos então descansar, amanhã recomeçamos”.

Uma vez a coca pilada, é colocada em uma cuia (*juyeko*) de cabaça. Em outra cuia, já está previamente separada a cinza de embaúba. Pelo que pude observar, a mistura é quase de duas medidas de coca pilada para uma de cinza de embaúba. Depois de misturado, é colocado em pequeno saco de pano, este recebendo, por dentro, uma armação de cipó que lhe dá forma elíptica, facilitando a peneirada. Sem esta estrutura, a coca demora muito mais tempo para ser peneirada. Após cada peneirada, a coca é devolvida ao pilão para ser novamente pilada, ao pilado acrescentando-se mais um pouco de cinza, e assim até que tudo esteja bem pilado, sem desperdício.

A cada movimento desse (peneirar-pilar-peneirar), enquanto se pila novamente, quem peneira serve uma rodada aos presentes. Sempre se serve primeiro a quem está pilando – “para dar forças” –, depois ao “dono do mambeadero” e em seguida aos demais presentes. Não existe uma preferência, mas, em geral, era Hermes quem peneirava no mambeadero de Don Ángel, seguia o sentido horário. Hermes explicou que havia “uma só regra”: quem recebe deve estar abaixado, nunca de pé, “por respeito”. Quando toda a coca já está peneirada, quem peneira pede os potes de todos os presentes, dividindo o acumulado na vasilha ou tonel no qual se deposita a coca pronta. Essa divisão também marca certa hierarquia, traduzida no fato de que *a.* o dono do mambeadero, *b.* aquele que peneira e *c.* aquele que colhe as folhas no roçado são os que recebem mais,



Hermes, nimaira fioikaide, misturando cinza de embaúba com a coca pilada. Com a mistura já no saco de pano utilizado para peneirá-la, inicia o trabalho.

aproximadamente o dobro dos demais. Assim, para cada colher colocada no pote dos presentes, duas vão para os três citados.

Havia, então, em todo esse processamento da coca, de *jiibina* (mata de coca) a *jiibie* (coca processada, *mambe*) – como procuro aqui apontar –, uma certa hierarquia que organizava os trabalhos e traduzia o lugar em que cada um se encontrava em sua carreira de conhecimento. Isso não quer dizer que fosse marcado apenas pela seriedade e o formalismo, mas, ao contrário, o processo todo poderia parecer, à primeira vista, bastante informal, sendo sempre marcado pelo bom humor, por vezes pela graça, que era característico não só de Don Ángel e o ambiente de trabalho que produzia à sua volta, mas qualidade essencial atribuída tanto a um *nimairama* como a um *iyaima*.

SENTAR, *RAHIDE*

Quando se chegava no mambeadero, havia uma maneira específica de saldar seu Dono. Se o dono está falando, fica-se em silêncio e senta-se. Quando o dono terminar a sua fala é que se o saúda. Quando se tem, se oferece coca e ambil. De fato, nesse momento se está “pagando” o dono do mambeadero por estar ali aprendendo e consumindo a coca preparada: nos termos do mambeio, um *rafue* por outro *rafue*. Durante bom tempo, associei esta ideia a uma noção de

reciprocidade ligada às noções de adoçamento (*naimenekaño*) e de esfriamento (*mananaite*) do coração dos homens, das relações sociais, guardado na expressão *komeki naimene* (“coração adoçado”). Certo dia, em conversa com Don Ángel, este me disse que não me enganasse achando que ali estávamos sendo generosos. “As coisas do Criador são uma guerra”, frase que me diria algumas vezes. Contou então pequena narrativa mítica, do “tempo do primeiro cesto”, o Cesto das Trevas, quando dois “bruxos” encontraram-se e ofereceram um ao outro ambil. Ambos os tinham conjurado de forma a encantar o adversário. Ambos se transformariam em pedra.

No dia a dia, uma das maneiras de se saudar alguém, tanto quando se encontrava no roçado, quanto quando se chegava na casa, era:

Itio? (Estás?)

Jii, itikue. (Sim, estou.)

Em mambeaderos mais tradicionais, enfatizava Don Ángel, esta saudação era ofensiva: “Como vai você perguntar a um avô se ele está se você sabe que ele está, ele sempre está? Para um avô isso é sinal de que você quer fazer algum mal”. Assim, ensinou-me o ancião duas maneiras de se saudar:

Jadi raiidio? (Estás sentado?)

Jii, beno raidikue. (Sim, estou sentado.)

Yiraiidio? (Estás fincado?)

Jii, yiraiidikue. (Sim, estou fincado.)

Sentar é a imagem insistentemente utilizada para referir-se ao comportamento correto⁵⁹ no mambeadero, tanto em termos de postura corporal como de etiqueta. “Sentar” e, em superlativo, “fincar” são noções que aqui confundem-se, ainda que se maneje mais frequentemente o verbo “sentar” (*raiide*). Defendia-se, no mambeadero de Don Ángel, uma postura corporal específica que consistia em estar sentado com os cotovelos apoiados nas coxas, as mãos sobre as têmporas.⁶⁰ Esta região é considerada um “porto”, um lugar de sensibilidade especial por onde podem entrar maus pensamentos chamado de *ziinagobe* (porto de arrimar).⁶¹ Por vezes Don Ángel enfatizou que era preciso “educar o corpo”: “Se você começa a mambeare, tem de acostumar o corpo: não se mexer, não dormir. Se fica aí, assim sem mais nem menos, assim vai aprender, assim ficará para sempre”. Nesse sentido, “*estar colgado*” era uma noção fundamental

quando se está sentado. Assim como o coração do homem está colgado em seu peito,⁶² quer dizer, está bem fixo, rígido, sem se mexer para lá e para cá, assim se deve estar sentado. Certa vez, Hermes pegou uma faca e a fincou em uma mesa de madeira para explicar-me o que era “estar colgado”. Aqui Don Ángel recorre ainda à passagem citada anteriormente, do nascimento do roçado, de que temos de estar sentados assim como *Kuio Buinaima* estava para receber o que o Criador continua enviando, a palavra noturna, especialmente *yetarafue*, a “Palavra de Conselho” ou “Palavra de Disciplina”, palavra que é como um raio e por isso se deve estar bem sentado para recebê-la, para não se virar cinzas como aconteceu com o filho do Criador.

O mambadero era espaço de pouca luz e pouca conversa paralela. Praticamente só o seu dono falava. Apenas no início dos encontros se conversava mais despreocupadamente, em geral de maneira bem humorada. Como dizia Don Ángel, este é o momento em que estamos “esquentando os corações”. Quase sempre as conversas eram sobre algum acontecido no dia, ou algum trabalho a realizar, ou mesmo comentários a notícias sobre os conflitos no país ou alguma partida de futebol. Em geral, alguém chegava com alguma pergunta a partir da qual Don Ángel falava durante algumas horas. Em uma noite, respondia a uma ou duas perguntas. Aquele que queria perguntar chegava mais perto e oferecia coca ao dono do mambadero. “Quando se oferece coca, é porque se quer saber algo, não se oferece coca assim sem mais nem menos”, explicava o ancião.

Como já apontado, há certa etiqueta que regula as conversas no mambadero que pode variar de acordo com o mambeio de um dono de mambadero. De qualquer forma, o domínio dessa etiqueta, que podia também ir se complexificando, era também sinal de quanto conhecimento detinha, de quanta experiência acumulou na carreira. Por exemplo: raras foram as vezes em que presenciei o uso das saudações tradicionais antes referidas, ocorriam apenas entre certos velhos que por vezes vinham mambear com Don Ángel. No caso do mambadero, fui me dando conta, desde o início, da relevância de entender esta etiqueta sem a qual não se participa nem se acompanha as dinâmicas das conversas.⁶³ Pode-se dizer que no processo de construção do trabalho de campo, o tempo deste está diretamente ligado ao tempo do mambadero, às dinâmicas em que certos conhecimentos são socializados. Como dizia Don Ángel em uma de nos-

sas primeiras conversas: “É preciso ter memória forte, porque o que se conversa hoje só voltará a ser conversado daqui a muito tempo”. Elenco algumas destas etiquetas e ideias a estas associadas apenas como exemplos de práticas sobre as quais se precisa ainda aprofundar:

1. Uma vez que se mambeia, não se deve nunca recusar a coca oferecida. É considerado grande ofensa. Cada pessoa tem um pote onde a coca é guardada.⁶⁴ Quando se recebe do pote de alguma pessoa, deve-se consumir independente do quanto já se tenha na boca. Se se recebe da coca que está sendo preparada na hora, no mambeadero, pode-se botar na boca e da boca no pote pessoal.
2. Quando se chega a um mambeadero, oferece-se coca – por pouco que se tenha – aos mais velhos da roda, primeiro para o “Dono” deste. Não se é obrigado a oferecer aos demais, mas é de bom tom, pelo menos na primeira vez que se oferece da sua, logo que se chega. Uma vez que já se está na roda, só é obrigado a oferecer ao ancião aquele que está perguntando, ou com quem se está diretamente conversando.
3. Não se pode jogar a coca que se está consumindo fora. O ideal é se mambeiar até o fim. Se realmente não se quer mais, deve-se jogá-la no rio, em água corrente. Caso se cuspa a coca no chão, os bichos poderão comê-la, o que certamente causará uma doença.
4. Se se oferece coca a um ancião, é sinal de que se quer aprender, se quer perguntar algo. Nesse sentido, a coca foi comparada a moeda pelos frequentadores do mambeadero de Don Ángel: “*Es nuestra plata*” (*rafue*). Quando se oferece coca, “se aquele que pergunta seguir o que pede a tradição” – como já salientado por Don Ángel –, o ancião é obrigado a responder. Essa norma é baseada principalmente no fato de assim ter ensinado *Buinaima* aos homens. Assim como ele não negou seu conhecimento, assim um “Dono de mambeadero” não pode negá-lo.

Neste ponto, devo mais uma vez enfatizar, a etiqueta apresentada é aquela dos mambeios de que participei, especialmente com Don Ángel.⁶⁵ Provavelmente em outros rios e mambeaderos haverá outras etiquetas, não só entre os Uitoto, mas também entre os demais Povos do Centro.⁶⁶ Seguramente não deixará, isso

sim, de haver alguma etiqueta. O ponto aqui é a sua constatação como instância reguladora das conversas noturnas no mambeio de forma geral, a partir da prática presente entre os mambeadores do Caraparaná.

Um último ponto a abordar é o da retórica uitoto (Gasché, 2002) expresso por Don Ángel dentro da ideia de “enredar”. Um dono de mambeadero, um avô, um *nimairama*, enfim, aquele homem mais velho com a função de transmitir a Palavra de Coca, nunca fala diretamente. Sempre fala por via indireta, mudando constantemente de “campo”, mas sempre voltando ao ponto inicial colocado por algum aprendiz ou alguém presente na conversa. Don Ángel enfatizava que assim o deixara o Criador de forma a despistar os *aimas*, os “seres da floresta”, “seres da terra”. Quando estamos sentados à noite, os *aimas* vêm espiar o que estamos fazendo e pensam que estamos loucos, não falando coisa com coisa. Não sabem que com a Palavra estão tendo seus corações esfriados.

YETARAFUE, PALAVRA DE CONSELHO

“Coisa boa sempre golpeia duro” (Don Ángel Ortiz, mambeadero, San Rafael, 22 de agosto de 2001).

Como já apontado, o termo mais utilizado por Don Ángel para referir-se ao conjunto de conhecimentos tradicionais era *jibina uai diona uai*, (palavra de coca palavra de tabaco). Uma das características dos dialetos uitoto (Petersen, 1994; Echeverri, 2002; Gasché, 2002),⁶⁷ verificável em uma noite de diálogo no mambeadero, em que estes se formalizam especialmente, é o de seu caráter polissêmico. Esse arranjo de conhecimentos tradicionais, por exemplo, pode também ser chamado de *komuiya uai* (palavra de vida), *rafue* (conhecimento),⁶⁸ *yofuerakino* (conhecimento de mambeadero), *nimairakino* (palavras de sábio) e, ainda, por Don Ángel em espanhol de “doutrina verdadeira”. Estes termos podem referir-se tanto ao conjunto de conhecimentos que têm a coca e o tabaco como substâncias e símbolos centrais, quanto a um “campo” específico desse conjunto. No caso, estamos no campo de *yetarafue*. Essa é a Palavra transmitida a noite após noite. Palavra que “aconselha”, “alegra”, “adoça”, “esfria”, que “alenta”, “multiplica”, “aconselha”, “disciplina”, “legisla”.

Entre estes termos, o termo *rafue*, por exemplo, pode apontar tanto para essa Palavra, em sentido amplo, quanto para o modo como esta é performada, para os

recursos e características retóricas acionados na elocução, por vezes bem marcados. Gasché (2001) apresenta como exemplo um gênero impressionante de *rafue* por sua rapidez, chamado *somarafue*, gravado em 1973 na maloca dos *Jitomagaro* (clã Sol), rio Igaraparaná, e intitulado como *amena uai* (palavra de árvore). Esta gravação em particular exemplifica como esse discurso pode alcançar uma rítmica de enunciação e resposta rapidíssima, em que o enunciado remete ainda a noções do mambeadero de difícil compreensão, mesmo para um iniciado. Em Echeverri (1993, 1997), *rafue* – soma dos radicais *raa* (coisa) e *fue* (boca, voz) – é definido por Don Hipólito Candre como “palavra que engendra, que materializa a vida”.

Um tipo especial de *rafue* é o que Don Ángel dizia ser a “raiz da planta de coca”: “Independente de qual carreira se segue, essa é a Palavra que deve ser conhecida”, enfatizava. Pode ser traduzido por “Palavra de Conselho” ou “Palavra de Disciplina”, sendo a primeira forma a por ele mais utilizada. Todos os demais conhecimentos, demais “campos”, demais “carreiras” são as folhas da planta de coca. *Yetarafue* – como já colocado – era a palavra que o Criador lançara em forma de raio para *Kuio Buinaima*, o que o levaria a virar cinzas. *Yetara* é traduzível por “latido de cão”,⁶⁹ refere-se a uma “chamada de atenção forte”, enfatizava o ancião. Era essa Palavra que separava as duas gerações de filhos do Criador – a ante e a pós-diluviana – e está baseada em um princípio básico e norteador: “saber medir”, saber medir as próprias ações. Neste contexto, um dono de mambeadero, um *nimairama*, pode ainda ser chamado de *yetaraima* (aquele que disciplina). Voltemos ao segundo Cesto, o Cesto de Sabedoria, em que *Yetarafue* aparece explicitamente, momento em que começa a ser entregue ao homem:

Ele, *Kuio Buinaima*, pensava, escutava a fala das formigas, dos grilos, dos pássaros e os entendia. Como escutava, entendia todas as criaturas da Terra, suas maldições, seus egoísmos e discriminações. Assim era. Eles nos humilhavam e também ao nosso Pai. Por isso, *Kuio Buinaima* disse: “Eu sou o Planeta, em mim estão todas as ervas, as árvores, em mim tudo está plantado, se sustenta. Só, vou deixar em cinzas os bruxos”. Por isso, o Pai Criador disse a ele: “Pai, espere um momento que todavia não lhe entreguei tudo”. Não fez caso o filho, e seguiu falando. Por isso, volta e repete o mesmo o Pai Criador, volta e repete dizendo: “A você vão dominar”. Disse *Kuio Buinaima*: “Agora, pouco a pouco os dominarei”. Pela terceira vez, já disse o Pai Criador: “Sente-se firme, já te vou entregar para que você domine”. Dizendo isso, já foi entregando *yetarafue*, os mandamentos. Escutando isso, os deuses da terra (*juziñamui*) disseram: “Vamos pegar para nós”. Neste momento, entregou o Pai Criador a *Kuio Buinaima* que já estava sentado. *Yetarafue* era como fogo, como um raio,

por isso não o puderam sustentar os deuses da terra, desviando-o um pouco. Dessa maneira, *Kuio Buinaima* não o pôde pegar, acertando-o no corpo. Daí, o novo *Kuio Buinaima* virou cinza. No mesmo instante, o espírito do Criador que morou nele, voou na forma de uma papagaio moleiro.⁷⁰ Outro espírito, espírito deste Planeta, voou lentamente em forma de papagaio comum pelo que sujou de cinza, por isso ficou cinzento. Outra vez, os humanos caíram no vazio.

Como explicaria Don Ángel em outro momento, *yetarafue* é o “verdadeiro *guamado*”, lança utilizada quando se está em guerra. *Guamado* era também o que nomeava o bastão utilizado pelos homens durante certos bailes, e Don Ángel enfatizava: “*Yetarafue* é o verdadeiro bastão”. Conforme o coloca Don Jacinto, dono de mambadero em San José, alto Caraparaná (Becerra B., 1998: 17):⁷¹ “A palavra se assemelha ao raio, mas não nos fere. Pelo contrário, nos dá vigor e força, nos dá larga vida e nos faz obedientes. Assim mesmo esta força evita que a gente seja afetado por uma doença”. A aquisição desse conjunto de conhecimentos, especialmente expressos em *yetarafue*, como o coloca Don Ángel na citação que abre esta seção, “golpeia duro”. Aprender neste caso pressupõe “sofrimento”, físico e psicológico: físico por ter de se acostumar a comer pouco, dormir pouco;⁷² psicológico por conta da performance de um *nimairama* – como enfatizava Don Ángel –, que levava um jovem aprendiz “a coçar a cabeça sem ter piolhos”. Essa performance é especialmente baseada no falar em rodeios, por via indireta, concatenando ao mesmo tempo vários assuntos ou campos de conhecimentos específicos. Essa retórica noturna era expressa por Don Ángel através da noção de “enredar”: “Tudo é uma armadilha quando um ancião fala”, explicava. Assim deixou o Criador como forma de transmitir o conhecimento da coca e do tabaco, arma contra os seres da natureza, instrumento de proteção e cura. Dessa forma, como já apontado, quando se está sentado no mambadero conversando, os animais que vêm escondidos espionar o que se está fazendo, nada entendem sobre o que se conversa.

Se, por um lado, *enredar* protege os homens dos espíritos da natureza, portadores de doenças, por outro, complexifica o processo de transmissão de conhecimento, podendo levar um jovem aprendiz a demorar alguns anos para entender e organizar alguns dos conhecimentos passados, cotidianamente, de forma fragmentada, metafórica e, por vezes, críptica.⁷³ Como dizia Don Ángel, justificando a presença constante de um aprendiz nas reuniões noturnas: S:

“Se você falta uma noite, pode perder uma fala que levará muito tempo para voltar”. Explicava que em cada noite se tratava de um assunto, de um “campo”, não havendo repetição nos dias seguintes. Além disso, sempre se fica “dando voltas” nos assuntos, tanto ao longo dos dias, quanto ao longo de uma noite, como que se voltando e se afastando do tema central da fala. Essa fragmentação e codificação, através da qual a Palavra de Coca e de Tabaco é transmitida, potencializa a criatividade nos usos e organização dos repertórios que giram em torno de ambas as plantas e que noite após noite são apresentados no mambeadero. Potencializa a geração de múltiplos “processos válidos de inferência” (Barth, 2002: 2), bem como, no jogo entre subjetivação e objetivação (Barth, 1987: 31), processos conotativos também se intensificam e não só podem atribuir novos valores a práticas e símbolos, como também provocam uma relação, do ponto de vista do que está em processo de aprendizado, com o definido como tradição, como algo que mais se evoca do que se replica.⁷⁴ Certa vez, em conversa com Hermes, este me disse que depois de certo tempo, “a coca mesmo já ilumina a pessoa”, sem que seja preciso perguntar a um ancião. Essa “iluminação” – a produção das próprias respostas – é constituída não só por repetição de certas fórmulas e rotinas práticas e verbais, mas por invento, por variação e mudança (Bloch, 1989, 1992; Goody, 2010; Barth, 1987).

Mas além dos efeitos de algumas das tecnologias de comunicação locais (Barth, 1987), o escopo e a sistemática do que se podia chamar de Palavra de Coca e de Tabaco, de conhecimento tradicional, era algo que se debatia, quando se estava em desacordo, se reivindicava autoridade e autoria. A organização dos debates (Harrison, 1990: 140-141) podia, em seu extremo, atravessar dias, noites e rios, por vezes em arenas bastante disputadas e ritualizadas como certas noites no mambeadero, bailes⁷⁵ ou reuniões políticas em malocas e sedes de *cabildos*. Nestes contextos, narrativas histórico-cosmológicas são “continuamente manipuladas”, revelam-se bens cujo valor é reclamado e negociado entre aldeamentos, clãs e indivíduos (idem). Na arena etnografada, esse fato se intensifica dado o alto grau de politização pelo controle tanto dos processos de produção de consenso, quanto dos repertórios e sistemáticas englobados nos consensos gerados. Nestes momentos, mesmo o mambeio podendo variar bastante de um mambeadero para outro,⁷⁶ também se conformavam certas “feições gerais no

sistema” (Barth, 1975) – por vezes bastante gerais –, idiomas que interligavam esses espaços rituais e políticos entre si e com agências não índias, a começar pelo próprio uso da planta de coca e o lugar central que ocupava nos debates histórico-cosmológicos e político-econômicos de boa parte dos grupos habitantes no interflúvio Caquetá-Putumayo.

De volta ao *yetarafue*, a modelagem da palavra ritual noturna era ligada a disciplinas do corpo e do espírito baseadas na noção traduzida como “dietar”: *fimai*, que pode também ser traduzido por “evitar”. Neste ponto, há uma expressão – segundo Don Ángel – muito utilizada no mambeadero que guarda essa ideia: *ua fimaiyeza* (deve-se dietar). Através de dietas, cuida-se do corpo e do espírito, adquire-se e aciona-se com mais eficiência os conhecimentos ligados à coca e ao tabaco. É por se dietar com eficiência que se obtém palavra que “engendra”, que “cura”. Don Ángel chegava a ser enfático: “Se a gente dieta, por mais que não se conheça nada da Palavra de Coca e de Tabaco, se tem a palavra doce. Quando se fala, independente do que se fala, se adoça o ambiente em que se está, se traz saúde”. Dietar – salientava – é a “metodologia que Deus deu ao indígena para que seja uma pessoa eficaz e dinâmica em qualquer obra”.

Buena fimaiye (de que se dietar?), pergunta comum de um jovem aprendiz que inicia seu mambeio. Quando perguntei a Hermes como aprendeu de seu pai sobre as dietas, apontou e traduziu expressões muito utilizadas no mambeadero não só sobre o que e como dietar, mas também de como comportar-se, que condutas seguir. Apontou as seguintes:

<i>Riñona fimaiyeza</i>	“Deve-se dietar mulher”. Esta dieta, e a de não ser preguiçoso, são consideradas as principais dietas. No caso da mulher, especialmente em época de menstruação e durante tempo de friagem (chegada de períodos de frentes frias provenientes dos Andes), quando se acredita que a terra está menstruada.
<i>Rairaiye fimaiyeza</i>	“Deve-se dietar a preguiça”.
<i>Iniaiki fimaiyeza</i>	“Deve-se dietar o sono”.
<i>Uai unai fimaitio</i>	“Aprenda todos os ensinamentos”.
<i>Uai tajeriyana fimairitio</i>	“Não rechace a palavra do outro”.
<i>Uai fimaitio</i>	“Deve-se dietar as palavras”. Esta dieta e a anterior apontam para o comedimento no falar. Do ponto de vista uitoto, evitar “palavras quentes”, “palavras raivosas” (<i>juziña uai</i>).

<i>Mei ebenena ñaiñeitio</i>	“Não fale loucamente”.
<i>Ñaiñeitio</i>	“Não fale”. Propositadamente, o <i>nimairama</i> aqui coloca apenas pela metade a ideia guardada nesta expressão: “Não fale coisas ruins”.
<i>Ñaitio</i>	“Fale”. Como a anterior, implícito está “Fale coisas boas”.
<i>Kakareikaiida ñaitiosa</i>	“Fale escutando”. Quer dizer: não fale antes de escutar, ou escute antes de falar.
<i>Komeki iyeza</i>	“Pense antes”, antes de falar.

Havia ainda, em termos alimentares, a restrição ao consumo da carne de peixes e animais que tenham mandíbula, que possam fazer mal ao homem. A noção de dietar, ao final, resumia-se – enfatizava Don Ángel diversas vezes – em “saber medir as próprias ações”. Era este o princípio de formação de um “povo aconselhado” (*yetara uruki*), o que levaria a “desenvolver recursos humanos” para paulatinamente ocupar com “responsabilidade”, com “ética”, os postos hoje ocupados por não índios na região. No contexto geral, estas preocupações de Don Ángel tinham eco nas reformas constitucionais de 1991 e apontavam rumo ao “direito à autonomia” por parte dos grupos étnicos presentes na “nação colombiana”. “Autonomia” calcada – no caso uitoto-murui – na Palavra de Coca e de Tabaco, em suas dinâmicas de disciplinaridade. No jogo entre “teoria” e “prática”, entre roçado e mambeadero – dizia Don Ángel –, era assim que aconselhavam os “grandes conhecedores”: *Ikinodo jaijaikaiya* (com a orientação, com o contado, deve-se vivê-la).⁷⁷ “Não basta falar, deve-se viver essa Palavra” – enfatizava ainda.

Finalmente, cabe ainda recorrer a certas expressões, “palavras dos grandes sabedores” – como dizia Don Ángel –, expressões recorrentes nas falas do mambeadero, que guardavam princípios éticos fundamentais, norteadores do trabalho do ancião e de sua gente. Certa noite, em reunião em seu mambeadero com bastante gente, quando discutia a proposta de Plano de Vida que fariam, ele iniciaria uma longa fala de cerca de três horas sobre o Plano de Vida, sua natureza, objetivos e cronograma de atividades, tendo iniciado da seguinte maneira: “O Plano de Vida aponta para a ética. Para isso aponta”. Essa “ética”, cujos princípios estão expressos especialmente no Cesto de Sabedoria, materializava-se em certas expressões que compunham um repertório de “refrãos” – afirmava Don

Ángel. O principal deles era: *Komeki iziruiya* (estimar de coração). A imagem do coração (*komeki*) como *locus* desse princípio fundamental se repete, como nestes dois outros “refrãos”:

Komeki fakayeza: “Pense de coração”.⁷⁸

Komekimo jikano: “Pergunte ao coração”.

O coração é lugar da essência da pessoa (*kome*). *Ki* é um classificador nominal que traduz a ideia de grupo, conjunto ou essência de algo. Materialmente, refere-se a uma semente bem dura, “semente de multiplicação”. É no coração do Criador que viria a nascer a Palavra (*Uai*). Essa Palavra, por vezes, foi traduzida por Don Ángel como “lei”, como na expressão: *Kai ei moo raiidi uai*, frase que “guardava muito conhecimento”. Don Ángel a traduziria como: Lei (*uai*) que o Criador (*moo*) assentou (*raiidi*) sobre nossa Mãe Terra (*kai ei*). Com essa Palavra, com essa Lei, se educava um filho, se educava um povo, se fazia um “governo” (*yiide*). A noção de “governo” traduzida por Don Ángel, entre outros termos, a partir de *dueruiyi* (“compadecer-se”, “amar”) e *iziruiya* (“estimar”, “amar”), ao final, apontava para os princípios norteadores, ao menos em termos ideais, de todo esse processo que vem do roçado para o mambeadero e vice-versa, que perpassa o processamento técnico da coca em *mambe* e as dinâmicas de disciplinamento de certo *corpus* de conhecimentos (práticos e teóricos) e condutas. Desta forma, garante-se a reprodutibilidade do grupo, de sua organização sociocultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Jiibina diona Moo Buinaima riadoga,⁷⁹ Pai Buinaima valorou a coca e o tabaco (Don Ángel Ortiz, *Cesto de Sabedoria*).

Quando Don Ángel souber como organizei este trabalho, em especial este capítulo, seguramente dirá que está incompleto, que não falei de tabaco de forma apropriada. Explicará que, de fato, está incompleto uma vez que falar de *jiibina* (mata de coca) supõe falar ao mesmo tempo de *diona* (mata de tabaco). “Coca e tabaco vêm sempre juntos”, frase recorrente no mambeadero de Don Ángel e dos demais que visitei. “Primeiro se chupa ambil, e depois se mambeia,

assim é”, enfatizava exaustivamente. Conforme colocado, objetivei apresentar os dados etnográficos alcançados, especialmente referidos à coca, ao seu uso e significação entre os Uitoto-murui, desde o mambeadero de Don Ángel Ortiz. Em outro momento, cabe desenvolver uma etnografia mais detalhada do tabaco, universo técnico e semântico também extenso e de muitas variantes (cf. Wibert, 1987). De todo modo, retomando o problema da “representatividade dos dados” (Barth, 2000c) produzidos no trabalho antropológico: mais uma vez procurou-se entendê-los a partir de seus contextos de produção sociocultural, objetivando traduzir parte das concepções e rotinas locais, adequando-os tanto às nossas propostas de análise, quanto a suas determinações e valores. Neste sentido, busco ao menos, quando nos encontramos diante de uma realidade social que nos é estranha e desafiadora, “inter-relacionar o máximo possível dos fatos observados” (Barth, 1986: ii). Por ora, concentro-me na coca que, de todo modo – como enfatizou Don Ángel certa vez –, é o que realmente está ligado à palavra, ao falar. O coração (*komeki*) é o lugar de pensar, de esfriar os sentimentos e pensamentos quentes, para então materializá-los na boca, em Palavra. O coração, como apontado na passagem citada do Cesto de Sabedoria, é lugar de nascimento do tabaco, lugar onde, através do tabaco, o pensamento é adoçado, transformando-se em palavra, que nasce da garganta, nasce junto com a coca, palavra que engendra, Palavra de Vida, Palavra de Conselho. “Mas para facilitar, falamos tanto em *jiibina uai* como em *diona uai*, mas aquele que conhece sabe que quem tem a palavra é a coca” – explicou certa vez o ancião.

Tenho enfatizado que, nas dinâmicas das rodas do mambeadero, as dimensões rituais e políticas se interpenetram. De fato, o caso etnografado parece ser mais um em que “o falar [*speech-making*] dos anciãos” é de início pouco diferenciado do “falar em contexto político” (Bloch, 1989: 44), mas que, à medida que é operacionalizado, pode conduzir, em seu extremo, tanto a um discurso histórico-cosmológico por vezes hermético e de difícil interpretação, ao longo do consumo ritual noturno de *mambe* e *ambil*, quanto a um discurso conciliador, ainda que de marcada posição, entre propostas político-econômicas distintas em contexto multicultural evocando valores de diversidade, humanidade e sustentabilidade ambiental. Neste capítulo, objetivei apontar mais para o caráter ritual desse espaço e dos conhecimentos de que é compósito e fonte, regido por

certa etiqueta, retórica e comedimento. A dimensão política estará expressa nos capítulos que se seguem, em que parte desse *corpus* de conhecimento aparece acionado nas negociações envolvidas nos trabalhos de elaboração do Plano de Vida Murui em San Rafael, negociações em grande parte ocorridas dentro das dinâmicas rituais da coca e do tabaco, do mambeadero como espaço religioso, como espaço da política tradicional e, por fim e sobretudo, como espaço de “multiplicação da vida”.

NOTAS

- 1 “*Arbusto muy ramificado, de hojas alternadas, oval-lanceoladas o elípticas, cortamente acuminadas en el ápice, com margens entero, lampiñas y coriáceas, de nerviación reticular marcada; 8-10cm. Largo, 2-4cm. Ancho; de un color verde brillante por la haz y por el envés verde-grisáceo; flores pequeñas, axilares, raramente solitarias, fruto drupáceo monospermo, de forma oval-alargada y de color rojo vivo. [...] Encierran los alcaloides cocaína (metilbenzoilecgonina), cinamil-cocaína (metilcinamilecgonina) y y trujillinas (isoaltropil-cocaína y metil-trujilecgonina). Los alcaloides totales suman 0.5 a 1.5 %*” (García Barriga, 1992: 20).
- 2 Essa prática pode ainda ser encontrada entre os Tukano e Maku do lado brasileiro da fronteira com a Colômbia, como é o caso, por exemplo, dos Hupda (Luz, 2002, comunicação pessoal).
- 3 Em Plowman (1986) temos a argumentação de que a variedade *ipadu* seja fruto da adaptação das variedades andinas (em especial a variedade *coca*) ao ecossistema amazônico. As variedades andinas possuem porcentagem de alcaloides maior que a amazônica.
- 4 Além do cotidiano no mambeadero de Don Ángel, centro desta parte da etnografia, mambeei algumas vezes na maloca dos Agga, em Tercera Índia; com um conhecido em seu mambeadero “particular” (havia alguns em San Rafael); em Puerto Tejada, na maloca dos Tejada; e com os Gaike, informalmente, durante encontros políticos e em sua casa.
- 5 Os autodenominados *Pueblos del Centro*: Uitoto, Bora, Miranha, Ocaina, Muinane, Andoque, Nonuya. Todos apresentam forte semelhança na ritualística, usos e significados relacionados à coca e ao tabaco. Todos consideram como centro a região do alto rio Cahuinari, afluente da margem direita do Caquetá, chamada atualmente de La Sabana. Desde aí o Pai Criador abandonou este mundo.
- 6 Don Ángel explicava da seguinte maneira a origem da palavra *mambe*: a palavra vem do quíchua e originalmente designa, entre os grupos indígenas da região do Cauca, cordilheira central, a bola de cal formada com o pó de certas conchas (Antonil, 1978). Essa palavra passaria a ser utilizada, a nível nacional, entre índios e não índios, para referir-se à coca

pronta para o consumo, seja a coca seca, seja a seca e pilada. Gasché (2002, comunicação pessoal), afirma que durante seu período de campo no Igaraparaná, no início da década de 1970, nunca ouviu os indígenas falando em *mambe* e em *mambeadero*, que esses termos não eram utilizados. A primeira vez que viu esse termo foi em trabalhos antropológicos. Esse fato abre para a possibilidade de que o termo aqui utilizado, *mambear*, central para este trabalho, tenha passado a ser manejado apenas nas últimas décadas a partir de arenas multiétnicas. Eu pensaria que, se assim for, deve ter ocorrido com maior intensidade a partir dos anos 1980, momento de muita mobilização étnica na região, de afirmação de identidade e reivindicação territorial, de reorganização política e estreitamento de alianças de diversas ordens entre grupos indígenas.

- 7 Aqui tenho especialmente em mente o uso dessa noção segundo o fazem autores como Tambiah (1985), para a aproximação às práticas e concepções rituais, e Bauman (1975) para as práticas verbais e seus ambientes de elocução. Em ambos os casos, salientamos o duplo movimento de tentar desvenilhar-se de dicotomias (estrutura-processo, rito-mito, língua-fala) e buscar modelos descritivo-analíticos mais abrangentes.
- 8 “Noroeste do Amazonas” é a terminologia mais utilizada na bibliografia antropológica para referir-se à área que abarca o interflúvio Caquetá-Putumayo e a região do rio Uaupés.
- 9 Para o Uaupés, cf. Hugh-Jones, S. 1979; Reuchel-Dolmatoff, 1975; Jackson, 1983. Para o Caquetá-Putumayo, Gasché, 1971; Karadimas, 1997; Echeverri, 1997; Candre & Echeverri, 1993, 1996; Londoño, 2002; Griffiths, 1998.
- 10 Para o Uaupés, Hugh-Jones, C. 1979. Para o Caquetá/Putumayo, Gasché, 1971; Karadimas, 1997; Echeverri, 1997; Candre & Echeverri, 1993, 1996
- 11 Cabe ressaltar que, localmente, no entanto, dentro das relações entre índios e não índios, o uso da coca continua sendo visto de modo depreciativo. Certa vez, em Letícia, conversando com um dos funcionários da sede local da Universidad Nacional, casado com uma indígena, residente em um dos resguardos uitoto perto dali (no km 11 da estrada para Tarapacá), disse-me sobre o hábito noturno de mambear, depois que eu lhe perguntei se já fora sentar-se com os indígenas nas rodas noturnas: “Não, nunca fui. Não gosto. Eles ficam lá fazendo macumba. São uns macumbeiros”.
- 12 Em Gasché (1973), temos a especificidade dos trabalhos masculino e feminino no roçado, marcando divisões de gênero. A coca e o tabaco são ligados ao universo masculino. Nos trabalhos do historiador Roberto Pineda (1986) e do filósofo Fernando Urbina (1992), temos os primeiros intentos de uma etnografia do mambeadero e dos processos de preparo da coca e seu consumo. Em Echeverri (1997) e Candre & Echeverri (1993), temos parte dos discursos cerimoniais ligados à coca, às práticas noturnas do mambeadero, especialmente *rafue* em sua significação como “Palavra de Vida”. Karadimas (1997), dentro de uma proposta de etnografia e interpretação da “cultura Miranha”, especialmente no complexo homem/cultura *versus* natureza, tem capítulo dedicado ao mambeio, especialmente à palavra que engendra a vida.

- 13 É nesse mesmo período – meados dos anos 1980 – que se intensificaram as ações do Estado no combate ao narcotráfico no sul da Amazônia. Antes desse período, Don Ángel conta que tinha vários cocais, pelo menos três, isso até o período localmente conhecido como *bonanza* de la coca (de 1980 a meados de 1985), sobre o qual tratei no capítulo anterior. Esse fato afeta, por exemplo, a realização de bailes, festas rituais, para os quais se preparam roçados especiais de coca e tabaco.
- 14 O Cric é a primeira organização política indígena em moldes ocidentais – instituída, inicialmente, como secretaria especial dentro dos movimentos camponeses da região –, fundada para reivindicar, junto ao Estado colombiano, o reconhecimento de sua identidade étnica e de seus territórios “tradicionais”. Sobre a formação do Cric e o contexto político geral na região do Cauca, cf. Rappaport (1992).
- 15 Em outras palavras, digamos que sobre a coca e o mambeio – mesmo para quem não desenvolve essa prática cotidianamente – sempre se tem algo a dizer.
- 16 Esta versão é contestada por Echeverri (comunicação pessoal, 2005). Segundo ele, a raiz provável para o termo deve ser *iyaié*, “raiva”. O termo poderia ser então traduzido como “aquele que tem raiva”, que tem “voz forte”. Lembra ainda que apenas em bue o termo *iyi* quer dizer “roçado”, ao passo que o termo *iyaima* é recorrente em todos os dialetos uitoto.
- 17 Sobre o significado da palavra *aima*, Don Ángel disse não saber, não ter “investigado esse campo”. Disse que a palavra “*Buinaima*” queria dizer “algo assim que aparece e desaparece”, referindo-se especialmente à passagem no Cesto de Sabedoria na qual o Criador, em forma de filho, deixa a Palavra e desaparece (capítulo cinco).
- 18 Echeverri (2001) aponta como essa farinha branca bem fina, chamada em espanhol de *almidón*, simboliza a “essência da humanidade”, a capacidade do ser humano de transformar o que vem da natureza quente, fonte de toda doença, esfriando-o, tornando-o propício para a vida.
- 19 Interessante ressaltar que no caso de Garzón (1992) e Griffiths (1997) (trabalhos em etnobotânica e etnoeconomia, respectivamente, que têm como *locus* privilegiado o roçado), estes acabariam sendo levados ao mambeadero, à palavra noturna em sua estreita relação com as atividades de trabalho diário. Em meu caso, do mambeadero fui levado ao roçado, de lá retornando ao mambeadero.
- 20 Don Ángel dizia que tanto não eram Uitoto, quanto não eram “índios”. Dizia que ambos os nomes eram “camisas de força” que por enquanto teriam de usar, até o dia que fossem reconhecidos pelo que realmente são: “Murui” e “aborígenes”, este último termo porque eram “nativos daquele lugar”.
- 21 Seguindo os trabalhos de Garzón (1992) e de Griffiths (1998), essa parece ser a prática usual entre os Uitoto. Apenas em Urbina (1992) encontrei referência aos trabalhos do fim de tarde nos cocais, em especial para os jovens aprendizes.

- 22 Em geral, as mulheres cuidam da cozinha e de algum dos momentos de processamento da mandioca, enquanto os homens tecem cestos, consertam canoas, preparam talos de coca e sementes de tabaco para o plantio, fazem *ambil*, processam a coca ou vão caçar e pescar.
- 23 Algumas poucas vezes eu visitaria os regatões (*cacharros* em espanhol) ou a tenda do internato para comprar algo, sempre básico, quando não havia nada para comer na casa de Don Ángel além de mandioca. Em geral, comprava sal, rapadura, arroz, macarrão e óleo. Às vezes açúcar e alguma carne ou enlatado.
- 24 Entre fevereiro e março de 2000.
- 25 Lembro que os Ortiz, os Gaike e os Agga eram as famílias reconhecidas como de maior autoridade em atividade dentro dos conhecimentos do mambadero no entorno de San Rafael.
- 26 Cf. também, como já citado, os trabalhos de Gárzon (1992) e Griffiths (1998), que confirmam esta mesma organização e procedimento técnico de plantio e cuidado dos roçados e as espécies plantadas.
- 27 A memória dos limites territoriais entre clãs e famílias é bem conhecida entre os mais velhos no ambiente dos mambaderos. Certa vez, em um contexto de reunião na sede do *cabildo*, assisti a uma discussão de limites sobre a terra entre duas famílias que habitavam ao norte da comunidade. Esta seria mediada por Don Gregorio Gaike, ancião de uma das famílias fundadoras de San Rafael, do clã *ereiai*.
- 28 O termo *jafaiki* deve ser usado com muito cuidado. Uma tradução simples é a “espírito”. Em termos “técnicos”, como o dizia Don Ángel, tem o “sentido profundo” de sopro, de alento. Alento com o qual o Criador fez suas criaturas, soprou vida nelas.
- 29 Às vezes, Don Ángel chegava a exigir de mim o máximo, que eu fizesse tudo da melhor maneira possível.
- 30 *Kudu* é nome de peixe bem pequeno (*sardina*) encontrado nas beiras de igarapés.
- 31 A região de La Sabana, alto rio Cahuinari, é considerada como Centro por todos os grupos que se autodenominam “Povos do Centro”. Neste local encontram-se marcadas as pegadas do Criador quando este foi embora desta terra. Cf. nota 5 deste capítulo.
- 32 Havia ainda outras espécies de coca, “coca de animais”, que estes utilizavam para seu próprio mambeio. São exemplos a *nuibina*, “coca de jiboia”; e a *zurubina*, “coca de anta”. Estas variedades não serviam para o mambeio humano. A única que era utilizada era a de jiboia por ser babosa. Era misturada ao *mambe* pelos cantores de baile, o que faz com que este se dissolva mais lentamente na boca.

- 33 A passagem refere-se ao *Jitirui Kirigai* (Cesto das Trevas). As duas narrativas mítico-históricas fundacionais para os Uitoto, Murui e Muina, os dois “Cestos” (das “trevas” e de “sabedoria”) são separados pelo dilúvio que transforma os primeiros filhos do Criador, semideuses, nos seres da natureza. Isso por conta destes que, de posse dos poderes que obtiveram, não souberam “medir suas ações”.
- 34 “*Y así sucesivamente*” é recurso narrativo que resume tudo o já foi dito, guardando a ideia de que há mais o que dizer, mas o exposto já é o suficiente para entender de que campo se está tratando.
- 35 Em bue, *ifogina* significa rama ou braço.
- 36 Pasta de tabaco misturada a sal vegetal. O tabaco conforma um mundo à parte, complementar ao da coca, mais privado.
- 37 Traduzido por “coração”. Literalmente: *kome*, pessoa; *ki*, grupo, conjunto, aqui simplesmente traduzido por “essência”.
- 38 Don Ángel era enfático em relação à anta, enfatizando – para que eu tivesse uma ideia de como se tratava da personificação mesma do mal – que era um animal cujos filhotes tinham relações sexuais com os pais.
- 39 Gasché (1972) enfatiza que este se situava, até antes do caucho, no centro da maloca, para onde os homens que nela habitavam se dirigissem todos os fins de tarde, o que ainda ocorre em algumas poucas malocas em todo o interflúvio.
- 40 Regulamento aqui se refere à “dieta” expressa, mais adiante, na “Palavra de Conselho”.
- 41 No “Cesto de Sabedoria”, tal personagem se chama *Judimare* (versão de Don Ángel Ortiz).
- 42 *Nuio*, boa. “Onde há boa, não se seca”, comenta Hermes, que acrescenta: “Pode ser também um enviado divino”.
- 43 *Uaio*, boa (jiboia), o “chefe dos peixes”. *Uaizai*, nome de peixe. Comentário de Don Ángel: “Palavra de conhecimento, vem de Palavra quando o rio enche”.
- 44 Como apontado em outro momento, “perguntar”, saber perguntar, é um dos fundamentos que dinamizam a relação entre o aprendiz e o mestre, os processos de transmissão e aquisição de conhecimento.
- 45 A *boa* também aparece em importante baile. *Yadiko*, baile, pertencente a *carreira* ligada aos *iyaimas*. O “*tablón*” representa a jiboia que personifica os seres das águas.

- 46 Tostar aqui em forma de “*palabra técnica*”. Don Ángel dizia que algumas palavras e expressões eram “técnicas”, “científicas”, porquanto difíceis de traduzir.
- 47 *Yono*: avisar.
- 48 Que de fato, dentro do processo técnico de preparo da coca, é o momento em que se pode perder a medida do fogo e da temperatura da chapa acabando por queimar a coca, fazendo-a “passar do ponto”.
- 49 As panelas de barro (*nogo*), feitas de uma mistura de barros, tecnicamente, demoram a esquentar, mas quando estão quentes preservam as altas temperaturas por um longo tempo.
- 50 Oração, *jiira* (“*un canto llano para un enfermo, las oraciones*”, Minor & Minor, 1987: 247). Lembrar que Don Ángel certo dia, quando perguntei o que queria dizer *jii*, respondeu-me: “Assim, simplesmente, quer dizer “sim”. Em seu sentido técnico, não é qualquer “sim”, mas um “sim” verdadeiro, profundo, que abarca todas as coisas”.
- 51 Mais a frente, em minha caderneta (p. 50, Cd II), *bikaño* será traduzido por “tiesto”. Aprofundando, aponta para a “terra”, para o “mundo”.
- 52 Em outro momento, Don Ángel diria: “Na verdade, a filha é a própria coca”.
- 53 Em outro momento, Don Ángel contaria que antes se caçava com cães, sem carabina. Que hoje os cães são “fracos” e “preguiçosos”.
- 54 Em todos os mambaderos que visitei, usava-se chapa de metal.
- 55 O verde é uma cor importante para o imaginário uitoto, desde *Komimafo*, da saída de todos do centro da terra. Cf. o início do Cesto das Trevas (capítulo cinco).
- 56 No caso de Don Ángel, e dos mambaderos que conheci, se tostava próximo ao lugar em que se cozinhava.
- 57 *Jiibigo* é formado pela junção das palavras *jiibie* (coca) e *urago* (esófago).
- 58 O termo para quem inicia uma carreira é *nimaira fiakaide*. Todos os termos eram relacionados à expressão *nimaira fiyena*, traduzível por “aprender a ser sábio”.
- 59 Quando uso aqui o termo “correto” é porque assim o usava Don Ángel, sendo sempre muito enfático quanto à maneira “correta”, “disciplinada”, de se comportar no mambadero.
- 60 Em geral, esta posição era mais verificável quando Don Ángel estava passando algum conhecimento importante ou esclarecendo alguma passagem específica.

- 61 *Zñ* (arrimar); *nagobe* (porto de más ideias).
- 62 Vale ressaltar que as costelas também estão referidas na semântica do termo “cesto” (*kirigai*). “É o nosso primeiro *kirigai*, onde guardamos nosso coração”, enfatizava Don Ángel.
- 63 Como o coloca Tambiah (1985: 138), em ações ritualizadas, certa etiqueta, uma “*regulative etiquette*”, “*orders what is considered as proper communication between persons in equal or asymmetrical statuses*”.
- 64 Em geral, os mais jovens possuíam potes menores que os mais experientes na prática de mambear.
- 65 Nos termos de Barth (1987), para as montanhas Ok, estaríamos diante de uma “subtradição” dentro de certo âmbito cultural regional. No caso, dentro do mesmo enquadramento por região geográfica de modo a ver os movimentos, aproximações e distinções internos ao quadro proposto por Leach para as montanhas kachin (1996).
- 66 Gasché e Echeverri (2002, comunicação pessoal), quando apresentei meus dados sobre a etiqueta do mambeio de Don Ángel, traçaram várias diferenças partindo de suas experiências pessoais, não só em relação a meus dados, mas também entre si.
- 67 Comunicações pessoais.
- 68 Urbina, 1992; Echeverri, 1997; Candre & Echeverri, 1993.
- 69 Don Ángel, quando falávamos sobre caça, dizia que o cão era o maior inimigo dos animais.
- 70 *Amazona farinosa* (Hilty & Brown, 2001: 263).
- 71 Becerra, autor do artigo, é sobrinho de Don Jacinto.
- 72 Como dizia Don Ángel, fazendo graça: “*Olvidese de su hamaca, olvidese de la comida. Aquí y allá*”. No caso da alimentação, Don Ángel dizia que quem mambeia deve ter “estômago de formiga”. Outro dado interessante é que não se deve comer os alimentos quentes, mas frios, o que tanto Don Ángel quanto Hermes cumpriam no dia a dia.
- 73 Um bom exemplo é o conjunto de cantos-adivinhações chamado *eeiki* (Gasché, 2009; Pereira, 2010).
- 74 Apesar de não avançarmos neste ponto, em um futuro trabalho, seria interessante seguir na etnografia e análise desses processos conotativos, em que boa parte da comunicação se organiza, tanto pelo uso político de idiomas, quanto pelo efeito das tecnologias de comunicação sobre ouvintes. Dentro de mais uma aproximação entre antropologia e linguística,

alguns autores têm dado atenção, dentro de uma abordagem pragmática, não só em quem diz (ou escreve) e o contexto em que diz (escreve), mas em quem escuta (ou lê); no modo como este é tanto informado como afetado pela linguagem; no modo como agrega valores e a personaliza (Graham, 2002; Sammons & Sherzer, 2000; Hayakawa & Hayakawa, 1990).

- 75 Como disse certa vez Don Ángel: “O baile é uma guerra”.
- 76 O que era enfatizado pelos próprios Donos de mambeadero, não sendo incomum a ênfase no modo como o mambeio próprio era diferente dos demais, em alguns casos compondo-se uma linhagem de formação.
- 77 *Ikino* (conto); *jaijaikaide* (para vivirla).
- 78 *Komeki fakadikai* (pensamos com o coração).
- 79 *Riadoga* também tem o sentido de “dar poder”, “atribuir poder”.



Plan de Vida:
 Movimento indígena,
 reforma constitucional
 e ordenamento territorial

“[...] y por eso nosotros tenemos este pensamiento que nosotros vamos trabajando lentamente. No es porque no le interesa, no. Para ver el pensamiento del aborígen, de aquí hasta donde vamos a estrellarnos [...]”
 (Don Ángel Ortiz, San Rafael, 6 de setembro de 2001).

“Artículo 330. De conformidad con la Constitución y las leyes, los territorios indígenas estarán gobernados por concejos conformados y reglamentados según los usos y costumbres de sus comunidades [...]” (Título XI. De la Organización Territorial, *Nueva Constitución Política de Colombia*, 1991).

Certa noite de agosto de 2001, na qual Don Ángel peneirava a coca – o que o assisti fazer por duas vezes apenas –, enquanto mais uma vez recuperava o que chamava de sua “tradição”, as práticas e conceitos a ela relacionados, enfatizou apontando para seu mambeadero: “E em verdade este não é um lugar de ritual, não é de religião, é de vida, porque essas palavras não existiam no tempo de meus avós. Estas palavras, eu as vim a manejar”. A noção de “Vida” aparece neste trabalho como tradução para dois termos: *kominitariya* e *komuiya* (também traduzível por “criação”, “amanhecer”, “aparecimento”), este último o mais usado. É uma das noções fundamentais para a articulação que Don Ángel faz da palavra de mambeadero, sendo mesmo o fim de toda a ação desenrolada neste espaço cerimonial e nas palavras aqui compiladas: multiplicar a vida, nas palavras de um *iyaima*, administrar a vida. Neste momento em particular, quando já estávamos a caminho de Letícia para

traduzir e digitalizar as gravações que comporiam o *Plano de Vida de San Rafael*, o ancião se desconecta de alguns dos conceitos de que corriqueiramente fazia uso em nossas conversas para falar de seu saber (“ritual” e “religião”) quando traduzia ao espanhol alguns seus próprios conceitos, e recupera a especificidade das palavras de seus avôs, do manejo da palavra de mambeadero quando era um aprendiz das gerações sobreviventes ao período do caucho: o mambeadero é lugar de vida, lugar em que o falar pode engendrar a vida. Neste momento, a palavra de mambeadero, que no capítulo anterior é apresentada como Palavra de Coca e de Tabaco (*jibina uai diona uai*), é chamada de *komuiya uai*, “Palavra de Vida”. Na citação que abre este capítulo, durante um encontro de Don Ángel e a gente de seu mambeadero com representantes da Oima, Onic e Watu, é desta palavra que faz uso quando deixa claro a seus visitantes o modo como trabalhavam o *Plano de Vida de San Rafael*: “*nosotros tenemos este pensamiento que nosotros vamos trabajando lentamente*”. Isto quer dizer que todo e qualquer trabalho deve ser feito partindo dos preceitos e dinâmicas do mambeadero, da Palavra de Coca e de Tabaco, Palavra de Vida.¹ Do mesmo modo que a aprendizagem dos conhecimentos do mambeadero e a organização dos trabalhos diários no roçado, também o Plano de Vida é “para toda a vida”, é “dia após dia”. É a partir, portanto, do que aponta como sendo sua “tradição”, no caso expressa como o “pensamento de aborígene”, que ele e os seus trabalham, que norteiam suas ações, como de noite o fazem em seus caminhos de caça e de viagem através das estrelas. Ao mesmo tempo, o ancião está ciente de que é preciso conhecer muito bem outras constelações, entender-lhes a natureza para poder com elas interagir.

No capítulo anterior, ocupei-me de uma etnografia da coca especialmente em seus aspectos técnicos, simbólicos e de transmissão de conhecimento. Apresentei também esta instituição ritual de diálogo noturno entre homens que têm na coca e no tabaco seus epicentros simbólicos: o mambeio e seu espaço ritual por excelência, o mambeadero. Esse momento, além de seu caráter etnográfico, situa um dos principais contextos de produção de imagens e práticas em que esta pesquisa de fato se deu e em que uma série de relações sociais foram negociadas intra e extragrupo, em especial ao longo de meu segundo período de campo (2001). Podemos mesmo dizer que os fragmentos

de histórias de vida, de história oral da ocupação do rio Caraparaná, e de todo o processo etnográfico apresentado partem especialmente do ponto de vista de quem está sentado,² das normas de conduta, retórica, hierarquia e ideário do mambeadero. A estas, em suas variadas formas e níveis, as ações e os atores apresentados estiveram necessariamente referidos. É um dos fios principais na condução da sociabilidade. Ademais, como colocado no capítulo anterior, entendo o mambeadero como lugar privilegiado de negociação de relações sociais, em que as dimensões políticas e rituais interpenetram-se. É a partir dele que se conforma e se exerce o modelo político desde os anos 1980 chamado de “tradicional”, em que as funções de cacique (*iyaima*), ligada à chefia, e de avô (*uzuma*), ligada aos processos de transmissão de conhecimento da coca e do tabaco, confundem-se. Nele, o “conhecimento tradicional”, a Palavra de Coca e de Tabaco, Palavra de Vida, é transmitido, reiterado, transformado, na relação entre avô e aprendiz, na relação entre avôs e entre mambeaderos (do Caraparaná e do Igaraparaná). Neste contexto, podemos considerar este “conhecimento” também como moeda de troca, capital simbólico que traz reconhecimento de tradicionalidade para seu portador, inserindo-o em redes de prestação de favores intra e extragrupo (Barnes, 1987) e posicionando-o estrategicamente na cadeia de agentes através dos quais se constroem parâmetros de indianidade. Neste caso, recorrendo a Bourdieu (1998: 112): “as propriedades (objetivamente) simbólicas, mesmo as mais negativas, podem ser utilizadas estrategicamente em função dos interesses materiais e também simbólicos do seu portador”.

Neste capítulo, através da formulação do *Plano de Vida de San Rafael* frente ao que chegava de fora por meio da Oima, apresento um dos quadros políticos em que Don Ángel e a gente de San Rafael estavam inseridos, contexto no âmbito do qual a palavra de mambeadero particularmente se politiza na negociação pelo que sejam “os usos e costumes” do grupo a serem seguidos, desde o modo de se aconselhar a um jovem, até os modelos políticos e de desenvolvimento na administração de comunidades e de territórios. Neste quadro de relações, podemos nos encontrar com agências, rotinas e saberes ligados ao Estado (em especial na saúde, na educação e administrações de assuntos indígenas), ao Exército e à Marinha, à guerrilha (Farc), as organizações

ambientalistas governamentais e não governamentais, a exemplo do Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas (Sinchi) e da Fundação Gaia, da Igreja com o internato dos capuchinhos e a prefeitura apostólica de Letícia, e à universidade, com seus antropólogos, linguistas e biólogos do Instituto Amazónico de Investigaciones (Imani). Neste momento, o mambadero é espaço de tomada de decisões, de definição de parâmetros e tempos de negociação e condução de ações, no que podemos qualificar analiticamente como uma “luta pela definição da identidade” ou “luta das representações”: “lutas pelo monopólio de fazer ver e crer, de dar a conhecer e de fazer reconhecer, de impor a definição legítima das divisões do mundo social e, por este meio, de fazer e de desfazer os grupos” (Bourdieu, 1993: 113). Objetivo apresentar, tendo como fio condutor a discussão de uma situação social (Gluckman, 1987; Mitchell, 1968; Van Velsen, 1987; Oliveira, 1988) deflagrada durante meu segundo período de campo (2001), as instâncias e arenas políticas hoje articuladas em San Rafael em suas respectivas redes de aliados e interesses, contexto em que se desenrolou a feitura do Plano de Vida local no confronto de dois modelos de *planes* distintos que se aconteciam concomitantemente no rio Caraparaná: 1. o de Don Ángel, a gente de seu mambadero e o *cabildo* de San Rafael, baseado na Palavra de Coca e de Tabaco, Palavra de Vida; e 2. o da Onic, com sede em Bogotá, em associação com a Oima, com sede em San Rafael, e financiamento da não governamental de origem espanhola Watu, com prazo de realização de três meses e que pretendia abarcar todo o rio Caraparaná e parte do Putumayo, interligando-o a outros projetos de *planes* implementados em outras regiões do país. Delineio, a seguir, em termos básicos, o modelo proposto por San Rafael (tema também do Capítulo 5) diante do que chegava de Bogotá dentro do quadro mais amplo das mudanças políticas advindas com a promulgação na Constituição de 1991 e o início dos processos de ordenamento territorial, fruto da tendência “regionalista” (Borja, 1996) da nova Carta Magna, de atribuição de maior “autonomia” às unidades administrativas regionais.

PLANO DE VIDA COMO SITUAÇÃO SOCIAL

Como já apontei no início deste trabalho, a constituição de Planos de Vida nos últimos anos entre os grupos indígenas habitantes do interflúvio Caquetá-Putumayo é reflexo e desdobramento, em termos nacionais, das mudanças ocorridas após a promulgação da Constituição de 1991, com importantes avanços para o reconhecimento da identidade e da autonomia indígenas (Dover & Rappaport, 1996; Rappaport & Dover, 1996). Estas mudanças foram em grande parte fruto das mobilizações e alianças étnicas engendradas ao longo de toda a década de 1980 no contexto da organização de um movimento indígena de articulação nacional no quadro das lutas por reconquista territorial e reconhecimento de especificidade étnica. Uma das principais mudanças constitucionais foi a atribuição aos resguardos indígenas do estatuto de Entidades Territoriais Indígenas (ETIs), que os coloca administrativamente ao lado de municípios com os mesmos direitos e deveres. No caso, com uma especialidade, o reconhecimento de seu caráter étnico, traduzido na expressão “usos e costumes” do caput do Artigo 330 da Constituição. Este fato levou os grupos indígenas a movimentos de reorganização político-administrativa traduzidos na forma de ordenamentos territoriais, fruto da aliança entre representantes locais ou regionais indígenas e ONGs nacionais e internacionais. Franky (2001: 74) enfatiza, no contexto amazônico, que para o discurso político indígena o ordenamento é “uma estratégia para o fortalecimento étnico, já que o interpretam como um dos mecanismos para consolidar suas demandas sobre autonomia e controle territorial”. Neste sentido, os *Planes de Vida* seriam “ferramentas de planejamento participativo” (idem), envolvendo *mingas* (mutirões) de trabalho e discussão coletiva, de diagnóstico e planejamento sociocultural, político e econômico, sempre embasadas, conforme a Constituição de 1991, nos “usos e costumes” de cada grupo indígena. Do ponto de vista deste trabalho, o Plano de Vida se configura como contexto privilegiado para mapear o campo de relações sociais (Barnes, 1987) em que os Uitoto-murui estão envolvidos, de como por ele transitam, de como as redes locais estão ligadas a redes mais amplas de negociação. No caso do Plano de Vida Murui de San Rafael, este nos permite também acompanhar a Palavra de Coca e de Tabaco enquanto cosmologia em

construção (Barth, 1975, 1987) diante dos processos políticos locais, nos quais a formulação de projetos étnicos demanda a constituição de parâmetros de tradicionalidade que se adequem às cooperações e clivagens contemporâneas, do local ao global.

Em um trabalho apresentado em um congresso em 1961, Max Gluckman (1980: 65) revê os desenvolvimentos desde o trabalho de Malinowski, do que este chamou de “método da ilustração adequada” (*apt illustration method*), até os “estudos de casos”, de “casos desdobrados”, de “situações sociais”, que haviam marcado parte de sua geração e a de seus alunos. Neste balanço crítico dos desenvolvimentos de parte da antropologia social inglesa, encontramos o autor desconfiado da viabilidade operacional na noção de sociedade, ainda que os estudos de caso tenham se mostrado de bastante rendimento para a compreensão da morfologia social de um dado grupo humano: “Embora esse tipo de análise garanta um certo controle sobre a tipicidade, pode ser que tenhamos que abandonar de todo o conceito de sociedade e falar, isto sim, de ‘campos sociais’” (idem: 73). Este fato se deve à constatação de que, enfatiza o autor (idem: 68), na aplicação do método de estudo de caso, ao contrário do desenho de um sistema social composto como “uma série de considerações morfológicas”, chega-se a um perfil “mais complexo, menos rígido, menos amarrado” no qual cada caso ilustra “um estágio de um processo dinâmico de relações sociais entre pessoas e grupos específicos num sistema social e numa cultura”.³ Segundo Van Velsen (1987: 345), dentro da antropologia social inglesa, é com Gluckman que a prática da pesquisa intensiva ganhará os contornos do que este denominou de “método de casos desdobrados” (*extended-case method*), especialmente através da noção de “situação social”. Este fato, pontua (idem: 347), enquadra-se em um movimento mais amplo dentro da disciplina no qual “à medida que a pesquisa de campo tornou-se aceita como método de coleta de material antropológico, a ênfase, que antes se concentrava no estudo das sociedades como um todo, foi gradualmente deslocada para comunidades específicas ou segmentos de sociedades”. O método de “análise situacional” se enquadra, portanto, em um movimento de circunscrição de unidades de análise, dito em outros termos, em “um tipo diferente de pesquisa de campo, isto é, pesquisa mais intensa numa unidade menor”⁴ (Van Velsen, 1987: 367). Nesta perspectiva, a investigação passa a requerer “um contato mais

íntimo com indivíduos durante um período prolongado de tempo e um conhecimento de suas histórias pessoais e de suas redes de relações” (idem).

Sobre o caminho de constituição e operacionalização da noção de situação social, enfatiza Gluckman (1987: 239) em ensaio clássico: “me foi imposta pelo meu material de campo”. Os modelos analíticos anteriores não se adequavam a uma aproximação à realidade social Zulu, marcada por processos coloniais que impingiam nos sistemas sociais locais processos de reorganização social, e sobre os quais o antropólogo se propunha entender os comportamentos individuais, em particular na resolução de conflitos intra e extragrupo. Neste viés, observa Van Velsen (1987: 364), “a análise situacional pode ser útil para se lidar com este processo de opção, isto é, a seleção feita pelo indivíduo, em qualquer situação, de uma variedade de relações possíveis – que podem ser elas mesmas governadas por diferentes normas”. Ao longo de seu trabalho de análise de processos judiciais, Gluckman constata que cada caso “era apenas um incidente num longo processo de relações sociais, com suas raízes mergulhadas no passado, que os seus protagonistas voltariam muitas vezes a viver juntos, e que a interação entre eles seria afetada pela decisão do tribunal” (1980: 72). Neste sentido, em termos metodológicos, uma dada situação social deve ser analisada “em suas relações com outras situações no sistema social” (Gluckman, 1987: 238). Esta proposta ganharia desdobramentos, tanto de instrumentalização metodológica como de escolha de áreas específicas da vida social em que passaria a ser aplicada, o que é o caso da análise de processos rituais, que passam a ser observados a partir do lugar que ocupam nos processos políticos locais, na tomada de decisão e negociação de conflitos (Mitchell, 1956; Turner, 1957). Como constata Barnes (1987: 160): “ao se observar a política local, é inconveniente restringirmo-nos aos processos sociais que ocorrem em instituições políticas especializadas, pois estas podem simplesmente não existir”. No caso de “instituições que preenchem muitas funções”, como é o caso de nosso material etnográfico, salienta que,

ao nível local, estes processos políticos podem ser conduzidos dentro de uma estrutura institucional que visa ostensivamente a algum outro propósito – como o culto dos antepassados, o jogo de futebol, ou a celebração do matrimônio (idem).

Nessa direção, vejamos o exercício de Mitchell (1956). Em sua aproximação acerca da dança kalela, uma “dança tribal popular” no noroeste da Rodésia, atual

Zimbábue, propõe – partindo da noção de situação articulada por Gluckman –, que esta pode servir como “veículo para uma investigação geral em direção ao tribalismo e algumas outras feições das relações sociais entre africanos em cidades da Rodésia do norte” (idem: 1). Dentro dessa linha de aproximação e interpretação de rituais, enfatiza Gluckman (1955: 121): “o ritual de cada tribo africana é construído sobre a estrutura de suas formas de organização”. Em trabalho posterior, em revisão dos avanços realizados nos estudos dedicados a rituais desde a obra de Van Gennep, desenvolveria estas ideias afirmando que “rituais em sociedades tribais são, portanto, não meras congregações nas quais as pessoas rezam: eles estão construídos a partir da tecitura das relações sociais, cada pessoa tendo que performar ações simbólicas, ou operações simbólicas subjacentes, que enfatizam seu papel em relação aos outros participantes na cerimônia” (Gluckman, 1962: 42). No caso da dança kalela, Mitchell se propõe relacionar as “feições dominantes da dança” com o sistema de relações regional (idem: 1). De fato, no início dos anos 1950, a execução pública de “danças tribais” havia se tornado uma marca de “tribalismo” no contexto de uma África em crescente urbanização (idem). Nelas, onde tanto se marcava a origem e o orgulho tribal quanto se faziam pantomimas da estrutura social imposta pela comunidade europeia, relações sociais eram mediadas, desde o nível clânico e tribal, até o das agências e instâncias coloniais europeias (idem: 43). Para o caso da dança kalela, ao final de sua análise, Mitchell constata que o “tribalismo”, ou que os parâmetros de tribalismo constituídos ao longo de encontros como as danças, só era acionado dentro de um quadro de relações que ultrapassava os grupos agregados de forma intraclânica, em contextos de relação com outros clãs e tribos, e com o patronato europeu, as agências da administração colonial, no quadro das demandas e imposições vindas dos centros urbanos em rápido crescimento (idem). Para as relações intraclânicas e de aliança matrimonial dos grupos habitantes da zonas rurais, a noção de “tribalismo” pouco congregava e a pouco traduzia (idem).

Entre os estudos voltados para os grupos indígenas amazônicos, Oliveira (1988: 55), em sua aproximação à realidade sociocultural do grupo usualmente conhecido como Tikuna, explicita sua opção de análise a partir da revisão da noção de situação social operada por Gluckman, e enfatiza: “o mais interessante

na análise situacional é justamente essa *démarche* construtivista, onde se apreendem relações abstratas e valores grupais a partir da observação da conduta manifesta”. Especifica seu uso recorrendo à noção de “situação histórica” em que busca maior abrangência temporal para a categoria e sublinha a profundidade e composição sócio-histórica de “modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais” (Oliveira, 1988: 57) que condicionam campos de inter-relação social. Desta forma, almeja ainda que este uso da noção sirva para descrição e análise de “situações em que a política está embutida juntamente com outros domínios da vida social” (idem: 58). Um ponto central reforçado ao longo de toda a análise está no modo como os Tikuna se relacionaram ativamente com o que chamou de “regime tutelar” em que “a interpretação do processo pelos índios se dá de maneira consistente e integrada com formas narrativas e modos de entendimento característicos da tradição tribal” (idem: 267).

Retornemos a San Rafael como foco e ponto de partida para uma análise através da construção de uma situação social, tendo o mambadero como cenário e ponto de vista. Meu objetivo é apresentar um dos momentos de inter-relação entre algumas das agências que compõem o campo indigenista dentro do qual o grupo conhecido como Uitoto está envolvido. No caso, este se expressa no âmbito dos movimentos de ordenamento territorial pós-Constituição de 1991, em especial em sua faceta mais recente: a realização de *Planes de Vida*, processo de autodiagnóstico e planejamento social, político e econômico a partir da especificidade cultural de cada grupo, da natureza de suas formas de organização, isto ao menos em tese. Para o Caraparaná, o processo de realização de um Plano de Vida para os Uitoto-murui significou, portanto, o confronto de dois modelos de trabalho: um local, representado por San Rafael, partindo das dinâmicas do mambadero de Don Ángel; e outro exógeno, trazido pela Onic com financiamento da Watu e apoiado pela Oima. Apresento um conjunto de três reuniões, com especial atenção à última. Ainda que as orientações de Gluckman (1980, 1987) sejam generosas com relação à possibilidade de escolha e à relevância de uma dada situação, a questão de qual situação escolher em uma dada cadeia de acontecimentos se coloca. A situação em especial em que me concentrarei ao final deste capítulo prefigura um momento clímax em um conjunto de reuniões e movimentos nas redes que compõem as comunidades uitoto-murui do Cara-

paraná-Putumayo no âmbito da realização de um Plano de Vida do e para o grupo. Nesta situação, momento em que os dois modelos e agências se encontram, Don Ángel, partindo da palavra e dinâmica do mambeadero, critica o modelo exógeno e expõe em longa fala a natureza do Plano de Vida que ele e os seus estavam realizando, de como seguia os preceitos e normatividade da Palavra de Vida, Palavra de Coca e de Tabaco. Passo a apresentar de forma resumida parte do quadro de agências, rotinas e saberes envolvidos no processo de construção de *planes de vida*, relacionando-o com iniciativas e redes locais e destas com as de maior abrangência, em âmbito nacional.

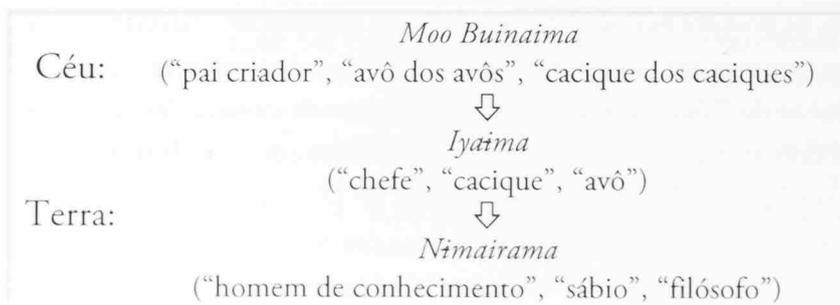
MAMBEADERO E ORGANIZAÇÃO POLÍTICA

Naga nairai cimie iyaima komuiyano uiuikaiyikino (este é o manejo de toda estrutura de governo). Don Ángel Ortiz, *Cesto de Sabedoria*, 2001.

Durante meu primeiro período de campo (fevereiro de 2000), em uma de nossas conversas diurnas em seu mambeadero, indaguei a Don Ángel de como era a organização política murui no período anterior ao da atuação das empresas extrativistas caucheiras. Nesse momento de nosso trabalho, ele ressaltou dois papéis de comando como fundamentais e complementares: o de *iyaima* (traduzido como “cacique”) e o de *nimairama* (traduzido como “homem sábio”, “homem de conhecimento”). Enfatizou que “naquele tempo”, cada clã era um governo, que se traduzia em manejo específico da Palavra de Coca e de Tabaco e em divisão territorial. Ambos os papéis de comando pressupunham o conhecimento e a prática da Palavra de Coca e de Tabaco, a formação dentro da normatividade do mambeio. Como apontado no Capítulo 3, pressupunham anos de dedicação “sentados no mambeadero”. No período anterior ao caucho, essa transmissão de conhecimento e de posição hierárquica se dava especialmente intraclãs, de preferência sendo passado ao primogênito do cabeça de uma determinada linhagem a Palavra de Coca e de Tabaco em suas minúcias. A diferença fundamental entre os dois papéis, enfatizava Don Ángel, é o fato de que o *iyaima*, além de dominar o conhecimento tradicional, o põe em “prática”, com ele “administra”, “sustenta” (*yiiye*) o seu povo (*uruki*). O *nimairama*, por sua vez, é o

“filósofo”, explicava Don Ángel, é quem cuida do mambeadero e do diálogo cotidiano noturno. E é nesse e desse sítio de coca, sítio de Palavra, que se governa, a partir da lógica e da dinâmica da Palavra de Coca e de Tabaco, Palavra deixada por *Buinaima* para governar, para fazer multiplicar o alimento e os seres humanos. Este era o esquema ideal básico da organização política, em especial a partir das mobilizações da década de 1980, considerada como “tradicional”.

O sufixo *aima*, presente em ambos os termos, é apontado como derivação de *Buinaima*. Como explicaria em passagem do segundo cesto, o Cesto de Sabedoria: “Desde que baixou nosso Pai *Buinaima*, assim se denomina. Assim como para o catolicismo, desde que baixou Cristo, aos seguidores os chamam de cristãos”. Neste sentido, como veremos adiante, o *iyaima* e o *nimairama* são também traduzidos por Don Ángel como “discípulos” do Criador. O *iyaima* e o *nimairama* são encarnações do Criador na Terra. Por suas bocas, por meio da Palavra de Coca e de Tabaco, Palavra de Vida, Ele falava. Que assim como o Criador, um *iyaima* também era pai de seu povo. “Assim como o Criador lá no céu, cuida de nós, assim também um *iyaima* cuida de seu mandiocal, cuida de sua família, de sua comunidade”, relacionava o ancião. Por fim, esclarecia que o modelo político murui hoje chamado de “tradicional” era uma “teocracia”, justamente por estar estreitamente ligado ao conjunto de conhecimentos deixados pelo Criador na Palavra de Coca e de Tabaco, e por serem instrumentos Dele quando estão compartilhando, em diálogo, coca e tabaco, compartilhando a ótica e a ética do mambeio, seja no mambeadero, seja em seus roçado ou nas reuniões da comunidade. Em termos hierárquicos, assim podemos representar a “estrutura de governo” organizada por Don Ángel Ortiz tal como no diagrama proposto ao lado.⁵



Um ponto já apresentado no capítulo anterior, e que agora será aprofundado, é o da noção de governo elaborada por Don Ángel, noção que ele corroborava como sendo “tradicional”, constituindo, portanto, um dos “campos”⁶ da Palavra de Coca e de Tabaco. Esta noção tanto se referia ao corpo, quanto ao roçado, à família e à comunidade. No capítulo anterior, centramo-nos no que podemos considerar como “governar a si mesmo”: saber orientar-se, dietar, saber medir as próprias ações, em suma: estar sentado no mambeadero, coração fincado, pensamento frio, palavra doce. Vimos também como esse modelo ideal de conduta e aprendizado noturno – como o enfatizava Don Ángel – tem no roçado, na eficiência no trabalho diurno, o seu momento de “prática”. Este exercício ascético ritual masculino cotidiano também deveria ser exercido no cuidado com a família e na produção do alimento. No caso de um *iyaima* e de um *nimairama*, no modelo proposto por Don Ángel, este se estende ao cuidado dedicado à comunidade e às organizações indígenas. Recorremos, uma vez mais, ao ponto de vista do mambeadero, desta vez debruçando-nos sobre a organização política uitoto (Murui e Muina-murui) atualmente chamada de “tradicional” em sua relação com os novos modelos políticos e de gestão no âmbito do campo indigenista amazônico colombiano conformado a partir dos anos 1980, desde o processo de reconquista territorial do *Predio Putumayo* (1988), passando pela busca de modelos autônomos e sustentáveis de desenvolvimento e administração social, política, econômica e cultural no quadro das reformas constitucionais de 1991.

O termo em bué mais utilizado por Don Ángel para traduzir a noção de “governar”, que aparece ao longo do Cesto de Sabedoria (cf. Capítulo 5), é o que literalmente traduzimos por “manter”, “sustentar”:⁷ *yñide*. Um outro termo, menos utilizado, mas de uso recorrente por Don Ángel em espanhol ao falar de governo, da postura essencial de um governo, era *iziruite*: “estimar”, “amar”, como vimos expresso em um dos princípios éticos fundamentais expressos na Palavra de Coca e de Tabaco no capítulo anterior: *komeki iziruiya*, “estimar de coração”. Estes dois sentidos portanto devem ser levados em consideração quando falamos em “governo” partindo das palavras de Don Ángel. Por um lado, o verbo *yñiye*, utilizado cotidianamente para falar dos trabalhos ligados ao roçado, sendo traduzido também por “sustentar”, “administrar”, “legislar”; por outro, um

sentido de caráter ético-moral, de cuidado e respeito com o humano (*komini*), como veremos no próximo capítulo, norma fundamental em todo o trabalho de Don Ángel, fundamento mesmo do que nos tornaria humanos. Na organização cosmológica uitoto por ele apresentada, a organização política do grupo aparece expressa na narrativa do Cesto da Sabedoria, já quase em seu final. De fato, tem nesse Cesto seu ponto ápice, uma vez que se estende como movimento de paulatina organização como grupo social desde pouco depois da saída do buraco *komimafó*, quando se nomeiam os dois primeiros clãs. É neste conjunto narrativo que se conta a chegada do jovem *Buinaima*, após várias tentativas mal sucedidas do Criador em aparecer na terra em forma de filho, desta vez em uma noite no mambeadero, quando deixou, por fim, toda a Palavra de Coca e Tabaco, em que entregou “aquilo que faltava”: a “lei” (*yetarafue*). A divisão clânica do grupo aparece logo no início do primeiro Cesto, o Cesto das Trevas (*Jitirui Kirigai*). Desde esse momento, até a aparição de *Buinaima* no Cesto de Sabedoria, passando pelo dilúvio, muito já se passara, “já até se mambeava mas ainda não se sabia exatamente como”, sublinha Don Ángel. Faltava ainda a “lei”, enfatizava. Entre as primeiras palavras de *Buinaima* naquela – como diria Don Ángel – “histórica noite”, estariam as seguintes: “Não venho para abolir, antes venho a reger isso”. Após apresentar os princípios éticos, os códigos básicos de conduta, as proibições e as penas e processos jurídicos às suas transgressões (temas que de fato vão e vêm ao longo de toda a narrativa, interpenetrando-se), a narrativa de Don Ángel entra, por fim, no tema da “estrutura de governo”.

Com essa mesma ciência, nossos avôs seguiam vivendo. Com isso, aquelas pessoas seguiam desenvolvendo. Assim, chegaram a estruturar sua forma de governo através de um rito em um morro chamado *Bokire*. Dizem nossos avôs que era uma *caguana* que não era espessa, pura manicuera (*juiñoi*). Conta-se que apenas mexeram com um pouquinho de amido, descascaram amendoim e o colocaram na *caguana*. Dizem que cada um de nossos avôs carregava pendurado no pescoço um cestinho. Quando se brindava a cada um, se mexia a *caguana*. Ao acabar de tomar, ficava-se só com o amendoim que eles chupavam para limpá-lo e o guardavam em seus cestinhos pois ia servir de semente para cada governo. O chupavam assim como se faz soar (*yidonua*) para espantar aos animais. Da mesma maneira, entregavam-lhes semente de mandioca. Os nomes de cada clã saem da linhagem de cada governante. Assim, por exemplo: *kaimera buinaizai*, *finora buinaizai*, *uzezi buinaizai*, *jiaizi buinaizai*.

Desde que baixou nosso pai *Buinaima*, assim se denomina. Assim como para o catolicismo, desde que baixou Cristo, aos seguidores se os nomeia como cristãos.

Este trecho da narrativa inicia-se com um verbo fundamental para o projeto político de Don Ángel: “desenvolver” (*jebuioikaide*, “desenvolvendo”). Este é um dos grandes temas que perpassa os dois Cestos e um dos nortes fundamentais de todo nosso trabalho e de toda proposta político-cultural de Don Ángel: o desenvolvimento, em particular, o “desenvolvimento ético” do ser humano, o “desenvolvimento de recursos humanos para administrar o *Predio*”. Aqui também refere-se a uma bandeira política fundamental não só para toda a gente de seu mambeadero, mas para o próprio movimento indígena colombiano como um todo, com o qual ele também dialogava: desenvolver-se, econômica, política e socialmente na busca de autonomia frente ao Estado e à sociedade colombiana regional e nacional. Como vimos, neste momento da narrativa *Buinaima* já havia aparecido de noite na forma de jovem (tema a ser desenvolvido adiante) e deixado a Palavra de Coca e Tabaco, a Palavra de Vida. Já havia fundamentado *yetarafue*. Aqui, como no Cesto das Trevas, simbolicamente, na divisão do alimento de um mesmo *nogo* (panela de barro) prefigura-se a “autonomia” de cada clã: “cada clã, um governo”. Como colocado no capítulo anterior, a *cagua-na* (mingau fino de amido de mandioca) tem papel importante no mundo do mambeio, neste caso temos o sumo cozinhado feito de uma variedade especial de mandioca brava (*juñoi*).⁸ A cada um a sua semente, a cada um a sua autonomia de governo, guardada em seu pequeno cesto. Mais uma vez, a imagem do cesto (*kirigai*) é acionada; mais uma vez todos unidos – ao menos idealmente – a uma mesma “ciência”, a uma mesma Palavra, expressão da “lei” deixada por *Buinaima*. Por fim, nos exemplos dados por Don Ángel de nomes de clãs, junto a cada nome o termo *buinaizai*, que Don Ángel traduziria, em comparação com a história do cristianismo, como “cristãos”, os seguidores de Cristo, e que mais adiante no texto apresentaria como “linhagem” (*linaje*).

Assim se deu o nome *iyaima* (chefe do governo tradicional). Narram os conhecedores que *Nogüeni* assim entregou dizendo: “Com esse espírito animador (*fiokini*) vocês devem viver, trabalhar, governar. Vocês, em suas malocas, divulguem com este espírito de poder animador. Com este espírito animador, suas linhagens sigam desenvolvendo”. Assim apenas lhes estamos avisando, o inicial. Os brancos gostam de investigar muito. Os brancos que investiguem com o ancião têm de vivê-lo, porque Moo *Buinaima* disse que isto é para todos. Assim, então, se articulou para cada governo. Não valorar os trabalhos de outro é uma vergonha. A quem não sabe isso,

vamos ensinando. Daí, todos que queiram conhecer essa sabedoria, este é o manejo de toda a estrutura de governo. Assim como nosso Pai entregou a Palavra de manejo deste Planeta, com essa Palavra se segue e se seguirá governando. Por esse motivo, não se pode mudar, nem fazer como lhe pareça, mas tal qual nos entregou. Todo esse esquema avisamos, assim por escrito, parte por parte, porque não vai detalhado. Nosso pai *Buinaima* assim avisou: “Nosso Pai vive acima”. Essa palavra é complicada, mas quer dizer isso. Assim se diz: Nosso Pai está sentado no Sol nascente velando por suas criaturas. No nosso dialeto se nomeia *Jiyameni*, porque daí sustenta suas criaturas. *Muidomeni* é o filho, O mesmo é o filho, por isso ao filho chamamos *Muidomeni*. Este fica onde se oculta o Sol. Ele está sentado acima, na cabeceira, olhando para baixo e velando por seus filhos. Por isso se chama *Muidomeni*. Assim nós os Murui dizemos. Nossa Mãe sempre está ao nosso lado e não se vê nesse espaço, entre acima e abaixo, e não se vê. O espírito de nosso Pai também anda dentro desse espaço. Dentro desse espaço sopra um vento suave de alento, assim apenas está o espírito do Criador. A esse nós dizemos apenas vento. Por essa razão não se deve falar sem pensar, sem se dar conta. Não deve criticar sem razão. Em meio a este espaço também anda o espírito do deus da terra e de todas as pessoas que creem nele. O bom espírito se materializa na maloca.

Este trecho da narrativa é um bom exemplo de como Don Ángel fazia uso de todas as suas referências, mudando constantemente de temas e de enfoques, dentro do intrincado modo de narrar do mambadero, dentro de um contexto considerado por ele como “tradicional”, tanto em relação ao objeto de sua fala, quanto ao modo como falava, expressão do *corpus* retórico ritual de que fazia uso um dono de mambadero. Naquele momento (2001), especifica a organização política da qual havia feito um rápido esboço em meu primeiro período de campo. A “estrutura de governo” própria aos Murui – enfatizava Don Ángel – era expressão da organização cosmológica, daí que se traduzisse ao espanhol a forma de governo de sua gente como sendo teocrática: “pela boca de alguém o Criador fala”. Nesta passagem do Cesto de Sabedoria, somos apresentados ao cabeça do grupo, ao *iyaima*, chefe do “governo tradicional”, representação e personificação, como veremos no trecho a seguir, do Pai Criador na terra, mas também aquele que recebeu do dono da panela de barro (*Nogüeni*) a “semente de governo”, o “espírito animador” (*fiokini*) para “viver, trabalhar, governar”. Aquele que recebeu a condução correta das práticas do mambeio, que dieta e se cuida, pelo que sua palavra tem a “força do Supremo”, o “poder” (*riadoga*), é Palavra de Vida, Palavra que engendra. Esse é tanto o “espírito” que move, como o

que deve ser divulgado na maloca.⁹ É este mesmo “espírito” que está na base do conhecimento e do desenvolvimento, a “sabedoria” para o manejo da estrutura de governo.

Neste momento aparece, então o “chefe de governo tradicional”, o “cacique”: o *iyaima*. *Nogüeni*, o dono do *nogo*,¹⁰ entregou a cada cabeça de clã a “semente” de governo, agora apresentada como *fiokini*, o “espírito animador”, espírito que dá vida.¹¹ À cada um a sua linhagem (*buinaizai uruki*) para com esse espírito “viver, trabalhar, governar”. De repente, dentro das características da organização de discurso da Palavra de Coca e de Tabaco, Don Ángel faz como que uma pequena pausa para fazer alguns comentários e então voltar ao tema do governo: “Assim se articulou cada governo”, sentenciou, colocando logo em seguida um princípio de conduta, um “conselho”: valorizar o trabalho alheio. Esta mecânica é recorrente nos dois cestos: em meio à narrativa, o ancião, exegeta da palavra de seus avôs, vai apontando certos preceitos ético-morais a serem respeitados. Estes são entendidos como “ensinamentos”, como “sabedoria”, como “conselhos” com que se maneja – volta Don Ángel ao “campo” do qual tratamos neste momento – “toda a estrutura de governo”. Com esta mesma “sabedoria”, com esta mesma “palavra”, o Criador “governa toda a Terra”, todo o “Planeta”.

Antes de chegar a outro preceito ético-moral, expresso no conselho de “não falar sem pensar”, Don Ángel apresenta a organização cosmológica murui, constituída no eixo Leste-Oeste,¹² seguindo o caminho de *Jitoma* (Sol): A Leste, sentado, velando, está *Buinaima*, que aqui aparece com o nome de *Jiyameni*.¹³ A Oeste, está seu filho, também sentado, que de fato, como veremos no Cesto de Sabedoria, é o próprio Criador transformado em filho, que aqui aparece com o nome de *Muidomeni*.¹⁴ Esta é uma terminologia murui, salienta Don Ángel, “quem saberá como é em Chorrera”. O sentido destes nomes, ao que “apontam”, é um desses momentos na narrativa que fica velado, que tem de ser posteriormente perguntado no mambadero, estratégia de sedução do avô de, ao longo das narrativas, ir deixando passagens pouco explicadas, sublinhando seu caráter enigmático e misterioso. No meio destes dois pontos, está a Terra, personificação da mãe, invisível. Neste espaço, por fim, entre o Criador e o Filho sentados, sopra esse “suave alento”, sopro de vida e presença do Criador, pelo que o ancião tira mais um “conselho”: não se deve falar sem pensar, criticar sem razão. Em meio a esse espa-

ço, lembra por fim, também vive o deus da terra, *Juziñamui*, o dono da violência, e todos os seus seguidores, contra cujas artimanhas, em nossas dietas e cuidados, através de nossa estrutura de governo, nos precavemos e nos defendemos.

Para governar uma maloca, Moo *Buinaima* veio entregar essa palavra. Os que governam a gente assim estão: o *iyaima* representa o Pai criador. O *nimairama* representa o filho, Moo *Buinaima*. Estes são os que receberam os ensinamentos. Na língua dos brancos se os nomeia “discípulos”. Estes discípulos se chamam *etama* ou *nimairama*. *Nimairama* são os que mantêm as criaturas de nosso Pai. Quem trouxe a palavra que mencionamos, sendo o mesmo o que se conhece como filho, se denomina *yainama*. Assim nasceu *yainama*. Com esse *yainama* já se exerce o governo. Por isso, o *iyaima* dieta totalmente para governar bem a toda a humanidade. O *iyaima* recebe o que Deus ilumina. Daí já entrega a seu *yainama*. Este o difunde para toda a humanidade. Nesta forma se deve organizar. Daí, todos devem ter seu *yainama*, desde a criança até o ancião de bengala. A partir destes conhecimentos, condescendendo se consegue a paz para viver unido, para comer junto, para trabalhar junto, para colaborar com outros e assim todas as coisas. Desta forma, se alcança a verdadeira estima de coração. Dentro das palavras de nosso Pai inteiramente se trabalha. Dentro disso já vai amanhecendo, de acordo com essa Palavra se vai organizando.

O tema da maloca tem sido uma das ênfases dentro da literatura antropológica dedicada aos Uitoto (Murui e Muina-murui) e aos demais grupos habitantes do interflúvio Caquetá-Putumayo. Do ponto de vista do trabalho de Don Ángel, *ananeko* (a maloca), é a materialização da estrutura de governo, da Palavra de Coca e de Tabaco, Palavra de Vida. De fato, a edificação mesma não faz sentido se não for teto para um mambeadero, enfatizava o ancião. Detenho-me um pouco neste ponto. Na imaginação etnográfica que desenvolvi no trabalho anterior à pesquisa de campo (Pereira, 1999) – e mesmo na presente, em textos e conversas com antropólogos, linguistas e ambientalistas –, o lugar de representação da maloca como algo da ordem do autêntico e da ancestralidade era inquestionável, sendo uma das principais traduções da *indianidade e tradição* dos grupos, em especial em contextos de inter-relação. Com esta expectativa cheguei a San Rafael (2000): encontrar as tão faladas e descritas malocas, sobrevivência incólume dos massacres vividos no período de atuação das empresas do caucho, símbolo de reorganização e retomada de valores autóctones. Após alguma decepção – pois em San Rafael não havia maloca desde há muito, e mesmo poucas eram as encontráveis no Caraparaná e adjacências no Putumayo –, durante uma conversa diurna com Don Ángel em seu mambeadero, comeci a

relativizar e a situar o lugar da maloca na literatura antropológica e na história da reorganização do grupo no período pós-caucho. Proporia a compreensão do que significava o levante e a manutenção de uma maloca partindo do ponto de vista da coca e do tabaco, dos manejos da realidade social propostos pelo mambeadero. Durante um dos momentos críticos que dele presenciei com relação à imagem da maloca, (tanto de como alguns chefes, que de fato não detinham um conhecimento organizado,¹⁵ a construíam para fazer crer que o detinham; quanto das imagens criadas pelos antropólogos), salientou enquanto nos sentávamos em seu mambeadero: “você procura a maloca, e a maloca está aqui, invisível. Você não vê, mas aqui está neste mambeadero. Há malocas que não cobrem um mambeadero, para que servem então?”. Desta situação, depreendo dois pontos fundamentais para este trabalho:

1. As questões de ordem da “imaginação etnográfica”, do lugar de nossa formação disciplinar e dos procedimentos etnográficos de gabinete que utilizamos antes de ir a campo na formação do conhecimento sobre determinado grupo humano, do lugar que ocupa na imaginação de comunidades e nos pressupostos teóricos e práticos com que aportamos em pontos no mapa e que de início direcionam nossas atenções.
2. Depois que, mais uma vez, o ancião enfatiza um dos pontos que lhe são caros ao longo do trabalho de feitura das narrativas do *Plano de Vida de San Rafael*, de fato princípio de um bom mambeio, que é “viver a palavra”.

Neste manejo da palavra de mambeadero, a maloca é considerada como extensão e desdobramento de um bom mambeio, de um bom governo. É a partir de um bom manejo da Palavra de Coca e de Tabaco, enfatiza o *iyaima*, que ele e a gente de seu mambeadero dão significado e norteiam suas ações. Em uma outra ocasião (2001), quando transplantávamos tabaco para uma área que já havíamos queimado, em seu roçado novo, ao final cobrimos tudo com folhas largas de palmeira. Neste momento, enquanto fazíamos uma pequena pausa para descanso, Don Ángel comentou: “Vê, assim é a maloca. Nós somos plantinhas de tabaco, ela nos protege do sol para que crescamos”.

Voltemos à narrativa do Cesto de Sabedoria. Em seguida à alusão à maloca, temos reiterada a relação da organização política com a organização cosmológica: o *iyaima* representa o pai (ou “avô”), o Criador; o *nimairama*, o filho. As-

sim como o criador e seu filho, também estão sentados, também receberam os conhecimentos tradicionais – aludindo mais uma vez ao ideário cristão – os “discípulos”. Uma analogia do ancião alfabetizado pelos capuchinhos, frequentador assíduo das missas de domingo, os “discípulos”, “apóstolos” e “profetas” desse conhecimento. Aqui aparece a função do *nimairama* ou, a partir de agora, chamada de *etama*:¹⁶ “manter as criaturas”. A seguir as ideias de Don Ángel, manter “espiritualmente”, função especialmente materializada na transmissão da Palavra de Coca e de Tabaco. Em termos ideais, tanto o *iyaima* como o *nimairama* exercem suas funções sentados no mambeadero. Como vimos, idealmente, enquanto o *nimairama* transmite a Palavra de Coca e de Tabaco, o *iyaima* reflete sobre e organiza o que deve ser feito. Daí então aciona-se, peça final na organização política que Don Ángel apresenta, o *yainama*, que fará cumprir as palavras do *iyaima*, seja nos trabalhos comunitários, nos bailes, na relação com as agências não índias.¹⁷ Literalmente, *yainama* é traduzido como “amigo”, ou, dentro de uma carreira de baile, alguém com quem se compartilha alimento e cantos. Por fim, resume o ancião, dono de mambeadero, *iyaima* de San Rafael: com esse “conhecimento”, com essa “estrutura de governo”, se consegue a paz, como temos enfatizado, um dos objetivos fundamentais de todo o seu trabalho em contato com os movimentos pacifistas nacionais, governamentais e não governamentais. É assim, em resumo, que se consegue “amanhecer” o alimento, o trabalho, a colaboração, com verdadeira “estima de coração”.¹⁸ A estas narrativas retornaremos no próximo capítulo.

Aqui temos, em resumo – do ponto de vista do ancião e do conhecimento do qual é um representante – o esboço de um modelo de organização política baseado na ordem cosmológica, na Palavra de Coca e de Tabaco, no “sustento” e “estima” do ser humano, de seus roçados, suas famílias, malocas e comunidades. Mais ainda: temos um modelo segundo o organizou Don Ángel Ortiz, herdeiro de palavra doce, de palavra *naimene*. Este ponto é ressaltado uma vez que, como temos enfatizado, tanto no que diz respeito a uma história de San Rafael e do Caraparaná (contada por Don Ángel do ponto de vista da “gente doce”), quanto à condução do mambeio e de suas práticas de transmissão, havia dissenso entre avós e comunidades, no caso em especial entre Tercera India, Puerto Agrio e San Rafael.

“TERRA E CULTURA”:

CONQUISTA TERRITORIAL, RECONHECIMENTO ÉTNICO
E REORGANIZAÇÃO POLÍTICA

A década de 1980 é marcada por grandes mobilizações étnicas no interflúvio dos rios Caquetá-Putumayo, mobilizações que levariam a uma reorganização política e ao reconhecimento oficial por parte do Estado de seus territórios “tradicionais”. Estes acontecimentos explicam-se, em parte, tanto por mobilizações locais de reivindicação de direitos, quanto pela influência das mobilizações indígenas andinas que ocorriam desde o início da década anterior (Morales, 1976; Rappaport, 1990; Friedemann, 1980; Jymeno, 1996) e que serviriam de modelo e inspiração para as novas formas de organização política surgidas na Amazônia indígena colombiana nos anos 1980. Concretamente, é no final deste período que o Estado conforma e reconhece o *Resguardo Predio Putumayo* (1988) e se implementa um novo modelo de representação política entre as populações indígenas locais, o *cabildo*, modelo que passaria então a dividir com a organização política doravante chamada de “tradicional” (tema da sessão anterior) o exercício da chefia e da representação política diante da sociedade nacional. De fato, creio que podemos pensar que o modelo instituído como “tradicional”, com sede no mambadero, só se formaliza enquanto tal nesse momento, em contrapartida ao modelo exógeno imputado pelo Estado como via de acesso disponível para a discussão de direitos de território e de exercício de uma cultura tomada em suas particularidades. Creio que antes dos anos 1980, a tomar o quadro sócio-histórico apresentado por Don Ángel do pós-caucho até a contemporaneidade, deparamo-nos com uma organização política que não se traduz em alguma instituição específica ou discreta, mas antes é mais perceptível, como o propõe Barnes (1987), pelo mapeamento das redes de relações locais acionadas como circuito de prestação de favores, de alianças clânicas, matrimoniais e de realização de bailes. Isto não quer dizer que este conhecimento não fizesse parte do conjunto de saberes que pode abarcar as dinâmicas do mambadero, mas sim que estes, a partir deste momento, passam a ser acionados e organizados em diálogo com as demandas impostas pelos modelos trazidos pelo Estado. A partir dos anos 1980, o modelo político presente no mambadero, que, como vimos

(Capítulo 3), confunde-se com a transmissão cerimonial de conhecimento em volta do processamento e consumo da coca e do tabaco,¹⁹ parece ter ganhado contornos mais discretos como instituição e modelo organizado em diálogo com os parâmetros presentes no campo indigenista do qual é uma das posições. Neste sentido, o modelo proposto pelo cacique de San Rafael deve ser entendido também como resposta às demandas políticas de maior formalização de seus conhecimentos, ao menos em termos de apresentação de um modelo ideal de manejo político do que propriamente em expedientes e rotinas de trabalho e administração. É neste período que ganha forma o que é hoje o campo indigenista que marca a região, do qual me interessam neste trabalho as seguintes agências em suas inter-relações: organizações indígenas (zonais e locais), ONGs (ambientalistas e de direitos humanos), o Estado (promoção do associativismo e ordenamento territorial), a universidade (antropólogos, biólogos, linguistas, geógrafos, historiadores), e a Igreja (internato capuchinho).

Apesar dos levantes indígenas ocorridos ao longo de todo o período colonial até o republicano – como o levante dos Paez no vale do Cauca, em 1557 (Friede, 1981:76), e a “defesa da indianidade” (idem) levada a cabo por Manuel Quintín Lame,²⁰ entre 1910 e 1960 – é apenas nos anos 1970 que aparece um “movimento índio”²¹ em defesa do reconhecimento dos direitos e da especificidade étnica que “já tem uma frente combativa respaldada por diversos setores sociais da Colômbia” (Friedemann, 1981: 24). Trino Morales (1979: 46-47), líder histórico dos Paez,²² representante indígena da Colômbia na II Reunião de Barbados (1977), assim resume a fundação do Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric), primeira organização indígena de representação regional:

El 24 de febrero de 1971 se fundó en Toribio el Consejo Regional Indígena del cauca, CRIC, dando comienzo prácticamente a la actual etapa del movimiento indígena colombiano. De ahí en adelante se han constituido diversas organizaciones y se han realizado varios eventos con participación indígena, sin que este conjunto de hechos configure un camino rectilíneo de progeso para el movimiento. Han habido avances y retrocesos, y aunque el balance general es indudablemente positivo en estos seis años, el movimiento indígena sigue acusando una gran dispersión, con influencias diversas sobre los movimientos y organizaciones regionales, y sin que la mayoría de éstos haya encontrado aún su configuración definitiva.

Este retrato de Morales, quase 25 anos depois, parece ainda dar conta do desenvolvimento do movimento indígena colombiano desde então, retratando

mesmo o quadro de relações políticas de San Rafael que apresento em especial neste capítulo. Friedemann (1981: 76), em sua análise do que classifica como “níveis de indigenismo” presentes da Colômbia, enquadra a formação de organizações indígenas de representação regional e nacional como um “indigenismo autóctone”, reativo ao “indigenismo paternalista” missionário e ao “indigenismo condutor de poder” do Estado, desenvolvidos desde o período colonial como ideais de “civilização”, “integração” e “evangelização”. Por indigenismo, Friedemann (52) entende o conjunto de ações práticas e simbólicas que contribuem, ao final, para o “processo acelerado de desaparecimento do indígena”. No caso missionário, através dos processos de redução e de evangelização, educação e civilização do indígena; no caso do Estado, através da criação de legislação específica e de instituições para a administração do processo de “integração” do indígena à sociedade nacional.²³ Neste sentido, do ponto de vista do Estado, salientam Jimeno & Triana (1989: 70) que há uma estreita relação entre o histórico de consolidação de uma “política agrária” concomitante à de formação de uma “política indigenista”. Não é por acaso, afirmam os autores (*idem*: 77), que entre 1962 e 1975, por exemplo, período de consolidação do que se chamou de “Ley agraria”, “o campo indigenista esteve dirigido pelo Instituto Colombiano de la Reforma Agraria (Incora)”.²⁴ Neste sentido, os anos 1960 apresentam-se como aqueles em que houve um grande investimento do Estado no movimento de “integração” do indígena à sociedade nacional, em especial através de sua transformação em camponês, tanto como mão de obra a ser incorporada à economia agrícola, quanto como modelo de organização fundiária e de representação política, através do incentivo à formação de pequenas unidades familiares de produção, ao associativismo e à capacitação de gestores locais para exercer as novas funções. Como o resumem Jimeno & Triana (83), tais ações interessavam-se em que “a comunidade indígena sustentável se transformasse em cooperativa de produção e de consumo”.

Do ponto de vista indígena, como o relata Morales (1979: 45), é no âmbito das organizações camponesas, em particular da Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (Anuc), que se formará o Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric), como organização formada a partir do contingente indígena presente nas primeiras mobilizações camponesas, em parte incentivadas pelo próprio

Estado. Como sublinha Morales (idem: 42): “É de se recordar que a maioria do campesinato colombiano da região dos Andes é de ascendência indígena, que enfrenta em grande parte os mesmos problemas, e que tem inclusive traços culturais comuns com as comunidades propriamente indígenas”. Entre as primeiras reivindicações do Cric (idem: 49), resumidas do lema “Terra e cultura”, em seu “programa próprio correspondente às necessidades e aspirações principais das comunidades indígenas da região”, estão: “recuperar as terras dos resguardos”; “ampliar os resguardos”; “fortalecer os *cabildos* indígenas”, “defender a história, a língua e os costumes indígenas”.²⁵ Estas mesmas reivindicações serão pleiteadas por outras organizações que apareceriam pouco depois, tais como: o Congreso Regional de Indígenas del Vaupés (Criva), o Congreso Indígena Arhuaco (Coia) e a *Unuma*, organização guahiba batizada com termo nativo traduzível por “comunidade” (idem: 47-48). Curiosamente, Morales (48) comenta ter notícias, quando faz um balanço do movimento de constituição de organizações políticas indígenas, de ações dos “Huitoto do Amazonas”.

Uma vez mais os acontecimentos que passo a narrar partem da versão apresentada por Don Ángel e a gente de seu mambeadero, com a contribuição de seu cunhado Eliodoro Raiñue, que andava por La Chorrera na época das mobilizações e greves dos anos 1980, palco principal dos acontecimentos que levariam ao reconhecimento oficial de seus “territórios tradicionais” na figura de *resguardo* em 1988. Do ponto de vista da retomada e do reconhecimento de seus territórios históricos de origem, em meados daquela década, conta Eliodoro que após uma pequena greve por melhoria nas condições de trabalho e de remuneração em Chorrera, frente à Caja Agraria que desde 1986 desenvolvia o projeto *Plan del Desarrollo del Predio Putumayo*, “tomamos conhecimento de que nossos territórios não eram nossos, que eram da Caja Agraria”. Em 1939, pouco depois do conflito colombino-peruano (1932), o então Banco Agrícola Hipotecario comprou da Casa Arana por U\$ 200 mil os territórios entre os médios Putumayo e Caquetá,²⁶ então batizados em escritura como “*Predio Putumayo*”, que seria repassado em 1964 (como vimos, no contexto de constituição da nova “lei agraria”) à Caja Agraria, sucessora do banco (Correa, 1990: 10). Quase a maioria de seus funcionários na região era composta por indígenas, sobretudo gente uitoto (Murui e Muina), que das paralisações de trabalho pas-

saria à mobilização pela devolução dos territórios que lhes haviam sido tomados pelos irmãos Arana nas primeiras décadas do século XX, através de organizações políticas locais e regionais, centros de gestão de política e de novos modos de organização e de representação, em especial frente ao Estado e a suas rotinas e aparatos administrativos.

É do início dos anos 1980 a formação das primeiras associações e organizações de representação política no médio Caquetá-Putumayo articulados em torno a duas: o Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas (Crima) e a Confederación Indígena del Medio Amazonas (Coidam).²⁷ Em Chorrera, rio Igaraparaná, epicentro político do *Predio Putumayo*, funda-se, em 1982, a Coidam, entidade que entre 2000 e 2001 representava a quatro “organizações zonais” em torno das quais se articulam 41 *cabildos*. Constitui-se em “comité diretivo”, “conselho disciplinador”, “conselho de anciãos” e “secretarias operativas”. Sua função principal é articular e representar as zonais: Consejo Indígena Zonal de Arica (Coinza), Asociación Zonal Indígena de Puerto Alegria (Azinpa), Organización Indígena Murui del Amazonas (Oima)²⁸ e Consejo Zonal Indígena de Chorrera (Cozich).

ORGANIZAÇÕES DE REPRESENTAÇÃO POLÍTICA
DO RESGUARDO *PREDIO PUTUMAYO* (2000-2001)
COM OS ALDEAMENTOS QUE ARTICULAVAM²⁹

Coidam			
Coinza	Azinpa	Oima	Cozich
Etnia Bora	Etnia Inga	Encanto	La Chorrera
Etnia Uitoto	Etnia Uitoto	Tercera India	Milan
Cartagena	Martín Buinaisal	San Rafael	Capitanía
Faraom	Peña Blanca	San José	Cair
Esmeralda	Reyes	Puerto Tejada	Okdina
Lago Grande	Perea	Puerto Colombia	Cordillera
	Nuevo Progreso	Níqui	Mue
	Itiquilla	Belén	Puerto Colombia
		Palestina	Providencia
			Cris
			Santa Maria
			Caisam
			Vizam
			Frente Uno
			San Francisco
			San Antonio
			Santa Rosa
			Muinane

Os anos 1980 também consolidam a aliança entre essas organizações e parte da sociedade civil, notadamente pesquisadores ligados à universidade e membros de organizações não governamentais de defesa do meio ambiente e dos direitos humanos. Também é o momento em que o tráfico organizado de cocaína, as Forças Armadas (Exército e Marinha) e a guerrilha das Farc entram na região, complexificando ainda mais o quadro de relações sociais em que as representações políticas indígenas se organizam e se articulam em busca de autonomia administrativa, política, econômica e cultural. Do ponto de vista do Caraparaná e de parte do Putumayo, é do início dessa década a criação da Organização Indígena Murui de El Encanto.³⁰ Até 2000, a Oima atendia pela sigla Ozimde (Organización Zonal Indígena Murui de El Encanto). A mudança de nome, no contexto político dos últimos anos do Caraparaná e parte do Putumayo, não só reflete a ênfase na autonomia étnica dos Murui,³¹ mas também a insatisfação dos Murui em relação à organização política da Coidam, abandonando a condição de zonal representada para o estabelecimento de redes próprias dentro do campo indigenista local, em especial na elaboração e financiamento de “projetos”. É também deste período a organização política dos aldeamentos desses rios em *cabildos*. Em San Rafael, segundo o *Estatuto Interno del Cabildo Local* (2001),³² este é constituído em: governador, vice-governador, secretário, tesoureiro, fiscal, vogal, aguazil e cacique. A organização política do *cabildo* é reflexo da união dos dois modelos de governo que doravante passam a coexistir: o classificado como tradicional, como vimos ligado às práticas e à normatividade do mambadero, no caso de Don Ángel ao que este apresentou como Palavra de Coca e de Tabaco; e o de *cabildo*, adquirido nas novas arenas políticas pós-1980, expresso nas reuniões diurnas na sede do *cabildo*, perto do hospital.

Don Ángel e a gente de seu mambadero insistiam que haviam ficado muito tempo elaborando o estatuto, primeiro para entender essa forma de “marco legal”, depois para que o mesmo respeitasse e traduzisse os fundamentos do que os torna indígenas, do que os torna Murui. Como vimos, do quadro legal do indigenismo de Estado contemporâneo, esse fato chega a ser uma demanda legal, como aparece no Artigo 330 da Constituição que abre este capítulo através da expressão “usos e costumes”. No Artigo 246, que trata das “jurisdições especiais”, o tema é apresentado de modo mais normativo: “*Las autoridades de los pueblos*

indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su ámbito territorial, de conformidad con sus propias normas y procedimientos, siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República". Esta ideia, de fato, vem desde as leis baixadas por Bolívar, no caso em especial através da Lei 89 de 1890, que regulamenta a formação de *resguardos indígenas* cuja representação política deve se expressar na forma de *cabildos*: "*En todos los lugares en que encuentre una parcialidad de indígenas habrá un pequeño Cabildo nombrado por éstos conforme a sus contumbres*" (Artigo 3, Capítulo II). No Artigo 4, encontramos a expressão "*sus usos y estatutos particulares*". Como argumenta Jimeno (1996: 62), na arena de discussões entre as organizações indígenas e os aparelhos do Estado, na qual este tem o controle das regras que fundamentam o campo de discussão e o perfil de possibilidades de modos de atuação, foi imposto aos indígenas o aprendizado e manejo de "argumentos jurídicos" para uma "defesa legal" de seus territórios e direitos. Neste sentido, para o Caraparaná, se confrontamos a natureza socio-cultural dos dois modelos políticos, um legal e escrito, outro cerimonial, ritual e oral, estamos diante de um paradoxo a ser vencido pelos grupos indígenas de, ao final, adaptar-se ao modelo exógeno, único mecanismo a partir do qual suas reivindicações serão reconhecidas e poderão vir a ser atendidas, mas a partir de suas práticas e saberes. Se recorrermos a Souza Lima (1995) e ao uso que faz da expressão "um grande cerco de paz" para pensar o caso do indigenismo brasileiro, tomado em suas contradições e em sua continuidade dos processos coloniais de "civilização" das populações nativas, vemos para o caso colombiano um processo sócio-histórico similar em que as ações do Estado, a "aculturação respeitosa" (Jimeno & Triana, 1981: 98), continua a "cercar" estas populações, no caso aqui um cerco jurídico, em que o uso efetivo de seus "costumes" está condicionado à adaptação às formas legais impostas pelo Estado, no caso na formação de *cabildos*.

Para San Rafael, isto seria um processo de entendimento e de adaptação que atravessaria os anos 1990 e culminaria no estatuto firmado em 2001 intitulado de *Estatuto Interno del Cabildo Local de la Comunidad de San Rafael*. Na primeira parte do estatuto, "*De los principios*", a "*comunidad indígena asume organizarse en cabildo de acuerdo a sus usos y costumbres*", criando seu estatuto interno de modo a promover "*el orden y disciplina de la parcialidad basando en leyes tradicio-*

nales y ordinarias”. Em seu Artigo 1º, sobre a “natureza” do documento jurídico que apresentam, salienta-se que este é regido “*en los principios fundamentales como ordena la Constitución Nacional, fundamentada a la visión propia según los usos y costumbres*”. Como vimos, esta adaptação aos “princípios fundamentais que ordenam a Constituição”, em termos de organização política, leva a uma adaptação dos papéis de *nimairama* e *iyaima*. No modelo do estatuto, curiosamente, se comparamos com o modelo de Don Ángel, aquele passa a ser traduzido como “cacique”, representante do “governo tradicional”, este passando a representar a nova ordem política de modelo hispânico, o “governador”. Assim, em 2001, em termos ideais, Don Ángel era o *nimairama* de San Rafael, enquanto Abelardo era seu *iyaima*. Este modelo, de fato, não era operado na prática, uma vez que tanto Don Ángel como Abelardo nunca eram tratados e nunca se tratavam dessa forma. No dia a dia, Abelardo era chamado de “governador” e Don Ángel de “cacique” e, em momentos bem formais, de *iyaima*. Aqui também – como no que apresenta Michell (1968) da dança kalela – o modelo de política proposto pelo estatuto pouco funciona intragrupo como regulador de conduta e instrumento de reciprocidade, uma vez que as relações e redes de cooperação são sobretudo marcadas pela dinâmica de mambeadero de Don Ángel, de quem Abelardo, lembro, é aprendiz. Assim como a dança kalela como sinal de “tribalismo”, o modelo político apresentado no estatuto mostra-se mais como apresentação criada para fora, nas fronteiras étnicas, acionada e com sentido em contextos de inter-relação, em especial diante do Estado e outras organizações indígenas. De todo modo, sobre as distinções entre o *iyaima* e o *nimairama*, agora adaptados ao modelo de *cabildo*, temos, portanto, segundo o estatuto:

“Capítulo 2º: Dos miembros do Comitê Executivo do *Cabildo*.

Art. 4º. A organização está constituída por um Comitê Executivo presidido da seguinte maneira: Governador, Vice-governador, Secretário, Tesoureiro, Fiscal, Vogal, Guardas e Cacique.

Art. 5º. São requisitos para aspirar a formar parte como membro do Comitê Executivo:

a. *Nimairama* – Cacique

- a1. Deve ser colombiano e natural da comunidade;
- a2. Conhecedor e sabedor da tradição e da cultura;
- a3. Uma pessoa com boa conduta e exemplo da comunidade;

- a4. Deve ter uma visão filantrópica, ética, sem ideias paradoxas.
- b. *Iyaïma* – Governador.
 - b1. Deve ser colombiano e viver na comunidade;
 - b2. Deve ser maior de 18 anos;
 - b3. Com noções das leis que favoreçam aos interesses comuns da organização, sejam leis nacionais, internacionais e tradicionais;
 - b4. Que não tenha antecedentes penais nem judiciais dentro e fora da comunidade, exceto pela luta da causa indígena;
 - b5. Pessoa honrada e honesta consigo mesmo, com os demais e com os recursos da comunidade;
 - b6. Deverá conhecer a tradição e a plataforma da luta indígena. [...]

Capítulo 4: Das funções dos membros do Comitê Executivo.

Art. 10. *Nimairama* – Cacique.

- a. Velar pela boa marcha do Comitê Executivo e da comunidade;
- b. Repartir o conhecimento tradicional;
- c. Orientar tradicionalmente o sancionado;
- d. Manejar a parte tradicional da comunidade.

Parágrafo:

- 1º. Sua duração será indefinida sempre e quando cumpra suas funções;
- 2º. Coordenar com as diferentes instituições que se encontram dentro da comunidade;
- 3º. Será a máxima autoridade tradicional;
- 4º. Representará legalmente a comunidade e terá a faculdade de gerir atividades de interesse da comunidade a nível nacional e internacional;
- 5º. Tem a faculdade para delegar a qualquer membro do Comitê Executivo nos diferentes eventos com acordo prévio com o Comitê.

Art. 11. *Iyaïma* – Governador.

- a. Será a máxima autoridade do *cabildo*;
- b. Presidir e coordenar reuniões ordinárias e extraordinárias com o Comitê Executivo e com a comunidade;
- c. Coordenar projetos nacionais e internacionais;
- d. Velar pelo cumprimento das normas internas e a Constituição política que nos rege;
- e. Coordenar os trabalhos comunitários;
- f. Manter atualizado o censo da comunidade;
- g. Coordenar com as diferentes instituições que se encontram dentro do *cabildo*, em qualquer aspectos que favoreçam a comunidade;
- h. Gerir programas de desenvolvimento em benefício da comunidade ante as instituições estatais e ONGs;
- i. Velar pelo direito humano, a segurança da comunidade conjuntamente com os guardas e as forças militares quando for necessário;

- j. Verificar a passagem legal das pessoas estranhas que passeiam pela comunidade;
- k. Coordenar os assuntos judiciais, conjuntamente com as instituições competentes em casos extremos;
- l. Terá a faculdade de delegar momentaneamente em caso imediato a qualquer dignatário do Comitê Executivo para representar a comunidade em qualquer evento;
- ll. Terá a faculdade de administrar os recursos econômicos do *cabildo*, com prévio acordo com o Tesoureiro, em caso urgente em benefício da organização, posteriormente rende informes satisfatório ao Comitê e a comunidade;
- m. Firmar em associação com o Secretário e o Cacique as correspondências e documentos que chegam a comunidade;
- n. Terá a faculdade de firmar os documentos que sejam de patrimônio da comunidade em associação com o Tesoureiro;
- ñ. Dar informe satisfatório a comunidade ao final de seu período de governo;
- o. Coordenar conjuntamente com o Comitê Executivo os pedidos de filiação das pessoas interessadas, assim como dar o visto positivo;
- p. Certificar a qualquer membro do *cabildo* quando o requeira;
- q. Terá a faculdade de solicitar a renúncia mediante ofício a qualquer dignatário do Comitê que não cumpra com suas funções;
- r. Terá a faculdade de eleger a seu Comitê Executivo como: Secretário, Vogal, Tesoureiro e comandante dos guardas, excepto o Vice-governador e Fiscal.
- s. Seu período de governo será de dois anos. [...]"

Neste ponto, ressaltamos que não é objetivo deste trabalho analisar a fundo a natureza e as implicações do modelo político proposto pelo estatuto interno de San Rafael, como vimos rico de etnografia e de questões e comparações que suscita dentro da inter-relação entre campos de saberes político-administrativos, a começar pela inversão e sobreposição do que na prática acontecia: Don Ángel Ortiz era o cacique, o *iyaima*, e Abelardo Palomares o governador. Antes objetivo sobretudo pontuar alguns dos contextos sócio-históricos em que se deu o processo de feitura do *Plano de Vida de San Rafael*, tomado como situação social através da qual e com a qual a palavra de mambadero foi acionada e apresentada como modelo coerente e organizado de visão de mundo, de política e de administração de bens e de comunidades. Saliento, de todo modo, que através dos termos *nimairama* e *iyaima*, San Rafael perfila os dois modelos de representação política e de administração da comunidade de forma a que ganhem estatuto jurídico dentro da demanda que a expressão “usos e costumes” e a normatividade legal imposta pela Constituição: o de que aquele representa a “máxima autoridade tradicional” e este a “máxima autoridade do *cabildo*”, cada

uma com sua normatividade específica de escolha (um por nomeação no mambeadero e outro por eleição através de voto, ainda que sancionada nos encontros noturnos), tempo de atuação (um vitalício e outro com mandato de dois anos) e funções (um lidando em especial com o mundo da tradição e da comunidade, outro com instituições e agências nacionais e internacionais).

No Caraparaná, o que se observava, em geral, era uma grande rotatividade na junta que compunha os *cabildos*, marcada pela pouca idade de seus membros, em torno de 25 e 30 anos. Entre estes, poucos eram os assíduos nas rodas noturnas do mambeadero, o que não foi o caso, no entanto, para San Rafael, durante minha permanência na gestão de Abelardo Palomares. Era comum também o conflito entre as instâncias do *cabildo* e do mambeadero enquanto organizações, objetivos e modos de pensamento e ação políticos. Podemos dizer que enquanto o mambeadero era gerido a partir da lógica e do tempo da coca e do tabaco, da transmissão oral do conhecimento e do processamento das duas plantas, o *cabildo* era movido a partir da lógica e do tempo dos “projetos”, das reuniões mensais e das atas, inscrições e votações. De todo modo, um denominador comum movia e tornava comunicáveis ambas as instâncias políticas para o caso etnografado: o desenvolvimento. O que é? Para quem? Sob que bases se sustenta? Eram algumas das questões que suscitavam debates. No caso do mambeadero de Don Ángel, desenvolvimento primeiro ético-moral e espiritual (como vimos no capítulo anterior e veremos no seguinte) e de capacitação profissional (“desenvolver recursos humanos”); no caso do *cabildo* e do associativismo pós-1980, passado o período de conquista territorial, desenvolvimento principalmente político e econômico, ainda que muitas vezes apenas em termos retóricos e em detrimentos de questões culturais ou das demandas das comunidades. Como desenho na próxima sessão, as lógicas socioculturais das comunidades vêm sucumbindo, ao final, às lógicas político-econômicas, em modelo atualmente emanado desde Bogotá, sede do federalismo indígena colombiano e de uma de suas maiores forças de representação nacional: a Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic), de importância histórica reconhecida, mas de progressivo afastamento e incapacidade de representação da complexidade das realidades locais.

REFORMA CONSTITUCIONAL DE 1991

E ORDENAMENTO TERRITORIAL

As constituições que antecedem a de 1991 projetavam, na análise de Padilla (1996: 80), a formação de uma Colômbia que deveria ser um país “de uma só língua: o castelhano, uma só religião: a católica, e uma só cultura: a colombiana”. Apesar disso, durante o período colonial, a Coroa Espanhola impusera a proteção dos territórios indígenas na forma de *resguardos*, o reconhecimento da propriedade que as parcialidades indígenas tem sobre suas “terras ancestrais” (idem). De fato, essa era uma estratégia para enfraquecer o poder de grandes latifúndios rurais, mais do que um reconhecimento de direitos das populações autóctones ao continente americano (Rappaport, 1990; Jimeno & Triana, 1981). Em 1890, através da Lei 89, regulamenta-se a figura do *cabildo* como a autoridade indígena dos *resguardos* através do qual se poderia reclamar a recuperação de territórios perdidos no processo colonial. Sobre esta lei se apoiariam os movimentos indígenas em termos de reconhecimento de direitos territoriais e de representação política ao longo do período republicano, no qual o elemento indígena era ainda visto como obstáculo e problema ao processo de construção da identidade da nação (cf. Jimeno & Triana, 1984; Friedemann, Friede & Fajardo, 1981). Esta situação perduraria, em termos legislativos, até 1991, quando da promulgação da atual Constituição, no marco de uma “nação pluriétnica” na qual “*El estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana*” (Artigo 7º). Esta mudança se deve mais do que a um reconhecimento de direitos por parte do Estado aos grupos étnicos que compõe a nação (indígenas e afro-colombianos) e aos resultados das ações de seus respectivos movimentos políticos organizados, às mudanças de concepção de Estado expressas em “uma política estatal para alcançar a descentralização e a democracia participativa” (Borja, 1996: 16). Este dado é fruto da tendência regionalista dos grupos representados no reformismo constitucional de 1991 (idem: 19) e deve ser contextualizado no quadro de violência política instaurada desde o final dos anos 1940, após o assassinato de Gaitán, levando à formação de grupos guerrilheiros, em fins dos anos 1960, e, já no final dos anos 1970, de grupos paramilitares ligados ao ruralismo latifundiário. Como enfatiza Jimeno (1996: 59):

“o final dos anos 1960 e o alvorecer dos anos 1970 foram inquietos, sacudidos pelo aparecimento de guerrilhas, por mobilizações camponesas e indígenas, por invasões de terra e por tímidos intentos de reforma agrária”. Este quadro levou a uma paulatina impossibilidade de administração estatal enquanto unidade territorial, uma vez que regiões inteiras passariam ao controle político e territorial tanto de grupos guerrilheiros como de paramilitares (Jimeno, 1996: 57-58), além do fato de que grande parte dos investimentos do Estado estavam no controle do conflito e na retomada de controle territorial, seja por meios bélicos, seja por instauração de processos de negociação de paz.

Rappaport & Dover (1996: 2) salientam que, com a Constituição de 1991, pela primeira vez a população indígena passa a ser considerada como “parte integrante da nação tendo garantida a cidadania plena”. Enquanto expressão de uma “nação pluriétnica”, a nova Constituição passa a garantir “uma maior autonomia para administrar finanças e desenvolver programas e uma maior jurisprudência dentro de seus territórios” (idem). No caso indígena, esta autonomia se expressa no Artigo 286,³³ através da criação das Entidades Territoriales Indígenas (ETIs), pelo que os *resguardos* passam a ter o mesmo estatuto jurídico-administrativo de departamentos, distritos e municípios, mas dentro de uma “jurisdição nativa distinta” (idem: 6).³⁴ Na análise dos autores norte-americanos, as ETIs são definidas pelo Estado ao mesmo tempo em termos materiais, sociais e culturais: “É um espaço definido topograficamente no qual se espera que grupos sociais particulares governem a si mesmos de acordo a seus próprios critérios sociais através de um Conselho Indígena”. Sua definição durante a formulação da Constituição de 1991 revelou as contradições e os conflitos internos e externos ao movimento indígena: “Entre as prioridades locais e a necessidade de um esquema nacional, entre elites regionais e os interesses indígenas, entre líderes indígenas e membros recalcitrantes do Senado” (idem). Ainda que a formulação e criação das ETIs representem uma resposta do Estado “às aspirações de comunidades indígenas de atingir reconhecimento constitucional” (idem: 14), apesar de seu “grande potencial, são também perigosas”, analisam Dover & Rappaport, como demonstra o caso das reformas de mesmo caráter ocorridas concomitantemente na Bolívia, e que levariam, ao final, “a forçar categorias nativas a serem redefinidas para se adequarem as do Estado” (idem). Isto porque, enfa-

tiza Padilla (1996: 11) para o caso colombiano, ao fim e ao cabo, “os parâmetros culturais de autogoverno são ainda impostos pela sociedade dominante”. Deste modo, os processos de ordenamento territorial que suscita a nova Constituição devem ser também entendidos como processos de acondicionamento cultural, de redefinição e maior formalização de parâmetros socioculturais considerados como próprios ao grupo social, no caso, pela definição do que são seus “usos e costumes”. Para a participação do movimento indígena no processo de formulação constitucional de 1991, “definições conflituosas de usos e costumes podem ser encontradas dentro do movimento, assim como entre povos indígenas e colombianos não nativos” (Dover & Rappaport, 1996: 10).

A discussão sobre os parâmetros de indianidade que atendessem às demandas da formulação de ETIs, e dos direitos indígenas em termos amplos na nova Constituição, trouxe a consolidação das duas organizações indígenas de representação nacional: a Onic e o Aico (Rappaport & Dover, 1996: 24-25; Sanchez, Roldan & Sanchez, 1993: 73-75). O movimento indígena colombiano alcançava representatividade nacional e participação efetiva no processo de reforma constitucional personificada na atuação de três representantes indígenas e na de duas organizações de representação nacional.³⁵ Juan Palechor, uma das lideranças históricas do Cric, conta que ao final dos anos 1970, quando a organização discutia sua relação ou não com os grupos armados que surgiam – no caso o M-19 –, houve uma cisão interna no conselho (Jimeno, 1996: 67-68), principalmente liderada por um número pequeno de *cabildos* que fundaria, em 1980, o Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (Aico). Jimeno salienta que “as divisões foram o produto de agudas discussões e pontos de vista encontrados sobre como continuar o movimento indígena uma vez passado o auge da recuperação de terras, sobre como enfrentar as prisões e os assassinatos seletivos de dirigentes”. Ao longo da década de 1980, a “unidade imaginada entre os indígenas do país ao redor de uma consciência comum”, tema que “fustigara a imaginação indígena” ao longo do processo de recuperação territorial, cedia lugar a um movimento de “divisões na organização indígena” (idem). Em reação à criação do Aico, se conforma, ainda em 1980, a Onic como “associação de organizações regionais de todo o país”. Esta última, pelo conjunto de forças políticas nela reunidas, se converte ao final da década, em especial no contexto da

reforma constitucional, em “interlocutora das agências estatais e mediadora de conflitos indígenas em todo o país” (idem). Na última década, enfatiza Jimeno, “à medida que a Onic se expandiu nacionalmente e ganhou credibilidade como porta-voz dos indígenas do país, contou com o apoio monetário de agências não governamentais dos países desenvolvidos”. Também nesse período se desenvolveram e fortaleceram as organizações locais, como é o caso de Oima, deixando mais complexo o quadro de forças e de formação de redes, de cooperação e conflito, entre organizações indígenas. No contexto da Constituição de 1991, se – como apontei – assistiu-se a uma grande unidade indígena temporária em torno às discussões sobre o que é ser índio, ao mesmo tempo, aprofundaram-se as diferenças entre as organizações que compõem o movimento, uma vez que os parâmetros que contemplam a Carta Magna acabam traduzindo as demandas políticas da realidade andina (Rappapor & Dove, 1996: 28-35).

O início do processo de formação das ETIs, como já apontei, vincula-se às reformas de Estado proporcionadas pela Carta de 1991, incluindo a autonomia regional, movimento que levaria ao processo de ordenamento territorial que segue em curso em todo o país. Este se inscreve no âmbito do “desenvolvimento de uma administração política regional autônoma” (Borja, 1996: 102). Em termos político-administrativos, estabelece uma relação estreita entre “o ordenamento territorial, a planificação e os recursos” (idem: 100). Borja (idem: 17) salienta que o processo de ordenamento territorial se inscreve em movimentos mais amplos globais em curso na reforma do Estado, como os casos da França e da Alemanha.³⁶ No caso colombiano, o ordenamento territorial foi concebido como “instrumento de apoio à gestão planificadora” (idem). As ETIs, tal como expresso no Artigo 329 da Constituição, “*la conformación de las entidades territoriales indígenas se hará con sujeción a lo dispuesto en la Ley Orgánica de Ordenamiento Territorial*”, participam do processo de ordenamento, a partir da sanção da Lei 388, em 1997.³⁷ Do ponto de vista do *Predio Putumayo*, enfatiza Saúl Márquez, representante de Coidam: “No ordenamento territorial não nos limitamos ao marco legal do Decreto 388; nós queremos fundamentar nossas bases e ter uma concepção clara e critérios do que pensamos como povo e território indígena” (Márquez, 2000: 92). Suas palavras apontam não só para a demarcação de “autonomia” – como vimos, um dos nortes de toda a reforma

do Estado –, mas ainda para o fato de as organizações locais e zonais do *Predio* ainda não estarem preparadas para administrar com eficiência as novas demandas políticas. Para a Coidam, ao menos como retórica política, o ordenamento territorial está centrado na maloca “pois ali está centrado o pensamento”, estão centrados seus “usos e costumes” (idem: 91).

No contexto das mobilizações políticas indígenas em torno dos processos de ordenamento territorial, é preciso comparar discursos e ações, o que revela grandes descompassos entre ambos. A elaboração da Constituição de 1991 instaura também uma retórica política onde se demanda de um líder indígena algum conhecimento de seus “usos e costumes”, que ele desse parca para opinar, para se organizar, para apresentar-se em sua singularidade étnica. Deste modo, do ponto de vista do discurso, parece haver bastante consenso entre lideranças sobre o que deve ser feito e como deve ser feito, afinal todos concordam com alguns dos postulados centrais apresentados na nova carta magna: proteção à diversidade étnica e cultural, apoio à autonomia e às formas próprias de governo, proteção às terras comunais e às formas de propriedade solidária e associativa, proteção aos recursos naturais, proteção às riquezas culturais (Sanchez, Roldán & Sanchez, s/d: 13). No campo das práticas, no entanto, como mostra o caso de San Rafael, concepções e rotinas de trabalho se sobrepõem, chocam-se, revelando em contexto pontual, marcado mais pela força organizacional de relações diádicas do que pela ação de instituições formalizadas, um quadro político em que questões locais, nacionais e globais se misturam e entram em conflito. No processo – que já dura mais de duas décadas – de implementação das ETIs, no âmbito do ordenamento territorial, a Onic, em ação conjunta com órgãos do estado colombiano (Ministério de Educación Nacional e o Ministério de Agricultura y Desarrollo Rural), elabora “ferramentas de planificação participativa” (Franky, 2001: 75) chamadas de *planes de vida*, em contraposição – ao menos enquanto modelo ideal – aos “*planes de desarrollo*” propostos pelas agências de Estado. Em cartilha intitulada “*Elementos conceptuales y metodológicos de los Planes de Vida*”, a Onic (2000: 7) define “Plano de Vida” como “processo levado a cabo em todo o território nacional com a participação de líderes e autoridades de cada povo, onde a partir das experiências próprias de planejamento e de pensamento frente ao que cada povo pleiteia e

propõe como desenvolvimento se recolham alternativas novas que permitam elaborar os *planes de vida* desde a concepção de cada povo”.³⁸ Do ponto de vista do Estado, as iniciativas indígenas são classificadas dentro da rubrica “planos de desenvolvimento alternativo”, subsidiados pelo Plan Nacional de Desarrollo Alternativo, ligado diretamente à Presidência da República. Na perspectiva pleiteada pelo documento da Onic (idem: 19), “desenvolvimento é inaugurar um abrigo onde preparamos todas as condições materiais e espirituais para festejar dia a dia a reafirmação da família e da comunidade”. Como enfatizei anteriormente, em termos discursivos podemos dizer que a proposta da Onic baseia-se nos mesmos pilares que a de Don Ángel e a gente de San Rafael. Em termos discursivos ao menos, ambas cumprem o que demanda o Artigo 330 da Constituição 1991. Da proposta da Onic apresentada ao longo do documento, centro-me em sua metodologia de aplicação, apresentando posteriormente como esta se deu em San Rafael no ano de 2001 e como este modelo entrou em choque com o de Don Ángel, não sendo capaz, ao final, de adaptar-se e de compreender as dinâmicas de organização de trabalho e de conhecimento locais.

Junto à cartilha com elementos conceituais e metodológicos, a Onic (s/d: 6) publicaria, através do Convenio Instituto Interamericano de Cooperación para Agricultura, “guias de reflexão”, para servirem de “instrumento guia ou ajuda que facilite a reflexão” para os trabalhos nas comunidades. Com textos bem mais acessíveis e didáticos do que a cartilha, o guia operava a partir de uma oposição básica entre “*planes de desarrollo* promovidos desde o ocidente” e os “*planes de vida*” (Onic, s/d: 16-17). O modelo do “ocidente” era representado com base em três pontos principais: “propriedade individual da terra, dos recursos e dos bens”; “concepção do mundo e da natureza como objetos de exploração indiscriminada”; e “crescimento econômico sem limites e com acumulação individual de bens” (idem: 9-10). Já o modelo do “Plano de Vida” “sempre existiu” (idem: 13). Quer dizer, diz respeito à maneira como os povos têm vivido e sobrevivido ao contato, só que agora pensada como “proposta para o futuro que responda às novas necessidades” (idem). Em termos práticos, “analisar desde nossa visão integral e propor alternativas de solução como por exemplo acerca da juventude, das crianças, das mulheres, dos anciãos, do território, entre

outros". Este processo era pensado em seis etapas: preparação, sensibilização, autodiagnóstico, formulação, execução e avaliação (Onic, 2000: 35).

Na "preparação", a organização indígena local se encarrega de ser a "dinamizadora na formulação do plano" organizando reuniões preparatórias em todas as comunidades (ou escolhendo as comunidades que centralizarão as reuniões) e "estudando a cartilha guia" (idem: 34). Na "sensibilização" as comunidades aproveitam os encontros para "realizar um diagnóstico das necessidades naturais" de cada uma e de como a realização de *planes de vida* pode contribuir para suprir essas necessidades (idem). No "autodiagnóstico", um secretário local é designado para "ordenar as propostas realizadas", realiza-se um censo e a comunidade é ainda convocada a fazer um mapa do território, mapa cujos detalhes a serem apresentados ocupa duas páginas do documento (idem: 35-37). Na "formulação", "definem-se as prioridades, quer dizer, aquelas problemáticas que devem ser resolvidas em primeiro lugar" e "que ações deve realizar a comunidade para solucioná-las" (idem: 37). Desse conjunto de problemas e soluções compõem-se "projetos internos e externos" a serem desenvolvidos pelo grupo indígena, aqueles dependendo apenas dos recursos de que o grupo já dispõe, estes necessitando de "assessoria e financiamento" (idem: 39).³⁹ Já na fase de "execução", iniciam-se os trabalhos com os "projetos internos", ao passo que se planta os primeiros "projetos externos", de início com "projetos de curta duração com o propósito de despertar o interesse das comunidades" (idem). E por fim, a fase final de "avaliação" na qual uma "equipe de controle" encarrega-se de acompanhar cada um dos projetos em realização cuidando de sua "avaliação periódica" e dos "informes escritos" exigidos pelas instituições envolvidas (idem: 40).

Em movimento paralelo ao dos atos constitucionais que imputam aos grupos indígenas formas de representação e de jurismo que lhes são estranhas, aqui também, ainda que do mesmo modo enfatizando sua preocupação com a especificidade étnica, uma metologia – um modo de pensamento, de recepção, registro e organização de conhecimento – impõe-se como parâmetro inicial (e final) de comunicação. É este o modelo que aportará em San Rafael, modelo que se defrontará com outra forma de registro e organização de conhecimento configurando outro processo de realização de *Plano de Vida*.

PLANO DE VIDA COMO “PALAVRA DE VIDA”

“Isso é *Plano de Vida*. É como tombar para fazer roçado. Não se começa de uma vez, com força bruta, deve-se ir esquentando” (Don Ángel Ortiz, 02 de setembro de 2001).

No *Boletín Oficial del Estado (BOE)* de 22 de julho de 2000, o Ministério de Assuntos Exteriores da Espanha publica, na seção sobre os valores investidos para aquele ano pela Agência Espanhola de Cooperação Internacional, a destinação de 35 milhões de pesetas para o projeto “*Autodiagnóstico de los pueblos indígenas de Colombia para la construcción de sus planes de vida*”, com prazo de 15 meses para execução pela Asociación Watu/Acción Indígena. Segundo sua apresentação institucional, a Watu é uma organização espanhola, sem fins lucrativos, que atua “cooperando com os povos indígenas, apoiando a luta a favor de suas reivindicações, sua autodeterminação, o direito sobre suas terras e territórios e o controle de seus ‘recursos tradicionais’ e a proteção de seus direitos intelectuais e culturais”. Esta se associaria a Onic para implementar projetos de “autodiagnóstico” através da formulação de *planes de vida* em três grupos indígenas: Curripaco, Pijao e Murui. Como vimos, estas ações enquadram-se nos investimentos da Onic desde os anos 1990 na implementação e no desenvolvimento de metodologias e assessoramento na realização de *planes de vida* entre grupos indígenas. Em 2001, no âmbito do Caraparaná e parte do Putumayo, o projeto recebe o apoio da Oima com um período de realização calculado entre três e quatro meses. Dos nove *cabildos* que compunham a organização, apenas um não concordava em participar do projeto, antes se mostrava bastante crítico: o de San Rafael, que, naquele momento, tinha no mambadero de Don Ángel um lugar privilegiado de reunião e tomada de decisões políticas. Do ponto de vista de sua experiência de 15 anos como cacique dentro do movimento indígena, Don Ángel salientava sua descrença no modelo político representado pela Onic, além de ser crítico à administração da Oima. Do ponto de vista de um cacique de San Rafael, de um *iyaima*, dono de mambadero, era crítico com o modelo de *Plano de Vida* proposto por ambas as organizações, uma vez que não partia dos pontos essenciais que os tornam Murui, que para ele estavam mani-

festos no conhecimento e dinâmicas do mambeadero em suas formas e tempos de expressão, de recuperação e organização de conhecimento, de seus fins últimos como projeto étnico de “conformação do homem índio”.

O confronto dos dois modelos se daria ao longo dos meses de agosto e setembro de 2001, pontuados por três reuniões entre *cabildos*, caciques, comunidades, representantes da Oima e um representante Onic/Watu. Neste período, concomitantemente, realizavam-se dois processos de Planos de Vida: 1. o da Oima/Onic/Watu que, ao final, apesar do discurso pró-indígena, mostrava-se calcado em metodologias de registro e apresentação de dados nos moldes dos demais projetos de planificação realizados pelo Departamento de Planejamento, ao mesmo tempo em que era constrangido pelos prazos e exigências dados por fundos e agências de financiamento internacionais; e 2. o de San Rafael, através do trabalho conjunto do *cabildo* local com seu cacique, partindo de sua “ciência tradicional, ou como professa a Constituição, seus “usos e costumes”. Don Ángel contava que poucos meses depois de minha partida de meu primeiro período de campo (1º de março de 2000), começaria o trabalho de “recordar desde o princípio”, tendo em vista a realização de um *Plano de Vida para San Rafael*, contribuição para um futuro *Plano de Vida Murui*. Como coloquei no início deste trabalho, partia de sugestões durante encontro de lideranças em El Encanto. A ideia de “recordar desde o princípio” está alicerçada, por um lado, na transmissão de conhecimento segundo o mambeadero, de como este organiza e transmite esse conhecimento; e, por outro, na especificidade do conhecimento recuperado, no caso, o de conformação ética, de aconselhamento de um jovem. Deste modo, partindo portanto da lógica do mambeadero, o primeiro trabalho de Don Ángel e do *cabildo* local foi o de reunir o conjunto de “narrativas históricas” (cf. Capítulo 5) que dão conta do período que vai desde a saída do buraco *komimafo*, passando pelo dilúvio, pelo aparecimento do Criador na Terra e sua entrega de *yetarafue*, chegando até os primeiros contatos com os não índios, a escravidão e a morte no período de atuação do caucho, o retorno para seus territórios de origem após o conflito colombino-peruano, a reorganização das famílias, clãs e etnias sobreviventes, a retomada e reconhecimento frente ao estado de seus territórios e identidade, chegando aos desafios e saídas da contemporaneidade.

Como apresento em maiores detalhes no próximo capítulo, entre julho e outubro de 2001, Don Ángel e os seus ocuparam-se em compilar parte desse *corpus* narrativo de forma escrita, produzindo um primeiro documento que expressasse o conhecimento de que eram detentores, ainda que adaptado a uma outra forma de apresentação e expressão (documento escrito), mas ainda assim partindo dos princípios da palavra de mambeadero, Palavra de Coca e de Tabaco, Palavra de Vida. Neste capítulo, através desta breve sucessão de três situações sociais, ocupo-me em apresentar o processo de negociação e demarcação de propostas entre os dois modelos de planificação e desenvolvimento, com atenção especial para o modo como Don Ángel se colocou através da palavra de mambeadero, no manejo das relações intra e extragrupo em termos de conflito e cooperação. Neste caso, assim como o quadro que apresenta Comaroff (1975: 160) para as demandas pós-coloniais com que lidam os chefes tswana, “o uso de um código formal, o código da oratória ritualizada que diz respeito à chefia, deve ser entendido como o meio pelo qual oradores públicos traduzem suas avaliações ao longo do processo de debate político”.

PRIMEIRA REUNLÃO:

TERCERA INDIA, MALOCA DOS AGGA

(3 DE AGOSTO DE 2001)

A caminho para Tercera India, no barco, Don Ángel fora enfático: “Essa é a luta minha. Entendermos aqui e depois ao espanhol”. Esta seria, em resumo, a posição que San Rafael levaria para a reunião com alguns representantes das comunidades do Carapará: independentemente da ação a ser proposta, que se partisse dos conhecimentos tradicionais do grupo. Fomos os últimos a chegar na maloca dos Agga: Don Ángel, como cacique, Abelardo e Wenceslau, como governador e secretário do *cabildo*, e eu como “*el antropólogo brasileiro*”. Chegamos às 6 da tarde e éramos esperados para que se iniciasse a reunião. Estavam presentes cerca de 30 pessoas. No centro da maloca ficava o mambeadero, onde já se mambeava e chupava ambil. Logo em sua entrada, à esquerda, ficava o tostador ao redor do qual alguns jovens estavam processando coca. Mulheres, crianças e jovens ocupavam as laterais da maloca e o entorno do mambeadero onde redes estavam armadas. Estavam presentes delegados das comunidades de

todo o Caraparaná (El Encanto, Tercera India, San Rafael e San José), menos de Puerto Tejada. Ao fundo da maloca, uma grande panela de metal com *caguana*. Logo que chegamos, fomos primeiro saudar os homens no mambeadero. Don Luccas cumprimentou-me com um aperto de mão (o que não era usual) e apresentou-me então a um de seus filhos, Walter, dizendo-lhe para me levar tomar *caguana*: “Há de se tomar *caguanita*”, enfatizou. Walter contou-se que fazia parte da atual diretoria da Coidam, pelo que passava boa parte do tempo em La Chorrera. Depois, deram-nos de mambear e chupar ambil. No centro, no mambeadero, se falava em bue, enquanto que em seu entorno, falava-se também em espanhol. Ficamos perto da entrada, ao lado de um mangaré.⁴⁰

A reunião havia sido convocada pela Oima de forma a apresentar o projeto de formulação do *Plano de Vida Murui* em associação com a Onic/Watu. Esta reunião visava colocar todos a par do trabalho e apresentar o assessor contratado pelas organizações para coordenar o trabalho entre as comunidades e aqueles que trabalhavam como assessores locais.⁴¹ Oficialmente iniciada, foi praticamente toda falada em espanhol, exceto quando alguns anciãos e anciãs tomaram, no início, a palavra. Pedi autorização a Don Luccas e gravei parte da reunião, pelo que passei a me sentar no mambeadero, e não mais com a gente de San Rafael.⁴² A reunião foi oficialmente aberta pelo fiscal da Oima, dada a ausência de seu presidente. Apontou em fala curta que a Oima estava trabalhando com a Onic e que o Plano de Vida era uma oportunidade para promover o desenvolvimento das comunidades. Apresentou ao assessor enviado pela Onic/Watu. Este foi também sucinto, informando que o projeto estava sendo implementado em outros dois grupos indígenas – os Pijao e os Curripaco –, fazendo parte dos movimentos nacionais de realização de *planes de vida* levados a cabo por todo o país. Chegou a ser enfático que os projetos implementados nos dois outros grupos não iam bem, o que trazia maior responsabilidade ao grupo murui para dar exemplo nacional da capacidade da organização política indígena. Ao final, apresentou seu assessor local, Luis Alberto Menitofe, Murui de El Encanto, ex-corregedor.⁴³ Depois falaram os governadores de El Encanto, Tercera India e San Rafael. Apesar de se mostrar a favor da realização do Plano de Vida da Oima e da Onic/Watu, como os demais governadores, Abelardo pontuou que San Rafael estava fazendo também seu próprio plano, que não ti-

nham nada contra o da Oima, enfatizando que quando fossem realizar seus trabalhos na comunidade seriam bem recebidos. Apontou que qualquer que fosse o caminho seguido para a realização de cada um dos *planes de vida*, deveriam partir dos conhecimentos tradicionais do grupo, e para isso deveriam despende o tempo necessário para entender o que e como fazer, não podendo ficar constringido com demandas curtas de tempo, como era o que sempre acontecia com os projetos que chegavam de fora. Todas estas falas foram feitas em espanhol.

A seguir, Don Luccas, como “coordenador dos anciãos”, cargo da Oima, abre a palavra, em bue e do mambeadero, para os comentários dos anciãos e demais presentes. Seguiram-se então as falas de alguns dos anciãos e anciãs presentes e de algumas lideranças enquanto Don Luccas ia chamando alguns dos presentes para falar. Seguia-se mambeando, chupando ambil e tomando *caguana*, esta última consumida por todos, ao contrário da coca e do tabaco, apenas consumida pelos homens ao redor do mambeadero. Don Ángel, Abelardo e Wenceslau, após a primeira mambeada, quando chegamos, passariam a consumir do mambe e do ambil que havíamos trazido, permanecendo na entrada da maloca ao longo de toda a reunião.⁴⁴ Após as falas iniciais de Don Luccas e de um outro senhor sentados no mambeadero, iniciou uma fala longa e firme uma senhora de San José, misturando bue e espanhol. Seu apoio à realização do Plano de Vida passava, de início, por uma crítica aos “tradicionalistas” em sua ênfase excessiva na tradição, uma vez que as comunidades tinham muito para “desenvolver”, que precisavam de recursos por exemplo para implementar programas de saúde e de educação, pelo que não podiam “ficar no passado”. Assim como os Curripaco e os Pijao, assim como os Embera, citou, precisavam de “estratégia”, de “implementar leis”, precisavam “participar ativamente” de todos os trabalhos. Das novas lideranças, apontava que não se devia “enganar aos anciãos”, antes deviam “falar com paciência” para que os mais velhos pudessem entender o que seria um “projeto”, um “Plano de Vida”. Neste sentido, “política é a Oima, os governadores e os coordenadores de anciãos”, enfatizou. Que deveriam “formar líderes para que dirigissem a estratégia”, para que se conformassem em ETI e os recursos (transferências) pudessem ser distribuídos, não ficando só em La Chorrera com a Coidam. As falas seguintes continuariam criticando e aconselhando a atuação das lideranças jovens, em especial o presidente da Oima, Norberto

Agga, que não estava presente, motivo que gerou muitas críticas. Apesar de a maioria dos presentes se mostrar receptiva e disposta à realização do *Plano de Vida da Oima/Onic/Watu*, ao mesmo tempo se mostrava crítica diante da atuação do atual presidente, da atual administração da Oima. “Um presidente precisa dar complemento. Para isso o elegemos. Não é para que mude as coisas que decidimos”, comentou um senhor sentado no mambeadero. Em seguida, uma senhora enfatizaria que um presidente “não pode ser personalista” e não pode ser “corrompido pelo dinheiro”: “É preciso que o dinheiro que venha, chegue nas comunidades. O dinheiro corrompe, por que isso é assim?”, se perguntava, salientando que é por isso que se deve respeitar e procurar aos anciãos, “porque somos frágeis nesse sentido”.

Don Luccas convocaria em seguida Wenceslau para falar.⁴⁵ Assim como Abelardo, marcaria a independência de San Rafael e a continuidade do trabalho que já vinham realizando, sua fala sendo direcionada especialmente às organizações que coordenavam o projeto:

Non estamos contra, mas deve também haver outras coisas. Tem razão de participar e usar um recurso. Mas como os anciãos não vão ganhar? Mais adiante, nós vamos ver se conseguimos, em nosso trabalho, que o ancião receba.⁴⁶ Pois digamos que tradicionalmente aqui, pois, não temos renda. Não é que se queira ser ambicioso, não, mas falamos de recursos. Se chama para uma reunião e se fala em recursos. E isso não é assim sem mais nem menos. Desde antes, nisso já estamos trabalhando, então vamos seguir o nosso, organizar o nosso, organizar onde estamos. Pois já vamos fazer esse trabalho, enquanto vem aí um recurso e não se ganha nada.

Em seguida, dois anciãos em suas falas, em bue, se remetem à palavra de coca e de tabaco como lugar da tradição, como presença de *Buinaima* que não podia deixar de estar no Plano de Vida. Don Ángel, em bue e espanhol, recuperando os princípios e fundamentos de seu mambeio e relacionando-os com os fundamentos dos trabalhos a serem realizados, pergunta aos presentes em um dado momento de sua fala em que se pergunta qual o *rafue* que os faz Murui: “E qual é o nosso *rafue*? *Yetarafue*”, ao que os anciãos sentados no mambeadero respondem afirmativamente em coro: “*Ji*” (sim). Sobre o trabalho que estavam realizando em San Rafael, no contexto de elaboração de um *Plano de Vida Murui*, enfatizou: “Estamos dando outro passo a mais”, fechando sua fala lembrando que independentemente de qual caminho resolvam tomar, que seja a partir de

yetarafue, “mas não só de boca. Deve-se vivê-lo”. Após a fala de Don Ángel, um jovem coloca que se vão trabalhar no Plano de Vida, “não é para que nos afaste assim”: “Projeto é coisa de *riama*,⁴⁷ há de se ter isso muito em conta”, enfatizou. Após algumas falas de mais jovens, falou um ancião de El Encanto, em espanhol, deixando ainda mais complexo o quadro polifônico de diagnósticos, propostas e situações das comunidades apresentados naquela noite, quando se iniciaram os trabalhos do *Plano de Vida de Oima/Onic/Watu*:

O Plano de Vida é um complemento. É para reforçar essa luta que temos trazido desde tempos imemoriais. O que nesta época estão tratando de desaparecer. Lembro que El Encanto é um porto internacional onde entram muitas culturas. Essa é uma comunidade multiétnica. Aí sim se deve constituir um governo próprio, constituir pela constituição tradicional. Assim temos ido por este lado, com governador, cacique e alguns anciãos que nos tem acompanhado. Como vocês já mencionaram, que não temos um governo próprio, com autonomia, com essa penetração de culturas que aparecem dia após dia por lá, vamos ficar sem nada, cercados de tudo. Então há uma importância de verdade nesse Plano de Vida interessante e indispensável. Está no momento de aproveitar isso e apoiar.

O caso de El Encanto refletia a realidade sócio-histórica das demais comunidades murui ao longo do Putumayo. Mais do que achar pontos em comum entre todos os discursos acima, objetivo com esta apresentação de algumas das opiniões e questões levantadas ao longo da reunião, em particular em seu início, evidenciar a polifonia de vozes e de contextos presentes no debate que se seguiria ao longo dos três meses que viriam. Apesar da cooperação com aceitação da proposta da Oima/Onic/Watu quanto à realização do Plano de Vida, vimos que, por um lado, não havia consenso sobre as prioridades para as diferentes comunidades, pessoas e organizações: se culturais, espirituais, materiais, de educação, de saúde, de forma de governo, de transferência de recursos. Por outro lado, presenciemos uma grande insatisfação com a atual administração da Oima, insatisfação que se repetiria durante a primeira “junta diretiva” da organização que se realizaria dali há um mês. Diante dessa polifonia, portanto, tratar a situação política apresentada como confronto de dois modelos apenas é simplificação, confrontavam-se perspectivas tanto de arranjos políticos para os envolvidos no embate como delimitação de modelos a serem implementados, quanto um recurso do analista na construção de unidades de análise para poder comparar algumas das realidades políticas e socioculturais em jogo.

Por fim, saliento que no quadro político apresentado, o Plano de Vida fazia ressaltar a força de mobilização e a formação de alianças naquele momento da família Agga, personificada em especial por Don Luccas, representante de todos o anciãos na Oima, Norberto, seu presidente, e Walter Agga, membro da Coidam. Ao final da reunião, o técnico contratado pela Onic/Watu, um geógrafo de Bogotá, avisou que iniciariam os trabalhos entre as “comunidades” do Putumayo e que dali a um mês estariam trabalhando entre as do Caraparaná.

SEGUNDA REUNIÃO:

PUERTO TEJADA, MALOCA DOS TEJADA

(1º DE SETEMBRO DE 2001)

Saimos ao amanhecer de San Rafael dada a distância a ser percorrida por rio até Puerto Tejada. Mais uma vez, seguíamos Don Ángel, Wenceslau, Abelardo e eu. Haveria a primeira “Junta Diretiva de Oima” com representantes de todos os *cabildos* para um dia inteiro de discussões dentro de uma pauta preestabelecida de “informes de gestão do presidente”.⁴⁸ Da pauta constava a realização do Plano de Vida, passado já um mês de seu início. Mais uma vez, sua organização refletiu as dinâmicas dos dois processos de análise e decisão políticas presentes entre os Murui, desde os anos 1980: de dia, a reunião foi realizada em espanhol, na pequena casa de madeira onde ficava a escola, conduzida pelo “conselho diretivo” da Oima, e contando com a presença e participação de gente de ambos os gêneros e de todas as idades, em algumas dezenas, o que produzia uma grande algazarra ao longo do encontro; de noite, as reuniões ocorriam na pequena maloca dos Tejada (próxima à escola), em bue, praticamente só com a presença de homens (jovens e adultos), conduzida de maneira muito cerimoniosa por Don Luccas Agga e Don Rigoberto Tejada, a partir do mambeadero (que ficava logo na entrada), enquanto se mambeava e chupava ambil.⁴⁹ O encontro foi dividido em quatro partes: a primeira entre 9 e 11:30 horas; a segunda, entre 12 e 14 horas; a terceira de 15 às 17 horas; e a quarta, por fim, de noite, no mambeadero, entre 19 e 22 horas. Nos intervalos, havia pequenos momentos de descanso, quando eram servidos alimentos e bebidas.⁵⁰ Estavam presentes cerca de cem pessoas.

Na terceira parte do encontro, o técnico da Onic/Watu fez um pequeno relato sobre os trabalhos desenvolvidos e retomou a proposta do Plano de Vida e



sua metodologia de trabalho. Havia feito dois recorridos pelo Caraparaná e um pelo Putumayo. Gostaria de concentrar-me neste relatório. Iniciou dizendo que o trabalho de formulação do plano consistia em responder a três perguntas básicas: O que é? Por que é? Para que é? Assim se alcançava a primeira etapa do trabalho que era a de “autodiagnóstico”. Neste mo-

mento, desenhou no quadro-negro um pequeno esquema gráfico em que resumia o que era o trabalho que estavam realizando.

O técnico da Onic/Watu falava em meio a um silêncio raramente quebrado, mesmo quando perguntava se todos entendiam. Por vezes, suas palavras eram sublinhadas pelos membros da Oima. Nos trabalhos desenvolvidos no Putumayo, onde as comunidades são classificadas localmente como “multiétnicas” – por conta de casamentos entre índio e não índios e a pouca presença de conhecimentos tradicionais –, apontou que chegaram a trabalhar apenas nos dois primeiros momentos, diagnosticando problemas, propondo soluções e elaborando bases para futuros projetos. Nestas comunidades, as preocupações e demandas registradas por seu trabalho estavam ligadas a questões de ordem econômica e de infraestrutura (sanitária, médica e de educação). No Caraparaná, em contrapartida, nos trabalhos desenvolvidos em San José, Puerto Tejada e Tercera India, as reflexões se deram em torno da “tradição indígena” em um fundo histórico mais amplo apresentado através dos “três tempos”: passado, presente e futuro. Em todas estas comunidades, seus “tradicionalistas”⁵¹ haviam falado – enfatizava o técnico – em *moo jafaiki* (literalmente “pai” e “espírito”) e *yetarafue* como bases para o trabalho. Por fim, salientou que faltavam os trabalhos em San Rafael e El Encanto. Sugeri ainda que, mês seguinte, na próxima ida às comunidades do Putumayo, poderia levar algum “avô” consigo para “explicar as partes da tradição” para ajudar a “reafirmar a identidade” dessas comunidades. Ao final, apesar de seu relatório, salientou, em tom de desapontamento, que as comunidades haviam trabalhado pouco, que ninguém lhe procurava para requerer a sua ajuda. O comentário não foi bem recebido e virou anedota ao longo dos dias que se seguiram. Em termos da metodologia da Onic trazida pelo técnico contratado, através de reuniões a serem realizadas em todas as “comunidades” da área de

Oima, esperava-se em três meses ser capaz de, a partir de modelos de questionários previamente produzidos desde Bogotá,⁵² realizar e publicar o trabalho em forma de documento,⁵³ o que parecia que não iria se confirmar, uma vez que o projeto tinha previsão para término em outubro.

Estamos diante de duas visões de mundo, de duas práticas de construção de mundo. No caso do técnico, para além do modo como personaliza a aplicação da metodologia da Onic (2000; s/d) e das dúvidas que vai tendo ao longo do processo,⁵⁴ encontramos a busca de parâmetros de representação bastante “essencializadores”,⁵⁵ como é o caso dos termos *moo jafaiki* e *yetarafue*, que, mesmo fazendo parte dos termos e ideários do mambadero, o assessor técnico descontextualiza de seus manejos a palavra de mambadero, devolvendo-as ao grupo como exemplos do que os tornaria “indígenas” frente às demandas de realização do Plano de Vida a partir de “usos e costumes” locais e do que esperava que compilhassem. Essas ideias chegam ao ponto de propor o envio de algum “tradicionalista” para as aldeias do Putumayo, devido à falta de indianidade encontrada em suas comunidades, “mestiças”. Isto se repare, sem que as próprias comunidades tivessem reivindicado este tipo de ação em qualquer momento de todo o dia de discussão.⁵⁶ Além disso, constrangido pela metodologia e pelos prazos de aplicação e pretensões da mesma, o técnico não reconhece – maiormente pela falta de tempo de interlocução para tanto – como se dão as dinâmicas locais de associação e condução de trabalhos, pelo que, mais do que pensar os problemas de comunicação advindos pelo pouco tempo de que dispõe e as metodologias que espera aplicar com sucesso, diagnostica falta de interesse das comunidades para aprender e gerir algo que, supostamente, era delas e para elas: a oportunidade de realização de seu Plano de Vida. Dito de outro modo, de um ponto de vista das “comunidades”, a metodologia não era simples, ao contrário, era algo novo que, como apontou a senhora de San José na reunião 3 de agosto em Tercera Índia, deveria ser ensinado com “paciência”, em especial para os anciãos. A Oima não tinha naquele momento nem credibilidade local, nem uma rede forte de associações diádicas, familiares e políticas capazes de sustentar uma rápida e inquestionável adesão ao projeto, pelo que, na prática, esta se deu lenta e timidamente, ao ponto de o técnico ser visto com “desconfiança”, não só porque representava a interesses exógenos que mais uma vez aportavam no Carapará, mas também

por sua ligação com a Oima.⁵⁷ De todo modo, como cronograma de trabalho para o mês de setembro, ficou acordado que o técnico e representantes da Oima trabalhariam dos dias 3 a 5 em San José, 6 a 8 em San Rafael, 10 a 12 em Tercera India, 13 a 15 em El Encanto e entre os dias 17 e 18 em Puerto Tejada. No dia 19, chegaria na região a equipe de coordenadores nacionais para acompanhar o fechamento dos trabalhos.

Quanto à outra visão de mundo, esta tem em Don Ángel uma de suas expressões mais organizadas naquele momento de mobilizações no Caraparaná e médio Putumayo. Em sua análise da situação das comunidades murui, em seu uso da palavra de coca e de tabaco, em suas propostas e tempos de ação, em seu modelo de organização política e de administração de comunidades, forjam-se as intenções e desejos de autonomia do ancião murui e da gente de San Rafael.

TERCEIRA REUNIÃO:

SAN RAFAEL, MAMBEADERO DE DON ÁNGEL

(6 DE SETEMBRO DE 2001)

Entre a reunião de Puerto Tejada e a que apresento agora, trabalhamos muito no mambadero terminando as transcrições do *Plano de Vida de San Rafael*. Na véspera da viagem para Puerto Tejada, Don Ángel fora bastante enfático durante os trabalhos noturnos: “Daqui, fazemos o Plano de Vida. De Chorrera, fazem entidade territorial indígena”. Este era um dos pontos centrais de seu pensamento e de sua estratégia frente ao Estado, uma vez que considerava que a estratégia de buscar autonomia através da realização de um Plano de Vida era visto como algo “menos perigoso”, já que poderiam organizar-se sem que se os “brancos” se dessem conta. “Porque para nós ETI nos fica grande, nos afunda a canoa o Estado”, explicou, “as transferências são carnada para nos colocar à prova. É armadilha de senadores: ‘vamos ver se sabem manejar’”. Enquanto Plano de Vida, “daqui se gestiona”, enquanto *plan de desarrollo*, “se negocia com o departamento”, insistia. Neste quadro, o problema fundamental, para Don Ángel, era fundamentalmente o de “capacitar recursos humanos”. Já haviam conquistado o território, agora precisavam administrá-lo, legislar para governá-lo (temas do Capítulo 5). Neste sentido, insistia que no modo como conduziam o

Plano de Vida estavam “preparando pessoas responsáveis, seja qual for o cargo”. “Quem vai manejar, se vamos fazer projetos? Quem vai manejar de verdade?”, questionava o cacique de San Rafael. Nesta tarefa, insistia, “temos de manejar tanto tradicional quanto ocidental”. Do ponto de vista ocidental, apontava que haveria uma “jurisprudência indígena, mas modificada dentro de um marco legal”, porquanto precisariam formar advogados. Do ponto de vista da tradição, deveriam saber de onde vieram “para saber se esta é a sua terra, e também porque é sua primeira identidade”. Depois que tivessem “dado a história”, enfatizava Don Ángel, o Estado iria conhecer “a verdade de que somos indígenas”. “Daí o primeiro e o segundo *kirigai*, um e o outro já vem contando”, explicava da organização que havia feito do conjunto de narrativas que compunha o *Plano de Vida de San Rafael*. Este fato corroborava a ênfase de Don Ángel, diante do modelo representado pela associação Oima/Onic/Watu, de que

o Plano de Vida não é como quer o Estado, que vamos trabalhar até dezembro. Os conterrâneos se iludem. Os grandes magistrados por vezes levam um mês para escrever um artigo. Assim, estamos trabalhando. Tudo isso temos de ordenar, por isso vamos devagarinho. Por isso não há necessidade de ambicionar, antes de capacitar.

Don Ángel retomava o tema da capacitação: uma de molde ocidental, em que formariam recursos humanos para ocuparem todas as funções que a administração do território e da cultura demandassem; outra tradicional, fundamentada na edificação da responsabilidade em um jovem e uma jovem. O ancião chegava a ser enfático:

Em Chorrera, até os ritos mudam, mas a lei não muda. A lei é a mesma, não muda, mesmo que não haja reuniões. Este *prédio* é unívoco na doutrina que nos deixou *Buináima*. Claro, a cada um a sua maneira de falar. Não vamos dizer: você como é outro clã, não saiu do buraco [*komimafo*]. Não. Mais adiante haverá reuniões para perguntar a essência de todos os conhecimentos que nós almejamos para a conformação do ser humano, o homem indígena.

A lei de que trata o ancião é o tema do próximo capítulo. Por ora, cabe ressaltar as preocupações de conformação ético-moral que presidiam o pensamento e as ações de Don Ángel. Como colocado na reunião em Tercera Índia (em 3 de agosto): “e qual é o nosso *rafue? Yetarafue*”, a palavra de conselho. Logo em seguida, resumiria:

Tudo assim vamos trabalhando o Plano de Vida. Podemos falar rapidinho: recuperar nossas tradições, cultura. Assim pode ser rapidinho, como capacitar recursos humanos. Esses dois campos são um só projeto. Segundo como entendo ao menos, vai ver que estamos falhando.

Sobre a presença do técnico da Onic/Watu e do modelo de trabalho trazido desde Bogotá, Don Ángel era bastante crítico:

Nós não precisamos de intermediários, senão como vamos aprender? Por isso não entregamos a esses dois [o técnico e o representante da Oima].⁵⁸ Por isso pensamos a equipe para sair daqui para lá [San Rafael-Letícia]. Os doutores o vão entender. Eles apenas perguntam: e isso, o que quer dizer? E eles o consertam.

Neste ponto, referia-se a um posicionamento que amadurecera ao longo do trabalho daquele mês, quando estávamos prestes a viajar para Letícia para dar continuidade ao trabalho, agora para digitar o material e editá-lo, além de procurar apoio na universidade, em assuntos indígenas e na Fundação Gaia. Neste ponto, San Rafael pleiteava sua autonomia diante do modelo da Oima/Onic/Watu. Um dos momentos ápicos deste processo de negociação se deu quando finalmente a equipe de trabalho do Plano de Vida das três organizações visitou a San Rafael (entre os dias 6 e 8 de setembro), conforme combinado na reunião da Junta Diretiva de Oima em Puerto Tejada (em 3 de setembro). Por duas noites (6 e 7 de setembro), a equipe da Onic/Watu/Oima visitou o mambeadero de Don Ángel em reuniões que juntaram ainda membros do *cabildo* local (Abelardo, Wenceslau, Don Victor Julio Vargas), além de Heliodoro e Hermes. Havia a proposta da Oima de incorporar o trabalho de San Rafael ao Plano de Vida elaborado pelas três organizações, proposta para a qual, como vimos, San Rafael tinha restrições. O *cabildo* local se comprometera em permitir que a equipe realizasse seus trabalhos junto à comunidade, dentro da metodologia que lhe fosse própria. Nessas duas noites em seu mambeadero, como de costume, enquanto se processava a coca, Don Ángel conduziu a conversa, encaminhando assuntos, perguntas e respostas dentro da lógica do mambeadero, da retórica da coca e do tabaco. Todos estavam sentados, mambeando e chupando ambil. Juntos, sentavam-se os membros da equipe que agora aportava em San Rafael em um mesmo canto do mambeadero. Do outro lado, Don Ángel, alguns de seus aprendizes e membros do *cabildo* local. Eu estava entre Don Ángel e o pilão, gravando. Ao contrário das outras noites, ninguém perguntaria nada. Após um início infor-

mal, perpassado por gracejos e o início da pilada e peneirada, o ancião falaria por cerca de três horas, com poucas interrupções. O tema dos dois dias de mambeio foi o do Plano de Vida, de como trabalhavam partindo da Palavra de Vida, da normatividade daquele espaço cerimonial e dos conhecimentos ligados à coca e ao tabaco. Nestes dias, falou-se apenas em espanhol, o que fez sua retórica tornar-se excepcionalmente rica, uma vez que dialogava não só com a tradução entre línguas (bue e espanhol) de conceitos e modos de dizer que lhe eram próprios, mas com tradução entre culturas, entre modos de pensar e de agir. Nesta noite, a palavra de coca e de tabaco se politizara, ganhando contornos e cores mais acentuados, sublinhados, e mesmo explicados, em defesa de um modo de pensar e de agir. Passo a apresentar, portanto, parte da gravação do primeiro dia de encontro (seus primeiros 40 minutos).

Finalmente começaria sua fala daquela noite, pouco depois das 20 horas, quando todos silenciaram e se ouviu apenas a voz do ancião, o bater do pilão e da bolsa com coca e cinzas de embaúba em que se peneirava. Suas primeiras palavras seriam: “O Plano de Vida aponta para a ética”. Ao longo dos primeiros 15 minutos de sua fala, Don Ángel se dedica a apresentar a seus convidados aquilo que o torna “ser humano”, que o torna Murui: a palavra de mambeadero, Palavra de Coca e de Tabaco, Palavra de Vida. O início da fala do ancião já nos apresenta a dois pontos essenciais de seu manejo dessa palavra, desse *corpus* de conhecimento: primeiro, um fundamento ético-moral essencial, “amar”, que para o ancião é o que nos torna humanos e o que conforma um bom governo (tema do próximo capítulo); segundo, a coca e o tabaco, epicentros simbólicos da palavra de mambeadero, que em seus processamentos técnicos e de transmissão de conhecimento servem como instrumentos e metáforas para aconselhar e refletir sobre o mundo. Logo nesse início, Don Ángel se remete também ao que diz um avô na hora de sua morte: que continuará ali, no mambeadero, só que invisível, mambeando e chupando ambil com todos. Neste momento, através da prática do mambeio se articula e se procura garantir alguma continuidade de um conhecimento passado de geração a geração, cujo fundo histórico é jogado para o início dos tempos, ao aparecimento mesmo do Criador (Capítulo 5). Em seguida, apresenta um dos fundamentos centrais de *yetarafue*, de um bom mambeio, do que os torna humanos: saber medir as próprias ações, não exagerar. Recorrendo ao cristianismo,

sublinha que deste modo os “arcãos do senhor” iluminarão revelando o que o Criador tem guardado para aquele que segue a palavra que deixou. Todo este início é dedicado à apresentação do conhecimento da coca e do tabaco como instrumentos de conformação ético-moral para que se tenha “coração próprio”, para que fale “pensando de coração”. Deste modo um pai se dedica a dois filhos com igual cuidado, por mais diferentes que sejam. Deste modo se maneja uma maloca, que aqui deve ser entendida representando a um governo.

Ainda nestes primeiros minutos, fato que também ocorrerá em outros momentos ao longo da fala do ancião, revela-se o sentido de certos ditos de um avô que no mambeadero são deixados em tom enigmático (cf. Capítulo 3). “Não falar”, o que de fato significa que não se deve falar sem pensar antes, daí explicar-se também a ênfase no coração, uma vez que é a partir dele que se pensa. Neste momento, Don Ángel fala diretamente para seus visitantes, por um lado informando sobre ser esta a “ferramenta” com a qual trabalham, ferramenta que também lhes servirá; por outro, ironiza e os desafia: “creio que isto os vai despertar muito forte, doutores que são!” Apresentaria a seguir o modo de governo tradicional, manejado a partir do mambeadero, centro da maloca, integrado às dinâmicas noturnas de transmissão de conhecimento. A este conhecimento que deve “escutar tudo com todo o espírito”, enfatiza Don Ángel. Estes são os fundamentos que devem ser apreendidos e manejados para só então se “tocar o material porque o Espírito [deixado pelo Criador nesta palavra] tem de acompanhar desde cada pessoa com bom espírito”. “É assim que se organiza”, resume o ancião, “é assim que o têm manejado nossos avôs”.

Nos primeiros minutos, portanto, Don Ángel se dedica ao universo da coca e do tabaco, apresenta seus visitantes ao mambeio e ao mambeadero como instrumentos de conformação moral e modelo de trabalho, administração e governo. Ao final desta primeira parte, enfatiza por fim que “há de se trabalhar ideologicamente, não assim sem mais nem menos”. Passa então a falar especialmente do Plano de Vida e do campo de relações em que este se dá, para além de San Rafael e de seu mambeadero. Passa a posicionar-se nesse campo. Neste momento, sinaliza primeiro para La Chorrera que não estão deixando de incluí-la e ao Igararaparaná em seus trabalhos, motivo pelo qual ao longo das narrativas que se compilaria no Plano de Vida local, se fazer menção em certas situações aos

modos de nomear característicos dos Muina (falantes de *minika*). Deste modo, ao menos hipoteticamente como construção de uma comunidade que açambarque aos dois rios em um só grupo étnico, procura se aliar reconhecendo a autonomia dos modos de pensar e agir das organizações e mambeaderos do Caraparaná e Igaraparaná. Antes de buscar por recursos financeiros, cabe “buscar esta parte”, os “verdadeiros conhecimentos”, “de consciência”, sublinha. O tema do manejo de recursos, do dinheiro, tem destaque neste momento e naqueles em que analisa os contextos políticos mais amplos em que San Rafael está envolvida. “Mulher gordinha de bom seio”, como ouviu Don Ángel durante encontro em Araracuara, médio Caquetá, o dinheiro, sua má administração, tem sido um dos lugares de queda de muitos líderes e organizações indígenas. É recuperando e, principalmente, “vivendo” e “exercendo” os conhecimentos e preceitos da coca e do tabaco que se aprenderá a “administrar”, a “investir” os recursos para o bem de todos. Para isso – narra um avô no mambeadero –, para que se aprenda. Neste contexto, narrar é comparado a tecer, tecer um cesto, uma das metáforas recorrentes naquele período para falar da vida enquanto processo, enquanto trabalho de uma vida inteira. Aquele que “respeita”, que “vive” o que narra um avô no mambeadero é o que alcança a “boa eficácia”, “que já pensa que lá é lá, que aqui é aqui”. Esta parte não a entendeu o Estado, critica então o cacique, uma vez que, no fundo, “o Estado está pensando na escravidão”. Por isso, seguem mambeando, recuperando e vivendo as palavras deixadas por seus avôs, mesmo que se esteja em algum lugar bem distante, à quilômetros do Centro.⁵⁹ “Esta parte, dizem nossos avôs, é como o coração da pessoa”, retoma e resume mais uma vez o ancião.

Este trecho da fala de Don Ángel, de toda a fala daquela noite, pode ser organizada em dois eixos principais, em áreas temáticas que definem a organização dos assuntos, dos pontos a serem retomados e desenvolvidos, de quanto tempo se dedica a cada um: a Palavra de Coca e de Tabaco em seu desdobramento e apresentação de parte de seu *corpus* de conhecimento; e ainda a realização do Plano de Vida em relação aos diversos contextos e agências com que estava relacionado. De fato, o que presidiria a fala do ancião, e que fica explícito no trecho apresentado, é mesmo o mambeio como base para a conformação de recursos humanos: “assim vamos colher pessoas inteligentes e boas”. “Essa parte é, como

quem diz, capital de toda a construção que quer fazer o ser humano”, resume mais uma vez quase ao final do trecho selecionado. É parte dessa palavra, desse “mar”, que o ancião, o *cabildo* e a comunidade de San Rafael pretendem “mostrar um pouquinho” na forma de escrita em seu Plano de Vida. “Recuperá-la em seus fundamentos”, mas também em suas evoluções, em suas adaptações às novas demandas intra e extragrupo. Ao final deste trecho, o ancião recupera o início de sua fala marcando a circularidade com que organiza seu discurso, recupera a base ético-moral do mambeio e de todo o trabalho que estavam realizando: “amar”, desta vez acionado no contexto do sentimento de orfandade vivido pelo grupo no pós-caucho, da necessidade de união que isso pede.⁶⁰ Desse modo, resume Don Ángel Ortiz para seus visitantes: “estamos trabalhando, ainda que não seja bem, estamos trabalhando”.

Algumas das ideias e noções aqui apresentadas, que já apareceram no Capítulo 3, serão mais profundamente analisadas no próximo capítulo, quando o ancião e os frequentadores de seu mambeadero respondem aos contextos socio-históricos aqui resumidos através da concretização de seu Plano de Vida: um documento que reúne dois grandes conjuntos narrativos compreendidos pelo ancião como dois cestos (o Cesto das Trevas, *Jitirui Kirigat*, e o Cesto de Sabe-doria, *Nimaira Kirigat*). Por ora, encerro recorrendo uma vez mais às palavras do cacique de San Rafael, já quase ao final da fala daquela noite, palavras para marcar a natureza de seus esforços e objetivos:

Há de se saber condescender e não vão formar um conflito. Este é um processo longo porque é Plano de Vida, não é plano de comércio, tampouco o comércio está como quem diz fora do ser humano. O ser humano é aquele que produz o comércio. Não vamos falar apenas de comércio, falemos do ser humano. Cuidemos. Assim sim podemos enriquecer.

NOTAS

- 1 Um exemplo notável disso foi a pergunta proferida por Gerbacio, irmão mais velho de Abelardo, certa noite no mambeadero (agosto de 2001), véspera de um grande torneio de futebol sediado em San Rafael reunindo todo o Carapará e parte do médio Putumayo. Gerbacio indagara a Don Ángel sobre qual era a maneira correta de jogar futebol dentro da tradição, ao que o ancião respondera em longa fala, mesclando espanhol e quechua, em que enfatizaria a lealdade, o respeito às normas, a não violência e o espírito de grupo durante os

- jogos. Lembraria ainda dos tempos em que era jovem e quando por primeira vez aprenderam a jogar bola “segundo os brancos” (uma vez que também tem um jogo de bola chamado *uiki*).
- 2 No final do capítulo anterior, apresentei esta instituição e o modelo de conduta para sentar-se (*raiiide*). “Assim como o coração está fincado em seu cesto interior, assim também um homem está sentado neste mambadero, imóvel, aprendendo”, enfatizaria certa vez Hermes Ortiz, filho de Don Ángel, durante uma conversa sobre o modo correto de mambear (2001).
 - 3 Ao final desta palestra, conclui (idem: 75): “Ao nos darmos conta de que a cultura é de fato, em certo sentido, uma mixórdia, que costumes e valores independem uns dos outros, discrepantes, conflitivos e contraditórios, teremos de desenvolver conceitos para tratar da vida social que sejam menos rígidos e que possam dar conta da interdependência como também da falta de interdependência, do ocasional como também do sistemático”.
 - 4 Nos termos de Gluckman (1980: 70): “numa área limitada da vida social”.
 - 5 Neste ponto, devo fazer uma ressalva. Ao longo de nosso trabalho, quando Don Ángel se referia a *Buinaima*, às vezes apontava para baixo, outras vezes para cima, assim como também dizia que o Criador estava sentado a Leste e que seu filho a Oeste. Certa vez, comentei que estava em dúvida, ao que o ancião respondeu: “Você não entende. Tanto faz. Você ainda não entendeu que são apenas formas de o Criador nos fazer entender”. Esta ordem é relativizada por Echeverri (comunicação pessoal, 2005), de sua experiência no médio Igarapará: *Buinaima* estaria referido à água, às profundezas. Aquele que estaria acima seria *Juziñamui*, senhor da violência, “capitão das estrelas”, personificação de todo mal.
 - 6 Como colocado no Capítulo 3, a Palavra de Coca e de Tabaco era entendida como constituída de *campos*, como, por exemplo, governo, saúde, cantos; campos que, de acordo com o envolvimento do iniciado, podem conformar “carreiras de conhecimento”, especialidades dentro do conjunto geral de conhecimentos que é a Palavra de Coca e de Tabaco.
 - 7 Apesar de não ter levantado dados linguísticos nessa direção, suspeito que poderíamos encontrar este mesmo verbo sendo utilizado para falar das atividades agrícolas.
 - 8 Certa vez, senhora Dolores contou-me que quando era menina, manicuera era “*nuestro desayuno*” (nosso café da manhã).
 - 9 Lembro que, no Capítulo 2, apresentei a versão de Don Ángel sobre a “missão” de seu clã doce (*naimene*), de como, pouco antes do período do caucho, *Moo Buinaima* apareceria em forma de uma voz do alto da maloca do grupo apontando como dever do grupo divulgar a Palavra de Coca e de Tabaco.
 - 10 Aqui temos um recurso muito utilizado, em especial no Cesto das Trevas, na narrativa de Don Ángel de que personagens que são donos de algum utensílio, tem este expresso em seus nomes.

- 11 Explicava Don Ángel: “É como um alento”. A Palavra do Criador é por vezes apresentada como um alento, alento que dá vida, tema recorrente na Palavra de Coca e Tabaco.
- 12 De fato, traduzindo literalmente, Leste e Oeste correspondem à cabeceira e à foz do rio, respectivamente.
- 13 *Jiyaki* é traduzido como o “extremo de alguma coisa, fundo” (Burtch, 1983).
- 14 Curiosamente, *muido* também é traduzido por “extremo”, no caso de uma canoa, “proa” (Burtch, 1983). Pode ainda ter o significado de “cabeceira de um rio”.
- 15 Como coloquei no capítulo anterior, Don Ángel não deixava de reconhecer a presença do conhecimento da Coca e do Tabaco em outros caciques, mas sim apontava que poucos tinham esse conhecimento “organizado”. Enfatizava ainda que “assim aprendera com os avôs”, que essa “organização” era uma das últimas coisas que se lograva entender.
- 16 Não consegui averiguar o significado do termo. É mais um desses momentos na narrativa em que Don Ángel aponta sem esclarecer, deixando implícito que “aquele que queira aprender, que se aproxime do mambeadero e pergunte”. Termo de pouco uso corrente.
- 17 Echeverri (comunicação pessoal, 2005) coloca que o *yainama* é um aliado cerimonial, que representa outra maloca. A relação entre *yainani* é a relação política mais importante, uma vez que relaciona distintas malocas.
- 18 Como vimos no final do capítulo anterior, *komuiya iziruiya* (estimar a vida), é um dos princípios ético-morais fundamentais da Palavra de Coca e de Tabaco, Palavra de Vida. O coração (*komeki*) tem também um lugar central na simbologia da Coca e do Tabaco. Em bue, literalmente, coração é a união da palavra *kome*, “pessoa”, com o sufixo *ki* que traz ideia de conjunto ou essência. No caso, teríamos portanto algo como “essência da pessoa”. Lembro ainda, como já vimos, que foi do coração de Bunaima que nasceu o tabaco.
- 19 De seu material, Gasché (1976, 2009) apresenta mais extensivamente a articulação, para os Uitoto e demais Povos do Centro, entre relações de chefia, matrimônio e parceria cerimonial.
- 20 Cf. também Rappaport (1990).
- 21 Ou “movimento de indígenas”, como o coloca Friede (1981: 52). Opto pela expressão “movimento indígena”.
- 22 “*Los paees del cauca constituyen la más importante de las familias andina y tienen una larga tradición de lucha que mucho tiene que ver con su actual movilización*” (Morales, 1979: 42). Sobre a história das mobilizações políticas entre os Paez e a construção dessa memória, cf. Rappaport (1990).

- 23 Lima (1995: 14), pensando a partir do caso brasileiro, mas levando em consideração sua relação com o contexto latino-americano, opera com a noção de “indigenismo” como se referindo ao “conjunto de ideias (e ideais, isto é, aquelas elevadas à qualidade de metas a serem atingidas em termos práticos) relativas à inserção de povos indígenas em sociedades subsumidas a Estados nacionais, com ênfase especial na formulação de métodos para o tratamento das populações nativas, operadas, em especial, segundo uma definição do que seja índio”.
- 24 Este fato se deu durante o “governo reformista de Carlos Lleras” que impulsionou a “criação de organizações camponesas como meio de pressão contra grandes proprietários e a favor da aplicação de leis de reforma agrária” (Jimeno, 1996: 59).
- 25 Ainda constam como reivindicações desse “programa”: “fazer conhecer as leis indígenas e exigir sua justa aplicação”, e “formar professores indígenas para educar de acordo com a situação dos indígenas e sua respectiva língua” (Morales, 1979: 49-50).
- 26 Área estimada em 5.000.774 hectares (Correa, 1990: 10).
- 27 A Coidam seria extinta em 2004, fruto de um movimento de maior organização das associações e *cabildos* locais em busca de autonomia político-administrativa, e das críticas ao modelo de gestão desenvolvido pela entidade.
- 28 Até 2001, a Oima atendia pela sigla Ozimde (Organización Zonal Indígena Murui de El Encanto). A mudança de nome, no contexto político dos últimos anos do Caraparaná, não só reflete a ênfase na autonomia étnica enquanto Murui, mas também enquanto organização política, não mais apenas uma zonal representada por Coidam, sobre a qual por sinal havia críticas de ordem política e administrativa e desejos de autonomia, de estabelecimento de suas próprias redes dentro do campo indigenista local na busca de elaboração e financiamento de “projetos”. Conforme aponta o Estatuto de San Rafael, o “reconhecimento jurídico” da Oima se dá através da Resolução 050, de 27 de abril de 2000.
- 29 Poucos anos depois desta pesquisa, a Coidam foi desarticulada, as ações passando a ser operacionalizadas pelas instituições de representação local.
- 30 Com reconhecimento jurídico mediante a Resolução 050, de 27 de abril de 2000 (Estatuto Interno del Cabildo Local, San Rafael, 2001).
- 31 Uma vez que do ponto de vista local, o registro da organização também significa o reconhecimento do etnônimo “murui” dentro do movimento do grupo de paulatinamente passar a ser conhecido por sua autodenominação, e não mais pelo termo “uitoto”.
- 32 Apresento anexo o estatuto completo. Este vinha sendo elaborado havia alguns anos. Em 2000, participei de reunião de discussão de uma primeira versão. Havia conseguido um modelo de estatuto com um “advogado indígena” do Cauca.

- 33 “Artículo 286. Son entidades territoriales los departamentos, los distritos, los municipios y los territorios indígenas. La ley podrá darles el carácter de entidades territoriales a las regiones y provincias que se constituyan en lo términos de la Constitución y la ley”.
- 34 Em termos jurídicos, assim o definem Sanchez, Roldán & Sanchez (1993: 69) à ETI: “es una división político-administrativa de la República (Art. 286), con autonomía administrativa y política dentro de los límites de la Constitución y la Ley (Art. 1 y 287), habitada por población indígena y que se gobierna por autoridades propias (Art. 287: 1), que asume las competencias que le corresponden (Art. 287: 2), que puede administrar los recursos y establecer los tributos necesarios para el cumplimiento de sus funciones (Art. 287: 3) y que participa en las rentas nacionales (Art. 287: 4)”.
- 35 Francisco Rojas Birry (Onic), Lorenzo Muelas Hurtado e Alfonso Peña Chepe (Sanchez, Roldán & Sanchez, 1993).
- 36 “La Carta Europea de Ordenación del territorio dice que ‘el ordenamiento territorial es a la vez una disciplina científica, una técnica administrativa y una política, concebida como actuación interdisciplinaria y global cuyo objetivo es un desarrollo equilibrado de las regiones y la organización física del espacio según un concepto rector’” (Borja, 1996: 17).
- 37 A Lei 388 não é ainda a Lei Orgânica do Ordenamento Territorial. Esta última inda não foi promulgada, segue em debate. A Lei 388 foi criada especificamente para o ordenamento dos municípios.
- 38 Segundo a cartilha, foram os Guambianos os que primeiro falaram de “*planes de vida*” em 1992. Seus objetivos eram os de “*proponer elementos de planeación diferentes a los que planteaba el Departamento Nacional de Planeación*” (Onic, 2000: 9).
- 39 A cartilha chega a oferecer um pequeno esquema para formulação e apresentação de projetos para agências financiadoras (Onic, 2000: 38).
- 40 Espécie de tambor. Neste ponto, ressaltamos apenas que é símbolo de tradicionalidade, em geral sendo herança de família, símbolo de conhecimento e chefia.
- 41 De fato, até onde pude averiguar, não houve uma consulta por parte da Oima aos *cabildos* sobre a realização do projeto. Nesta reunião e na que viria a seguir, o que houve foi uma comunicação de que o projeto aconteceria, de como era importante para as comunidades pelo que se esperava a cooperação de todos.
- 42 Ao final da reunião, quando já voltávamos para San Rafael, Don Ángel perguntou-se: “Então, gravou? Vamos ouvir”. Gravei os 90 minutos iniciais do encontro.
- 43 Em 2000, em meu primeiro período de campo, Luis Menitofe era o corregedor de El Encanto.

- 44 Na véspera de todas estas reuniões, Hermes e eu trabalháramos especialmente preparando o *mambe* a ser consumido. Nestes dias, começávamos a tostar mais cedo do que nos dias comuns, já no meio da tarde, dias em que eu voltava mais cedo dos trabalhos do roçado de Don Ángel.
- 45 Wenceslau concorrera à última eleição à presidência da Oima contra Norberto Agga, candidatura apoiada por Don Ángel e pelo *cabildo* de San Rafael. Conforme se contou no mambeadero de Don Ángel, ao final, Norberto Agga iniciou uma briga afirmando que não aceitava não ser eleito como presidente, o que levaria Wenceslau, e conseqüentemente Don Ángel e San Rafael, a retirar a sua candidatura.
- 46 Nesta passagem, Wenceslau remete-se a conversas travadas no mambeadero de Don Ángel, nas quais anteviam, em um segundo momento de seus trabalhos, quando já fossem manejar recursos, que deveriam pensar em algum modo de os anciãos participarem como detentores da tradição e receberem por seu tempo e dedicação. De suas análises, enfatizavam que este era um ponto sempre esquecido. Que assessores e lideranças recebem, enquanto “os verdadeiros conhecedores” não.
- 47 Um dos termos que podem ser utilizados para se falar dos “brancos”. É traduzível por “estrangeiro”, “forasteiro”, alguém que é de fora, ou, quando qualificado, como “canibal”.
- 48 Temas iniciais que compuseram a pauta do encontro: 1. Acordar saída de representantes para reunião da Coidam em La Chorrera; 2. Projeto *Plan de vida*; 3. Situação Marañon; 4. Confirmação legal da nova junta diretiva; 5. Situação Incora e Exército que invadiram 56 hectares em El Encanto de território indígena; 6. Criação da Junta Regional de Esportes da Oima e de estatutos para os clubes; 7. Planejamento departamental; 8. Educação: descentralização e financiamento de políticas educativas no corregimento.
- 49 Este momento foi realmente muito cerimonioso, desde seu início, quando Don Luccas e Don Tejada chamaram um a um os homens para entrarem, servindo-lhes ambil liquefeito em uma pequena cuia e *mambe*.
- 50 Basicamente mandioca cozida, carne de caça, *caguana* de buriti e de açaí e água.
- 51 De fato, conhecidos como “tradicionalistas” destas comunidades ao longo do Caraparán temos Don Luccas por Tercera India, e Don Jacinto e Don Tito por San José.
- 52 Cf. o “guia de reflexão (Onic, s/d).
- 53 Que de fato seria publicado: Onic, Cooperação Espanhola-Watu & Oima, *Kai Iyikino. El manejo del mundo hoy*, Bogotá: 2002.
- 54 Chegamos a nos encontrar por duas vezes, reservadamente, ao final das duas noites em que passou pelo mambeadero de Don Ángel (dias 6 e 7 de setembro de 2001), quando

expressava suas dúvidas em relação ao modelo de trabalho da Onic e à atuação local da Oima. De fato, chegou a dizer que às vezes sentia que havia “aterrizado” no rio, totalmente mal informado pela Onic e pela Oima das “condições reais de trabalho”.

- 55 Lembro que este mesmo movimento de “essencialização” é analisado por Rappaport & Dover (1996) em relação à atuação dos três senadores indígenas presentes às reformas constitucionais de 1991.
- 56 Ao contrário, em suas demandas ao longo do dia de discussões, os *cabildos* do Putumayo detiveram-se muito mais na formalização da entrada de novos “colonos” (não índios, em geral familiares de homens casados com indígenas) em suas comunidades, tema que geraria uma interessante discussão centrada por dois “avós”, Don Tito e Don Gaike, que apregoariam, “desde a tradição”, serem “todos iguais”, serem todos *komini*, “seres humanos”, portanto serem aceitos desde que seguissem “nossas leis”.
- 57 O mesmo acontecia com “o antropólogo brasileiro”, caso destacado pelo presidente da Oima, que criticava o fato de não ter sido avisado de sua presença na área trabalhando com seu tio, Don Ángel.
- 58 Referência ao trabalho que estávamos fazendo de compilação de narrativas tradicionais de que se compunha o *Plan de Vida de San Rafael*.
- 59 Todos os sete grupos que habitam o *Predio Putumayo* consideram a La Sabana como o centro de seu território, lugar sagrado de onde o Criador “deixou este Planeta”.
- 60 Uma vez que muitos cabeças de grupo, e mesmo boa parte da organização clânica, sucumbiu a este período (cf. Capítulo 2).



Kai moo kai ei

mononadu riadua uai yiiyena:

Tecendo cestos, tecendo tradições

“Em seguida lhe aplicou a erva *nozekue*. Desde esse momento *Ma-naidejitoma* sentiu alívio e *Kaniyuyu* pediu seu pagamento:

— Olhe *Jitoma*, em recompensa por ter curado o olho de teu irmão, tece um cesto e paga-me com ele, pois sou um ancião.

Então, ambos teceram um cesto e lhe deram em reconhecimento pela cura” (Preuss, 1994: 217).

A experiência de Guss entre o grupo conhecido como Yekuana, do rio Paragua, Amazônia venezuelana, parece-me bem ilustrativa para iniciar este capítulo. Relata o antropólogo (1989: 1) que em 1976 chegaria ao Paragua para ouvir em performance os “épicos de sua criação” conhecidos como Watunna. Dentre as características etnográficas deste grupo, destacavam-se os “eventos de contar histórias” (*storytelling events*), os quais o antropólogo esperava gravar em seu próprio “contexto e linguagem” (*idem*). Qual parábola do trabalho etnográfico, o pesquisador teria suas expectativas iniciais frustradas, uma vez que após já algum tempo em campo, não presenciaria aos tais “eventos de contar histórias”. Ao contrário, estas histórias pareciam estar fragmentadas em pequenos eventos evocativos cotidianos, o que complexificava e estendia no tempo a compilação e organização de tais fragmentos. Paralelo a isso, Guss presenciaria ao trabalho cotidiano dos homens em tecer, trabalho a que já havia sido convidado, e para o qual não atribuía, de início, muita relevância.¹ O fato é que o pesquisador se daria conta de que o ato de narrar estava, para os Yekuana, estreitamente ligado ao de tecer. Em sentido amplo, enfatiza Guss (*idem*: 2), “comunicar-se é usualmente visto como se alguém estivesse tecendo um ces-

to”. Neste contexto, “contar histórias” era comparado ao ato de “tecer”. Tecer podia mesmo adquirir um caráter iniciático, quando em meio ao trabalho e às narrativas evocadas, conformava-se um processo de formação ético-moral que congregava o ato de tecer ao de contar. Um ancião sentado à noite no centro da casa comunal, reconhecido como conhecedor do repertório de histórias de sua tradição, podia ser chamado de “fazedor de cesto” (idem).

Como já mencionei em capítulos anteriores, a imagem do “cesto” e de “tecer um cesto” também parece ter para os Uitoto – tanto Murui como Muina² – um lugar central. Dentro do vocabulário, da sintática e da semântica da Palavra de Coca e de Tabaco, aparece como uma das metáforas (Turner, 1974: 25)³ recorrentes para falar sobre a vida quando se “aconselha” a um jovem nas noites do mambeadero. Neste capítulo, chegamos ao coração do que foram o esforço e o trabalho de Don Ángel durante a maior parte de minha estadia em San Rafael, eixo em que se desenvolveu esta pesquisa e a relação do pesquisador com o ancião e a sua gente, em especial dos que mais diretamente apoiavam seu trabalho e ouviam suas palavras. Por um lado, estamos mais uma vez sob a ótica da Palavra de Coca e de Tabaco, em especial de *Yetarafue*, da Palavra de Conselho, donde pesam as preocupações ético-morais de Don Ángel de “conformação do homem índio”; por outro, uma das situações sociais que condiciona sobremaneira o contexto em que essa Palavra se expressa é a do Plano de Vida, caminho pelo qual o *iyaima* e a gente de San Rafael enfrenta e negocia algumas das demandas contemporâneas em busca de autonomia econômica, político-administrativa e cultural. Neste capítulo, apresento, por fim, a grande narrativa que ele dividiu em duas partes, em dois “cestos”: o Cesto das Trevas (*Jitirui Kirigai*) e o Cesto de Sabedoria (*Nimaira Kirigai*) com um preâmbulo (*Jata Yoema abi kiotajano*) e uma introdução (*Konirueni eimiemo dukaizite*). Segundo Don Ángel, estamos diante de “palavras de muita essência”, deixadas diretamente pelo Criador para serem repassadas de geração a geração no mambeadero. Por um lado, tomados todos os contextos históricos e contemporâneos em que estão involucrados, estamos diante da afirmação de um modelo de pessoa (*persona: kome*) e de comunidade (*comunidad: uruki*) desenhado a partir do cultivo e processamento da coca, do tabaco e da mandioca como metáforas para aconselhar sobre o cuidado com o corpo e o espírito, com a família, com o clã, com o roçado, com

a comunidade, com o povo e, a partir dos anos 1980, com “todo o Planeta”. A coca, o tabaco e a mandioca também servem como eixos narrativos ao redor dos quais tradições de conhecimento, no caso especialmente como tradições narrativas, se alinhavam no exercício de resumo e tradução de um ancião murui do rio Caraparaná de sua cultura (*usos y costumbres*) em seus princípios fundantes, adaptando suas feições narrativas e retóricas a novos contextos e audiências.

KIRIGAI, CESTO

Na obra monumental⁴ do antropólogo alemão Konrad Preuss (1994), encontramos a *kirigai* traduzido como “cesto”. Este aparece em algumas das narrativas por ele recopiladas como utensílio fundamental do trabalho cotidiano, em especial no roçado. Na passagem que abre este capítulo – embate entre *Jitoma* e *Gaimo* –,⁵ deparamo-nos com um sentido particular para o ato de “tecer um cesto”. As narrativas que dão conta das peripécias de *Jitoma* (o Sol) são muito difundidas entre a gente Murui e Muina, presentes mesmo na toponímia da região, do mesmo modo que comparecem como umas das mais recompiladas por antropólogos, linguistas e missionários.⁶ Nesta passagem de versão recolhida por Preuss no Ortegua, alto Caquetá, com Rosendo (Riakeyue), Murui falante de *mika*, estamos diante de *Jitoma* que procura ao ancião Kaniyuyu para curar seu irmão, aqui nomeado como Monaidejítoma. Este se ferira no olho, ao ser ludibriado por sua mãe que lhe cravara um bicho-de-pé, vingativa pela morte de *Gaimo* (onça), seu amante. Ao examiná-lo, o ancião constataria que de fato o que havia era um dardo. Retirou-o e aplicou a erva *nozékue*, pedindo como pagamento um cesto (Preuss, 1994: 209-220). Aqui parecemos estar mais uma vez diante do que Don Ángel e os demais tradicionalistas e aprendizes do Caraparaná organizam como o mundo da Coca e do Tabaco, da sociabilidade do mambeadero: um homem paga a um ancião por seu conhecimento, conhecimento adquirido porque sua autoridade e eficácia advêm do fato de este ter se sentado nas noites de mambeio, cumprindo as dietas e aprendendo, dia após dia, noite após noite. No caso, paga com o trabalho que, do ponto de vista de *Yetarafue*, da Palavra de Conselho, é tido como um dos que caracterizam a um homem quando este abre seu primeiro roçado e prepara-se para contrair matrimônio, quando este passa de fato a ser um homem: tecer um cesto. Vejamos um outro material etnográfico.

No *rafue* de Don Hipólito Candre Kinerai, Muina-murui de dialeto *minika*, conforme o compila e interpreta Echeverri (Echeverri & Kinerai, 1993: 106; Echeverri, 1997: 120; Candre, 1996: 72), encontramos em texto titulado como *Yetarafue* (traduzido por “Palavra de Disciplina”), a seguinte passagem em que faz uso da imagem do cesto, e em que apresenta os conteúdos centrais do manejo desta palavra:

“O joven já criado
tomba roçado em mata de capoeira.
Além disso, tem de tecer um pequeno cesto (diz-se),
tem de tecer um cesto (diz-se),
tem de tecer peneira de mandioca (diz-se),
tem de tecer coador de mandioca (diz-se)”

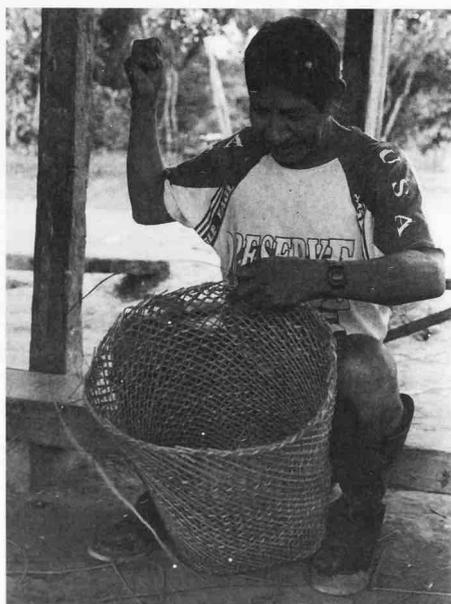
Os temas que encontramos no *Yetarafue* de Don Hipólito e o modo como este os expressa aproximam-se muito dos que aparecem nas narrativas deste capítulo (Palavra de Coca e Tabaco, parentesco e normas de conduta), ainda que sejam professadas em estilo mais condensado e marcado ritmicamente (Kinerai & Echeverri, 1993: 185). No manejo de Don Hipólito da Palavra de Coca e de Tabaco, mais bem ao que este chama em termos gerais de *rafue*, uma das primeiras coisas a que um jovem é orientado a fazer é abrir um pequeno roçado. Como enfatiza Echeverri (idem, 1993: 190): “um jovem, para medir suas forças contra a floresta, deve começar só e abrir uma pequeno roçado em mata de capoeira”. Nesta, plantará sementes de coca e tabaco, recebidas de seu pai, e sementes de mandioca doce, recebidas de sua mãe. A partir desse momento, terá seu próprio *ambil* e seu próprio *mambe*, para aprender a mambear, e terá sementes de mandioca para sua futura esposa. Para conseguir uma esposa, enfatiza o colombiano (idem), ainda “é necessário saber tecer”. Neste caso, “a cestaria e os cestos constituem uma metáfora de exogamia e matrimônio” (idem). Um jovem deve brindar sua futura esposa, sinal de enlace matrimonial, com um conjunto de cestos. Em termos de relação extragrupo, seria possível ainda dizer, enfatiza (idem), que o tipo de cestaria praticado entre os Uitoto seria um “demarcador de fronteiras culturais” entre os grupos ao sul e ao norte do rio Caquetá (idem: 192).

Não tive a oportunidade de conversar aprofundadamente com Don Ángel sobre o termo *kirigai*. Nunca “especificamos esse campo” – como ele costumava dizer –, não o tiramos do cotidiano para refletir sobre ele, ainda que sua

imagem e seus sentidos estejam presentes em muitos momentos deste trabalho. De todo modo, em seu *rafue* (se agora também fazemos uso dessa categorização para dar conta, em sentido amplo, do campo semântico em que nos encontramos), o termo é usado como grande classificador e metáfora para o processo de composição (com uso de distintos fios de distintos cestos) do material narrativo reunido. Uma primeira tradução de *kirigai* seria a de “cesto” (*canasto* em espanhol), objeto material, como os que ele e Senhora Dolores usavam cotidianamente no roçado para trazer sobretudo coca e mandioca. Este era o sentido de uso corrente do termo. Já como “palavra científica”, como enfatizava, como palavra de mambeadero, Palavra de Coca e de Tabaco, de Conselho e de Vida, ampliava-se o espectro de sentidos e usos do termo. Passava a traduzi-lo como “tradição”: “é como um potinho de guardar coca. Se não houvesse ele, como seria possível guardar esta coca? É o que a sustenta, é o que faz com que o que carregamos não caia”. Neste contexto, *kirigai* e *jiibina uai* (Palavra de Coca), *diona uai* (Palavra de Tabaco), *komuiya uai* (Palavra de Vida), ganham sinonímia, o termo seria também traduzido por “conhecimento”, conhecimento que é a base para a “conformação do homem índio”. O primeiro cesto de um homem – enfatizou algumas vezes – é seu peito, a caixa torácica, dentro da qual, fincado, está seu coração, do mesmo modo que um homem se senta nas noites do mambeadero, imóvel. Como vimos no capítulo anterior, no contexto de elaboração do Plano de Vida de San Rafael, quando Don Ángel posicionava-se frente ao modelo trazido pelas organizações Onic/Watu/Oima, o próprio ser humano é comparado a um cesto a ser enchido de boas palavras e bom alimento:

“Dizem [os mais antigos] que com bom coração funciona essa palavra que está soando em minha boca, não pensando outra coisa, nos levar em direção ao bem. Depois vamos rastrear o material. Eles dizem: encha disso seu coração. Como nós somos cestos... Se você carrega um cesto, o enche com mandioca ou qualquer outra fruta ou qualquer outro resto que se vá buscar. Pode cair lixo mas sempre fora porque já está cheio disso. E se não enche você disso, pois assim como um cesto que você carrega pois aí fica tudo: folha seca, rama pobre, até pode cair junto com *conga* [formiga] que por fim te pica. Diga-lhe que sim está cheio, pois onde vai repousar esse lixo: vá para fora. Assim também ele tem que encher primeiro disto e depois sim vamos trabalhar. Como dizem, vamos tocar essa mulher gordinha bonita, essa sim tocar por que já este espírito lhe vai orientar” (6 de agosto de 2001).⁷

A esta altura do trabalho, quando me encontro entre cadernetas de campo, mapas, fotos, livros e lembranças, debruço-me sobre este conjunto de gravações, transcrições e traduções e me pergunto que material é este, como apresentá-lo? Depois de preocupar-me em apresentar alguns dos contextos em que um certo conhecimento foi engendrado, de mapear a formação de um campo de inter-relação de tradições de conhecimento (indígenas e não indígenas), de examiná-lo minimamente, de politizar este campo e elencar como arena a feitura do Plano de Vida, pergunto-me qual seria – se existe – a pedra de toque dos anseios de Don Ángel, de todo o seu esforço e concentração? A resposta, creio, devemos procurar mais uma vez no mambeadero, em sua normatividade e sentido, no lugar que ocupa como produtor e difusor de representações coletivas e práticas cotidianas e ponto de inter-relação entre agências e tradições de conhecimento. No conjunto de narrativas a seguir, Don Ángel maneja a imagem do cesto de forma a organizar em duas partes a grande narrativa em que conta a “história”⁸ – segundo seus termos e aquilo que alcançou “investigar” – de sua gente: de onde vieram, como viveram de início e o que daí aprenderam e receberam como modelo ideal de convivência; de cuidado com o corpo, com a família, e com os roçados; e o governo. Estes temas são expressos através da Palavra de Coca e de



Don Ángel terminando de tecer um cesto ibigai, que utilizaria nos trabalhos do roçado (agosto de 2001).



Tabaco, Palavra deixada por *Buinaima*, no uso que dela faz um ancião murui, de clã “doce” (*naimene*), dono de mambeadero e *iyaima* de um dos principais aldeamentos uitoto do interflúvio Caquetá-Putumayo.

Neste ponto do exercício, perguntamo-nos de que se compõe as tramas narrativas compiladas, a partir de que lógica de tecitura, com que fim e para que públicos? Como o propõe, criticamente, Niranjana (1992: 1), é preciso “situar a tradução”. No caso, entre as “histórias que contestam” e as “histórias que são contestadas”, reconta-se, entre outros temas, “a assimetria e desigualdade das relações entre povos, raças e linguagens” (*idem*). No caso a seguir, seja no cosmos, seja no cotidiano contemporâneo das aldeias. Ao buscar dar conta do “processo de tornar a tradução visível” (Sammons & Sherzer, 2000: iv), recorro ao manejo de Don Ángel do termo cesto e ao lugar que este ocupa dentro da palavra de mambeadero como metáfora organizadora, objetivando apresentar brevemente de onde, como e por que estes textos foram tecidos: em que urdidura social e dentro de quais repertórios culturais.

TECENDO CESTOS

Como já coloquei anteriormente, a compilação, gravação, transcrição, tradução e edição das narrativas que seguem, no contexto da elaboração do Plano de Vida de San Rafael, fez parte das contrapartidas por estar realizando minha pesquisa de campo. Aqui também as expectativas e objetivos do antropólogo foram sendo refeitos diante das demandas das situações etnográficas vividas, da negociação da pesquisa e do conhecimento que daí foi emergindo. Ao final, o trabalho que envolveu a elaboração destes textos acabaria sendo um dos temas centrais da pesquisa, uma vez ter se tornado palco privilegiado para acompanhar aos ideários e práticas da coca e do tabaco em ação (como proposta de modelo cultural, de tradução e de compilação por escrito de conhecimento) na formulação de padrões de tradicionalidade em uma arena marcadamente política. Tomaria a maior parte dos trabalhos realizados ao longo de meu segundo período de campo (entre junho e outubro de 2001). Como já apontei na “Introdução”, a produção de um Plano de Vida como tema na relação com Don Ángel aparece nos primeiros dias de meu segundo período de campo, em San

Rafael, quando iam por primeira vez trabalhar em seu roçado novo. Ele me contaria que estavam elaborando um Plano de Vida, ao que indaguei: “Por que se chama Plano de Vida?” “Porque é como Palavra de Vida”. De certa forma, este é o início e o ponto de chegada deste capítulo. Uma vez acertada minha estadia em campo com as autoridades locais (*cabildo* e organização zonal), enfatizou que precisariam me preparar para o trabalho de tradução, para que eu deixasse tudo ao final “bem bonito”. Para tanto, iniciou um processo de contar e me fazer anotar na caderneta (tanto no mambeadero como nas pausas no roçado) quatro conjuntos de narrativas que considerava como “essenciais” para eu aprender, para “poder entender”, para “poder ajudar” – ainda que em “versões resumidas”, nas quais “narra por cima” – a gesta de *Jitoma* (o Sol), o aparecimento do Criador, o Cesto das Trevas, com a origem dos Murui e Mina-murui e de *Moniyamena*, e o Cesto de Sabedoria com a chegada de *Buinaima* e a organização da humanidade (ideológica e morfológicamente).

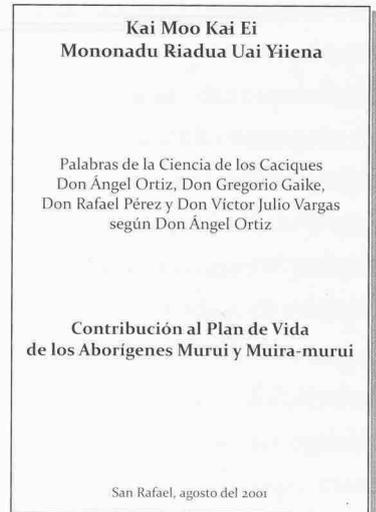
Neste período, nunca me deixou gravar, insistindo para que eu escrevesse na caderneta, para que decorasse. As narrações aconteceram em sua maior parte no mambeadero, em geral no início dos encontros noturnos.⁹ Iniciava-se com Don Ángel me pedindo para ler até onde havíamos parado no dia anterior, corrigindo o necessário para retomarmos o trabalho. Enfatizava que tradicionalmente não era assim que se fazia, quando não só as narrativas seriam contadas em partes no curso de um longo período de tempo de frequência no mambeadero, como ainda se aprenderia algumas das histórias apenas no final do processo de instrução de um jovem. Paralelo a isso, fazia conhecer ao trabalho que realizariam em seu mambeadero à comunidade, aos outros “tradicionalistas” locais, ao *cabildo* e à Oima através de reuniões na sede do *cabildo* e no mambeadero.

Durante uma reunião do *cabildo*, em agosto de 2001, o cacique, com apoio de Abelardo, governador, avisou do trabalho que estavam fazendo, de que era “para todos, de parte em parte”. Que estavam, ele e a gente de seu mambeadero, com a gente do *cabildo* e outros anciões, começando o Plano de Vida “desde o princípio” e que daí partiriam, ao final, para o levante de uma maloca. Uma boa parte das famílias estava representada entre anciões e anciãs, homens, mulheres, jovens e crianças. Houve comentários, em especial por parte das mulheres, de que precisavam se desenvolver também economicamente, mas que de todo

modo era importante “preservar a tradição”. Durante o intervalo, e após a reunião, alguns faziam críticas, apontando seja uma falta de profundidade de seu conhecimento, seja o modo como manejava os conhecimentos do mambadero na elaboração do Plano de Vida e em especial no futuro levante de uma maloca. Don Ángel a concebia como “comunitária”, de “todos para todos”. Do ponto de vista de um tradicionalista mais ortodoxo, toda maloca tinha um “dono”, em geral um cabeça de família, de linhagem (Gasché, 1969, 1972). Este mesmo ponto remetia à organização do mambadero, que também tinha um “dono”. A este ponto farei referência ao final deste trabalho, na diferença dos modelos de chefia e transmissão de conhecimento representados por cada um dos tradicionalistas: um de ênfase em uma maior centralização da chefia, outro que enfatiza seu caráter distributivo, dentro da noção recente de “comunidade”.

De todo modo, ao elaborar este Plano de Vida, Don Ángel toma para si a tarefa de, através das palavras, representar aos demais tradicionalistas de San Rafael. Isto aparece na capa do documento, logo após o título, em particular no contexto de sua: “*Palabras de la Ciencia de los Caciques Don Ángel Ortiz, Don Gregorio Gaike, Don Rafael Pérez e Don Victor Julio Vargas según Don Ángel Ortiz*”. De fato, como veremos nas narrativas a seguir, esta será uma das preocupações e estratégias de Don Ángel, a de “não deixar ninguém de fora”, referendando que esta é apenas uma das versões, segundo o que pode “investigar” e dentro de qual manejo foi educado. Nessa mesma direção, colocou-se ainda na capa do documento um subtítulo: “*Contribución al Plan de Vida de los Aborígenes Murui y Muina-murui*”, no caso de San Rafael para o eixo Caraparaná-Igaraparaná, para o trabalho que vinha sendo articulado através da Onic/Watu/Oima.

Ao retomar a ideia de pensar o Plano de Vida como uma situação social, Don Ángel se posicionava partindo do que chamava de “conhecimento tradicional”, “palavras da ciência dos caciques”, palavra de mambadero. No perfil que sistema-



tiza a grande tradição de conhecimento na qual foi formado e da qual é voz autorizada – tradição de coca e de tabaco – está o início de tudo. O primeiro trabalho realizado é a narração das histórias que percorrem os caminhos percorridos por seus antepassados desde a origem, passando pelo dilúvio, chegando à conquista de um bom alimento, da palavra, e de um governo. Isto não só para que se conheça personagens, deidades e passagens, mas para que com os sucessos e fracassos daqueles que os antecederam aprendam. No contexto do Plano de Vida de San Rafael, esta “contribuição” consistia na compilação da parte central do repertório de narrativas do grupo, por escrito, em versão bilíngue, bue e espanhol. Esta seria organizada em dois cestos, concebidos tanto como conjuntos de narrativas, quanto como dois períodos históricos (ante e pós-diluviano) que perfaziam o percurso desde o início da vida, passando pelo aparecimento dos homens, e chegando até a contemporaneidade. Posto isto, um primeiro ponto que acertamos foi o de que gravaríamos as falas de Don Ángel no mambadero e depois as transcreveríamos, trabalho que caberia sobretudo a Abelardo. Desta forma, procuramos aproximar-nos ao máximo do manejo da Palavra de Coca e de Tabaco dentro da normatividade do mambadero. As gravações em bue das falas de Don Ángel se desenrolaram entre 1º e 29 de agosto de 2001. Estaríamos presentes, sobretudo, Don Ángel, Hermes, Wenceslau, Abelardo e o etnógrafo. Podemos dizer que este seria o grupo básico de trabalho, que contaria por vezes com a presença de Don Víctor Julio Vargas, vice-cacique, e de algumas visitas. Gravaríamos um total de aproximadamente 6,5 horas áudio.¹⁰ No início das gravações, Don Ángel pedia para ouvir o último trecho gravado. Por vezes pedia para repetirmos a gravação, ou porque faltara especificar ou acrescentar algo, ou por ter falado de maneira demasiado complexa no âmbito da retórica do mambadero. Já neste ponto, demonstrava preocupação em atingir públicos mais amplos. De fato, um dos eixos centrais de seu discurso era o da audiência para a qual falava. Enfatizava que queria falar para todos, “da criança ao ancião”. Chegava a dizer: “Para que ainda que se esteja deitada na rede, que caralho!, que pelo menos se leia algo, se saiba alguma coisa”. Neste sentido, como apontei no Capítulo 2, propõe o diálogo com uma gama de registros e modos de entendimento de uma audiência pouco acostumada à palavra de mambadero, pouco familiarizada com seus significantes e significados, exceto os mais difundidos, a exemplo de *Buinaima* como criador e a coca e o tabaco como

seus instrumentos. Além disso, grande parte já era escolarizada e evangelizada.

Do material gravado, transcrevemos cerca de cinco horas. O trabalho de transcrição foi do início de agosto até a primeira semana de setembro. Como a gravação sempre foi realizada a partir dos encontros noturnos do mambeadero, onde instalamos uma pequena mesa sobre a qual escrevíamos. No início de setembro, viajaríamos para Letícia, Don Ángel, Abelardo e o etnógrafo, de forma a fazer o trabalho de tradução, buscar meios para digitalizá-lo e editá-lo, e divulgar, no campo indigenista local, tanto o documento final como o método, partindo de seu manejo tradicional de conhecimento. Em Letícia, receberíamos apoio da Fundação Gaia,¹¹ onde passávamos os dias traduzindo, e da sede da Universidade Nacional da Colômbia, onde Abelardo e eu trabalhávamos até de madrugada, digitando os textos compilados. À medida que os materiais em bué foram sendo impressos, Don Ángel começou a lê-los e a fazer mudanças e cortes, no mesmo espírito de simplificar e facilitar o acesso ao conhecimento já presente no processo de gravação. Neste sentido, recorre a um uso da língua menos rebuscado (linguística e simbolicamente) e a uma maior linearidade entre as passagens e os tempos que compõem as narrativas. O mesmo aconteceria com o material traduzido para o espanhol que ia sendo impresso, que, além das correções e dos cortes, por vezes sofreu acréscimos com comentários, momentos em que o narrador sai da narrativa para melhor explicar ou então tecer alguma consideração de fundo ético-moral. As traduções se deram na seguinte ordem e especificidade:

1. *Konirueni eimiemo dukaizite* (Os jovens perguntam ao avô) – Foi traduzida no próprio momento da gravação. Don Ángel e Wenceslau iam gravando juntos, primeiro em bué, depois em espanhol.
2. *Jata Yoema abi kiotaajano* (Aparecimento do Pai Criador) – Foi traduzida ainda em San Rafael, por Hermes, Abelardo e Wenceslau, no mambeadero, traduzida por blocos do que classificariam como sentenças.
3. *Jitirui Kirigai* (Cesto das Trevas) – Em suas duas narrativas, *Murui Muina-Murui ari biyakino* (História de origem dos Murui e Muina-murui), e *Moniyaamena ari biyakino* (História de origem de *Moniyaamena*), foram traduzidas em Letícia por Don Ángel, Abelardo e o etnógrafo. Estas narrativas foram traduzidas palavra por palavra, em algumas destas atendo-se um pouco mais especialmente pela dificuldade de sua tradução ou pela impor-

Konirueni eimiemo dukaizite, p. 1	Los jóvenes preguntan al anciano, p. 22
Jata Yoema abi kiotajano, p. 3	Aparición del Padre Creador, p. 24
Jitirui Kirigai Murui Muina-Murui ari biyakino, p. 4	Canasto de las Tinieblas Historia de origen de los Murui y Muina-murui, p. 25
Moniyaamena ari biyakino, p. 6	Historia de origen de Moniyaamena, p. 28
Nimaira Kirigai, p. 13	Canasto de Sabiduría, p. 38
	Estatuto Interno de la Comunidad, p. 50
	Censo (2001), p. 63
	Mapas, p. 72

tância que tinha em um determinado contexto.

4. *N i= maira Kirigai* (Cesto de Sabedoria) – Também foi traduzido em Letícia, desta vez, não havendo mais tempo para a tradução

palavra por palavra, e por já dominar um pouco melhor o bué, passamos a traduzir por sentenças. Deste texto, não alcançamos traduzir a parte final, em que se conta desde os primeiros contatos com os “brancos”, durante o período do caucho, até a contemporaneidade.

Por fim, ainda digitalizamos o censo daquele ano e o Estatuto Interno da Comunidade, e redesenhamos um mapa de San Rafael de 1,0m x 1,3m para a escala de um papel de ofício.¹² O documento final, com um total de 72 páginas, seria fechado em início de outubro, com o sumário apresentado ao lado.

O documento seria titulado, por fim, como *Kai moo kai ei mononadu ria-dua uai yiyiyena* (Palavras deixadas por nosso Pai Criador para administrar nossa Mãe Terra). Apesar de traduzir a *kai iyikino* [2] na segunda das perguntas de um jovem a um ancião como “Plano de Vida”, nomeação também utilizada como título do “*Plan de Vida del Pueblo Murui*”, publicado pela Oima/Cooperación Española/Onic/Watu, Don Ángel enfatiza que esta não era uma maneira tradicional de nomear (cf. alternativas, quadro abaixo). O título que escolhera era composto, segundo explicava, de palavras de “muita essência”, de “muito conhecimento”.

Já no título encontramos a alguns dos temas que lhe são centrais e que serão constantemente recuperados ao longo destes dois cestos: o pai, a mãe e a palavra

<i>kai</i>	<i>moo</i>	<i>kai</i>	<i>ei</i>	<i>mononadu</i>	<i>riadua</i>	<i>uai</i>	<i>yiiyena</i>
nosso	Pai	nossa	Mãe	seio de mulher + colina (<i>monoi</i>), morro (<i>idu</i>)	dar poder entregar ensinamentos aconselhar	palavra ciência lei	sustentar governar administrar legislar cuidar amar

com poder de sustentar. Primeiro, o eixo cosmológico e narrativo inicial, *moo* (pai) e *ei* (mãe), que ao longo das narrativas será replicado como modelo terreno de organização para os seres humanos. O termo *riadua* aparece especialmente no Cesto de Sabedoria, quando o Criador organiza a Palavra de Coca e de Tabaco, em especial a *Yetarafue*. É este o “poder” que o Criador deixa através do bom uso desta palavra: poder de governar, *yiiye*, de administrar o seio da terra, *mononadu*. É este o poder que o ancião de San Rafael tenta ensinar aos seus, é este poder que apresenta como base para qualquer trabalho, como fundamento para a formulação de planos de vida. Antes de um projeto econômico – ênfase que vinha sendo dada ao longo das reuniões de trabalho –, é preciso um projeto ético, preciso, antes de tudo, recordar a trajetória de sua gente, aprender com os fracassos e reunir os conhecimentos adquiridos ao longo dessa trajetória.

Segue, por fim, a primeira tradução a que chegamos. Os originais (em bue) seguem como anexo. Em cada conjunto de narrativas, recupero comentários de Don Ángel ao longo de seu processo de compilação, tradução e edição, interpretando-os a partir da Palavra de Coca e de Tabaco, de outras narrativas e comentários compilados (em campo e na bibliografia uitoto) tomados em seus contextos de produção.

Começemos então com a “Introdução” ao Plano de Vida: como no mambeadero, um jovem pergunta a um avô.

KONIRUENI EIMMEMO DUKAIIZITE

OS JOVENS PERGUNTAM AO AVÔ

[1] *Avô, conte-me como fomos criados, a base de nossa sabedoria, de onde começa?*

De nada, não se vê, fica em nada. Assim como se diz começou a criação de nosso avô criador deste Planeta. Ele nos dá a palavra, com isso falamos.

[2] *Avô, é certo o que vocês diz. Então, agora, nosso Plano de Vida, como o vamos construir, de onde começa?*

Para conhecer esse campo, temos de buscar as pegadas dos primitivos. Assim sim, podemos conhecer. Porque [para] cada coisa tem de se buscar as pegadas. Assim sim, podemos nos dar conta. Como quem diz: bem, nossos antepassados tiveram esta lei, viviam desta forma, trabalhavam desta maneira. E agora, onde estamos? Que devemos fazer? Sempre se deve buscar as pegadas. É como uma pessoa quando se perde, tem de buscar os rastos. Depois de ver os rastos, você já pode se orientar, porque os rastos apontam mais para lá, então já se deve seguir. Assim mesmo é para aquele que constrói o plano de vida. Tem de se conhecer onde os brancos dizem: tem de se dar a história. Isso é o principal porque senão não há forma de conhecer para onde estamos indo, como estamos indo, e onde estamos.

[3] *Avô, então, vamos seguir o que disse nosso Criador?*

Pois vamos buscar, como dizem os brancos, vamos recuperar a palavra verdadeira que o criador nos deu, porque com essa palavra eles viviam com boa harmonia, então temos de buscar para chegar a viver dessa maneira.

[4] *Então, avô, o que o nosso Criador nos disse, vamos viver de acordo a isso?*

Sim, vamos viver de acordo com isso, mas temos de nos abster de todos os maus aspectos, vamos viver tal como soa toda essa palavra consoladora, palavra que dá larga vida, palavra que faz conhecer todo o que nos rodeia.

[5] *Bom, avô, o conhecimento, você o tem para o povo?*

Bom, este conhecimento é para todos o viverem, seja recém-nascido, os jovens, os anciãos, as anciãs, temos de aprender tudo isso e vivê-lo, porque esta é a nova mensagem que nos dá nosso Criador.

[6] *Avô, então, temos de recuperar toda a nossa cultura?*

Sim senhor, porque como são palavras dadas pelo criador, temos de viver, com isso nossos avôs viviam contentes, em uma harmonia e realizavam tudo o que se apresentava.

[7] *Bom, então, temos que voltar a analisar em que situação nos encontramos, não é assim?*

Sim, é assim, isso é o certo porque temos de nos autodiagnosticar, assim nós podemos encontrar de novo o que estamos buscando, porque ninguém pode olhar para o outro, primeiro sempre é saber se autodiagnosticar.

[8] *Bom, então, agora vejamos a problemática, que solução lhe damos?*

Bom, pois temos de olhar, nos juntar com todos os que estamos fazendo este trabalho e aí ter um só pensamento. Como diz nosso avô: “um só coração”. Temos de nos juntar para poder conseguir o que buscamos.

No dia dessa gravação (1º de agosto de 2001), Abelardo levara o Plano de Vida Cófán para servir-nos de referência (ZIO-A’I, 2000). Lembro que este Plano, editado em forma de grosso volume impresso, era considerado como exemplar entre os grupos indígenas do Putumayo. Wenceslau levou um dicionário, e os três estávamos com nossos cadernos. Minha função, naquele momento, era basicamente a de gravar. Abelardo sugeriu que começássemos lendo o material cofán. Logo em suas primeiras páginas, Abelardo pergunta-me o que era um “índice”. Assim como apontei na “Introdução”, disse-lhe que era uma parte do livro em que se encontra uma espécie de resumo de suas partes e conteúdos. Resolveram então fazer o mesmo para o Plano de Vida que faríamos. De fato, a ideia era apresentar de maneira resumida todo o conhecimento a ser apresentado de forma introdutória. Wenceslau sugeriu que fizessem como no mambeadero, na forma de perguntas de um jovem a um ancião. Na medida em que Abelardo lia o sumário do *Plan de Vida Cófán*, Wenceslau e Don Ángel foram então formulando, ensaiando e finalmente gravando as perguntas de um jovem a um ancião.

A primeira pergunta era sobre onde Don Ángel buscava alcançar a essencialidade de seu conhecimento, do conhecimento com que seus avôs “vêm manejando este *Predio Putumayo*”, ou seja as “partes essenciais”, os “primordiais”¹³ da sabedoria deixada pelo Criador, transmitida a gerações no mambeadero. Estes aparecem tanto no tema para que “aponta”, quanto para o modo como a avô res-

ponde ao jovem: “de nada, não se vê, termina em nada”.¹⁴ Mais uma vez, estamos diante da retórica do mambeadero em sua faceta enigmática e extremamente cerimonial. No original temos: *ua jaka uiñoñega ua tainzoza kioiñena ua ñeñe*, traduzido literalmente como “pois [em verdade] sempre não se sabe, pois [em verdade] nada, não se vê, pois [em verdade] não existe”.¹⁵ Esta passagem refere-se à aparição de *Buinaima* – termo mais utilizado entre o conjunto dos dialetos uitoto para designar aquele que em espanhol traduz-se como “Criador” –, início de toda a vida. Este tema aparecerá explícito na pequena narrativa que antecede o Cesto das Trevas intitulada de “Aparecimento do Pai Criador”. *Buinaima*, “Avô dos avôs”, aparecerá de um redemoinho e, sentado, pensará no que criar. Segundo enfatizava Don Ángel, sempre se começa por este ponto, em termos do “ordenamento” dos conhecimentos que vão sendo transmitidos, da organização da sequência das narrativas contadas nas noites do mambeadero. Em seguida, com o Criador, aparece a “palavra consoladora”, “palavra de alento”, “palavra que dá larga vida”, a mesma palavra (*uai*) com que Don Ángel se propõe a “dar a história”, tema da segunda pergunta.

“Percorrer o passo dos primitivos”, ou como dizem os “brancos”, “dar a história”: um dos objetivos norteadores das práticas e sentidos do mambeio de Don Ángel e de todo o Plano de Vida de San Rafael. Que história é essa? Para quem e por que é contada? Quem são esses “primitivos”? No original em bue, encontramos mais uma vez ao termo *rafue*, desta vez na expressão *komuiyano ua rafue jiyaki* [1] que não chegaria a ser traduzida para a versão em espanhol. Literalmente temos *komuiya* traduzível como “origem”, “criação”, “amanhecer”; *rafue* como “história”; e *jiyaki* como “princípio”, “base”, pelo que teríamos como tradução possível “histórias da criação” ou “histórias da origem”. Don Ángel começa a nos introduzir no que será “um resumo” da “história” dos Murui e Muina-murui desde sua origem, quando saíram do pequeno buraco chamado de *komimafo* (localizado abaixo de La Chorrera, rio Igaraparaná); de como a primeira geração de homens (*aimas*), apesar de todos os seus poderes, fracassou e sucumbiu a um grande dilúvio; e de como os que sobreviveram se reorganizaram e finalmente receberam do Pai Criador a Palavra de Coca e Tabaco, em especial *Yetarafue*, a Palavra de Conselho, a “lei” pelo que sobreviveriam e se diferenciariam da primeira geração, convertida nos seres da floresta. Da saga de

sua gente, o ancião propõe depreender a “lei” dentro da qual viviam e trabalhavam seus antepassados, conquistada com esforço de muitas gerações depois de terem saído de *komimafo*.

É a este “campo” de conhecimento que se recorrerá nas narrativas que se seguem e ao qual se deve referir quando se pergunte: Onde estamos? O que devemos fazer? Recorrer a estas “pegadas” para “nos orientar” [2]. No contexto do Plano de Vida, para “conhecer onde estamos indo, como estamos indo e onde estamos” [2]. Conforme expressei mais adiante [7], para poder “autodiagnosticar”, partindo do que é próprio. Para tanto, cabe “recuperar a palavra verdadeira” [3] para vivê-la, cumprindo com sua dietas, “abstendo-se dos maus aspectos”. O detentor deste conhecimento, desta palavra, desta “nova mensagem” [5], é o avô (*uzu*), no caso um dono de mambeadero, porta-voz da palavra do Criador e seu exegeta cotidiano. É ouvindo e vivendo a palavra do avô que se logrará “recuperar toda a cultura” [6] de forma a que se alcance “um só pensamento”, como reza a palavra de mambeadero, “um só coração” [8]. No original, tanto na pergunta do jovem como na resposta do avô aparece a referência a uma expressão que traduz uma das posturas essenciais da “lei” entregue pelo Criador através da coca e do tabaco, de fato não só a postura correta diante da tarefa a que se propõe Don Ángel e sua gente, quanto o ideal a ser recuperado como base de conduta: *komeki fakade*, “pensar de coração”.

JATA YOEMA ABI KTOTAJANO

APARECIMENTO DO PAI CRIADOR

[1] No princípio, tudo era trevas. Aparece como um redemoinho de vento e se ia formando como um cone onde se ia juntando lixo. O lixo ia tomando o alento e é quando aparece e vai tomando a forma de pessoa, do nada, por isso é espírito que não se vê. Ao mesmo se chama de *echikirama*, que significa um ser coloridinho. O ser se fincou do nada, aparece na terra e se simboliza em uma planta aquática *nuiogibe*. Também através do espírito revolveu a terra ficando grudenta. Por isso a terra não se parte. Também apareceram as ervas e as plantas. Assim foi a aparição do Pai Criador. Assim começa o início da existência do Pai Criador, como conta nosso avô, por isso toda coisa se deve pensar a ordem como se narra, para que tenha força do supremo.

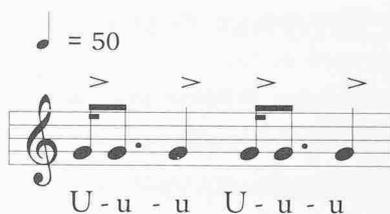
[2] Agora, vem a narrativa da história de criação dos aborígenas Murui, Muina -murui e outros.

Esta talvez seja a passagem de significação mais complexa entre todas as narrativas organizadas por Don Ángel e, segundo ele, de todo o conhecimento que aprende um mambeador ao longo da vida. Do nada, do vazio, da treva, aparecerá o Criador, aqui nomeado como *Jata Yoema*, o “não criado” (uma vez que “fez-se a si mesmo”), o que não é visto por que nasceu do nada. Literalmente, Don Ángel traduzia os termos por “machado de ferro” ou “machado inquebrantável” e, por fim, por “Pai Criador”. Como veremos, é um dos nomes do Criador, que aqui comparece com o seu primeiro nome. *Jata Yoema* nascerá da sujeira, que em um redemoinho de vento recolherá alento transformando-se em pessoa. Esse alento é como um sopro, um sopro de vida. Não chegamos, nos termos de Don Ángel, a “especificar” as associações que vem a seguir: um outro nome por que pode ser chamado o Criador, *Echikirama*, traduzido como “ser colorido”; e uma planta aquática, *nuiogibe*,¹⁶ por possuir seiva babosa, responsável por manter a Terra unida. Quando aparece, aparecem também as primeiras plantas e ervas que, como veremos adiante, serão inicialmente de pequeno porte e rasteiras.

A este mesmo momento referiu-se Hermes ao trabalharmos o tema da origem dos cantos entre os Murui. Durante o segundo período de pesquisa de campo (em setembro de 2001), eu daria continuidade a um trabalho já iniciado para compor uma etnografia da música uitoto, tema que me aproximaria ainda mais

de Hermes, filho de Don Ángel, que tinha interesse especial por meu cavaquinho e por aprender violão. Já havíamos combinado de trocar informações dentro desse “campo”, cada um ensinando ao outro de suas respectivas “culturas”. Contou-me, resumidamente, a seguinte história, a primeira de uma sequência, aprendida com seu pai, que compunha um pequeno *corpus* de conhecimento que batizou como *birui jibina ruana ñaite* (hoje a coca fala de canto).¹⁷ No caso, é apresentada como um dos primeiros conhecimentos que um jovem aprende quando resolve seguir a carreira de cantor de baile.

No princípio, o Criador, quando ainda estava só, sentado na escuridão, pensando no que iria criar, sentiu fome, espiritual e material, sentiu desalento. Para se alimentar e trazer alento para o coração,¹⁸ o Criador amanheceu o primeiro canto. Este nasceu de *uiki*,¹⁹ do coração do próprio Criador. Assim cantou: *Uuu, uuu*.



Essas são as primeiras palavras de canto (*rua*). Palavras de muita essência. Palavras que fortalecem. Palavras de vida. É como cantar para uma criança. Como pegar uma criança no colo para que ela durma. Assim, hoje em dia, uma mãe canta para seu filho.

Depois pensa o Criador: “Vou criar o homem”. Cria a Terra, o Céu, os paus, os animais. Até então não havia boca, não havia voz. Nesse momento aparece a Palavra. O homem é a voz de tudo que existe. A grande voz de tudo somos nós. O homem é o coração de todo o Planeta. É o administrador da natureza.²⁰

Assim aparece o primeiro canto. Nesse momento, Hermes enfatiza que também aparece a voz, a boca, a palavra: palavra que materializa, que multiplica, que do lixo traz a fecundidade. E que nós enfatizaríamos: palavra falada, em ação, interveniente no mundo, *rafue*. Neste ponto, voltamos à primeira das perguntas de um jovem a um avô, ao início de todo o conhecimento tradicional: o nada do qual se fez o Criador e a Palavra que dá alento, que aconselha, que governa.

Por fim, o final da narrativa de Don Ángel é bastante significativo: “Como contam nossos avôs [deve-se] pensar em ordem como se narra”. A ordem em que se narra está ligada à potencialidade da palavra, para que “tenha a força do supremo”. Primeiro, saliento que temos um recurso narrativo muito usado no mambeadero, na Palavra de Coca e de Tabaco, e por isso mesmo recorrente nos materiais deste trabalho: “assim contam”, “assim narram nossos avôs”, “a história

narra”, atestados de tradicionalidade, de conhecimento aprendido no diálogo noturno. Por um lado, como já apontei (cf. Capítulo 3), remete-nos em seu sentido “técnico” ao próprio Criador, avô dos avôs, origem de toda a palavra. Por outro, marca a preocupação reiterada do ancião ao longo do processo de compilação das narrativas aqui apresentadas para ordená-las e corrigi-las, mantendo, no entanto, seu estatuto murui e tradicional.

JITRUI KIRIGAI

CESTO DAS TREVAS

“O que estamos gravando é o primitivo”, enfatizou com zelo Don Ángel quando iniciamos o registro deste Cesto. Qualificava ao Cesto das Trevas como “antiquado”: era *jagai* (cesto velho), “puro mito”, dizia, “pura bruxaria”. Por isso, todo o cuidado seria necessário. Das discussões travadas nos trabalhos noturnos em que se desenvolveram as gravações e o início das transcrições destas narrativas (entre agosto e setembro de 2001), nas noites do mambeadero, esteve a da relação entre “mito” e “história”, no âmbito de uma crítica ao trabalho dos “antropólogos”: “Vocês, antropólogos, só se interessam por mito, e isso é muito antiquado”, enfatizava Don Ángel. A identidade que forjava para o antropólogo baseava-se em sua percepção do trabalho das gerações de pesquisadores com que já tinha lidado, tanto no Caraparaná como no contexto das mobilizações étnicas pós anos 1980, período em que a produção de narrativas mítico-cosmológica mereceu destaque na agenda de pesquisadores. Assim, do ponto de vista de como organizava o conhecimento em torno da coca e do tabaco, “antropólogos” interessavam-se pelo período antediluviano, período que o ancião qualificava, fazendo uso das noções aprendidas nesse contexto de inter-relação de tradições de conhecimento, como “pré-história”. Esta ênfase na separação dos dois cestos, creio, deve ser lida como um *construto*, em especial das últimas décadas, onde pesam a presença na região de agências e tradições de conhecimento cristãs, científicas, ambientalistas e de Estado, em contexto de mobilização étnica de conquista territorial e de reafirmação de uma identidade indígena frente à sociedade e ao Estado colombianos.

Em gravação de 19 de agosto de 2001 – sobre a origem dos clãs –, Don Án-

gel salientava, quando se referia a este período, “como hoje nomeamos, tempo antiquado”. Este cesto devia portanto ser manejado com muito cuidado, “apontando para o bem”, uma vez que, conforme expresso ao longo da narrativa que conta a origem dos Murui e Muina-murui [13]: “se diz cesto das trevas por não falar dos mandamentos [*Yetarafue*] como hoje, porque só se empregam dardos”. Deste modo, seu ensino baseava-se em dois fundamentos decorrentes do que Don Ángel repetia com constância durante o tempo em que nos dedicamos a esse cesto: “não se deve praticar o mal, mas se deve conhecê-lo para proteger-se”. Por um lado, este cesto serve de “exemplo”, explicava, uma vez que conta o fracasso da primeira geração por não ter sido capaz de administrar os dons recebidos do Criador, “para que não se cometa os mesmos erros”. Por outro, serve de “defesa”, em especial para aqueles que seguem a “carreira de cura”, em cujo aprendizado seu bom conhecimento é fundamental, uma vez que é nesse cesto que se encontram as narrações da origem de uma dada doença, bem como seu processo terapêutico com orações e uso de recursos fitoterápicos.²¹

Por fim, em termos do que poderíamos chamar de uma historiografia local, o ancião enfatizava que neste cesto “a história não pode ser bem explicitada por ser antiquada”, pois que em algumas passagens “não se reconhece muito claro o que estamos falando”. Iniciamos então com o aparecimento dos Murui e Muina-murui.

MURUI MUINA-MURUI ARI BIYAKINO

HISTÓRIA DE ORIGEM DOS MURUI E MUINA-MURUI²²

[1] Há muito tempo, os avós dos quais somos filhos amanheceram do buraco abaixo da cachoeira [La Chorrera]. Não vamos narrar com a língua de outros clãs, mas com a nossa própria língua. *Komimafô*, assim chamamos este buraco. Narramos que daí amanheceram nossos antepassados. Os primeiros a sair se chamaram *Mokuaini* e *Jitiruini*. Do primeiro, descende *Nogoma*, do qual nasceu o clã *nogoniái*. Do segundo, descende o clã *ereiaí*.

[2] Quando saíram para fora, já havia outros seres na terra. Saíram com calda, assim se narra. Uma vespa, *kuogoma*, cortava suas caldas. Os tantos que já iam saindo sem calda se sentavam em um pau que se chama *eikimajano*, o primeiro pau de coração. Então, em cima desse pau se sentaram. Se narra que saíram de noite, pois já amanhecendo terminou o trabalho da vespa. Todos os que saíram estavam com o corpo sujo de barro, por isso se foram banhar no lago chamado *Uigoji* e desde então a água desse lago é barrenta até hoje em dia.

[3] Eles, então, saíram da água. Se narra que não tinham língua. Nossos avôs narram que assim os criou o Pai Criador. Daí, o umbigo dos humanos foi convertido no peixe *agaro*. A esse peixe outros clãs chamam *agaro nuio*, outros clãs o nomeiam *nuio*. Isso parece difícil de entender, mas nós, os deste lado, os Murui, o chamamos apenas de *agaro*. Admirados, uns disseram: *Bue?*, que significa “O que é?”, e aí nasceu o dialeto *bue*. Outros disseram: *Mika?*, que significa “O que é?”, e aí nasceu o dialeto *mika*. Outros disseram: *Minika?*, que significa “O que é?”, e aí nasceu o dialeto *minika*. Outros disseram: *Nipode?*, que significa “O que é?”, e aí nasceu o dialeto *nipode*. E foi assim que já nasceram todos os dialetos, por isso assim ficou até hoje em dia. Até aí vinham todos juntos e depois cada um tomou o seu próprio caminho.

[4] Nisso, não havia o que comer, a terra estava vazia. Buscavam a forma de caçar o peixe para comê-lo. Então, nosso Pai Criador para completar nosso dialeto para que pudéssemos falar bem, assim o fez. Hoje em dia, por nos apressarmos em comer carne, por isso assim estamos. Todos os nossos trabalhos estavam atrasados. Seguíam, pois, buscando a forma de caçar e disseram: “Vamos caçar porque não temos nada que comer”. Nesse momento, seguiam buscando a forma de caçar, em toda coisa pois pensavam. Todavia, não havia tecido de coador. Tampouco havia tecido de armadilha [*zedá*], para caçar o peixe. Olhavam ao redor para ver o que encontravam. Então, disseram: “Como vamos matá-lo?” Os primeiros criados não encontraram a forma, mas seguiam buscando como caçá-lo ainda que o lago fosse pequeno. Enquanto isso, o peixe foi para outro lago, cavando por debaixo da terra. Esse outro lago se chama *Ereji*. Para esse lago grande, *agaro* se foi. Já, pois, eles pediram ajuda para aquele que nós, os Murui, chamamos de *Tega Riama*, o dono do arpão. A ele pediram que o matara. Ele, então, veio e o picou. Depois que o picou, o tiraram para fora. Se narra que o mataram. *Tega Riama* apenas o picou e se foi e já a gente comeu o peixe. Antes de comer, não havia com que destripá-lo. Já pois, assim se narra, sacaram uma taquara que tem muito fio e o racharam. Com isso, o partiram e assim o destriparam, pois o Pai Criador já havia dado, desde o princípio, o conhecimento a *Nogoma*. Por isso, eles já iam ficando mais conscientes para realizar seus trabalhos. Assim se narra.

[5] Então, pois, o mataram e se perguntaram: “Como vamos fazer para cozinhá-lo?”. Nesse momento, *Mokuaini* disse: “Eu tenho uma panela de barro”. Se narra que ele avisou que já tinham essa panela desde nossa saída para fora do buraco. Que já havia trazido de dentro da terra. Daí, os Murui o nomeiam como *Nogoma*, os Muina-murui como Buinairema e os Murui-mika como Buinajima. Então, já nessa panela cozinham. A puseram no sol porque este era muito quente, mas não ferveu. Por isso, como nós narramos deste lado, pediram novamente ajuda a um estrangeiro, este se chamava *Kaiya Riama*, o dono do fogo, para que os ajudassem. Ele veio e apenas golpeando uma pedra em cima de algodão da mata e o acendeu. Daí sacaram fogo e com isso esquentou a panela e ferveu. Já sabendo isso, a essa pedra se chamou de *kaiyaki*. Outros clãs a chamam como *reiki riama*, porque o fogo sai de golpear a pedra. Assim, pois, nesta terra já chamamos como *kaiya riama* e se chama a esta pedra

de fazer fogo de *kaiyaki*. Daí, alguns deles, com fome, se apressaram e sacaram folha de *kaidobedo* para tomar o caldo, pelo que se chama esse clã de *kaiduiyai*, mas a carne do peixe todavia estava crua. A metade dessa folha hoje em dia é vermelha. Outros apenas aqueceram suas presas no fogo e as comeram, pelo que se chama a esse clã de *yebai*. Depois, já o sacaram para fora e o comeram. Eles não ficaram neste lugar, mas o levaram para um morro para cima do lago e aí o comeram. Por isso, esse morro, hoje em dia, se chama *güiryadu*. Mas nós deste lado, os Murui, o chamamos como *güiyado*. A esse mesmo também se chama de *Ririradu*. Assim, seguiam vivendo. Desde o princípio, viviam juntos, depois já iam se repartindo. Nesta terra já iam nascendo ervas, as primeiras plantinhas apareceram. Nesse tempo, todas as plantas eram pequenas. Essas se chamam *Yerorie*, plantas comestíveis rasteiras. Tudo isso o comiam e também as fezes das minhocas, também comiam paus podres. Assim viviam, pois.

[6] Daí já ia nascendo mais gente, porque *Mokuaini Buinaima* havia saído do buraco com uma mulher, assim se narra. Pois, assim se narra, não averiguaram bem os acontecimentos. Daí vem, pois, essa geração. Daí, nós íamos nos repartindo, já íamos nos agrupando. Nesse tempo, todos eram como bruxos, semideuses, mas também havia pessoas boas. Também havia pessoas como nós. Vejam como hoje não damos valor a esses ensinamentos. “Para que isso?”, dizemos. Assim e sempre. Esse espírito nos fala e nós dizemos que estamos bem.

Após a narrativa que conta do princípio da própria vida (de onde antes só havia escuridão e lixo), com o aparecimento de *Buinaima*, nesse momento chamado de *Jata Yoema*, e o início de sua criação, somos apresentados à primeira das duas “histórias” em que se divide o Cesto das Trevas: a do “amanhecer”²³ dos Murui e Muina-murui, mais exatamente dos “avôs de que nós somos filhos” (*kai eirue jitotie*). Também era traduzido por Don Ángel como “antepassados”, ou ainda, em sentido mais específico, como “primitivos de cada clã”, uma vez que seriam seus fundadores. A região entre o Caraparaná, passando pelo Igaraparaná, e o Cahuinari, chegando até o médio Caquetá, apresenta um grande número de acidentes geográficos que remetem a acontecimentos travados no período ante e pós-diluviano murui, sendo considerados ou como sagrados, ou como de bruxaria. Nesta narrativa somos apresentados ao pequeno buraco, conhecido entre os Uitoto como *Komimafó*,²⁴ encontrado abaixo de La Chorrera, na margem esquerda do Igaraparaná,²⁵ e ao Chorro de Jidima,²⁶ pelo que Chorrera assim passou a ser conhecida; e a dois lagos: *Uigoji* e *Ereji*.

Don Ángel já me contara anteriormente, durante minha fase de preparação para o trabalho do Plano de Vida, as passagens da saída de *Komimafó* e o banho

no lago *Uigoji* [1 e 2] e a da aquisição da fala e divisão em dialetos [3]. Nesta compilação, a estas se somam as de quando tiveram fome e aprenderam a caçar com arpão, momento em que conheceram o primeiro estrangeiro (*riama*) [4]; e de quando aprenderam fogo com outro estrangeiro, e por primeira vez cozinham [5]. Os primeiros a sair e ter suas caldas cortadas foram *Mokuaini* e *Jitiruini*. O primeiro tem como raiz de seu nome a *moku*, “verde”; e o segundo a *jiti*, “negro”. Ambas as cores, verde e negro, aparecerão ao longo destas narrativas podendo simbolizar, respectivamente: a humanidade e os seres da floresta; o caminho da direita e o da esquerda; a sabedoria e as trevas; o novo e o antiquado; o mito e a história. A partir daqui, acompanharemos à narrativa do ponto de vista da gente que se reunirá em torno de *Mokuaini*.²⁷ O verde, como vimos no Capítulo 3, é especialmente simbolizado no papagaio-moleiro (*Lora real*),²⁸ representação no mundo animal/vegetal do que seja o “espírito humano”. “Se nos fosse possível ver, quando olhássemos para uma pessoa, veríamos que ela é um papagaio moleiro”, enfatizava Don Ángel. A este ponto voltaremos mais adiante, na passagem do Cesto de Sabedoria que narra o aparecimento do roçado.

Mokuaini e *Jitiruini* são os fundadores dos primeiros clãs: *nogoniai* e *ereiai*. Aqui, Don Ángel marca o início do desenvolvimento da organização social do grupo, um dos temas a ser perseguido em suas narrativas, organização que só se consolidará em definitivo após o dilúvio, já no período do Cesto de Sabedoria. Durante esta gravação de fala noturna (em 19 de agosto de 2001), perguntei-lhe sobre a origem dos clãs (*nairai*), tema sobre o qual passaria boa parte da noite comentando. “*La historia narra de que los clanes salieron de cuando ellos coordinaran este agaro*”, pontuou. Pescar a *agaro* foi a primeira situação em que tiveram que se “coordenar”, “trabalhar em boa harmonia”. Lembro que este era um dos nortes políticos dos intentos de Don Ángel, tanto como *iyaima*, quanto como *nimairama*, uma vez sua “carreira” estar fundamentalmente ligada ao ensino de *Yetarafue*. Neste momento, temos o início da nomeação do clãs. Don Ángel enfatizava ainda: “*como en ese tiempo la cosa no era de dos, pero de uno, y uno, y uno*”, as nomeações iam ocorrendo paulatinamente,²⁹ de acordo com acontecimentos que marcavam cada grupo.

Não chegamos a “especificar” a passagem em que, após se banharem em *Uigoji*, os humanos veem seus umbigos transformados no peixe *agaro*, ponto que

figurava entre aqueles que Don Ángel dizia serem necessários anos para entender, que se precisaria sentar com um avô no mambeadero para a devida especificação. Por isso mesmo estava entre as passagens que deixou no trabalho editado sem maiores preocupações, de forma a estimular a curiosidade e a vontade de perguntar. Também não chegamos a “especificar” este ponto. De minhas conversas com ele e a gente de seu mambeadero, posso enfatizar que aí encontramos dois momentos básicos na “cadeia de textos e situações” (Baktin, 2003: 310)³⁰ que compõe estes conjuntos narrativos: o momento em que falaram por primeira vez, quando adquirem seus respectivos dialetos (*bue, mika, minika e nipode*); e a aquisição do primeiro alimento e o aprendizado da caça. Aquele tanto pelo aparecimento da fala, da palavra, mas também pelo lugar que ocupa no desenvolvimento da organização do grupo, agora clânica e dialetal. Este, por nos introduzir em um dos eixos narrativos centrais deste Cesto, estendendo-se até o Cesto de Sabedoria, o da aquisição do alimento, do “bom alimento” (*mare monifue*). De fato, é por conta do lugar ocupado pela busca e aquisição do bom alimento dentro do conjunto de narrativas apresentadas que entre os termos que Don Ángel manejava para falar de sua gente estava o de *monifue uruki*, traduzível por “povo alimentado”, “povo que tem alimento”. Neste contexto, a palavra de mambeadero também pode ser chamada de *monifue uai*, “palavra de alimento”. Além disso, a situação da pesca de *agaro* e do seu cozimento em uma panela de barro é palco de mais um episódio de desenvolvimento clânico e de renomeação de um personagem, no caso *Mokuaini*, que por ser o portador do *nogo* (“panela”), passa nesse momento a ser chamado de *Nogoma*.

No momento em que saíram de *komimafo*, vimos que a terra já era habitada. “Outros seres” [2] traduz a *kominitariyano*, que Don Ángel traduzira, em termos “científicos” e “técnicos”, como “civilização”, “homem ético-moral” e “homem sem distinções”, que literalmente poderíamos traduzir como “humanos”.³¹ A estas “civilizações” recorreram por duas vezes: quando precisaram pescar o peixe *agaro*, e quando precisaram cozinhar o pescado. Quando aparecem esses personagens, seu nomes sempre são acompanhados do termo *riama*, que pode ser traduzido literalmente por “estrangeiro”, e quando qualificado, por “canibal”, em termos acusativos, ou “dono” de algum conhecimento específico,³² como é o caso: o dono do arpão (*tega riama*) e o dono do fogo (*reiki riama*). Estes apa-

recem ao longo das narrativas que compõe esta epopeia murui de Don Ángel, sempre em momentos em que a eles recorrem para pedir favores de forma a resolver algum problema ou dificuldade.

Por fim, *Nogoma* havia também saído de *komimafo* com uma mulher (de quem não sabemos o nome), garantindo a continuação das futuras gerações, pelo que é também chamado de *Mokuaini Buinaima*. Neste momento, fica marcado o seu lugar na trajetória que levará as “pessoas boas” aos desenvolvimentos alcançados no Cesto de Sabedoria, quando então o Criador aparecerá na Terra, momento em que será chamado de *Buinaima* e em que o termo passará a ser utilizado junto ao nome de personagens considerados como tendo participado na consolidação da palavra e da lei deixadas pelo Criador. Em seguida, Don Ángel passa a um dos temas mais recorrentes na literatura uitoto, o da grande árvore de alimento.

MONIYAAMENA ARI BIYAKINO

HISTORIA DE ORIGEM DE MONIYAAMENA³³

[1] Passaram os tempos e vieram os filhos.

[2] No começo, havia um homem que se chamava *Monaiya Jurama*, outros dizem *Jitirui*. Porque nós hoje em dia não temos os conhecimentos ordenados, por isso assim se chamou.

[3] Se narra que *Monaiya Jurama* tinha uma filha. Todos se enamoravam desta filha, pois nesse tempo já esta terra ia amanhecendo mais. Nesse tempo, se comia de todas as coisas. Nós quando assim o contamos é para que fique bem entendido. Assim, se narra que isso comiam e que depois aquele que se chamava como *Jurama* se passou a chamar de *Monaiya Jurama*. Nesse tempo, todo os jovens se enamoravam da filha de *Jurama*, mas era difícil de conquistá-la porque ela ficava encerrada num quarto porque seus pais a cuidavam muito. Ficava sentada numa esteira de folhas de buriti tecendo um bracelete. Outros clãs narram que esta estera era de folhas de bambu. Hoje em dia, nós já, com o coração, chegamos a conhecer e nomeamos de várias formas, mas sempre a narração se refere à mesma coisa, apenas se nomeia de distintas maneiras. Assim, pois, seguiam enamorando-se mas ninguém a podia conquistar. Por isso, ao final, apareceu este que outros clãs nomeiam como *Riama*, outros como *Koregie Riama*. Nós chamamos como *Kuio Buinaima* porque seu corpo se converteu na forma de minhoca. Dizia: “Eu sou *Juziñamui*! Eu sou Deus! Meu nariz é a vara de poder, eu sou o relâmpago, nada pode me deter!” *Kuio Buinaima* furou a terra e saiu por debaixo da estera em que ela estava sentada. Nesse momento, o cor-

po dela se estremeceu e daí já gostou do corpo do homem. Depois, já ela estava grávida. Por isso, os outros jovens ficaram invejosos pois não conheciam o seu corpo. *Ziigoko*, se chamavam. Hoje, os conhecemos como passarinhos. De inveja diziam: “A filha que *Jurama* tem boceta grande!” Outros diziam: “A filha de *Jurama* está cheia de esperma!” Outros diziam: “A filha de *Jurama* tem seios negros!” Por isso, sua mãe se perguntava: “Como estão nomeando minha filha se ela não dormiu com nenhum homem?” Por isso, entregou a ela uma peneira e disse: “Com este, tens que trazer água.” “Sim”, respondeu a filha. Assim, depois, a mãe se escondeu abaixada no lugar onde estava a filha e ficou esperando. Nisso, seu coração se pôs bravo. Disse: “Minha filha está me humilhando!” Dizendo isso, levantou a esteira e olhou o buraco em que estava sorridente *Kuio Buinaima*. Acendeu o fogo e ferveu água numa panela de barro. Já fervida a água, foi até a esteira e a colocou no buraco. Gritou *Kuio Buinaima*: “*Goóó*”, e se foi. Enquanto isso, a filha não conseguia pegar a água com a peneira porque a água passava pelos buraquinhos. Já cansada, voltou para casa. Quando se sentou, já não sentiu nada. Por isso, abriu as pernas e tampouco sentiu nada e se enristeceu. Se narra que, já de noite, veio *Kuio Buinaima* por meio do sonho. Ela acreditou como se fosse de dia e então o abraçou e disse: “Venha, vamos deitar!” Ele, então, disse: “Eu com você não vim deitar. Faz pouco, eu já trazia bom alimento e sua mamãe me jogou água quente, por isso não venho mais dar notícias”. Nesse momento, ela se pôs a chorar. Daí, conosco ficou esse ensinamento, essa palavra, de que não há de se olhar para a mulher quando se está recebendo um ensinamento porque pode acontecer do pensamento ter sua atenção desviada. Depois, então, *Kuio Buinaima* avisou: “Em seu ventre está. Quando amanhecer, tens de ir, sem dizer nada, a uma quebradinha na cabeceira levando uma panela de barro para dar à luz. Depois de dar à luz, cobre-o com a panela e depois com folha de bacaba [*Oenocarpus batava*]. Passados três dias, tens de ir olhar. Quando já o olhes, o que sair de fora da borda da panela, recolhe-o com o dedo e escondido o fazes e comes. Não debes dar esse bom alimento que eu trouxe a seu papai e a sua mamãe por conta do que ela me fez”. Daí, já havia nascido *Moniyaamena*. Nós, os deste lado, os Murui, assim o chamamos.

[4] Da raiz transbordava massa de mandioca.³⁴ Daí, já se nomeia a *Jurama* de *Monaiya Jurama* porque ele trouxe esse bom alimento. Nessa cabeceira de rio, a filha comia. No início, a massa era do tamanho do bico do colibri, já depois do tamanho de *yibuizi*, assim em seguida. Assim também a árvore ia crescendo e se ia formando um lago ao redor da raiz da árvore. Já por fim disseram os pais: “Como está bem nossa filha, não nos conta nada, não nos acude, não nos conta o que come”. Nesse tempo, todavia não havia o que comer. Para que fique bem a narração, se diz que a filha dizia que ia no roçado, porque apenas buscava o que ia nascendo. Assim se narra. A mamãe, então, búscou o que comia a filha quando olhou em cima do fogo um embrulho com as sobras do que comia a filha. Nesse tempo, não havia bons *tamales*³⁵ nem beijus. Desembrulhou e olhou, cheirou e sim era demasiado saboroso. “Ai!”, disse, “este bom alimento, onde o encontrou? Está escondendo de nós”. Quando voltou

a filha, perguntou a mamãe: “Por que nos está desconhecendo, comendo esse bom alimento sozinha? Por que não nos ofereceu?” A filha não lhe respondeu logo, mas ao final avisou: “Aquele que trouxe este alimento, vocês jogaram água quente nele, por isso ele disse que eu não trouxesse este bom alimento, não há de se dar aos que jogaram água quente e me disse, o que está em meu ventre, que tinha de parir na cabeceira de uma quebradinha. Tinha que tapá-lo com uma panela de barro e em cima da panela tinha de cobrir com as folhas de bacaba, que depois de três dias tinha de olhar. Assim disse ele e por isso não lhes dei”. Escutando isto, a mamãe disse: “Ai!, nós não sabíamos”. Já ao final se falaram bem. Pois, então os pais disseram: “Nós vamos”. A filha respondeu: “Sim, pois vamos”. Daí pois já se foram ao amanhecer, pois tiravam e traziam em quantidade, já sobrava a massa de mandioca. Por isso, daí, quando fazemos o baile *okte* (*zikiti*),³⁶ não recebemos animal maior que a paca [*Agouti paca*].

[5] Daí, *Jurama* cantava fazendo pouco caso da gente que habitava do outro lado de onde viviam: “Comem pau podre, comem merda de minhoca”. Já tinham massa em quantidade em casa. Espremiam essa massa com as mãos e a comiam. A sobra que jogavam fora, a levava a saúva pequenina (*medaikiño*). Nisso, *Monaiya Fénani* estava com sua mulher *Jurajairatizai* na saída catando piolhos. *Monaiya Jurama* seguia cantando zombando dos do outro lado. O pássaro *jifiziño* também carregava o que se jogava fora da massa de mandioca. Levou dessa massa e se pôs em um pau a bicar. Nisso, caiu de seu bico um pedaço da sobra da massa. *Monaiya Fénani* o recolheu e cheirou. “Ah!, onde encontraram esse alimento que estão comendo? Por isso estão zombando de nós”. Daí, iam caçar pequenos animais como ratão,³⁷ perdiz e trocaram por massa de mandioca. Assim, seguiam vivendo. Já ao final, todos iam buscar o alimento. *Moniyaamena* seguia crescendo. Da raiz, tiravam essa massa comestível que transbordava. Na parte de cima da árvore, se narra que havia de toda qualidade de frutos. Em uma rama, havia maraca [*Theobroma bicolor*]. Na outra rama, havia abiu [*Pouteria caimito*]. Em outra, batata. Em outra, inhame, pois de toda classe de frutas havia. Mas das ramas nada se tirava pois a árvore era cada vez mais alta. Comiam apenas o que havia na raiz.

[6] Enquanto isso, os filhos ficaram em casa. Nisto, se levanta de seu buraco a paca e se converte na Mãe do Mato [madre monte], na forma de uma velhinha.³⁸ Como já haviam encontrado comida, já havia na casa *caguana*.³⁹ Sempre a fazem ao lado do fogo. Tudo era assim, a comida deles. Quando os pais regressavam, não encontravam nada. Por tal razão, ao final se deram conta que as crianças estavam magras. Por isso, perguntaram: “Se vocês tomam toda a *caguana* que deixamos e comem todo o beiju, por que estão assim magros? Parece que não comem!” Por isso, as crianças avisaram: “Depois que vocês se vão, vem outra tia”, disseram, referindo-se à paca, ao avô tatu. Seguiam contando: “Avó *Jakaie kai nai yaño* (Mãe do Mato), depois que vocês se iam dizia: “Suas mães não fizeram *caguana*?” Por isso, como é de costume das crianças, abraçaram a avó. “Sim, avó, fizeram *caguana*”, diziam. “Aqui está”,

diziam mostrando. Então, ela respondia: “Tragam para eu prová-la com o dedo”. Metendo o dedo, já ficava vazio. “Por isso não tomávamos”, disseram. Outros avôs diziam: “Venham, vamos sacar essa massa de mandioca e façamos beiju”, e se iam. A avó também os mandava buscar água. Mandava tirar bicho-do-pé. Outros traziam inhame. “Assim também nos mandava buscar água”, disseram. “A avó comia e depois dormia dizendo: “Ouçam, meninos, quando vierem seus pais e mães, têm de me despertar para eu eu me vá”. Por isso, nós a espertávamos quando se escutava que vocês estavam chegando”, disseram. “Que avó de vocês, ela é qualquer animal que veio até vocês!”, disseram os pais. Como é costume das crianças, contavam tudo. “O bastão dela era de inhame e era longo”, disseram. Os pais disseram: “Desta vez, não têm de despertá-la. Quando chegarmos, a despertaremos para olhá-la”. Então, não a despertaram. Quando já chegaram os pais, vieram e despertaram dizendo: “Avó, desperte, já vem nossos pais e nossas mães”. A Mãe do Mato, ao escutar isso, se levantou agarrando seu cesto de inhame, mas quando agarrou seu bastão e fez bastante força se partiu, acreditando sustentar-se em seu bastão de inhame. Ela caiu porque o bastão se despedaçou, mas assim se levantou, deixou seu cesto e foi pela porta pelo outro lado da dos pais. Correu dizendo: “fe, fe, fe”.

[7] Não voltou por três dias. Se foi na ponta de uma quebrada tecer cesto para uma armadilha. Essa armadilha foi tecida de um bambu que tinha muito fio. Ela encheu esse cesto de urtiga, pôs o cesto na porta e disse: “Escutem, meninos, têm de trazer lenha de longe”, e começou a correr atrás deles com urtiga dizendo: “*Jakai reyo, jakai reyo*”. As crianças gritavam, corriam de um lado a outro, não tinham onde ir e por fim se meteram todos no cesto. Já quando estavam todos presos, colocou o cesto nas costas e marchou. Então, as crianças ficaram no fundo do cesto. Com o peso dos outros dos outros nos cipós de bambu afiado se cortaram e saíram as tripas. Um dos meninos do cesto se agarrou no travessão da casa, ficando pendurado. A Mãe do Mato, sem olhar para trás levou os demais. Nesse tempo, as árvores eram pequenas, pelo que se viu quando a malvadeza desapareceu em uma baixada. Outra vez apareceu, assim ia. Já ao longe da savana desapareceu. Daí já não se viam suas pegadas. Depois, já chegaram os pais e eles disseram: “Onde estão nossos filhos”, disseram. Nisso, o que havia ficado, por fim, contou o que se sucedeu.

[8] Por essa razão, foram ver. Quando se deram conta, escutaram de dentro do buraco os monstros falando que já estavam repartindo a carne das crianças. Por isso, nós hoje em dia evitamos falar dessa forma, de falar exagerado. “Já tomando caldo”, eles, contentes, diziam. “Como nos vão matar?”, diziam ironizando. “Nós mesmos podemos nos converter em água, somos poderosos! Só se nos golpeiam com folhas da palmeira jiboia (*yaragi*)⁴⁰ podem nos matar, com fogo, com algodão vermelho, com pimenta, se com isso nos golpeiam nos podem matar já”, diziam. Ouvindo isso, voltaram os pais. Assim já recolheram esses elementos. Chegando, taparam o buraco cravando paus para que aqueles não pudessem sair. Assim, acenderam o fogo e jogaram pimenta e algodão vermelho soprando para dentro do buraco com folhas

comuns. E seguiram soprando para dentro. Não tendo por onde sair, por fim por aí foram saindo. Eles iam saindo, cambaleando, sem ar. Os pais os iam golpeando com folha de palmeira jiboia e os iam jogando ao chão. Por último, já se perguntaram: “Quantos ficaram?” De lá, se respondia: “Sim, há”. Da mesma maneira seguiram perguntando. Por fim, saiu a Mãe Boca de Odor Fedorento. Essa era a última que ia saindo. Perguntaram dizendo: “Quantos ficaram?” Ela respondia com a boca fechada. Dizia assim com a boca fechada: “Gmn, Gmn”, que quer dizer “Não há” (*iñede*). Assim, seguia respondendo pois acontece que sua boca era de odor mortífero. Por fim, depois de tantas ameaças, obrigada, já abrindo a boca, expressou esta palavra: “Não há” (*iñede*). No mesmo instante, caíram todos desmaiados com o odor da sua boca. Enquanto isso, essa Boca Fedorenta (*jayere fue*) se distanciou o mais que pôde. Uns narram que se salvou. Minha avozinha narrava que a alcançaram e a mataram.

[9] Enquanto se vingavam do feito com as crianças, *Moniyaamena* seguia crescendo de modo que já se alcançava ver a copa onde estavam os frutais. Quando voltaram, já estava imensa. Da mesma maneira, a água que a rodeava. Então, não encontravam modo de se abastecer. Buscaram um modo de como conseguir massa como antes. Já vendo isso, pediram o favor a uma senhora chamada *Niñogi*. Outros a nomeiam como *Jigueño*. Outros como *Muzugi*. Hoje em dia se a vê em forma de rato. Quando ela chegou, disseram: “Avó, faça o favor de buscar a massa que está ao fundo da raiz de *Moniyaamena*, e nos tire para fora para nos abastecermos”. E resulta que ela o tirava, logo em seguida o comia. Eles lhe rogavam para que o juntasse. Ela se aproveitava sozinha em todas as viagens que fazia pelo que lhe agarraram à força e a pisotearam o mais que puderam e a tiraram já morta. Por isso, hoje em dia, esse rato tem a barriga negra. Desde aquele tempo segue roubando quando se madura a mandioca. Para ele não há profundidade.

[10] Voltaram a pedir favor a outro chamado *Yiafaikoño* (besouro). “Faça o favor de nos emprestar seu machado para tombar *Moniyaamena*”, disseram. Tampouco pode. Voltaram, vieram pedir favor a *Nofaiño*,⁴¹ para que manejasse seu machado. Tampouco pode, ficando, até hoje em dia, manchado com o leite da árvore. Assim pediram aos pássaros. Por fim, pediram o favor a *Yanikoño* (roedor de pau). Esse conseguiu tombar uma rama apenas. Esta sim aproveitaram e até hoje plantam mandioca.

[11] Já vendo que não havia como fazê-lo, pensaram que tinham de buscar o machado poderoso do Criador (Jata). Delegaram a três pessoas. Um se chamava *Jirueni*, que quer dizer “frio”, o que congela. Outros clãs o nomeiam como *Royiegaro*. O segundo se chamava *Kaimerani*, que quer dizer “ventilador que vai acalmando”, de onde nasce o clã *gidoni*. O terceiro se chamava *Naimekini*, de onde nasce o clã *naimene*. Estes, então, foram buscar o poderoso machado do Criador e trouxeram e não o podemos especificar porque assim a história antiquada narra. Chegando, o puseram na base da árvore. Deixando isso, rapidinho o atrevido *Naimekini* subiu o pau. Se conta que trazia esse machado com o qual ia adoçando e comendo tudo o que era doce: abacaxi, abiu, uva e tudo o que é doce. Debaixo, a gente lhe rogava que

baixasse para eles também. Não fazia caso. A gente ia aproveitando somente o que já estava mordido. Isso porque não havia que comer, sofriam fome. Já quando baixou, lhe deram um golpe com o machado para arrancar sua cabeça. Como era muito ágil, dobrando para o lado, escapou. Como o machado era de fogo, lhe alcançou e sempre o pegou. Como naqueles tempos todos eram poderosos, o desvirtuou a força deixando um sinal vermelho na garganta. Daí, segue chupando o que é doce para acalmar o golpe que lhe deram.

[12] Por fim, o manejou *Zaikimui*. Já começou tombando dizendo ao pau que se transformasse na dureza da *mafafa* para tombá-lo de uma vez só. Começou a tomar. O primeiro cavaco se converteu em uma mulher que se chama *Juzikobikiaño*. A mesma se chama como *Manizai* ou *Maniriño*. Essa mulher assim se nomeia. Outro cavaco se converteu em paca (*jonoime*), aqueles seres que silvam de noite. A essa mesma se nomeia como *Jiruirá Rinona*. Por isso, eles assim trabalham, como se não fossem concebidos por uma mulher, como de cavacos são criados, daí só sabem fazer o que não presta, só se interessam pelos prazeres do mundo. Assim é. Já caiu a árvore. Caiu só em seu lago. Se consumiu, ficou em nada. Antes de cair, cantou um canto de lamento:

“Para onde me levou, onde caio?

Só em mina água de fonte.⁴²

Aí me desfaço.

Acima, entre meus amigos *muruína*

Vou ficar em casca de castanha (*makurinagonai*).

Abaixo, na foz, entre os amigos *muinama*,

Em casca de *dofiro nagoná*”.

Também a mamãe, que era orgulhosa pelo filho, ao mesmo tempo chorou cantando quando já ia caindo. Assim caiu. Nesse momento, houve uma onda que absorveu aos *riama* que hoje em dia se conhece como o tamanduá. Ao mesmo tempo, quando caiu o pau, a terra fiseou, ficando como ilha na metade do mar. O tal pau foi tombado mas nada se aproveitou. Em vão, foi tombando por que se consumiu em sua própria água de fonte de vida. Neste continente, só ficou o amendoim, que foi tragado pelo passarinho *Jifiziño*. Ao mesmo tempo, *Riama* colheu o cesto das trevas. Se diz que o cesto das trevas porque não fala dos mandamentos como hoje, porque só se empregam dardos. Do tronco vamos falar. O tronco em polpa se converteu, e outras raízes na medida em que iam desaparecendo formavam os rios.

[13] Vamos falar de *Riama*. *Riama* carregou o cesto das trevas. Na mão de *Muinama* havia colhido pau de mandioca. E *Riama* o pega e a outros mais. Ele segue sua viagem até o próprio *Buináima*, onde se oculta o Sol, ao Ocidente. O pensamento dele era sentar-se ao lado de nosso Pai. Chegou onde estava *Kakina*, uma árvore. Aí permaneceu comendo a fruta dessa árvore. Aí, se automeiou por *Kakidiai*. Daí, seguiu o caminho e chegou onde estava o pássaro *Jifiziño*. Pediu o amendoim que havia tragado *Jifiziño*. Disse: “*Jifiziño*, nossa coisa está com você”. O pássaro lhe

contestou: “Não a tenho”. *Riama* seguiu insistindo: “Você a tem! Você a tem e está mesquinhando!”, insistiu. “Entregue-a!”, disse. Porque não o deu, *Riama* lhe apertou o esôfago. Daí, *Jiifziño* vomitou o amendoim. *Riama* o pegou e se foi. *Jiifziño* ficou vomitando sozinho. Por causa desse apertão, ficou marcado. *Riama* se foi cantando humilhando *Jiifziño*: Seu pai *Muinama* por acaso virá para que você o veja?”

[14] Vamos explicar o nome *Riama* porque não o havíamos interpretado para que o saibamos. O mesmo se chama *Riama Jugiri*, *Riama Ogiikaba*, *Juzimonigii*, *Kakidiai*.

[15] Já chegou onde estava o Pai Criador. Como nós já narramos, ao Oriente está o Pai Criador. Ao Ocidente, onde se oculta o Sol, está o filho *Buinaima*. A este chegou *Riama*. O filho olha para baixo. Chegando, disse por três vezes: “Pai”. *Buinaima* não respondeu em palavras, ia sorrindo apenas. Por isso, ficou com raiva *Riama*: “Você diz que está velando por suas criaturas. Toda a gente está na miséria, vive com fome. Por que você não se preocupa? Também *Yarokaamena* já está em cinzas.⁴³ Você disse que está velando por suas criaturas. Para que você está mesquinhando isso?” Dizendo isso, *Riama* se converteu no peixe *picalón* [*Pimelodella chagresi*] e se foi levantar o bloco que sustentava a água de vida. O cesto que carregava, o cesto das trevas, o deixou ao lado de *Buinaima*. Com as sementes de mandioca que trazia submergiu e se foi. Dentro dessa fonte d’água nadava. Voltou a sair, outra vez voltou a submergir. Com a barba do nariz, envolveu e começou a levantar o bloco. Assim como começou, o fez por três vezes. Nisso, já se levantou o bloco e foi levado pela força das águas. Quando a água o envolveu, lhe escaparam as sementes de mandioca e de amendoim. Estes foram recolhidos pelos *riama*, que dizemos como os Inganos e outras tribos vizinhas. Daí, aqueles *riama* o recolheram, por isso se embebedam com cerveja. Para nós é *caguana* de loucura. Daí, o espírito de *riama* fala quando tomam. Por essa razão, não se toma, não é nosso. Assim, sucedeu o dilúvio. *Riama* levantou a tranca. Assim sucedeu a cheia das águas. Então, todo esse tempo não se tirou o que comer. Nosso Pai voltou seus trabalhos para salvar aos bons.

[16] Vamos a narrar da salvação das boas pessoas. De parte em parte é muito cansativo. Nosso avô assim contam: *Zayama*, avô de quem somos filhos, convertendo-se em um pau imenso flutuou. No momento da desgraça, os que não cumpriram as ordens e as pessoas que eram obedientes e boas começaram a gritar em lamentos. Em cima dessa balsa se acudiram os bruxos bons, de boa consciência. Nesse momento, todos os animais que prejudicavam aos humanos disseram a *Zayama*: “*Zayama*, leva-nos!” *Zayama* respondeu: “Vocês nos faziam sofrer e nos faziam morrer!” Eles responderam: “Não fazíamos sofrer vocês, tampouco os matávamos!” *Zayama* disse para as serpentes: “Vocês se apoderavam de nós com suas presas”. E então de lá disseram: “Nós nunca os mordíamos, não temos presas”. As presas as esconderam cravando-as em cima *Zayama* disse: “Vamos ver, tragam para eu tocar”. Quando tocou, o sentiu sem presas. Por isso, disse: “Suba acima”. E subiu com sua mulher. E assim com todos os que mordem, os que picam. Daí, dos que mordem e dos que picam já não se veem as presas. Já não se veem. Naquele tempo sucedeu assim.

[17] Agora, vamos narrar a baixada do dilúvio. Nisso foi baixando lentamente até que se deteve. Assim nós narramos. Dizem que a fera marinha tinha a forma do corpo parecida a um porco. Por isso não mermava, porque *Boyaima* se apoderou do poder dos animais. Por isso, outra vez, voltam as epidemias. Alguns se embebedaram para ver por que voltavam a adoecer. E olhavam através do sonho. Essa parte, outras pessoas a ocultam como se fora boa doutrina. *Aimo* queria sacar seu poder que estava no cesto de *Boyaima*. Estava sentado sustentando a água. Em cima da cesta estava o espírito de *hia*. De cima, também desvirtuava outro espírito, *Magodiba*, poder da terra, o que assusta ou desvirtua a consciência. Os que se embebedaram se assustaram. Por isso não contaram o que viram. Só o pequeno *Emiroki*, o que era depreciado, aquele de quem se reclamava, perguntou aos que viram por que diziam dessa maneira: “Apenas íamos vendo mas desapareceu”. Outros diziam: “Vimos um pouquinho mas não sabemos o que é”. Por isso, disse *Emiroki*: “já o viram, como não vão saber?” Por isso, responderam: “Agora você verá só!” Ele toma a infusão, assim só o pode ver, o que havíamos mencionado. Quando se despertou realmente, se apoderou de seu corpo e cravou seu bastão de poder. E pisando a terra disse: “Vocês diziam que não sabiam onde estavam, fosse acima, abaixo ou para lá. Já estamos morrendo!” Dizendo isso, empurrou a filha de *Boyaima* que sustentava o cesto onde estava o dardo de *Aimo*. Pegando *Aimo* seu dardo, se foi. Ao instante, dessa maneira, se mermou. *hia* seguiu *Emiroki* e o persiguiu. *Emiroki* não se deixava pegar. Quando *hia* o ia alcançar, ele se metia debaixo da água. Assim seguia. Por último, ao ver que já não podia lhe agarrar, *hia* gritou por detrás com maldade: “Guuá!” Então, *Emiroki* se voltou nu e disse: “A quem joga maldade, para este!”, movendo seu genital. Nesse instante, se converteu na árvore *emirai*.

[18] O dilúvio assim sucedeu.

O início desta narrativa [1] foi acrescentado à versão em espanhol quando já tínhamos parte das traduções e dos originais em bué impressos e Don Ángel iniciara um trabalho de releitura e correção dos textos finais. “Passaram-se os tempos e vieram os filhos” (recurso narrativo de transição temporal entre narrativas ou momentos da narrativa), uma vez que *Mokuaini Buinaima* (ou *Nogoma*) já havia saído de *komimafó* com uma mulher. Neste novo “começo” [2], somos apresentados a *Jurama*, também conhecido como *Jitirui*, avô de *Moniyaamena*, a árvore de todos os frutos, árvore de abundância. Voltamos ao tema do alimento, do “bom alimento” (*mare monifue*), como um dos fios condutores das narrativas e das ações de seus personagens. Neste início, Don Ángel reitera que nesse época se “comia de todas as coisas”, enfatizando para que sua audiência não tenha dúvidas: “assim o contamos para que fique bem entendido”. Um dos

personagens principais deste conjunto narrativo, a quem no entanto não somos apresentados ao nome, será a filha de *Jurama*. Esta aparece na primeira versão⁴⁴ que copilamos como *Monaiyatirizai*. Por ela, todos os jovens se enamoravam, motivo pelo qual seus pais a colocavam em resguardo sobre uma esteira.

Somos, então, apresentados a mais um estrangeiro, mais um *riama*, que é pelos Murui, ao final, chamado de *Kuio Buinaima*. Este assim passa a ser nomeado após se transformar em minhoca (*kuiodo*) para por baixo da terra chegar a esteira da cobiçada filha de *Jurama*. Seu aparecimento é misterioso, uma vez que, apesar de ser chamado de *Kuio Buinaima*, se autointitula como *Juziñamui*, que na cosmologia reunida por Don Ángel aparecia como o “chefe” dos “seres da terra”, “pai de todas as doenças que afligem aos seres humanos”. O termo era traduzido ao espanhol como “diabo”, em contexto cristão, ou “mãe do mato”, em contexto ribeirinho. Este é o primeiro *Kuio Buinaima* que aparece nas narrativas compiladas (o segundo vindo a aparecer, em contexto distinto, no período pós-diluviano, no Cesto de Sabedoria). Algo no entanto os liga: o fato de superestimarem seus próprios poderes, comparando-os aos do Pai Criador. Como vimos, a imagem do relâmpago é significativa, tendo aparecido quando tratamos de *Yetarafue* (Capítulo 3), imagem que retornará no Cesto de Sabedoria.

A vara de poder evocada por *Kuio Buinaima* é o que mais tarde aparecerá na forma do *guamado*, vara de bambu que nos bailes das carreiras cerimoniais é utilizado como instrumento rítmico e símbolo de poder. Esta passagem se enquadra dentro dos temas que no conjunto de conhecimentos transmitidos no mambeadero Don Ángel considerava como de difícil compreensão, elencado entre as últimas coisas que se aprendia e se entendia na carreira de mambeador. Se por um lado acompanhamos que em alguns momentos o narrador faz comentários sobre a narrativa, explícita e explica ações e conceitos, por ou-



Alguns instrumentos para o processamento da mandioca.



Senhora Dolores preparando massa de mandioca (setembro de 2001).

tro deixa também em aberto, envolve em enigma e mistério, torna mais complexo e enquadra em seu caráter iniciático a Palavra de Coca e de Tabaco. Mais uma vez, voltando à epígrafe que abre este trabalho: “Aquele que queira aprender, que se acerque do ancião no mambeadero e pergunte”.

A notícia de que *Kuio Buinaima* havia “conhecido o corpo” da filha de *Jurama* espalhou-se porque os outros jovens o invejaram (*uradoideza*) [3]. O tema da inveja era caro para Don Ángel, e segundo ele para a tradição que representava. De fato, pode-se dizer que a inveja e a ambição são as atitudes que levariam a primeira humanidade a sucumbir. Este dado se expressa, por exemplo, nos Artigos 22 e 23 do estatuto de convivência da comunidade⁴⁵ que proíbem respectivamente a “fofoca” (*chisme*) e a “calúnia”. Esta levaria a mãe da jovem – na primeira versão recolhida chamada de *Jaitiri* – a se sentir humilhada, pelo que derramaria água fervendo em *Kuio Buinaima* quando este visitava mais uma vez a sua filha.⁴⁶ Triste pela ausência do amado, *Monaiyatirizai* o



Preparação do beiju.

reencontraria em sonho, quando seria avisada de sua gravidez, de como realizaria o parto, e de como receberia um “bom alimento”: massa de mandioca (*zabetizi*) [4]. Dessa relação nasce *Moniyaamena*, traduzível por “Árvore de todos os frutos” ou “Árvore de abundância”. A partir desse momento, *Jurama* passa a ser chamado de *Monaiya Jurama*.

Até então, enfatiza Don Ángel, não havia boa *caguana* (mingau de amido de mandioca), bons *tamales* (pamonha de massa de mandioca) e *casabes* (beiju), alguns dos produtos derivados da mandioca e de consumo cotidiano [4]. Por estes últimos, tanto os Murui quanto os Muina-murui se distinguem de seus vizinhos indígenas, por ser o seu *casabe* mais grosso que o dos demais. Além de fazerem parte da dieta alimentar, comparecem também como produtos de pagamento nos bailes, aqui em especial em *zikii* [4 e 5], traduzido como “baile de caça”, em que os convidados devem chegar trazendo cantos e carne de caça, em especial de animais de pequeno porte que causam dano aos roçados. Aqui, o ancião menciona o tema dos bailes, tema que não poderia ficar de fora, por mais resumido que Don Ángel quisesse apresentar o conhecimento ligado à coca e ao tabaco. Aponto apenas este dado sem desenvolvê-lo, uma vez que o tema dos bailes é considerado volumoso e complexo, sendo eixo fundamental na criação, desenvolvimento e negociação de alianças cerimoniais.

Após seus pais descobrirem esse “bom alimento”, por picardia de *Monaiya Jurama* frente a seu vizinho *Monaiya Fénani*,⁴⁷ espalha-se a notícia desse alimento e todos, por fim, passam a ir diariamente sacar massa da raiz de *Moniyaamena*, que seguia crescendo. Em sua copa, inalcançável dada já a sua altura, se avistava que de cada rama sua uma variedade de alimento diferente nascia: maraca, caimo, batata, inhame, “pois de toda fruta havia” [5]. Neste momento, todos os adultos estavam envolvidos no trabalho de sacar a massa de mandioca, pelo que seus filhos ficavam sós em casa. Ao se darem conta de que, apesar de deixarem *caguana* e *casabe* para estes se alimentarem, seguiam emagrecendo, descobrem das visitas da “Mãe do Mato” (*Jakaie kai nai yaño*) [6] em forma de avó quando estão ausentes. O centro das atenções da narrativa é momentaneamente desviado para outra narrativa, a da aparição da “Madre Monte”, para a guerra, desde este tempo primevo, contra os “seres da terra” (*juziñamui*) que roubam o alimento dos humanos, que contra a humanidade conspiram. Não por acaso,

“Madre Monte” aparece aqui na forma de animais considerados como os grandes inimigos dos roçados (paca e tatu). Ao final, ela será surpreendida pelos pais das crianças, pelo que correrá em fuga, tramando, no entanto, sua vingança: raptar as crianças e levá-las para o buraco de onde saiu, habitado por outros “seres da terra”. Tudo acabaria bem, ainda que a “Mãe do Mato”, “Mãe Boca de Odor Pestífero”[8], tenha escapado da armadilha dos humanos. Mais uma vez Don Ángel enfatiza não haver uma só versão para este conjunto de narrativas, neste caso para o desfecho dos fatos: “uns narram que se salvou”, outros – como sua avó Nemência – dizem que “a alcançaram e mataram-na”.

Quando volta ao tema central que dá nome a este conjunto narrativo, a “Árvore de todos os frutos”, sua copa já não era visível, de tão alta que se encontrava. Tem início a sequência final desta história de *Moniyaamena*, quando esta será finalmente tombada. O lago em volta da árvore tornara-se gigantesco e sua raiz agora encontrava-se em suas profundezas. Mais uma vez pediriam favor a outros seres para ajudá-los a alcançar o precioso alimento: dois ratos, o besouro e o sapo. Diante do insucesso de todos eles, tendo se conseguido apenas uma rama de mandioca, convocam a três dos seus – *Jirueni*, *Kaimerani*, e *Naimekini* (este último antepassado mítico de Don Ángel) – para a tarefa definitiva: ir até onde o Criador está sentado e pedir-lhe emprestado o machado. Esta passagem não está bem explicitada nesta versão, mas na que compilamos anteriormente, Don Ángel deixa isso bem claro, pontuando ainda que esse machado (*jata*) seria como “fogo”, como o “raio”. Enquanto *Zaikimui* tombava a *Moniyaamena*, seus cavacos se transformam em “seres da terra”, espíritos do Cesto das Trevas, espíritos que adoecem, personificados, mais uma vez, na forma de mulher e de paca, mais uma consequência, pontua o ancião murui, da má administração da primeira geração no manejo de seus poderes e destino. “Inutilmente a tombaram”, enfatizaria na primeira versão, esclarecendo:

Quando a árvore caiu, frutas voaram longe. Algumas foram parar na Europa. Por isso lá existe laranja, que não havia aqui e que foi trazida de volta quando os homens brancos vieram para estas terras. Aqui sim se aproveitou: caju, mamão, mandioca. Assim a história narra. O tronco apodreceu, as raízes também, e se formaram os rios. Do tronco se formou o mar. Os avós contam que o mar era bem próximo, porque naquele tempo o Planeta ainda era pequeno. O Planeta crescia anualmente, como que por metro. O Planeta ia crescendo e ficando longe e os homens não se davam conta.

Chegamos por fim ao personagem que nesta versão consumará a queda dessa geração, mais um *riama*, outra vez conhecido por vários nomes [14]. Sobre este personagem, Don Ángel comentaria que “era muito vaidoso e assumia para si a palavra *Juziñamui*”. Logo após a queda de *Moniñyaamena*, se apodera do Cesto das Trevas (*jitirui kirigai*), da rama de mandioca que havia sido recolhida por *Muinaima* (de quem não temos maiores informações), e inicia viagem para o extremo Oeste, onde se encontra sentado *Buinaima* [13]. Don Ángel explica que ao se apoderar desse Cesto, “se apodera dos poderes de todos os bichos e até das árvores. É o poder. É como uma bola negra” (*Jitirui*). São os “mandamentos das coisas negras”. “Isso porque fazem o que lhes dá vontade, não cumprem os mandamentos. Tem espírito violento e ambicioso”. Se comparamos com uma outra ponta dessa tecitura de cestos, não dietam, sabem mediar as próprias ações. Em sua ambição, *Kakidiai* levará essa primeira humanidade a um fim, poucos se salvando da inundação que provocará.

Assim chega ao fim a primeira geração de filhos do Criador. Don Ángel enfatizava: “ao primeiro filho, um pai dá tudo”, pelo que o Criador deu aos *aimas*, “nossos irmãos mais velhos”, poderes de semideuses. A má administração desses poderes é o que os leva ao dilúvio, que o ancião resumia como a incapacidade de “medir as próprias ações”, uma das expressões máximas de *Yetarafue*. Por conta desse fracasso, enfatiza, “eles têm inveja de nós”, pelo que buscaram prejudicar ao ser humano, seja roubando o alimento dos roçados, seja provocando doenças e malefícios. Ainda que seja traçada uma origem pretérita ligando os humanos aos “seres da terra” – uma vez que descendem do mesmo pai, pelo que são irmãos –, esta é travada em termos bélicos, em termos de uma guerra desde tempos primeiros entre a primeira e a segunda geração.

Quando cessaram as chuvas, as águas não baixavam totalmente porque seu caminho era impedido por um porco aquático gigante [17]. Isto se devia ao fato de *Boyaima* ter se apoderado do cesto em que estava o “poder dos animais”. Por isso, mais uma vez adoeceu. Neste tempo, ainda se usavam bebidas psicoativas com o poder de “sonhar”, através das quais soube-se que se tratava da ação de *Aimo* (ou *Fia*) e *Magodiba*, espíritos de doenças. Um dos nomes que recebe esta bebida é a de *ukue*,⁴⁸ considerada no contexto do Cesto de Sabedoria, como “coisa de bruxo”, “coisa antiquada”. Isto por que, ao contrario da coca e do

tabaco, aquisição do período pós-diluviano, nos quais se recebe diretamente a palavra do Criador, em *ukue* esta relação é mediada pelos seres da terra, que não são de confiança. Ao final desta passagem, que encerra o primeiro Cesto, apenas o que era despreziado por ser pequeno e feio (tema que reaparece no Cesto de Sabedoria) teve coragem de enfrentar estas criaturas. Na primeira versão, Don Ángel apresenta mais detalhes desta passagem: *Emiroki* cravou seu “bastão de poder” no corpo do porco, que até então pensavam ser uma ilha, e

bateu no chão com o pé por três vezes e fincou a vara no animal tirando a sua força com todo o poder que o Criador lhe havia dado (espiritual e fisicamente). Fincou sua vara e empurrou o bicho para cima da filha de *Boyaima*. Ao mesmo tempo, a água baixou. *Hia* também ia devorando a *Emiroki* e também ele venceu. *Hia* se assustou quando *Emiroki* se desnudou e se transformou em árvore, que se chama *emirai*, que é “achapo” em espanhol. Como seu dardo não venceu o tronco de *Emiroki*, *Hia* foi contra essa árvore em forma de aranha, por isso seu tronco é rachado até hoje. Seu poder *Emiroki* pôs nessa madeira. Da casca dessa árvore se faz um vomitivo para fazer cacique, para um governo. Por isso nosso governo não é um micróbio, nunca vai à corrupção”

Nesta versão, Don Ángel fecha pontuando o lugar dessa passagem no tema de “como fazer um cacique”, como constituir um modelo de governo, mais um dos temas centrais perseguidos neste cesto, tema que retornará no Cesto de Sabedoria, em passagem na qual quem era depreciado por sua aparência, mas que cumprira todas as dietas e determinações, se tornaria o líder, se tornaria expressão de um governo.

Por fim, dos que se salvaram (“os bruxos bons, de boa consciência”) pela intervenção de *Zayaima*, “avô de quem somos filhos” [16], nasce a segunda geração, aquela a que o Criador entregará, por fim, seu principal ensinamento, relâmpago para o qual se deve estar bem sentado para o receber: a palavra de aconselhamento, *Yetarafue*.

NIMAIRA KIRIGAI

CESTO DE SABEDORIA

Quando terminamos de gravar o Cesto das Trevas (em 5 de agosto de 2001), Don Ángel reiterou: “Em nosso Plano de Vida trazemos desde a origem”. A partir deste momento, enfatizava, “vou lhe dar o que um avô dá apenas depois de muito tempo sentado aqui no mambeadero”: o conjunto de narrativas que organizara como *Nimaira Kirigai*, o Cesto de Sabedoria, “a nova mensagem que deixou o Criador”, pelo que o comparava ao novo testamento bíblico. Nos termos de Don Ángel, se no cesto anterior estávamos no campo do “mito” (*jagai*), neste estamos no campo da “história” (uma das traduções para *rafue*, *kumuya uai* ou *monifue uai*). Este foi o cesto a que Don Ángel dedicou mais atenção. Foi gravado por duas vezes, após a audição completa de uma primeira versão (em 11 e 17 de agosto de 2001). Como o próprio nome aponta, está estreitamente ligado aos princípios e normatividade do mambeadero, representado pelo avô de conhecimento, o *nimairama*. De fato, o conjunto narrativo que se segue em grande parte conta como lhes foram entregue a coca e o tabaco e suas formas de manejo. Neste, alguns dos temas desenvolvidos no Cesto das Trevas aqui são retomados: a aquisição do bom alimento e o desenvolvimento da organização do social do grupo em clãs, em família, em governo. A partir deste cesto em redes de aliança matrimonial e cerimonial. Este cesto, ao contrário do anterior, ainda não foi fechado, perfazendo o período que vai desde o fim do dilúvio até a contemporaneidade. Narra o ancião:

[1] Narramos a parte em que está o cesto negro, o primeiro cesto, o cesto antiquado. Agora, vamos narrar o novo cesto, o cesto de sabedoria, o qual nos vai chegando com o entendimento.

[2] Os salvos do dilúvio, narram os avôs, não tinham o que comer. Comiam inhame da floresta. Como já narramos, os que se salvaram eram boas pessoas. Como eram boas pessoas, viviam com o espírito de nosso Pai. Por isso, ele nos inspirou com o espírito da eficácia,⁴⁹ o espírito do bom pensamento, lhes deu o novo *Kuio Buinaima*. Não é o mesmo do tempo de *Moniyaamena*, mas sim o espírito da reflexão, do conhecimento, que em forma de papagaio moleiro (*kuiodo*) mora em nós. Em honra a isso, se chama *Kuio Buinaima*. Aquele sobre quem narramos no tempo de *Moniyaamena* é nomeado de *kuiodo* porque se converteu em minhoca, por isso ele também se nomeia de *Kuio Buinaima*. Assim narram nossos avôs, e essa parte fica

difícil de entender porque os dois têm o mesmo nome. O espírito que mora nos salvos, se nós o pudéssemos ver, seria como o papagaio moleiro. Por isso, nomeamos ao novo como *Kuio Buinaíma*.

[3] Ele – *Kuio Buinaíma* – pensava, escutava a fala das formigas, dos grilos, dos pássaros e os entendia. Como escutava, entendia todas as criaturas da terra, suas maldições, seus egoísmos e discriminações. Assim era. Eles nos humilhavam e também ao nosso Pai. Por isso, *Kuio Buinaíma* disse: “Eu sou o Planeta, em mim estão todas as ervas, as árvores, em mim tudo está plantado, se sustenta. Só, vou deixar em cinzas os bruxos”. Por isso, o Pai Criador disse a ele: “Pai, espere um momento que todavia não lhe entreguei tudo”. Não fez caso o filho, e seguiu falando. Por isso, volta e repete o mesmo o Pai Criador, volta e repete dizendo: “A você vão dominar”. Disse *Kuio Buinaíma*: “Agora, pouco a pouco os dominarei”. Pela terceira vez, já disse o Pai Criador: “Sente-se firme, já te vou entregar para que você domine”. Dizendo isso, já foi entregando *Yetarafue*, os mandamentos. Escutando isso, os deuses da terra (*juziñamui*) disseram: “Vamos pegar para nós”. Neste momento, entregou o Pai Criador a *Kuio Buinaíma* que já estava sentado. *Yetarafue* era como fogo, como um raio, por isso não o puderam sustentar os deuses da terra, desviando-o um pouco. Dessa maneira, *Kuio Buinaíma* não o pôde pegar, acertando-o no corpo. Daí, o novo *Kuio Buinaíma* virou cinza. No mesmo instante, o espírito do Criador que morou nele, voou na forma de uma papagaio moleiro.⁵⁰ Outro espírito, espírito deste Planeta, voou lentamente em forma de papagaio comum pelo que sujou de cinza, por isso ficou cinzento. Outra vez, os humanos caíram no vazio.

[4] Vamos explicar um pouquinho esta parte para que se conheça. Por essa razão não se deve dizer “eu sei”, não se deve ser crente de si, por isso se deve prestar atenção quando se está aprendendo um ensinamento. Antes, quando disse nosso Pai Criador a *Kuio Buinaíma*: “Pai,⁵¹ espere um momento, todavia não te entreguei tudo”, se ele tivesse obedecido às suas palavras, nós não seríamos crentes. Aqui está a base do cesto da boa ciência, ouçam companheiros! Na profundidade não há nada, é vazio. Acima, são só folhas de árvore. Não mais em Palavra de Vida está. O demais é puro mito (*jagat*).⁵² Ninguém põe carga nova em um cesto velho. No cesto novo se põe carga nova. Assim mesmo, ninguém tira um carregador velho para carregar uma criança. Daí vem a consequência: quando este chega a conseguir mulher, se aparentará com uma anciã, não terá filhos. É como aparentar-se sendo estéril. Os que não creem ficam na mesma, assim como atirar uma tocha no rio. Por essa razão, enquanto vivemos, amemos uns aos outros intensamente para voltarmos a desenvolver como humanos. Assim é.

[5] Agora, vamos narrar o nascimento de nossas árvores frutíferas, também o nascimento da mata de coca e da mata de tabaco. Do pé de *Kuio Buinaíma* nasceu a mata de banana. Da perna nasceu a mata de pupunha. Dos testículos nasceram as matas de umari verde e de umari amarelo. Do dedo do coração nasceu a cana de humani-

dade que adoça o coração. Da coluna nasceu a mata de mandioca. Da parte de baixo nasceu a mandioca de manicuera, da parte de cima nasceu a mandioca brava, e do meio nasceu a mandioca doce. Assim, foram crescendo.

[6] Agora, vamos narrar como nasceram as matas de tabaco e de coca. Do coração nasceu o tabaco. Da garganta nasceu a mata de coca e do ombro nasceu outra qualidade de mata de coca. Assim, nasceu o espírito que o Pai Criador entregou a *Kuio Buinaima*. Por isso, a semente do tabaco tem a forma do coração do ser humano.

[7] Assim, ia chegando o espírito para manejar nossa Mãe Terra. Outra vez, vamos narrar esta parte para entendermos bem. O primeiro espírito que o Criador entregou cresceu em forma de mata de tabaco e mata de coca. Com esse espírito que dá vida ao ser humano estão as matas de tabaco e coca. Por isso não se deve ignorá-las, por isso se deve dietar para que este espírito nos ilumine com a verdadeira Palavra, Palavra para governar até o progresso. Por isso o dito espírito se orienta com *Yeta-rafue*, com os mandamentos. Se se rouba, o dito espírito segue orientando a roubar. Se se diz “eu sei”, assim o espírito fala, assim se seguirá falando. Se se fala de fofoca, assim o espírito fala, assim se seguirá falando de fofoca. Se se bota a culpa no outro, assim o espírito fala, assim se seguirá falando. Se se maldiz, assim o espírito fala, assim se seguirá maldizendo. Se se engana o outro, assim o espírito fala, assim se seguirá enganando. Se se odeia outra pessoa, assim o espírito fala, assim se seguirá odiando. Se se deprecia o outro, assim o espírito fala, assim se seguirá depreciando. Se se pega o outro, assim o espírito fala, assim se seguirá brigando. Se se calunia, assim o espírito fala, assim se seguirá caluniando. Se se sente raiva, assim o espírito fala, assim se seguirá com raiva. Se se menospreza ao órfão, assim o espírito fala, assim se seguirá menosprezando. Se se quer mulher alheia, assim o espírito fala, por esse caminho te levará. Se se faz maldade a outra pessoa, assim o espírito fala, assim segue fazendo maldade. E assim sucessivamente. Assim se foi entregando.

[8] Agora, vamos recordar como narram os Muina-murui, para que mais tarde, quando se necessite, se o busque. Assim se conta: nosso Pai entregou a coca a um ser chamado *Jadomare*. Aquele que a buscou utilizar primeiro não perguntou como era o processamento a *Jadomare*, a tocou a seu gosto. Esse é o começo do que em espanhol se chama “câncer”. Em nosso dialeto se chama *ziera* (*ziiekotaiya*). Aquele que quer viver bem, que busque o que aqui escrevemos, que chegue onde estão os anciãos, no mambeadero e pergunte. Não há outra forma de amar, por isso dessa maneira viveremos. Aqui, anexamos a parte dos Muina-murui porque é o mesmo, o mesmo caminho que chega ao Pai Criador.

[9] Agora, vamos narrar uma parte mundana, que condena, que domina o ser humano. Depois que *Kuio Buinaima* ficou em cinzas, um ancião ensinou a um jovem. O nome desse jovem é *Meiyi Buinaima*, um bonito jovem a quem o ancião estava ensinando para receber a posse de como manejar o Planeta Terra. Por isso, ensinou

a todos os conhecimentos desse campo. “Há de se dietar de todos os maus aspectos”, disse, “é poderosa a incredulidade, por isso o abismo desse Planeta”. Agora, vamos narrar a parte sobre a incredulidade que representam os subterrâneos de onde despertaram os primitivos. Verdadeiramente, é o genital das mulheres que é nossa Mãe Terra. Ensinou o ancião já a *Meiyi Buinaima* todos os conhecimentos da cerimônia de posse da terra (*ifonako*). Assim, ia chegando o dia da entrega desse ensinamento. O que ensinava disse: “Todavia não entrou o ensinamento na sua mente. Para que entre, há de se dietar. Quando sua mulher está em menstruação, não se deve fazer contato. Senão, se afogará e perderá sua inteligência. Cairá em um vazio sem conhecimento. Dessa maneira, não te iluminará o espírito das boas palavras e obras, ficarás com incredulidade”. Assim, ele o advertiu. Mas, como sempre estamos rodeados de prazeres, quando a mulher estava com menstruação, se deitou com ela. Daí, se afogou em sua menstruação. Por isso, já perdeu a inteligência. Nisso, chega a data que havia marcado o ancião. Disse: “Já, ensaie”. O jovem apenas respondia com a boca fechada: “Jm”. Quería dizer “sim”. Por várias vezes insistiu com ele o ancião, e o jovem respondia da mesma maneira. Por fim, o ancião disse: “Levante e ensaie para que eu melhore tua voz”. O jovem, então, se levantou mas já não tinha voz. Somente moveu a lança *garada*: “*kiziri, kiziri*”. Por isso, hoje em dia, o pássaro *Mei* (azulejo) quando voa soa como uma campainha: “*kiziri, kiziri*”.

[10] Outra vez, ficaram na mesma, em nada. Havia, então, um jovem feio que se chamava *Uaiima*. Por isso o passarinho que hoje em dia vemos, assim se chama por ser acinzentado. A este jovem, por ser tão depreciado, o prenderam em uma panela de barro, para que não aprendera nada. Resulta que debaixo da panela estava silêncio, de onde se escutava o que se ensinava ao outro jovem. Como já *Meiyi Buinaima* havia fracassado afogado na menstruação de sua mulher, o soltaram dizendo: “Para que tê-lo fechado”. Depois que se abriu a panela, já começou *Uaiima* a falar, a exercer o que havia aprendido, palavras de renascer ao ser humano. Como o Criador, falou. Daí, começa de novo a se desenvolver o ser humano.

[11] Assim como narramos antes, a coca e o tabaco já eram produzidos, também a mandioca e outros frutos que temos agora, o que nos identifica como aborígenes. Assim, já havia alimento. A gente vivia pensativa, por não haver o espírito ainda entregue o modo de ordenar. Seguiam vivendo com calma pois todos se estimavam uns aos outros recordando os acontecimentos do dilúvio. Vendo isso, se amavam muito uns aos outros porque eles já processavam a coca tal como hoje porque o espírito do Criador havia iluminado a *Kuio Buinaima*. Posto que o Pai Criador não o havia entregue, buscavam com o pensamento, porque ele não lhes havia entregue o manejo deste Planeta. Assim, viviam pensativos dia atrás dia, noite atrás noite. Um deles por último disse: “Mais que nós, há um ser superior. Por isso, quando ordenamos uma coisa, não é como se pensa. Se nós tivéssemos, todas as coisas da natureza nos obedeceriam. Por exemplo, se nós disséssemos, se ordenássemos a este rio que se baixe, no instante baixaria. Mas como não o podemos, deve haver um avô

dos avôs. Ele nos dirá o manejo e assim seguiremos vivendo”. Escutando isso, nosso Pai Criador caiu contente. “É certo”, disse, “minhas criaturas estão muito necessitadas”. Desde aquele ponto, nosso pai Criador aparece como filho, como um jovem. Daí, já baixa como o nome de *Buinaima*, convertido em jovem. Dizem nossos avôs que se baixasse na forma de um velho, teria palavra quente, forte. Por isso, baixou fazendo-se de jovem. Nesse tempo, ainda não se havia confirmado bem o esquema de construção da maloca em forma global de Mãe Terra. Nesse tempo, apenas, o que havia eram ranchos (*ijfokotiat*). Assim, pois, chegou já a noite. Agora que já se conhece pela língua dos brancos, por aí as 9 da noite.⁵³ Assim disse: “Amigos”. Se assustaram e ficaram sem voz. Por isso, disse novamente: “Não se assustem, somos da mesma família. Deem-me do que vocês mambeavam para eu mambear, deem-me do que vocês chupavam para eu chupar”. Dizendo isso, mambeou coca e lambeu ambil e falou desta maneira: “Mais tarde, quando contarem este acontecimento, não vão acreditar em um fantasma desta terra, não vão dizer que apareceu um deus da terra. De uma vez, vejam meu rosto. Somos da mesma família, somos irmãos, por isso sou enviado. Nosso Pai está acima, ele foi que me enviou escutando a palavra que vocês disseram. Por essa palavra ficou contente: “Nós não temos o poder para manejar. Se nós tivéssemos o poder, diríamos a um rio para que se baixe, e ele obedeceria. Mas, como não é assim, sempre e quando, deve haver um ser poderoso, fora de nós. Por isso, não podemos dar ordens para as coisas desta Mãe Terra. Sempre existe um outro ancião. Ele nos dirá para nossa sobrevivência. Se voltamos a viver como os antiquados, voltamos a fracassar, voltamos a pagar por nossa negligência”. Escutando essa palavra, ficou contente nosso Pai Criador e disse: “Vá e entregue o verdadeiro *bigi*, o verdadeiro *zida*, o verdadeiro *guamado*, o verdadeiro *jooriai*. *Zida* que não apodrece, *bigi* que não apodrece, *guamado* que não se converte em cinzas, *jooriai* que não dorme, *jooriai* que não engana”.

[12] Agora, vamos avisar sobre a palavra *juziñamui* para que se saiba. Os grandes conhecedores narram que antes *Kuio Buinaima* também se chamava *Juziñamui*. Daí se nomeia a todos os que vivem nesta Mãe Terra, filhos de *juzibi* (mandioca). Em honra a esse nome todos dizem que somos *juziñamui*. Antes, quando o Pai Criador criou tudo o que existe nesta Mãe Terra, chamou as criaturas de *juziñamui* (*juziña uruki*). Por isso, por inveja, os deuses da terra comem toda nossa mandioca (*juzibimo*). Assim, os vamos avisar rapidamente. Quando *Kuio Buinaima* caiu em cinzas, nesse momento, para não deixar de dizer algo, o próprio *Buinaima* disse: “Havendo esse nome, por que não me nomeia *juziñamui*?”. Para não deixar de dizer algo, assim expressou. Por essa razão, apenas dizemos *juziñamui*. Os próprios *juziñamui* são os que vivem nesta Mãe Terra. Por essa razão, os verdadeiros ungidos por meio de vomitivos (*kikuedogano*) ensinam à nova geração que não deve falar *juziñamui*. Assim se nomeia apenas aos deuses deste Planeta. Se os nomeamos, dirão: “Nos estão chamando”. Assim apenas o contamos. Quem necessitar saber que pergunte a um ancião no mambeadero. Assim, entenderá tudo desse saber.

[13] Voltamos a relatar o que vinhamos narrando, a voz dos novos ensinamentos. Essa é a voz que trouxe o juvenzinho *Buinaima*, por isso se diz novo ensinamento. Disse: “Nos primeiros tempos se disse: Se a ti te arrebetam os olhos, devolva-o arrebetando os olhos, para que se dê conta de que assim como eu senti, que ele sinta a dor para que se dê conta. Assim mesmo, se te fraturam os braços, se te quebram os dentes, se te maldizem, se te invejam, e assim sucessivamente. Não venho a tirar isso, assim foram os primeiros trabalhos de nosso Pai Criador. Por isso não venho a abolir, antes venho a regular isso. Vejam, o que nós plantamos é coca e tabaco. Nós cuidamos, limpamos, cipós se prendem, os arrancamos, pois assim é com tudo que plantamos. Tudo é obra Dele mesmo para que não nos falte nada. Vejam, as plantas de tabaco e de coca, nós as cuidamos. Assim se desenvolvem. Voltamos e arrancamos a sua rama, que representa o braço. O rebento representa a cabeça do tabaco que arrancamos. Não nos maldizem: “Que caias morto assim como arrancaste minha cabeça”, não dizem. Nesse momento, *Buinaima* deu a coca o espírito de poder. Como dizem os brancos, poder de articular, poder de legislar. Assim também a mata de tabaco. A partir daí já se os nomeia como fogo, calor de ventre materno, calor de desenvolvimento. Para esfriá-lo, se coloca cinzas de embaúba. Por isso, é espírito de adoçar, doce de manicuera, doce de manjerição, *nozokoiki*, espírito da humanidade, espírito de sabedoria, espírito criador, espírito de harmonia e de convivência, e assim sucessivamente. Assim nos falou *Buinaima*.

[14] Novamente vamos continuar narrando o que falou *Moo Buinaima*. Volta *Moo Buinaima* a dizer: “Somos mata de coca, somos mata de tabaco, somos mata de umari, somos mata de umari verde. Existe uma verdadeira mata de tabaco, uma verdadeira mata de coca, uma verdadeira mata de umari verde, uma verdadeira mata de umari, debaixo dessa nós nos sombreamos. Assim, vocês devem nomear, desta maneira por que nesta terra há muita inveja”. Dizendo isso, volta e diz: “Estes são o verdadeiro *zida*, o verdadeiro *bigi*, o verdadeiro *guamado*, o verdadeiro *joriat*. O que se nomeia *zida* é a garganta. O que se nomeia *bigi* é a língua. O que se se nomeia *guamado* é o coração, o que vemos para fora é ambil. O *joriat* é o mesmo espírito”. *Moo Buinaima* outra vez disse: “Esta é a Palavra que engendra. Nunca vão esquecer nosso Pai, o que vive acima. O pai na terra representa o que está acima”. Volta a dizer: “O mesmo Pai Criador é nosso avô. O pai nesta terra é nosso avô. Também o irmão de seu pai é seu tio. Também a irmã de seu pai é sua tia. Se dá à luz um filho, este é teu irmão. Se é mulher, é tua irmã. Os filhos de teu tio são também teus irmãos. A mãe que está acima é a mãe na terra, não se esqueçam. Ela engendrou a ela mesma porque é a mãe. O irmão de sua mãe é seu tio. Os filhos do irmão de sua mãe também são seus irmãos. As filhas são suas irmãs. Se se segue existindo e se aparenta com uma mulher, o pai de sua mulher é seu sogro. A mãe de sua mulher é sua sogra. O pai de sua mulher para seu pai é um parente (*iyaraima*). A mãe de sua mulher para seu pai é uma parente (*iyaraiño*). Para seu irmão, toda essa família é uma parente (*iyarazai*). Por essa razão, a irmã de sua mulher é parente, não se pode aparentar com essa mulher porque é parente. Mais

tarde, quando você queira se orientar, já não poderá se orientar como se deve”. Assim mesmo sucessivamente.

[15] Não deves andar sem permissão por caminhos de outros. Quando você necessite uma coisa, com permissão deve ir já vendo ao que lhe deram permissão. Não vá utilizar o que até a ponta da vista chegue a ver, isso já é do dono do caminho. Se pega as coisas que estão mais para lá. Deves pegar só as coisas que tenhas perguntado e não pegar outra coisa porque já seria abuso de confiança. Não deves tocar qualquer coisa que encontres no caminho. Não deves cortar abacaxi de outro, não deves quebrar rama de abacate de outro, não deves baixar uva de outro, não deves baixar abiu de outro, não deves quebrar mandioca de outro, não deves baixar pupunha de outro, não deves tirar o espírito de fertilidade, não deves roubar escolhendo a mandioca que outra mulher madure, não deves quebrar a mata de coca de outro, não deves arrancar o rebento, não deves arrancar semente de tabaco de outro. Não deves menosprezar ao órfão. Não deves deixar lixo no lugar onde o ancião saca água. Assim, tudo devemos cumprir.

[16] Todos os relatos referidos às frutas simultaneamente apontam para o ser humano. Tudo se refere ao ser humano como à natureza, a tudo que nos sustenta e nos mantém e a tudo o que sustentamos e mantemos. Assim nos disse nosso pai *Buinaima*. Baixou em forma de jovem para dar esta Palavra, não foi qualquer espírito. Por exemplo, assim nos entregou, para não esquecermos o que nos faz humanos, os vínculos familiares. Se seu irmão tem um filho e tu também, o filho de teu irmão é teu sobrinho, de parte em parte. O filho de teu sobrinho é teu primo. Se teu primo segue tendo filho, volta a ser sobrinho. O filho de teu sobrinho volta a ser seu primo, e não se morre. Pois, assim é tudo. Por isso, quando se exerce *Yetarafue*, assim se deve falar e viver. Há o próprio avô, há o meio avô e último avô também há. Há o próprio tio, segundo tio, terceiro tio e o que segue. Se considera da mesma maneira ao irmão da mãe. Outro é seu avô, mas se trata como primo. Outra é sua avó, mas se trata como cunhada. Sua avó que se nomeia como cunhada não se deve desejar. Referindo-se a isto, nossos avôs dizem: “Cuidado que se vá deixar pegar pela lança”. Assim é tudo, esta é a verdadeira ciência, se se pronuncia bem o *Yetarafue*. Por isso, nossos avôs dizem: “Outra coisa são convites. Outra é celebração de bailes. Outro é trabalho material. Outra é orações de curar. Outro é canto. A palavra de orientação é puramente a palavra do Pai Criador”. Por essa razão nós somos filhos do Criador e somos nós mesmos *Yetarafue* que se diz abreviadamente *rafue*. Daí, seguimos sendo filhos de uma só lei, a lei do Criador. Assim é, amigos companheiros, estejamos organizados em tudo, vamos viver bem orientados a um progresso porque é de todos.

[17] Vamos continuar o que disse *Moo Buinaima*. Assim, nos entregou os mandamentos. Mais adiante, acrescenta dizendo: “De modo que assim é. Ninguém pode contra o nome de um avô. Ninguém pode falar mal de seu pai. Ninguém pode falar mal de sua mãe. Ninguém pode falar mal de sua tia. Ninguém pode falar mal de sua irmã. Ninguém pode falar mal de sua avó. Ninguém pode falar mal de sua filha. Ninguém pode falar mal de seu sobrinho. Ninguém pode falar mal de sua sobri-

na. Ninguém pode falar mal de seu sogro e sua sogra. Ninguém pode falar mal de seu cunhado, a própria cunhada é uma irmã. Ninguém pode falar mal de sua irmã. Ninguém pode falar o nome do Criador em vão. Ninguém pode falar de nossa Mãe de cima. Como dizem os brancos: “Não jurar seu santo nome em vão”. Não se pode jogar com o nome de nosso Pai. É como matar um ser humano. Por esta razão, não se deve falar contra a outra pessoa. Quando *Moo Buinaima* falava, suas palavras eram espíritos que penetravam no ser humano. Na língua dos brancos se chama “alma”. Por essa razão, não se pode matar a um ser humano. Não se deve bater nem com palavra pois o espírito que Ele nos infundiu no mesmo instante comunica a Ele. Isso é o que nos damos conta quando estamos falando de outro. Já que é assim, vamos nos amar uns aos outros. Assim é e ninguém raciocina. Por isso, vamos viver este ensinamento porque este conhecimento nos sustenta, nos perdura.

[18] Outra vez, *Moo Buinaima* disse esta Palavra: “Assim está estipulado: se alguém te bate, se alguém te maldiz, se alguém te menospreza, se te tratam como órfão, se te fazem chorar, se te roubam, se te odeiam, se reclamam, se te levantam os braços, se te quebram os dentes, de toda negligência que cometam, tudo o que nesta terra te façam, não o devolvas. Todos os que te tratem desta maneira, há de amá-los. De tudo o que você coma, há de se dividir. De tudo que você tome, há de se dar de tomar. Do que você mambeie, há de se dar de mambear. Todo o ambil que você lambe, há de se lamber. A seu gosto, não debes exercer vingança, não te vingará do que fizeram, porque assim menosprezas a nosso Pai. Nosso Pai está sobre todas as coisas, por isso a Ele se deve contar. Como tudo é dele, Ele saberá. Porque tudo é dele, Ele fará como lhe pareça. Se se dá a morte, se morrerá. Se se quer fazer sofrer, se sofrerá. Se se quer deixar na pobreza, se ficará na pobreza. Se quer deixar que roubem, andarás roubando. Se se ignora tudo, se andarás ignorante”. Assim são as Palavras que o pai Criador nos deixou. Se não vamos cumpri-las, essa será nossa própria condenação, para que esta litania tenha bom perfil, pois tudo aviso assim, dessa maneira. Assim é, filhos, jovens, mulheres, anciãs, anciãos, daí todos. Os anciãos que conheçam este campo, devem exercer dando bom exemplo para que sigam exemplificando os conhecimentos até o futuro.

[19] Voltamos a narrar outra palavra que disse *Moo Buinaima*. Disse: “Olhando para Nosso Pai conte tudo o que suceda, não olhe com este olho mas com o coração”. Dizendo isso, acrescenta: “Se você se vai vingar só neste planeta, já não terá mais que dizer ao Criador. Ele lhe dirá: “Já te vingaste só, não tens mais o que contar”. Desde que já diga assim, já essa pessoa fica desamparada do espírito de Nosso Pai, já o espírito desta terra lhe dominará. Daí, vá viver sujeito à vontade de Deus, senão andarás errante”, assim disse *Moo Buinaima*. Isto quer dizer que quem não vive desta Palavra ficará por fora. O que é de nosso Pai não mata no instante, por isso é difícil de entender.

[20] Outra Palavra que deixou *Moo Buinaima*, vamos narrá-la: “Já que é assim, há de se seguir zelando por estas Palavras para seguir trabalhando. Assim se seguirá

sustentando. Ninguém pode se irritar com o avô, assim mesmo com o pai, com o sobrinho e a sobrinha, com a consogra [*iyaraiño*] e o consogro [*iyaraima*], com o sogro e a sogra, assim mesmo com todos com quem se tenha vínculo de irmandade”. Somente chegarão as conseqüências se não se cumpre o que trouxe *Moo Buinaima* quando se brigue com seu concunhado e outros sucessivamente. Quando briguem, consertem no mambeadero por meio da coca e do tabaco. Por meio da coca e do tabaco, o espírito do Criador invocará em vocês o acerto. O que já está concertado não se volta a manejar. Assim mesmo há de se antecipar aos filhos, à mulher, a todos da família, para que não se volte a lembrar o que já esteja acertado. Senão, se ficará com uma preocupação, uma doença de corpo e alma”.

[21] Outra vez disse: “Não vão deixar de plantar este tabaco e esta coca. Assim como estamos desfrutando, sigam desenvolvendo. Assim mesmo na boca de um companheiro fala. Sou eu quem fala e não me verão. Por isso, de uma vez olhem para meu rosto. Mais tarde, outra vez virei. Nesse dia, de novo voltamos a nos olhar”. Dizendo isso, desapareceu no mambeadero. A coca e o tabaco as valorou *Moo Buinaima*. Por essa razão, se cumpre, se dieta. Quem queira desfazer o tabaco e a coca, ficará desfeito. Assim é. Isso nos veio entregar. Assim, vamos viver. Por essa razão, não se conta que *Moo Buinaima* se despediu e saiu. Se conta que saudou e entrou.

[22] Assim falavam nossos avôs o que são palavras científicas. Se detalhamos uma palavra, haveria muito conhecimento. Assim nunca terminaríamos. Por isso, narramos uma partezinha e seguimos para aprender a nos autodiagnosticar, para conhecer aos demais, para amar ao próximo, para ter a filantropia, para conhecer a outros indígenas, para conhecer aos brancos. Daí, para compreender todas as particularidades da humanidade, para pensar de coração, para compreender, para conscientizar. E assim todas as coisas. Para aprender a fechar a boca. Para não alçar mão a outra pessoa. Para que vivamos com as Palavras que deixou *Moo Buinaima*. Com essa mesma ciência, nossos avôs seguiam vivendo. Com isso, aquelas pessoas seguiam desenvolvendo. Assim, chegaram a estruturar sua forma de governo através de um rito em um morro chamado *Bokire*. Dizem nossos avôs que era uma *caguana* que não era espessa, pura manicuera (*juiñoi*). Se conta que apenas mexeram com um pouquinho de amido. Descascaram amendoim e o colocaram na *caguana*. Dizem que cada um de nossos avôs carregava pendurado no pescoço um cestinho, quando se brindava a cada um, se mexia a *caguana*. Ao acabar de tomar, se ficava só com o amendoim que eles chupavam para limpá-lo e o guardavam em seus cestinhos pois ia servir de semente para cada governo. O chupavam assim como se faz soar (*yidonua*) para espantar aos animais. Da mesma maneira, lhes entregavam semente de mandioca. Os nomes de cada clã saem da linhagem de cada governante. Assim, por exemplo: *kaimera buinaizai*, *finora buinaizai*, *uzezi buinaizai*, *jiaizi buinaizai*.

[23] Desde que baixou nosso Pai *Buinaima*, assim se denomina. Assim como para o catolicismo, desde que baixou Cristo, aos seguidores se os nomeia como cristãos.

[24] Assim se deu o nome *iyaima* (chefe do governo tradicional). Narram os conhecedores que Nogüeni assim entregou dizendo: “Com esse espírito animador (*fiokini*) vocês devem viver, trabalhar, governar. Vocês, em suas malocas, divulguem com este espírito de poder animador. Com este espírito animador suas linhagens sigam desenvolvendo”. Assim apenas lhes estamos avisando, o inicial. Os brancos gostam de investigar muito. Os brancos que investiguem com o ancião tem que vivê-lo, porque *Moo Buinaima* disse que isto é para todos. Assim, então, se articulou para cada governo. Não valorar os trabalhos de outro é uma vergonha. A quem não sabe isso, vamos ensinando. Daí, todos que queiram conhecer essa sabedoria, este é o manejo de toda a estrutura de governo. Assim como nosso Pai entregou a Palavra de manejo deste planeta, com essa Palavra se segue e se seguirá governando. Por esse motivo, não se pode mudar, nem fazer como lhe pareça, tal qual nos entregou. Todo esse esquema avisamos, assim por escrito, parte por parte, porque não vai detalhado. Nosso Pai *Buinaima* assim avisou: “Nosso Pai vive acima”. Essa palavra é complicada, mas quer dizer isso. Assim se diz: Nosso Pai está sentado no Sol nascente velando por suas criaturas. No nosso dialeto se nomeia *Jiyameni*, porque daí sustenta suas criaturas. *Muidomeni* é o filho, O mesmo é o filho, por isso ao filho chamamos *Muidomeni*. Este fica onde se oculta o Sol. Ele está sentado acima, na cabeceira, olhando para baixo velando por seus filhos. Por isso se chama *Muidomeni*. Assim nós os Murui dizemos. Nossa Mãe sempre está ao nosso lado e não se vê nesse espaço, entre acima e abaixo, e não se vê. O espírito de nosso Pai também anda dentro desse espaço. Dentro desse espaço sopra um vento suave de alento, assim apenas está o espírito do Criador. A esse nós deixamos apenas vento. Por essa razão não se deve falar sem pensar, sem se dar conta. Não se deve criticar sem razão. Em meio a este espaço também anda o espírito do deus da terra e de todas as pessoas que creem nele. O bom espírito se materializa na maloca.

[25] Para governar uma maloca, *Moo Buinaima* veio entregar essa palavra. Os que governam a gente assim estão: o *iyaima* representa o pai Criador. O *nimairama* representa o filho, *Moo Buinaima*. Estes são os que receberam os ensinamentos. Na língua dos brancos se os nomeia “discípulos”. Estes discípulos se chamam *etama* ou *nimairama*. *Nimairama* são os que mantêm as criaturas de nosso Pai. Quem trouxe a palavra que mencionamos, sendo o mesmo o que se conhece como filho, se denomina *yainama*. Assim nasceu *yainaima*. Com esse *yainama* já se exerce o governo. Por isso, o *iyaima* dieta totalmente para governar bem a toda a humanidade. O *iyaima* recebe o que Deus ilumina. Daí já entrega a seu *yainama*. Este o difunde para toda a humanidade. Nesta forma se deve organizar. Daí, todos devem ter seu *yainama*, desde a criança até o ancião de bengala. A partir destes conhecimentos, condescendendo se consegue a paz para viver unido, para comer juntos, para trabalhar juntos, para colaborar-nos e assim todas as coisas. Desta forma, se alcança a verdadeira estima de coração. Dentro das palavras de nosso Pai inteiramente se trabalha. Dentro disso já vai amanhecendo, de acordo a essa Palavra se vai organizando. Assim como as frutas que nos sustentam, há que se seguir plantando. O que

nos prejudica não se semeia. Para que nosso futuro seja harmonioso, tudo o que gera recursos humanos há que se seguir plantando para trabalhar atentando para as Palavras de nosso Pai. Se deve seguir plantando para seguirmos vivendo. A palavra *Monaidoiyena* quer dizer toda coisa, toda palavra. Essa palavra vamos a resumir um pouquinho. Toda palavra é assim. “Para ter larga vida”, quer dizer. Assim: não deve bater no outro, não se deve roubar, não se deve maldizer, não se deve discriminar, não se deve fazer maldade a outro ser humano, não se deve tratar de órfão a outro ser humano, não se deve orientar mal, não se deve falar palavra corrupta no lugar, não se deve deixar grávida filha de outro, não se deve mentir, assim todas as coisas sucessivamente. Por estar bêbado, não vá ofender outro. Assim está toda a palavra. E isso sem resumir, assim apenas vamos avisando por escrito, para pensarmos bem de coração. Se vamos seguir com essa ciência, se iluminará em nossos corações o amor ao próximo. Com esta ciência, viemos sustentando o pulmão do mundo. Por isso, com esta ciência, depreciamos ao atual governo. Daí, aos governos internacionais para que nos ajudem a manter o pulmão do mundo.

[26] De acordo com a Palavra que Ele deixou, assim para nós Murui e Muina-murui e outros nos entendemos. Para nós, aborígenes, com esta lei articulamos o manejo de nossa Mãe Terra. Vamos resumir uma das últimas palavras que deixou *Moo Bui-naima*. Com esta Palavra, nosso pai Criador estabeleceu o manejo de nossa Mãe Terra: “Assim como lhes disse a vocês, sigam manejando e os brancos tal como se entregou a eles, sigam manejando. Assim mesmo condescendendo cumpram de parte em parte, assim busquem suprir as necessidades que tenha o povo porque todos somos filhos de um mesmo Pai. Assim, peçam uns aos outros transparentemente sem roubar, sem enganar”. De acordo a nossa ciência tradicional estamos trabalhando nosso Plano de Vida.

Mais uma vez deparamo-nos, logo de início, com o tema do alimento (*monifue*). As “boas pessoas” [2] que se salvaram, pais da “nova geração”, não tinham mais do que inhame da floresta para comer. Mas já eram inspiradas pelo “Espírito do Bom Pensamento”, expressão em bué traduzível literalmente como “espírito de pensar com o coração” (*komeki fakaja jafaiki*) [2]. Lembro que (Capítulo 3) Don Ángel enfatizava que ao contrário dos “brancos”, sua gente pensava com o coração. Uma tradução literal para *komeki*, “coração”, seria “essência do ser humano”, pelo que poderíamos traduzir a “Espírito do Bom Pensamento” como “Espírito de Humanidade”. Como neste momento a nova geração ainda não tinha *Yetarafue*, a Palavra de Conselho, Don Ángel comenta que este é um Espírito de “conhecimento empírico”, “prático”, que os vai inspirando uma vez que ainda não temos a Palavra de Coca e de Tabaco “ordenada”. Por serem elas

“boas pessoas”, o Criador as inspirava com esse Espírito que seria seu “alento”, seu “sopro”.

O Cesto de Sabedoria se abre com a narrativa do segundo *Kuio Buinaima*, de cujas cinzas finalmente se obterá um bom alimento. Desta vez, o termo *kuido* representa o papagaio-moleiro [2]. É o filho do Criador, enviado a terra para ajudar aos humanos. De fato, Don Ángel comenta que é o próprio Criador que se faz filho, mais uma vez assim o representando de forma a que possamos entender, para poder “dar a história”. Ao contrário de seu homônimo do Cesto das Trevas, enfatiza que aqui simboliza o “Espírito de reflexão e conhecimento” (*uibitate fidiruitate jafaiki*). Aponta ainda que *uibitate* pode significar “reflexão” e “reação”. Neste momento, o narrador mais uma vez para a narrativa para tecer algum comentário. Explica que “esta parte fica difícil de entender porque os dois têm o mesmo nome” [2], mas que é deste modo que “narram os avôs”. Importante para a sua audiência é reter que o Espírito dos que se salvaram, que ao final expande como sendo o Espírito de toda a humanidade vindoura, se nos fosse possível ver, seria como o papagaio-moleiro verde como a cor depois de misturada às cinzas de embaúba. Esta ideia fica mais clara quando se chega ao momento em que *Kuio Buinaima* vira cinzas. Quanto à coincidência dos nomes, o ancião guarda-os na ordem no enigmático e misterioso, incitando a que se aproxime do avô com sua coca e seu ambil e pergunte.

Neste momento, tal e qual seu predecessor, este julga ter o poder, ter a sapiência. Uma vez que entendia a língua das “criaturas da terra” [3], escutava-as em seus “egoísmos e discriminações” amaldiçoando e humilhando aos seres humanos e a seu pai, o Criador. Desta vez, ao invés de apenas sorrir, como o fez no Cesto das Trevas antes que *Kakidiai* provocasse o dilúvio [15], *Buinaima* intercede chamando a seu filho de Pai (*moo*). Desta passagem, Don Ángel decanta dois ensinamentos: primeiro, de que é neste momento que aparece a palavra *moo* (pai), esta palavra e este lugar; segundo, de que ao chamar assim a seu filho, demonstra toda a sua generosidade e, também, engenhosidade, uma vez que ensina a palavra com a qual os seres humanos passariam a designá-lo sem precisar autorreferendar-se. Afinal, salienta Don Ángel, “não fica bem ao Criador chamar a si mesmo de Pai, uma vez que nós poderíamos pensar que ele é vaidoso e crente em si mesmo”. Neste momento, *Buinaima* pede ao filho que

se “sinta firme” uma vez que lhe entregará o que lhe falta para que ele “domine” os “deuses da terra”: *Yetarafue*, que era como o “fogo”, como o “raio” [3], motivo pelo qual precisaria “estar firmemente sentado” (*mai jaiiai rainada itioza*) para aguentar recebê-lo.⁵⁴ Recorrendo ao cristianismo, traduz também o termo por “mandamentos”. Este é um dos momentos de inflexão centrais a todo o esforço narrativo reunido, quando se fundamentam os princípios da humanidade. Após a conquista do bom alimento, *Yetarafue* passará a tema central deste Cesto, sua aquisição e consolidação pela nova geração sendo o ponto culminante no caminho de desenvolvimento dos Murui e Muina-murui enquanto seres humanos e enquanto “aborígenes” do *Resguardo Predio Putumayo*.

Mas voltemos à queda de *Kuio Buinaima* e o aparecimento dos produtos do roçado. O narrador comenta das razões de seu fracasso, o que acaba relacionando aos dois *Kuio Buinaima*: o fato de serem demasiado crentes em suas potencialidades; e o de, ao dizerem “eu sei”, estarem deixando de “ouvir”, de “estar aprendendo um ensinamento” [3]. Se *Kuio Buinaima* tivesse “obedecido” às palavras de seu pai, os humanos não teriam herdado o mesmo defeito. Obedecer à Palavra do Criador, conclama o ancião (*iore kaimaki*, “ouçam compatriotas”) é a “base do cesto da boa ciência”, no original expresso como *nimaira kirigai* [4], “cesto de sabedoria”. O ancião é enfático neste momento da narrativa: não estamos mais em contexto mítico, no que a partir deste momento o que é antiquado (*iigaiza*), pertencente ao cesto velho (*jagai*) [4]. Uma nova ordem começa a ser instaurada, nomeada nesta passagem como Palavra de Vida, *kominitariya uai*, que neste caso pode ainda ser literalmente traduzida como “palavra de humanidade”. Por fim, recorre ao cristianismo para professar um “amor” que leve ao “desenvolvimento como humanos”. No original, temos a expressão *kai iziruiyi*, literalmente traduzível por “nos estimarmos”.

Como vimos, os *juziñamui* tentam roubar *Yetarafue* de *Kuio Buinaima*, fazendo com que este fosse atingido no corpo, que se consome. Neste momento, duas espécies de papagaios voam de suas cinzas: primeiro, *kuiodo*, no original *jafaiki kuiodona* (“espírito do papagaio moleiro”), Espírito de humanidade; depois, outro papagaio,⁵⁵ Espírito da terra (*uiiki*), que por não ter sido capaz de alçar voo, tem suas asas manchadas pelas cinzas, pelo que até hoje é acinzentado. Das cinzas de *Kuio Buinaima*, de cada parte de seu corpo, nascerá, por fim, o ali-

mento pelo qual os humanos buscavam desde o período antediluviano: dos pés a banana, da perna a pupunha, dos testículos as duas qualidades de umari, de um dos dedos a cana, da coluna as diversas qualidades de mandioca. É neste momento também que se herda a prática de derrubada e queima (coivara) quando se abre um roçado. A passagem do nascimento da coca e do tabaco, Don Ángel narra a parte, com especial atenção, uma vez que através destas duas plantas *Moo Buinaima* entrega o primeiro “Espírito para manejar nossa Mãe Terra” [6].⁵⁶ Neste momento, aparecem algumas noções centrais ao Cesto de Sabedoria e ao próprio manejo da coca e do tabaco: primeiro que se deve fazer dieta, *fimaika*, traduzível também por “abster-se” (cf. Capítulo 3); segundo, aparece a “Palavra” (*uai*), palavra que governa (*yiyiye*), palavra cujo espírito se orienta por *Yetarafue*, os “mandamentos” [6]:



Papagaio-moleiro
(Hilty & Brown, 2001: 263).

Se se rouba, se seguirá roubando;
Se se diz “eu sei”, se seguirá dizendo;
Se se fofoca, se seguirá fofocando;
Se se culpa o outro, se seguirá culpando;
Se se maldiz, se seguirá maldizendo;
Se se engana, se seguirá enganando;
Se se odeia, se seguirá odiando;
Se se deprecia, se seguirá depreciando;
Se se briga, se seguirá brigando;
Se se calunia, se seguirá caluniando;
Se se sente raiva, se seguirá sentindo;
Se se menospreza ao órfão, se seguirá menosprezando;
Se se quer a mulher do outro, se seguirá querendo;
Se se fizer maldade, se seguirá fazendo.

“E assim sucessivamente”, fecha o avô, querendo dizer que ainda há mais a dizer, mas que a audiência já entendeu de que “campo” se está falando. Um dado a ser notado é o que se expressa na retórica empregada, o fato enfatizado por Don

Ángel de que no mambeadero não se deve dizer “não”, que um avô nunca vê as coisas pelo lado negativo.⁵⁷ De todo modo, dessas ações e sentimentos se deve abster, fazer dieta, para que a palavra que se profira seja de “vida”, de “criação” (*kominitariya*), de “governo” (*yiiye*). Como enfatiza o ancião nesta passagem [9]: *Akie baifemo iziruiyakino inñedeza*, literalmente traduzível por “não há outra forma de amar/estimar”. Don Ángel comentaria ainda sobre este ponto central em todo o seu esforço e segundo ele no âmbito do *corpus* de conhecimento de que era um representante: “busquemos essa parte devagarinho, por que ela é bem concentradora”. Aos que querem se aprofundar, *eimiemo jibibirimo riyaano jikanoiteza*, literalmente, “que se sente com o avô no mambeadero e pergunte” [8]. Nesse momento começam a apresentar-se o Espírito e a Palavra de Coca e de Tabaco. E, uma vez mais, o ancião avisa à sua audiência para que aprenda: os que utilizariam a coca sem consultar àqueles designados pelo Criador com seus guardiães foram os causadores e responsáveis por se ter herdado a doença *ziera*, que se traduz por “câncer”.

Na narrativa seguinte, o avô apresenta o processo de aprendizado e preparação de *Meiyi Buinaima* e *Uaiima* para “receber a possessão de como manejar o Planeta Terra” à luz dos aprendizados recém-adquiridos: *fimaitioza*, “faça dieta”, “abstenha-se”. Durante a tradução, Don Ángel comentaria que esta cerimônia estava ligada a *Kuio Buinaima*, em homenagem a seu desaparecimento e em celebração da aquisição do bom alimento e da boa palavra. Também será tocado um tema de especial atenção para todo o ideário da Palavra de Coca e Tabaco, ligado ao lugar da mulher e às interdições a ela relacionadas: a menstruação (*yoajimo*) [9]. Como apresentei no Capítulo 3, no contexto da Palavra de Coca e de Tabaco, estabelece-se uma relação entre o cuidado com uma mulher e os processos de aprendizado e manejo de plantas, uma vez que se pode esquecer algum conhecimento ou deixar de aprender, em especial se se mantém relações quando a esposa está menstruada. Don Ángel comentaria que isto era muito simples de entender: “não vê que é o corpo de uma mulher se limpando, que aquilo é tudo porcaria”. Por isso, apesar de todo o investimento feito pelo ancião, *Meiyi Buinaima* fracassaria por ter tido relações sexuais com sua mulher quando era tempo de resguardo. Como *Emiroki*, no final do Cesto das Trevas [17], mais uma vez o desprestigiado seria aquele que, ao final, realizasse com

sucesso a tarefa preterida. Quando sai da panela de barro, tendo cumprido todas as dietas, *Uaiima* “fala”, começa a “exercer o que havia aprendido”, a viver essa palavra, “palavra de renascer ao ser humano” (*jebuitaja uai*, literalmente traduzido como “palavra que desenvolve”) [10].

Por fim, chegamos a um dos momentos cruciais na epopeia murui e muina-murui segundo o narra Don Ángel Ortiz, momento em que da boca do próprio Criador se professa a Palavra de Conselho: *Yetarafue*. Os humanos que sobreviveram ao dilúvio já têm o roçado e seus produtos, já têm a coca e o tabaco, já mambem e chupam ambil, o que os “identifica como aborígenes” [11].⁵⁸ Falta-lhes o “modo de ordenar”, que lhes será apresentado pelo próprio Criador, uma noite no mambadero, quando ainda não havia maloca (*ananeko*, traduzido como “forma global da Mãe Terra”), “apenas umas casinhas”. É neste momento que passa a ser chamado de *Buinaima*, que Don Ángel traduzia como “algo que aparece e desaparece”, aqui personificado como um jovem. Após mambear e lamber ambil, *Buinaima* professará seu *rafue* (aqui traduzido como “ensinamento”) [11], a “voz dos novos ensinamentos” (*komofue rafue*) [13]. Simbolicamente, entregará os “verdadeiros” *bigi* (“espada”), *zida* (“lança”) e *guamado* (“dardo”), todos instrumentos de guerra, e o verdadeiro⁵⁹ *jorjai* (“espírito”).⁶⁰ De instrumentos de guerra, passarão a instrumentos de vida, instrumentos da “palavra que engendra” (*kominitariya uai*) [14]: a língua, a garganta, o coração e o espírito, respectivamente [13]. As palavras proferidas pelo Criador nessa ocasião documentam um dos momentos elevados em que a poética que envolve a Palavra de Coca e Tabaco, todo o seu repertório de imagens e significação, é especialmente evocada e acionada. Tendo as duas plantas como epicentros simbólicos, um novo sentido de sociabilidade é proposto, não mais baseado na violência e na vingança, mas no “Espírito de adoçar” (*naimekiiki*), “Espírito de harmonia e convivência” (*monifue jafaiki*) [13]. Nesta passagem, o termo *monifue*, até então traduzido como “alimento”, ganha complexidade, passando a designar, em termos “científicos” e “técnicos”, um novo modelo de humanidade que por fim supera o da geração antediluviana. Lembro que a conquista desse “alimento”, desse “bom alimento” (*mare monifue*) é um dos marcos fundadores dessa nova humanidade, pelo que passa a ser chamada de *monifue uruki*, traduzível neste contexto como “gente”, “filhos”, “povo” desse “alimento”, nascido do

corpo do próprio Criador, quando este se fez filho e através de seu fracasso nos deu exemplo. Sobre o uso do termo, Don Ángel comentaria que era uma “palavra grande”, de “muita ciência”, que apontava “para toda a biodiversidade, para toda a criação”. Chegava a aconselhar que, ainda que se pudesse usar o termo cotidianamente para referir-se ao alimento, era o caso de ser reservado com seu uso. “Você nunca me viu utilizando essa palavra”, pontuou.

Quanto à Palavra de Coca e Tabaco, ao manejo que da palavra fez *Moo Buinaima* naquela noite, aos cuidados com o cultivo da coca e do tabaco, com o trabalho no roçado como um todo, passam a ser metáforas para falar da vida em comunidade e do cuidado com o outro: cuidar, limpar, tirar os cipós, não arrancar as ramas para que se desenvolva e frutifique [13]. Como explicita o ancião mais adiante na narrativa: “todos os relatos que se referem às frutas, simultaneamente apontam para o ser humano” [16]. Neste momento, *Buinaima* outorga à coca e ao tabaco não só o estatuto de metáforas privilegiadas para falar da vida, mas ainda de instrumentos dessa transformação através especialmente de suas práticas de processamento e de transmissão e aquisição de conhecimento. Entrega-lhes o “poder” (*riadoga*, traduzido como “espírito de poder”) [13]. Na versão em espanhol, acrescentaria um comentário usando a terminologia dos “brancos” para qualificar a esse “poder”: poder de “articular”, poder de “legislar”, tema que aparece já no título do documento, e que reaparece ao final do Cesto de Sabedoria.

Após apontar a coca e o tabaco como epicentros simbólicos e materiais de *Yetarafue*, palavra e prática que aconselha, o modelo de organização social que professa o Criador se apresenta quando este sentencia: “o pai na terra representa aquele que esta acima”, vínculo que teria repercussões na organização clânica e no futuro modelo de governo [14]. Neste momento, vinculando um esquema cosmológico a um terrenal, fundado na figura do Pai (*moo*), o Criador, e da Mãe (*ei*), a Terra, *Buinaima* entrega também um modelo de parentela e de regras de aliança matrimonial. Comenta o narrador mais adiante [16]: “Assim nos entregou, para não esquecermos o que nos faz humanos, os vínculos familiares”. Esta sentença não aparece no original, sendo acrescentada durante as correções da tradução em espanhol. Em texto em bué, Don Ángel apresenta a estes vínculos diretamente pela nomeação das posições que os compõe: o pai (*moo*) nesta terra

é o avô (*uzuma*), o irmão (*aama*) do pai é o tio (*izo*), a irmã (*miriño*) do pai é a tia (*iiño*), a mãe (*ei*) da mãe é a avó (*uzuño*), o irmão (*iiio*) da mãe é seu tio (*biyama*) [14]. Neste quadro, os filhos dos irmãos e irmãs do pai e da mãe são também irmãos, pelo que com eles não se pode contrair matrimônio. Quando um jovem se casa, o pai de sua esposa (*ai*) é seu sogro (*jifai*) e a mãe é sua sogra (*ji-faiño*). Ambos são parentes (*iyaraizai*), termo que pode também ser traduzido por “parentes políticos” ou “afins” (Petersen, 1994: 42; Burtch, 1983: 110; Minor & Minor, 1987: 45), o que significa que com gente desse lado não se pode tampouco contrair matrimônio.⁶¹ Em seus comentários, Don Ángel apresenta como contraponto a este modelo ideal de parentesco o dos “filhos dos deuses da terra” (*juziña uruki*), especialmente representado pela anta, uma vez esta “tem relações com seus filhos”. Entre os Murui e Muina-murui, o matrimônio, idealmente, deve ser exogâmico patrilinear com residência uxorilocal (Gasché, 1968, 1972, 1976; Echeverri, 1993, 1997). De seu material etnográfico, Echeverri (1994: 185-186) depreende que os termos utilizados para dizer “irmão” e “irmã” variam de acordo com o sexo, assim como os para outras terminologias de parentesco, como é o caso nesta passagem de “tio”, que se chamado por um jovem atende por *izo*, e por uma jovem como *biyama*.

Do ponto de vista de *Yetarafue*, estamos diante de um de seus fundamentos básicos que é o de “reconhecer os parentes com quem não se pode contrair matrimônio: para um homem, sua irmã; para uma mulher, seu irmão” (idem). No caso, todos os primos são irmãos, pelo que o termo *aama* pode ser traduzido como “irmão” e como “primo”. Mais adiante no texto [16], acrescentará o Criador: se seu irmão tem um filho, este é seu sobrinho (*enaize*); o filho de seu sobrinho é seu primo (*aama*), portanto seu irmão, e se este tem um filho, volta a ser seu sobrinho. E ainda: há o avô propriamente, o avô do meio e o último avô; há o tio propriamente, o segundo tio, o terceiro tio, e o que se segue; a um avô pode-se tratar como primo (*aama*) e a uma avó como cunhada (*ofaiño*) [16]. O modelo fragmentado apresentado por Don Ángel, ao final, responde, segundo Echeverri (2004),⁶² pelo modelo ideal das normas matrimoniais compartilhadas pelos Uitoto e Muinane, em que “não se pode casar com nenhum descendente de nenhum dos quatro avôs, quer dizer, não se pode casar com ninguém a quem meus avôs chamem de ‘sobrinho’, ‘sobrinha’”. Como vimos no Capítulo 2,

a realidade matrimonial no médio Caquetá-Putumayo tornou-se complexa, e o modelo apresentado no Cesto de Sabedoria divide cada vez mais sua hegemonia e referencialidade com novas configurações.⁶³

Prossegue *Moo Buinaima*: “não debes andar sem permissão por caminho de outro” [15]. Neste ponto, somos apresentados a uma jurisprudência murui e muina-murui, aqui relacionada ao uso da terra: dos roçados e dos caminhos. Ao contrário dos conselhos de conduta anteriores [6], aqui o avô é bem incisivo. Os pontos desenvolvidos nesta passagem aparecem de forma estatutária no Artigo 38 (“Abuso de propriedade de terreno”) do Capítulo 5º (“Normas de convivência”) do Estatuto Interno de San Rafael (cf. Anexo). Como regra, quando se vai passar por caminhos alheios, avisa-se a seus donos. A este tema já nos remetemos anteriormente, nos Capítulos 2 e 4. Como vimos, alguns dos caminhos que levavam aos roçados são públicos (ainda que possam passar pela terra de alguma família ou clã), outros já passam a ser de uso exclusivo de uma ou mais famílias ou clãs. Neste momento, o ancião comenta que o certo a fazer, quando se está em caminhos e roçados de outros, e se pega alguma coisa para comer (“um abacaxi por exemplo”),⁶⁴ deve-se deixar a casca bem à vista, para que o dono saiba que foi pego. Depois, deve-se procurá-lo para devolver algo em troca. No momento em que se refere à coca, mais especialmente, além do cuidado que já vinha sendo apontado para com os plantios alheios, subjaz o sentido de respeito ao ser humano, uma vez que o termo *ifogi*, traduzido por “*cogoi*” (rama), também significa “cabeça”, donde poderíamos traduzir a passagem por: “não se deve arrancar a cabeça [de um semelhante]”. Neste sentido, uma vez que “todos os relatos de frutas simultaneamente apontam para o ser humano” [16], passamos ao respeito dispensado aos órfãos (*jaieniki*).

A noção de orfandade tem lugar de destaque no ideário uitoto compilado (e mesmo dos demais grupos da região), em especial depois do período de atuação das empresas caucheiras, diante da fragmentação de sua organização social e territorial clânica, sofrida entre os 1900 e 1930. Ao final, como já enfatizado, são todos “órfãos”, filhos daqueles que sobreviveram e repovoaram o médio Caquetá-Putumayo. Em sua origem, esta ideia está especialmente ligada ao aparecimento do Criador, uma vez que o Criador é o primeiro órfão, na verdade, o único, enfatizava Don Ángel, razão de não gostar que os órfãos sejam mal

tratados. Em termos de organização clânica, o termo designa àquele que se junta a um outro clã uma vez que o de origem perdeu seu cabeça (Gasché, 1976). O tema do respeito ao ser humano, em especial no contexto das relações de parentesco, é novamente evidenciado adiante [17]: não de deve “falar mal” (*naiñe-de*, literalmente traduzido como “não criticar”) de nenhum parente, tanto pelo lado materno como pelo paterno. Recorrendo mais uma vez ao cristianismo como comparação-tradução, explica: “não jurar o santo nome em vão”, aqui relacionado são só esquema cosmológico, ênfase, mas também à sua materialização terrenal: não falar mal nem do Criador, nem da família, do ser humano em sentido amplo.

Ao final desta passagem [14-16], o narrador enfatiza [16]: *bie rafuenaza*, “esta é a verdadeira ciência”, *yetara uai kai moo binie jafaikimie uaina*, “a Palavra de orientação é puramente a Palavra do Pai Criador”, que literalmente pode ainda ser traduzido como “a Palavra de Orientação é a Palavra do Criador deixada nesta terra com o Espírito de Humanidade”. E ainda: *ie muidona kai moo uruiaidikaiza kai yeratafuena*, “por essa razão, nós somos filhos do Pai Criador e somos nós mesmos *Yetarafue*”. *Akiemona jai ari dane yetara urukidikai*, “Desde então seguimos sendo filhos de uma só lei, da Lei do Criador”. Neste ponto, o narrador expressa um dos objetivos centrais de suas palavras, palavras de *iyaima*: a formação de *yetara uruki*, que podemos traduzir como “filhos, povo disciplinados”, “filhos, povo aconselhados”. A este ponto, Don Ángel se remete com assiduidade às noites de mambeadero, em que dizia, como vimos no Capítulo 3, que em *Yetarafue* reside a base de todo o *rafue*. É a raiz da planta de coca. Uma vez que se conquista estes fundamentos, até o momento expressos na narrativa através de um padrão de conduta social e individual e em um modelo de parentesco e aliança, se está então preparado para a aquisição de outros conhecimentos: convites para e celebração de bailes, cantos, orações de cura etc. De fato, como revela-nos posteriormente o ancião [17], quando o criador fala, suas Palavras nos infundem a “alma”. Esta tradução do termo mais uma vez nos remete ao ideário cristão, ao idioma espanhol (*rakuiya uai*, “palavra de branco”), que aqui traduz a *jafaiki*, literalmente como “espírito”. De fato, voltando a alguns temas do Capítulo 3, um homem pode estar acompanhado de vários espíritos: se está mambeando e chupando ambil, por exemplo, está com três

espíritos: o seu próprio e os da coca e do tabaco. Ao final desta passagem, Don Ángel mais uma vez remete a um dos objetivos essenciais de seu esforço [17]: *kai iziruiyi*, “estimemo-nos”, traduzido como “amarmos uns aos outros”. Este é “o ensinamento, a palavra que nos sustenta”, *jaita biuai kai yiyieza*. Uma outra tradução possível, tomando as acepções que Don Ángel denota ao termo *yiyie*, seria “ensinamento/palavra que nos governa”.

O tema da estima ao ser humano (*komini iziruiya*), em particular no contexto da família, aparece novamente nos parágrafos seguinte [18 e 20], primeiro como conduta de não violência, não vingança.⁶⁵ Sentencia o Criador pela boca do ancião murui: por mais violento que sejam os atos sob os quais se tenha sido exposto, “não devolvas” (*oñeitiomoiza*), “ame-os/estime-os” (*iziruitioza*). Esta nova conduta, baseada nestes princípios que muito aproximam a tradição da Palavra de Coca e Tabaco da tradição cristã, de fato construída no contexto de relacionabilidade de ambas tradições, desdobra-se em um modelo de sociabilidade baseado na generosidade. Como um homem de mambeio (cf. Capítulo 3), não se deve negar, não se deve mesquinhar: o que se comer, beber, mambear, chupar, deve ser repartido, por menos que seja o que se possa oferecer. Contra-pondo-se a este modelo, para aqueles que ainda seguem os princípios do Cesto das Trevas, baseado na violência (*juziñajerite*, “guerrear”, “odiar”, “discriminar”) e na vingança (*iba*), o narrador avisa: aquilo que de mal se deseja ao outro, se receberá de volta. E apregoa: *kai iinoñenia akie koni zitaitikaiza*, traduzido como “se não cumprimos isto, essa será nossa condenação”. Em um momento de grande aproximação entre as tradições narrativas da Palavra de Coca e de Tabaco e da *Bíblia*,⁶⁶ o ancião compara seus cestos a uma litania – ou evoca a seus cestos como litanias – através da qual apresenta a sua audiência (filhos, jovens, mulheres, anciãs, anciãos) as palavras deixadas pelo Criador para sustentar, administrar, governar o seio da Mãe Terra; Criador que pela boca, e já aqui pelo texto, deste ancião professa, ao final sentenciando em tom milenarista [19]: “Quem não vive desta palavra ficará por fora”.

O tema da jurisprudência murui e muina-murui é mais uma vez recuperado, desta vez, estipulando-se que os desentendimentos sejam resolvidos no mambeadero, no contexto das práticas e sentidos da Palavra de Coca e de Tabaco [20]. Uma vez tendo se chegado a um acordo, deve-se “fechar esse cesto”, daí a

máxima: “o que está resolvido não se volta a manejar” (*jai finokakino dane abido yinoñeitiomoiza*). Recordar o que já foi resolvido, ensina o avô, pode trazer doenças de “corpo e alma” [20]. Antes de desaparecer, por fim, *Moo Buinaima* professa suas últimas palavras, outro momento elevado no desenvolvimento da Palavra de Coca e de Tabaco, do *rafue* de Don Ángel Ortiz [21]:

bie diona faiñeitiomoiza bie jüibina faiñeitiomoiza riitiomoiza
não vão deixar de semear este tabaco e esta coca

bie izoi kai tinoyeza naiyi omoi jaijaikaia
assim como estamos desfrutando, sigam desenvolvendo

akie izoi omoi nabai fuemo ñaia
assim mesmo, na boca de um companheiro, fala

kue ñaiyeza iena kioñeitiomoiza
eu sou quem fala e não me verã

bikino omoi fimaia
se dietarem o que lhes disse

biko joreño naiyi ana eeina riteza
a imaginária figura desse espaço mais tarde se construirá

bie uai omoi ñaidoia omoimo ñaiteza
quando vocês fizerem falar, esta palavra os iluminará

bie jafaiki omoimo ñeiye izoi maijüitiomoiza
com a iluminação deste Espírito vocês trabalham

bie ua kue müia izoi
assim como estou lambendo este ambil

bie jüibie ua kue dua izoi
assim como estou mambeando esta coca

omoi fimaia
sim, vão dietar

omoi diga yerana meitikue jüibiena duitikuena
com vocês estarei mambeando coca e lambendo ambil

kuena kioñeitiomoi
e não me verã

Nesta passagem final, temos salientados epicentros simbólicos e normas de conduta que perpassam todo este material narrativo: as matas de coca e de ta-

baco e a Palavra que ilumina e se materializa em trabalho, com as dietas (corpóreas, espirituais, morais e éticas) para alcançar um bom manejo dessa Palavra. Temos reiterado o tema de que a eficácia no trabalho e da força evocativa da palavra de um homem fundamenta-se em sua capacidade de dietar (*fimaia*) [21]: pensamentos, sentimentos, alimentos com dentes e práticas desmedidas. Deste modo, o Criador falará pela boca de quem o evoque. A partir deste momento, dietando-se se chegará à “imaginária figura do espaço” [21], tradução livre para termos que Don Ángel enquadrava como bem “técnicos”, de muito conhecimento.⁶⁷ Esta passagem aponta para a mãe (*ei*) cósmica, a “Mãe Terra” materializada, assentada na forma da maloca, o grande espaço comunal. Durante um plantio de tabaco em seu roçado novo, quando cobríamos uma área plantada de pequenos brotos com folhas de palmeira para protegê-las do sol, Don Ángel enfatizou que assim era uma maloca, que nós éramos os brotos de tabaco. Mas para que tivesse sentido, uma maloca devia necessariamente cobrir um mambadero, abrigar um governo. Dietando-se, quer dizer, seguindo os preceitos deixados por *Buinaima*, a segunda geração chegará a uma “estrutura de governo”. Estes são os dois temas finais do Cesto de Sabedoria: a maloca (*ananeko*) e o governo (*yiyie*) do “povo”, “filhos” (*uruki*). O final da epopeia murui e muina-murui, desde seu amanhecer do buraco *komimafó*, passando pelo dilúvio, chega à consolidação de si como povo (*uruki*), como humanidade, quando por fim se constrói a maloca e se define um modelo de governo

Com a “ciência” [22] deixada por *Buinaima*, com o desenvolvimento daí advindo, chegou-se a “estruturar uma forma de governo” em um morro chamado *Bokire*. *Bokire* era literalmente traduzido por Don Ángel como “repartição”, ao que acrescentava: “cada um passa a exercer seu devido governo”. Através de um “rito”, termo acrescentado à versão em espanhol, fez-se *caguana* (mingau) nela misturando-se amendoim, a “semente para cada governo” que seria guardada em um pequeno cesto no peito de cada cabeça de clã [22]. Neste momento, um modelo de organização social se completa, quando a cada clã se outorga sua autonomia de governo dentro da estrutura deixada por *Buinaima* (cf. Capítulo 4): uma linhagem paterna uxorilocal, um governo, uma maloca, um território. Não é sem razão que a um cacique (*iyaima*) também se chama de avô (*uzuma*). Aparece também um momento de nomeação em que se confirma a relação entre

a organização clânica e de governo com a “ciência” deixada por *Buinaima*: após o nome clânico, a terminologia *buinaizai*, literalmente traduzível por “os de *Buinaima*”, que Don Ángel compara aos “cristão”, “os de Cristo”.⁶⁸ Através de *Nogüeni*, personagem sobre o qual não temos maiores informações, mas que, assim como *Nogoma* no Cesto da Trevas, traz o termo *nogo* (panela) em seu nome e está ligado a um momento de nomeação e confirmação de modelo de organização social em torno da divisão do alimento em volta de uma panela de barro. Desta vez, no entanto, temos um alimento essencial no cotidiano e central na simbologia do grupo, a mandioca, em especial em sua forma como manicuera, variedade doce da planta, e como amido, que Don Ángel comparava à alma: “veja este roçado, existem vários tipos de mandioca, mas de todas se tira a mesma essência, amido, que é como a alma. Assim é o ser humano, todos diferentes mas com uma mesma essência”.⁶⁹ Como vimos no Capítulo 4, o modelo de governo é também expressão de uma realidade cosmológica, tendo como eixos centrais o *iyaima* (chefe) representando ao Pai Criador na terra e o *nimairama* (sábio) ao filho, *Buinaima*. Este modelo se expressa com o *yainama*, também considerado como filho do *iyaima*. O termo *yainama* pode ser traduzido como “alguém com quem se tem amizade” ou como “parceiro cerimonial” (“alguém com quem se troca comida”) durante a realização de bailes. Don Ángel o coloca como uma espécie de imediato, alguém que coloca em prática as palavras do *iyaima*. Deste modo, também traduz o termo como “ministro”.

Neste momento, aparecem tanto uma forma de governo como um espaço para governar e a partir do qual se governa: *akie mare jafaiki ana nikua ananekona*, literalmente “assim o bom espírito abaixo se materializa na maloca” [24]. Esse espírito, “brisa de alento” [24], doce de manicuera [23], se expressa, materializa e reproduz nas regras de parentesco, nas normas de conduta com o indivíduo e a comunidade, na estrutura de governo e na Palavra deixada pelo Criador, palavra sábia (*nimaira uai*) [22], palavra de conselho (*yetara uai*) [16]. Esta palavra ganha aqui, ao menos neste trabalho e neste conjunto de narrativas, sua última terminologia: *monaidoiyena* (“para fazer amanhacer”), que Don Ángel traduz como “toda coisa, toda palavra”, Palavra que proporciona “larga vida” [25] para quem dieta, Palavra deixada para o “manejo de nossa Mãe Terra” [25]. É esta Palavra, esta “ciência” – enfatiza o ancião –, o ponto de início obrigatório

de um processo de planificação e ordenamento para os Murui, Muina-murui e demais grupos que habitam o *Predio Putumayo*, que aqui comparece em forma de escrita, em forma de “documento”. É este o conhecimento, “palavras da ciência dos caciques”, que o ancião murui e San Rafael tem a oferecer aos seus e a “todo o planeta”.

TECENDO TRADIÇÕES

Je jira Yetarafue yoia baie izoi yoga (por isso quando se exerce *Yetarafue* assim se deve falar).⁷⁰

Para aproximar-me das narrativas compiladas, destes dois cestos, procurei exercitar alguma “etnografia da fala” (Hymes, 1970; Goodwin & Duranti, 1992: 25; Finnegan, 1992: 1; Sherzer, 1992:18), situando-os em alguns de seus contextos de produção: desde sua gravação, passando por sua transcrição, tradução, digitação até sua edição.

De volta a Malinowski (apud Goodwin & Duranti, 1997: 14-15) e às fundações metodológicas do trabalho de campo, encontramos sua recomendação em atentar para “as condições gerais em que uma língua é falada”, uma vez que esta ganha inteligibilidade – tomando como ponto de partida a perspectiva nativa –, quando considerada em seu “contexto de situação”: “o estudo de qualquer forma de fala usada em conexão com o trabalho vital”. Deste modo, ao traduzir alguns dos encantamentos ligados ao circuito do *kula*, enfatiza que “o observador deve ler estes textos considerando o contexto da vida tribal” (1984: 327). Quer dizer: “nenhuma análise linguística pode esclarecer o significado completo de um texto sem o auxílio de um conhecimento adequado de sociologia, dos costumes e das crenças correntes em uma dada sociedade” (idem: 331). Estas mesmas ideias seriam formalizadas e aplicadas com mais densidade em trabalho posterior, dedicado à agricultura em Trobriand, com ênfase em seu caráter ritual e retórico. Para entender o que uma determinada narrativa ou encantamento significa do ponto de vista nativo, é preciso considerar “sob que condições esta narrativa realmente acontece” (1935: 45). Para tanto, as referências contextuais operacionalizadas na análise e interpretação devem dar conta de dois planos do evento de enunciação: um “contexto cultural”, uma vez que, em algum nível, organizam-se em “formas tradicionalmente prescritas”; e um “contexto de si-

tuação”, no qual pesam tanto a “experiência pessoal” do narrador, sua trajetória e posição no grupo, como sua audiência e a natureza de sua enunciação (se é um gracejo, uma narrativa sobre um passado distante etc.) (idem: 52).

Basso (1990: 3) lembra-nos que desde os trabalhos de Boas e Sapir,⁷¹ atenta-se para “a relação entre língua/linguagem, cultura, sociedade e indivíduo”. Já no início do século XX, Boas propunha para um estudo das línguas indígenas norte-americanas uma maior aproximação entre a “pesquisa etnológica” e o “método linguístico e histórico”, e acrescentava: “aquele que se dedicar ao assunto com um equipamento adequado encontrará a mais ampla compensação pelo seu trabalho em novas e valiosas descobertas” (2004: 225-226). O desenvolvimento deste “equipamento adequado” alcançará na obra de Malinowski um ponto alto de desenvolvimento através da formalização do que este chamou de uma “teoria etnográfica da língua/linguagem” (*ethnographic theory of language*) (1935, II: 3). Dito de outro modo: uma aproximação do ponto de vista da etnografia aos fenômenos linguísticos. Em sua preocupação com a “contextualização do sentido” (mais bem com a produção do sentido) diante de encantamentos e narrativas consideradas como tradicionais, enfatiza que esta não é mais do que o desdobramento do próprio fazer etnográfico adequado ao campo da linguística: “a principal virtude deste método é que segue de perto as técnicas de trabalho de campo”. Deste modo, objetivava um “maior controle tanto dos dados linguísticos quanto da descrição etnográfica” (idem). Os encantamentos de canoas, ou os dos jardins de coral para que estes frutifiquem em abundância, portanto, são tanto “ferramentas” como “documentos” e “realidades culturais” (idem: 4).

Nos estudos linguísticos em diálogo com a antropologia, estas ideias seriam recuperadas e desenvolvidas por Hymes (1970: 109) ao propor o “evento” (*a communicative event*) como unidade de análise para interpretar a fala (*speech*). A mudança de atenção proposta por Hymes para unidades de análise mais amplas para os estudos de fenômenos linguísticos e de comunicação, salientam Durante & Goodwin (1992: 5), leva a uma maior preocupação com a “descrição do que pareçam ser as dimensões importantes do evento, sob as bases das categorias definidas culturalmente, antes ou durante interpretações linguísticas”. Hymes desenvolve e instrumentaliza a noção de “evento de fala” como ponto central de uma “etnografia da fala” (*ethnography of speaking*), ou “etnografia da comunicação”,

mais especificamente do que chamou de uma “economia da fala de uma comunidade” (1970: 107) que foca a atenção em três aspectos em particular: o “evento de fala” (*speech event*), os “fatores constituintes do evento de fala” (*constituent factors of speech events*) e as “funções da fala” (*functions of speech*). Nos termos de Sherzer (1992: 14), ao longo do processo etnográfico, isto se traduz em um

estudo das inter-relações entre um número de fatores, basicamente: cenário (tempos e lugares para os eventos), participantes (possíveis e atuais, destinatários e audiência), propósitos (funções e objetivo dos eventos), variedades e estilos linguísticos, organização verbal dos atos de fala, modos de realizar a comunicação, normas de interação e os gêneros de fala.

Ao se aproximar das narrativas Kuna, no Panamá, Sherzer (idem: 15) investe especial atenção ao que chama de “recursos sociolinguísticos”, em particular no “conjunto de potenciais linguísticos de uso e significado social”: variáveis linguísticas, estilos, termos de referência e trato, relações de léxico, formas e padrões musicais e de fala e os gestos que os acompanham. Estes são apreendidos dentro de “situações de fala” particulares (idem: 215), tanto de cunho privado, como em curas e ritos de puberdade, quanto em situações de fala “pública e política”, como nos encontros na “Casa de Reuniões” quando os *saklakana* (chefes) “exibem seu conhecimento e habilidade verbal e exercem sua autoridade política” (1992: 99). Nesta situação em particular, quando “se discutem os problemas da comunidade e se tomam decisões”, registra que a “tradição mítica, histórica e religiosa *kuna* se realiza publicamente” (idem), em especial pela fala dos chefes. Um chefe de êxito, afirma o autor (1992: 145), deve, por um lado, ser um bom orador dominando “o corpo extenso e especializado da literatura tribal” e, por outro, ser capaz de “guiar resumindo criativamente” os desejos de sua audiência. Nesta perspectiva, talvez a maior contribuição na mudança de foco analítico proposta pela “etnografia da fala”, sublinha Basso (1990: 4-5), seja uma maior ênfase no caráter “interativo do discurso”: em averiguar “como o sentido é criado dentro e através de processos dinâmicos de diálogo”. Assim, narradores (*narrators*) e contadores de histórias (*storytellers*) passam a ser considerados não apenas como depositários da tradição, mas como seus agentes: “mestres em controle dos recursos de suas línguas, produzindo coerentes e uniformes trabalhos de literatura oral” (idem: 5).

Ao partir de algumas destas orientações e contextos etnográficos, um primeiro ponto a salientar é o de que as narrativas apresentadas devem mais uma vez ser entendidas dentro das lógicas do mambeio, dos pressupostos e dos ideários da Palavra de Coca e de Tabaco. Podemos dizer que, mais uma vez, se está sentado; mais uma vez se está esfriando e adoçando o mundo, ensinando e aprendendo a esfriar e adoçar (cf. Capítulo 3). Além disso, estamos sob o prisma do manejo que dessa Palavra faz Don Ángel Ortiz. Do ponto de vista de um dono de mambadero, isto significa que aqui pesam a cosmologia de *Moo Buinaima*, o Pai Criador, e o modo como este “amanheceu” a palavra (*uai*), a vida (*komuiya*) e o ser humano (*komini*). No *rafue* de Don Ángel, especial atenção é dada ao poder e ensinamento (*riadua*) deixado pelo Criador, após o dilúvio, para bem governar, para sustentar (*yiiye*) a seus filhos e ao seu povo (*uruki*) e à terra (*ei*): a Palavra de Conselho (*Yetarafue*). Como vimos em parte no Capítulo 3, *Yetarafue* se expressa e realiza tanto no plantio, no processamento e no consumo das matas de coca e de tabaco, quanto destes se serve como metáforas para aconselhar sobre a vida. Por isso, é também chamada de Palavra de Coca e de Tabaco: *jibina uai diona uai*. Sobre estas matas, enfatiza Don Ángel, “nos sombreamos”, o que pode ser lido neste ponto como: através dessas matas, expressamo-nos. Esta ideia é explicitada em passagem do Cesto de Sabedoria [14], em que o Criador, após comparar o ser humano com a coca, o tabaco e as plantas cultivadas no roçado, ensina: “Assim, vocês devem nomear, desta maneira, porque nesta terra há muita inveja”. Neste momento de seu texto, em que o narrador tece comentários sobre o narrado, Don Ángel comenta que assim deixou o Criador de forma a que os seres da terra (*juziñamui*) não entendam sobre o que se está falando. De noite, quando estes vêm, escondidos, ouvir o que se fala no mambadero, como já apontado, “pensarão que estamos loucos, falando tontices, quando na verdade os estamos rechaçando”. Por isso, salienta, as palavras de um avô podem parecer enigmáticas de início, demandando de um aprendiz tempo para poder interpretá-las. Ao mesmo tempo, gerando necessariamente reorganizações de significados, de formas de narrar e sistematicidades. De fato, como vimos, é ao redor dessa palavra que se fortalece, se organiza e se protege.

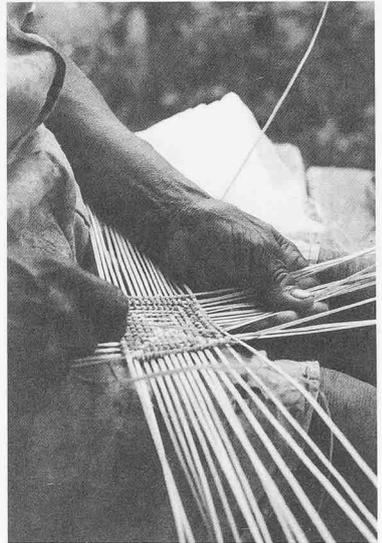
Mas saindo do âmbito de como o ancião uitoto-murui reflete sobre seu conhecimento, de como apresenta nestas narrativas “um resumo” desse conheci-

mento, que retrato da Palavra de Coca e de Tabaco apresentam estes textos? De que se compõe essa Palavra? Como está organizada e para que fins é compilada? Através de trabalhos como os de Echeverri (1997) e Gasché (2002),⁷² sabemos que entre os Uitoto (em todos os seus subgrupos) encontramos um conhecimento retórico e narrativo ritual bastante desenvolvido, pelo que o grupo é mesmo reconhecido por seus vizinhos indígenas. Como vimos no Capítulo 3, este conhecimento pode receber alguns nomes, tais como: *jiibina uai diona uai* (Palavra de Coca e de Tabaco), *komuiya uai* (Palavra de Vida), *Yetarafue* (Palavra de Conselho) e *rafue* (algo como Palavra de Mambeadero, mas também baile e carreira de baile).⁷³ Este último termo, de difícil tradução (cf. Capítulo 3), pode significar por exemplo: “conhecimento”, “livro”, “história”, “cesto”, “notícia”, “baile”, “pagamento de baile”, “ciência”, “palavra que materializa” (Echeverri, 1997: 206). Neste capítulo, *rafue* traduz-se especialmente como um certo modo de falar masculino, público e ritual, calcado no processamento e consumo da coca e do tabaco e na transmissão e aquisição de um *corpus* de conhecimentos de diversas naturezas (práticas, espirituais, religiosas, morais, políticas, de cantos, de carreiras de bailes, de cura etc.) considerado como “tradicional”. Este expressa-se através de recursos retóricos (linguísticos, estilísticos, narrativos e performáticos) que têm na coca e no tabaco seus símbolos principais e que podem se apresentar em “diferentes formas de discurso ritual” (Gasché, 2002: 7): informal, formal, falado, cantado, sussurrado, gritado. O material etnográfico apresentado por Gasché (idem: 6), intitulado de *amena uai* (“palavra de árvore”), enquadra-se no que este classifica como uma variedade específica de *rafue* chamada de *zomarafue*, de ritmo bem marcado acelerando ao longo da narrativa. Trabalhando com as noções de “situação” e “formas/gêneros de discurso” (a partir de Bakhtin),⁷⁴ registra que o texto apresentado fora gravado no Igaraparaná entre gente de clã grou, na véspera de um mutirão para desbastar uma área para queima e abertura de roçado para realização futura de um baile cerimonial, motivo pelo qual o evento de fala é marcado por grande formalidade. Esta formalidade se expressa 1. no modo como se está sentado e se gesticula pouco; 2. nas características da enunciação, cuja rítmica e sentidos são pontuados e alimentados por paralelismos, rimas, aliterações, pausas, mudanças de entonação e a resposta/confirmação afirmativa (*ji*) da audiência ao longo da

narração;⁷⁵ e 3. na relação entre o “controle” dos recursos de enunciação e o seu potencial de efeito sobre a realidade (Gasché, 2002: 8).

Para os fins analíticos deste trabalho, seguindo também algumas das ideias e orientações de Bakhtin (2003), uso o termo *rafue* (assim como o fez Echeverri, 1993, 1997) como constituindo um “gênero discursivo”, ou ainda, como o ato de gerar gêneros dentro dos “tipos relativamente estáveis de enunciados” (Bakhtin, 2003: 261-262) de um dado grupo social. Deste modo, procuro operacionalizar a noção de gênero de maneira menos rígida e sistemática, mas mais relacional e contextual,⁷⁶ traduzindo tanto a uma realidade etnográfica apreensível, dinâmica e situacional, quanto instrumentalizando o exercício de descrição e análise proposto. Além disso, como bem salientou Bauman (2004: 8), as “políticas do gênero” (*politics of genre*) marcam as comunidades de fala, que podem fazer da definição de seus padrões discursivos “objeto de atenção ideológica”. Nesse sentido, se é rentável pensar que o discurso é dialógico por natureza, alguns autores (Graham, 2000, 2002; Warren & Jackson, 2002; Gow & Rapaport, 2002) têm etnografado situações de interação em que esta se “politiza”, quando versões e autorias são questionadas em sua maior ou menor autenticidade. Nos cestos apresentados, podemos considerar a *rafue* como a lógica e os recursos discursivos que organizam os temas e sequências das narrativas compiladas. Mais uma vez recorrendo à imagem de tecer um cesto, *rafue*

seria a técnica de trançado que rege a escolha dos materiais e sua composição em forma de *igai*, “tecidos de cesto”. Neste caso, cestos de trançado com trama de olho pequeno, trama de tecitura complexa e variada sobre a qual se dedica vários dias de trabalho. Como enfatiza Don Ángel, ao final do Cesto de Sabedoria [26], a trama narrativa apresentada é elaborada a partir de sua “ciência tradicional” enquanto fundamento ético-moral e modo de expressão. Por isso, ultrapassando a uma dimensão discursiva e performática de *rafue*, podemos considerá-lo como o “contexto cultural” a que as ações



O início da trama de um cesto ñenigai.



Sra. Dolores tecendo um cesto *ñenigai* como um presente (setembro de 2001).



verbais perfiladas estão necessariamente referidas: como “ferramenta” para geração de abundância no trabalho e eficácia na conformação moral, como “documento” das artes verbais⁷⁷ do grupo, e como “realidade cultural” representada pelo manejo de alguns de seus repertórios orais.

Se no trabalho de Gasché (2002) atingimos uma dimensão mais geral e abrangente (ainda que não perdendo de vista a dimensão situacional) para pensar o *rafue* como retórica e discurso característico uitoto, nos textos compilados por Echeverri & Kinerai (1993: 205) encontramos a uma ênfase maior no caráter construcionista (*in the making*) desse discurso, mais investi-

mento sendo dado em suas feições dialógicas e individuais. Para além dos sentidos já apresentados para o termo *rafue*, Don Hipólito Candre chama a cada uma de suas falas noturnas também como *rafue*, pelo que Echeverri (1997: 205-206) sublinha e instrumentaliza analiticamente: “Este não é o *rafue*, é *rafue* em ação; e, mais que isso, é o *rafue* de *Kinerai*”. Deste modo, seu discurso é pensado tanto em termos de dialogia entre seu manejo pessoal e os preceitos mais gerais regidos pela coca e o tabaco, quanto como “resposta a diferentes projetos culturais” intra e extragrupo (idem). Nesta perspectiva, apresenta a todo o conjunto de temas que compõe o *rafue* de Don Hipólito interpretando-o, ao final, como a “reinstauração de um novo sentido de pessoa e povo – a construção de uma identidade coletiva e de uma ideologia da cultura e da história” (idem: 207). De acordo com as “motivações da narrativa”, do grau de engajamento de narradores e suas audiências, enfatizou Basso (1990: 7),

narrativas históricas e outros gêneros discursivos (e suas recepções por audiências contemporâneas) oferecem muitas oportunidades para entender como indivíduos se engajam nestas lutas de reorientação, propondo – e de fato atuando em suas performances – novos modos de pensar e de agir.

Dada a tarefa de acompanhar situações de elocução marcadas por alta interação entre agentes e tradições de conhecimento, no desenvolvimento de uma “etnografia da fala”, Finnegan (1992: 2) direciona maior atenção para a “construção social – muitas vezes política – de processos como memória, fala, literalidade, mito ou controle do conhecimento”. No estado atual da organização dos dados de que disponho, não será possível avançar muito na proposta de uma “etnografia da fala” segundo a agenda de trabalho de Hymes (1970: 103), pelo que contento-me em ficar no que este considera como um primeiro plano de análise: o de pensar ao enunciado como uma “reflexão narrativa sobre a realidade”. No caso, de Don Ángel – e a gente de seu mambeadero – através de seu *rafue*, trançado em meio aos debates que mobilizavam o Caraparaná e parte do Putumayo. Para contextos como o apresentado, em que processos de marcação de identidade expressam-se na formalização discursiva, Bauman (1992: 125) propõe analisar as relações entre “gêneros narrativos” e “processos de tradicionalização” (*the strategic process of traditionalization*). A noção de “gênero narrativo” é pensada não em termos de algo fixo e excessivamente padronizado, mas

como “recurso expressivo dinâmico” (idem: 127-128) em que “feições estilísticas estão disponíveis para futuras combinações e recombinações na produção de variáveis formas e sentidos”. De fato, em um mesmo texto podemos encontrar a um “diálogo de gêneros”, sua justaposição na formação de um texto mais complexo (Bauman, 1992: 132).⁷⁸ Bakhtin (2003: 309) é enfático ao afirmar que “não há nem pode haver textos puros”. Do ponto de vista dialógico, estes seriam “pensamentos sobre pensamentos, vivências sobre vivências, palavras sobre palavras, textos sobre textos” (idem: 307). Estas ideias ajustam-se ao manejo discursivo de Don Ángel presentes nestes cestos. Do ponto de vista dos materiais que constituem sua trama, uma tipologia provisória dá conta da presença de pelo menos três tradições de conhecimento (Barth, 1975, 1987) tecidas no discurso do ancião, dono de mambeadero, e especialmente marcadas na tradução-textualização realizada:

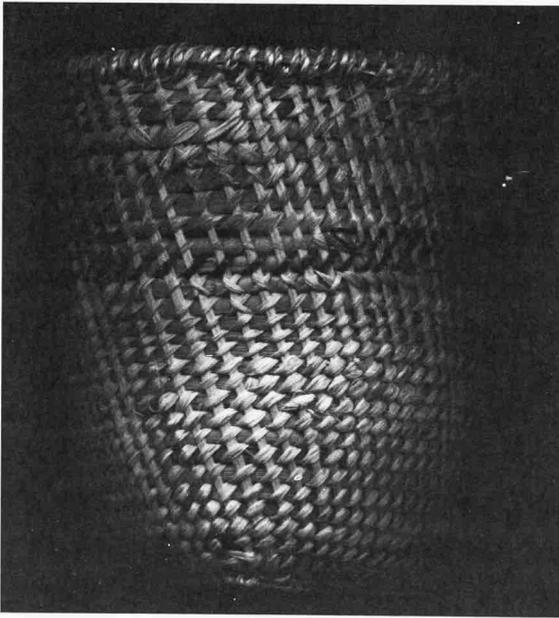
1. A Palavra (*uai*) de mambeadero, palavra do Pai (*moo uai*), em uma de suas formas possíveis (do canto aos *rafue*) tendo a coca e o tabaco como epicentros simbólicos de organização retórica e narrativa. Diante do processo etnográfico apresentado, de termos estado sob a ótica e lógica de organização do conhecimento da coca e do tabaco, dos encontros masculinos noturnos, podemos dizer que este parece ser o ponto de vista central, ao qual sempre se retornou e do qual em geral se parte para ler o mundo, para construir o mundo, amanhecer a vida e o bom alimento. Ao menos, assim o declara e concebe o ancião aqui registrado e parecem apontar as narrativas reunidas.
2. Um cristianismo católico algo milenarista, presente em especial quando aparecem a figura do Pai Criador (*Moo Buinaima*) que se converte em filho, momento em que o modelo ético-moral proposto por Don Ángel (*Yetarafue*) enfatiza ao amor/estima ao ser humano (*komini iziruiya*) como base da boa sociabilidade e do bom governo. Além disso, serviu como conhecimento comparável (Cristianismo – Palavra de Coca e de Tabaco) e idioma de tradução e organização das narrativas compiladas em dois cestos comparados aos dois testamentos, um “novo” e um “velho”, assim como os seguidores de *Buinaima* e sua Palavra apareceram como profetas ou apóstolos.
3. Certo conhecimento científico, neste caso em particular através da antropologia, uma das tradições de conhecimento dentro da qual nos comuni-

cávamos, quando Don Ángel e a gente de seu mambeadero questionam o uso das noções de mito e história para pensar o lugar que certas narrativas ocupam para o grupo. Em resposta, organizam o conjunto de narrativas em “pré-história” e “história” (períodos ante e pós-diluviano respectivamente); classificam-nas como “história de origem”; apresentam os encontros no mambeadero como “ritual”, “rito”; e ao ajustarem (“resumirem”) a Palavra de Coca e de Tabaco ao formato “documento escrito”, enfatizam que não se deixe de “investigar” no mambeadero.⁷⁹

Neste ponto, saliento mais uma vez que se por um lado podemos considerar o *rafue*, e em consequência os textos apresentados, como gênero discursivo (a partir do qual algumas tradições de conhecimento são relacionadas), compondo um repertório cultural minimamente definido, reconhecido e compartilhado; por outro, o manejo desse repertório situa-se em quadros relacionais múltiplos, que se interpenetram e constroem mutuamente, prefigurando contextos de produção textual (oral e escrita) dentro dos quais este manejo é negociado. Fazendo uso das palavras de Abelardo quando trabalhávamos uma noite durante a digitalização dos materiais traduzidos: “O mambeadero é a nossa internet”, que eu diria aqui entendido não só como espaço físico, cerimonial e político, mas como *locus* de criação e difusão de representações e práticas sociais coletivas (que a isso se propõe, ao menos) em comunicação com diversas agências e tradições de conhecimento intra e extragrupo.

Do ponto de vista da situação de elocução apresentada, o esforço de Don Ángel e a gente de seu mambeadero deve também ser situado em sua conjuntura sócio-histórica precisa, no caso marcadamente conflitiva, dramática e política, tendo como um eixo organizador central entre os anos 2000 e 2001 a realização do *Plano de Vida de San Rafael*. As narrativas apresentadas são também tradução, portanto, desse campo de relações sociais, mais diretamente marcado pelas relações: 1. entre avôs, donos de mambeadero, em seus manejos da Palavra de Coca e de Tabaco e seus debates; 2. entre o modelo político “tradicional”, calcado no mambeadero, e o de “*cabildos*” e “associações”, calcado nos modelos de representação fornecidos pelo Estado; e 3. entre os modelos de desenvolvimento social, político e econômico que cada uma dessas instâncias políticas representava.

Para além disso, me parece, em diálogo com essas dimensões de negociação, Don Ángel objetivava, principalmente, a difusão da Palavra de Conselho (*Yetarafue*), modelo ético-moral apresentado como instrumento “prático e teórico” para a “conformação do homem índio”, para “desenvolver recursos humanos” e administrar com autonomia o *Predio Putumayo*. Voltando à proposta de análise de Bauman (1992: 1.280) de textos considerados como “tradicionais”, podemos dizer que neste caso também o “uso do gênero para fins de comunicação” é relacionado ao “ato de tradicionalização”, este entendido como “construção simbólica através da qual pessoas no presente estabelecem relações com um passado significativo e endossam formas culturais particulares com valor e autoridade”. Neste sentido, salienta Basso (1992: 6), em momentos de crise social que “demandem a preservação na memória”, testemunhos tornam-se “performances ideológicas” na medida em operam com “a crença de que o contar de uma história pessoal ajudará as pessoas a lembrar e entender as razões para decisões e escolhas feitas pelas pessoas que viveram no passado”. Deste



Cesto ñenigai tecido por Senhora Dolores. Ao final, usaria saco e fio de plástico para terminar o trançado (San Rafael, setembro de 2001). Materiais: palha, fibras de tucum e saco e fio de plástico. Dimensões: 20cm de altura, 13cm de diâmetro.

modo, a “textualização” está diretamente relacionada a um “efeito interpretativo” esperado pelo narrador na maior parte de sua audiência (idem: 6-7): encorajar a “projetar”, isto é, a “planejar e antecipar”, a formular “planos de solução para problemas sociais mais amplos”. No caso de Don Ángel, estes aspectos ficam realçados uma vez que, ressaltado, estamos diante de palavras de um *iyaima* (chefe), de um líder espiritual e político, onde pesa sobremaneira a formulação de um modelo de pessoa (*persona*) e de comunidade (*pueblo*)

calcado nos conhecimentos tradicionais e na história do grupo, ante e pós-diluviana, ante e pós-caucho. Calcado em processos de formação e superação pessoais e de grupo (de *komimafo* até a atualidade) na construção de uma gente sábia, educada nos conhecimentos acumulados e deixados por avôs e conhecedores, de uma gente aconselhada, que sabe medir suas ações, que é responsável e ética em seus trabalhos.

NOTAS

- 1 Ainda que – salienta – se encontrassem a personagens míticos de algumas dessas histórias representados graficamente nos trançados (Guss, 1989: 1-2).
- 2 De fato, podemos estendê-lo para os demais “Povos do Centro”. Cf., por exemplo, os trabalhos de Echeverri (1997) e Karadimas (1997).
- 3 Auxílio-me dos usos de Turner (1974: 24-25) para esta categoria. Em especial, quando esta é entendida como “um conhecimento prévio que leva a um novo conhecimento”, que me parece bem de acordo com o que apresentei no Capítulo 3, de como as tarefas diárias do roçado, de noite, no contexto da Palavra de Coca e de Tabaco, viravam imagens para falar da vida, para aconselhar. Uma espécie de “conhecimento tácito” na produção de novo conhecimento (idem).
- 4 Assim como Malinowski, Preuss ficou impedido de voltar a seu país de origem por conta da Primeira Guerra Mundial.
- 5 Narrativa titulada como *Jitoma Igai*, literalmente “História de *Jitoma*”, traduzido como *Jitoma y Luna*.
- 6 Cf., por exemplo, Preuss (1994), *Jifikomui* (1997), Tagliani (1992) e Calella (1944).
- 7 A mesma ideia é encontrada no *rafue* de Don Hipólito: “um ser humano é um cesto” (Echeverri, 1997: 224).
- 8 Ao longo das traduções e revisões da obra de Preuss feitas por Petersen & Becerra (1994a: 95-249), encontramos ao termo *igai* traduzido como “história”, literalmente significando “tecido de cesto”.
- 9 Exceto a de *Jitoma* que se deu ao longo de alguns dias durante o trabalho nos roçados.
- 10 Dos materiais gravados, duas partes finais ficaram de fora: a parte final do Cesto de Saboria, que conta do encontro com os brancos no período do caucho e a ocupação do rio

Carapananá; e o Cesto da Saúde, do cuidado com o corpo, último material gravado, quando Don Ángel objetivava começar a “especificar” os cestos, os “campos” de conhecimento – “Palavras” – presentes no mambeadero.

- 11 Sobre a fundação, consultar www.gaiamazonas.org.
- 12 Este mapa havia sido feito anos antes, durante uma *minga* de cartografia social realizada pela Fundação Gaia, no contexto dos processos de ordenamento territorial logo após promulgação da Constituição de 1991.
- 13 “*Los primordiales*”, literalmente traduzido como o “essencial”.
- 14 A mesma passagem a encontrei nas compilações de *Jifikomui* (1997), Rojas & San Román (s/d) e Tagliane (1992).
- 15 O mesmo início de narrativa encontramos na versão compilada por Aurelio Rojas (s/d: 103) no Peru: “Assim começou a história e o princípio do nosso existir. No princípio, não havia nada, tudo era vazio, era como quem fecha os olhos, tudo era escuridão, somente se sentia o frio”. De fato, a narrativa compilada em muitos pontos de parada de sua sequência é comparável com essa compilada por Don Ángel e os seus. Da mesma forma em Gárzon & Macuritofe (s/d:57): “Então ele disse, Pai Aniraima, Pai Criador do nada, que fez as palavras. Pai que escutou um ruído e se formou voz”.
- 16 Sempre que houver identificação da espécie animal ou vegetal, será apresentada no corpo do texto ou em nota ao final.
- 17 Para uma introdução à música e seu lugar na cerimonialidade do mambeadero e dos bailes entre os Uitoto, cf. Pereira & Ortiz, 2010.
- 18 Ainda que não desenvolvamos, apontamos que aí está presente certa ideia de “sofrimento” dentro do processo de engendramento da vida e aprendizagem da palavra da coca e do tabaco. O Criador foi o primeiro que sofreu, sofreu para criar tudo que veio, e que continua a criar.
- 19 Literalmente “coração de velho”. Um dos nomes dados ao primeiro dos bailes, em homenagem à aquisição do “bom alimento” e em combate aos “seres da terra”. O conjunto de cantos que acompanham a cada etapa deste baile era apontado por Hermes como o mais antigo e tradicional, “com palavras que muitas vezes não se entende”. Dentre estes, estavam os cantados em pares, no mambeadero, com suas adivinhas (*eiki*), sempre acompanhadas do refrão: *u-u-u u-u-u*. Estes seriam “os cantos mais antigos”, os “primeiros cantos”, sempre marcados por esse refrão.
- 20 Do material compilado com Hermes, apenas os cantos foram gravados. A narrativa foi anotada em caderneta.

- 21 Em um processo de cura, a primeira coisa que se faz, enfatizava Don Ángel, é lembrar em qual passagem de qual narrativa do Cesto das Trevas está nomeado o espírito responsável por uma determinada doença. Nomear a esse espírito, fazendo-o saber que já foi descoberto, é o início de qualquer tratamento.
- 22 Encontramos versões e comentários da história de origem dos Murui e Muina-murui em Tagliani (1992), Echeverri (1997), Román (1986) e Calella (1944).
- 23 No original, *kaziyafo*, traduzido literalmente por “amanhecer”. Também pode significar “nascer”. Don Ángel acrescentou ainda que neste momento específico da história, significava, em termos científicos, “novo despertar”. Logo adiante, “amanhecer” aparece de novo, mas desta vez traduzindo a *monaidoia*, literalmente “passar à vida humana”.
- 24 Echeverri (2003, comunicação pessoal) salienta que também simboliza o sexo feminino.
- 25 O caminho que liga o Caraparaná ao Igaraparaná, por exemplo, é todo marcado por acidentes geográficos que remetem a luta de *Jitoma* (Sol) contra *Nokaido* (tucano) no período antediluviano. Talvez o mais importante destes lugares para todo o médio Putumayo-Caquetá seja La Sabana, considerada por todos os Povos do Centro como o eixo de todo aquele território, local em que o Criador deixa marcado em forma de petróglifo suas pegadas antes de alçar aos céus e deixar a Terra depois de ter concedido a Palavra de Coca e de Tabaco. Don Ángel contou que desde jovem ouvira falar de *Komimafo* até que faz poucos anos resolveu ir até lá pessoalmente para atestar de fato a existência do buraco. Chegando lá, em viagem que fez com seu filho Hermes, constatou que sim, havia o buraco, mas ficou decepcionado pois o que encontrou foi “um buraco bem pequeno, todo cheio de mato”.
- 26 No original, “La Chorrera” traduz à *nofiko*, literalmente “chorro”, cachoeira.
- 27 Dado que reforça a relação entre o conjunto narrativo e a origem clânica de seu narrador. Lembro Don Gregorio Gaike é membro e principal representante da gente *ereiai* no Caraparaná.
- 28 *Amazona farinosa* (Hilty & Brown, 2001).
- 29 “Bueno, así se foi nombrando lo que hoy se denomina como clanes. Com el transcurso del tiempo, vamos decir tiempo por que pues en ese tiempo nadie escribia, nadie apuntava, puede hasta siglos” (19 de setembro de 2001).
- 30 “Na comunicação discursiva de dado campo” (idem).
- 31 Em Petersen (1994), *komini* é traduzido como “humano”.
- 32 Pode-se também dizer, quando se refere a este saber ou especialidade por que se é conhecido, que é seu cesto, assim como é seu *rafue*. Certa vez, durante meu segundo campo,

Eliodoro, genro de Don Ángel, me disse: “Você vem de longe, escreve em seus cadernos, grava. Não vê?, esse é seu cesto [*canasto*]”.

- 33 Encontrei outras versões de *Moniyaamena*, em, por exemplo, Henao (1989), Román (1986). Em *Jifkomui* (1997) não encontramos a *Moniyaamena* propriamente, mas encontramos com outras narrativas que compõe o conjunto narrativo aqui presente, como a História da Madre Monte, e duas pequenas passagens sobre *Monaiya Jurama*.
- 34 Henao (1989: 39) apresenta uma classificação nativa com mais de 50 termos, utilizados tanto para distinguir variedades de plantas como para nomear a uma mesma variedade.
- 35 Espécie de massa de mandioca cozinha envolta em folhas.
- 36 “Baile de caça”, em que os convidados brindam aos donos da maloca com cantos e caça (em especial de animais que ataquem os roçados), recebendo em troca a produtos derivados da mandioca.
- 37 É possível que se trate do rato-das-árvores (*Oecomys bicolor*), espécie comum de rato grande encontrada na região, cujas características se adaptam ao pedido que lhe será feito, mais diante na narrativa, quando do tombamento de *Moniyaamena* (Emmons & Feer, 1997).
- 38 Echeverri (comunicação pessoal, 2005) aponta que, neste momento, Don Ángel insere outra história, a da origem de *taifé*.
- 39 Espécie de mingau fino tendo como base amido de mandioca.
- 40 Espécie não identificada, que Don Ángel enfatizava que eram também usados em processos de cura.
- 41 Espécie de sapo não identificado.
- 42 Líquido amniótico.
- 43 Na primeira versão compilada, neste momento *Kakidiai* evoca a dois acontecimentos que podemos considerar como epicentros narrativos ao redor dos quais outras narrativas podem ser organizadas no Cesto das Trevas: *Yarokamena* e *Moniyaamena*, a “Árvore da força” e a “Árvore de todos os frutos”. Encontrei apenas uma passagem de *Yarokanema* na narrativa gravada por Preuss na década de 1920 (1994: 228).
- 44 30 de julho- 1º de agosto de 2001.
- 45 Como anexo, ao final deste trabalho.

- 46 Neste momento da narração, Don Ángel faria um comentário à narrativa que nos faria rir, parando os trabalhos: “É por isso que a minhoca não tem caralho, por que *Kuio Buinaima* se queimou todo”.
- 47 Repare-se o uso da mesma prática de nomeação que aparece ao longo das narrativas, neste caso o termo *Monaiya* ligado aos nomes de alguns personagens, marcando que estamos no contexto da “história de origem” de *Moniyaamena*.
- 48 Possivelmente, *Virola* sp.
- 49 Espírito de acordar, *uibikaiya jafaiki*.
- 50 *Amazona farinosa* (Hilty & Brown, 2001: 263).
- 51 “*El Creador dice Moo. Abí aparece la palabra Moo, que significa ‘padre’, pero que también significa ‘hijo’. Es el Creador que enseña esta palabra a la humanidad*”, comenta Don Ángel: “*por amor a su hijo dice Moo*”, enfatiza. Em espanhol, um pai pode chamar a seu filho de “papito”.
- 52 *Jaigai*: “cesto velho”. *Jai*: “o que ocorreu faz tempo”.
- 53 Don Ángel comentaria que hoje se calcula aproximadamente como sendo às 21 horas uma vez que “contam os avôs” que chegou na hora em que todas as crianças pegam no sono.
- 54 A esta passagem nos referimos no Capítulo3, no tópico “*raiiide*”, sentar.
- 55 Espécie não identificada.
- 56 A primeira frase deste parágrafo foi acrescida depois da tradução dos originais, quando Don Ángel corrigia a versão em espanhol.
- 57 Contou, como exemplo, sobre um ancião que plantara um coqueiro defronte à sua casa e que foi acompanhando o crescimento até que finalmente deu frutos. Um dia, alguém havia levado seus cocos. “Um avô nunca amaldiçoa, nunca diz coisas negativa”, enfatiza Don Ángel, pelo que este teria dito: “Mas é claro, os cocos maduraram pelo que estavam prontos para ser comidos”.
- 58 Lembro que ele enfatiza que de fato não eram “indígenas”, termo que, assim como o de *Uitoto*, lhes havia sido imputado pelos “brancos”.
- 59 No original, *na’idi*, que Don Ángel também traduzia como o “próprio”, o “legítimo”.
- 60 Não cheguei a fazer uma consulta a Don Ángel sobre a diferença, caso houvesse, entre os termos *jafaiki* e *joriai*, ambos traduzidos como “espírito”. Echeverri (comunicação pessoal,

- 2005) informa que *jafaiki* é mais traduzido por “alento”, e *joriati* é plural de *jorema* ou *joreño*, mais traduzido como “espírito”.
- 61 Maiores detalhes sobre a organização do parentesco uitoto são encontrados em Gasché (1977).
- 62 Comunicação pessoal.
- 63 Este fato se evidencia se acompanhamos o censo realizado em 2001, em San Rafael (anexo). Apesar da relativa predominância dos clãs *naimene* e *ereciati*, e da etnia Murui, dentre as 59 famílias nucleares recenseadas, não só temos duas dezenas de clãs em intracasamentos, quanto casamentos com não indígena (*metizo, colono*) e de outras etnias (Ingano, Mui-nane, Bora, Ocaina e Tikuna).
- 64 “Pode acontecer”, enfatizava, uma vez que “a gente sente fome, não vá dizer que não”.
- 65 O termo *iba* pode também ser traduzido por “exigir pagamento” (Burtch, 1983).
- 66 Em seu estudo da “narrativa e da imagética bíblicas”, Frye (2004: 9), no campo dos estudos de literatura comparada, opera com a noção de “tradição imaginativa” (idem: 18) e recupera a *Bíblia* como um compêndio de tradições narrativas de cunho “claramente oratório” e moralista, copiladas ao longo de gerações através de processos orais de transmissão, antes de se vulgarizarem na forma de livro (idem: 55).
- 67 No original: *biko* (lugar, espaço) *joreño* (espírito, imagem) *naiyi* (mais tarde) *ana* (abaixo) *eeina* (como a mãe) *riteza* (se plantará).
- 68 Echeverri (comunicação pessoal, 2005) apresenta ainda outra tradução: “pescados”.
- 69 Para maiores informações sobre este ponto, cf. Echeverri (2001).
- 70 Echeverri (comunicação pessoal, 2004) propõe a seguinte tradução para a mesma passagem, mais literal: “*por eso, cuando se avisa el consejo, así se avisa*”.
- 71 Em Hymes (1964), em compêndio intitulado como *Language in culture and society – A reader in linguistics and anthropology*, encontramos esta discussão historicizada das obras de autores como Boas, Sapir, Whorf e Mauss.
- 72 O que não significa que o tema da “palavra” não esteja presente no restante da literatura dedicada ao grupo, pelo contrário. O ponto é que nestes dois autores, este está no centro das atenções com forte investimento em uma aproximação sociolinguística.
- 73 Gasché (1972, 1976) traz ainda a acepção de *Moo Uai*, “Palavra de Pai”.

- 74 Em seu exercício de apresentar uma retórica uitoto, Gasché (2002: 6) chega a distinguir pelo menos três formas de discurso (“gêneros de discurso”) dentro da verbalidade do mambadero: *rafue*; as “narrações míticas” (*bakaki*) ou “histórias de ancestrais” (*jaiagai*); e as que descrevem os processos de criação (*komuiya uai*). No presente caso, não se chegou a fazer distinções dessa natureza, pelo que os termos ganham sinonímia, todos ao final significando à palavra (*uai*) deixada pelo Criador.
- 75 Estes mesmos recursos são encontrados nos textos apresentados por Echeverri (1993:xiii-xxii). De fato, podemos ainda ampliar seu espectro de uso, colocando-as dentro das artes verbais de grupos amazônicos, do que Cardenal (1987: 15) chamou de “características da poesia primitiva de todos os tempos”.
- 76 Uma vez que a própria natureza do processo etnográfico e dos dados alcançados não nos autoriza.
- 77 Arte aqui deve ser entendida sobretudo em seu caráter de técnica, no caso, de técnicas verbais. Partindo da recuperação da gênese da noção de “arte verbal” de Finnegan (1992), uso ao termo “artes verbais” sem maior rigor, apenas para marcar que estamos diante de um pensamento retórico e estético, além de ético e político.
- 78 Mais uma vez, os recursos estilísticos e sentidos acionados em uma dada enunciação devem ser pensados em relação a “sistemas culturais definidos de sentido e interpretação e a sistemas organizados de relações sociais” (idem).
- 79 Neste último caso, seguramente isto não se deve só à antropologia, mas ao próprio processo de alfabetização que vem desde os anos 1940 e o que este implica em contato com a escrita e com o livro como instrumentos de transmissão e reunião de conhecimento. A própria *Bíblia* enquanto livro certamente também é um parâmetro central. No entanto, uma vez ser a antropologia um de nossos canais de comunicação, neste momento foi ela seguramente o contexto em que a discussão sobre o processo de gravação, transcrição, tradução e edição se desenvolveu. Em especial: no reconhecimento da cientificidade do conhecimento que apresentava como sendo o de sua gente; nos atos de aprender e investigar para se formar no mambadero; no fato de haver distintos modos de organizar a Palavra de mambadero de acordo com regiões, clãs e indivíduos.



Nimaira uruki yetara uruki:

Um povo sábio, um povo aconselhado

“Assim falavam nossos avôs, o que são palavras científicas. Se detalhássemos uma palavra, haveria muito conhecimento. Assim nunca terminaríamos. Por isso, narramos uma partezinha e seguimos para aprender a autodiagnosticar-nos, para conhecer aos demais, para amar ao próximo, para ter a filantropia, para conhecer a outros indígenas, para conhecer aos brancos. Daí, para compreender todas as particularidades da humanidade, para pensar de coração, para compreender, para conscientizar” (Don Ángel Ortiz, mambadero, San Rafael, 8 de setembro de 2001).

Quando dois homens se desentendem, devem resolver seus desafetos oferecendo coca e tabaco um ao outro. A palavra será o principal instrumento de resolução do conflito. Chupando tabaco, adocirão seus corações de forma a ter um “bom pensamento”. Só depois de mambear, iniciarão seu diálogo, que dependendo do nível de conhecimento que cada um detenha das dinâmicas e repertórios do mambadero, poderá ser bastante formalizado. Ao final, quando ambos já se sentem satisfeitos, já estão “curados” daquele problema, consideram esse “cesto” como fechado e nunca mais voltarão a abri-lo, de forma a não adoecerem novamente. É deste modo, enfatiza Don Ángel Ortiz, *iyaima* de San Rafael, que se deve, idealmente, resolver algum desentendimento. A imagem de “fechar um cesto” também pode ser usada para referir-se ao fim de uma narrativa, ou quando um avô encerra algum dos temas sobre os quais estava ensinando, até que este retorne em outra oportunidade. Gostaria, portanto, de encerrar este trabalho – fechar este cesto – recuperando, brevemente, alguns pontos apresentados.

Um primeiro ponto a ressaltar é o lugar de destaque ocupado pelo plantio, processamento e consumo ritual da coca (*Erythroxylon coca* var. *ipadu*) e do

tabaco (*Nicotiana tabacum*) para os grupos indígenas do interflúvio Caquetá-Putumayo. Como vimos, “mambear coca”, do ponto de vista de um *iyaima* como Don Ángel, de forma alguma se resume apenas ao consumo de produtos culturais, mas está associado a linhas de transmissão de conhecimento ritual e de chefia, servindo como prática ascética e de formação individual baseada nos preceitos e práticas deixados por *Moo Buinaima* (Pai Criador). Estes se expressam tanto nos trabalhos diários do roçado (*iyi*), quanto nos encontros noturnos no mambadero (*jiibibirí*), tendo à coca e ao tabaco como centros simbólicos para aconselhar a um jovem. Além de serem eixos centrais da organização socio-cultural local, são também instrumentos de comunicação, pré-requisitos para se adentrar em certos circuitos e melhor entender as dinâmicas de emissão e recepção de mensagens.¹

Como vimos no Capítulo 3, *jiibina uairede*: “a coca tem palavra”. Mas que palavra é essa que Don Ángel tanto insistiu ter sua origem na própria boca (*fue*) de Buinaima e ser a base do que os tornava indígenas Murui? Como procurei mostrar ao longo deste trabalho, entendo a Palavra de Coca e Tabaco, em sua feição particular como *yetarafue*, a palavra que aconselha, como produto dialógico da contemporaneidade (tomada em sua profundidade sócio-histórica), aqui acompanhado em contexto especialmente dramático (Turner, 2005) quando símbolos foram realçados, práticas reiteradas, epistemologias se confrontaram. Deste modo, é tanto um produto da reorganização dos conhecimentos sobreviventes ao período caucheiro (1900-1930), em interação com outras tradições de conhecimento que ao longo do século XX chegaram ao Caraparaná, quanto uma resposta às demandas sociais, políticas e econômicas do presente.

Um bom exemplo é o manejo de Don Ángel do termo “cesto” (*kirigai*) ao organizar o conjunto de narrativas que compõe a contribuição de San Rafael ao *Plano de Vida Murui*. Este é encontrado com outros valores ao longo da literatura uitoto mapeada, maiormente como utensílio, por vezes, já como palavra de mambadero, como metáfora para os processos vitais (tecer a vida). Como vimos, as noções de “tecer” e “narrar” podem, do ponto de vista de um tradicionalista, ganhar sinonímia. No contexto apresentado, o termo é utilizado para organizar uma extensa compilação de narrativas em dois grandes conjuntos: o cesto das trevas (*jitirui kirigai*) e o cesto de sabedoria (*nimaira kirigai*). Na or-

ganização de Don Ángel da palavra de mambeadero, ganha centralidade como categoria que reúne (enquanto texto, compilação narrativa) e diferencia (enquanto padrão ético-moral). Além disso, no ato da tradução, é referência, ênfase reiterada do ancião, à organização bíblica em “velho” e “novo” “testamentos”. Este fato deve ser entendido não só a partir da recuperação da trajetória de vida do ancião murui em sua formação multicultural, mas também de sua preocupação em adaptar o conhecimento que aprendeu à realidade das novas plateias indígenas: cristianizadas, escolarizadas e pouco afeitas aos encontros noturnos do mambeadero (em alguns casos considerados como um retrocesso). E ainda, como enfatizou algumas vezes, direciona-se também para plateias mais distantes, buscando tradutibilidade para públicos não indígenas. Neste ponto, ao final, uma das intenções deliberadas do trabalho foi a literariedade de grandes compilações narrativas no formato escrita-livro de forma a ampliar – ao menos potencializar – sua difusão.

Do ponto de vista da tradução a que chegamos, na passagem de regimes orais (ou como alguns autores têm ressaltado, “aurais”, cf. Goody, 2010) para regimes de “literacidade” (Collins, 1995; Bauman, 2004), encontramos com elementos de pelos menos três grandes tradições de conhecimento em interação, especialmente realçadas pelo nosso narrador quando tece comentários e compara tradições: a palavra de mambeadero (Palavra de Coca e Tabaco), o cristianismo católico, e a ciência (no caso em particular a antropologia e a história). Diante disso, não foi incomum encontrar em meio à Coca, ao Tabaco e a Buinaima (Criador) como símbolos dominantes (Turner, 2005),² a Jesus Cristo, ao “Pulmão do Mundo”³ e a “Mãe Terra”. Ao fato de ser preciso “investigar” para se conhecer melhor quem se é, de onde se veio, para onde se está indo.⁴ De todo modo, apesar de ser explicitada por seu narrador essa múltipla constituição de tradições de conhecimento, havia uma marcada hierarquização entre tradições (“daqui” e “de fora”), dentre as quais o valor tradição (usos e costumes) estava referido à Coca e ao Tabaco, à forma de narrar e à pedagogia do mambeadero.

Nesse quadro, estamos diante de mais um “conglomerado resultante de acréscimos diversificados”, distribuído de forma variável ao largo de comunidades e indivíduos relacionados (Barth, 2000: 109). No caso das rotinas e saberes do mambeadero, a ritualidade etnografada é das que pode ser entendida como o

“resultado do trabalho de *experts* rituais particulares ao longo do tempo, transmitindo e reformulando suas respectivas subtradições” (Barth, 1987: 34). Nosso exercício ateu-se não só aos centros de definição de tradições, aos padrões a que se chegou (escopo e sistemática), mas também em parte aos “confusos desacordos” (idem: 18) que tanto quanto as formalizações ocupam especialistas e (alguns) leigos em debates locais e regionais através dos quais tradições de conhecimento também se organizam. Para o caso apresentado, atentando para os processos de transmissão de conhecimento e os processos políticos em curso, se seguimos os trabalhos de Gasché (2002, 2009a, 2009b) e Echeverri (1993, 1997), com foco na organização discursiva formal do grupo, na *uai* (palavra) em todos os seus desdobramentos formais enquanto *rafue* (discurso-baile), as variações encontradas ao longo da literatura uitoto podem não ser só fruto das condições de produção das etnografias, ou das respectivas formações e ênfases etnográfico-teóricas dos pesquisadores, mas resultantes também das “tecnologias de comunicação disponíveis” (Barth, 1987: 87) e do que Harrison (1990) então chamou para o caso Mamanbu do rio Sepik de “sistemas de debate”.

Quanto às tecnologias de comunicação encontradas, no nível das variações entre mambaderos, parece-nos mais uma vez rentável a comparação com as montanhas Ok (Barth, 1987: 31), por conta do caráter crítico e iniciático de seus processos de transmissão de conhecimento ritual e cosmológico, o que gera variedade nas sequências, significações e distributividade de repertórios rito-cosmológicos entre aldeamentos e especialistas locais. Do ponto de vista dos debates pelos parâmetros de tradicionalidade, regimes histórico-cosmológicos como os encontrados são também “produtos de processos de competição política” que articulam especialistas ligados a localidades e clãs pela definição de princípios organizadores de rituais e cosmologias (Harrison, 1990: 5), bens de alto valor em economias simbólicas como a acompanhada. Nestes processos de disputa pela autoridade da versão, repertórios e arranjos podem ser continuamente produzidos, manipulados (idem: 141). Não é sem razão que encontramos entre as versões mítico-cosmológicas compiladas em aldeamentos nos vales dos rios Caraparaná, Igaraparaná e Caquetá, reposicionamentos de significantes e significados, mudança de nomeações, eventos e sequências (estudo por esmiuçar). Além disso, como vimos com Don Ángel para o caso murui, do ponto de vista

da linguagem e ocasião de comunicação em que o mambeadero é organizado – mesmo por uma questão de prevenção frente a ataques de seres e espíritos da floresta – seu idioma, em seu extremo formal, é metafórico, hermético e críptico. Do ponto de vista do cotidiano do mambeadero, isto fazia com que – ressaltava o ancião e seus aprendizes – se pudesse levar “anos” para entender certas passagens. Mas apesar disso, por mais que o ancião, ao longo de sua narrativa, tivesse citado outras versões e atribuições de significantes e significados, em especial para os Muina do Igarapará, corroborava e afluava sua versão, versão *naimene*, versão de gente doce, gente pacífica, gente conciliadora.

Do ponto de vista distributivo mais amplo, menos especializado, em arenas de maior interação étnica, apesar das variações e debates sobre os usos e concepções que giram em torno da coca e do tabaco; e do fato de o mambeadero traduzir apenas uma das visões contemporâneas de que os Murui e Muina-murui dispõem para falar de si mesmos e dos outros; é a estes que recorrem, *experts* e leigos, para marcar sua indianidade, a singularidade étnica de seus “usos e costumes”. Neste sentido, em especial a partir das mobilizações políticas ocorridas no interflúvio Caquetá-Putumayo nas décadas de 1980 e 1990, assistimos a uma crescente “politização da cultura” (Linnekin, 1990, 1992; Jolly & Thomas, 1992), ou “politização da tradição” (Linnekin, 1990: 150). Para além das *expertises* locais, o repertório de práticas e imagens geradas pelo mambeadero passa a desempenhar um papel crucial enquanto sinal diacrítico de identidade frente ao Estado e às demais agências que compõem o campo indigenista amazônico colombiano, bem como enquanto modelo de organização político-econômica. Para além do caso murui, no cenário pós-Constituição de 1991, nos debates sobre os limites e alcances de uma jurisdição indígena, um ponto que tem sido recorrente para os movimentos e organizações indígenas andinos e amazônicos é o da referência a uma “cosmovisão” distinta, apresentada como “a base da política cultural indígena, seja na esfera legal, na educação, ou na administração territorial”; ainda que muitas vezes, na prática, de forma ambígua e sem resultados concretos na “conceituação de novas atividades produtivas, reorganizações administrativas ou estratégias territoriais” (Rappaport & Gow, 2002: 58-59).

Este fato evidencia-se nos debates que envolveram índios e não índios sobre

planificação e desenvolvimento no Caraparaná de 2000-2001. Neste ponto, se nos aproximarmos do que vem sendo chamado de uma antropologia do desenvolvimento (Grillo & Stirat, 1997; Grillo, 1997; Apfell-Marglin & Marglin, 1996; Blunt & Warren, 1996; Lima & Hoffman, 2002), casos como o relatado são cada vez mais recorrentes na Amazônia e alhures, quando modelos de produção e gestão de recursos materiais e simbólicos entram em conflito e quadros de poder e assimetria são revelados. Neste contexto, então, o que é desenvolvimento para o *iyaima* e dono de mambadero Don Ángel Ortiz e a gente de San Rafael, se é que a categoria e seu projeto fazem sentido na paisagem sociocultural apresentada? Coca e Tabaco (formulados como “conhecimento tradicional”) como *yetarafue*? Se considerarmos uma das funções centrais do conjunto de conhecimentos e práticas reunidos sob estes dois símbolos que para além de sua função de conformação de certo horizonte ético moral tem como principal finalidade “multiplicar a vida”, a proposta não seria plausível? Coca e Tabaco pensados como modelo de gestão, mais precisamente, modelo para certa ética para gestão, seja qual for o trabalho ou a função.

Além disso, outro ponto a ressaltar na situação social relatada é o de que arenas como a do desenvolvimento geram também processos de “objetificação da cultura local” (Jolly & Thomas, 1992: 241), em que o que podemos pensar analiticamente como sistemas abertos de conhecimento têm de se apresentar como sistemas fechados e comparáveis a outras formas de produzir, conceber e salvaguardar conhecimento. Este fato parece expor alguns dos limites das expectativas de “descolonização do conhecimento” frente à “epistemes de controle instrumental da natureza e do mundo” (Apfell-Marglin & Merglin, 1996: 32) que adentram rios, quebradas e aldeamentos. No campo social focado, os debates sobre o que seja desenvolvimento mostram-se como arena privilegiada – arena multivocal – não só para apreender os conjuntos de conhecimentos indígenas reunidos, mas também para acompanhar a Palavra de Coca e de Tabaco em uso (Barth, 1987), no caso moldada como “discurso de desenvolvimento” (Grillo & Stirat, 1997: viii), como ação político-pedagógica. Nesta arena, ainda que, como vimos, tenha razão Vieco (2010: 136) de que a constituição de planos de vida propõe “construir uma visão própria de desenvolvimento” frente a modelos exógenos, o caso apresentado revela também contradições e

debates entre os próprios indígenas na condução do que sejam tais planos, bem como do que seja, efetivamente, “conhecimento local”, “tradição”, “cultura”, quando “discursos de tradicionalização” arvoram-se também como “discursos de modernização” (Grillo & Stirat, 1997: viii), tentando equacionar demandas internas e externas aos grupos. No caso resumido, coca e tabaco fundamentando o desenvolvimento.

Este fato fica evidente na situação social escolhida para ilustrar os arranjos e adaptações pelos quais um *corpus* de conhecimento está sujeito em contextos de interação: a realização do *Plano de Vida de San Rafael*. Diante do conflito existente, em 2001, dois modelos de plano de vida seriam realizados no Carapará concommitantemente: o de Don Ángel e da gente de seu mambadero, e o da Oima/Onic/Watu.⁵ Como vimos, estamos diante de uma resposta indígena – resposta criativa – a modelos e expectativas exógenos, que passam a ser incorporados na medida em que se mostram como caminhos possíveis para o reconhecimento de direitos e a conquista de novos espaços de negociação. Assim como o relatado para o caso dos índios norte-americanos (Stewart, 1987; Trotman, 2009; Lassiter, 1998; Richland, 2008), ou populações da Melanésia (Barth, 1977; Harrison, 1990; Bensa, 2001), aqui também a tradição (algum repertório sociocultural que possa receber este valor), no jogo de reconhecimento de suas vozes autorizadas e do escopo dos conhecimentos que abarca, gira em torno de economias políticas do significado cada vez mais disputadas intra e extragrupo. Também no caso do Carapará de 2000-2001, como conclui Richland (2008: 157) para o caso dos tribunais hopi, a tradição (no nosso caso, um amplo repertório histórico-cosmológico) foi usada para “arguir”, para argumentar em favor de um ponto de vista local, de um ponto de vista cultural, relacionando e comparando saberes.

Para o *Plano de Vida de San Rafael*, procurei apresentar, ao longo deste trabalho, parte das lógicas e dos intentos que presidiram a ações coordenadas por Don Ángel. Destaco em particular a noção de governo (*yiiye*) como outro exemplo do modo como o ancião tanto recupera saberes preexistentes, escolhidos a partir dos repertórios dados pela Palavra de Coca e de Tabaco (entendida como uma tradição de conhecimento), quanto lhes agrega novos significantes e significados. O início de um governo está em “governar a si mesmo”, expresso

na máxima: “saber medir as próprias ações”. Neste sentido, um bom governo é aquele que tem em seus fundamentos a *yetarafue*, a “palavra de conselho”. Assim se conforma uma pessoa (*komini*), assim se conforma um povo (*uruki*), ideias e práticas traduzidas na expressão: *nimaira uruki yetara uruki*: um povo sábio, um povo aconselhado – norte fundamental de todos os esforços de Don Ángel enquanto *iyaima*. Vimos também que um bom governo é tradução do cuidado com o corpo, com a família, com a maloca, com a comunidade. Neste ponto, alcançamos a outra máxima de acordo com o mambeio etnografado, base não só para um governo, mas para o convívio em comunidade: “estimar a pessoa humana” (*komini iziruiya*). Os termos *yiiye* (literalmente “sustentar”) e *iziruiya* (“estimar”, “amar”) aproximam-se, passando a ser utilizados por Don Ángel, tanto um quanto outro, para traduzir a noção de “governo”. Assim, governar é, ou deveria ser, acima de tudo, estimar, amar.

Por fim, o cacique de San Rafael enfatizava que a elaboração do documento apresentado no Capítulo 5 era apenas um dos momentos do *plano de vida* que estavam realizando. Afinal, como vimos, a coca e o tabaco são para a vida inteira. Levam tempo e cuidado para crescerem, para serem processados, para se aprender suas palavras. Neste sentido, também o plano de vida o seria, o trabalho de compilação das narrativas apresentadas no Capítulo 5 sendo apenas o primeiro – e fundador – passo a ser realizado, sempre seguindo os rastros dos antepassados, sempre apontando para o futuro. Paralelo ao trabalho de gravação e transcrição das narrativas, se realizava o de tombamento e busca de grandes troncos que serviriam para a construção de uma nova maloca em San Rafael (a última tendo sido a erigida por Don Benedito Ortiz) que Don Ángel planejava, segundo ele, a pelo menos uma década. Este sim seria um fato que causaria grande polêmica, uma vez que Don Ángel a qualificava como uma “maloca comunitária”, uma “maloca do povo”. Do ponto de vista de um tradicionalista, uma maloca era expressão da vontade e capacidade de arregimentação de um cabeça de clã, de um dono de mambeadero, que sentado vela por todos aqueles que por ele estão trabalhando. Neste sentido, assim como um mambeadero tem um dono, assim também o tem uma maloca. Deste ponto de vista, a ideia de uma maloca “comunitária” era inconcebível.

No caso de Don Ángel, creio que sua iniciativa era calcada em dois pontos

básicos: primeiro, como já pontuado, sua percepção e análise de como se encontrava a organização social murui na atualidade, no âmbito da qual certo modelo de chefia baseado no trinômio mambeadero-maloca-baile tinha cada vez menos força como vetor organizador e agregador das comunidades, que passavam a operar com modelos que se propunham menos hierárquicos e mais coletivos. Segundo, por não possuir uma capacidade de arregimentação de pessoas e pagamentos (derivados de mandioca e carne de caça e pesca) que pressupunha a construção de uma maloca em que fosse o “dono”. Creio que podemos estar diante, ao menos do ponto de vista de San Rafael, de nova etapa no processo de reorganização política e social do aldeamento, em que reformuladas noções de comunidade e de chefia podem estar sendo geradas. Mas este é um tema a ser mais bem desenvolvido em outra oportunidade.

Notas

- 1 Este fato torna-se ainda mais relevante naquele período se considerarmos a pressão da sociedade colombiana pela erradicação dos cultivos da coca – quaisquer que sejam –, no âmbito do chamado “Plano Colômbia” (García & Mejía, 2001: 121).
- 2 Nos termos de Labov (2008: 276), “marcadores estáveis” dessa zona do conhecimento e da linguagem chamada de Palavra de Coca e de Tabaco.
- 3 Mosse (1997: 266), a partir do caso do sul da Índia, aponta para o fato de que aquilo definido como “tradição” pode adquirir “novo significado político no contexto de discursos ambientalistas contemporâneos e nacionalistas”.
- 4 Como vimos, lembro que logo no início do conjunto de narrativas compilado, em uma espécie de prólogo, explicita o ancião: “Para conhecer temos de percorrer os passos dos primitivos, assim sim podemos conhecer, porque para cada coisa tem de se recorrer os passos. Assim podemos nos dar conta, como quem diz: bem, nossos antepassados tiveram esta lei, viviam desta forma, trabalhavam desta maneira. E agora, onde estamos? O que devemos fazer? Sempre se deve recorrer aos passos”.
- 5 Neste ponto, lembro que houve, por parte da Oima, demanda para que o *Plano de Vida de San Rafael* fosse incorporado ao que estavam desenvolvendo, ponto a que Don Ángel era bastante reticente. Apesar disso, ao final, o desfecho desse episódio – sobre o qual, infelizmente, não tenho, até o momento, maiores informações – seria o da publicação, no ano seguinte ao nosso trabalho (Onic/Oima/Watu, 2002), do material produzido por Don Ángel e a gente de seu mambeadero, sem que, no entanto, o nome de qualquer um

dos envolvidos em San Rafael estivesse mencionado. Ao contrário, apareciam apenas os que representavam o modelo contrário.



Bibliografía

Bibliografía pesquisada:

- ACERO DUARTE, Luis Enrique. *Principales Plantas Útiles de la Amazonia Colombiana*, Bogotá, Proyecto Radargrametrico del Amazonas, 1979.
- AQUINO, R. *Mamíferos de la cuenca del río Samiria: Ecología poblacional y Sustentabilidad de la Caza*, Lima, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2001.
- ANTONIL. *Mama Coca*, Londres, Hassle Free Press, 1978.
- ANÓNIMO. *El libro rojo del Putumayo*, Bogotá, Planeta Colombiana Editorial S.A., 1995.
- AQUINO, Rolando; Richard Bodmer & José Gil. *Mamíferos de la cuenca del río Samiria: Ecología Poblacional y sustentabilidad de la caza*, Lima, AIF/WWF/DK, 2001.
- BALLÓN, Enrique. "Motivo creación (del Hombre) en la mítica Huitoto", *Amazonía Peruana*, Vol. 13, n. 7, 1986, pp. 91-101.
- BECERRA B., Eudocio. "El poder de la palabra", *Forma y Función*, Vol. 11, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1998, pp. 15-28.
- BONILLA, Victor-Daniel. *Serfs de Dieu et maîtres d'indiens. Histoire d'une mission capucine*, Paris, Fayard, 1972.
- BORJA, Miguel. Estado, sociedad y ordenamiento territorial en Colombia, Bogotá, Cerec, 1996.
- BRAUN, Herbert. "Los mundos del nueve de abril, o la historia vista desde la culatra", in G. Sánchez & R. Peñaranda (orgs), *Pasado y presente de la violencia en Colombia*, Bogotá, Cerec, 1992.
- BURTCH, Shirley. *Diccionario Huitoto Murui*, "Serie Lingüística Peruana", 20, tomos I e II, Lima, Instituto Lingüístico de Verano, 1983.
- CANDRE K., Hipólito & Juan Alvaro Echeverri. *Tabaco frío, coca dulce. Palabras del anciano K+nera+ de la tribu Canaguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huéspedes*, Bogotá, Colcultura, 1993.

- CARDENAL, Ernesto. *Antología de poesía primitiva*, Madri, Alanza Editorial, 1987.
- CASEMENT, Roger. *Putumayo. Caucho y sangre. Relación al Parlamento Ingles (1911)*, Quito, Abya-Yala, 1985.
- CASTILLA, Camilo. "Evolución reciente del conflicto armado en Colombia: La guerrilla", in Jaime Arocha, Fernando Cubides & Myriam Jimeno, *Las violencias: Inclusión creciente*, Partes I e II, Bogotá, CES, Universidad Nacional de Colombia, 1998.
- CASTRO, Graciela, José Vicente Estevéz & Marta L. Pabón. "Biografías, conflicto y poblamiento en el Trapecio Amazónico", Projeto de pesquisa.
- COLOMBIA. *Nueva Constitución Política de Colombia*, Bogotá, Unión, 2004.
- CORREA, François. "Políticas de reordenamiento interno del espacio amazónico colombiano: Colonización, medio ambiente y protección de territorios indígenas", *Revista Colombiana de Antropología*, Año XVIII, 1990, pp. 7-24.
- DAVIS, Wade. *One river. Explorations and discoveries in the amazon rain forest*, Nova York, Simon & Schuster, 1996.
- DEPARTAMENTO NACIONAL DE PLANEACIÓN. *Unidad Administrativa Especial de Desarrollo Territorial. Los pueblos indígenas de Colombia 1997. Desarrollo y territorio*, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1999.
- DOMINGUEZ, Camillo & Augusto Gomez. *Nación y etnias. Conflictos territoriales en la Amazonía colombiana, 1750-1933*. Bogotá, Disloque Editores Ltda., 1994.
- . *La economía extractiva en la Amazonia colombiana 1850-1930*, Bogotá, Tropenbos, Corporación Colombiana para la Amazonía, Araracuara, 1990.
- DOMINGUEZ, Camilo (ed). *Departamento del Amazonas. El hombre y su medio*, Leticia, Gobernación del Amazonas (Secretaría de Educación), Universidad Nacional de Colombia, 1999.
- . "Nación, territorios y conflictos regionales en la Amazonia colombiana", XLVIII Congreso Internacional de Americanistas, Estocolmo, 1994, pp. 15-31.
- DOVER, Robert & Joanne Rappaport. "Introduction", *The Journal of Latin American Anthropology*, Vol. 1, n. 2, 1996, pp. 2-17.
- DREYFUS, Simone. "Introduction", *Journal de la Société des Américanistes*, tomo LXI, 1972, pp. 9-16.
- ECHVERRI, J. A. "The first love of a young man. Salt and sexual education among the Uitoto Indians of Lowland Colombia", in J. Overing, *The anthropology of love and anger. The aesthetics of conviviality in Native Amazonia*, Londres/Nova York, Routledge, 2000, pp. 33-45.
- . "The people of the Center of the World. A study in culture, history and orality in the Colombian Amazon", Nova York, New School for Social Research, 1997, tese de doutorado.

- . “La naturaleza es bagazo y la humanidad almidón: Visión del medio natural desde los grupos que consumen ambil de tabaco”, Ponencia en Jornadas Antropológicas “Manejo antrópico de bosques húmedos tropicales”, Medellín, Universidad de Antioquia, out 2001.
- . “Notas gramaticales. Lengua Uitoto – dialecto Minika”, s/d, mimeo.
- ECHEVERRI, Juan Alvaro & Edmundo Pereira. “Mambear coca não é pintar a boca de verde: Notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica”, in B. Labate (org) *Uso ritual das plantas de poder*, Campinas, Mercado das Letras, 2005.
- . “Mambear coca no es pintarse la boca de verde: Notas sobre el uso ritual de La coca amazônica”, in Margarita Chaves & Carlos Luis Cairo (orgs), Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia y Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- ECHEVERRI, Montenegro, Rivas & Muñoz. “Informe de correrías por los ríos Putumayo, Caraparaná e Igaraparaná”, 1992, mimeo.
- ESTRADA A., J. (ed). *Plan Colombia: Ensayos críticos*, Bogotá, Una, 2001.
- ETSA. “Los alcances de la noción de ‘cultura’ en la educación intercultural. Exploración de un ejemplo: Sociedad y cultura bora”, in Juan Godenzzi Alegre (org), *Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonia*, Cusco, Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1996.
- FAULHABER, P. *O navio encantado. Etnia e alianças em Tefé*, Belém, Museu Paraense E. Goeldi, 1987.
- FRANKY CALVO, Carlos Eduardo. “Ordenamiento territorial indígena amazónico: Aportes desde la diversidad al Estado-Nación colombiano”, in C. Franky & C. Zárate (eds), *Imani mundo. Studios en la Amazonia colombiana*, Bogotá, Unibiblos, 2001.
- FRIEDEMANN, Nina. “Niveles contemporáneos de indigenismo en Colombia”, in N. Friedemann, J. Friede & D. Fajardo, *Indigenismo y aniquilamiento de indígenas en Colombia*, Bogotá, Ciec, 1981.
- GALEANO, Gloria. *Las palmas de la región de Araracuara*, Bogotá, Tropenbos-Colombia, 1991.
- GARCÍA B., Hernado. “Familia Erythroxylaceae”, in *Flora Medicinal de Colombia. Botánica Médica*, tomo II, Bogotá, Tercer Mundo Editores, 1992, pp. 20-29.
- GARCÍA, Mery & Nubia Mejía. “El impacto de las fumigaciones”, in J. Estrada (ed), *Plan Colombia. Ensayos críticos*, Bogotá, Unal, 2001.
- GARZÓN, Cristina & Vicente Maleuritofe. *La noche, las plantas y sus dueños. Aproximación al conocimiento botánico en una cultura amazónica*, Bogotá, Corporación Colombiana para la Amazonia (Coama) – Araracuara, 1992.

- GASCHÉ, Jürg. "Recherches ethnographiques dans les rios Caquetá et Putumayo. Les Witoto", *Journal de la Société des Américaniste*, Vol. 58, 1968, pp. 267-275.
- . "Turistas, empresas y nativos: Determinación y dominación de la relación mercantil genérica", *Amazonía Indígena*, Año VI, n. 11, 1986, pp. 7-16.
- . "Quelques prolongements sociaux des pratiques horticoles et culinaires chez les indiens Witoto", *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 60, 1971, pp. 319-327.
- . "L'habitat Witoto: Progrès et tradition", *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 61, 1972, pp. 177-214.
- . "Las comunidades nativas entre la apariencia y la realidad: El ejemplo de las comunidades Huitoto y Ocaina del río Ampiyacu", *Amazonía Indígena*, Vol. 3, n. 5, 1982, pp. 11-31.
- . "Les fondements de l'organisation sociale des indiens Witoto et l'illusion exogamique", *Actes du XLIII Congrès International des Américanistes*, Vol. 2, 1976, pp. 141-161.
- . "La ocupación territorial de los nativos Huitoto en el Perú y Colombia en los siglos 19 y 20. Apuntes para un debate sobre la nacionalidad de los Huitoto", *Amazonía Indígena*, 1983, pp. 2-19.
- . "Algunos buñúa "cantos de beber" de los Huitoto", *Amazonía Indígena*, 1984, pp. 15-18.
- . "Witoto rhetoric culture", 2002, mimeo.
- . "Four Witoto riddle songs", 2009a, mimeo.
- . "La sociedad de la "Gente de Centro", 2009b, mimeo.
- . "Esbozo gramatical de la lengua Huitoto", 2009c, mimeo.
- GASCHÉ, J. & M. Guyot. *Música de los Witotos y Boras, selva colombiana*, Collection Musée de L' Homme et CNRS, Archives d'ethnomusicologie 1, Paris, 1976.
- GIAGREKUDO, R. "Experiencia de ordenamiento territorial del Predio Putumayo", in J. J. Vieco, C. E. Franky & J. A. Echeverri, *Territorialidad indígena y ordenamiento el la Amazonia*, Letícia, Unal/Gaia, 2000.
- GOMEZ, Augusto, Ana Cristina Lesmes & Claudia Rocha. *Caucheria y conflicto colombo-peruano. Testimonios 1904-1934*, Bogotá, Disloque Editores, 1995.
- GÓMEZ, Augusto. "Amazonía colombiana: Formas de acceso y de control de la fuerza de trabajo y resistencia indígena (1870-1930)", *Revista Colombiana de Antropología*, Año XXVI, 1986, pp. 129-153.
- GOW, David D. & Joanne Rappaport. "The indigenous public voice: The multiple idioms of modernity in native cauca", in: Kay B. Warren & Jean E. Jackson (eds) *Indigenos movements, self-representation and the State in Latin-America*, Austin, University of Texas Press, 2002.

- GRIFFITHS, T. "Ethnoeconomics and native amazonian livelihood: Culture and economy among the Nipode-uitoto of the Middle Caquetá Basin in Colombia", Oxford, University of Oxford, 1998, tese de doutorado.
- GUSS, David. *To weave and sing. Art, symbol and narrative in the South American rain forest*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- GUYOT, Mireille. "Recherches ethnographiques dans les rios Caquetá et Putumayo. Les Bora", *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 58, 1969, pp. 267-275.
- . "La maison des indiens Bora et Miraña", *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 61, 1972, pp. 141-176.
- . "Structure et évolution chez les indiens Bora et Miraña, Amazonie colombienne", *Actes du XLII Congrès International des Américanistes*, Vol. 2, 1976, pp. 163-173.
- . "El relato de O'ioi", *Amazonia Indígena*, Vol. 6, 1983, pp. 3-10.
- HILTY & BROWN. *Guía de la aves de Colombia*, Bogotá, American Bird Conservancy, Universidad del Valle, 2001.
- HUGH-JONES, C. *From the Milk River: Spatial and temporal processes in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- HUGH-JONES, S. *The palm and the Pleiades. Initiation and cosmology in northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979.
- JACKSON, J. *The Fish People. Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- JARAMILLO, Jaime, Leonidas Mora & Fernando Cubides. *Colonización, coca y guerrilla*, Bogotá, Unal, 1986.
- JIFIKOMUI, Angel Kuyoteka. *Mitología uitoto*, Medellín, Lealon, 1997.
- JIMENO, Myriam & Adolfo Triana. "El Estado y la política indigenista", in M. Jimeno & A. Triana (eds), *Estado y minorías étnicas en Colombia*, Bogotá, Cuadernos Jaguar, s/d.
- KARADIMAS, Dimitri. "La constellation des quatres singes. Interprétation ethno-archéoastronomique des motifs de 'El Carchi-Capulí' (Colombie, Équateur)", *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 85, 1999, pp. 155-145.
- . "L'impossible quête d'un kalos thanatos chez les Miraña d'Amazonie colombienne", *Journal de la Société des Américanistes*, Vol. 85, 1999, pp. 387-398.
- . "La parole engendrée. Analyse des conceptions miraña de la prise de coca", in Jamard, Terray & Xanthakou, *En Substances. Textes pour François Héritier*, Paris, CNRS-Erea, 2000, pp. 443-456.
- . "Monos y estrellas entre el Amazonas y los Andes. Interpretación etno-arqueoastronómica de los motivos de Carchí-Capulí (Colombia-Ecuador)", *Amazonia Peruana*, Vol. 14, n. 27, 2000, pp. 145-192.

- . “Parenté en esclavage. Pratiques matrimoniales et alliances politiques chez les Miraña d’Amazonie colombienne”, *Droit et Cultures*, Vol. 39, 2000-2001, pp. 81-100.
- . “Le corps sauvage. Idéologie du corps et représentations de l’environnement chez les Miraña d’Amazonie colombienne”, Paris, Université de Paris X, 1997, tese de doutorado.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. *Dos años entre los indios*, Bogotá, Unal, 1995.
- LANDABURU, J. & R. Pineda Camacho. *Tradiciones de la Gente del Hacha. Mitología de los indios andoques del Amazonas*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, Unesco, 1984.
- LLANOS V., Hector & Roberto Pineda Camacho. *Etnohistoria del Gran Caquetá (siglos XVI-XIX)*, Bogotá, Banco de la República, 1982.
- MÁRQUEZ, Saúl. “Experiencia de ordenamiento territorial del Predio Putumayo”, in J. J. Vieco, C. E. Franky & J. A. Echeverri, *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*, Letícia, Unal/Gaia, 2000.
- MINOR & MINOR. *Vocabulario Bilingüe. Huitoto-Español, Español-Huitoto*, Bogotá, Editorial Townsend, 1987.
- MORALES, Trino. “El movimiento indígena en Colombia”, in *Documentos de la Segunda Reunión de Barbados. Indianidad y descolonización en América Latina*, Cidade do México, Nueva Imagen, 1979.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. “O nosso governo”. *Os Tikuna e o Regime Tutelar*, São Paulo, Marco Zero/MCT/CNPq, 1988.
- . “O caboclo e o brabo. Notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no Século XIX”, *Encontros com a Civilização Brasileira*, Vol. 11, 1979, pp. 101-140.
- ONIC/IICA. *Planes de Vida de los pueblos indígenas. Guías de reflexión*, Bogotá, Fanel-Serpentina, 1998.
- ONIC/WATU/COOPERACIÓN ESPAÑOLA/OIMA. *Kai Iyikino. El manejo del mundo hoy. Plan de Vida del Pueblo Murui*, Bogotá, Ediciones Turdakke, 2002.
- PADILLA, Guillermo. “La ley y los pueblos indígenas en Colombia”, *The Journal of Latin American Studies*, Vol. 1, n. 2, 1996, pp. 78-97.
- PEREIRA, Edmundo. “Reorganização social no “Noroeste do Amazonas”: Elementos sobre os casos Huitoto, Bora e Tikuna”, Rio de Janeiro, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ, 1999, dissertação de mestrado.
- . “Trabalho de campo como prática dialógica: Aprendendo a mambear com Don Angel Ortiz”, in C. Franky C. & C. Zárate B. (eds), *Imani Mundo. Estudios de la Amazonia colombiana*, Bogotá, Universidad Nacional, 2001.

- . “Birui jiiibina ruana ñaite: ‘hoje a coca fala de canto’. Notas para uma antropologia da música entre os Uitoto-murui”, *Mundo Amazónico*, Vol. 1, 2010, pp. 9-39.
- . “Assim estou narrando, e não me vá embolar tudo depois: Dialogia, políticas de representação e processo etnográfico entre os Uitoto-murui (Colômbia)”. in Jacqueline Souza & Carolina Maidana (eds), *Antropología de los nativos. Estrategias sociales de los sujetos en la investigación*, La Plata, Editorial de la Universidad de La Plata, 2011a, pp. 146-172.
- . “Palavra de coca e de tabaco como ‘conhecimento tradicional’: Cultura, política e desenvolvimento entre os Uitoto-murui do rio Caraparaná”, *Mana*, Vol. 17, 2011b, pp. 69-98.
- PEREIRA, Nunes. *Moronguetá, um Decameron indígena*, Vol. 2, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1967.
- . *Histórias e vocabulários dos índios Uitoto*, Belém, Instituto de Antropologia e Etnologia do Pará, Museu Goeldi, 1951.
- PÉREZ-ARBELÁEZ, E. “Erithoxilaceas (Familia de la coca)”, in *Plantas utiles de Colombia*, Bogotá, Dama, Fondo FEN Colombia, Jardín Botánico José Celestino Mutis, 1996, pp. 339-340.
- PINEDA CAMACHO, Roberto. “El comercio y la legitimidad de la violencia en el bajo Caqueta colombiano”, in R. Pineda Camacho & B. Alzate-Angel (orgs), *Los meandros de la Historia en Amazonia*, Quito, Abya-Yala, MLAL, 1990, pp. 267-285.
- . *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*, Bogotá, Espasa, 2000a.
- . *El derecho a la lengua. Una historia de la política lingüística en Colombia*, Bogotá, Cesó/Uniandes, 2000b.
- . “La vida cotidiana en el barracon de la Casa Arana”, in R. Pineda Camacho & B. Alzate-Angel (orgs), *Pasado y presente del Amazonas: Su historia economica y social*, Bogotá, Memorias do VI Congreso de Antropología en Colômbia, Comisión V Centenario – Presidencia de la República, 1992.
- . *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*, Bogotá, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de La Republica, 1985.
- . “Estado y perspectivas de la investigación historica y etnohistorica de la Colombia Amazónica en 1988”, *Revista de Antropología*, Vol. 5, n. 1-2, 1989, pp. 7-65.
- . “Prólogo”, in Anonimo, *El libro rojo del Putumayo*, Bogotá, Planeta, 1995.
- PIÑEROS, Gabriele Petersen de & Eudocio Becerra (Bigidma). *Curso de lengua uitoto*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humana, 1997.
- . *La lengua Uitota en la obra de K. Th. Preuss: Aspectos fonológicos y morfosintácticos*, Bogotá, Universidad Nacional de Colômbia, 1994.

- PLOWMAN, Timothy. "Coca chewing and the botanical origins of coca (*Erythroxylon* spp.) in South America", in D. Pacini & C. Franquenmont (eds), *Coca and cocaine. Effects on people and policy in Latin America*, Ellenton, Transcript, 1986.
- PREUSS, Konrad. *Religión y mitología de los Uitoto*, Bogotá, Unal, 1994.
- RAPPAPORT, Joane. *The politics of memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- RAPPAPORT, Joanne & Robert Dover. "The construction of difference by native legislators: Assessing the impact of the colombian constitution of 1991", *The Journal of Latin American Studies*, Vol. 1, n. 2, 1996, pp. 22-45.
- RAZON, J. P. "Les Bora et le caoutchouc: Contribution à l'étude de l'histoire récente des indiens Bora de l'Amazonie Péruvienne", Paris, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1984, mémoire.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. *The shaman and the jaguar. A study of narcotic drugs among the indian of Colombia*, Filadélfia, Temple University Press, 1975.
- RODRÍGUEZ, Carlos & Maria Clara Van Der Hammen. "Nosotros no sabemos cuanto valia el muerto'. Elementos para el analisis de la Historia Economica dela explotación del caucho en el bajo Caqueta y Miriti-parana, Amazonia colombiana", in *Pasado y presente del Amazonas: Su historia economica y social*, Bogotá, Memorias do VI Congreso de Antropología en Colômbia, Comissão V Centenário – Presidencia de la República, 1992.
- ROJAS, Aurelio. "Mitos, leyendas y creencias de los Huitoto", *Amazonía Peruana*, Vol. 13, n. 7, 1986, pp. 103-112.
- ROLDÁN O., R. *Pueblos indígenas y leyes en Colombia. Aproximación crítica al estudio de su pasado y su presente*, Bogotá, Gaia/Coama/OIT, 2000.
- ROMÁN, Jesús. "Mitos de los Huitotos", *Amazonía Peruana*, Vol. 13, n. 7, 1986, pp. 113-118.
- SANCHEZ, E.; R. Roldán & M. Sanchez. *Derechos e identidad. Los pueblos indígenas y negros en la Constitución Política de Colombia de 1991*, Bogotá, Coama/Disloque Editores, 1993.
- SCHULTES & RAFFAUF. *The healing forest. Medical and toxic plants of the Northwest Amazonia*, Portland, Dioscorides Press, 1995.
- STEWART, J. "The Witotoan tribes", in J. Stewart (ed), *Handbook of South American Indians*, Vol. 3. Washington, U. S. Government Printing Office, 1948.
- TAUSSIG, M. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993.
- TESSMANN, G. *Los indigenas del Peru Nororiental*, Equador, Abya-Yala, 1999.

- URBINA, Fernando. *Las hojas del poder. Relatos sobre la coca entre los Uitotos y Muinanes de la Amazonia colombiana*, Bogotá, Centro Editorial (Universidad Nacional de Colombia), 1992.
- VALENCIA, Alberto. "Caquetá: Violencia y conflicto social", in González, Ramirez, Valencia & Barbosa, *Conflictos Regionales – Amazonia y Orinoquia*, Bogotá, Fundación Friedrich Ebert de Colombia/Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Colombia, 1998, pp. 131-154.
- VIECO, FRANKY & ECHEVERRI (eds). *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*, Letícia, Una/Imani/Programa Coama, 2000.
- VIECO, Juan José. "Planes de desarrollo y planes de vida: Diálogo de saberes?", *Mundo Amazônico*, Vol. 1, 2010, pp. 135-160.
- WIBERT, J. *Tobacco and shamanism in South America*, New Haven, Yale University Press, 1987.
- ZÁRATE, Carlos. *Extracción de quina. La configuración del espacio andino-amazónico de fines del siglo XIX*, Bogotá, Unal/Imani, 2001.

Bibliografia de apoio

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. "'Considerações preliminares' e 'As fontes' em *Revolta e conciliação*. Um estudo sobre a trajetória intelectual de Jorge Amado", Rio de Janeiro, PPGAS-Museu Nacional/UFRJ, 1978, dissertação de mestrado em antropologia social.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e consciência nacional*, São Paulo, Ática, 1989.
- APFELL-MARGLIN, Frédérique & Stephen A. Marglin. *Decolonizing knowledge: From development to dialogue*, Nova York/Oxford, Clarendon Press/Oxford University Press, 1996.
- ASAD, Tala. "The construction of religion as an anthropological category", in *Genealogies of religion. Discipline and reasons of power in christianity and islam*, Baltimore/Londres, The John Hopkins University Press, 1993.
- BACHELARD, G. *A formação do espírito científico*, Rio de Janeiro, Contraponto, 1996.
- . Ensaio sobre o conhecimento aproximativo. Rio de Janeiro, Contraponto, 2004.
- BAKTIN, Mikhail. "Os gêneros do discurso", in *Estética da criação verbal*, São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- BARTH, Fredrik. *Models of social organization*, Londres, Royal Anthropological Institute, "Occasional Papers, 23", 1966.

- . “Introduction”, in F. Barth (ed), *Ethnic groups and Boundaries*, Boston, Little, Brown and Company, 1969.
- . *Ritual and knowledge among the Baktaman of New Guinea*, New Haven, Yale University Press, 1975.
- . *Nomads of south Persia. The Basseri of the Khamseh Confederacy*, Chicago, Waveland Press, 1986.
- . *Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- . “A identidade pathan e sua manutenção”, in F. Barth, *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2000a.
- . “O guru e o iniciador: Transações de conhecimento e moldagem da cultura no sudeste da Ásia e na Melanésia”, in F. Barth, *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2000b.
- . “A análise da cultura nas sociedades complexas”, in F. Barth, *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2000c.
- . “Metodologias comparativas na análise dos dados antropológicos”, F. Barth, *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria, 2000d.
- . “An anthropology of knowledge”, *Current Anthropology*, Vol. 43, n. 1, 2002, pp. 1- 18.
- BASSO, Ellen B. “Introduction: Discourse as an integrating concept in anthropology and folklore research”, in E. B. Basso (ed), *Native Latin American cultures through their discourse*, Bloomington, Indiana University, Folklore Institute, 1990.
- BARNES, J. A. “Redes sociais e processo político”, in B. Feldmann-Bianco (org), *Antropologia das sociedades contemporâneas*, São Paulo, Global, 1987.
- BAUMAN, Richard. “Icelandic legends of the kraftaskald”, in A. Duranti, & C. Goodwin (eds), *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- . “Introduction: Genre, performance and the production of intertextuality”, in *A World of others’ Words. Cross-cultural perspectives on intertextuality*, Boston, Blackwell Publishing, 2004.
- BAILEY, F. G. *Stratagems and spoils. A social anthropology of politics*, Boulder, Westview Press, 2001.
- BENSA, Alban. “Resistências e inovações culturais kanak. A área costumeira do centro Tijabaou (Nova Caledônia)”, *Tempo*, Vol. 12, 2001, pp. 73-92.
- BLOCH, Maurice. *Prey into hunter. The politics of religious experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

- . “Symbols, song, dance and features of articulation: is religion na extreme form of traditional authority?” in *Ritual, history and power. Selected papers in anthropology*, Londres, The Anthlone Press, 1989.
- . “Introduction”, in M. Bloch (ed), *Political language and oratory in traditional society*, Nova York/Londres, Academic Press, 1975.
- BLUNT, P. & M. Warren (ed). *Indigenous organizations and development*, Londres, Intermediate Technology Publications, 1996.
- BOAS, Franz. “Alguns aspectos filológicos da pesquisa antropológica”, in F. Boas, *A formação da antropologia americana, 1883-1911*, Rio de Janeiro, Contraponto/UFRJ, 2004.
- BOURDIEU, Pierre. “Campo intelectual e projeto criador”, in J. Pouillon, *Problemas do estruturalismo*, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968.
- . “A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região”, in P. Bourdieu, *O poder simbólico*, Rio de Janeiro, Bertrand, 1998a.
- . “Parte II: Linguagem e poder simbólico”, in *A economia das trocas lingüísticas. O que falar quer dizer*, São Paulo, Edusp, 1998b, pp. 81-128.
- BRUNER, E. “Ethnography as narrative”, in V. Turner & E. Bruner, *The anthropology of experience*, Chicago, University of Illinois Press, 1986.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. “O trabalho do antropólogo: Olhar, ouvir, escrever”, in R. Cardoso de Oliveira, *O trabalho do antropólogo*, Brasília/São Paulo, Paralelo15/Unesp, 2006.
- CASAGRANDE, Joseph B. *In the company of man. Twenty portraits of anthropological informants*, Nova York/Londres, Harper Torchbooks, 1960.
- CLIFFORD, James. “Sobre a autoridade etnográfica”, in J. Clifford, *A experiência etnográfica: Antropologia e literatura no século XX*, Rio de Janeiro, UFRJ, 1998.
- . “Museologia e contra-história: Viagens pela costa noroeste dos Estados Unidos”, in R. Abreu & M. Chagas, *Memória e patrimônio: ensaios contemporâneos*. Rio de Janeiro: DP&A, Faperj, Uni-Rio, 2003.
- . “Spatial Practices: Fieldwork, Travel, and the Disciplining of Anthropology”. Em: Clifford, J. *Routes, Travel and Translation in the late twentieth century*. Harvard University Pressa, 1997.
- COHEN, Abner. *Custom & politics in urban Africa. A study of hausa migrants in Yoruba towns*, Berkeley, University of California Press, 1969.
- COLLINS, James. “Literacy and literacies”, *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, 1995, pp. 75-93.
- COMAROFF, John. “Talking politics”, in M. Bloch (ed), *Political language and oratory in traditional society*, Londres/Nova York, Academic Press, 1975.

- COMAROFF, John & Jean Comaroff. "Ethnography and the historical imagination", in *Ethnography and the Historical Imagination*, Boulder, Westview Press, 1992.
- CONNERTON, Paul. *How societies remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- DIRKS, Nicholas. "Introduction: Colonialism and vulture", in Nicholas Dirks (org), *Colonialism and culture*, Michigan, The University of Michigan Press, 1992.
- EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2005.
- FINNEGAN, R. *Oral traditions and the verbal arts. A guide to research practices*, Londres, Routledge, 1992.
- FRANCHETTO, Bruna. "A celebração da história nos discursos cerimoniais Kuikúro (Alto Xingu)", in E. Viveiros de Castro & M. Carneiro da Cunha, *Amazônia: Etnologia e história indígena*, São Paulo: NHII/USP/Fapesp, 1993.
- FRYE, Northrop. *Código dos códigos. A Bíblia e a literatura*, São Paulo, Boitempo, 2004.
- GLUCKMAN, M. "Análise de uma situação social na Zululândia moderna", in B. Feldmann-Bianco (org), *Antropologia das sociedades contemporâneas*, São Paulo, Global, 1987.
- . "O material etnográfico na antropologia social inglesa", in A. Zaluar, *Desvendando máscaras sociais*, Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1980.
- (ed). *Essays on the ritual of social relations*, Manchester, Manchester University Press, 1962.
- GOODY, Jack. *Myth, ritual and the oral*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- GOODWIN, Charles & Alessandro Duranti. "Rethinking context: An introduction", in A. Duranti & C. Goodwin (eds), *Rethinking context. Language as an interactive phenomenon*, Cambridge, Cambridge Press, 1992.
- GRILLO, R. D. & R. L. Stirat (eds). *Discourses of development .Anthropological perspectives*, Oxford/Nova York, Berg, 1997.
- GRILLO, R. D. "Discourses of development: The view from anthropology", in R. D. Grillo & R. L. Stirat (eds), *Discourses of development .Anthropological perspectives*, Oxford/Nova York, Berg, 1997.
- GRAHAM, Laura. "How should an Indian speak? Amazonian Indian and symbolic politics of language in the global public sphere", in Kay B. Warren & Jean E. Jackson (eds), *Indigenos movements, self-representation and the State in Latin-America*, Austin, University of Texas Press, 2002.
- . "The one who created the sea: Tellings, meanings, and the intertextuality in the translation of xavante narrativa", in K. Sammos & J. Sherzer (eds), *Translating native Latin American verbal art. Ethnopoetics and the ethnography of speaking*, Washington, Smithsonian Institution Press, 2000.

- HARRISON, Simon. *Stealing peoples names. History and politics in a sepik river cosmology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- HILL, Jonathan (ed). *Rethinking history and myth. Indigenous South American perspective on the past*, Champaign, University of Illinois Press, 1988.
- HYMES, Dell (org). *Language in culture and society. A reader in linguistics and anthropology*, Nova York/Londres. Evanston/Times Printers, 1964.
- . “The ethnography of speaking”, in J. Fishman, *Readings in the sociology of language*, Amsterdã, Mouton, 1970, pp. 99-137.
- IGLESIAS, Marcelo Piedrafitá. “Terras indígenas: Invasões, uso do solo, recursos naturais”, 1989, mimeo.
- JOLLY, Margaret & Nicholas Thomas. “The politics of tradition in the Pacific”, *Oceania*, Vol. 62, n. 4, 1992, pp. 241-248.
- JOUTARD, P. “História oral: Balanço da metodologia e da produção nos últimos 25 anos”, in Ferreira & Amado (orgs), *Usos e abusos da história oral*, Rio de Janeiro, Editora da Fundação Getulio Vargas, 1998.
- KUPER, Adam. “Introduction”, in A. Kuper (ed), *Conceptualizing society*, Londres, Routledge, 1992.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. “Introdução” e “As traduções da obra de Max Weber no Brasil. Elementos para Reflexão”, in “Traduções e tradições: Uma santíssima trindade? A inserção das obras de Durkheim, Marx e Weber no Brasil”, *Antropologia Social*, Comunicações do PPGAS, Museu Nacional/UFRJ, 1994.
- . *Um grande cerco de paz. Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*, Rio de Janeiro, Vozes, 1995.
- . “Indigenismo no Brasil: Migração e reapropriação de um saber administrativo”, in B. L’Estoile, F. Neiburg & L. Sigaud (orgs), *Antropologia, impérios e Estados nacionais*, Rio de Janeiro, Relume Dumara, Faperj, 2002.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza & Maria Barroso-Hoffman, “Questões para uma política indigenista: Etnodesenvolvimento e políticas públicas. Uma apresentação”, in A. C de S. Lima & M. Barroso-Hoffman (orgs), *Etnodesenvolvimento e políticas públicas. Bases para uma nova política indigenista*, Rio de Janeiro, Contra Capa/Laced, 2002, pp. 7-28.
- LANDÉ, C. “Introduction: The dyadic basis of clientelism”, in S. Schmidt, L. Guasti, C. Landé & J. Scott (eds), *Friends, followers and factions. A reader in political clientelism*, Berkeley, University of California Press, 1977.
- LASSITER, Luke. *The power of Kiowa song*, Tucson, The University of Arizona Press, 1998.

- LEACH, E. "Glimpses of the unmentionable in the history of british social anthropology", *Annual Review of Anthropology*, Vol. 13, 1984, pp. 1-23.
- . *Sistemas políticos da alta Birmânia. Um estudo da estrutura social kachin*, São Paulo, Edusp, 1996.
- LINNEKIN, J. "The politics of culture", in J. Linnekin & L. Poyer, *Cultural identity and ethnicity in the Pacific*, Nonolulu, University of Awaii Press, 1990.
- . "On the theory and politics of cultural construction in the pacific", *Oceania*, Vol. 62, n. 4, 1992, pp. 249-263.
- MALINOWSKI, Bronislaw. *Argonautas do Pacífico Ocidental*, São Paulo, Abril Cultural, 1984.
- . *Coral Gardens and their magic*, Vol. II: *The language of magic and gardening*, Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1935.
- MITCHELL, J. Clyde. *The kalela dance. Aspects of social relations among urbam africans in northern Rhodesia*, Manchester, Manchester University Press, 1959.
- MOSSE, D. "The ideology and politics of community participation: Tank irrigation development in colonial and contemporary Tamil Nadu", in R. Grillo & R. Stirat (eds), *Discourses of development. Anthropological perspectives*, Oxford/Nova York, Berg, 1997.
- NIRANJANA, Tejaswini. *Siting translation. History, post-structuralism and the colonial context*, Berkeley, University of California Press, 1992.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. "Apresentação", in J. P. de Oliveira (org), *Indigenismo e territorialização. Poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*, Rio de Janeiro, Contra Capa, 1998.
- . "Pluralizando tradições etnográficas: Sobre um certo mal-estar em antropologia", in E. J. Langdon & L. Garnelo (orgs), *Saúde dos povos indígenas. Reflexões sobre antropologia participativa*, Rio de Janeiro, ABA/Contracapa, 2004.
- OWOSU, Maxwell. "Ethnography of Africa: The usefulness of the useless", *American Anthropologist*, Vol. 80, n. 2, 1978, pp. 310-334.
- PELS, Peter & Oscar Salemink. "Introduction: Five theses on ethnography as colonial practice", *History and Athropology*, Vol. 8, n. 1-4, 1994, pp.1-34.
- . "Introduction. Locating the colonial subjects of anthropology", in P. Pels & O. Salemink (eds), *Colonial subjects. Essays on the practical history of anthropology*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2000.
- RICHLAND, Justin B. *Arguing with tradition. The language of law in Hopi Tribal Court*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008.
- SAMMONS, Kay & Joel Sherzer. "Introduction", in K. Sammos & J. Sherzer (eds) *Translating native Latin American verbal art. Ethnopoetics and the ethnography of speaking*, Washington, Smithsonian Institution Press, 2000.

- SHERZER, Joel. *Formas del Habla Kuna*, Equador, Abya-Yala, 1992.
- STEWART, Omer. *Peyote religion. A history*, Norman, University of Oklahoma Press, 1987.
- STOCKING JR., G. "Colonial situation", in G. Stocking Jr. (ed), *Colonial situations. Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991.
- . "The value of a person lies in his Herzensbildung. Franz Boas' Baffin Island Letter-Diary, 1883-1884", in G. Stocking Jr. (ed), *Observers observed: Essays on ethnographic fieldwork*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1983.
- . "Maclay, Kubary, Malinowski. Archetypes of the dreamtime of anthropology", in G. Stocking Jr. (ed), *Colonial situations. Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1991a.
- SWARTZ, Marc, Victor Turner & Arthur Tunden. "Introduction", in M. Swartz, V. Turner & A. Tunden (eds), *Political anthropology*, Chicago, Aldine Publishing Company, 1966.
- TAMBIAH, S. "A performative approach to ritual", in *Culture, Thought, and Social Action*, Harvard, Harvard University Press, 1985.
- TODOROV, T. *A conquista da América. A questão do outro*, São Paulo, Martins Fontes, 1988.
- TONKIN, Elizabeth. *Narrating our pasts. The social construction of oral history*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- TROUTMAN, John. *Indian blues. American indians and the politics of music, 1879-1934*, Norman, University of Oklahoma Press, 2009.
- TURNER, Victor. *Schism and continuity in an african society. A study of ndembu village life*, Manchester, Manchester University Press, 1957.
- . "Dewey, dilthey and drama: An essay in anthropology and experience", in V. Turner & E. Bruner, *The anthropology of experience*, Chicago, University of Illinois Press, 1986.
- . "Dramas sociais e metáforas rituais", in *Dramas, campos e metáforas. Ação simbólica na sociedade humana*, Niterói, EdUFF, 2008.
- . "Os símbolos no ritual Ndembu", in *Floresta de símbolos. Aspectos do ritual ndembu*, Niterói, EdUFF, 2005.
- VAN VELSEN, J. "A análise situacional e o método de estudo de caso detalhado", in B. Feldmann-Bianco (org) *Antropologia das sociedades contemporâneas*, São Paulo, Global, 1987.
- VELHO, Otávio. *Frentes de expansão e estrutura agrária. Estudo do processo de Penetração numa área da transamazônica*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1972.

WHITEHEAD, Neil L. (ed). *Histories and historicities in Amazonia*, Lincoln, University of Nebraska Press, 2003.



Anexo 1

Autorizações para a permanência em San Rafael (2000)

REPUBLICA DE COLOMBIA
DEPARTAMENTO DEL ENCANTO
CORREGIMIENTO DEL ENCANTO

EL SUSCRITO ADMINISTRADOR DEPARTAMENTAL DEL ENCANTO,
CERTIFICA:

Que, el señor: EDUARDO FERREIRA con documento Brasileiro Nro C.P 963428. De nacionalidad BRASILEÑA, se presentó en el despacho corregimental del Encanto, de acuerdo a las reglas establecidas y llevar el orden público del sector.

Entrará hasta la comunidad de San Rafael a realizar una visita al cacique ANGEL ORTIZ por la recomendación del señor Juan Echeverry durante un periodo de tres (3) días (20, 21, 22 de febrero)

Es un señor que estudia ANTI-LOGIA SOCIAL, tiene recomendaciones de la UNIVERSIDAD NACIONAL con sede en Leticia y asunto Indígena de Leticia.

Se espera su amistad y colaboración máxima en lo pertinente.

Este certificado se hace caso a la petición del interesado.
Se firma en el despacho corregimental a los 19 días del mes de febrero del 2.000


LUIS ALBERTO MENIÑE MUÑOZ
ADMINISTRADOR DEPARTAMENTAL DEL ENCANTO



RATIFICACION.

por la petición del interesado y por el documento presentado del cabildo local de san rafael, le concederá o prolongará un permiso de 23 de febrero a 1 de marzo del 2.000.

dado en el despacho corregimental del Encanto, a los 23 días del mes de febrero del 2.000.

LUIS ALBERTO MENIÑE MUÑOZ
ADMINISTRADOR DEPARTAMENTAL DEL ENCANTO.



REPÚBLICA DE COLOMBIA-DEPARTAMENTO MAGDALENA
RESERVAO PREBIO INTENDADO/COMUNIDAD INDIGENA
COMUNIDAD DE SAN RAFAEL.

San Rafael, 23 Febrero /00

Señor
LEIS ALBERTO MESTOPE
Funcionario Administrativo
Corregimiento El Encanto.

E. S. N.

Cordial saludo.

El objetivo de la presente es para darle conocimiento que el señor EDMUNDO PEREIRA, está realizando su actividad en esta localidad, bajo la coordinación del cabildo local y del cacique donal Angel Ortiz, donde directamente fue recomendado por la directora de Asuntos Indígena del Amosona.

El señor en el momento aun no ha terminado su objetivo de la visita por lo que solicita conceder más tiempo de estadía en esta comunidad. Agradecería su colaboración para que coordine el permiso dándole conocer a la autoridad militar.

Sin otro particular.

Abelardo R. Salazar
ABELARDO R. SALAZAR 072699124
Gobernador Indígena
Comunidad de San Rafael.

V.º/B.º
H-23-1/2000
J. Muñoz



Anexo 2

Censo Populacional da Comunidade de San Rafael (2001)

n° casa	n° fam	n° de hab	Nomes e Sobrenomes	Nascimento	idade	Clá	Etnia	Doc. de identidade
1	1	1	Rafael Perez	13-10-1919	82	<i>Fayajeni</i>	Murui	2.700.635 Enc.
		2	Gertrudis Torres	16-11-1939	62	<i>Múnanizai</i>	Murui	40.157.018 Enc.
	2	3	Melquisedec Pérez Torres	10-03-1975	26	<i>Fayajeni</i>	Murui	97.446.144 Leg.
		4	Zafira Dimas Martínez	25-05-1978	23	<i>Jífikueni</i>	Muinane	41.059.598 Let.
2	3	5	Sergio Perez Torres	20-11-1970	31	<i>Fayajeni</i>	Murui	79.591.659 Bog.
		6	Bella Luz García Angulo	30-04-1973	28	<i>Nékreñi</i>	Muinane	40.155.212 Enc.
		7	Sergio Rolando Pérez García	18-01-1993	08	<i>Fayajeni</i>	Murui	
	9	8	Nancy Norelis Pérez García	23-10-1995	06	<i>Fayajeni</i>	Murui	
		9	Rommel Leandro Pérez García	04-11-1997	04	<i>Fayajeni</i>	Murui	
		10	Kati Yanitza Pérez Garcia	12-01-1999	02	<i>Fayajeni</i>	Murui	
		11	N. N. Pérez García	17-01-2001	01	<i>Fayajeni</i>	Murui	
3	4	12	Faustino Carvajal	11-08-1932	69	<i>Nónuiat</i>	Murui	2.700.624 Enc.
		13	Jacinta Corsino	02-05-1951	50	<i>Efaiat</i>	Muinane	40.155.159 Enc.
		14	Carlos Faustino Carvajal Corsino	12-09-1972	29	<i>Nónuiat</i>	Murui	6.567.846 Leg.
		15	Elisban Carvajal Corsino	09-01-1977	24	<i>Nónuiat</i>	Murui	15.876.762 Let.
		16	Jonas Carvajal Corsino	14-02-1986	15	<i>Nónuiat</i>	Murui	
4	5	17	Josue Jitoma Carvajal Corsino	30-01-1986	15	<i>Nónuiat</i>	Murui	
		18	Juan Kuegajima	08-01-1959	42	<i>Nogontai</i>	Murui	18.065.096 Enc.
		19	Angela Romero Guarin	05-02-1947	54	<i>Zuñeni</i>	Murui	40.155.065 Enc.
		20	Juan Félix Kuegajima Hichamón	31-08-1980	21	<i>Nogontai</i>	Murui	15.876.800 Let.
		21	Alcindo Kuegajima Hichamón	06-09-1985	16	<i>Nogontai</i>	Murui	
		22	Maria G. Kuegajima Hichamón	20-07-1987	14	<i>Nogontai</i>	Murui	
		23	Rodolfo Kuegajima Hichamón	11-01-1988	13	<i>Nogontai</i>	Murui	
		24	Heimar Fernando Gittoma Romero	20-04-1985	16	<i>Zubeni</i>	Murui	
5	6	25	Nasly Juliet Gittoma Romero	21-11-1989	12	<i>Zubeni</i>	Murui	
		26	Victor Julio Vargas Guzman	30-12-1940	61	<i>Ereiat</i>	Murui	40.963.363 Leg.
		27	Marcela Valdez	31-12-1949	52	<i>Jífikueni</i>	Murui	40.155.118 Enc.
		28	Robinson Vargas Valdez		17	<i>Ereiat</i>	Murui	
		29	Mariana Vargas Valdez	28-08-1994	07		Mestiza	
		30	Cleber Alexander Vargas Valdez	26-10-1995	06	<i>Ereiat</i>	Murui	
		31	Edier Francisco Ramón Vargas		02	<i>Amereiat</i>	Murui	
6	7	32	Luis Vargas Valdez	08-12-1963	38	<i>Ereiat</i>	Murui	18.065.037 Enc.
		33	Angelina Efaiteke	18-07-1966	35	<i>Jimentai</i>	Muinane	41.056.850 Cho.
		34	Luis Ramy Vargas Efaiteke	25-11-1984	17	<i>Ereiat</i>	Murui	
		35	Fresde Linda Vargas Efaiteke	12-06-1986	15	<i>Ereiat</i>	Murui	
		36	Gloria Maria Vargas Efaiteke	27-03-1988	13	<i>Ereiat</i>	Murui	
		37	Ivan Marino Vargas Efaiteke	29-02-1990	11	<i>Ereiat</i>	Murui	
		38	Tedy Robert Vargas Efaiteke	09-02-1992	09	<i>Ereiat</i>	Murui	
		39	Victor Julio Vargas Efaiteke	08-02-1994	07	<i>Ereiat</i>	Murui	
		40	Leandro Alcir Vargas Efaiteke	01-11-1995	06	<i>Ereiat</i>	Murui	
		41	Jhordy Roy Vargas Efaiteke	17-02-1998	03	<i>Ereiat</i>	Murui	
		42	Jushania Vargas Efaiteka	16-05-2000	01	<i>Ereiat</i>	Murui	
		7	8	43	Hector Manuel Muñoz	11-06-1958	43	<i>Kitobeizai</i>
44	Maria Lucia Menitofe			12-02-1957	44	<i>Royiegaro</i>	Murui	40.155.107 Enc.
45	Amparo Stela Muñoz Menitofe			07-03-1990	11	<i>Kitobeizai</i>	Murui	
46	Noris Maryois Muñoz Menitofe			23-07-1994	07	<i>Kitobeizai</i>	Murui	
47	Erika Lucia Muñoz Menitofe			17-12-1997	04	<i>Kitobeizai</i>	Murui	
8	9	48	Calixto Antonio Romero	30-09-1966	35	<i>Zubeni</i>	Murui	15.888.872 Let.
		49	Maria Gladys Gabba U.	27-09-1972	29	<i>Juzigieni</i>	Muinane	40.155. 153 Enc.
		50	Helmis Romero Gabba	28-07-1988	13	<i>Zubeni</i>	Murui	
		51	Rossel Ricaurte Romero Gabba	25-05-1995	06	<i>Zubeni</i>	Murui	
9	10	52	Jhoanna Romero Gabba	20-09-1997	04	<i>Zubeni</i>	Murui	
		53	Pablo Antonio Romero	24-10-1956	45	<i>Zubeni</i>	Murui	18.065.005 Enc.
		54	Indalezia Daniama	07-11-1960	41	<i>Nékreñi</i>	Murui	40.155.162 Enc.
		55	Lilia Romero Daniama	13-02-1980	21	<i>Zubeni</i>	Murui	

n° casa	n° fam	n° de hab	Nomes e Sobrenomes	Nascimento	idade	Clã	Etnia	Doc. de identidade
		56	Hailer Romero Daniama	29-04-1982	19	<i>Zubeni</i>	Murui	
		57	Juan Pablo Romero Daniama	15-07-1985	16	<i>Zubeni</i>	Murui	
		58	Jose Leonardo Romero	10-08-1988	13	<i>Zubeni</i>	Murui	
		59	Cesar Ernesto Romero	04-01-1994	07	<i>Zubeni</i>	Murui	
10	11	60	Pablo Romero	11-07-1930	71	<i>Zubeni</i>	Murui	2.700.631 Enc.
	12	61	Harvis Róbinson Romero	07-11-1972	29	<i>Zubeni</i>	Murui	7.697.379 Neiva
		62	Indira Torres Hichamón	24-03-1985	16	<i>Monanizai</i>	Murui	
		63	Romero Torres			<i>Zubeni</i>	Murui	
11	13	64	Luis Imer Greffa	19-12-1964	39		Ingano	18.065.107 Enc.
		65	Edilma Romero	26-02-1959	42	<i>Zubeni</i>	Murui	26.636.771 Leg.
		66	Ruby Greffa Romero	30-04-1992	09		Ingano	
		67	Luis Imer Greffa Romero	22-08-1999	02		Ingano	
12	14	68	Fabio Linares	09-05-1957	44	<i>Royiegaro</i>	Murui	18.065.006 Enc.
		69	Gladys Romero	17-04-1964	37	<i>Zubeni</i>	Murui	41.178.032 Let.
		70	Dalia Linares Romero	28-04-1980	21	<i>Royiegaro</i>	Murui	52.448.415 Bog.
		71	Leydi Raquel Linares Romero	20-04-1985	16	<i>Royiegaro</i>	Murui	
		72	Nercy Fabiola Linares Romero	21-02-1991	10	<i>Royiegaro</i>	Murui	
		73	Fabio Hernando Linares Romero	25-12-1995	06	<i>Royiegaro</i>	Murui	
13	15	74	Fidencio Romero	29-08-1954	47	<i>Zubeni</i>	Murui	6.718.686 Leg.
		75	Benita Muñoz Riecoche	13-10-1959	42	<i>Ktobeitai</i>	Murui	40.178.179 Let.
		76	Marileni Romero Muñoz	19-12-1981	20	<i>Zubeni</i>	Murui	
		77	Mercy Romero Muñoz	16-03-1987	14	<i>Zubeni</i>	Murui	
		78	Wendi Milena Romero Muñoz	03-07-1993	08	<i>Zubeni</i>	Murui	
		79	Cristian Andres Romero Muñoz			<i>Zubeni</i>	Murui	
14	16	80	Maria de Jesus Muñoz	09-01-1964	37	<i>Ktobeizai</i>	Murui	40.155.152 Enc.
		81	Nelson de Jesus Muñoz	11-08-1981	20		Mestizo	
		82	Luz Cilene Muñoz	24-09-1985	16		Mestiza	
		83	Oscar Ivan Muñoz	17-04-1992	09		Mestizo	
15	17	84	Gerbacio Palomares Yateke	19-06-1969	32	<i>Meimtai</i>	Murui	18.065.069 Enc.
		85	Maria Arminda Riecoche	09-06-1978	23	<i>Kanieni</i>	Murui	
		86	Deyra K. Palomares Riecoche	20-10-1998	03	<i>Meimtai</i>	Murui	
		87	Paula Geidy Palomares Riecoche	02-05-2000	01	<i>Meimtai</i>	Murui	
16	18	88	Mávilto Rigoberto Reyes	08-08-1960	41		Colono	18.064.425 Mocoa
		89	Elba Aracely Guaman	09-11-1976	25		Ingano	
		90	Ana Milena Reyes	21-07-1992	09		Mestiza	
		91	Mávilto Rigoberto Reyes	30-06-1994	07		Mestizo	
		92	Lady Vanessa Reyes	09-04-1996	05		Mestiza	
		93	Yajaira Reyes	25-10-1998	03		Mestiza	
		94	Oscar Humberto Reyes	09-08-2000	01		Mestizo	
17	19	95	Angel Guamán Coquinche	02-10-1943	58		Ingano	4.963.574 Leg.
		96	Eufracia Romero Guarín	29-06-1945	56	<i>Zubeni</i>	Murui	40.155.081 Enc.
		97	Ernesto Guamán Romero	23-03-1967	34		Ingano	
		98	Lair Enderson Guamán Romero	12-07-1984	17		Ingano	
		99	Juan Guillermo Guamán Romero	14-11-1986	15		Ingano	
		100	Ivon Maritza Guamán T.	26-01-1991	10		Ingano	
		101	Angel Gustavo Guamán T.	09-08-1994	07		Ingano	
18	20	102	Jose Raimundo Ramón Martínez	12-09-1974	27	<i>Americai</i>	Muinane	15.875.444 Ch.
		103	Vianet Aleida Guamán Romero	17-06-1973	28		Ingano	40.179.889 Let.
		104	Claudia Ramón Guamán	15-03-1994	07	<i>Americai</i>	Murui	
		105	Luz Edith Ramón Guamán	20-08-1995	06	<i>Americai</i>	Murui	
		106	Alexandra Ramón Guamán	07-01-2000	01	<i>Americai</i>	Murui	
19	21	107	Henry E. Gittoma Romero	08-05-1972	29	<i>Zeubat</i>	Murui	18.065.151 Enc.
		108	Maria Abdel Gaike Gittoma	24-05-1971	30	<i>Eveitai</i>	Murui	
		109	Jeison Danilo Gittoma Gaike	03-02-1994	07	<i>Zeubat</i>	Murui	
		110	Harold Gittoma Gaike	01-09-1995	06	<i>Zeubat</i>	Murui	
		111	Nicolas Gittoma Gaike	11-10-1999	02	<i>Zeubat</i>	Murui	
		112	Gittoma Gaike		-1	<i>Zeubat</i>	Murui	
20	22	113	Felipe Gittoma	31-08-1937	64	<i>Zeubat</i>	Murui	
21	23	114	Gerardo Tafur Guzman	03-10-1959	42		Colono	93.117.435 Espinal
		115	Martha Inés Romero Guarín	27-11-1960	41	<i>Zubeni</i>	Murui	41.103.117 P. Asís
		116	Arlen Gerardo Tafur Romero	09-03-1985	16		Mestizo	
		117	Jackson Arley Tafur Romero	21-03-1988	13		Mestizo	
		118	Rosy Ney Tafur Romero	04-02-1992	09		Mestizo	

Um povo sábio, un povo aconselhado

n° casa	n° fam	n° de hab	Nomes e Sobrenomes	Nascimento	idade	Clã	Etnia	Doc. de identidade
22	24	119	Martha Mileidy Tafur Romero	24-03-1994	07		Mestizo	
		120	Evencio Castillo Hichamón	07-03-1972	29	<i>Monanizai</i>	Murui	
		121	Ayda Miriam Romero	22-09-1966	35	<i>Zubent</i>	Murui	
		122	Francy Jazmín Gallego Romero	16-01-1988	13		Mestizo	
		123	Diego Ferney Casimiro Romero	23-03-1991	10			
		124	Paulina Andrea Castillo Romero	03-06-1993	08	<i>Monanizai</i>	Murui	
		125	Cristian Mauricio Castillo	18-08-1995	06	<i>Monanizai</i>	Murui	
23	25	126	Bernardo Torres Biguidima	08-10-1966	35	<i>Monanizai</i>	Murui	18.065.061 Enc.
		127	Orfenila Vargas Valdez	06-02-1971	30	<i>Ereiat</i>	Murui	40.155.156 Enc.
		128	Bizney Bercelly Torres Vargas	29-05-1989	12	<i>Monanizai</i>	Murui	
		129	Ernel Ariel Torres Vargas	05-04-1992	09	<i>Monanizai</i>	Murui	
		130	Andrea Shirley Torres Vargas	08-12-1996	05	<i>Monanizai</i>	Murui	
		131	Mónica Lizeth Torres Vargas	16-02-2000	01	<i>Monanizai</i>	Murui	
		132	Rafael Hichamón Tovar	21-03-1967	34	<i>Fayageni</i>	Murui	15.888.192 Let.
24	26	133	Mary Lu Yaci Castillo	23-04-1977	24	<i>Yabuyani</i>	Murui	40.056.632 Let.
		134	Yacira Tatiana Hichamón Yaci	26-03-1995	06	<i>Fayageni</i>	Murui	
		135	Duvan Rafael Hichamón Yaci	01-07-1997	04	<i>Fayageni</i>	Murui	
		136						
		137	Rubén Menitofé Herrera	10-03-1967	34	<i>Royiegaro</i>	Murui	15.189.136 Let.
25	27	138	Nilba del Carmen Guamán Romero	11-04-1978	23		Ingano	
		139	Ruben Darío Menitofé Guamán	10-07-1993	08	<i>Royiegaro</i>	Murui	
		140	Elia Carolina Menitofé Guamán	15-08-1994	07	<i>Royiegaro</i>	Murui	
		141	Karine Ortensia Menitofé Guamán	10-06-1996	05	<i>Royiegaro</i>	Murui	
		142	Daira Yesenia Menitofé Guamán	31-01-2000	01	<i>Royiegaro</i>	Murui	
		143	Angel Ortiz Noty	10-02-1944	57	<i>Naimene</i>	Murui	2.700.671 Enc.
		144	Dolores Yaci Charri	10-01-1940	61	<i>Yabuyani</i>	Murui	40.155.074 Enc.
26	28	145	Yésica Ortiz Yaci	22-12-1988	13	<i>Naimene</i>	Murui	
		146	Eliodoro Remuy Capojo	28-12-1962	39	<i>Geiat</i>	Muinane	18.068.048 Enc.
		147	Elba Dolores Ortiz Yaci	10-01-1968	33	<i>Naimene</i>	Murui	40.155.234 Enc.
		148	José Yamel Remuy Ortiz	23-09-1985	16	<i>Geiat</i>	Murui	
		149	Solcüre Remuy Ortiz	08-02-1988	13	<i>Geiat</i>	Murui	
		150	María Isabel Remuy Ortiz	01-09-1990	11	<i>Geiat</i>	Murui	
		151	Jordan Naidier Remuy Ortiz	16-10-1996	05	<i>Geiat</i>	Murui	
27	30	152	Pedro Antonio Ortiz N.	25-04-1937	64	<i>Naimene</i>	Murui	2.700.627 Enc.
		153	María Gricelia Toikema	12-06-1942	59	<i>Raitinizai</i>	Murui	40.155.017 Enc.
		154	José Lino Ortiz Toikema	31-07-1972	29	<i>Naimene</i>	Murui	
		155	Juan Ortiz Toikema	09-02-1975	26	<i>Naimene</i>	Murui	
		156	Daniel Ortiz Toikema	11-09-1978	23	<i>Naimene</i>	Murui	
		157	Elio Fidel Ortiz Toikema	14-10-1988	13	<i>Naimene</i>	Murui	
		158	Hermes René Ortiz Yaci	04-03-1972	29	<i>Naimene</i>	Murui	6.567.845 Enc.
28	31	159	Leida Patricia Leiva Botryay	04-03-1975	26		Mestiza	
		160	Ayda Mercedes Ortiz Leiva	09-01-1992	09	<i>Naimene</i>	Murui	
		161	Liana Ismenia Ortiz Leiva	14-01-1995	06	<i>Naimene</i>	Murui	
		162	Hermes Yesid Ortiz Leiva	09-01-1997	04	<i>Naimene</i>	Murui	
		163	Angel Ortiz Leiva			<i>Naimene</i>	Murui	
		164	Lino Erazo	05-09-1945	56	<i>Naimene</i>	Murui	2.700.627 Enc.
		165	Clara Menitofé	11-03-1952	49	<i>Royiegaro</i>	Murui	
29	32	166	Aurelio M. Erazo Menitofé	31-01-1978	23	<i>Naimene</i>	Murui	15.876.783 Let.
		167	Braulio B. Erazo Menitofé	26-01-1979	22	<i>Naimene</i>	Murui	
		168	María Aleira Erazo Menitofé	08-11-1983	18	<i>Naimene</i>	Murui	
		169	Bernabé W. Erazo Menitofé	19-11-1985	16	<i>Naimene</i>	Murui	
		170	Clara Evelia Erazo Menitofé	07-03-1990	11	<i>Naimene</i>	Murui	
		171	Abelardo Robinson Palomares Yateke	25-08-1975	26	<i>Meimiai</i>	Murui	6.566.991 Let.
		172	Doris Esther Erazo Menitofé	01-08-1975	26	<i>Naimene</i>	Murui	41.059.645 Let.
30	33	173	Zurith Natalia Palomares Erazo	16-06-1997	04	<i>Meimiai</i>	Murui	
		174	Josser Amado Palomares Erazo	27-05-1999	02	<i>Meimiai</i>	Murui	
		175	Simeón M. Erazo Menitofé	30-07-1971	30	<i>Naimene</i>	Murui	18.065.078 Enc.
		176	Olga Kelly Baca Guamán	24-06-1970	31		Ingano	69.026.162 P. Asis
		177	Susana Stela Baca	03-03-1992	09	<i>Buinazai</i>	Murui	
		178	William Andrés Erazo Baca	15-02-1996	05	<i>Naimene</i>	Murui	
		179	Jorge Mauricio Erazo Baca	24-05-1998	03	<i>Naimene</i>	Murui	

n° casa	n° fam	n° de hab	Nomes e Sobrenomes	Nascimento	idade	Clã	Etnia	Doc. de identidade
		180	Olga Katherine Erazo Baca	09-02-2000	01	<i>Naimene</i>	Murui	
32	35	181	Fernando Hichamón Kuegajima	20-07-1967	34	<i>Fayajenti</i>	Murui	
		182	Martha Elisa Peyeu Lopez	14-09-1977	24		Bora	
		183	Davison Fernando Hichamón	30-12-1996	05	<i>Fayajenti</i>	Murui	
		184	Cristian Jefferson Hichamón	29-10-1999	02	<i>Fayajenti</i>	Murui	
		185	Katherine Estefania Hichamón	03-10-2000	01	<i>Fayajenti</i>	Murui	
33	36	186	Ivan Cañube Teteve	30-04-1973	28		Bora	15.875.419 Ch.
		187	Martha Alicia Menitofe	31-07-1976	25	<i>Royiegaro</i>	Murui	
		188	Tatiana Yoldy Cañube Menitofe	08-01-1995	06		Bora	
		189	Liz Carolina Cañube Menitofe	27-12-1998	04		Bora	
		190	Neyder Ivan Cañube Menitofe	27-03-2000	01		Bora	
34	37	191	Claudio Chépez Sosa		34	<i>Yebai</i>	Ingano	
		192	Aurea Ortiz Yaci		35	<i>Naimene</i>	Murui	
		193	Claudio Angel Chépez Ortiz		13	<i>Yebai</i>	Ingano	
		194	Elga Aurea Chépez Ortiz		12	<i>Yebai</i>	Ingano	
		195	Yamit Nayid Chépez Ortiz		07	<i>Yebai</i>	Ingano	
		196	Yadira Jimena Chépez Ortiz		04	<i>Yebai</i>	Ingano	
35	38	197	Gregorio Gaiké	12-10-1938	63	<i>Ereiat</i>	Murui	2.700.619 Ch.
		198	Lorena Rupí	23-09-1943	58	<i>Aimemi</i>	Murui	40.155.019 Enc.
		199	Jacob Gaiké Rupí	15-07-1963	38	<i>Ereiat</i>	Murui	4.065.146 Enc.
36	39	200	Galileo Gaiké Rupí	03-07-1975	26	<i>Ereiat</i>	Murui	18.065.146 Enc.
		201	Medaly Ruiz Laulate	23-03-1985	16		Ingano	
		202	Giver Gregorio Gaiké Ruiz	23-11-1999	02	<i>Ereiat</i>	Murui	
		203	Gaiké Ruiz					
37	40	204	Marcelino Gaiké Rupí	06-04-1967	34	<i>Ereiat</i>	Murui	4.985.345 Ch.
		205	Rubiela Hichamón	12-10-1959	42	<i>Fayajenti</i>	Murui	40.155.105 Enc.
		206	Marlon Hichamón	12-06-1983	18	<i>Fayajenti</i>	Murui	
		207	Vanesa Gaiké Hichamón	31-01-1995	06	<i>Ereiat</i>	Murui	
		208	Jackin Eliana Gaiké	30-07-1996	05	<i>Ereiat</i>	Murui	
38	41	209	Zoila Nadmeraje	06-06-1920	81	<i>Naimene</i>	Murui	
		210	Priciliano Linares Nadmeraje	03-01-1956	45	<i>Royiegaro</i>	Murui	18.064.066 Enc.
		211	Gabriel Linares Nadmeraje	03-05-1960	41	<i>Royiegaro</i>	Murui	18.060.054 Enc.
	42	212	Abraham Linares Nadmeraje	27-01-1962	39	<i>Royiegaro</i>	Murui	18.065.555 Enc.
		213	Kelly Osmelia Linares Agga			<i>Royiegaro</i>	Murui	
		214	Linis Esperanza Linares Agga			<i>Royiegaro</i>	Murui	
39	43	215	Silvano Toikema	17-01-1950	51	<i>Raitnizai</i>	Murui	2.700.696 Enc.
		216	Luz Estela Cobette	01-11-1960	40	<i>Izikifo</i>	Murui	
		217	Victor Alfonso Rupí Cobette		13	<i>Aimemi</i>	Murui	
		218	Olmes Rupí Cobette		11	<i>Aimemi</i>	Murui	
		219	Carlos Andres Toikema C.		08	<i>Raitnizai</i>	Murui	
		220	Jesús Antonio Toikema C.		07	<i>Raitnizai</i>	Murui	
		221	Pastora Toikema C.		03	<i>Raitnizai</i>	Murui	
		222	Gustavo Toikema Cobette		02	<i>Raitnizai</i>	Murui	
		223	Toikema Cobette		01	<i>Raitnizai</i>	Murui	
40	44	224	Bernardino Gaiké Rupí	24-01-1960	41	<i>Ereiat</i>	Murui	6.715.406 Leg.
		225	Isabel Yaci Charry	24-11-1964	37	<i>Yaiuyani</i>	Murui	26.686.790 Leg.
		226	Armando Gaiké Yaci	19-09-1982	19	<i>Ereiat</i>	Murui	
		227	Raumur Gaiké Yaci	10-03-1984	17	<i>Ereiat</i>	Murui	
		228	Lulia Magali Gaiké Yaci	23-03-1986	15	<i>Ereiat</i>	Murui	
		229	Lorenza Gaiké Yaci	30-06-1989	12	<i>Ereiat</i>	Murui	
		230	Yalila Gaiké Yaci	17-11-1990	11	<i>Ereiat</i>	Murui	
		231	Damis Cesira Gaiké Yaci	12-03-1993	08	<i>Ereiat</i>	Murui	
		232	Delsy Amira Gaiké Yaci	10-04-1995	06	<i>Ereiat</i>	Murui	
		233	Yonari Gregoria Gaiké Yaci	17-03-2000	01	<i>Ereiat</i>	Murui	
41	45	234	Wenceslao Muñoz Riecoche	04-10-1965	36	<i>Ktobeizai</i>	Murui	18.065.058 Enc.
		235	Alba Judith Agga Botyay	05-10-1971	30	<i>Ereiat</i>	Murui	40.155.210 Enc.
		236	Laura Frinte Muñoz Agga	21-02-1989	12	<i>Ktobeizai</i>	Murui	
		237	Cindy Lorena Muñoz Agga	04-01-1991	10	<i>Ktobeizai</i>	Murui	
		238	Carol Evander Muñoz Agga	31-10-1996	05	<i>Ktobeizai</i>	Murui	
		239	Paul Lorenzo Muñoz Agga	10-08-1999	02	<i>Ktobeizai</i>	Murui	
42	46	240	Marceliano Suarez	25-10-1945	56		Colono	4.963.752 Leg.
		241	Adelaida Torres Sanchez	02-08-1958	43	<i>Monanizai</i>	Murui	26.636.629 Leg.
		242	Evelia Suarez Torres	11-12-1982	19		Mestiza	

Um povo sábio, um povo aconselhado

n° casa	n° fam	n° de hab	Nomes e Sobrenomes	Nascimento	idade	Clã	Ernia	Doc. de identidade
		243	Oliva Patricia Suarez Torres	12-02-1986	15		Mestiza	
		244	Sara Imelda Suarez Torres	15-03-1989	12		Mestiza	
		245	Juan René Suarez Torres	15-07-1991	10		Mestizo	
		246	Bárbara Suárez Torres	11-07-1992	09		Mestiza	
43	47	247	Camilo Suárez Torres	26-08-1976	25		Mestizo	6.567.574 Let.
		248	Marinella Menitofe Piachi	20-09-1982	19	<i>Royiegaro</i>	Murui	
		249	Brenda Katalina Suarez Menitofe	05-11-2000	01		Mestiza	
44	48	250	Alfredo Paredes Armas	29-10-1954	47		Ingano	4.985.408 Ch.
		251	Maria Clara Botyay	29-07-1952	49	<i>Jeiai</i>	Muinane	26.636.084 Leg.
		252	Euclides Paredes Botyay	03-05-1981	20		Ingano	
		253	Julio Elisban Paredes Botyay	15-07-1985	16		Ingano	
		254	Jhon Jairo Paredes Botyay	28-12-1990	11		Ingano	
		255	Neifi Amparo Paredes Botyay	15-03-1992	09		Ingano	
		256	Elsa Ronaira Paredes Botyay	13-03-1996	05		Ingano	
45	49	257	Nafer Alfredo Paredes	12-05-1977	24		Ingano	15.878.119 Enc.
		258	Aracely Kimberly Guamán	12-06-1979	22		Ingano	
		259	Wanda Aracely Paredes Guamán	08-06-1996	05		Ingano	
		260	Paola Paulina Paredes Guamán	30-11-1997	04		Ingano	
		261	Paquita P. del P. Paredes Guamán	05-09-1999	02		Ingano	
		262	Paredes Guamán		-1		Ingano	
46	50	263	Gaspar Cobette Romero	24-11-1964	37	<i>Izkiño</i>	Murui	18.065.051 Enc.
		264	Nirza Tejada Biguidima	12-06-1973	28	<i>Natmene</i>	Murui	40.155.233 Enc.
		265	Joaquin Andres Cobette Tejada	12-10-1993	08	<i>Izkiño</i>	Murui	
		266	Ruth Nayeli Cobette Tejada		-1	<i>Izkiño</i>	Murui	
47	51	267	Alcides Rosero Bandeira	17-10-1961	40		Colono	6.715.734 Leg.
		268	Ruth Nancy Otaya Riascos	01-12-1967	34		Colona	41.104.177 P. Asís
		269	Miguel Rosero Otaya	12.02.1988	13		Colono	
		270	Elvia Maria Rosero Otaya	13.06.1989	12		Colono	
		271	Oscar Alcides Rosero Otaya	19.03.1992	09		Colono	
		272	Avigail Rosero Otaya		06		Colono	
		273	Mariana Inés Rosero Otaya	09-04-2000	01		Colono	
48	52	274	Gaudencio Menitofe	12-08-1959	42	<i>Royiegaro</i>	Murui	18.065.023 Enc.
		275	Olga Piachi Neikase	25-06-1966	35		Okaina	41.057.599 Let.
		276	Edilmer Miller Menitofe Piachi	22-04-1985	16	<i>Royiegaro</i>	Murui	
		277	Gilmar N. Menitofe Piachi	24-08-1988	13	<i>Royiegaro</i>	Murui	
		278	Jairo Hernán Menitofe Piachi	30-10-1990	11	<i>Royiegaro</i>	Murui	
		279	Olga Milady Menitofe Piachi	19-03-1998	03	<i>Royiegaro</i>	Murui	
49	53	280	Noé Riecoche Nonoviano		50	<i>Kanieni</i>	Murui	
		281	Maria Vicenta Matías		47	<i>Uigieni</i>	Murui	
		282	Sonia Aydé Riecoche Matías	31-08-1978	23	<i>Kanieni</i>	Murui	
		283	Mireya Riecoche Matías	15-03-1980	21	<i>Kanieni</i>	Murui	
		284	Maritza Riecoche Matías	03-07-1988	13	<i>Kanieni</i>	Murui	
		285	Efrén Riecoche Matías	02-06-1989	12	<i>Kanieni</i>	Murui	
		286	Tony Riecoche Matías		11	<i>Kanieni</i>	Murui	
		287	Alex Ravelo Riecoche Matías		09	<i>Kanieni</i>	Murui	
		288	Jasmina Riecoche Matías	12-04-1976	25	<i>Kanieni</i>	Murui	
		289	Alejandro Serna Riecoche	10-04-1997	04	<i>Kanieni</i>	Murui	
		290	Riecoche Matías		-1		Murui	
		291	Dairon Alexander Saldaña Riecoche		-1		Murui	
50	54	292	Germán Attama Diaz	13-12-1948	53		Okaina	
		293	María Nieves Kuegajima	12-08-1947	54	<i>Nogontai</i>	Murui	40.155.109 Enc.
		294	Gamaliel Attama Kuegajima				Okaina	
		295	Eva Luz Attama Kuegajima	06-08-1985	16		Okaina	
		296	Gloria Attama Kuegajima	06-07-1987	14		Okaina	
		297	Joana Attama Kuegajima	16-07-1989	12		Okaina	
		298	Juli G. Attama Kuegajima	29-07-1991	10		Okaina	
51	55	299	Oscar Paredes Botyay	11-12-1979	22		Ingano	97.447.275 Leg.
		300	Luz Stella Attama Kuegajima	22-02-1982	19		Okaina	41.059.632 Let.
	56	301	Laurencio Attama Kuegajima	03-09-1968	33		Okaina	15.889.180 Let.
		302	Imelda Shapiama Sunta	10-11-1979	22		Ingano	
		303	Piedad Leticia Attama Shapiama	04-03-1997	04		Okaina	
		304	Holdan Harold Attama Shapiama	13-12-1998	03		Okaina	
		305	Diomedés D. Attama Shapiama	03-02-2001	-1		Okaina	

Edmundo Pereira

n° casa	n° fam	n° de hab	Nomes e Sobrenomes	Nascimento	idade	Clá	Etnia	Doc. de identidade
52	57	306	Diogenes Magallanes Ordoñez	25-04-1960	41	<i>Ereiat</i>	Murui	19.410.023 Bog.
		307	Elizabeth Parra Bardales	05-01-1965	36		Colona	40.178.339 Let.
	58	308	Adriano Pérez					
		309	Evangelina Attama				Okaina	
		310	María Isabel Pérez Attama					
		311	William Pérez Attama					
		312	Jorge Jairo Pérez Attama					
		313	Pedro Nel Pérez Attama					
		314	Marily Rocio Pérez Attama					
		315	Maryoris Carolina Pérez Attama					
	59	316	Alexander Torres Ortiz	21-08-1979	22		Mestizo	15.876.313 Let.
		317	Ana Mariela Ahue Cohello	16-11-1977	24		Tikuna	40.151.061 P.N.
		318	Jan Carlos Torres Ahue	06-12-1997	04		Mestizo	

Anexo 3

Estatuto Interno del Cabildo Local de la Comunidad de San Rafael

I. De los principios:

El cabildo local de San Rafael del corregimiento de El Encanto, en uso de sus facultades legales que le confiere y ampara la Ley 89 de 1890, los artículos 246 y 330 de la Constitución Nacional de Colombia, afiliado a la Organización Indígena Murui del Amazonas (OIMA), con reconocimiento jurídico mediante resolución 050 del 27 de abril de 2000, considera:

1. Que como comunidad indígena, asume organizarse en cabildo de acuerdo a sus usos y costumbres;
2. Que es deber del cabildo crear su estatuto interno de convivencia, para el orden y disciplina de la parcialidad basando en leyes tradicionales y ordinarias;
3. Que a partir de la fecha del 06 de octubre de 2000, el Comité Ejecutivo del cabildo asume la responsabilidad de ordenar las normas internas, para que sea regida a partir del año 2001, de la siguiente manera:

II. De los estatutos internos de la comunidad:

Capítulo 1: Naturaleza, nombre y domicilio:

Art. 1. Naturaleza:

Regida en los principios fundamentales como ordena la Constitución Nacional, fundamentada a la visión propia según los usos y costumbres.

Art. 2. Nombre:

Se denomina "Cabildo Local de San Rafael".

Art. 3. Domicilio:

La comunidad de San Rafael esta radicada sobre la ribera del río Caraparaná, en el Resguardo Predio Putumayo, en el Corregimiento de El Encanto, Departamento del Amazonas, Colombia.

Capítulo 2: De los miembros del Comité Ejecutivo del cabildo:

Art. 4. La organización esta constituida por un Comité Ejecutivo presidido de la siguiente manera: Gobernador, Vice-gobernador, Secretario, Tesorero, Fiscal, Vocal, Alguaciles y Cacique.

Art. 5. Son requisitos para aspirar a formar parte como miembro del Comité Ejecutivo:

a. Nimairama – Cacique

- a1. Debe ser colombiano y natural de la comunidad;
- a2. Conocedor y sabedor de la tradición y de la cultura;
- a3. Una persona con buena conducta y ejemplo de la comunidad;
- a4. Debe tener una visión filantrópica, ética, sin ideas paradójicas.

b. Iyaima – Gobernador.

- b1. Debe ser colombiano y vividor en la comunidad;
- b2. Debe ser mayor de 18 años;
- b3. Con nociones de las leyes que favorezcan a los intereses comunes de la organización, ya sea leyes nacionales, internacionales y tradicionales;
- b4. Que no tenga antecedentes penales ni judiciales dentro y fuera de la comunidad, excepto por la lucha de la causa indígena;
- b5. Persona honrada y honesta consigo mismo, con los demás y con los recursos de la comunidad;
- b6. Deberá conocer la tradición y la plataforma de la lucha indígena.

Parágrafo: 1. Del Secretario:

- a. Que tenga una buena escritura, lectura y ortografía.

Parágrafo: 2. Del Tesorero:

- a. Debe tener nociones de contabilidad y escritura.

Parágrafo 3: Del Vocal:

- a. Debe mantener una buena expresión oral, además la voluntad de animar y ayudar a las personas de la comunidad;
- b. Demás funciones cobijadas en los literales anteriores.

Parágrafo 4: De los Alguaciles:

- a. Deben conocer las mas primordiales leyes de los Derechos Humanos.

c. Fiscal:

- c1. Debe conocer y cumplir todos los requisitos anteriores;
- c2. Debe tener una visión clara sobre el desempeño de su cargo.

Capítulo 3: De las Elecciones:

Art. 6. Nimairama – Cacique. Una vez reunido nocturnamente los conocedores de la tradición como los ancianos, se debaten las condiciones de cada integrante presentes, sus aspiraciones, orientaciones y formación ética, se procederá a elegirse entre ellos.

Art. 7. Iyaima – Gobernador.

- a. Después de postularse como candidato, se reunirán con los ancianos para dar su visto bueno, con derecho a ser reelegido. Cada aspirante debe dar a conocer su candidatura un mes antes de la fecha de la elección;

b. El candidato para darse a conocer su interés, primero debe pasar por los mambeaderos (sitio sagrado), posteriormente, a la comunidad.

c. La elección debe ser por voto popular.

Art. 8. El gobernador tiene la facultad de elegir a los demás miembros del Comité Ejecutivo excepto el Fiscal.

Art. 9. Fiscal:

Su elección se realizará conjuntamente con el gobernador. Los aspirantes al cargo debe presentar brevemente su postulados como candidato.

Capítulo 4: De las funciones de los miembros del Comité Ejecutivo.

Art. 10. Nimairama – Cacique.

a. Velará por la buena marcha del Comité Ejecutivo y de la comunidad;

b. Impartir el conocimiento tradicional;

c. Orientar tradicionalmente al sancionado;

d. Manejar la parte tradicional de la comunidad.

Parágrafo:

1. Su duración será indefinido siempre y cuando cumpla sus funciones;

2. Coordinar con las diferentes instituciones que se encuentran dentro de la comunidad;

3. Será la máxima autoridad tradicional;

4. Representará legalmente a la comunidad y tendrá la facultad de gestionar actividades de interés de la comunidad a nivel nacional e internacional;

5. Tiene la facultad para delegar a cualquier miembro del Comité Ejecutivo en los diferentes eventos previo concertación y acuerdo con el Comité.

Art. 11. Iyaima – Gobernador.

a. Será la máxima autoridad del cabildo.

b. Presidir y coordinar reuniones ordinarias y extra-ordinarias con el Comité Ejecutivo y con la comunidad.

c. Coordinar proyectos nacionales e internacionales.

d. Velar por el cumplimiento de las normas internas y la Constitución política que nos rige.

e. Coordinar los trabajos comunitarios.

f. Mantener actualizado el censo de la comunidad.

g. Coordinar con los diferentes instituciones que se encuentran dentro del cabildo, en cualquier aspectos que favorezca a la comunidad.

h. Gestionar programas de desarrollo que vayan en beneficio de la comunidad ante las instituciones estatales y Ong.

i. Velar por el derecho humano, seguridad de la comunidad conjuntamente con los alguaciles y las fuerzas militares cuando sea necesario.

- j. Verificar el paso legal de las personas extrañas que pasen por la comunidad.
- k. Coordinar los asuntos judiciales, conjuntamente con las instituciones competentes en los casos extremos.
- l. Tendrá la facultad de delegar momentáneamente en caso inmediato a cualquier dignatario del Comité Ejecutivo para representar a la comunidad en cualquier evento.
- ll. Tendrá la facultad de administrar los recursos económicos del cabildo, previo acuerdo con el Tesorero, caso urgente que vaya en beneficio de la organización, posteriormente rendir informe satisfactorio al Comité y a la comunidad.
- m. Firmar en asocio con el Secretario y Cacique las correspondencias y documentos que lleguen a la comunidad.
- n. Tendrá la facultad de firmar los documentos que sean de patrimonio de la comunidad en asocio con el Tesorero.
- ñ. Rendir informe satisfactorio a la comunidad al final de su periodo de gobierno.
- o. Coordinar conjuntamente con el Comité Ejecutivo a las solicitudes de afiliación de las personas interesadas, así mismo darle el visto bueno.
- p. Certificar a cualquier miembro del cabildo cuando lo requiera.
- q. Tendrá la facultad de solicitar la renuncia mediante oficio a cualquier dignatario del Comité que no cumpla con sus funciones.
- r. Tendrá la facultad de elegir a su Comité Ejecutivo como: Secretario, Vocal, Tesorero y comandante de los alguaciles, excepto el Vice-gobernador y Fiscal.
- s. Su periodo de gobierno será de dos años.

Art. 12. Vice-gobernador:

- a. Reemplazar al gobernador en sus ausencias temporales, “definitiva” renuncia y revocatoria del mandato;
- b. Colaborar y asesorar al Comité Ejecutivo y acatar las órdenes del gobernador.
- c. Estará en disposición de representar legalmente a la comunidad en cualquier evento, breve concertación con el Comité Ejecutivo.

Art. 13. Secretario.

- a. Presenciar las reuniones del cabildo y del Comité Ejecutivo.
- b. Levantar actas y firmas de la asamblea y del Comité Ejecutivo, registrándola en el libro o archivo de actas.
- c. Elaborar y firmar las correspondencias conjuntamente con el gobernador y cacique en casos necesarios.
- d. Informar las correspondencias recibidas para la comunidad.
- e. Mantener en orden y al día los archivos.
- f. Llevar en orden del día de reuniones de la asamblea y Comité Ejecutivo.
- g. Estará en condiciones de representar a la comunidad en los diferentes eventos, previo acuerdo del Comité Ejecutivo.
- h. Acatar las órdenes asignadas por el gobernador.

Art. 14. Tesorero.

- a. Manejar los fondos económicos de la comunidad de acuerdo con la decisión tomada por el Comité Ejecutivo y el visto bueno del fiscal.
- b. Entregar al gobernador los dineros que necesite para inversión de acuerdo a las necesidades y interés comunitarios.
- c. Rendir cuenta explícitamente a la asamblea y al Comité Ejecutivo mensualmente de los estados financieros, bienes y inmuebles de la comunidad.
- d. Expedir recibos de dineros, que reciba y entregar al gobernador para mantener el buen control.
- e. Presentar conjuntamente con el gobernador la ultima quincena del mes de diciembre de cada año un balance general de los bienes administrados, resultados financieros e inversiones.
- f. Representar a la comunidad legalmente en los diferentes eventos con previo acuerdo del Comité Ejecutivo.

Art. 15. Vocal.

- a. Moderar las reuniones del Comité Ejecutivo y de asamblea general.
- b. Informar a todos los miembros del cabildo de las reuniones ordinarias y extras que se vaya a realizar en la comunidad.
- c. Cumplir las demás funciones que le asigne el gobernador.
- d. Representar legalmente a la organización en cualquier evento que le asigne el Comité Ejecutivo.

Art. 16. Alguaciles.

- a. El comandante acatará las ordenes que le asigne el gobernador para la ejecución de sus acciones con los demás miembros del grupo.
- b. Tienen el deber de velar por el orden publico, para mantener la buena disciplina.
- c. Remitir al gobernador a aquellas personas extrañas a la comunidad, para revisar y aclarar su situación de identidad personal y el motivo de su paso.
- d. Vigilar en turno a las personas sancionadas.
- e. Vigilar y controlar la venta de bebidas alcohólicas, que no posean el sello de garantía.
- f. Hacer presencia en los procesos de solución de problemas.
- g. Tienen como exigencia de decomisar las armas de porte ilegal, o que lo utilicen intencionadamente que vaya en contra del integridad física y moral de la persona.
- h. Deben actuar de manera imparcial en el cumplimiento de sus funciones.

Art. 17. Fiscal.

- a. Velar por el cumplimiento de las funciones del Comité Ejecutivo.
- b. Investigar e informar las irregularidades del Comité Ejecutivo cuando sea necesario.
- c. Caso de incumplimiento, convocar al cabildo a una reunión para informar las irregularidades.
- d. Revisar mensualmente las cuentas de la tesorería.

- e. Presentar anualmente al cabildo y al Comité Ejecutivo, su informe acerca de su trabajo realizado durante su administración.
- f. Realizar trabajos conjuntamente con el Comité Ejecutivo.
- g. Representar a la comunidad legalmente en cualquier evento que lo asigne el Comité.

Art. 18. Deberes del Comité Ejecutivo.

- a. Velar por la disciplina y el orden del cabildo.
- b. Atender las inquietudes de la comunidad.
- c. Programar actividades de trabajo que vayan en beneficio de la comunidad.
- d. Atender las quejas y solicitudes de las personas de la comunidad.
- e. Crear programas de desarrollo.
- f. Representar legalmente ante las instituciones nacionales.
- g. Asistir en las reuniones programadas por la Organización Murui.
- h. Organizar y perfilar los diferentes comités que vayan en desarrollo armónico y calidad de vida comunitaria.
- i. Reestructurar los estatutos internos siempre y cuando sea necesario para el cabildo.
- j. Defender los recursos naturales.
- k. Recopilar y transcribir el historial de la comunidad.
- l. Asistir puntualmente en los diferentes reuniones programadas por los comités creados.
- ll. Limitar el territorio de la comunidad y sus habitantes.
- m. Preservar la tradición cultural.
- n. Presentar cronograma de actividades del gobierno.

Art. 19. Derechos del Comité Ejecutivo.

- a. Escuchar y respetar a cultura, sus usos y costumbres.
- b. Ser corregido y asesorado en las dificultades que se presente.
- c. Opinar libremente.
- d. Ser reelegido, para dar continuidad al periodo de su gobierno.
- e. Tener buena atención cuando su estado de salud lo amerite.
- f. A la protección de agresiones físicas.
- g. Manejo de los presupuestos y bienes de la comunidad.
- h. Recibir la bonificación justamente siempre y cuando se cuente con recursos económicos necesarios.
- i. Ser autónomo en el manejo de los estatutos y la política de su gobierno.
- j. Representar a la comunidad en los eventos programados o diferentes instituciones.
- k. Contar con el apoyo necesario del cabildo en el desarrollo y ejecución de los planes o programas.
- l. Recibir aporte minúsculos de las instituciones para el desarrollo de las reuniones del Comité Ejecutivo.
- ll. Al respecto durante el desarrollo de todo su periodo de gobierno.

Art. 20. Deberes del Cabildo.

- a. Respetar al Comité Ejecutivo.
- b. Respetar y cumplir los estatutos.
- c. Participar activamente en los trabajos comunitarios.
- d. Asistir a las reuniones programadas por el Comité Ejecutivo.
- e. Atender las peticiones del Comité Ejecutivo.
- f. Aportar en especie al Comité Ejecutivo en las reuniones programadas.
- g. Cuidar los bienes que presten servicio a la comunidad.
- h. Informar cualquier irregularidad que se presente dentro de la comunidad.
- i. Colaborar con los diferentes eventos que se desarrollen dentro de la comunidad.
- j. Colaborar con el orden público.
- k. Los beneficiarios de servicio público deben pagar mensual y oportunamente.
- l. Valorar y conservar la cultura.
- ll. Informar al gobernador y al Comité Ejecutivo cualquier anomalía que se presente.
- m. Colaborar con aquellas personas que vayan radicarse en la comunidad, en sus necesidades cuando el interesado lo solicite.
- n. Colaborar y asesorar a los diferentes comités cuando sea necesario.
- ñ. Nombrar a cualquier persona idónea para cargos que se requieran dentro de la comunidad.
- o. Exigir al Comité Ejecutivo, todos los recursos que sean destinados del Estado para la comunidad.
- p. Demandar cualquier irregularidad que vaya en contra de los intereses de la comunidad y la violación de los derechos, utilizando tutelas y demás mecanismos de protección.
- q. Elegir su órgano de gobierno acorde a los estatutos internos.
- r. Orientar al Comité Ejecutivo en la creación del Plan de Vida de la comunidad acorde a su visión.
- s. Asistir en la concertación de los programas que se desarrollan dentro de la comunidad.

Art. 21. Derechos del cabildo.

- a. Al respecto.
- b. Ser escuchado en sus inquietudes y peticiones.
- c. Solución de problemas imparcialmente.
- d. Elegir y ser elegido.
- e. Practicar sus costumbres según la tradición de manera libre.
- f. Exigir al Comité que cumpla las funciones.
- g. Revocar el mandato del Comité Ejecutivo, cuando incumpla sus funciones.
- h. Convivir en paz y armonía.
- i. Exigir la reforma de los estatutos cuando sea necesario y aprobarlo.
- j. Estar informados de las gestiones que adelante el Comité.

- k. Censado dentro de la comunidad.
- l. Representar la comunidad en diferentes eventos culturales, deportivos, artísticos, conferencias y otros.
- ll. Tener su Plan de Vida.
- m. Tener un terreno dentro de la comunidad.
- n. Tener lote de coca para su costumbre, excepto el Cacique que puede tener una hectárea.
- ñ. Tener una maloca.
- o. Celebrar las fiestas tradicionales.
- p. Tener terreno para su cultivo.
- q. No ser obligado a prestar servicio militar.
- r. Tener estudio a su capacidad y visión.
- s. Hablar su lengua materna y una educación bilingüe.
- t. Adecuar y construir el solar para su vivienda.

Capitulo 5: De las normas de convivencia:

Art. 22. El chisme: Conversar, difamar de alguien sin tener justa razón. La persona que cometa este delito no tendrá caución y se procederá a la sanción de la siguiente manera, quedando registrado en los archivos de los antecedentes disciplinarios de los miembros de la comunidad.

- a. Se hará las respectivas investigaciones.
- b. Debe realizar trabajos en los sectores públicos mediante tareas.
- c. Cuando sea menor de edad, se hará llamado de atención por escrito al padre de familia, como al infractor, caso contrario deberá realizar trabajos que se impondrá por el Comité Ejecutivo.
- d. Aquellas personas que por su negligencia o incumplimiento a este artículo se multiplicará su sanción.

Art. 23. Calumnia.

- a. Realización previa de la indagatoria del caso.
- b. Amonestación por escrito, posteriormente registrado en el archivo de los antecedentes disciplinarios.
- c. Todos los culpables deberán realizar trabajos públicos.
- d. Las personas que incumplan este proceso se le alimentará su sanción.

Art. 24. Hurtos. Robar aprovechando el descuido, o la confianza de las personas para apropiarse de lo ajeno, se procederá al juicio de la siguiente manera:

- a. Realización de indagatoria del caso.
- b. Amonestación por escrito, copia archivo de los antecedentes disciplinarios.
- c. La persona que robe tendrá que devolver lo robado por un tiempo definido, caso contrario deberá cancelar el valor del objeto.

- d. El infractor deberá realizar trabajos públicos por tareas impuesto por el Comité.
- e. Aquella persona que incumpla este proceso se duplicará la sanción.
- f. Toda persona que este involucrada dentro de los hechos ilícitos tendrá la sanción respectiva y cancelar el valor de lo robado.

Art. 25. Escándalo publico. Los actos de desordenes o acciones incorrectas que vayan en contra de la buena marcha de la comunidad se procederá al juicio de la siguiente manera:

- a. Amonestación por escrito, llamada de atención la cual quedará registrado en los archivos de los antecedentes disciplinares.
- b. Deberá realizar trabajos públicos.
- c. Persona ajena a la comunidad que cometa este delito dentro de la comunidad, se coordinará con el gobernador de donde proviene el infractor, para imponer la sanción.

Art. 26. Riña (pelea).

- a. Persona que cometa este delito se le hará citación por escrito para esclarecer los hechos.
- b. Las demandas que se vayan a realizar debe ser por escrito, para la citación de las personas involucradas.
- c. La persona culpable será amonestado mediante trabajos públicos por tareas.

Art. 27. Acoso sexual.

- a. Recibir la demanda por escrito de la persona afectada, para realizar la investigación y seguir su proceso.
- b. El infractor del delito será sancionado por trabajo público por tarea.

Art. 28. Violación sexual.

- a. Recibir la demanda por escrito de la persona afectada, para realizar el proceso indagatorio por el Comité Ejecutivo.
- b. Analizar el caso de violación de menores y adultos para ser remitido a la justicia ordinaria, mientras sean elaboradas y plasmadas la jurisdicción especial indígena.

Art. 29. Conflicto conyugal.

Se refiere a la discriminación y maltrato físico.

- a. Dar explicación del caso al Comité.
- b. Remitir al consejo de ancianos (Cacique y/o sacerdote), para recibir los consejos adecuados, posteriormente será citado por el Comité para dar solución del caso y sancionar previa consulta.

Art. 30. Daños y perjuicios.

Se refiere a los daños intencionados sobre los bienes materiales de la comunidad o particular.

- a. Toda persona que cometa este tipo de delito, deberá cancelar o reparar el daño por un tiempo limitado, después de solucionar, el Comité Ejecutivo asignará su respectiva sanción.

- b. Debe cancelar una multa por los daños ocasionados.
- c. Realizar trabajos comunitarios por tarea.

Art. 31. Divorcio.

- a. El matrimonio católico es indisoluble, la organización y según sus usos y costumbres tradicionales, el divorcio no será admitido en su totalidad.
- b. Persona que incumpla este artículo será sancionado de la siguiente manera:
 - b1. Persona que sea responsable del caso, en caso extremo será destituido de la comunidad.
 - b2. El causante del caso será automáticamente perdedor de los derechos sobre sus bienes y demás que tenga dentro del hogar y comunidad.

Art. 32. Abandono de hogar.

- a. Se buscará previa consolidación entre las parejas, para establecer la responsabilidad y el bien estar de los niños.
- b. Aquella persona que abandone el hogar pierde automáticamente sus derechos.
- c. Todo aquel niño que se quede bajo la responsabilidad de algún familiar, los padres tienen todo el derecho de responder por los niños.

Art. 33. Homosexualismo y lesbianismo.

No será admitido dentro de la comunidad.

Art. 34. Homicidio.

- a. Aborto natural o accidental: el aborto no será permitido mientras no sea natural o accidental, de lo contrario será catalogado como un homicidio.
- b. El homicidio no es admitido dentro de la organización comunitaria, caso contrario será remitido a la justicia ordinaria.
- c. Es permitido practicar hechicería, pero no con intención de realizar actos de homicidio.

Art. 35. Agravio (amenaza).

- a. Amenazar de muerte como de querer hacer un mal al otro, que moralmente vaya perjudicar a la persona.
- b. Este tipo de delito es totalmente prohibido, caso contrario se realizará el proceso disciplinario para la analización y dependiendo del tipo de amenaza que se presente.
- c. El actor del caso tendrá que asumir su respectiva sanción de trabajos públicos.
- d. Si el actor no acata las normas de la comunidad, por su negligencia será remitido a la justicia ordinaria.

Art. 36. Lesiones físicas que atentan contra la integridad física de las personas.

No será permitido de ninguna manera las lecciones físicas mal intencionadas contra las personas de la comunidad. La persona que cometa este delito será sancionada de la siguiente manera:

- a. Se recibirá la demanda por escrito, mas el certificado de valoración médico legal.
- b. Se realizará la investigación previa de los implicados.

c. Previo esclarecimiento del delito, será castigado basándose al examen médico legal ya que será prueba contundente para la sentencia.

d. Será multado, debiendo cancelar en dinero los daños y perjuicios a la persona afectada de la siguiente manera:

d1. Lecciones del tejido subcutáneo: \$ 50.000,00 por centímetro.

d2. Lecciones del tejido muscular: \$ 100.000,00 por centímetro.

d3. Lecciones del tejido óseo: \$ 200.000,00 en delante de acuerdo a su gravedad.

d4. Lecciones de órganos vitales como: sistema nervioso, pulmones, riñones, intestinos, hígado, ojos, lengua, oído, nariz, y otros. Se cobra de \$ 1.000.000,00 en delante de acuerdo a su gravedad, ya que estos órganos son vitales para su normal funcionamiento del organismo humano.

Parágrafo 1. La multa está sujeta a modificación cada año, los recursos de multa será entregados directamente a la persona afectada a través del gobernador.

Parágrafo 2. La persona causante del delito que no acate estas disposiciones, será remitido a la justicia ordinaria para que sea juzgado con el rigor de las leyes nacionales.

Art. 37. Porte ilegal de arma.

a. Es totalmente prohibido el porte de arma que atente contra la integridad física y moral de las personas.

b. Persona que amenace con arma de fuego o arma blanca será decomisado y será remitido a las autoridades competentes.

c. Caso de faltas graves como: muerte, lesiones, será remitido a la justicia ordinaria. Delitos leves, tendrá su proceso dentro de la comunidad y será enjuiciado.

Parágrafo: No será admitido personas ajenas a la comunidad que infrinja este artículo de las normas de la comunidad.

Art. 38. Abuso de propiedad de terreno.

a. Está rotundamente prohibido el abuso de propiedad ajena de terreno.

b. Todos los trabajos deben ser coordinados con el dueño del terreno para evitar problemas y riñas entre vecinos.

c. Los pases, ya sean terrestres o acuáticos se debe pedir permiso al dueño del lugar.

d. Respetar los límites tradicionales y que los nuevos moradores tengan terreno que sean adjudicados tradicionalmente.

e. Todos los caminos de límites u otros deben respetar tradicionalmente y no tradicional.

f. Respetar los límites ajenos marcados como maderas y otros.

g. Sanciones:

g1. La persona que abuse terreno ajeno y estacione su cultivo, perderá derecho a su trabajo de manera inmediata.

g2. La persona que incumpla este derecho, debe pagar una sanción con trabajo público.

g3. Persona que incumpla por segunda vez la sanción, se le sumará una multa de

inmediato el 20% de un salario mínimo, mas un castigo de trabajo publico por reincidente.

g4. La persona que cometa este delito y no cumple, será expulsado del lugar y de la comunidad.

g5. La persona que incurra el delito de pases sin permiso por caminos, bienes de propiedad, y riachuelos y lagos dentro de su terreno perteneciente se le colocará las siguientes correcciones.

g5a. Una reconciliación del propietario con el infractor.

g5b. La persona que corra los frutos y tumbes las plantas, se le multará de acuerdo a los bienes corridos y luego volverá reforestar de la misma especie.

g5c. Persona que no acate estas normas se le castigará con trabajo comunitario acuerdo a la gravedad del delito.

g5d. Además, se aplicara el castigo de acuerdo a los ritos tradicionales Rakaye, que es un baile tradicional por abuso de las cosas.

Art. 39. Destrucción innecesaria.

1. Recursos naturales.

a. Flora.

a1. Esta totalmente prohibido la explotación de madera.

a2. Es permitido para la comunidad el trabajo maderero de manera moderada que vaya en beneficio de la comunidad.

a3. No es permitido la explotación de madera en cantidad para el comercio fuera de nuestra jurisdicción.

a4. No se permite intermediario para el trabajo maderero.

a5. En caso nuestro, es permitido el trabajo de una manera moderada que sea beneficio de la comunidad y particular.

a6. Cuando la madera requerida no exista en nuestro medio, se consultará con el gobernador de otra comunidad y hacer la respectiva solicitud por escrito.

a7. Plantas medicinales.

a7a. Es totalmente prohibido la venta de plantas medicinales.

a7b. Promover la conservación de las plantas medicinales que existen en nuestro medio.

a7c. Para cualquier investigación de dicha medicina, el interesado deberá consultar con las personas indicadas para verificar el beneficio y consecuencia de los resultados investigativos.

b. Fauna.

b1. Pesca.

b1a. Esta totalmente prohibido la utilización de venenos químicos, en caso de barbasco solo se puede utilizar en acuerdo común de la comunidad para un buen aprovechamiento de los peces.

b1b. Se debe conservar las quebradas.

b1c. Las personas que incumplan, se procederá a sancionar de la siguiente manera:

b1c1. Cuando se viole este artículo, se llevara a la persona a un proceso disciplinario, para tomar las medidas necesarias de acuerdo a la gravedad del hecho.]

b1c2. El infractor se le castigará con un trabajo comunitario por tarea.

b1c3. Si la persona se altera o incumple la sanción respectiva pasará de inmediato a la justicia ordinaria.

b1c4. El infractor tendrá que pagar una multa de acuerdo a la gravedad del caso, asignando el 20% de un salario mínimo.

Art. 40. Irrespeto a las autoridades.

Está rotundamente prohibido irrespetar a las autoridades que existen en la comunidad.

1. Verbal: La agresión verbal a las autoridades será sancionada de la siguiente manera:

1a. Se hará llamado de atención por escrito.

1b. Se sancionará con trabajos públicos por tarea.

1c. Se enviará al Cacique para su consejo.

2. Físico: Toda persona que agrede a la autoridad, en el desarrollo de sus actividades legalmente será castigado de la siguiente manera:

2a. Se citará por escrito, se hará la respectiva indagatoria y declaraciones, registrando todo el proceso en el archivo de antecedentes disciplinarios.

2b. El culpable será sancionado con trabajo público por tarea.

Parágrafo. La junta del Comité Ejecutivo es quien decidirá el castigo con trabajos públicos de acuerdo a la gravedad del delito cometido.

Art. 41. Abuso de autoridad, de las autoridades hacia los cabildantes.

Toda autoridad que abuse de los derechos de los cabildantes en el desarrollo de su poder, será sancionada drásticamente, por que son postulados como orientadores del pueblo. Además los miembros de la comunidad es catalogada como recurso importante dentro del cabildo. El proceso disciplinario será de la siguiente manera:

a. Se recibirá la demanda de la persona afectada por escrito, para realizar la respectiva indagación. La autoridad implicada será inhabilitado de su cargo y sus funciones hasta que concluya la investigación.

b. Después de la investigación, el funcionario no resulte culpable seguirá ejerciendo sus funciones normalmente. Si la autoridad resulta culpable será sancionada de la siguiente manera:

b1. Si la falta es leve, será inhabilitado hasta cumplir con el castigo asignado. Luego, seguirá ejerciendo sus funciones.

b2. Si la falta es grave como homicidio, lesiones físicas, desvío de recursos económicos, falsificaciones de documentos, que ignore los estatutos, será destituido de su cargo. En caso que la autoridad ignore los estatutos, será destituido y castigado con trabajo público por tarea y no podrá ejercer cargo público dentro de la organización por término indefinido.

Parágrafo 1. Autoridad que cometa homicidio y que no acate ni se someta a las leyes internas de la comunidad será remitido a la justicia ordinaria. Las lesiones físicas será multado como lo estipula el artículo 37 pagando el doble de la tarifa fijada.

Parágrafo 2. Toda multa que se asigne a cualquier miembro del cabildo, deberá cancelar en un plazo mínimo de 90 días y máximo de 180 días por cuotas mensuales divididas en partes iguales.

Parágrafo 3. Cuando los funcionarios del Estado u otras que comentan delito se coordinará con institución patrocinadora donde este vinculado para proseguir el proceso correctivo.

Art. 42. Bebidas alcohólicas.

a. La venta de bebidas alcohólicas será libre, pero siempre y cuando tenga sello de garantía y calidad para el consumidor.

b. El indígena debe identificarse con su cultura y luego aceptar lo ajeno, pero con un conocimiento y disciplina sana.

c. El anciano debe demostrar su experiencia vivida cotidianamente y no dar mal ejemplo educativo a la presente y futura generación.

d. No se aceptará tradicionalmente a un Cacique con síntomas de alcoholismo y mal eduque a los jóvenes, por que no podrá gobernar y además se le sustituirá de su cargo. El Cacique como el gobernador serán el espejo de la comunidad.

1. Vendedores.

a. Deben vender bebidas con sello de garantía y de calidad, viendo la fecha de vencimiento.

b. Esta prohibido la venta de bebidas alcohólicas a menores de edad.

c. Propiciar al consumidor un lugar adecuado que garantice la sanidad.

d. No se permite vender sin adecuar el sitio.

e. El vendedor deberá sacar una pequeña licencia del gobernador.

f. Las bebidas a vender deben ser supervisados por el funcionario de saneamiento ambiental.

g. Los vendedores tendrán la obligación de establecer un solo precio común que sea justo y cómodo.

h. Esta rotundamente prohibido la venta de chirrinchi ya que no posee sello de garantía.

i. Es permitido la venta de bebidas de costumbre regional como guarapo, chicha de maíz y masato que deberán ser elaboradas con normas higiénicas.

j. E la obligación de todos los vendedores, no despachar mas bebida a las personas que se encuentran en estado excesivo de embriaguez.

k. El horario de venta hasta 9:00 pm días ordinarios. Festivos 12:00 am, excepto los días de festividades especiales.

l. Las bebidas alcohólicas quedaran totalmente prohibidas, su venta durante los días de festividades especiales (20 de julio, 24 de diciembre y otros) por lo cual se expedirá la respectiva resolución por el gobernador.

ll. Persona que infrinja estos horarios será multado por el Comité Ejecutivo según previo acuerdo.

Sanciones:

1. El vendedor que despache las bebidas a menor de edad y que tengan pruebas contundentes será multado el 20% del salario mínimo.

2. Vendedor que incumpla en horario fijado será multado el 10% del salario mínimo, mas un fin de semana de sellamiento.

3. Persona que venda bebidas que no sean acto legal para el consumo humano y no posean sello de garantía quedará decomisado y multado el 15% del salario mínimo.

Parágrafo 1. Se expondrá a la venta libre de las bebidas alcohólicas a los remeceros al por mayor.

Parágrafo 2. No se admite despachar las bebidas dentro de los botes remeceros por menor, ni tomar dentro de ellas.

Parágrafo 3. Sanción a los infractores que no acaten las normas internas multando el 40% del salario mínimo.

2. Consumidores.

a. Todo consumidor que utilice a un menor de edad y que obligue a consumir será castigado con trabajo público.

b. Los demás actos que infrinja el consumidor se hará acreedor del proceso disciplinario estipulado en los artículos anteriores.

Art. 43. Afiliaciones a la comunidad.

Todas las personas que deseen afiliarse a la comunidad deberá conocer y cumplir los deberes que están plasmados en el Estatuto que rige en la comunidad.

a. Debe presentar una solicitud de afiliación por escrito a la máxima autoridad.

b. Presentar el certificado de antecedentes disciplinarios y de buena conducta firmada por el gobernador a la que pertenece.

c. Presentar el certificado de paz y salvo con su comunidad expedido por el gobernador de su comunidad.

d. Presentar dos referencias personales.

e. Debe presentar su identificación personal y de su familia.

f. Previa recopilación de todos los documentos de afiliación, el Comité Ejecutivo tendrá 39 días hábiles par dar respuesta por escrito a la solicitud del interesado.

Capítulo 6: De los patrimonios de la comunidad.

Art. 44. 1. Los bienes de la comunidad estará a cargo del tesorero y su servicio estará al alcance de las personas que cumplan el siguiente requisito:

- a. Solicitud por escrito al gobernador para utilizar cualquier tipo de bienes.
 - b. Cancelar al gobernador por dichos servicios para ser registrado en la cuenta de la tesorería conjuntamente con el tesorero.
 - c. Los prestamos de servicio será con un plazo de un día, excepto casos especiales como comisión, caso contrario, el interesado solicitará nuevamente el préstamo.
 - d. Persona que en su mano haya dañado cualquiera de estos elementos, será el directo responsable.
 - e. Cualquier implemento, antes de su entrega será revisada, así mismo cuando este sea devuelto.
 - f. Los bienes de la comunidad, archivos y patrimonios deberán permanecer en un lugar adecuado dentro de la sede del cabildo.
 - g. Para las correrías oficiales del Comité Ejecutivo, trabajos publico, deportivos y actos culturales, los servicios serán de manera gratuita siempre y cuando haya un responsable de los bienes a utilizar.
 - h. Los gastos de combustible, estará bajo la responsabilidad del solicitante y al devolver el material en servicio, debe presentar limpio y en buenas condiciones.
 - i. Viajes acuáticos que sean particulares se estudiará el precio del préstamo y que el solicitante garantice la comodidad y el pago del motorista.
2. Los recursos económicos destinados a los estudiantes en diferentes niveles de educación.
 - a. Es la competencia del Comité Ejecutivo transferir a los padres de familia bajo un compromiso por escrito para una buena administración de los mismos.
 - b. Es deber del estudiante participar y asistir a las reuniones, asesorar y organizar al Comité Ejecutivo, a otros comités, bajo esta actividad se garantizará la expedición del certificado de la autoridad indígena.
 - c. Estudiante que por capricho o sin justificar la razón, se haya retirado de sus estudios, será acreedor de una sanción en realizar trabajos públicos.
 3. Los Comités que vayan formándose, deberán crear y utilizar sus propios reglamentos con la aprobación del Comité Ejecutivo y la comunidad.

15 de noviembre de 2000.

Anexo 4

Texto em bué

Konirueni eimiemo dukaizite

[1] ¿Uzu bie ua kaí komuiyano ua rafue jiyakí nieze joide?

Ua jaka uiñoñega, ua tainoza, kioñena, ua iñede, ninomo ite, ua ninomo tainokaide, ua ninomo yikaide, akie izoi kaí uzutie yote, akie izoi ua komuideza, kaí ua naidí uzuma, kaí Móo biruñu jafaikítimie, ie ua akie naimie komuiyano, taino, mei ua kioñena, naimie uai kaímo ñaíza, akie izoi kaímo íga uaido ñaitikaí.

[2] ¿Uzu, ieta bie kaí iytkino nieze jooneye?

Ena uri raí, erodo ua nieze kaí komuidikaí akie uiñuado bairede, ua ie fakai itino iuuaido ite ie izoi iteza, ua ie izoi maijide, nauaido akie izoi ua jibuika, jibuikano uiga, yokana uiga iemona uiñogaza jae, ie kaí birui ua benomo itikaí, ieta jae kaí iya izoi itikaí raite jae komenia, ie mei naie ekido bainidedí ua, ie izoi itekaí mei nieze baireite, eifedo mei uiñogaza, eife ba kakadiona jaa bi kome feiraite oka jeno, ie izoi jai feiraitikaíza, kaí nano ua bi komuiyino eirue jitotiaí, eife rakajadí iena rakuiyadí ua *historia* raiteza, akidínomo jibuiyamo duide, nia mei uiñotikaí jae, imakí jae bieve iteza, kaí bieve ua iytkino joneye raiya jaa mei bairedeza, akieze mei naie fakai ikino jenokaza, ua taino budí jenoñedeza.

[3] ¿Uzu, mai ieta naikino koko idaziyi?

Jae kaí uzutiaidí kaí Móo yogakino inuano kaímare ikínodo inideza, ieta ikino mei jenuano joneitikaí dane kaímare kaí iniyena, jai mei bie izoidikaíza.

[4] ¿Ieta mei ua kaí Móo yogakino dinomona naikinodo itikai mei nieze?

Jíí, naikino kaí uiñogakino uá fímaítikaí, ie izoi ua kaí anamo ite uruiaí ua jaijaikaiyeza, monaidoiyeza, ari kaí jaijaikaiyeza ua kaímare kaí iniyenza konima díga.

[5] ¿Ieta mei ua, oomo ite uzu naikino?

Jíí, ua nana mei naikínodo kaí iniyena naie fueuano, ua jezanidíno, ua koniruezi, ua ríñoizíai, ua eimieiaí, ua ei ríñoñtai, ua nana daje inota naiedo kaí iniyenza, ie jira mei akie kaí yogaza.

[6] ¿Jíí, mei ieta uzu bie ua kaí einamakí ua Móo yogakino dímona ua abido kaí oye mei nieze?

Jíí mei, kaí Móo ua yogakinoza nieze kaí kaidíye, nieze zoofeitikaí, naikínodo mei ua kaí jae uzutie koko yua izoi iníziteta ua kaímare ite, nairaina inide, jebuide, ikinoza mei oye.

[7] ¿Ieta bie uzu ua, abido erokaida baí jaaitikaí mei nieze akidíno?

Ji, jaka jadiens naikinõ ite, erodo mei ua jaka abimo erodajaza, nieze oniba jiaizamo ua erodaite, ieze mei ua jaij aikaiyamonã komedĩ jai raize atona erodaoikaideza.

[8] ¿Ieta bie kaĩ ua jiziyano ua nie komekĩ kaĩ fakano ua bie kaĩ uĩnedĩno raize jibuiye?

Ji, raize jibuiye mei ua, daje izoi dĩ kaĩ konimamo ifogi jikana mei ua daje komekido kaĩ iyena ua, daauaido ua niamei baĩba kaĩ jenoka raamo ritikaĩza kaĩ jitaĩaruemo.

Jata Yoema abi kiotajano

[1] Jae, bikuri ua, jitruiukurina jifiraĩfikaiya dakaiĩno fea ua aĩfna betariode, jaĩnorioide, jumurioide. Ie ua taĩno mei fea ua jearue ofiyaza, jae mei muidomo jea zeda izoi baireoikaide, ie iemona abimo ua mozirai jagiyido moziĩnote, raiya fakai akie izoi baireoikaide jai ua jearue danomo ofiya izoi, ie fakai ua dane komiĩ jafaikido jagiyido komĩntarite, taĩfomo. Ie, ie jira taĩfo imĩe, iĩede, kioĩnena, akĩ dino ua nano mei betaoideza, ieze ana ua jai biya akĩ dino mei ua dãmĩe mamekĩ echikirama raite jiaĩkaĩno.

[2] Akĩ koni ua jai ana ua nuioĩbena niĩjide, moregiĩbena nijikaide, raitĩruĩona nijikaide, biruĩno akie izoi biruĩno komuide, rakuya uaimona (*creaciĩn*) binie ie raiyano akie.

Jitĩrui Kirigai

Murui, Muina-Murui ari biyakino

[1] Jae kaĩ eirue jĩtotiaĩ ari kaziyafõ, noĩfko fuirite ite, ie naino jiaĩzie uai, yoneitikaĩza, bibeji Murui uaido yoitikaĩza Komĩmafo mei Kaziyafõ, fea daforie. Komĩmafo raitikaĩ, ari kaĩ eirue jĩtotiaĩ kaziyafõ raitikaĩ, akiemona ari mĩnaidoĩya, nano kaĩ ua eirue jĩto iaĩmaiaĩ mamekĩ Mĩkuuani, akimĩe ni nĩgomana, jiaĩmie, Jitĩruini, ie birui bi ereiaĩna.

[2] Jai ari komĩntariyano, eki imakĩ ite, ia akieze ari bĩnaizite, akĩ omakaĩtaĩ dĩa bite mei raiyaza, akie izoi yĩgaza, ie kueegoma jaikoĩka raite. Akie jaitakano deze jai eikĩmana gaĩrizite, ie emodomo raĩtedĩmakĩ, iemei ua naĩona raiyaza, ie jai monaiyanomo yĩkaideza, ua nana akie koni bitĩmakĩ, mei ua uigodeza abĩ, ie jira ua noizaidide, naie uigojimo jaka birui ua ie izoi uigooide, akiemo jaiyano noizite.

[3] Imakĩ ari dane bitĩmakĩ, iemo akidĩnomo mei ua akieze yoia uainideza mei, iemo kaĩ Mĩoo, mei ba kaĩ uzutiaĩ yua. Dĩĩmona, ua mutĩona mameide, baie ua agaro jaiya, daje jiaĩzie yoia agaro nuĩo, jiaĩzie fea ua nuĩo, raiteza, akie fea ua jaanaide, iemei kaĩ bibejĩmona fea ua agaro, ie jikodate, zanozite, ie jiaĩmie dĩnena, ina bue, akie jai buedo jaide, jiaĩmie mĩka, akie jai mĩkauaido jaide, jiaĩno ua nipode, akie jai nipodeuaido jaide, ua akie izoi jai uai komuiyano, ie jira akieze itĩmakĩ. Kaĩ nogoma iaĩmaiaĩ, nano dajena jaide, ariĩna jai ua bojodeza.

[4] Ie koni gũiyẽ iĩnedeza, binie ua taĩnoza mei, akie dane ua jiaĩ riyena nikidozide. Kaĩ Mĩoo ua kaĩ uai mei uikonokaiyena, kaĩ uai ua ari duiĩnaĩfride, akieze komuitaga. Raire

mei ua riga, akie jira bie izoidikái, jaka jinafoidikái, kaí uai atide raíre kaí ría baífe. Ie Ie fakai ie ua níkidozide, naga raa ua uibidozide, ie fakai izirafe niya íñede nia naga raa, zeda niya íñede, ua ierí níkidozide, mei ua aiyojiñedeza ua, ja oni jtaíjimo jaiya ja ua enie ana dí ua zogonokaida, denoikaida, bótaikaida. Akie mameki, éreji, iedí jai ua onina aiyojimo jaideza, ja ua bie kaí Murui díbeji mei Tega Riama. Akiemo uai faitímaki, jikadímaki, ie jira akimie biya, akimie dukíka ja, ie dukiano arí ótimaki, Fágaza, akimie imaki yua ua fea dúkideza, mei jaidino, jaide, ie akie jai ritímaki.

[5] Akie fakai íñedeza, fea mei ua détimaki akie ua Nógoma mei ua akie dí ua, akimie nano mei ua kaí Móo jaka ua íganoza, uaina, ieta jaka akimaki abí ua uínooikaiyaza, dí komekí fákaioikaide ua, ie izoi raiya. Ie ua fátímaki ua, ie jai raite, akí nieze níbaítikai, dí minikari, nieze zeye, nieze romokuri. Akie nogo yote, akí dína ua akieze yógaza níbaí jaka ua kaí kaziyafomona, jaka níbaí anana atika nogoza, akiemona jai Nogoma. Ie ja akiemo rokuaizide, jai ua jitomano arí raínaka mei uzirena jira, iemo ua kókuiñede. Akie jira dane kaí bibemaki yoyena, kaiya riama, akiemo uai faíte, ie akimie dane bite kaiyaki, fea mei ua kaigaza, bóbikaideza ua, ie meinomo mei raíamo kaizoigaza, akiemona otímaki, irai bónodímaki, ie ja mei uzirede, kókuiiride mei ua, ja ua reíkiza, akiemona jai kaiyaki, jai uíñota ie jira akie ua jai ua biníemo birui kaiya riama ratíkaíza, ua iemona jai kaiyaki. Ja iemo jtaímiaí, oni jeebaie raíre tikonokaida kórode, ie dínomo ua fea kaidobedo jtaí korodíno, baie kaiduiaí, ie mei kokuiñedeza mei ua nia díaideza ie baie fiebiya, kioiyena kaidokaí dabeji ba ua jiaírede. Ie mei jtaíno fea yaibaiyano ríte, akímaki baie ua yebai. Ie mei jai akieze arí uano ritímaki, afai uigaza, ua dáfoñedeza, akie afaiífe iduma jai guinaizite, ie naie birui guiriyadu kaí bibejimona guiyadu raitíkaí dajena jtaíno ririradu raitímaki. Ua akie izoi jaajikaizide. Akie izoi biníemo komuioikaideza, raitie, rarokíai, yerorie. Ua akieze mei ua biníemo jai ua komuioikaideza, ba raitie, rarokíai nano komuidíno, ua yérorie, ua yíuarue guikana jaijaikaíziteza kuirikíai guíteza ua raiya, ua zánaífe guíte raiyaza, ie akieze mei kadímakíza.

[6] Akiemona jai komuioikaideza mei ua, kaí naíraí mei anana jaka mokuai buinama, mei riño diga bite raiyaza. Ie mei bie izoideza dukaiñegaza raize. Akí dínomo akie añíko urukíza ua. Iemona jai bie kaí bojoikaidíkaíza, akiemona naíraína íntuaí. Iemo dane akí díno damíe ie fakai mei ua nana añíko urukíza ua, jtaíza mei ua maremiaí. Jtaínodí jaka mei kaí iya izoide, érokaí bie kaí ua bíruena íñoedíkaí, ua bue ñeye raitíkaí, ie izoide jaka, ieta akie baie jafaiki kaimo akieze ñaítana kaidí mavena itikairaitíkaí.

Moniyaamena arí biyakino

[1] [Acrescentado posteriormente em espanhol]

[2] Ua Monaiya Jurama, ie jae nano ua jtaínodí jitrui raite, mei rafue ua dí kaimo birui iya izoi íñena jira, akie izoi mámekaza, iemo akimie jizarede mei raiyaza.

[3] Ie jiza jruuidotímaki ua, ie fakai jai me biníe monaioikaideza ua, akie izoi güíye bairue güite, ie ba fea jtaíkaiño ua raize jodayena mei ua baie kaí yoia, akie izoide, ie güite raiyaza mei ua, ie akie naiyí jai Monaiya Jurama mamiaídeza, ie ífo koni fea ua Jurama. Akimie jiza jruuidote akie fakai naga koniruení, ua onideza ua jaka mei ua foó raideza, yómani nínizoideza. Naiño raíradi kíneni, raite jtaíno, mei kínebagí ie niyaza, jtaínodí mei

tékaino raite. Akie birui mei ua kai jai komeki fidi ruiyama akiezerie yikoigaza ua, ie ia nana mei akie naino yote jaka, fea akiezerie yikoia, akieze jiruidouide, jaka onide ua, akie jira, jai muidomo, bie jiazie yua dibeji, Jaka Riama, raite, koregie riama raiya, Kuio Buinaima, ua biniemo ja kuiona abi mamede, ua dofo ua, akie mei ua juzinamuidikue raiteza, kue dofo juzinanadaza degiraoidikueza raite, odoraoidikueza, botaraoidikueza raite, faiodikueza raite, didaoidikueza raite, akie naiño raia anafe dine fita nakofe deginote, degiraoidikue raite, ie fakai naiñaño abi yarekaide ua, akiemona ja ua iima abina kaamaruiteza. Iemei ua namo iya jai. Ie jira jae jiruidotino mei uradoideza ua, naiñaño abina fidinedeza, ie jira jai ua jikodate, jidaiete, ua birui fea ba ziyina ite zigoko, ie jira raite ua: Jurama jiza jagokogoko raite. Jiaimie ua raite: Jurama jiza ua oinukuino toika. Jiaimie raite: Jurama jiza monoi jiduide. Akie jira jai naie ei ua nieze kue jiza iima diga ininededi, ua nieze akie izoide raiyano jai yokofena onoyi iede raite: biedo jinui atitioza. Ji raite. Ie meino gayade jikana naie ua rairabani raikonote ua raikonotemo ua naifo jiyakimo a biita ua jaizioide, izikinioide, ie jira jai riitaide, iemo riikaide ua jaka komeki ua riikaide raite: abi inoakade, kue jiza jifanodoiakade, iko bie raiyano ja nogo, irai bonuano nogomo jinui toiyano rainade, ieze bezeza mei ua kokuitate. Kokuitajano fakai ieze uiyano, ua naie raikonote ua naifomo kaitade, akiemona jai gooo raita jaide. Ja dane jairuido jai zure ite, bite jai ua, akie yokofedo jinui nikinikidodemo ua jaka atinide, mei nana anafekodo jaideza, ie jira jai bite, okozinaiyano. Ie rainadatemo naiñaño rainadaia ifomo jaka ua kakaiñena, ie jira riakona ekono ua jaka kakaiñena, akie koni jai zude. Ie naiona ua bite raiyaza, mei ua nikai anado. Ie naiño mona izoi ua, ziginkaida, di bi koko friyeza raite, ie jira naimie dinena raite: kue ua oo diga frizabitikue, jae mare monifue atidikuemo, oo ei kue uyideza ua, ie jira fea rafuena oo yuaibitikue. Akie koni ebikaide ie akikino kaimo fuebikaiyata, jai ua riñomo, ie jira riñomo erokaiñeitio yofueia raiyata, akie izoi zefuideza mei, jai jianomodt eruaike komeki. Ie ja yua: Oo eremo ite, ja mona monaia ua jaitioza uainino uiyano ua jimokuri, ieze itue muidomo o jeikiye, naie emodo bikonokaitioza, raite naie emodo fea ua komaiforona o jifonokaiyeza, ieze daruiamani iyano jibuizaitioza, ie ua jibuitomo, naie fuedo jino birite o onokaido feko ua riginota uano onina ruiyano guitioza, ineitioza o moona, o eina, ua bie mare monifue atidikue bieze kue fnodeza. Ie are daje izoi. Akiemona jai Moniyaamena komuiyama jai Moniya Jurama. Kai yua dibeji,

[4] mei juraomona a birideza akie juyiji, zabetizi, ie akiemona jai Moniya Jurama, akie monifue art monaitajaza. Akie muidomo naie jiza guiguizoide, ua nano ba fizido dofoze, ie meino ba yibuzi, ua ieze, jai mei naie amena jia monaioikaideza ua, jaiokaide akie jorai, jae mei jia daje izoide, nia jarie birinedeza, ja nia muidomo raite mei ua: bie nieze ite koko jiza ua, jai raiñena ua, kaiyñede mei ua, bue kue guiyi raiñede, raite. Akie fakai mei inedeza guiyu ua, fea mei raize jodayena, iyimo jaide raizoiyaza, fea mei ua jénode akie komuideza. Akieze raiyano, naiño irai afe jibuizaide, jibuizaidemo ua naie guiga aya mei tiykaza, ie fakai raize juar riñedeza mei, ie jiaikaino ba niba faigaki izoi ua, buka mei kiodi, ie tiyano jonea, akie taikomo, zuitada jibuide, nitademo, nika kaimarena, ai raite, bie ua ninona mare monifue baite ua, koko jananodade raite. Ie jira jai bia jikanote: ua nieze itio jiamataiya, mare monifue daño guitio, kokoia jai raiñena, raite. Jaka yonede are ja muidomo mei ua yote: naie bie monifue atidimie uyidoomiko, ie jira naimie raite, mare monifue atidikue, kue uyideza, ineitioza raite, o eromo ite jeikitioza, bie iyetue muidomo, bie ua jimokuri eremo, afe o bikoyeza aafe o jibenokaiyeza fea roforona, daruiamani iyano jibuizaitioza raite, ie jira ineitioza raiya jiraiñedikue raite. Ai, raite, ua uinogata jadikino raite. Ja muidomo mei ua kaimare naiteza, ja mei ua yote, ie

jira jaitikai. Jii, mei, kai jai. Akiemona jai jaizite, mei ua monaioikaideza ua jérie ouiya ua, nana akie fakakana uigaza mei, akiedo maijiza baie ua jaigabi fnoia ua imemo yikaideza aki nana fakadoga, ie jira baie jaigabi fnoia mei akidinomo baie iraitagaza, komuie ie bai jaiñedeza.

[5] Ie jaizoidimaki, iemona naimaki ruikafe inidzie, jae mei rorouyamonu baido rorouide, kákataide, biuaideno fea ua ruikadibemeriat zañaeat güite, kuirikiat güite ua raite. Iemo baie ua Medaikño, jai namo aiyuena ouideza, di ua jai zaberatai rideza jofomo, ie jai iziriyanaui ite, nano mei fea omnnota güizoigaza, ie faiga baie ua urakuai uite, iena kiode, ie jira, ai diga naze fue iboiboraideza kai yua, ba kue kakaja dibaji, naie jiaizie, enefene inidno mei Monaiya Fenani, naie ai jurajairaiza, akiemona jai kakataja izoi rorouideza, mei kákataite, ie jira mei jibuidimaki, dane ie meino jifiziño jiat naimaki jofu jifizidamo uiyano mei tuga juifikaida uaiya, dane akie aiyotofe, akiemona jaka ua mei nitadeza, aa, ua bie ninomona monifue baiyano güiyano kaina akieze raiñokiide ua. Akie muidona jai raogidimaki güizoidimaki, minie, yuuru, ieta ba nairana, ua ieze, ieze monaide, jai muidomo ua jaka nana juizite ua monifue ditimaki, fea mei ai gaigaza ua, ieze atiuide, ua monaioikaide akie amena. Anafebeji dinena, di maikajina aa yizide, ie mei afebeji, aki ua naga raa yizide, jiaigai aki muzegai, jiaigai jifikogai, jiatedi refigai, jiatedi jakaigai, ua nana akie izoide, iemo adibeji mei ua onega. Anafebeji irue mei güitimakiza.

[6] Iemo mei akieze uruiat jofomo fuekamo, kabide taifefo, daje imeniat, akiena dobaikaiya raite, ie jira taikomo, mei jai akie guie di baitimakiza, güizoide, ieta jofomo jai jaigabi raide, irai fuemo joneuiga ua, nana akie izoi, naimaki güiyena, bizoidimakimo irainide, ie jira jkanote: ua kai fueka jaigabi jirokabidomoi, airijina güikabitiomoi, nie ite ua jadie izoina güiñede izoide, ie raiya jira jai yote, omoi jaiye mei akieze raikabite ua, omoi jaiya mei bikabite ua, io, raite imerizikorai ua, uzuma damagidao, raite. Uzuño jakaie kaiñeyano, omoi jaiye, mei akieze raikabite ua, omoi ua eitiedi jaitirine raite, ie jira ua, urue rauideza, ziginokaida, jii, uzu jaitiriteza raite, biene iteza, ni ati daka kai meta raite, onoyi ruizaitibaideza, jaka mei jomenokaida yikaizoide, ieta kai jiroñedikai raite, ie jiate bikai raite, bie ua zabera emodo uano iduiano zuano, jaikabideza, raite, jiat oruaina kai otatazide, iemei jiate jakae atikabide uzuñodi, jii daje, izoi oruena, kai otatakabiteza raite, fitadiza da idakona iga, raita, iemei fitañediza, yiat marejina, nainaino guikabiga ieze inoikabide, ore uruiat naiyi omoi móo, eio, bia kue kazitañtomoi, kue jaiyeza, raiya jira kai kazitañtikabiga, omoi baiba kakaikabiya fakai. Nino ite uzuñoye jadie ua raite, fea bue kaziyadi ua mei uruiat rauide nana yote, jguida ua jakaiji arecairo, raite, jadie izoidinodi ua nana omoi ruidiyeza raite, kázitañeiyeza ua kai jai ua riidimakimo. E be uzu kazi, kai móo biyaza, kai ei biyaza, raiya jira ua fakuikaida nainaino jakaibeda abinokaiya ekina mei jguidado mei ua mairiki finodeza, akieze ruujikaza, ua fartaikaiya ekina ana nadurai raite, taikoizite, nano ana uaide, ie dane jaka abinokaida, naimaki ekido jaide nazedo, aki fea ua fe, fe, fe raiñonokaide raite, ore uruiat are reiduna raimoritomoi za raite,

[7] Ie darui amani biñede, bimanu zomamo jaiyano aki zeki niteza ua, ziokai uano nite mei. Ie atide yorebai diga taifeda raiteza, jofu iiraikomo jinakaza, ua jiuka jakai reyo, jakai reyo, kaiyirikaizide, yoyinaikaide ua, nine ua jaite daajemo ride, jai ie abinokaida bite, ieta, anafeidiza, jiaizatai meerenaza, fea mei ua ziokaitaiza degaza, jebeoat jino bairezite. Emodomo itiza meerede abinuaza naze igimo jutadakaide damie dno aguiyikiide, mei abido erodañeno uiteza. Akimie jofu muidomo yikaizoide ua, ieta jofu muidomo raia ruiaide, mei ie fakai bie amenatai janarie, inedeza ua bairede, uifikie iyaza, naina

juidua naõna jã, daje juruira riõna ie jira naimaki akie izoi maijide mei ua, kome riõ jekigata fea amena ie jafaikaza iemona komuideza mei, dá ziruenta uiñoteza, akie izoide ua iemona jai diide jai amena mei dama ie riõejimo mei yikaideza nia diñena fakai eiano rote: “nine fayokiitkue raite, nine diitima, dama kue ribeda imugumo fa yofikiitkue rote. Afaiba yainama muruima ibiaimo ua makurinagona joitkue raite. Fuiriba eraida yainama muinama ibikaimo dofiro nagona joitkue raite. Ie fakai naemie ei jitodo abi riiduodeza jãt daje fakai éebide ua, ie jira kue tikoda me jito nibaibiya ibiraimo rainabitiño rote. Akie jai diizaiya fakai, iemo diide, akie fakai bague Jakonoga Riama, kai uzutie yua. Daje fakai amena diyamona enirue aabiride ie monaiyai motuemo birui maiyokiaina iya. Yua amena jai tieka ie ia jaka inoñega. Fea tainomo tieka oñega dama ie rifei damo yikaideza. Da bi bejimo mazakado uaiya ie Jifiziño gutaka daje fakai riama yinokaiga jitruikirigaĩ. Jitruikirigaĩ raiya yetarafue iñena fakai najira. Da guamadona yonezite akie izoide. Naibirat dane yoitkai naibire doidaĩõna jaide. Jãt jainauai iyeniaina jaide

[13] mai dane Riama yoitkue. Riama akie jitrui kirigaĩ abioikaide. Ie onoyimo muinama yinoga juzitofe bairoode Riama. Afae iemo jaide, kai Mõo Muidomeni dine. Ie kákinamo riya, akie kákina inikodode iée güiteza, iena dane ie mámeki jitade, kákidiai dinomona dane jáide, dane jifiziñomo riide. Jae jifiziño gutaka mazakado jikade raite: Jifiziño, kai rafue óomo ite. Jifiziño dinena raite: inede. Jaka óomo ite raite, riama dane raite jaka óomo ite jaanotio, átĩ, kuemo ine. Iñena jira, jai ie güiyagi yinokaida yiminote, iemona zuikokaida uaide, ie yinokaida jaide. Ie meino jifiziño dama yiminogaza, kikuekikuede. Ie baie yiminoga ifiziño ifoyotona, Riama jaide, fakafakarikaide, ráinoraiñokikaide, ráiraikaide: “Óo móoma Muinama jaa bíteta iena óo kioirii jya jãt jãt”.

[14] Riama mameki kai yoñega yoitkaiza, kai uiñozeza, dámie mameki, Riama Júgiri, Riama Ógüikaba, Júzimonigii, Kákidiai.

[15] Jai moomo riide. Kai yua diõejimo ite. Muidomeni jitoma uaiya diõejimo ite. Akimiemo riide, kaimo éruaide fúiri jítodimie (Buinaima). Riayano raite dakaiñoãmami: ‘Móoma’. Fáirioñedeza fea jázide, ie jira Riama riikaide raiya: “Óo yua óo uruki zédadĩo, nieze ito jadĩ raiñena, nairaĩ jai duere zéfuide, aimeri ite, júbietaide. Jãt Yarokaamena jai imuietaide, óo yua óo uruki zédadĩo, bue ñee bie kaidĩkaidĩo. Raiyano, muido iineji kuebia diie náginai kúnuaide réfidona jáiyano. Naimie abioikaiga jitrui kirigaĩ Muidomeni eki rainanokaiga, náa juzitofe diga búadakaida jaide, tinena amena riõbeji érodo mákarite, ie dane zuuizabide, dánomo búadakaida jáide, nãa ie dofo igaido férinokaida kúnude, náno finua izoi iide dakaiñoãmami iemo jai kúnuikaide, namo aiñoikaida ie uite. Ie yikaiga júzitofe, mazakado, óonoyimona yúuzite. Akie Riama oga, ie jira náimaki jáigabi jifaitate, kaĩmona uairi jáigabi. Akie Riama jóriaĩ ñaia, naie jiroia ie muidona jiioñega kaiñedeza. Akie izoi buinaĩ jinui bite, akimie zibika kunuamona, akie izoi búinaĩ jinui úude, ieta nana ie fakai irue oñega.

[16] Kai móo dane máremaki yinuakino yóitkai, dáforie eo zéfuiredeza. Kai uzutie yua, zayama eirue jito zañaena fañidaja, aiye eima amena. Duere zéfuizitino kaiyizite, nana uai kaitaiditno, inouiditno, imei mare námaki, akie émodo inaizite, mare aiñina. Ie fakai nana kaimo bakauai finouidino aiyi biiza kaiyizite raite: Zayama kai uiño, ie jira, Zayama dinena raite: “Kaĩmo bakauai finouiditnoĩka, kai zitauiditnoĩ, kai bainouiditnoĩ”. Naimaki dinenena raite: izitañedĩkai omoĩna, bainoñedĩkai. Zayama dinene dane raite,

jaiona: “O;oi izifena yóneuidíomoi, aífoina”. Ie jira batínena raite: aínínedíkai kue izido íñede, izido fóo izikímo faíkoíka, ie jira Zayama raite: Níí atí kue méyenoyeza. Ieta taígiri izoideza, ie jira raite: áa bíí mei. Nai nabai díga. Iemona ua nana, aínidíno, maitíno, iemona izido, moyere bainízite. Akie fakai, akie izoi zéfuízite.

[17] Dane gáajano yoítikai. Iemo gaooikaide féeko. Kai yua díbeji gaade mozidaja, iye rei éeíma éimoína éruaíde, iemona gaáñede mei Boyaima okainatí joreaí yínuamona dane raíko, iemona jífaízite. Akie níkaí anado jai baiya. Akirue kai jíaimíai jaanozide, ua rafue izoi, izinogaí iyano. Aimo, naimíe guamado Boyaima kirígaimo ite ooaíde, ie booiyamona gaáñede, naie kirígai emodomo íia zaífaína. Abenena jíai ana magomagotadímie, kome maírtañede raa, taítaírede, jakínaitade, akiena naie kíndodíno jakíjakínaide, iemona yoñedímaki, dama Emíroki jaanomíeza raiya, jíaimíai fea baize yua jira, komo kíokaidíkue níne yíkaiya jaka, jíaimíai raite: “kíokaidíkue izode jaka uíñoga”. Ie jira Emíroki raite: “jai kínuua ua níeze uíñoñeíte”. Ie jira raítímaki batínena: “Jaa dama kíoitío”. Raiyanona jírodote, ie dama kínuua, jae kai yogaruena, ie kaziyano abímo jai yaroka uuano, zída faítaikaide, eníe zaítaikaida jai uakaide: “Níí omoi yua uíñoñega, aabie bue, ana bie bue, baíbaie bue, jai kaimaki fíodaimajaide”, raiyano níutade Boyaima jiza ménoíga kirígaimo ite aimo guamado, ie yínokaida jaide. Jai iemona gaade. Ie baie Emíroki rakade íia, Emíroke jaka ui-ekodo aizide, ua eida oikaiia dane iye anamo butadakaida jaizoide, ua íeze, íeze. Muidomo jai oñedíkue raiyano jínafo díne kaiyíode, “guua” raite, ie jira Emíroki emuíroma ábido erodakaida raite: “buu rofokítío, bie rofokítío”. Ie jaiyano jai emíraína naídadate.

[18] Buinaijínui mo akieze zéfuízite.

Nímaira Kirígai

[1] Jitírui kírigai iyano jae yotíkai. Jaa bie nímaira kírigai ríioikaiyano yooítikai.

[2] Buinaijínui meino arí monaidoidíno izoidímaki, güiyena kíoiñenano, uzutíe yua fea ua fíraíduat, uzuníai, íemei kai yogano buinaijínui mona arí monaidoidíno mare komíniza, kai Móo jafaíkido kaade, ie muidomo biníe yíidímíe uíbikaíya jafaíkí ite, komekí fakaja jafaíkí ite, komomíe Kuio Buinaimamo, jae Moniyaamena komuíyanoñedeza, uíbitate, fídírúitate jafaíkí, kuíodona kíuadenia komeno yíkaide, akie kuíododo naimíe manekíde jooide. Iemei jae yogamíedi monari kuíona ite, ie jira Kuio Buinaima raiya. Akie izoi kai uzutíe raite, feeíredínoza, ua daaje mamekíza. Arí monaidoidíno náite uíñotadíkíno kuíodona éruaíde kíuadenia, ie mamekído Kuio Buinaima komomíe.

[3] Iemona jai abí uíñokaíde, nana rakíño, fíodo, ziyi (ofokuíño) náita (uríya) uaina kakade. Jai kakadeza, uíñokaíde bíkí urukí faídoríyana, uradoíyana, jíaimaruíyana, uaitajeríyana, akie izoi nagakíno jai kakaídeza. Kai uaitatemo jíai jaka kai Moona uaitate, akie jíra jai náite, baie izoi: “Kue biníena, daa kuemo naídaide raítíkíño, amena, kuemo mozíraífizíte, daa kuemo guamado enínaite aínuko urukí, júziña urukí”. Akie izoi baíba. Ie jira bíruño jafaíkítímíe naimíena raite: “Móo”. Kai ízírúíya uai. “Móo, ína urí raí, nia oomo nana kue íñegaza”. Jaka ínoñeno náatínaide. Ie jira dane daaje izoi raite, ie baífe

iiuai dane raite: “Oona anafeno iteza”. Ie jira dane Kuio Buinaima raite: “Jaa feko anafeno itikue”. Dakaiñoamani jai akiemo raite: “Mai jatai rainadaitoza, oomo kue iyeza, jaa iedo anafeno itioza”. Raiyano jai izaide yetarafue. Iena kakade binie juziñamui, kakajano raite: “Kaena kai yinoye”. Ie jai kai Móo Kuio Buinaima raidemo ite. Iga yetarafuedi, reikiza, aameoza, juziña uruki kurainoga yia oni dajaikaideza taino kurainote, iemona ie abimo baite, dinomo jai komomie Kuio Buinaima imuietaide. Imuietaiya fakai, Móo iga jafaiki kuiodona feebikaide. Jiate binie fakaidino ie, zarokina (uiki) feeko feeianomo juzefomo jiride, iemona juzebukude. Dane taifofizite.

[4] Dane naino uinoyena yoitikai. Akie muidona, uinotikue rainena, uaitajeriñena, yogakinomo kakarefiya marena. Jae Kuio Buinaima kai Móo raiya fakai: “Móo, ina uri raí, nia nana oomo kue inegaza”. Raiyauai inotenia uaiuatejeri zefuinedikai imuitañede, biena nimaira kirigai ite, ore kaímaki. Ana batino tainoza, abibeji fea iibe, akiena naikino ite, kominitariya uai, jiate jaiagaiza (jagai), buudi kirigai jakazeko komofe jirifena kuinañede, komogai komofena kuinaja, ie izoi buudi urue abiyena jakada jirida jirinede abiyena, bakabiteza moonai naie ibaja, uaikizauro ooite, uruenite oiniño uua izoi, uaitajeritino daje izoide, reiki iyemo faia izoikaide, ie jira kai jaijaikaiya dinori mai konima kai dueruyi, kai iziruyi, nairaina kai inyeza. Akie izoide.

[5] Dane kai riar komuiyano, jibina diona diga, komuiyano yoitikai. Eiyi dinomona jimeyi zikode. Jiniji fakaimona nekana, nemona zikode. Onokai fakaimona gononokai komikai zikode. Emodokai fakaimona juzitofe zikode, anafebeji farekatofena, afebeji jamaitofena. Iemona nana ua akie izoi.

[6] Jaa dane diona, jibina komuiya yoitikai. Komeki iji fakaimona kai diona zikode. Urako fakaimona kai jibina zikode, nikaira fekayaido fakaimona zikode. Akie riarana kai Móo Kuio Buinaimamo iga jafaiki zikode. Ie jira diona kai komekina eruaide naie ziyiyaji.

[7] Akie izoi binie yiye jafaiki kaímo riioikaide. Dane naino yoitikai uinoyena. Akie izoi nano iga jafaiki dionana naidadate, jibinana, ie jooriat diga diona jibina ite, kominitariya jooriat, ie muidona uaitañega, fimaika, mare nairai yiye uaina ñayena, ie jira yetarafuedo dataoikaiga. Firitiodenia naie jafaiki jai friya dibejimo oo eroneteza. Uinotikue raitiodenia jai uinotikue raiya dibejimo oo eronete. Yogikino yotiodenia jai yogikinona oomo ñaite. Jaiima mamekido ñaitiodenia jai oomo jaiima mamekido ñaite. Faidoritiodenia jai oomo faidoriyakinodo ñaite. Jifueridiona jai jifueriyakinona oomo ñaite. Jaiimena eoidonia jai eoiyakinona oomo ñaite. Jaiima uaitatiodenia jai uaitajeriyakinona ñaite. Jaiima fatiodenia jai jaiima kue fayi raiyauaido oomo ñaite. Jaiima jigaidiodenia jai jaiima jigaikana uitio. Komeki riikidodonia jai riire oomo ite. Jatenijododonia jai jatenijuaaina oomo ñaite. Jaiima aimo jazitiodenia jai akizona oo uite. Jaiima jiza yagüidiodenia jai akieze oona uite. Jaiimana ñatdiodienia jai akiedo oo uite. Ua nana akie izoi baiba jaide.

[8] Jaa kai Muina-Murui yoga fea uibitaitikai, naiyi jitaidiza jeenoyeza. Baie izoi yotimaki: “Kai Moo, biruñu jafaikitimie jibina, Jádomaraimo iga. Ie naikino Jádomaraimo jikanofeno dani jétade. Akieimona jai rakuiya uai dibejidonia, cáncer, komuide, kai uaido, ziera (zikotaiya). Mareña iaakadimie, bie kai yogakinona jénoiteza

eeimtiimo, jiiibitimo jtkanoiteza, akie baifemo iziruiyakino inedeza, ua akie izoi iitikai. Akie ka Muina-murui dibeji nano jonetikai, mei jaka nano dajeza, Moomo duide nai.

[9] Bakidino yoitikai o bakana itino yoitikai. Jae Kuio Buinaima imuietaiya meinomo dane daa konirue, eimie yofuete, naie konirue mamekidi "Meiyi Buinaima", ua mare konirue yofuete. Kuio Buinaima meino fnoyena, binie jai feinoyena, ie jira naie ua fakai ikina nana yofuega. Fimaitioza raite ziiñoza, doferainideza ua, binie igomaiza buiekotaitateza, akie jira nano baie ka eirue jitotai biya kaziyafona mamiaide. Bie jai ka uiñoyena ari kome riñomo bairezitino. Meiyi Buinaima jai yofuete, ua nana naie fnoye fakai iuiyaiyaina (ifonako), akieze jai naie fakai ikino riide. Yofuetimie raite: "Nia ina nana yogakino oomo foo jainedeza, jaiyena fimaitioza, baka riñeitioza, raiakade, oo aai yoajimo jiriñeitioza, dijimo korobaiza, oo taifofikaiza, oo duerefiza abi uiniñeniza, jai nia mare uai oomo naiñeiteza, ua uai kaitajana oomo iteza". Akieze yofuega, ie oni inede raaza, naimie aai yoanomo fidate, iemona jai akie dirueno korobaite. Akiemona jai ua faifide komeki yoiyakino, iemo naie eimie jonegarui jai ride, ie jira raite: "Mai faka". Fea ua uaido "Jm" raite, jii raiakade, diga ikaiño akieze raite, jaka daje izoi fairiote, ie jira raite: "Naidakai irai kue iya fakai oo uai raize kue duiñoyeza", raiya jira naidakaide, jai uainide, fea garada jaidinoga fekayaidamo baiya daa "kiziri" raiya, iemona baie ua kioiyino birui Mei feia "kiziri, kiziri" rairakaide.

[10] Dane akie koni feadimaki. Daje fakai jiaie konirue uaiima jeare dama juzezerodeza uaitagaza dama bikoka, fueoiraita nogo anamo, ie mei tii raitinomo iteza ieta nagakino fueote. Jai Meiyi Buinaima buiyekotaide, bue ñeye raiyanona jai tuiñoka. Tuiñoka rainadata jai ñaita, nairai jebuitaja uai (uaido fedojeide) ka Moo yua izoi. Akiemona dane jai ari nairai jebuide.

[11] Akidinomo jae ka yua izoi jiiibina zikodeza, dtona, iemona nana juzibiai, naga riana kaimo itirue iemona naga riana ka yiidino. Akie izoi izoidimakiza mei jai guiye iteza yikie diga izoidimaki mei naie riadua inenaza, ieze ua jaijaikaizoidimaki, nagamie konima iziruitimakiza nairai buiekotaiyana kioziteza jai koninina iziruižite, jiiibina jai beia bainaiziteza, ie nia mei ka Moo ana izabiñedeza, fea mei komekido jenzite, nia biruñu yiye joodañedeza, ua akie izoi nagaru komeki fakauidimaki. Ie jaa iratikaiño jai damie baieze raite : « Ka baifemo eimie ite, ie muidona naga raa yiyakino kaimo inede, kaimo itedena naga raa ka raiyana innote ». Dii monadenia raite : « Bie iye ana gaa raitikaidenia gaabikaide, akie izoi yinidikaiza jaka ka baifemo ite eimie, imie yoye izoi jaijaikaitikai ». Iena kakajano ka Moo iobide, « ua nai » raite, « Kue uruai dueredeza, jitaideza ». Akiemona jai ka Moo jitona abi mamenote, kaitade, dobaiñote, jai ana bite, Buinaimana, koniruezana. Ka uzutie yua, eimiena bitena uai eo uzirede, eo riirede, ie jira koniruezana bite, raite. Ie fakai nia biko joreño ana finuakino nia raize uiñoñega, akie fakai fea jifokotai, fea bizaini raiya (doona, daina). Akie izoi arife Muruimo riide, dukide rafue. Iemo jai riide nabuida baifedo, birui jai uiñogaza rakuiya juaidenia *9 de la noche*. Raite akie izoi: « Kaimaki », jakinaizideza fairioñede, dino jamai yikaizide. Ie jira dane raite: "Akinaiñeitimoiza, dajedikaiza, ni omoi duga iena mai kue ine kue duyeza, omoi mega iena kue ine kue meyeza". Ie jai dute jiiibe, mete yerana, iemei jai ñaite: "Naiyi bikini omoi yooia, fea ua jino bi jaziki dofi kaimo biya raiza, fea jino biziki janaba foo biya raiza, taife foo biya omoi raiza, irai kue uiekomo erodaitimoiza, ie jira orekakue biyaza, dajedikaiza (daamedikaiza), ua ka Moo aa iteza, imie orekakueza, omoi raiya uaina iobiyano, ka ua dan yinidikaiza, ka dan yidikañia, bie jinuina ua raitikañia, ana

gaabikai raiya monagaabikaide, kaŕ baŕfemo jaka ite eimie, ie muidona kaŕ uaina inoñede. Kaŕ baŕfe eimie ite jaka, ie muidona bie izoide, imie yoyikinodo iitikaŕza”. Ie jira dane abido uibizite, raitimaki: “Dane jae kaŕ iyakinodo, otikaŕdenia, dane daje izoi yŕkaidikaŕ, dane kaŕ zirue ibaiabadikaŕza”. Akiuaina kakajano iobiyano, “Kue uruiaŕ ua iko jitaide, izaitioza, naidi bigina, naidi zidana, naidi guamadona, naidi jooriaŕna, zabiñede zidana, zabiñede bigina, eninañede guamadona, inñede jifueñede jooriaŕna”.

[12] Juziñamui raiya uai yoitikaŕ uiñoyena. Ua uiñotino uzutiaŕ yua, jae Kuiu Buinaima mameki jiaŕ juziñamui, iemona nana biniemo itimo, juzibi urukiza, ie jira jinobimaki jiaŕ juziñamuidikaŕ raite, jai kaŕ Moo akie ana ie komuitaga urukimo ie jitaka, akie jira kaŕ juzibimo urafuena ite, fea ua akie izoi yoitikaŕ jarikina, raite. Kuiu Buinaima imuietaiya ie fakai, ie dakaiño, fea ua, uamie Buinaima fea ua raite: “Akie mameki iko itemo kuemo jitañega, kue juziñamuiye”. Fea ua nibaiñeye akieze uakaide, akiemona fea ua juziñamui raitikaŕ, ua naidi juziñamui biniemo itino mameki juziñamuina, ie muidona ari kikedogano emiraini akie izoi yote, ie jira ua ari kaŕ komotofemo ua maŕjjanomo juziñamui yinoñega, binie imaki erokaiyaza, kaŕ yote raiteza. Fea akie izoi yoitikaŕza, jitaŕdiza eimie mo jŕkanoiteza, jiiŕbie duanomo, nia mei kakaitimakiza, iemona nana.

[13] Dane kaŕ yoga dofo yoitikaŕza. Uai, komofue rafue, yote. Akie konirue atika iemona komofue, ie jira raite: “Jae nano Kaŕ Moo yogakino raite: “oo uizi fitaja ibana fiŕjitoza ie abina uiñoyena, bie izo iko izredemo jiaŕma uizi fitadikue ie raiyeza, onoyi tañoa daje izoi, izido betaja daje izoi, ebena uakaiya, faidua, urafue nana daje izoi raite, akie oni uaŕbiñedikueza, akie mei kaŕ Moo jae nano maŕjainoza, ie muidona oni uaŕbiñedikueza, naie ŕnuabiñedikueza, jae akieze yogaza, ie jira erokai kaŕ yegonoga ðiona, kaŕ faŕtaka jiiŕbina, kaŕ zedaka, raitika, rao ferinoia kaŕ aiñoa, ua akie izoi nana kaŕ rigarue, riñegarue jiaŕ daje izoi, daamie maŕjtaza, kaŕ jitaŕ raita naga raa, erokai jiiŕbiroki, ðioroki, kaŕ zedaka, jai monaia dane fekagai kaŭ kugaika, ua naie ifogina mamiaŕde kaŕ tijika, ðiona daje izoi, ie ia faidoriñede, “Ua oo inñeye izoi kue ifogi tikonotio”, raiñedeza. Benomo jai jiiŕbina riadoga, ðiona jiaŕ daje izoi, iemona jai baieze yinoga, reiki, komuiyaiki, jebuiyaiki, ie ðuiya imuizaŕ, akiemona naimekiiki, farekaiki, jaiŕbikaiki, ðiriŕmaiki, nozekoiki, komintiki (jebuiyaiki), nimairaiŕki, mooraiki, monifue jafaiki, ua akie izoi baŕba. Akie izoi kaimo ua jai ari ñaite.

[14] Dane kaŕ Moo Buinaima ñaŕakino yoitikaŕza, Moo Buinaima dane raite: “Ie jiiŕbirokidikaŕza, ie ðiorokidikaŕza, nemorokidikaŕza, nekarokidikaŕza, naidi ðiona iteza ua, naidi jiiŕbina, naidi nekana, naidi nemona, ie anamo kaidi jŕforitikaŕza, akieze yinoitimoiza, biniemo eo urafue iteza”. Akieze raiyano dane raite: “Biena iteza naidi zida, naidi bigi, naidi guamado, naidi joriaŕ”. Naidi zida raiya uurada, bigi raiya, (ðaŕna) iife, guamado raiya, (ðaŕna) komeki, kaŕ ktua yerado, joriaŕ raiya, (ðaŕna) jafaiki, (jagiyi). Dane Moo Buinaima raite: “Bie kominitariya uaina, kaŕ Moo mameki feitañeitiŕmoiza, aabene itimie”. Ie ana baitadua kaŕ ktua Moo. Dane raite: “Da aa bi kaŕ Moo uzumanaza, iemona ana bimie ie kaŕ moo, moo kaŕ uzumanaza, binie moo ama oo izoza, oo binie moo miriñodi oo ñiza, oo eei dane jeikiga imania oo aamaza, riñoŕnia oo miriñoza, oo izo anamo komuide jiaŕ daje izoi, aabene ite jiaŕ kaŕ eeiza, ie feitañeitiŕmoiza, ana biniemo oo jeekite daje izoi jiaŕ oo eeiza, oo eei ñio oo biyamaza ie anamo komuide imania oo amaza, riñoŕnia oo miriñoza, baŕba oo monaidoia riño oo ooia, ie moo oo jŕfai, oo ogañaño ei oo jŕfaiñoza, oo ogañaño moo oo momona ie iyaraima, riño ðibeji ie

iyaraiño, oo aamamona jiat ie iyaraiziat nana, ie muidona aama oga riño ebuino ooirainiga jai baie o iyarainoza, naiyi rafue oo yooia, yonideza, ua akie izoi nana baiba.

[15] Jiatma naido jkanoneno makañeieyeza, oo jitaiya raa oo oiakania jkanota jaiyaza, jai jkanotikue raiyano ebena jetañega ua naga raa uizi riyanodo, akie nama naizo ieza, uizi riñenanomo ogaza jitaiya raa, daa jkanoga raa, ie baifemo jetaia jai baie uaitajeriyana mamiatde. Jiatma nai motomo joide raa ebena jetañegaza. Jiatmie roziji rakonoiza. Jiatmie muzeyi tikonoiza. Jiatmie jizaiño yerinoiza. Jiatmie nomena taigaiza. Jiatmie zirikoji duiñoiza. Jiatmie jifikogi tikonoiza. Jiatmie juiyiji bekoiza. Jiatmie jimeji kunuiza. Jiatmie juzie jaaza. Jiatnaiño yunuka juiyie fetuano uiza. Jiatma jiiibina tañoiza, ie ifogi tikonoiza. Jiatma diona yiziyayegoti tikonoiza. Jiatmie jaienijoiza. Eimie giroye jtnui oye noiraji uifiza. Jiatma jirokamo entiji faiza, uizokoño faiza ». Ua akie izoi nana,

[16] kai kome urue yote akie riaraimo yinoaza, ua nana komemo eruaiide, iemona jino baa kai yidino, kai mozioidino. Akie izoi yote kai Moo Buinaima, jitudimie ana yogaza, fea joriañedeza. Diiimonadena baie izoi ite kome kai uinoyena, feeitañeyena kai rafue : Oo aama, iemo oo jitorodona, iemo oo aama jito oo enaize, ua ie anamona komuide jai oo aama, dane ie anamona komuide dane jai oo aama, oo fioidañenia, ua akie izoi nana. Ie jira yetarafue yooia baie izoi yoga : Naidi uzuma itemo baife uzuma ite, iibai muido uzuma jiat ite. Naidi izo ite, baife izo ite, iibai muido izo jiat ite. Naidi biyamo itemo, baife biyama ite, iibai muido biyama jiat ite. Jiatidi oo uzuma baie oo aamanaza, iena jiat eiñoño kue ofaiño raiyano temaiza, jiradoiza, oo uzuño fea oo ofaiñoña mameañaza, ie yote kai uzutie raiya: “Zida abimo baitaiza”. Ua nana akie izoi, biie rafuenaza, ua raize duijidena yetarafue, kai uzutie ie jira raite: “Baibaie zomarakino”. Jaijabi fñuana raite: “Maijirakino”. Jiate jira, jiate rua. Yetara uai kai Moo binte jafaikimie uaina, ie muidona kai Moo uruaiidikaiza, kai yetarafuena, iena baie fea rafue raiya. Akiemona jai ari dane yetara urukidikai. Akie izoideza, kaimaki, raize itikaiza (figo kai iiri), raize mameyeza (ñue mamenori), nana kateza.

[17] Kai Moo Buinaima ñaiaikino dane yoitikai. Akie izoi yetarafue kaimo iga, ie baife raite: “Akie izoideza, buudi uzuma joreñoña ñañede, buudi moo joreñoña ñañede, buudi eei joreñoña ñañede, buudi # joreñoña ñañede, buudi miriño joreñoña ñañede, buudi uzuño joreñoña ñañede, buudi jiza joreñoña ñañedeza, buude enaize / enaizeño joreñoña ñañedeza, buudi jifai / jifaiño joreñoña ñañede, buudi ooima joreñoña ñañede, naidi ofaiño miriñoña mamiatdeza ie joreñoña buudi ñañede, kai Moo binte komuitatimie buudi ebena yikoñedeza, aabene ite kai eei mameki fea jifanodoñegaza, rakuiyauaidena “no jurar su santo nombre envano”, fea ua kai Moo mameki jifanodua kome faaja izoide, iee muidona kome mameki ebena yinoñena ieze ñañena”. Akieze ñaia fakai naimie jafaiki kaimo igaza, rakuiya uuaimona “alma”, akie jira kome fajano fañega, fatañega, uaido ikiñega, mei ua naimie jafaikiza, naimiemo jaka raite yoteza, iena uuiñoñedikaza jaitmana kai ñaia buu kakañede raitikai. Akie izoideza, konima kai iziruiyi (kai dueruiyi), nana akie izoideza buu kai yoñedeza, ie jira biuaido mai kai iniyi, jata kai yiyeza.

[18] Dane Moo Buinaima biuui yote: “Akie izoideza, oo imaki faaia, oo imaki faidoia, uaitaia, oo jaienijoia, oo etaia, oo fikodoia, oo eeoia, oo iktia, oo onoyi tañoia, oo izido betaia, iemona nana ziirue eima, biniemo ibana oñeitiomoiza, akie izoideza nana biniemo oo akie izoi fñodinoña iziruittoza, oo güiga iena itoza, oo jiroka iena jirotaitoza, oo duga

iena dutataitioza, oo mega iena metataitioza, dama íbana oñeítioza, dama íba oo ooia jai baie kaí Moo uaitaitioza, ie muidona kaí Moo aa iteza, imíemo yooítio moíza, naimíe íeza nana, naimíe uíño yeza, namanaza naimíe jítaíya ízoi íe oyeza, íe fíodaitakania íe fíodaitaite, íe ízi kakataiakania ízi kakataíteza, íe duere fínoiakania duere íe fínoíteza, íe fíritakania jai íe fíritakaitéza uaitajerítakania uaiuitajeríkaitéza, akie ízoide ua kaí Moo biruño jafáikítímíe yogakíno kaí ínoñenia akie koni zítáitkáiza, arí ua mare uiekona kaí kazikoyéza, ínoítkaíza”. Ua nagakíno yote akie ízoi baíba. Akie ízoideza kaí uruíai, koníruézí, eímíia ríñoíai, eíromatáí ua nagamíai, bíkíno uíñoítíno eímíai jíat fímaíteza, kaí uiekomo komuídízatáí marekínodo arí komíntariyeza, akie ízoideza.

[19] Dane Moo Buinaima yoga jíatúai yoítkaíza: “Kaí Moomo aa erokáida yoítio moíza, bízido erokáíneítio moíza foo ba komekído yoítio moíza”. Dane íe baífe raite: “Dama bíníemo íba oo oia, jai kaí Moomo oo yoítkíno íñede, yotíona raite, jai dama íba oo oga, bue kuemo yoítio, raíyamoná naie kome jai kaí Moo jafáikí yíñíega, íe jai bíníe jafáikí namataye, íemona jai yua ízoi íñeíteza, uaitajeríyákínodo íte”, raite Moo Buinaima. Meí bíuúai raíakade, bíuúaido íñíeítímíe jínoféite, kaí Moo íe baínoñedeza, jáka uíñoínde.

[20] Dane Moo Buinaima íírat uai yoítkaí. Akie ízoideza bíuúaimo eruátkaída naga raá fínoítio moíza, uíuíkáiío moíza, buudí ua uzuma díga íkíríñedeza, dáje ízoi Moo, eí, enaíze, aama, jíto, íyaráízat, jífai, jífáiño, íemona ua nana, daa íbarafue zuuíá, ríífema díga kaífuerínaia, íemona nana akie ízoi, kaífuerínaia bíedo fínoítio moíza íe ua jíibíe díona motodo ñáíteza, fínoyíkíno. Jai fínokakíno dane abído yínoñeítio moíza, oo uruíai, oo aat, nana oo yoyéza, fea ebe ríñoízaza, ebe uruíatza, jai yínoñeítioza, batínoma jai aruízíkíno íyaza, íemo nia jai aruízínaitioza”.

[21] Dane raite: “Bíe díona faíñeítio moíza, bíe jíibína faíñeítio moíza, bíe jíibína faíñeítio moíza ríítio moíza, bíe ízoi kaí ínoyeza, naíyí omoí jáíjakaia, akie ízoi omoí nabai fuemo ñáia kue ñáíyeza íena kíofeítio moíza, bíkíno omoí fímaia níia amoomo náíteza. Bíko joreño naíyí ana eéina ríteza, bíe uai omoí ñáidoia, omoímo náíteza, bíe jafáikí omoímo ñeíye ízoi maíjíitio moíza, bíe ua kue míia ízoi, bíe jíibíe ua kue dua ízoi omoí fímaia omoí díga yerana meítíkue, jíibína dúítíkúena kíofeítio moí, íe muidóna dane íraí kue uiekomo erokáitio moíza, naíyí dane bíítíkúeza, nia dane konimana kíoítkaíza”, raite. Díno taínokaíde akídínomona jai jíibíbírí, jíibína, díona Moo Buinaima ríadoga, íe muidóna fímaíka, uaitáñega, bíe jíibína / díona bakáitíkue, raítímíe dama abí bakáíteza, akie ízoideza, íe kaímo ízábíteza akieze íítkaíza. Íe jíra Moo Buinaima jíno jáide raíyano yoñega, daa foo bíte raíyano yuaza.

[22] Akie ízoi ua kaí uzutíe nímaira uaido ñáítíno yote. Dauaíñedeza zúitákana eo aiyue komíntariyano íte, jáka nia ua fuíñede, íe muidóna fea dauaíríe yotíkát abí jíbtuíya kaí uíñoiyena, koníma kaí uíñoiyena, jíatíze ímíe kaí íziruíyena, ríama kaí uíñoiyena, rakuíya kaí uíñoiyena, íemona nana nagamíe ua abína kaí uíñoiyena, komekí kaí fakaja kaí uíñoiyena, akie ízoi ua nagakíno. Kaí fue mítaja kaí uíñoiyena, onoyí jíatímamo kaí juaiñoñeiyena, kaí Moo yogakínodo kaí ínyena. Akíkínodo jáe kaí uzutíat jííjakaízíde, ímakí jáe jebuíokaíde, íeze jáe ua Bokíre ídumo jai ua jáígabído bokíjeíde. Kaí uzutíe yua fea ua jáígabí náidoíde raíya Moo Buinaima yua ízoi, fea akí ua juñojí íe yíat ua maraja (jáiyakí), íemo mazacado yunua bokuano, kaí uzutíat akí kímatí anamo kíryíkí niga íbí íe jíiena, íe koni náí jáígabímo bímo yunuka waítajano júyekurído buíñuanonagamíia íte jírua meínomo daa mazacodo fuebíya, íe yíkónota kíryíkímo téka, naga íyatma ríiyena.

Juzitofiaina jiaí iga. Nagazie eimie raiyadi imaki abaiki akiezerie yinua. Ua baie izoidino :kaímera buinaizai, finora buinaizai, uzezi buinaizai, jiaízi buinaizai,

[23] akieze yinoga kaí Moo Buinaima ana biyamona. Ua ba *catolicismo* dinena bitiuai mona *Cristo* mamekido *cristiano* raiya izoidiuai.

[24] Akidinomo dauaina naga iyaima iga riadoga. Uiñotino yua, Nogüeni biuuaido fekaka baize raite: “Fiokini oo bie fiokitofe ari baitadoitioza, oo fioki rabirai riadua uai ari baitadoitioza, biuuaido oo fiaki buinaizai uruki ari gabeiteza fioki buinaizai urukina”. Fea akie izoi nano kaí yogaza, rakuiya eo dukaitiuya jira racuiya eimiemo jtkanoitino naiedo initeza nana. Akie izoi ua daauaiyaina ari riadoga, ieta konima kaí uaitaja eo meiredeza biemona mai uiñoñedizai kaí yofueyi, iemona ua nana uiñoiakadizatai. Naga nairai eimie, iyaima, komuiyano, uiuikaiyikino: Kaí Moo binie yiyakino yua izoi kaí nairai moziioya uaina uiuikaitikai, ie muidono jaka dobañonide, akie izoi kaímo igaza. Bie naiknua fea uaido kaí yogaza iemo rabemo kueano yoitikaiza. Kaí Moo Buinaima baize yote: “Aa iteza kaí Moo”. Akiuai baize raite ie uiñonina baie izoi yoga : « Kaí Moo jitoma biya díbejimo raikana eruaide ie urukimo, kaí uaimona Jiyameni, uruki menioikana afae eruaikana raide jira. Muidomeni ie jitodimie, damie jitona abi mamia, iena kaí Muidomeni raitikai, jitoma uaiya (zofikaiya) díbeji (díbene), afai muidomo raikana eruaide, ie uruki merioide, akie jira Muidomeni, akieze kaí Murui yinote. Kai eei, kaí ekido (abido) jaka ite bainina, akie erodo ite jaka bainina, kaí Moo jafaiki daajedo jaka makade, biko erodo betarioide (jaiñorioide), fea bia ua jafaikina (jagiyina) ite, ie fea kaí aifi (jairifo), raitikai, ie muidona ebe izoi ñañena, ebena uakañena, akie maiyodo fea ua uikaida makade fea ua taino joriai díga uai fakadino ua ua kaí ramo fattimo. Akie mare jafaiki ana nikua ananekona (*maloca*).

[25] Akie yiyie uai Moo Buinaima kaímo ana izaibiga. Kaí nairai yitimie baize ite : iyaima / eimie, Jata Yoema fakai imie; nimairama, jito fakaidino. Iemona dane naimie riadogano / yofuegano, rakuiya uaimona “*discípulo*”. Etama / nimairani etakire komuide. Nimairani Moo uruki yitino, baie izoi naikino jae kaí yoga nai Moo uai ana atidimie, daamie jitona abi mamiano ana biya, jai ana biyamona ie yainama mamiaide, akieze kaí maijiyikino atide, ie fakaidino jai kaímo komuide yainama, akie yainama díga jai maijide einamakí. Ie jira iyaima eo fimairite, raize nairai yiyena, Moo yoga uai feñote iyaima, ie iyaima yoga dane uai feñote yainama dane yainamamona jai ua nairaño, nairai yiyena, iemona nana kaí biruño (bini, bigini) yiyi uai, iemona jai nana nairai yainama ite, ua nagazatai, jenidnuaimona ua eiromatai, nana yainamaredeza. Akidimona jai ua konima iziruiya (dueruiya) ite, dajena iniyikino, dajena güiyikino, maijiyikimo no, nabairiyakino iemona nana. Akie izoi ua komekido iziruiyakino baiga. Bie kaí Moo yogakino eremo naga raa ite, ie eromo nagakino komuide, rira kaí yidino izoi, ari rikana uiga, kaímo riire eruaide riñega, marena inoye díeze rikano uiga. Mare rira kaí raiya, Moo joonega uaimo eruaikaida iyena, maijyena, baíba kaí monaidoiyena. Monaidoiyena raiya uai, nagakino yinote, ie dane yai zuitaitikai daauai, naga uai akie izoide, Monaidoiyena, baize raikade, jiaíma fañeitioza, fikodoñeitioza, fadoriñeitioza, uaitajeriñeitioza, jiaíma fañeitioza, jiaíma jaiñijoiñeitioza, jiaíma raamo fañeitioza, enenoruiñeitioza, uaitajeriñeitioza, oo urue uikomo yogüeroñeitioza (yogüeroñeitioza), jiaíma jizi uruezitajano naidanekañeitioza, jifueriñeitioza, iemona nana akie izoi baíba, jifaiyano ebena jiaíma uakañeitioza, ebena jiaíma fatañeitioza. Ua akie izoide naga uai, ie ua zuitañeno fea kaí yokana, kuekana kaí uigaza komeki raize kaí fakayena. Bikinodo nana

kai iniaidi nia naga komekimo iziruiyakinona ñaiteza, biuaido kai bie binie jazaki yiidikai, ie muidona *gobiernomo* jtkadikai, biuuai, iemona naga jiazie yiidino, iemo daje izoi binie kai yiyena.



Agradecimentos

Esta é uma versão pouco modificada de minha tese de doutoramento (2005). São muitos agradecimentos. Se por um lado são dádivas e dívidas das quais se precisa dar conta ao final do dia, por outro são reveladores dos caminhos de constituição de uma pesquisa como essa que apresentei.

Agradeço:

Ao CNPq e à Capes pelas bolsas de estudo concedidas ao longo do mestrado e doutorado.

A João Pacheco de Oliveira, por sua orientação paciente e cuidadosa, pelo incentivo ao longo desses anos.

A Antonio Carlos de Souza Lima, pela generosidade com que recebe, pelas conversas em momentos de crise, e pelo acompanhamento atento e construtivo de algumas etapas deste trabalho.

Ao *uzuma* Don Ángel Ortiz por sua palavra de longa vida, por me receber em sua casa, por me deixar entrar em seu dia a dia. À Sra. Dolores Yaci, pelos *casabes*, os tamales e a *caguana*. A Hermes e a Heliodoro por terem sido meus “aliados” na aprendizagem de um bom mambeio. A todos sou eternamente grato pelos ensinamentos, a paciência e a generosidade com este “nêscio”. Ainda em San Rafael: a Abelardo Palomares (governador) e Don Gregorio Gaike (cacique) pela permissão de permanência em área, e a Wenceslau pela conversas e incentivos.

A Juan Alvaro Echeverri, Marta Pabón e Maytik, por todo o apoio ao longo desses anos, pela amizade, pelas conversas, pela paciência, e pela viabilização deste trabalho junto à Universidade Nacional da Colômbia e à divisão de Assuntos Indígenas. A Maytik agradeço por um desenho na dedicatória de um livro.

Ao corpo docente e de funcionários do Instituto Amazônico de Investigações (Imani): a Carlos Zárate e German Palacios pelo apoio pessoal e institu-

cional; a Carlos Franky e Dany Mahecha pelas conversas noturnas, as trocas de ideias e a riquíssima programação da “Rádio Manguaré”; a Alan Wood pelas conversas, o apoio e alguns *pielroja*; e a Juan Jose Vieco pelas conversas, o apoio e alguma rumba; a Marta Soarez pelo apoio e organização de minha pequena farmácia; a Sra. Amparo pelo apoio institucional; e a Don Luiz e Nelson pelas conversas e o café em algumas das madrugadas de trabalho.

A Roberto Osorio, amigo de fronteira, pelo apoio, por me receber em sua casa e incentivar a realização deste trabalho.

A Jürg Gasché pelo apoio, a generosidade, as críticas, os mapachos e as conversas sobre os Uitoto de ontem e de hoje.

Ao padre Joaquín García, do Centro de Estudos Teológicos da Amazônia (Ceta) pelo apoio e autorização para consultar o acervo da Biblioteca Amazônica. Em Iquitos, sou grato ainda a Julio em sua paciência na busca de volumes.

Ao padre Iván do internato de San Rafael pela acolhida e o apoio em momentos estratégicos.

A Nelson Ortiz, da Fundação Gaia, pelo apoio institucional e a amizade.

A José Raul Teixeira, vice-cônsul do Brasil, em Letícia pelo apoio pessoal e institucional.

À Dra. Monica e à equipe do Hospital de San Rafael, por ajudarem a me recuperar de uma hepatite.

A Paulo e Carla, em Tabatinga, pelo apoio, amizade e as correspondências que temos trocado ao longo dos últimos anos.

A todos os meus professores ao longo dos anos de formação no PPGAS, pelo rigor e seriedade. Agradeço especialmente ao Prof. Otávio Velho pela presença atenta, crítica e estimulante ao longo de meus exames de qualificação e já ao final na banca de doutoramento.

A Rodrigo Grünewald, pela leitura cuidadosa e as críticas e provocações ao longo da banca de doutoramento.

A André Lázaro, pela formação inicial e o estímulo intelectual ao longo dos anos.

Aos meus colegas de PPGAS por todas as conversas, incentivos e trocas ao longo desses anos. Em especial a Ingrid Weber, Fernando Rabossi, Fabio Mura, Marcelo Iglesias e José Gabriel Corrêa. Agradeço especialmente a Gabriel pelo

apoio em todas as horas, sobretudo quando este trabalho já se encontrava em finalização.

Ao corpo de funcionários da secretaria do PPGAS pelo apoio e paciência com o estudante que nem sempre foi pontual com prazos e demandas administrativas.

A Leticia Rebollo, Ana Luisa Reyero e Cinthya Seguel Silva pelas transcrições ortográficas de parte do material gravado em San Rafael.

Ao longo do processo de edição da tese em livro, agradeço a Marcia Gramkow pelo estímulo, paciência e consideração ao longo do trabalho; e a Franck Soudant pela paciente e elegante revisão e edição finais.

A Gustavo Pacheco e Daniel Guimarães, velhos amigos. Juntos, cruzamos os caminhos desde os tempos da graduação. A Daniel, agradeço o apoio certo nos momentos decisivos de finalização deste trabalho, em especial da discussão da versão ora publicada. A Gustavo, agradeço em especial pelos últimos anos de parceria e convivência.

Aos amigos da Associação Caburé Alexandre Pimentel, Joana Corrêa e Daniel Bitter pelo trabalho conjunto, a paciência, o apoio e a amizade.

A Bessa e Consuelo pelo carinho, apoio e estímulo à realização deste trabalho, e por nossos almoços de domingo. A Consuelo agradeço especialmente pela leitura atenta de parte deste trabalho e a revisão das traduções para o espanhol.

A Maria Cecília, avó incansável em amor e zelo.

A meus pais, Marlene e Nuno, mais uma vez, como sempre, por tudo.

A Adriana e a Florinha pela travessia deste tempo tão especial. Pela paciência na espera, pelo amor nos períodos em que estive longe, mesmo quando estava perto, dedicando-me a esta tarefa absorvente.

A Maria pelo presente, por seu apoio e carinho. Te vejo.

E já agora, a Aninha, flor de macambira.



Siglas

Aico – Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia.

Anuc – Asociación Nacional de Usuarios Campesinos.

Azinpa – Asociación Zonal Indígena de Puerto Alegria.

BOE – *Boletín Oficial del Estado*.

Coia – Congreso Indígena Arhuaco.

Coidam – Confederación Indígena del Medio Amazonas.

Coinza – Consejo Indígena Zonal de Arica.

Cozich – Consejo Zonal Indígena de Chorrera.

Cric – Consejo Regional Indígena del Cauca.

Crima – Consejo Regional Indígena del Medio Amazonas.

Criva – Congreso Regional de Indígenas del Vaupés.

ETI – Entidades Territoriais Indígenas.

Farc – Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia.

Imani – Instituto Amazónico de Investigaciones.

Incora – Instituto Colombiano de la Reforma Agraria.

Oima – Organização Indígena Murui do Amazonas.

Onic – Organización Nacional Indígena de Colombia.

Ozimde – Organização Zonal Indígena Murui de El Encanto.

Sinchi – Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas.



