

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
UNICAMP**

JUAN CARLOS PEÑA MÁRQUEZ

**MITÚ VAUPÉS: A PARTICIPAÇÃO DOS ÍNDIOS NA CONSTRUÇÃO DO
URBANO NA AMAZÔNIA**

**CAMPINAS
2008**

JUAN CARLOS PEÑA MÁRQUEZ

**MITÚ VAUPÉS: A PARTICIPAÇÃO DOS ÍNDIOS NA CONSTRUÇÃO DO
URBANO NA AMAZÔNIA**

Relatório para defesa de tese apresentado à
Universidade Estadual de Campinas
(UNICAMP), comissão de pós-graduação
do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas IFCH, Programa de Doutorado
em Ciências Sociais. Linha de Pesquisa:
Etnologia de Povos Indígenas.

Orientador: Professor Doutor Robin M. Wright

Campinas
2008

UNIDADE BC
Nº CHAMADA:
T/UNICAMP P37m
V. _____ EX. _____
TOMBO BCCL 76898
PROC 16P-129-08
C _____ D X
PREÇO 11,00
DATA 03-06-08
BIB-ID 436553

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

✓ P37m Peña Márquez, Juan Carlos
Mitú Vaupés: A participação dos índios na construção do urbano na Amazônia / Juan Carlos Peña Márquez. - - Campinas, SP : [s. n.], 2008.

Orientador: Robin M. Wright.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Índios da América do Sul- Amazônia - História. 2. Etnologia. 3. Índios - Civilização. I. Wright, Robin M. II. Universidade Estadual de Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

Título em inglês: Mitú-Vaupés: The participation of Indians in the Amazon Construction of Urban

Palavras – chave em inglês (Keywords): Indians of South America – Amazon - History
Ethnology
Indians - Civilization

Área de concentração : Antropologia

Titulação : Doutor em Ciências Sociais

Banca examinadora : John Manuel Monteiro
Juan Álvaro Echeverri
João Pacheco de Oliveira Filho
Emília Pietrafesa de Godoi

Data da defesa : 11-03-2008

Programa de Pós-Graduação :- Ciências Sociais

JUAN CARLOS PEÑA MÁRQUEZ

MITÚ VAUPÉS: A PARTICIPAÇÃO DOS ÍNDIOS NA CONSTRUÇÃO DO URBANO NA AMAZÔNIA

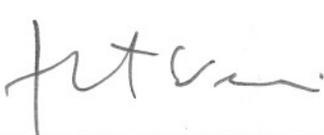
Tese apresentada para obtenção do grau de Doutor em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas sob a orientação do Prof. Dr. Robin M. Wright.

Este exemplar corresponde à redação final da Tese defendida e aprovada pela Comissão Julgadora em 11/03/2008

Banca examinadora:



Prof. Dr. John Manuel Monteiro
(UNICAMP)



Prof. Dr. Juan Alvaro Echeverri
(Universidade Nacional da Colômbia)

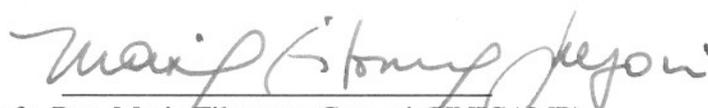


Renato Monteiro Athias
(UFPE)



Prof. Dr. João Pacheco de Oliveira Filho
(Museu Nacional do Rio de Janeiro)

Presidente



Profa. Dra. Maria Filomena Gregori (UNICAMP)

Campinas, Março 11 2008

200810631

Resumo

Esta pesquisa visa a descrever o processo histórico e social de desenvolvimento de Mitú como cenário urbano, colocando como eixo a participação dos índios na sua construção e significação. Desde esta realidade particular “Mitú, cidade indígena” criar as condições para que os atores sociais e culturais da região falem e materializem seus posicionamentos sobre o processo de desenvolvimento regional e da Amazônia. As histórias, as economias, a política, as etnografias e a cartografia social que serão apresentadas, procuram tecer as potencialidades e importância de colocar os atores sociais como sujeitos de pensamento e de ação vitais para as correntes de proteção e sustentabilidade cultural e ambiental da Amazônia. O urbano é um cenário complexo e simbólico, no qual o índio se confronta com a idéia de cidadão, de democracia, de poder e de poderes, produzindo e transformando as identidades. Os distintos fatores que influenciam a construção do urbano indígena não são uma soma de fatores individuais, mas uma nova expressão societária, correspondente à dinâmica social própria da Amazônia.

Abstract

This research aims to describe the social and historic Mitú's development process, being an urban center and considering indigenous participation the center of its construction and meaning. From this particular reality “Mitú, indigenous city” create conditions to the social and cultural actors of this region to talk and materialize your ideas about the regional development process and Amazonian's one. The histories, economy, politics, ethnography and the social cartography which will be presented, wants to weave the potentials and importance of considering the social actors like subjects of vital comprehension and actions to the protection tendencies in cultural and ambiental Amazonian sustainability. The urban is a complex and symbolic scenery, in which the indigenan comes across with the idea of citizen, democracy, and power or powers, producing and muting the identities. The distinct factors which influence the indigenous urban construction are not a sum of individual factors, but a new societary expression, corresponding to the social Amazonian dynamic own.

Dedico este trabalho aos índios do Vaupés. Eles, como muitos outros povos, na simplicidade da sua vida cotidiana, ensinam uma trilha de amor e respeito a todos os seres, desde os insetos até as constelações, como componentes vitais do universo.

AGRADECIMENTOS

Quero agradecer a todos os amigos, parentes, professores, que me ajudaram no processo de elaboração desta tese, tentarei mencionar à maioria das pessoas que contribuíram com transcrições, digitação de material de campo, fichamentos, traduções, fotografias¹, etc., e em debates acadêmicos, sociais, políticos e especialmente humanos para desenvolver este trabalho:



No Vaupés, comecei a falar desta pesquisa desde final do ano de 1996 com muitas pessoas, indígenas, mestiços, negros, funcionários, políticos, com os quais partilhei idéias, opiniões experiências e sentimentos que me apaixonaram pelo território, por seus saberes e conhecimentos; alguns deles: Luz Stella, Efren, Milciades, Hector, Liliana, Oscar, César e Elvia, Fernando e Eusiris, Fabian, Milena, Luz del Pilar, Fernando e Adélia, Martha e Ivan, Karina, Sebas, Cristina, German e Adriana, German, Yehudy, Amilbia, Gaudencio e Ofelia, Gustavo, Holman, Juan Carlos Espitia, Mirian, Maria, Marcos, Carlos e Martha, Rubiela, Laura, o profe Miguel, Gentil, Servando, Hector o defensor, Fabio Torres, Martha Carreño, Nancy, Monseñor Gustavo Angel, Jorge Rey, don Nelson, Nelson, Alejo, Juan Carlos, Silvia, Laura, Gloria Elsa, Higinio, Japepo, Rayol, Enrique Melendez, Barnabé, José Leonidas, Yolanda, Julio Quevedo, Agustín Vasquez, Liborio, Alberto, Hugo, Cecília Bayón, Agustín Muñoz, José Gonzales, Erica, Lorenzo, Caballo, Estevan, Robertico, Fabustino, Chucho Yuruti, Chucho Santacruz, Cabeza de Palo, Dieguito, Elver, Juan, Piri, Mario, Simon, José Luis, Cucaracho, Maximiliano (*in memorian*), Tomasito (*in memorian*), Manuel (*in memorian*);

Em Bogotá, algumas visitas e estadas foram de grande ajuda para fundamentar teoricamente a cartografia social e outros aspectos acadêmicos e não acadêmicos que serviram de importante apoio: Pedro Botero, Rocio, Álvaro Velasco, Rodolfo, Cris, Glorita, Juan José

(Avô e Neto), Milena, Sonsire, Erik, Joaquin, François Correa, Martin Von-Hilderbrand, Lucho, Fabian, Luz Stella, Efren Tarapues, Ramiro Eustacio, Eduardo, Esperanza Cerón, William Ospina;

Em Villavicencio tive oportunidade de falar sobre minha tese com algumas pessoas amigas e familiares que algumas vezes me ouviram falando sobre a minha pesquisa e fizeram anotações e recomendações, algumas vezes me acompanharam na minha viagem sobre a Amazônia oferecendo paciência e amor para minhas divagações: Margie, Nancy Espinel, Luz Dary, Rocio, Alba, Enriqueta, Sara, Jhon, Fabian e Paola, Daniel, Juan Camilo, Fabian Leandro, Angie, Mercedes, Miguel e Berta, Edith, Gilma, Maria Eugenia, Alfredo, Guillermo, Bayardi, Gonzalo;

Na tríplice fronteira Brasil, Peru, Colômbia, nas cidades de Tabatinga, Benjamin Constant e Letícia, onde tive a oportunidade de conviver com outras pequenas cidades amazônicas, com professores, lideranças indígenas e cidadãos, que enriqueceram a leitura sobre a região; e onde também o exercício acadêmico me ajudou na partilha com os meus alunos – da Universidade Nacional da Colômbia, da Universidade Estadual do Amazonas e da Universidade Federal do Amazonas – com alguns debates que são abordados na tese: Pe. Fernando, Silvia, Nixon, Bárbara, Bia, Conrado, Ozires, Inês, Maria, Alirio, Mauro, Martha Suarez, Dany e Carlos, Claudia, Solangel, Estivalis, Aquiles, Diana, Marcos, Gulh, Carlos e Pilar, Mariana e Miguel, German Palacio, Juan Álvaro, Juan José, Pablo, Fernando, Cesar, Walter, Diego, Kely, Edney, Anderson, Rubens, Daniel, Benedito, Rodrigo, Gleisemar, Nalva, LÍlian, Roberto, Cristian;

Em Manaus, onde muitas pessoas ajudaram a transformar em projeto de tese a idéia sobre as pequenas cidades na Amazônia, especialmente no mestrado de Natureza e Cultura do ICHL e no mestrado em Educação da FACED, na Universidade Federal do Amazonas: Carlos Rojas, Rosita, Evandro, Valéria Waigel, Francisco, Patrícia, José Aldemir, Conceição, Priscila Faulhaber, Jóia, Sergio, Alexandre, Karine, Lukas, Leon, Adria, Elisiane, Pejman;

Em Campinas devo agradecer à institucionalidade da UNICAMP e sua materialização nos professores e companheiros que contribuíram de maneira transcendental na minha formação como antropólogo e como profissional, com todos eles compartilhei experiências e orientações enriquecedoras: Robin, John Monteiro, Mauro Almeida, Sílvio, Nádía, Carlos Potiara, Noêmia, Dorotea, Chris, Cláudia, Zé, Fabiana e Alexandre, Edson, Tatiana, Mauro, Paulo, Martha, Ana Paula, Augusto, Geraldo Andrelo, Juan C. Agudelo, Johana, Pacho, Edwar, Jimy e Marcela, Senilde, Paola, Juan Guillermo;

Tenho que agradecer de maneira especial ao meu orientador Robin Wright, que acompanhou pacientemente o processo de transformação do projeto em ensaios e documentos que terminaram tornando-se a tese, suas contribuições teóricas e metodológicas ajudaram a dar consistência ao trabalho e à minha própria formação.

Agradeço a outras pessoas que desde diversos lugares fizeram uma contribuição para estimular o projeto ou alguns resultados da pesquisa: Cristiane Lasmar, Renato Athias, Stephen Huhg-Jones e Edna Castro.

Agradeço a Tatyanna Mariúcha, por sua companhia especial, estímulo e amor no processo de redação da tese, assim como suas recomendações e correções de português e confecção das imagens que acrescentaram coerência e ordem ao documento final.

Agradeço também a todas as pessoas que ajudaram na minha formação espiritual e relação com as coisas sagradas, desde as plantas transcendentais dos indígenas do Vaupés e de outras regiões até os mestres de Ioga, Meditação e Capoeira no Brasil, todos, sem dúvida, pontes para viagens mais profundas ao mistério.

Finalmente agradeço às instituições e organizações que contribuíram com apoio financeiro para a realização da pesquisa: CNPq, Confederação Latino-Americana de Ciências Sociais (CLACSO), FUNDAMINGA, Prefeitura de Mitú, Fundo de Amparo à Pesquisa no Amazonas (FAPEAM) e à Universidade Federal do Amazonas que me outorgou um ano de licença para a conclusão e defesa do trabalho.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	1
A TROCA E A CARTOGRAFIA SOCIAL	11
CAPÍTULO I	29
OS UAUPÉ ENTRE O TERRITÓRIO E A MALOCA	29
OS UAUPÉ	29
DA ANACONDA AOS SINAIS NO TERRITÓRIO	39
A GRANDE MALOCA VAUPESINA	47
MITÚ UMA BASE DA GRANDE MALOCA	56
CAPITULO II	65
MITÚ: MEMÓRIA E HISTÓRIA	65
A FUNDAÇÃO	65
O COMEÇO DAS BONANÇAS	69
BONANÇAS PARALELAS	79
COCA SAGRADA, BONANÇA PROFANA	88
MITÚ: BALAIO DE NOVAS RELAÇÕES	100
CAPITULO III	117
TERRITORIALIDADE INDÍGENA, DIREITOS OCIDENTAIS	117
A INSTITUCIONALIDADE INDÍGENA	117
OS PERCORRIDOS DA ORGANIZAÇÃO INDÍGENA	130
A BONANÇA DOS PROJETOS	146
CIDADANIA OU FLORESTANIA	155
CAPITULO IV	159
A CIDADE	159
A CIDADE TRANSPASSADA PELA TRADIÇÃO	160
EXTRATIVISMO, RECIPROCIDADE OU ECONOMIA DA DEPENDÊNCIA	179
O TECIDO URBANO	192
CAPÍTULO V	207
RE-ORDENAMENTO PARTICIPATIVO DO TERRITÓRIO	207
MITÚ NO RE-ORDENAMENTO DO TERRITÓRIO	214
A CARTOGRAFIA COMO VISÃO DO TERRITÓRIO	222
A OFICINA	225
<i>MITÚ AMBIENTAL:</i>	227
<i>DESENVOLVIMENTO URBANÍSTICO:</i>	241
<i>PROJEÇÃO ECONÔMICA</i>	242
<i>MITÚ NO COLETIVO</i>	243
CONSIDERAÇÕES FINAIS	245
BIBLIOGRAFIA	251

ILUSTRAÇÕES

Fig. 1: Fotografia aérea de Mitú.	05
Fig. 2: Mapa da Amazônia.	06
Fig. 3: Mapa da Colômbia e do Vaupés.	07
Fig. 4: Fotografia do desenvolvimento da oficina de Cartografia Social, Mitú Janeiro de 2005.	12
Fig. 5: Fotografia da Maloca da comunidade de Virabazú, rio Cubiyú, Vaupés.....	50
Fig. 6: Fotografia da Cachoeira de Mitú em época de verão.....	57
Fig. 7: Fotografia de indígenas voltando da roça para a cidade.....	160
Fig. 8: Fotografia do início da confecção do mapa, margem esquerda do rio Vaupés.....	163
Fig. 9: Fotografia de reunião comunitária no mercado popular indígena.....	205
Fig. 10: Fotografia do momento de fechamento da oficina de cartografia social, quando todos os mapas tinham sido expostos.	226
Fig. 11: Reprodução do Mapa correspondente à mesa de trabalho da área de resguardo (Oficina de Cartografia Social, Mitú, Janeiro de 2005).	229
Fig. 12: Reprodução do Mapa correspondente à mesa de trabalho da área dos bairros Belarmino Correa até Mitú Cachoeira (Oficina de Cartografia Social, Mitú, Janeiro de 2005).	233
Fig. 13: Reprodução do Mapa correspondente à mesa de trabalho da área parte oriental do aeroporto (Oficina de Cartografia Social, Mitú, Janeiro de 2005).....	237
Fig. 14: Reprodução do Mapa correspondente à mesa de trabalho margem direita do rio Vaupés (Oficina de Cartografia Social, Mitú, Janeiro de 2005).	239

MITÚ VAUPÉS: A PARTICIPAÇÃO DOS ÍNDIOS NA CONSTRUÇÃO DO URBANO NA AMAZÔNIA

INTRODUÇÃO

*I offer you explanations of yourself, theories about yourself,
authentic and surprising news of yourself*
Jorge Luis Borges (1977)

Esta pesquisa visa a descrever o processo histórico e social de desenvolvimento de Mitú como cenário urbano, colocando como eixo a participação dos índios na sua construção e significação. Desde esta realidade particular “*Mitú, cidade indígena*” criar as condições para que os atores sociais e culturais da região falem e materializem seus posicionamentos sobre o processo de desenvolvimento regional e da Amazônia. As histórias, as economias, a política, as etnografias e a cartografia social que serão apresentadas, procuram tecer as potencialidades e a importância de colocar os atores sociais como sujeitos de pensamento e de ação vitais para as correntes de proteção e sustentabilidade cultural e ambiental da Amazônia.

O desenvolvimento desta pesquisa sobre Mitú significou uma volta à problemática que abrange a etnografia sobre os povos indígenas do Vaupés (território de grande influência no Alto Rio Negro, na Amazônia colombiana, fronteira com o Brasil), à análise sociológica sobre os processos de colonização da Amazônia, à mestiçagem, e à cidade como cenário de encontro da interculturalidade. As bonanças econômicas que significaram a inserção dos índios no sistema econômico mundial serão abordadas como processos históricos que se tecem no urbano recente; a bonança da borracha, as peles, as plumas, as madeiras, o ouro, a exploração da folha de coca para a produção de cocaína e o dinheiro do Estado, que exerceu, num período determinado, o papel de mais uma bonança. Especial ênfase será feita à contradição entre a folha de coca como planta sagrada e de ampla tradição na América do sul, entre povos dos

Andes e das planícies da Orinoquia e Amazônia, e o recente uso como base de produção de cocaína em detrimento de seu uso tradicional indígena.

Fazer de uma cidade amazônica o objeto de estudo significa conhecer a etnografia dos povos que nela convivem, mas significa também, fazer uma etnografia da transformação que o urbano produz nos povos indígenas. Isto, acompanhado de um processo de “domesticação” (Gow 1991: 85) que os povos indígenas fazem do espaço urbano¹ enquanto território das instituições sociais e políticas e dos órgãos governamentais que nele se sedimentam. O propósito da presente pesquisa é dar à cidade amazônica a importância antropológica na construção de novas identidades culturais e sociais que contribuam analiticamente para explorar novas estratégias de sustentabilidade ambiental, social e cultural².

O urbano é um cenário complexo e simbólico, no qual o índio se confronta com a idéia de cidadão, de democracia, de poder e de poderes, produzindo e transformando as identidades. O urbano amazônico é o espaço no qual está a controvérsia, e no qual elementos como a democracia se colocam no centro das mais recentes representações. Os distintos fatores que influenciam a construção do urbano indígena não são uma soma de fatores individuais, mas uma nova expressão societária, correspondente à dinâmica social própria da Amazônia². Por isto a metodologia se propõe a uma recuperação etnográfica e histórica dos povos indígenas, assim como dos povos não-indígenas vindos de outras regiões e assentados em Mitú. O trabalho de levantamento de dados atuais sobre os bairros, as organizações sociais e institucionais foi desenvolvido para expôr as dinâmicas de apropriação do espaço urbano e a re-significação construída pelos atores.

Coletamos boa parte das etnografias feitas sobre os povos indígenas do Vaupés tentando aproveitar os elementos que articulam o indígena com a cidade de Mitú; e fizemos uma análise etnográfica (uma etnografia) urbana baseados em nossa vivência na área pelos

¹ No Brasil tem-se desenvolvido um importante debate sobre a identidade indígena e cultural nos cenários urbanos: (FIGOLLI, 1985; FERNANDES, 1997; OLIVEN, 1992; OLIVEIRA, 1972, 1976; RIBEIRO, 1997; MONTEIRO, 1999; ANDRELLO 2004; FAULHABER, 1987, GARNELO, 2002; LASMAR, 2005).

² “... Estudar o modo como estão sendo produzidas as relações de continuidade, ruptura e hibridização entre sistemas locais e globais, tradicionais e ultramodernos, do desenvolvimento cultural é, hoje, um dos maiores desafios para se repensar a identidade e a cidadania...” (CANCLINI, 1997: 151)

últimos dez anos e uma dedicação exclusiva de um ano no levantamento de dados, histórias e narrativas como parte do trabalho de campo, que foi ampliado com uma última visita no mês de julho de 2007, para observar os acontecimentos mais recentes na cidade.

A forma de contar e de transmitir conhecimento é uma arte, e não uma mera reprodução da experiência, não é simplesmente uma imitação; o ensino através da narração, é preciso reconhecê-lo como “o lado épico da verdade”, que segundo Walter Benjamin (1994), está em extinção. “A possibilidade de utilizar a história para finalidades sociais e pessoais construtivas desse tipo vem da natureza intrínseca da abordagem oral” (THOMPSON, 1992); a natureza da narração, da verbalização e da fala enriquece a história, pela qual se articularam os instrumentos documentados pela história oral dos atores, mesmo porque muitos elementos construtores do urbano só se representam nesta oralidade.

Começaremos com uma síntese histórica que discute a oficialidade institucional, baseada nas informações de historiadores, funcionários e antropólogos, que, na maioria dos casos, excluíram os índios, e seu papel na formação das cidades amazônicas. Mesmo que a história tenha sua fundamentação na institucionalidade, e a história institucional de Mitú começa mesmo no ano de 1935, os povos indígenas que povoaram o território continuaram nele aportando sua visão, sua relação com o meio ambiente e seus preceitos culturais.

Insistimos, como o fizeram Robin Wright e Stephen Hugh-Jones, no começo da etno-história do Alto Rio Negro e o Vaupés, como será exposto mais adiante, na concepção de que o território estava povoado e era permeado de significados por povos e culturas antes da chegada da colonização, e, ainda assim, continuaram a ter suas estratégias e reorganizações com a incorporação do mundo ocidental às suas realidades. A fundação do novo cenário social teve lugar em territórios que eram de posse dos povos indígenas e a fixação de lugares de comércio ou missões aproveitou-se desta situação para se re-fundar. Ainda que em alguns casos as missões procuraram lugares neutros para a aldeização de povos de distintas etnias³,

³ “... Há que convir, com Barth (1997), que a etnicidade é uma forma de organização social, baseada na atribuição categorial que classifica as pessoas em função de sua origem suposta, que se acha válida na interação social pela ativação de signos culturais socialmente diferenciadores...” Poutignat e Streif-Fenart (1998: 140). Usaremos

no caso de Mitú, o território e mesmo o lugar da cidade tinham uma significação para o povo Cubeo que detalharemos no primeiro capítulo.

Compreender esta simbolização permite partir para uma leitura que tenta não deixar de fora o transpasso dos povos indígenas na construção da institucionalidade amazônica, e colocá-la entre as possibilidades de reordenar o território como uma alternativa democrática que incorpore a tradição indígena aos entrecruzamentos que se desenvolvem no espaço urbano, assim como contribuir com elementos de análise que permitam explorar alternativas de sustentabilidade ambiental, social e cultural que se encontram em conflito na Amazônia em geral e mais expressivamente na Amazônia colombiana por causa do conflito armado.

Estes entrecruzamentos são: a política, as fraturas internas das organizações indígenas, da igreja, dos pesquisadores, dos políticos, a adoção do território por parte de colonos e o reavivamento ou despertar do interesse pelo meio ambiente e a cultura do mundo globalizado. Mitú é mais do que uma aldeia global, mais do que uma fronteira que divide; é uma ponte de encontro entre a Amazônia e sua humanização, parafraseando o antropólogo François Correa (1990) na “Selva Humanizada”.

Há várias histórias contadas a partir de estudos etnográficos sobre o Vaupés e que usaremos no decorrer desta pesquisa: Árhem (1989), Goldman (1968), Hugh-Jones (s/d), Correa (1990), Wright (1996, 1999, 2003), Reichel-Dolmatoff (1997) e mais recentemente Garnelo (2002), Franky (2004), Peres (2003) e Andrello (2004), entre outros. Mitú, que é sua capital na nova organização sócio-política e administrativa, aparece tangencialmente no percorrido etnográfico que se tem realizado nas selvas amazônicas do Vaupés colombiano e na região conhecida como o Alto Rio Negro no lado brasileiro⁴.

indistintamente o termo etnia ou povo indígena considerando estas identidades como dinâmicas para o processo social de cada povo ou organização societal.

⁴ Mitú encontra-se a 1000 km ao sudeste de Bogotá e é a cidade mais próxima da fronteira com o Estado do Amazonas no Brasil.



Fig. 1: Fotografia aérea de Mitú.

Mitú é uma cidade com uma população de aproximadamente sete mil habitantes, com uma história institucional e uma significação territorial de fronteira. Capital do Departamento⁵ Vaupés da Colômbia, faz fronteira com o Município de São Gabriel da Cachoeira, conformando assim parte do território que tem sido conhecido como o Alto Rio Negro na bibliografia histórica e antropológica. Como será desenvolvido no primeiro capítulo, compartilha características populacionais – baixa população, alta porcentagem de população indígena e multietnicidade – com a maioria das cidades amazônicas que serviram de referência a esta pesquisa, tais como São Gabriel da Cachoeira, Barcelos, Tefé e Tabatinga, todas no Brasil; e Letícia, Inirida e San José del Guaviare na Colômbia. Compartilha também uma referência histórica com as economias extrativistas e, especialmente, a bonança da borracha desde fins do século XIX até a década de 70, quando aparecem outros “booms” como a

⁵ Na divisão político-administrativa da Colômbia, *Departamento* corresponderia a *Estado* no Brasil.

exploração de espécies exóticas, de ouro e de cocaína. Estes aspectos serão abordados no capítulo 2, dedicado às histórias da economia indígena e regional.

Apresentaremos um resumo histórico do desenvolvimento institucional do Mitú, sem acrescentar novidades na parte histórica. Porém, se algo for acrescentado ao debate, será a chamada fundação do povoado que se oficializou no ano de 1935, coisa que, por várias razões conceituais e documentais colocaremos em dúvida, sabendo que as razões que exporemos serão bem-vindas no debate sobre o repensar da história recente da Amazônia; elementos que serão abordados principalmente no capítulo sobre o território, mas que, esperamos, perspassem todo o sentido histórico e etnográfico desta pesquisa.



Fig. 2: Mapa da Amazônia.

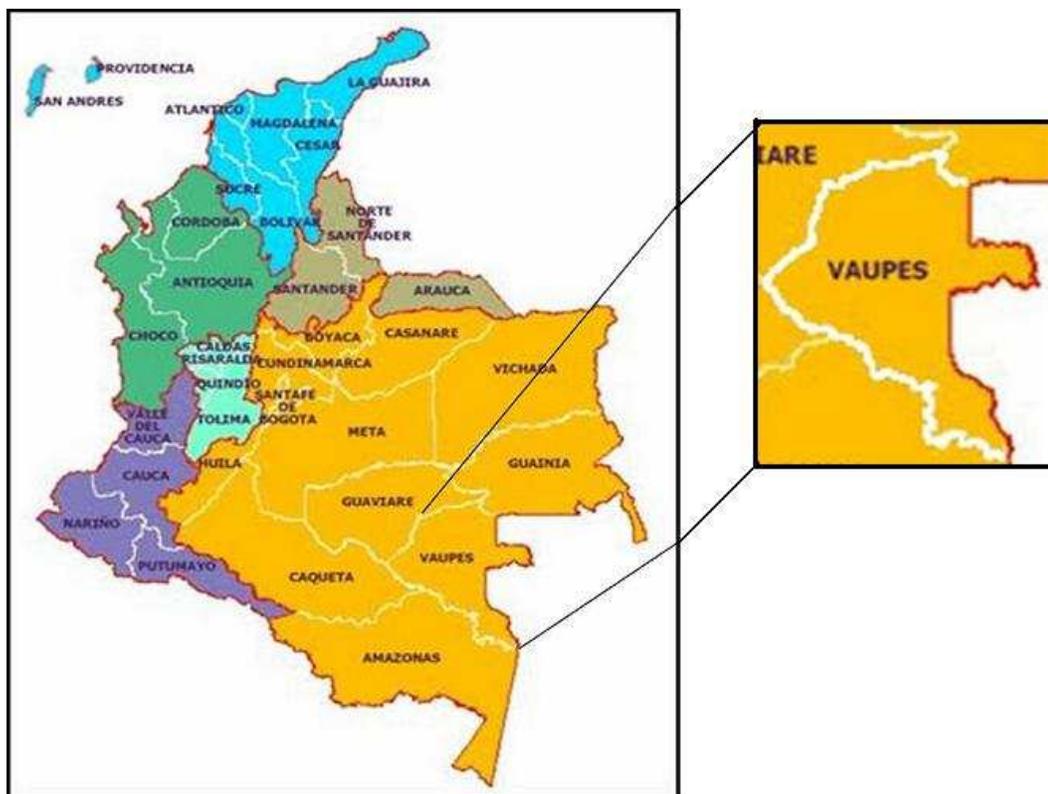


Fig. 3: Mapa da Colômbia e do Vaupés.

O território do Departamento Vaupés e a cidade de Mitú são povoados por indígenas de 24 etnias das famílias lingüísticas Tukano, Aruak e Makú. A diversidade lingüística e cultural destes povos não impede de observar alguns elementos que lhes são comuns, especialmente entre os aruak e tukano, mas que também são crescentemente compartilhados por povos makú, estes últimos menos localizados nas margens dos rios, e com menor priorização da agricultura no seu sistema alimentar.

Nos capítulos subseqüentes finais, tentaremos abordar as questões relacionadas com a institucionalidade indígena no Vaupés, os conflitos inter-étnicos, o processo de construção de direitos com a sociedade ocidental, os direitos humanos e o conflito armado atual, que tem uma presença forte desde 1998. De qualquer maneira, estes elementos são constituintes da história da região, começando pelo nome do Vaupés que será abordado desde a

contextualização territorial e cultural dos primeiros capítulos. Iniciaremos com uma discussão sobre os Vaupés da qual podemos adiantar:

“A possibilidade de terem sido assimilados e não persistir como grupo independente com frequência figura na literatura; tendo em conta a tardia beligerância que se lhes imputa, seja este o caso dos boapés ou Vaupés, que, ao enfrentar um drástico descenso demográfico não puderam recuperar-se, de maneira que seus sobreviventes foram absorvidos por outros grupos e perderam então todos seus rasgos distintivos, inclusive a autodenominação” (CABRERA, 2002: 45).

Abordaremos questões relacionadas com o universo simbólico e a incorporação do branco na explicação cosmológica, chegando até a adoção da igreja ou de princípios e valores religiosos que podem estar fora das igrejas e que se tecem no convívio intercultural urbano, mas que faziam parte da realidade desde os primeiros encontros com as missões.

Será analisada a organização social indígena: relações de parentesco, exogamia, endogamia, multilingüísmo e os processos de transformação até a conformação das cidades amazônicas, particularmente de Mitú e em relação com as outras já mencionadas⁶. No entanto, há uma síntese de características dos povos Tukano que pode contribuir para contextualizar o espaço cultural onde foi desenvolvida a pesquisa⁷.

O multilingüísmo será um aspecto importante que também Cabrera estende ao Vaupés como uma unidade regional além dos povos Tukano:

⁶ Há na Amazônia grandes cidades como Manaus (Amazonas) ou Belém do Pará, ambas no Brasil, que não serão referências para esta pesquisa porquanto compõem uma complexidade urbana muito diferente em dimensões populacionais e econômicas que extrapolam o alcance desta investigação.

⁷ “os Tukano se reconhecem por uma origem e uma história comum e formam um grupo sócio-cultural homogêneo, cujas principais características são as seguintes: orientação ribeirinha dos povoados (antigamente das malocas); cultivo de mandioca (pelo sistema de coivara) complementada pela pesca, caça e coleta; sistema de parentesco e de matrimônio baseado na diversidade lingüística; narrações míticas com uma trama comum; festas e rituais semelhantes, etc. Isso não significa, entretanto, que eles sejam iguais em tudo: eles se dividem em grupos essencialmente diferenciados pela língua, pela localização territorial e uma especialização artesanal (que tem sentido nas festas de trocas de bens) e unidos por laços matrimoniais. As línguas faladas por estes grupos pertencem à mesma família. Os indivíduos que falam a mesma língua se consideram irmãos. De modo corrente, é reconhecido como parente aquele “que fala da mesma maneira” ao passo que outros grupos se distinguem pelo fato de falarem outras línguas. Falantes de línguas diferentes consideram-se afins. A afiliação lingüística funciona como registro de identidade fundamental para cada grupo. A diversidade lingüística, que o mito liga à dispersão territorial dos Tukano, longe de constituir um obstáculo à sua integração regional determinada, pelo contrário, a natureza das suas relações: relações de germanidade entre “gente de mesma língua”, relações matrimoniais entre gente de línguas diferentes. (BUCHILLET. 1993: 6-7)

“Dita singularidade lingüística pode resumir-se em dois elementos básicos associados: a exogamia lingüística e o multilingüismo. De acordo com Jackson, a língua é um critério básico na identidade dos grupos do Vaupés e cada indivíduo pertence a um grupo de descendência patrilineal que se identifica com a língua paterna, circunstância que lhe inabilita para casar-se com todos aqueles que falam a mesma língua de seu pai, de maneira que os casamentos se realizam entre um homem e uma mulher que falam diferentes línguas. Em consequência deles, seus filhos, no mínimo, conhecem estas duas línguas; ainda que normalmente são mais, já que os variados grupos de descendência patrilineal se encontram reunidos em unidades maiores, cujos membros se identificam como “gente irmã” e também não se casam entre si, de maneira que “as relações matrimoniais constituem uma espécie de rede entre três, quatro ou cinco grupos; não se trata de intercâmbio exclusivo de irmãs entre dois grupos senão que cada um deles mantém relações com vários deles; assim, chegam a conviver sob um mesmo teto, mulheres provenientes de diferentes grupos e, portanto, falantes de diferentes línguas (CABRERA, 2002: 26).

Estas relações podem ser ampliadas na convivência territorial com outras famílias lingüísticas como os caribe, os arawak e os makú; como tentaremos desenvolver nos capítulos dedicados a estes aspectos.

Um aspecto de grande importância para o desenvolvimento desta pesquisa é a comunhão entre o compromisso ético para com os povos onde a investigação é realizada e um debate epistemológico sobre a criação de ciência, resultados, interpretações e subjetividades na pesquisa antropológica.

Tomou uma referência de Manuela Carneiro da Cunha para introduzir este debate:

“Já se disse muitas vezes que os xamãs, viajantes no tempo e no espaço, são tradutores e profetas (p. Ex., Kensinger 1995) temos de nos entender quanto ao alcance dessa atribuição e não tomá-la como trivial. Cabe-lhes, sem dúvida interpretar o inusitado, conferir ao inédito um lugar inteligível uma inserção na ordem das coisas. Essa ordenação não se faz sem contestação e, freqüentemente, é objeto de ásperas disputas que se assentam tanto na política interna quanto nos sistemas de interpretação”. (CARNEIRO DA CUNHA 1998: 7-22)

Poderíamos trocar a palavra xamã pela de antropólogo e considerar ainda que as palavras não fossem ditas pela destacada antropóloga, mas por um indígena⁸. Compartilhamos

⁸ Jeremy Narby (1997) alerta sobre as teorias dos antropólogos como espelho do momento antropológico em que são criadas as teorias:

- como antropólogos - com os xamãs, que temos um sistema de pensamento e explicação. Compartilhamos também que há um interesse pelo conhecimento e que mesmo condicionado pelo coletivo de pensamento (FLECK, 1986), de onde partimos, contribuímos para o saber das sociedades onde este tem um significado.

O primeiro passo para o posicionamento ético da pesquisa que aqui é apresentada é o reconhecimento da convergência de saberes dos antropólogos e dos índios, dos colonos ou das comunidades locais, na interpretação e na contribuição de pensamento para o saber sobre uma realidade que, para o caso, é um território indígena e uma cidade onde estes saberes – dos antropólogos e dos indígenas, sejam *xamãs* ou não – confluem.

Uma testemunha de Jonathan Hill declarou-lhe: “Os brancos possuem almas de sonhos coletivos,” Hernan continuou, ‘mas suas almas de sonhos tomam a forma de livros e papéis. A alma dos missionários é a Bíblia, a alma do mercador é um registro financeiro, e o dos antropólogos é seu caderno de campo.’” (HILL, 1993:6). Isto não invalida o conhecimento dos comerciantes, dos antropólogos ou dos missionários, mas nos diz que os índios têm uma interpretação do que é significativo no nosso conhecimento segundo eles, e sugere ainda que eles priorizam o seu próprio estilo de pensamento.

Com o mesmo interesse de análise colocamos a seguinte nota:

“Pineda Camacho está entre quem considera que as culturas indígenas contemporâneas, só são inteligíveis em termos de suas relações com a sociedade maior. O contato há sido tão intenso e prolongado, que a mitologia, as formas de produção e muitas aspirações estão modeladas pelo ocidente” (FRIEDMANN E AROCHA, 1985:135)

“...que são os xamãs? Esquizofrênicos ou criadores de ordem? Homens que fazem de tudo ou criadores de desordem? Parece-me que a resposta está no espelho. Explico-me: quando a antropologia era uma jovem ciência nascente, ainda não conforme consigo mesma, inconsciente da natureza esquizofrênica de sua metodologia, o xamã foi percebido como um enfermo mental. Depois, quando a antropologia (“estrutural”) pretendeu aceder à casta de ciência e os antropólogos se ocuparam de encontrar a ordem na ordem, o xamã se voltou criador de ordem. Desde que a disciplina vive uma crise de identidade (“postestrutural”), não sabendo mais se é uma ciência ou uma forma de interpretação, o xamã se pôs a exercer toda classe de ofícios. Finalmente, certos antropólogos começaram recém a voltar a questionar-se sobre a busca obsessiva de ordem em sua disciplina, e viram xamãs cujo poder reside precisamente em minar “a busca da ordem”. Parecera assim que a realidade que se esconde por trás do conceito de “xamanismo” reflete sistematicamente a mirada do antropólogo, qualquer que seja seu ângulo de enfoque” (P. 24)

Trocaríamos, neste caso, a posição das palavras “culturas indígenas” para o lugar onde está “sociedade maior” e vice-versa. Todo o ocidente só poderá ser inteligível em termos da sua relação com as sociedades indígenas; as duas expressões serão consideradas verdadeiras para a abordagem conceitual desta pesquisa, partindo do preceito que já foi mencionado sobre a produção coletiva de conhecimento ou os coletivos de pensamento como são chamados por Ludwic Fleck (1986) na obra citada.

Para isto ter sentido será preciso desenvolver uma exposição sobre a *cartografia social*, metodologia utilizada no trabalho de campo que abrange uma fundamentação conceitual e metodológica, tentando encontrar uma ponte entre a etnografia, a história e a interpretação coletiva da realidade num território que é palco de grandes preocupações culturais e sociais.

A troca será explicada junto com a cartografia social devido ao fato de representar um importante fundamento para o processo de valoração do pensamento coletivo. Além de alguns elementos epistemológicos que possam ajudar a esclarecer o sentido da cartografia social, ou como ela é usada nesta pesquisa, teremos que fazer uma referência permanente a estudos históricos e etnográficos sobre a região do Vaupés e do Alto Rio Negro – que, desde diferentes perspectivas teóricas e metodológicas, contribuíram para o conhecimento sobre os povos indígenas da Amazônia –, aos dados levantados no trabalho de campo e, ainda, à experiência de convívio com os povos indígenas e concidadãos do Vaupés, da Amazônia colombiana e brasileira que, por longos anos, nos tem acolhido.

A TROCA E A CARTOGRAFIA SOCIAL

A troca parece-me uma palavra de grande significado na construção teórica antropológica. As trocas como elementos integrantes das estruturas sociais, como parte das relações sociais, como síntese da conexão de sentido entre atores sociais, carrega uma multiplicidade de significados que tentaremos colocar no sentido das relações inter-étnicas,

particularmente pensando na cidade de Mitú, capital do Departamento do Vaupés da Colômbia e os múltiplos povos, regiões e culturas que nela convergem. O conceito de troca será associado com a cartografia social, levando-se em conta que a aplicação metodológica dos mapas cria um cenário para a troca de visões e elaborações sobre o território.



Fig. 4: Fotografia do desenvolvimento da oficina de Cartografia Social, Mitú Janeiro de 2005.

Mauss coloca no sistema de trocas três elementos: 1. a obrigação de dar; 2. a obrigação de receber; e 3. a obrigação de retribuir. Em todos eles coloca uma força oculta que é o *hau*, (SIGAUD, 1999). Poderíamos adotar este *hau* não como um espírito nas coisas, mas como uma carga de sentido cultural que acarreta relações sociais⁹. Poderíamos desfeticizar o *hau* e aproveitar dele a carga de sentido que tem as coisas que são trocadas inter e intraculturalmente. Só que este *hau* menos maussiano não é puro, pelo contrário, modifica-se de acordo com o sentido que dão a ele aqueles que recebem os bens em troca:

⁹ “...são as coletividades (pessoas morais) que obrigam mutuamente e trocam entre si; elas trocam não apenas bens móveis e imóveis, mas sobretudo gestos de polidez, festas, ritos, mulheres, crianças etc.” (SIGAUD, 1999:94).

“Depois de metamorfosear e domesticar devidamente os bens de troca, os povos indígenas redirecionam-os e captam suas propriedades para satisfazer a seus próprios fins, numa tentativa de apropriação e pacificação dos poderes do branco. Tais processos implicam a desconstrução do capital simbólico do colonizador e sua reconstrução à imagem da sociedade indígena.” (HOWARD, 2000: 29).

Nestas apropriações, nestes rituais, diz Hugh-Jones (s/d, p. 85), estabelecem-se trocas onde se ativa o segredo, a revelação, o encobrimento e a exibição, porque existem coisas que se trocam, no entanto, isto não é o único que existe. Há coisas que não são para a troca ou que se conservam para outras trocas. Aplicando este mesmo aspecto às coisas diz Igor Kopytoff:

“Da perspectiva cultural, a produção de mercadorias é também um processo natural e cognitivo: mercadorias podem ser não somente produzidas materialmente como artigos, mas também culturalmente assinaladas como sendo certo tipo de artigos. Fora da gama total de artigos disponíveis na sociedade, somente algumas delas são consideradas apropriadas para serem assinaladas como mercadorias. Além do mais, a mesma coisa pode ser tratada como mercadoria num contexto e vista como mercadoria por uma pessoa e como outro artigo por outra.” (KOPYTOFF, 1986: 64).

Um primeiro significado da troca¹⁰ que pode ser acrescentado é o assinalado por Jorge Luis Borges (1977) no poema da epígrafe. A troca como uma ação de dar ao outro as melhores notícias sobre si mesmo, a possibilidade de enriquecer o outro com o reflexo das suas virtudes e qualidades, a possibilidade de, através da troca, oferecer ao outro um espelho para os melhores olhares sobre si mesmo.

A troca pode ser compreendida como relação, diálogo, interação ou pode ter a intenção de força, de dominação, de subordinação. Estes domínios mudam no encontro das visões ou podem estabelecer rupturas ou incomunicações, receios, desconfianças, ou abrir espaços para a violência:

¹⁰ O dicionário Aurélio define: Troca. [*Dev. de troca*] S. f. 1. Ato ou efeito de trocar (-se). 2. Transferência mútua e simultânea de coisas entre seus respectivos donos. [Sin., acepç.: permuta, permutação, alborque e (bras.) barganha, tinhanha, baldroca.] 3. Permuta, câmbio, escambo. Troca isotópica. Fís. Nucl. Substituição, num sistema ou num processo, de um nuclídeo por outro que lhe é isótopo. Trocas e baldrocas. Negócios fraudulentos; tretas; tricas: "Enganar"! Tal qual como na Feira da Vida, em toda a espécie de interesses materiais ou morais, graúdos ou miúdos, trocas e baldrocas, em que os de lúcio no olho empanzinam os incautos, os de boa fé" (ANTERO DE FIGUEIREDO, MIRADOURO:121.)

“Contra todas as formas de erro “interacionista” o qual consiste em reduzir as relações de força a relações de comunicação, não basta notar que as relações de comunicação são, de modo inseparável, sempre, relações de poder que dependem, na forma e no conteúdo, do poder material ou simbólico acumulado pelos agentes (ou pelas instituições) envolvidos nessas relações e que, como o dom ou o *potlatch* podem permitir acumular poder simbólico” (BOURDIEU 2000: 11).

Como já tem sido extensamente defendido pela antropologia, as culturas não são estáticas, pelo contrário, carregam um conteúdo simbólico fundamental: “Mas a ‘cultura’ não pode ser abandonada, sob pena de deixarmos de compreender o fenômeno único que ela nomeia e distingue: a organização da experiência e da ação humanas por meios simbólicos” (SAHLINS, 1997: 41). Os estudos sobre a cultura estão acordando cada vez mais para respostas particulares a problemas mais globais, enquanto respostas gerais ficam cada dia mais limitadas frente à realidade que tentam explicar (JACOB, 1981)¹¹.

Elias Canetti descreve três aspectos da realidade: uma realidade crescente, uma realidade mais exata e uma realidade vindoura, as duas últimas dadas em grande medida pela ciência e pela aceleração do tempo, mas gostaria de explanar um pouco mais sobre a realidade crescente: “A que tem muitas coisas por aí; não só numericamente, quer dizer, mais homens e objetos, mas também qualitativamente há um sem fim de outras coisas. O velho, o novo e o diferente afluem de todas as partes.” (CANETTI, 1981: 94).

A espiritualidade é um diálogo entre culturas, mitos, religiões, transcendências que reconciliam, que permitem a interação entre os mundos materiais ou imateriais e que é comungado entre pessoas e entre povos. Como diz Victor Turner em relação aos ritos: “Os ritos, em parte, têm a finalidade de efetuar uma reconciliação entre as partes em jogo, visíveis e invisíveis, embora também contenham episódios de exorcismo.” (TURNER, 1994: 35). Estes episódios de exorcismo são as expulsões ou apropriações do outro, são a incorporação do outro à nossa explicação, sob nossa óptica. As trocas se produzem dentro e fora das cosmogonias, porém não existe cosmogonia sem troca.

¹¹ “mientras que para las preguntas generales sólo se encontraban respuestas limitadas, las preguntas limitadas empezaron a sugerir respuestas cada vez más generales.” (JACOB, 1981: 29).

Os estudos sobre a religiosidade ou sobre as cosmovisões têm uma extensa fundamentação no Alto Rio Negro e em muitos outros recentes estudos sobre a religião na Amazônia¹². As culturas desta região têm uma intensa significação de elementos sagrados que constituem suas cosmogonias e relações com o mundo, muitos são os elementos que transcendem a sua vida material, por isto a troca relacionada com o sagrado é uma parte constitutiva das relações inter-étnicas; a salvação oferecida pela evangelização pode ter um significado de aliança mítica para povos que acreditam que o mundo é perspassado por inúmeros poderes infinitos.

O ritual é um ato de memória coletiva e na memória revela-se e oculta-se. No ritual revelam-se e ocultam-se relações que têm significado para o coletivo, que fazem parte da troca intra e extra-cultural. A perspectiva individual e coletiva é diferente, nenhum sujeito individual pode representar a perspectiva da coletividade. A troca é um ato coletivo, precisa do outro para a construção da identidade, do pertence ao coletivo. O ritual enquanto coletivo, é uma maneira de reciprocidade com o sagrado, é uma cura, da mesma forma, é uma conjugação dos elementos de poder do homem e dos seres que transcendem ao homem.

A troca não é exclusivamente de bens materiais; as explicações sobre o mundo, as representações, as apreensões do mundo fazem parte das múltiplas interligações que são produto da troca: “As idéias não aparecem como “uma instância” separada das relações sociais, representando-as como demasiadamente tarde na consciência e ao pensamento. O ideal está, portanto, no pensamento em todas as suas funções, presente e atuante em todas as atividades do homem, que só existe em sociedade, só existe como sociedade” (GODELIER, 1996: 187).

Bens são instrumentos de troca, de dependência e transformação, mas podem ser adotados como novas estratégias ou unidades de relação simbólica ou material que não subordinem, mas criem novos processos de relação:

¹² Pioneiro é o estudo do professor Robin Wright (1996) sobre a cosmogonia Baniwa do Rio Içana para destacar apenas um exemplo.

“O desenvolvimento refere-se a um processo – um momento passageiro de “primeiro contato” que pode bem durar mais de cem anos – no qual os impulsos comerciais suscitados por um capitalismo invasivo são revertidos para o fortalecimento das noções indígenas da boa vida. Nesse caso, os bens europeus não tornam simplesmente as pessoas mais semelhantes a nós, e sim mais semelhantes a elas próprias” (SAHLINS, 1997: 60).

Idem no sentido das coisas que são trocadas:

“O intercâmbio desses bens, longe de ser apenas uma troca de objetos utilitários, gerou a circulação de novos significados e poderes cristalizados em forma material. Portanto, a manipulação desses emblemas semânticos passou a constituir uma forma de discurso performático apropriado às transações de poderes complementares e à negociação de novas relações sociais” (HOWARD, 2000: 25).

As coisas carregam um significado de prestígio. Estes elementos são incorporados com outras significações diferentes de serem somente instrumentos. Há elementos que não são comercializáveis, que têm um sentido tradicional de poder, como as penas ou outros elementos sagrados. Essas formas de possuir entram em diálogo, em troca de significações¹³.

As relações sociais intensificam-se com o mercado, mas isto não quer dizer que elas melhoram; mudam e podem deteriorar-se quando o mercado estabelece condições de dependência ou de dominação, ou quando o mercado afeta as bases de relações de reciprocidade entre as próprias “comunidades”. As trocas do mercado transpassam as fronteiras inter-étnicas e constituem-se em meios de transformação ou intensificação de relações interclânicas.

“Na relação de aviamento, a corrente de endividamento se estende desde os centros urbanos até a periferia mais remota e, os bens manufaturados vão passando ao longo desta corrente em troca de trabalho e produtos agrícolas. Esta corrente une aos patronos brancos com os patronos inferiores e estes com os índios. Mas esta corrente não se interrompe de repente na fronteira étnica. Segue estendendo-se até unir ao índio com o índio para que a moralidade do mercado

¹³ “O que todos os leitores bem instruídos em troca de presentes da literatura maussiana sabem é que, dando um porco como presente a seu parceiro de troca, o doador dá algo dele mesmo (sua pessoa) a seu parceiro, na forma (aparência) de porco (GELL, 1999: 38).

penetre a do parentesco e, a sua vez, a moralidade do parentesco se estenda até os negócios com os brancos” (HUGH-JONES, sem data: 85).

A troca elege certo nível de eficiência para o estabelecimento das relações. Esta eficiência tomada como a definição de objetivos, obtenção de benefícios próprios ou suprimento de necessidades dos trocadores. A troca ordena as relações com o sagrado, com os outros intra e interculturais, com o território, com o entorno e consigo mesmo. Se a troca é ineficiente o sagrado se afeta, o território se conflitua e conflituam-se os atores sobre o território, o indivíduo adoece. A troca é uma opção permanente que não é necessariamente boa ou benéfica, mas é precisa e real em todas as relações sociais.

No debate sobre a cultura, as tradições, a identidade e a etnicidade, quase que poderíamos afirmar que o verdadeiramente “autêntico” é a troca. A autenticidade é uma coisa que podemos entender de maneira simples com o aporte de Beth Conklin:

“Até certo ponto, isto pode ser entendido mais acuradamente como uma estratégia adaptativa. Como Ehrenreich observa, “A adoção de vestuário não-indígena, e o culto a uma aparência que os espelha como exóticos, serve para promover a sobrevivência cultural do grupo em geral.” Em vez de agilizar a destruição da autonomia cultural indígena, a vestimenta exótica pode ajudar a preservá-la” (CONKLIN, 1989: 717).

As roupas, assim como os discursos, a política, as religiosidades, podem, longe de destruir, preservar as relações eleitas culturalmente como trocas.

A hipótese que podemos desenvolver nesta apresentação é a de que é preciso pensar o sentido das trocas, as virtudes e os benefícios das mesmas, para avaliar a eficiência das relações entre os indivíduos, entre os coletivos e destes com sua área circundante. A compreensão do sentido da troca para a cartografia social inicia necessariamente do reconhecimento das bases culturais e sociais a partir das quais as comunidades partem para a troca. As trocas existem, mas têm um condicionamento cultural e social que permeia os interesses com os quais se produz.

Eduardo Viveiros de Castro diz sobre a indispensabilidade do outro: “Constância e inconstância, abertura e teimosia eram duas faces de uma mesma verdade: a indispensabilidade dos outros.” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992: 50). As culturas, como sabemos, partem de uma relação com o outro, sua existência e a do outro, é essência para a identidade, e é, portanto, indispensável. Uma preocupação que fica deste exercício é acrescentar os argumentos e testemunhas que nos permitam compreender como estes povos estiveram abertos para a troca, para receber o outro: suas mercadorias, seus deuses, suas representações sociais.

Um importante antropólogo que tem registrado esta abertura dos povos Tukano do Vaupés à troca é Stephen Hugh-Jones. Aqui um exemplo que pode estender-se de nomes a bens materiais, trabalho, religião, etc.:

“Os ornamentos que hoje os homens adultos tukano usam nas danças são provenientes de três fontes distintas. Em primeiro lugar, cada homem veste um conjunto idêntico composto por um cocar, um cinturão de dentes, uma tanga e outros artigos que ele retira de uma caixa especial que é propriedade coletiva de seu clã. Em segundo, os homens usam seus próprios colares de miçangas e outros acessórios, muitos dos quais adquiridos no comércio local. Finalmente, também usam roupas, toalhas, sapatos e outros artigos que obtêm dos brancos. Os ornamentos de um homem podem, assim, ser vistos como o complemento visual de seus nomes, pois em cada caso eles provêm de três diferentes fontes: de seu clã, de seus amigos e vizinhos e de estrangeiros.” (HUGH-JONES, 2002: 55)

Os sistemas de troca existiam entre os povos Tukano e deles com povos de outros padrões lingüísticos como os Aruak e os Makú. Produtos materiais e simbólicos, como os mencionados balaios, ipadu ou sementes de mandioca, aos que podemos acrescentar o cesto e veneno *curare* Makú, o ralador Baniwa ou Curripaco, o banco Tukano, etc., eram relacionados em trocas que hoje permanecem entre clãs, etnias ou territórios. Estas relações que estão baseadas em estruturas hierárquicas, em territorialidades, no sistema alimentar, instrumentos ou produtos materiais ou imateriais de alto poder simbólico ou religioso, são constituintes de uma base para a qual partem para a troca com o mundo ocidental baseados no reconhecimento do outro e no intento de compreender seus interesses e ações, sem desconhecer os momentos de conflito que existiram especialmente por fora das unidades culturais mais próximas que se podem definir como etnias frátrias ou clãs:

“Raramente, se tanto, encontra-se evidência de hostilidades entre grupos da mesma frátria; isto é, a guerra é incompatível com relações de parentesco definidas pela ideologia de descendência de ancestrais comuns. Se foram desenvolvidas hostilidades entre grupos aparentados, isso ocorreu em pequena escala e teve curta duração.” (WRIGHT, 2003: 76).

A guerra, o conflito interclânico e interétnico, existiu também como formas importantes de troca de relações entre os povos indígenas. No processo de interação ou de “contato”, como se tem chamado na antropologia, os encontros dos povos indígenas com o mundo ocidental, também ocorreram nesta expressão de conflito e de violência que é transformada pelas próprias relações de força e de poder vividas no processo de colonização (WRIGHT, 2003; FARAGE, 1991; MONTEIRO, 1999).

Entre os povos indígenas da Amazônia existem vários níveis de hierarquias (RAMOS, 1980; JACKSON, 1996, PEÑA, 2003) que conjugam as relações interétnicas, as relações dos clãs, dos irmãos maiores e menores (no duplo sentido de hierarquia familiar e da organização dos poderes no interior das etnias), dos primeiros em sair da “*canoa anaconda*” e dos poderes recebidos na iniciação da vida (CORREA, 1996). No entanto, existe também o conceito de “*pacoma*” (PEÑA, 1999), todos os povos são associados como “*pacoma*”, como parentes ou amigos próximos com os quais existe a abertura e intenção de interagir e trocar. Este *pacoma* é um termo que pode ser usado como um instrumento unificador, que oculta as diferenças, mas não as extingue, e que faz parte de instrumentos de identidade regional.

A disposição para a troca pode ter sido potencializada pela troca intra-ambiental, por uma relação com a vida da natureza que é reificada culturalmente. A troca com os deuses, com os poderes sagrados e ocultos, está relacionada com a troca dos seres da natureza, de insetos, de minhocas, de aves, de frutos, de roedores, que garantem a reprodução da vida. Não trocar é “mesquinhar” (sovinar), é impedir a reprodução da vida, é roubar a interação e a continuidade da vida. Trocar, compartilhar (não mesquinhar), é permitir que a vida continue, que a cultura e a relação com a natureza permaneçam ativas.

Há outros elementos que serão abordados no desenvolvimento desta pesquisa como as relações históricas na conformação do território, as relações entre a religiosidade tradicional indígena e o aparecimento das igrejas católica e evangélica e os resultados para o diálogo e a troca de valores, que, por sua vez, têm influência na organização social, econômica, de parentesco, entre outras. Mas vejamos qual é a ponte entre a cartografia social e a troca que nos ajudará para a análise central desta investigação.

A história da cartografia social é o resultado de uma influência teórica da sociologia colombiana e, particularmente, de um dos fundadores desta disciplina na Universidade Nacional da Colômbia, Orlando Fals Borda; mas também tem a sua base no desenvolvimento dos movimentos indígenas, camponeses e afro-colombianos, que contaram com o comprometimento de intelectuais das ciências sociais e do direito que capitalizaram, nas grandes mobilizações das décadas de 60 e 70, a possibilidade de desenvolver a Investigação-Ação-Participação¹⁴ (IAP) nos próprios processos sociais. (VELAZCO et al. 1998)

Influenciada pela teoria marxista, a IAP perguntava quem são os atores de conhecimento e para quem é produzido o conhecimento, ou seja, deu-se uma perspectiva transformadora ao conhecimento e uma subjetividade histórica aos atores através dos quais este conhecimento era produzido. A contradição fundamental com o marxismo vem da dificuldade dos partidos ou organizações marxistas de aceitar as proposições das comunidades no projeto político que, na ortodoxia marxista, já estava elaborado. A luta contra o capitalismo mundial e o imperialismo não conjugava com as necessidades e proposições das comunidades indígenas, camponesas e afro-colombianas que lutavam pelo território, o reconhecimento das suas nações, línguas e diferenças culturais.

Campeños de los Andes (FALS BORDA, 1961) e *Causa Popular Ciencia Popular* (FALS BORDA, 1972) influenciaram o desenvolvimento de pesquisas que estivessem engajadas com as comunidades “populares” produzindo um conhecimento transformador da realidade e outorgando às ditas comunidades à ponderação como sujeitos históricos. A

¹⁴ “*Investigación – Acción – Participativa*” (FALS BORDA, 1972)

pesquisa participante como foi conhecida esta teoria e metodologia no Brasil ganhou muitos desenvolvimentos teóricos e metodológicos de acordo com as regiões onde foi aplicada. Paulo Freire (1994) e Carlos Rodrigues Brandão (1987) são talvez os mais destacados autores brasileiros que construíram esta metodologia e levaram-na à aplicação nas suas pesquisas e ações. No entanto cada processo aplicativo da IAP ou pesquisa participante ganhou os seus próprios desenvolvimentos e espalhou-se por toda a América Latina.

A cartografia social nasce no seio da IAP e é aplicada especialmente nos processos de recuperação de terras dos povos indígenas *paeces* e *guambianos* dos Andes colombianos e das negritudes nas proximidades do litoral pacífico do mesmo país. A elaboração de mapas pelas próprias comunidades servia como instrumento de diálogo e auto-reconhecimento nos territórios que estes grupos sociais tentavam recuperar¹⁵. Este processo se desenvolve em comunhão com o surgimento das reservas territoriais indígenas e afro-colombianas que reutilizariam o termo de “resguardos”.

Sucessivamente, a cartografia social vem sendo usada especialmente como um instrumento de diálogo ou de fazer *minga*¹⁶ ou mutirão de conhecimento para refletir especialmente a partir do território sobre as problemáticas das comunidades indígenas e negras da Colômbia. Na Amazônia colombiana tem sido aplicada fundamentalmente pela Fundação Minga (Fundaminga)¹⁷ que tem contribuído em vários projetos do programa Cooperação Amazônica (COAMA), como é o caso do processo de formação da Associação de Capitanes e Autoridades Tradicionais Indígenas do Pirá-Paraná (ACAIFI).

¹⁵ Os mapas elaborados por comunidades indígenas, afro-descendentes, camponesas, etc., vêm se constituindo em um documento de valor social e de caráter público que legitima as lutas sociais especialmente na recuperação ou legitimação de terras, como já aconteceu com os documentos históricos de posse de terras. (Devo este comentário a German Palácio (Com. pess., março de 2006).

¹⁶ Palavra indígena usada para fazer coleta de produtos com a participação dos vizinhos que teriam uma retribuição de trabalho nos seus cultivos e que construía fortes vínculos sociais e culturais, chegando inclusive a se reproduzir nas cidades.

¹⁷ Temos participado do desenvolvimento teórico e na aplicação da metodologia da Cartografia Social nas Fundações Minga e Oteino. Para o caso do Estado Vaupés, na elaboração do Plano de Desenvolvimento Governamental 1998-2000, (publicado pelo Conselho Regional de Planejamento (CORPES), que abrange sete Estados da região das bacias dos rios Orinoco e Amazonas), na reorganização territorial do Município de Taraira, na reconstrução urbana de Mitu, após o assalto guerrilheiro de novembro de 1998, e finalmente na elaboração da dissertação de mestrado no trabalho com as Comunidades Indígenas Hupdäh no noroeste amazônico.

Hoje existem muitas aplicações metodológicas denominadas como cartografia social que têm uma orientação fundamental aos processos de planejamento, nos quais as comunidades participam, mas que abandonaram o sentido de sujeitos produtores de conhecimento coletivo e se transformaram em meios de legitimar a “participação” das comunidades na definição de políticas públicas ou em mecanismos eficientes de extrair informação sobre a realidade das comunidades. O antropólogo Arturo Escobar (1999)¹⁸ já alertara sobre a concentração dos grupos sociais em processos de planejamento e a perda da reflexão sobre as problemáticas mas importantes das próprias comunidades.

O termo cartografia social gera também a preocupação de ser um instrumento de construção de mapas da problemática social, ou seja, da possibilidade de reduzir as problemáticas sociais através de instrumentos de planejamento, colocando-as em mapas¹⁹. Na realidade, a origem do termo cartografia social deve-se mais à referência ao território – que é o lugar comum dos distintos grupos sociais – e não a um processo de redução a mapas que são especialmente meios para o diálogo sobre o território e/ou sobre a problemática que as comunidades tenham concordado em fazer.

O sentido em que a teoria e a metodologia de cartografia social é usado nesta pesquisa preserva o interesse de possibilitar às próprias comunidades a reflexão sobre o seu território, a análise coletiva das problemáticas sociais e culturais e a definição de posicionamentos que serão colocadas nas políticas de reordenamento territorial do Município de Mitú. No entanto, a aplicação metodológica da cartografia social para este trabalho teve a intenção de facilitar o posicionamento das comunidades bairristas do Município para o *Esquema de Ordenamiento Territorial (Lei 388 de 1993)*, complementando o estudo com a análise histórica e etnográfica e aproveitando o exercício para um debate epistemológico sobre subjetividade e objetividade na pesquisa antropológica, ou sobre as virtudes e debilidades da IAP nos estudos antropológicos.

¹⁸ Arturo Escobar antecipa uma preocupação pela planificação que está diretamente relacionada com o estabelecimento de direitos: “O planejamento inevitavelmente requer a normalização e a estandarização da realidade, o que a sua vez implica a injustiça e a extinção da diferença e da diversidade.” (ESCOBAR, 1999: 58).

¹⁹ Agradeço este comentário sobre o termo cartografia, na cartografia social, ao geógrafo Joaquin Molano, que alertou-me sobre o risco reducionista quando do uso do termo.

O olhar desta pesquisa foi condicionado então, pela IAP ou pesquisa participante, que tentou juntar os elementos da troca que se representam na vida social e comunitária de Mitú, conjugando a compreensão da realidade a partir dos estudos históricos e etnográficos sobre os povos indígenas do Vaupés. O acompanhamento do processo de reordenamento territorial no quadro da Lei 388 de 1993, aplicada aos municípios da Colômbia; e a realização de uma oficina de participação, que, em parceria com a prefeitura e outras instituições do Estado, levariam a uma mesa de cartografia social e à elaboração de quatro mapas dos bairros de Mitú, com a formulação da problemática social das comunidades; um auto-diagnóstico sobre a situação ambiental e cultural, assim como suas proposições para o programa de desenvolvimento do Município para os próximos 12 anos²⁰.

O território foi trabalhado como uma imagem, uma representação, uma memória que se ativa para a compreensão do presente, e o exercício da sua recriação através da cartografia social permitiu descobrir aquilo que é hábito no cotidiano, mas do que não se tem consciência, permitiu o que os mentores da cartografia social chamam de *ver o invisível, descobrir o visível – invisível*²¹, suas significações no indivíduo e no coletivo. A imagem do espaço não é geografia física e sim geografia interior das plantas e dos animais, dos seres espirituais e materiais, da vida física e metafísica, que está carregada de sentido para aqueles que o habitam; o proposto no exercício foi: “temos que apreender a tocar e a valorizar o invisível, a cuidá-lo e respeitá-lo e a entender que a vida de cada um de nós depende, em alguma medida e de alguma maneira, dos outros seres humanos e não humanos que compartilham o território e a vida conosco” (VELASCO *et al.* 1998: 2).

²⁰ Este processo culminou com a expedição do Acordo 008 de 30 de Maio de 2005 da Câmara dos Vereadores do Município de Mitú que adota a lei do Esquema de Ordenamento Territorial.

²¹ Por exemplo, no trabalho sobre o reordenamento territorial do município de Taraira no Vaupés da Colômbia tivemos a experiência de observar, durante a elaboração dos mapas, as comunidades indígenas dialogarem com os garimpeiros e os reconhecerem como atores, pessoas com história e necessidades e não apenas como destrutores do meio ambiente; por outro lado, os garimpeiros reconheceram nos índios grandes conhecedores do território e enxergaram e escutaram sua representação cultural, eliminando a visão dos índios como selvagens que procuravam comida no mato. O outro era invisível para os indígenas, assim como para os garimpeiros e o exercício participante permitiu o diálogo e o mútuo reconhecimento.

O território refletido através da cartografia social é uma reconstrução histórica do espaço, no qual se elaboram mapas a partir das diversas percepções dos participantes, com uma verbalização coletiva e com um sentido relacionado ao objetivo para o qual são elaborados. O fato de representar o território facilita o diálogo, os diagnósticos coletivos e o compromisso dos atores na construção de alternativas frente às dificuldades identificadas. A cartografia social gera uma interessante relação do sujeito consigo mesmo e com os outros sujeitos na reflexão sobre o território; ou seja, subjetiviza o território, outorga ao território valores, interesses e idéias que são construídas de maneira coletiva e em função do coletivo.

Esta é a linguagem complexa das significações, das imagens, da história e da *memória do presente* colocada sobre o território. No alimento das imagens, a memória descobre o oculto, permite ver o que é cotidiano, o território que passa todos os dias na frente e não enxergamos. Conflitos que afetam o coletivo, discutidos à luz dos estudos de pesquisa participante, geram uma versão inédita do território e das possíveis soluções a que nenhuma pessoa poderia chegar de maneira individual. Isto pode ter significado para questões de identidade cultural, proteção ambiental ou solução de conflitos.

Os mapas estão condicionados por uma visão que, mesmo científica, abrange a construção de um imaginário sobre a maneira de conhecer:

"Um mapa não é uma imagem realista, mas um modelo analógico de um território, freqüentemente combinado com signos de tipo digital. Reúne certos traços pertinentes para fins particulares, da indicação de um trajeto automobilístico para mapas rodoviários ao estudo do subsolo para os geológicos. O mapa torna-se verdadeira tecnologia intelectual no momento em que, independentemente de sua presença concreta, sua imagem mental é utilizada por um indivíduo para avaliar a distância entre dois pontos de um território ou para estabelecer uma estratégia qualquer. Mesmo quando fisicamente ausente, o mapa tornou-se elemento essencial dos instrumentos mentais do sujeito cognitivo" (LEVY, 1998: 109-110).

No entanto, os mapas da cartografia social que foram realizados no Mitú são mapas sociais, mapas que representam o território da vida cotidiana, que possibilitam o reconhecimento das necessidades, dificuldades e conflitos, porém, representam também a possibilidade de sonhar com o futuro no qual as pessoas participam na sua construção. Isto

torna-se mais forte quando a lei municipal integra os estudos científicos sobre o território, legislação urbana, proteção ambiental, políticas sociais com as propostas das comunidades.

Os mapas das comunidades bairristas são troca de saberes, conhecimentos e representações do urbano, carregam a troca intercultural que é trazida desde as comunidades indígenas para enfrentar o urbano em interação com povos de outras etnias e com pessoas de outras regiões da Colômbia. O conhecimento transforma-se então em um capital social, que como expõe Antonio Elizalde:

“Os saberes são conhecimentos que se foram acumulando durante longo tempo mediante processos em que participaram muitos seres humanos, interagindo de diversos modos e transmitindo-se uns a outros os lucros individuais e incrementando dessa maneira o saber individual e coletivo” (ELIZALDE, 1998).

O processo participante que apresentamos sintetiza o encontro de vários saberes coletivos, que compartilham um *habitat* ambiental e cultural de imensa riqueza e que convivem com uma série de conflitos sociais, políticos e econômicos que são aguçados pelo conflito armado e o isolamento das grandes capitais e centros de decisão política. A troca constitui o canal de comunicação para a incorporação da relação com o outro, das línguas, das identidades e dos bens materiais e simbólicos. A troca como é insinuado por Maturana²² é restituir, reincorporar, mesmo superando ou transcendendo o sentido da agressão, se esta existir.

Quando não existe esta compreensão as trocas se transformam em coisas, coisas doadas pelo Estado, pelas ONG`s, pelas pessoas e instaura-se uma forma desequilibrada de intercâmbio. Não se reconhece a reciprocidade nem de quem dá nem de quem recebe. Separa-se a virtude do doar, do dar, da dádiva, com as coisas doadas. Gera-se então a desconfiança que quebra o sentido que Marcel Mauss (1974) colocara na dádiva: “Em todas as sociedades que nos precederam e que ainda nos rodeiam, e mesmo em numerosos costumes de nossa moralidade popular, não existe meio termo: confia-se ou desconfia-se inteiramente; depor as

²² “A identidade do ser, de todo ser qualquer que este seja, ocorre como uma dinâmica sistêmica de interações no meio que o faz possível na conservação do modo de viver que o define e constitui” (MATURANA, 1997: 32)

armas e renunciar à sua magia, ou dar tudo; desde a hospitalidade fugaz até as filhas e bens” (MAUSS, 1974: 182).

A quantificação, a redução ao mercado, unidades de medida capitalista, relações custo-benefício, impedem ver no outro um compartilhador, um “trocador”, e assim reduzem a troca aos bens, às pessoas como receptoras de coisas. É preciso colocar a troca na Amazônia como uma interação de sentido, e não de coisas, que incorpora elementos fundamentais para a reprodução da vida, como a água, a biodiversidade, o ar, e tudo que depende dos saberes culturais para sua sustentabilidade ambiental e social.

As trocas que não são adocicadas, que não são tecidas, das quais não se tira o azedo, são as trocas que têm gerado as economias extrativas, a exploração da cocaína e outros *booms* econômicos que têm afetado o meio ambiente. São as trocas que tem aberto o espaço para o conflito social, para a inveja, para a crítica destrutiva e para a guerra. Por isto, a hipótese é a de que a prioridade está na geração dos cenários para o diálogo como preparatório para a troca e este é o sentido outorgado ao exercício da cartografia social.

Um instrumento reificado, no sentido de Marilyn Strathern²³, pela sociedade ocidental é a comunicação. A comunicação é fundamental no exercício do pensamento coletivo; é uma troca de conhecimentos que se expõem e se articulam em função do território. A comunicação é um instrumento para re-elaborar o sentido das trocas; há níveis de diferença que não são permanentes, pois estabelecem-se os meios para a domesticação-pacificação das trocas.

Esta troca não é possível sem o diálogo, sem a interação, ou seja, sem a transformação do outro, sem a aliança²⁴. Pierre Clastres (1982) associa troca com aliança, mas define aliança e troca como males necessários que interferem na independência. Acreditamos que a independência no sentido em que vimos falando é o estabelecimento de interdependências que

²³ “Para tomar de volta termos dados numa ênfase analítica particular no contexto de material melanesiano, o objeto (de conhecimento) é aqui reificado. Por reificação simplesmente subentende-se apontar a maneira na qual entidades são tidas como objetos quando elas são vistas para assumir uma forma particular (“presente”, “troca”)” (STRATHERN, 1999: 13).

²⁴ “Todas as políticas são conduzidas pelo ajustamento de seus discursos à linguagem e aos fins, se outros, seletivamente desenvolvem idéias e recursos simbólicos para criar bases para aliança.” (CONKLIN, 1989: 724).

facilitam a troca, que permitem uma domesticação das relações e a partida para novas formas de relações que se transformam mutuamente.

A troca não recíproca, impositiva, escravista, evangelizadora, gera instabilidade, desordem e conflito. Isto se aplica não só às pessoas, às organizações culturais e sociais, mas também ao território e ao meio-ambiente. No entanto, as disposições para a troca não são rígidas, a abertura de uns e a violência de outros são mediadas pela vida cotidiana, pelo intercâmbio de imaginários que vão penetrando em ambos os lados da cultura e transformam-se mutuamente com o decorrer do tempo.

Se colocarmos a troca de uma maneira trágica, desconheceríamos que a troca ocorre entre povos e culturas e suas representações de natureza, de vida social, de aceitação e interpretação; então a troca muda, transforma-se e reacomoda-se para assimilar, para adotar e para re-significar. As relações que se estabeleceram significavam que tudo tinha mudado e, portanto, que tudo precisava de uma nova explicação. Assim a mudança deu-se para pacificar, para domesticar, para redefinir, porém como aponta, novamente, Viveiros de Castro: “obscuro desejo de ser o outro, mas segundo os próprios termos” (VIVEIROS DE CASTRO, 1992: 26).

Se a troca configura a possibilidade desta através do diálogo, pode-se gerar uma nova ordem que re-configure o território, o corpo e as culturas; porém, esta troca não é simplesmente um intercâmbio de informações, é um reconhecimento do outro, é, como afirma o mestre Nicolas Buenaventura (1995), o “apaixonamento pela diferença”.

A troca dos povos indígenas para com o mundo ocidental não é só sua capacidade de serem cidadãos exercendo o direito a voto ou manejando os recursos de transferência dos “resguardos”, dos quais falaremos mais adiante, ou de interagir de acordo com a lei no cumprimento dos deveres constitucionais e políticos; outros elementos constituem sua capacidade de se relacionar com o meio, de enriquecê-lo e de transformá-lo sem sua destruição, e isto implica numa relação diferenciada que contribui para a interculturalidade. Quando falamos de conceitos como sociedade, natureza e sagrado, pode-se tentar colocá-los numa leitura homogênea, mas, quando existem composições ou estruturas culturais diferentes

ou diversas, elas constituem uma outra troca que pode enriquecer os significados e a relação; só através do diálogo intercultural isto pode constituir-se em uma riqueza.

CAPÍTULO I

OS UAUPÉ ENTRE O TERRITÓRIO E A MALOCA

Each narrative is, in a certain sense, a relatively fixed form of discourse about a certain phase in cosmic history.

Robin Wright

OS UAUPÉ

A historiografia sobre o noroeste amazônico excluiu por muito tempo a tradição mítico-histórica dos índios do Vaupés; ela se inaugura a partir de narrações que se desenvolvem a partir da história do contato. No entanto, novas aproximações que recorrem a metodologias de participação e aos estudos etnográficos profundos entre os povos indígenas, têm permitido uma leitura que pode reconstruir a história dialogando entre dados historiográficos e narrações mítico-históricas. Este capítulo não pretende ser um percorrido etno-histórico do noroeste amazônico, porém, tenta abordar alguns aspectos que fazem parte fundamental da contextualização histórica desta pesquisa, e que pode contribuir também para virar o espelho de onde se analisa a história.

As fontes abordadas por arqueólogos, historiadores e antropólogos dificultam uma única construção da história recente do Vaupés, especialmente porque os dados são construídos a partir de narrações e interpretações daqueles que contribuíram para sua coleta. Não tentaremos desvendar quais as intenções ou propósitos dos dados ou dos seus criadores, mas não podemos desconhecer que seus imaginários religiosos, econômicos ou investigativos fizeram parte desses dados que contribuíram para conformar uma leitura desta história.

A história antiga do Vaupés ou da região só é inferida a partir das narrações dos indígenas que hoje se encontram na área ou da informação subministrada pelos seus antepassados. Nestas narrações há uma ponte não definida entre a história recente e a história mítica, que faz parte da cosmovisão de tradições indígenas Tukano, Aruak e Makú-Puinave, e cada um dos povos englobados nestas três famílias lingüísticas. As referências aos povos

indígenas da região estiveram altamente condicionadas pelo que estes indígenas ofereceram como informação aos colonizadores, historiadores, evangelizadores, e mais recentemente, a antropólogos e outros estudiosos da região.

Segundo os dados mais atualizados de estudos arqueológicos²⁵, a região teria sido povoada há pelo menos 10 mil anos, com ondas migratórias de povos de diversas culturas entre às quais encaixam-se “as famílias lingüísticas Makú-Puinave, Arawak, Tucano y Caribe”. (FRANKY, 2004: 66) continuando com esta referência:

“A hipótese que conta com maior consenso diz que os primeiros povoadores seriam os ancestrais dos grupos Makú-Puinave, logo penetrariam os Arawak, seguidos pelos Tucano Oriental e finalmente, chegariam os Caribes. De acordo com as tradições orais dos grupos Makú-puinave, seus antepassados eram também nômades, caçadores coletores e que entraram a pé na macro-região pelo baixo rio Negro e se deslocaram em direção às cabeceiras” (FRANKY, 2004: 67).

A informação arqueológica, histórica e antropológica mantém um diálogo com as tradições orais míticas e históricas dos povos indígenas da região e consideramos que a síntese é o produto desses diálogos entre a ciência e o saber tradicional indígena, os quais possibilitam a conformação de uma base coletiva cada vez mais aceita entre os atores e estudiosos desta história²⁶.

Há uma interessante discussão na literatura antropológica do Alto Rio Negro Brasileiro e do Vaupés colombiano sobre a origem dos Uaupé – povo, cultura ou região que deu nome a

²⁵“Estudos arqueológicos no Meio Caquetá analisam um lugar ocupado cedo por parte de grupos de caçadores e recolectores, sem agricultura, entre o 9000 e o 9300 A.P. (Cavelier *et al.*, 1995 e Mora, 2003). Outras datas de ocupações pioneiras no norte da América do Sul são: 9200 a 7000 A.P., no vale do Orinoco, próximo ao limite entre Venezuela e Colômbia (Barse, 1995 citado em Mora, 2003); 7250 A.P., entre o rio Guayabero e San José do Guaviare (Correal e Vão der Hammen, 1990); e 5500 A.P., nos abrigos rochosos do Chiribiquete Van der Hammen e Castaño, 1998). Não há nenhuma evidência que permita relacionar ou descartar qualquer vínculo entre esses antigos habitantes com os ancestrais dos grupos Makú-puinave, ainda que se confirme que a Amazônia foi povoada cedo por grupos que desconheciam a agricultura, a qual parece ter-se desenvolvido entre 4500 e 3000 A.P. (Mora, 2003)”. (FRANKY, 2004: 67). As referências são feitas por Franky na tese citada.

²⁶ Registramos no caderno auxiliar de campo no dia 21m de agosto de 2004 uma narração de Milciades Borrero que baseado nas narrativas indígenas sobre o processo de povoamento da região sustenta a hipótese de uma grande inundação que levaria os povos do baixo amazonas a se deslocar para as terras altas do que hoje é o Alto Rio Negro. Este é um intento de interpretação histórica do que é narrado na mitologia indígena como o processo de ascensão da Canoa Anaconda para a localização dos povos que hoje povoam o alto Rio Negro.

um dos mais importantes afluentes do Alto Rio Negro – o Vaupés no lado Colombiano e Uaupés do lado sudeste da fronteira entre a Colômbia e o Brasil. Foram um povo, uma nação ou uma mistura de povos indígenas das famílias lingüísticas Aruak e Tukano, ou, inclusive, poderia ainda se inferir que fora uma região étnica nomeada assim antes do contato com a sociedade ocidental.

Esta pesquisa recorrerá à bibliografia histórica e antropológica da região, aproveitando importantes estudos etnográficos e etnológicos sobre um grupo de povos das famílias lingüísticas acima mencionadas, assim como a compilações históricas que, no último período foram produzidas, e que refletem o interesse acadêmico, histórico e social sobre o noroeste amazônico. A informação será usada resumidamente para localizar esta pesquisa na história regional, geográfica e cultural até chegar à conformação da cidade de Mitú e aos tecidos sociais e culturais sobre o seu território. Começaremos então com referências aos Vaupés²⁷:

“segundo Irving Goldman, é a partir das expedições de Hernán Pérez de Quesada (1538) e Philip Von Hutten (1541) que se conhecem as primeiras notícias sobre o rio Vaupés e seus moradores, os chamados índios uapé ou boape. No entanto, é só até 1749, quando aparece a primeira menção do dito grupo numa fonte documental, escrita pelo padre jesuíta Ignacio Szentmartoyi, quem localiza um grupo com o nome de boapés no rio Cajari (Vaupés)” (CABRERA, 2002: 37).

O território dos Uaupé, no entanto, está claramente determinado: o rio Caiary, que foi registrado na historiografia da região, é identificado a partir do território do Guaviare na Colômbia e termina com a junção com o Rio Negro próximo a São Gabriel da Cachoeira. Este nome, de origem aruak, é mudado pelo Uaupés que no lado colombiano castelhanizou-se pelo Vaupés. Segundo Andrello o nome é inferido por Stradelli e Brandão de Amorin como produto de um chefe Koivathe – conhecido como chefe Buoapé, nome este herdado pelo rio (Andrello, 2004: 290). Por outro lado, Gabriel Cabrera sugere que o nome seja uma adoção de Amorin por se acomodar à sua narrativa poética na procura por um personagem regional de

²⁷ Antes do nome consolidar-se como Uaupés no Brasil e Vaupés na Colômbia, a escrita teve variações como assinala Gabriel Cabrera: “Com a mesma localização menciona-se este nome em outras fontes, ainda que com algumas variações na grafia. Por exemplo, em 1768 Monteiro de Noronha escreve “uapé” e assinala que os brancos escrevem “goapé” ; para 1774: Ribeiro de Sampaio e para 1783: Rodrigues Ferreria escrevem “uapés”(.) (CABRERA, 2002: 37).

características beligerantes, e que, na realidade, correspondia a uma etnia independente de origem Aruak (CABRERA, 2002: 45)

A hipótese de uma etnia única, originada do tronco lingüístico Aruak, é muito difícil de ser aceita quando na procura por uma interpretação de quem eram os Vaupés, mesmo porque a cosmologia dos povos Tukano²⁸, Aruak²⁹ e Maku-Puinave³⁰ estudadas na região, compartilham elementos míticos e históricos que fazem com que as fronteiras étnicas sejam flexíveis na consolidação regional. Isto é contestado por Wright, que sugere que outras nações não Aruak poderiam fazer parte de uma nação de diferentes povos que conformariam os Boapés:

“Mendes de Moraes afirma que Boapé foi ‘uma nação copiosa em idiomas particulares’ incluindo ‘Tariana (língua Baniwa), Bária (língua distinta), e outros povos desconhecidos’. O antropólogo saleziano Alcionílio Brüzzi da Silva sugere (...) que eles foram um povo Tukano-falante, e as fontes escritas dos anos 1760 também sugerem que eles eram Tukanos. O território entre o Tiquié e o Papurí foi desabitado pelo povo Arapaço [Ko’rea], que, no passado, falava uma língua diferente do Tukano” (WRIGHT, 2003: 42).

Andrello apresenta e contribui para o debate sobre os Vaupés, a partir do conteúdo semântico, que acrescenta características dos povos que foram nomeados como Boaupés:

“Na impossibilidade de identificar a origem lingüística do termo uaupés, resta-nos somente a possibilidade de sugerir seu conteúdo semântico. Índios, comedores de tapuru, e, por fim, Buopés, ou Uaupés, podem ter sido termos intercambiáveis, quando a colonização adentra pelo rio então chamado Cayari. Tratar-se-ia, assim, de um adjetivo, e qualificar vários grupos distintos” (ANDRELLO, 2004: 292).

Sob nossa perspectiva, a categoria Vaupés pode ter uma conotação de região nomeada pelos povos Tukano e Aruak especialmente do lado brasileiro da atual fronteira entre a Colômbia e o Brasil, assinalando povos e etnias que se encontraram ao noroeste das cachoeiras de Ipanoré e Yavaraté. Esta afirmação, que não pretende terminar com a discussão sobre os Boapés, pode ser comparada a outras nomeações que ainda são feitas no território do

²⁸ Pertencem à família lingüística Tukano Oriental: Tukano propriamente dito, Desana, Kubeo, Wanana, Tuyuka, Pira-tapuya, Miriti-tapuya, Arapaso, Karapanã, Bará, Siriano, Makuna, Barasana, Tatuyo, Yuruti, Pisamira e Taiwano.

²⁹ À família lingüística Aruak pertencem: Baniwa, Kuripako, Tariana, Baré, Warekena; os dois últimos só no território do Brasil.

³⁰ Hupdäh, Yuhup, Kakuá, Nukak, Döw e Nadöb, os dois últimos só no Brasil.

rio Inirida e no trecho do Vaupés da Colômbia, onde os índios advindos dos rios Guaviare e Vichada são chamados de metunos. Metuno não é uma etnia, um povo, um tronco lingüístico, e sim, faz referência a vários povos que estão em um território compartilhado por povos tukano, aruak, caribe e makú, mas que, desde a referência de sub-regiões como o Vaupés e o Guainia, representam uma unidade para os indígenas ali assentados.

A região dos Boaupé teria sido referida pelos viajantes ou colonizadores portugueses e espanhóis mencionando um líder ou um grupo que morava nessa região e que, pela localização e dificuldades de comunicação, foram generalizados como Boaupés, mas que, como colocado por Wright, pertencem a nações de povos Tukano e Aruak:

“Parece-me que há diversos modos de pensar sobre esta questão: uma é sugerir, como fizemos antes (...) que os ‘Bouapés’ *‘eram ao mesmo tempo* Aruak e Tukano – isto é, um grupo étnico representando a fronteira em formação entre as duas culturas,’ uma formação sócio-política específica que surgiu mesmo antes do contacto como resultado da ‘amalgamização’ de duas (ou mais) culturas em regiões específicas nas quais eles estavam localizados. Desde então sua localização nos principais bancos do Rio Vaupés tornou-os vulneráveis aos avanços do comércio escravo, do final doséculo XVIII, poucos, ou pelo menos alguns deles sobreviveram na região” (WRIGHT, 2003: 42).

Poderíamos deduzir que a grande confusão que geraram os nomes outorgados às etnias, povos e nações provêm da maneira como eles mesmos se nomearam entre si e a via pela qual era perguntado pelos viajantes ou colonizadores aos indígenas, quando penetraram numa região por eles desconhecida. A proteção de uma nação irmã, ocultar o nome de outra, ou a entrega de uma nação inimiga poderia ter o sentido do nome por eles dado aos conquistadores e viajantes. Porém o nome que receberam não é necessariamente tomado como um desrespeito, mas simplesmente como outra nomeação que identificaria várias frátrias ou nações, e nos pode permitir, pelo menos intuir, que, nos povos indígenas do noroeste

amazônico³¹, existia uma visão de região, e esta, à qual faremos alusão nesta pesquisa, foi denominada como a terra dos Baupé³².

É importante notar que as nomeações dos povos indígenas são realizadas pela interpretação ou leitura do nome que elas deram sobre si mesmas ou sobre outros povos a viajantes, missionários e posteriormente a antropólogos, lingüistas e historiadores; no entanto, há uma denominação própria que corresponde de maneira geral ao sentido de ser pessoa, mas que na maioria dos casos pode ser secreta ou pelo menos não de uso público:

“Os nomes genéricos aplicados aos grupos indígenas do Vaupés não coincidem nem com autodenominações, nem com o nome para suas línguas. No entanto, ditas denominações se concedem aos não indígenas como rasgo distintivo que expressaria, em espanhol, o conteúdo de verdadeiras denominações indígenas sob as quais se deve seu nome, sua história, a elaboração de certas artes, a propriedade de certos cultivos, de certos elementos rituais, etc.; incluindo a particularidade lingüística como critério de destaque entre os rasgos diferenciais da diversidade sócio-cultural percebida por seus atores. A maioria dos grupos étnicos inclui seus membros sob um mesmo nome ritual (Yeba Massa, Uco Massa, Emoreco Massa), os quais fazem referência a conjuntos de clãs que compartilham rasgos de identidade”. (CORREA, 1996: 7)

As auto-denominações são pouco conhecidas e só estudos antropológicos e lingüísticos têm desvendado esses nomes e nem sempre têm acertado de maneira que os povos fiquem satisfeitos com os nomes assinados ou com as famílias lingüísticas estruturadas. Sem dúvida, as nomeações tornam-se uma maneira de saber como são chamados por outros e como fazem parte da aceitação do outro, chegando a se constituir em parte de sua identidade. Os Ye’pa masá (Tukano), os ~Hehenavá (Clã dos Cubeo), os Yuremava (etnia da família lingüística

³¹ “Os limites do noroeste amazônico são: ao norte o rio Guaviare, ao sul o rio Amazonas até sua confluência com o Rio Negro, ao oriente o Rio Negro e ao ocidente o nascimento do Maranhão e a Cordilheira dos Andes(.) (CABRERA, 2002: 25).

³² “O nome de “rio Uaupés”, que costumamos encontrar nos nossos mapas, nas regiões é desusado. Tanto mais que os indígenas, quando falam com os brancos, sempre chamam o rio com o nome de “Caiary”. Este nome vem da língua Aruak, como indica a desinência “ari” que freqüentemente é encontrada nessas regiões, junto com outra palavra Aruak, indicando nome de rio. Isto prova que nos tempos anteriores toda essa região era habitada pelas tribos Aruak. “Uaupés” indica não o rio, mas os habitantes desse rio, e parece que desde o começo tinha um significado ruim. Os anteriormente estabelecidos Aruak, de cultura mais elevada, chamaram assim as tribos selvagens, como Tukano, Kobéua, e outras, que vieram do sul e do sudoeste, e pelas quais eles foram desalojados aos poucos e em parte absorvidos.” (KOCH-GRÜNBERG, 2005: 229).

Aruak, mas inseridos como um clã Cubeo com a sua língua em desuso), os Wajiara (Yuruti), ou os Wachina (Pisamira), são exemplos dos nomes próprios e entre parênteses, os nomes a eles assinados. A maioria desses nomes corresponde a apelidos colocados por povos de outras etnias e adotados na literatura por desconhecimento, mas como já foi dito, na maioria dos casos não há conflito na aceitação dessas nomeações³³.

Em nosso trabalho de campo no ano de 2004 na cidade de Mitú, tivemos a oportunidade de estar muito perto dos Yuruti e de sua organização *Associação de Autoridades Tradicionais Indígenas do Vaupés* (ASATRAIYUVA). Um dos argumentos dos Yuruti para fazer a associação foi o seu reconhecimento frente ao Estado enquanto povo, visando a superar a visão do governo nacional com relação ao fato de que no Vaupés só havia povos Tukano e Cubeo. Perguntamos às lideranças porque não tinham colocado o nome de Wajiara à sua organização em troca de Yuruti. A resposta foi que era desse jeito que eram conhecidos e não tinham contradição em aceitar esse nome, porém eles sabiam que o seu nome tradicional fora Wajiara. A maneira como outros povos e sociedades nomeiam aos Yuruti faz parte da comunicação que conforma identidades, aceitando a identidade que os outros lhes outorgaram, encontram uma maneira simples de se comunicar com os outros sem afetar a sua leitura sobre si mesmos.

A nomeação dos Vaupés marcou a mudança do nome do rio Cayari e posteriormente deu origem a uma região geográfica denominada o Grande Vaupés, segregada do território do Caquetá ao qual pertencia desde a época da colônia (CABRERA, 2002: 143), e que reunia os atuais Departamentos do Guaviare, Guainía e Vaupés na Amazônia colombiana, e, ademais, caracteriza um dos mais importantes tributários do Alto Rio Negro na Amazônia brasileira.

Ainda que haja informação sobre as incursões de portugueses e espanhóis à região, não há fontes que permitam conhecer seguramente quais os vínculos criados entre estes e os povos

³³ A família Makú-Puinave tem o nome adotado de uma palavra de origem Aruak assinada a vários povos caçadores-coletores considerados de menor hierarquia na mitologia e nas relações sociais da região, o que faz com que especialmente a palavra Makú não seja de fácil aceitação por eles. Esses povos são os Nukah, Kakua, Yujup, Hupdäh, Nadöp, Dow e Puinave, e recentemente tem sido somado a esta família os Hödi da Venezuela (PEÑA, 2003).

indígenas da região a respeito dos processos de escravidão e evangelização. A informação está mais relacionada aos propósitos de domínio territorial entre portugueses e espanhóis, à evangelização e à definição das suas fronteiras:

“Na metade do século XIX as fronteiras entre a Nova Granada e o império do Brasil tinham-se definido parcialmente. O Tratado de 1851 entre o Peru e Brasil definia as fronteiras entre eles, e levou no início do século XX ao reconhecimento da linha Apaporis-Tabatinga como limite entre Colômbia e Brasil. Ficou sem definir-se a zona compreendida entre o Apaporis e a Pedra do Cocuy – que cobre todo o Vaupés –, cujo traçado se estabeleceu mediante o Tratado Vázquez Cobo-Martins assinado em 1907, no qual as comissões demarcatórias ratificaram os limites definidos na década de trinta” (CABRERA, 2002: 143)³⁴.

A dinâmica social indígena, que já representava uma mobilidade significativa de trocas lingüísticas, econômicas e de parentesco, viu-se afetada pelos processos de escravidão, mesmo um pouco posterior às incursões européias no litoral colombiano e brasileiro e em toda a região dos Andes, particularmente registrados desde o início do século XVIII. Os efeitos da colonização foram sentidos, inclusive, antes da chegada física dos europeus na área:

“as conseqüências da irrupção européia começaram inclusive antes da presença física dos migrantes do “velho mundo” na região, quando se soube que os novos ocupantes começariam a se aproximar, como em efeito o fizeram, visitando territórios andinos e afetando às sociedades vizinhas com as quais os grupos da alta Amazônia tinham fortes relações de intercâmbio. Estas conseqüências têm a ver, por exemplo, com a ruptura da continuidade espacial, étnica e comercial existente entre os Andes e as terras baixas da Hiléia amazônica” (ZARATE, 2001: 48).

Os estudos lingüísticos, antropológicos e arqueológicos mostram uma relação intercultural além da língua explanada entre os territórios dos extensos Andes latino-americanos com a Amazônia; semelhante às relações entre os povos Guarani do atual território do Paraguai e a sua proximidade com os Tupi do Litoral Atlântico brasileiro; ou como as relações entre os povos Tunebo dos Andes com os proto-maipure na bacia do Orinoco.

³⁴ A colonização portuguesa foi mais forte nos rios Solimões e Negro, enquanto a espanhola foi maior no Orinoco. A quina, a borracha e os caminhos abertos pelos portugueses abriram mais espaço para a presença peruana e colombiana na Amazônia.

Estas relações foram conhecidas, para o caso do Vaupés colombiano, a partir de comparações lingüísticas entre os Tukano ocidental na ladeira dos Andes e os Tukano oriental³⁵ da bacia do Rio Negro:

“A origem ocidental dos Tukano se evidencia pela existência de grupos da mesma família lingüística, chamados Tukano Ocidentais, nos rios Napo e Putumayo, na Colômbia e Equador. Acredita-se que alguns elementos culturais dos Tukano aproximam-nos das culturas andinas. Entre outros, a divisão em clãs hierarquizados, o culto dos ancestrais, o uso cerimonial da coca (*Erythroxylum sp.*) e do caapi (*Banisteriopsis sp.*)” (GOLDMAN, 1968) e (RIBEIRO, 1997: 1).

Dominique Buchillet (1993) faz referência à dificuldade de saber de onde provieram os Tukano, mas termina a seguinte nota, à semelhança de Ribeiro, citado acima, explorando alguns elementos da cultura material e religiosa para o estabelecimento de relações que podem não ser muito decisivas se levarmos em conta a diversidade das trocas que antecederam a conformação do atual panorama cultural da região:

"É difícil saber de onde provêm os Tukano orientais. Nimendaju, no relatório elaborado para o antigo Serviço de Proteção aos Índios em 1950, pensa que os grupos distintos, que moram na região do Uaupés, são os sobreviventes de grupos distintos, tanto no plano lingüístico quanto cultural, que teriam invadido a região em duas ondas migratórias sucessivas: Arawak vindo do norte e Tukano vindo do oeste. Os Tukano, então teriam desalojado os aruák do rio Uaupés; Nimendaju pensa que estas migrações não aconteceram em tempos muito remotos, talvez no início da era cristã. A expansão tukano incorporou, no plano lingüístico, certos grupos de origem aruák, tais como os Tariano que ocupam alguns sítios no Uaupés e que passaram a usar a língua Tukano como língua própria. Segundo o antropólogo Goldman (1963), que trabalhou entre os Kobewa do Querari e Cuduyari, dois afluentes do Uaupés, certos elementos da cultura Tukano seriam semelhantes aos das culturas andinas, tais como a hierarquização e especialização dos clãs, o culto dos ancestrais, o uso cerimonial de coca, a confecção de trançados elaborados, etc” (BUCHILLET, 1993: 5).

³⁵“Un hecho sumamente complejo para entender la historia de la selva oriental colombiana es la existencia de dos familias lingüísticas muy diferentes pertenecientes a los Macro-Tukano: Los Tukano oriental, situados en el Medio y Bajo Vaupés y algunos de sus afluentes, lo mismo que en varios afluentes de Apaporis y el Mirití Paraná, y los Tukano occidental, situados en un área, cerca de los Andes, que se extiende entre el Napo, Putumayo y Caquetá – Orteguaza. Entre estas dos familias lingüísticas que tienen un tronco común existe territorialmente una distancia considerable en kms. Y culturalmente notables diferencias socio-económicas” (DOMINGUEZ, 1985: 126).

Os Aruak, por sua parte, têm uma história de ascendência e relação intercultural com a parte baixa da bacia do Rio Negro e Amazonas que coincide com relatos de povos aruak e tukano do Vaupés hoje³⁶, que registram sua procedência mítica e histórica desde o litoral atlântico até o mar aberto:

“Ao que parece, os grupos Proto-Arawak ingressaram pelo Rio Negro, provenientes de algum lugar no Médio ou Baixo Amazonas, para localizar-se inicialmente no Médio e Alto Aiary (Lathrap 1970 e Zuchi 2002). Ali desenvolveram um sistema de organização social com frátrias territorialmente localizadas e com hierarquias nítidas ao interior do mesmo grupo lingüístico, associadas a especialidades rituais e a determinados recursos; bem como o ritual do Yuruparí (Wright 1992 e Reichel-Dolmatoff 1997). Este processo implicou várias ondas migratórias que originaram os ramos em que se divide esta família lingüística, sendo a Proto-Maipure a que ocupou a macro região do Noroeste Amazônico e do Alto Orinoco” (FRANKY, 2004: 67).

Assim como Nimendaju (1987: 99), falando dos Apapocúva: “é muito curioso que o mar represente papel tão relevante para um povo que vive nas profundezas mais remotas do continente, e cujo modo de vida é integralmente interiorano”. Mas podemos compreendê-las dadas as dimensões das relações regionais³⁷ que fizeram os povos na sua história mais longa e menos conhecida do que aquela dos últimos séculos de colonização.

A escrita da história regional vai se reconformando aos poucos às etnografias sobre a região, no entanto, tendem a contribuir mais especialmente pela participação de indígenas da região que estão recebendo uma qualificação acadêmica que lhes permite um diálogo maior com os estudiosos da história da região e a ponderação das suas próprias explicações³⁸. Se

³⁶ Podemos mencionar, por exemplo, os relatos históricos e míticos dos Yurutí do Vaupés, que, na elaboração do seu “*Plan de Vida*”, assinalam sua origem primeira no litoral Atlântico, desde onde ascenderam até o seu atual território no rios Paca e Yí do Vaupés colombiano passando por Manaus e a cachoeira de Ipanoré como pontos de referência. Estes relatos foram ratificados no trabalho de Campo numa visita à comunidade de *San Luis del Paca* no ano 2004. Andrello (2004) diz que os Tukano falam na sua mitologia de uma origem no mar, perto do litoral do Rio de Janeiro. Nossos dados fazem referência a um lugar perto da foz do Amazonas no mar, entre algumas ilhas que formariam um lugar de origem caracterizado por misteriosos desaparecimentos de barcos na época da colônia.

³⁷ “O mito de origem incorpora um processo político de mediação entre a construção das relações hierárquicas entre comunidades locais e a formação de uma rede regional de relações com outros povos.” (HILL, 1993: 34). O autor assinala que estas relações foram produto do contato, mas se pode considerar que foram intensificadas e não inauguradas por ele.

³⁸ No ano 2003 a *Universidad de la Guajira* formou um grupo de profissionais indígenas na área de etno-educação e com experiência no trabalho etnográfico que será uma contribuição importante para as lagoas sobre a história e mitologia étnica no noroeste amazônico.

pudermos acrescentar algum elemento para esta história, priorizaremos então, a vitalidade das relações de interdependência que já foram colocadas por Robin Wright e que continuaremos a acrescentar neste trabalho:

“As sociedades indígenas do Noroeste são interligadas por uma rede de vínculos sociais, comerciais, políticos e religiosos que desafia qualquer tentativa de definir sociedades individuais como entidades distintas e autônomas. As relações de casamento entre grupos, a especialização na manufatura de vários artefatos de natureza cerimonial, o intercâmbio de conhecimentos entre especialistas religiosos, a migração sazonal e os movimentos de grupos, e a guerra e formação de alianças – todos estavam e estão entre os padrões mais significativos que produziram o que tem sido descrito como um sistema ‘aberto’ e ‘fluido’ de interdependência regional” (WRIGHT, 2003: 10).

DA ANACONDA AOS SINAIS NO TERRITÓRIO

Os indígenas do Vaupés dão uma correspondência muito significativa entre o território e a maloca. Esta correlação está perspassada pelo pensamento mítico e religioso que reflete uma correspondência entre o pensamento filosófico, astronômico e antropológico dos próprios povos e seu modelo de vida cultural, social e econômico. Da mesma maneira como estão relacionados o território e a maloca, como veremos mais adiante, existe uma interação entre a história e o mito (GODELIER, 2005), cujas fronteiras se estendem de acordo com a etnia, a família lingüística e o momento histórico no qual os povos deram os seus testemunhos ou com as novidades oferecidas pelos cientistas, que, como dito anteriormente, podem ser indígenas da mesma região. François Correa descreve a importância da atualização histórica para o mito entre o povo Taiwano do Vaupés, mas que pode ser ampliado para o conjunto dos povos a que estamos fazendo referência:

“Se a mitologia depende da realidade e esta é histórica, os Taiwano devem reconceitualizar permanentemente seu conteúdo, produzindo um resultado histórico; caso contrário o mito perderia sentido, perderia sua capacidade de atuar sobre as relações sociais” (CORREA, 1996: 18).

Há uma permanente atualização histórica dos povos do noroeste amazônico, para os quais o mito abrange a realidade que se tece no território, e sem dúvida inclui as novidades (CANETTI, 1981) para sua incorporação na leitura filosófica e antropológica. A filosofia

como a transformação do pensamento sobre o território, sobre a natureza, sobre o cosmos, e a antropologia como o estudo da origem do homem, da sua religião, do parentesco, da língua; as duas associadas para a interação com o mundo cultural indígena e não indígena com quem hoje se relaciona.

A principal referência à origem dos povos Tukano³⁹ do noroeste amazônico está associada às versões sobre o mito da canoa Anaconda (CORREA, 1996; CHERNELA, 1996⁴⁰), a cobra grande que percorreu desde as origens da vida até a cachoeira de Ipanoré, para, a partir dali, continuar a viagem até o rio Içana, a cachoeira de Yuruparí e Waracapurí no Vaupés e Jirijirimo no Apaporis. Estes, são somente como pontos de referência que não abrangem outros pontos (igarapés, pedras, montanhas, de acordo com os mitos de cada etnia), onde os ancestrais viajaram para deixar as bases da origem de uma etnia, de um poder, de uma restrição. Há uma impressão do mito que pode ser acompanhada na topografia da Amazônia:

“Em geral, as etnografias sobre os Arawak e Tucano oriental da macrorregião compreendida entre os rios Mirití-Paraná, Apaporis, Vaupés e Rio Negro assinalam que a mitologia se inscreve na topografia e tendem a privilegiar suas relações com a adaptação ou o manejo do meio, a organização social e a história” (FRANKY, 2004: 57).

O mito está marcado na topografia e nele se estabelece a ordem social, as hierarquias, as fronteiras, mesmo quando elas são transformadas na explicação da realidade mais contemporânea: “O mito da anaconda estabelece o rio como uma topografia cultural, um traçado de identidades sociais. É um canal de conectividade, assim como um marcador de

³⁹ Os Aruak têm um diálogo referente à origem que se diferencia do mito Tukano, no entanto ele está também territorializado como podemos ver na referência às origens destes povos feita por Robin Wright: “Enquanto os mitos Tukano contam as viagens de Anacondas ancestrais que trazem os antepassados dos diferentes grupos de uma região distante subindo o Rio Negro e entrando no Uaupés, com vários sítios de emergência, os mitos Aruak referem-se a um único sítio na terra ou, no máximo, a poucos sítios, sendo o principal deles Hipana, no rio Aiari, considerado pela maioria dos Aruak, o centro do mundo, de onde todos os ancestrais surgiram.” (WRIGHT, 2003: 15).

“Um mito original compartilhado pelos falantes de Tukano-Oriental fala sobre uma canoa Anaconda sagrada que viaja rio acima por uma porta de água principal e nada submersa para a região do Rio Vaupés. Alcançando as cabeceiras, a canoa Anaconda vira-se, ficando com sua cabeça voltada rio abaixo, e sua cauda rio acima. Dos segmentos superiores de seu corpo emerge o primeiro ancestral de cada grupo patrilinear do Uaupés. Estes, que emergem da cabeça da anaconda são designados como seniores, os ‘cabeça’ dos grupos patrilineares descendentes ou clãs. Analogicamente, clãs que emergem rio abaixo são conhecidos como ‘caudas’” (CHERNELA, 1996: 5).

distinções e fronteiras entre grupos descendentes locais. Rio Anaconda *qua* é a fonte de toda legitimidade, integridade e ordem” (CHERNELA, 1996: 149-150).

Numa versão de um indígena tukano do Alto Rio Negro na Amazônia brasileira:

“A barca de nossa origem tinha o formato da Cobra Grande, iluminada com as cores vivas do arco-íris em viagem pelo caminho das trevas, na passagem do mar de leite para a vida real. Sabemos que essa enorme canoa passou pelo Rio Negro e seu afluente wapes, ali se detendo no local para nós de muito respeito, pois ele marca tradicionalmente o desembarque (ou encarnação) dos primeiros tucanos. Este local chama-se cachoeira de Ipanoré” (LANA, LUIS s/d)⁴¹.

O percorrido mítico da cobra grande define uma região territorial que tece relações interculturais entre os Tukano, os Makú-Puinave e inclusive alguns povos pertencentes à família lingüística Aruak, devido ao seu contato permanente de conflito, aliança e inclusive de incorporação de um povo com outro ou da adoção da língua, como no caso dos Yuremava com o Cubeo e dos Tariana com o Tukano. Este mito e história de origem são compartilhados por povos destes troncos lingüísticos, refletindo uma forte interação que não fica só na explicação de origem que tem muitas variantes, mas que, como já citado anteriormente, (CHERNELA, 1996), define hierarquias, fronteiras territoriais e culturais que permanecem até hoje⁴².

Cada etnia tem uma narrativa definida que em si mesma contém diferenciações de clãs ou *sibs*, e que, por sua vez, define as relações com outros povos, sejam da mesma família lingüística ou de outros que convergem no território:

“O lugar onde o ancestral ‘sentou-se’ é, assim, uma fonte de conhecimentos e capacidades que distinguem não apenas os grupos entre si, mas também os *sibs* que o compõem. Se os xamãs, em sonhos ou viagens da alma, desfrutam de acesso privilegiado a essas fontes, há outros homens que, sob a condição de ir lá

⁴¹ É preciso esclarecer que há uma família lingüística denominada Tukano e entre os Tukano os Tukano Oriental. Entre os Tukano Oriental há, no Vaupés colombiano, pelo menos 16 povos entre os que se encontram os Tukano propriamente ditos aos que Luís Lana faz referência.

⁴² Em nossa dissertação de mestrado, há um debate sobre as hierarquias relacionando os Hupdäh (Da família lingüística Makú-Puinave) do rio Tiquié com povos Tukano que estão no Tiquié, no Papurí e no Uaupés desde a cachoeira de Yavaraté até a Comunidade de Taraqua em território brasileiro (PEÑA, 2003). Para aprofundar no debate sobre as hierarquias: Silver Wood-Cope, 1990; Pozzobon, sem data; Athias, 1995 ; Ramos, 1980; Read, 1979; Andrello, 2004, entre outros.

de fato, possuiriam também a prerrogativa de obtê-lo. Isso demonstra que, entre os Tukano, as noções de ancestralidade e hierarquia articulam-se entre si e a um território de origem” (ANDRELLO, 2004: 373).

Os lugares sagrados nomeados no mito estão localizados territorialmente, e fazem parte de regiões conceitual e materialmente definidas, o que demonstra uma interação entre o mito e o território, entre a exposição da origem na lagoa do leite (o mar ou sua repetição na cachoeira de Ipanorê), até o percorrido na viagem da canoa *anaconda* expandindo os povos e distribuindo os territórios (lugares de origem, cachoeiras ou na versão Yurutí o lugar onde o povo encontra o equilíbrio de suas forças e poderes), as hierarquias (os primeiros a sair da canoa entre etnias e os irmãos maiores e menores no interior delas) e os poderes (plantas de poder como o Caapi⁴³ (*Banisteriopsis sp*), a coca (*Erythroxylum sp*), ou o tabaco (*Nicotiana tabacum*).

Na leitura dos escritos etnográficos sobre os indígenas do Vaupés e nas constatações que temos feito ao longo de intervenções em questões administrativas, visitas, assessorias ou em trabalhos de campo para esta e para as pesquisas realizadas anteriormente, como a já mencionada com os Hupdäh, encontramos uma coerência entre o pensamento cosmogônico, de organização territorial e de interação com a natureza:

“Para nós o espaço celeste é muito importante, porque faz sermos os possuidores de grande conhecimentos também na astronomia, isto é, através das posições das estrelas, quando então haverá verão ou enchente, a piracema que á festa dos peixes quando eles botam seus ovos ou revoada de tanajuras, de manivara, de cupim após grande chuvarada por efeito de uma das constelações, ou seja, também a época de cardume quando os peixes sobem os rios quando ainda não tem ovos, isto é, quando ainda só gordura na barriga. Geralmente, é baseado nessas estrelas ou de constelações, de pontos definidos, os velhos orientam os jovens para que os jovens saibam, conservar ou dominar a essa ciência, às noites estreladas. Também ensinam oralmente as cerimônias religiosas ou que interpretam a formação da natureza e sua cosmologia que é uma grande sabedoria.” (FERNANDES, 1997: 11).

No trabalho de campo para esta investigação realizamos uma visita aos Yurutí para assessorar na elaboração de um calendário ecológico e cultural através da metodologia da

⁴³ Caapi [*Banisteriopsis sp*], também conhecida como Ayahuasca, Yajé, Cipó da Alma; a folha da Coca é também conhecida como Ipadu, Patu, Mambe entre outros.

cartografia social⁴⁴. Além de uma visita a cada uma das comunidades os Yurutí elaboraram um mapa-calendário que reúne a localização das estrelas com os seus nomes e significados tradicionais no cosmos e a partir deste padrão: o tempo climático, o tempo da natureza e o tempo dos rituais. Tudo antecedido pela narrativa da viagem desde as origens no mar Atlântico, o passo pela cachoeira de Ipanoré e Yuruparí, e as viagens e conflitos para localizar o território atual, as alianças de parentesco com outros povos (siriano, wachina [pisamira] e mais recentemente cubeos e tukanos), e os poderes e hierarquias com outras etnias e entre seus próprios clãs.

Há entre os Yurutí como entre os demais povos da Amazônia um conhecimento que relaciona o mito com a ordem das estrelas (o *cosmos*⁴⁵), com a organização social e territorial e com o uso da natureza. As hierarquias são reconhecidas e aceitas mesmo mudando em cada narração ou explicação, sem ferir as relações de aliança e troca matrimoniais ou as relações econômicas entre eles e deles com a natureza⁴⁶.

O território é físico e mítico, e expressa o lugar de onde provém a vida> Está relacionado com o *cosmos* e com as relações sociais e a natureza. Esta expressão do território não é ideológica, pelo contrário, é social e sua explicação se transforma de acordo com cada nova relação para a qual também os rituais e o mito se transformam. “Do ponto de vista geral, as relações sociais se materializam, em princípio, no espaço. E parece de sentido comum que ele se converte em um fator fundamental da identidade de um grupo étnico: o território” (CORREA, 1996: 18).

⁴⁴ Os resultados estão sendo estudados e socializados pela Associação de Autoridades Tradicionais Indígenas Yurutí do Vaupés (ASATRAIYUVA) entre suas comunidades e uma eventual publicação só será possível com sua autorização e para a distribuição especialmente entre os jovens Yurutí.

⁴⁵ Omar Garzón descreve este manejo entre os povos indígenas do sul da Colômbia no território de fronteira entre os Andes e a Amazônia: “Os âmbitos do sagrado dentro das comunidades indígenas correspondem ao espaço cósmico. Este compreende o universo inteiro: a natureza com suas plantas, seus animais, suas pedras e os seres humanos que nela habitamos. Neste sentido, somos matéria cósmica e nada ocorre no universo que não ocorra em nós. À todas estas entidades os *taitas* e, em geral, o mundo indígena chamam gente: gente do água, gente do Yagé, gente tigre, gente planta!” (GARZON, 2004: 150).

⁴⁶ A interação com a natureza, o manejo do tempo e do território são um conhecimento que, com outras explicações, o mundo ocidental pode estar procurando como no caso da hipótese Gaia de James Lovelock: “A Hipótese Gaia pode bem assinalar a emergência de uma ciência madura – uma ciência que não procura controlar o mundo senão participar com o mundo, não operar sobre a natureza senão cooperar com a natureza” (LOVELOCK, 1985: 10).

Na mitologia dos Ye'pá masa, ou Tukanos propriamente ditos, há uma referência ao território, que, no mesmo sentido do que temos expressado até aqui, abrange a explicação da origem do mundo, a sua localização no território e a adoção das mudanças advindas com a relação com o mundo ocidental. No texto citado a seguir, do indígena Tukano Mario Guerrero (2001), o autor expõe parte do mito de origem dos Ye'pá masa que, segundo ele (em Com. pess. 2004), corresponde à gente advinda do demiurgo Ye'pá, e, segundo suas próprias palavras, os Ye'pá masa são os sucessores de Ye'pá como são seguidores de Cristo os cristãos⁴⁷:

“Os maiores dos grupos pelo temor à alta temperatura que tinha a água, isto é, estava fervendo, e por temor estes só molhavam as palmas das mãos. Enquanto isto ocorre já estava esfriando a vasilha de água quente. Então, “que é o que querem vocês”, insistiu novamente o Ye'pá. Ninguém lhe contestou; todos estavam concentrados na dança e parecia estavam também concentrados em seus vestidos e não prestaram atenção à insistência do Ye'pá, eles jamais pensaram que mais tarde poderia ocorrer o inesperado. Viu que nenhum dos chefes dos grupos se atreveu fazer nada; então o Makú deles, experto da canoa anaconda que estava localizado no último grupo, veio em ritmo de saltos, se atirou à vasilha e se pôs a tomar banho nela; ao instante parou-se de ali, saiu já um personagem branca; recebeu a ordem de Ye'pá, de agarrar a espingarda, a espada e o chapéu. Concluído isto disse Ye'pá aos grupos que se encontravam ali presentes: “este que foi makú de vocês a partir deste momento fica seu senhor, seu maior; tem que fazer caso a ele e obedecer quantas vezes lhes dê ordens”.” (GUERRERO, 2001: 23) (sublinhado não original).

A espada é um instrumento antigo usado pelos colonizadores e praticamente já não tem presença na Amazônia, o que indica que este relato mítico tem uma relação muito forte com os começos do contato com o mundo ocidental. Mas o que importa desta referência é a incorporação do homem branco na mitologia Ye'pá masa⁴⁸.

⁴⁷ Na exposição de Andrello (2004) os Ye'pa masa são considerados a gente da terra ou gente de noite o que contrasta com a versão de Mario Guerrero (2001) que diz que os Ye'pa masa são a gente do demiurgo Ye'pa.

⁴⁸ Nos relatos da informação coletada por Andrello sobre o Mito Tukano assim aparece o homem branco: “O último a sair do buraco foi o ancestral dos brancos. O ancestral dos Baré saiu por um segundo buraco que havia ao lado do primeiro. A partir daí, o ancestral dos Baré, seguido por seu servo (os Dow, um dos grupos de língua Maku que hoje habita em) uma única comunidade no rio Negro, em frente à cidade de São Gabriel da Cachoeira, se separou dos demis, e foi encontrar seu lugar no rio Negro, onde hoje está situada a cidade de São Gabriel da Cachoeira. Os ancestrais da humanidade deveriam então ter se banhado em uma água que borbulhava dentro do próprio buraco de surgimento. Mas eles não tiveram coragem. Apenas o ancestral dos brancos, vendo que era o último e não teria nada a perder, se jogou na água. Ao sair do buraco, ele estava diferente, mais crescido e com a pele clara.”

A movimentação das hierarquias coloca em jogo a presença de todos os seres e o que eles representam através de seus instrumentos⁴⁹. Isto não significa uma desapareição ou abandono da cultura, mas uma reafirmação na qual cada um tem o seu lugar. Não entanto, o branco surge da hierarquia mais baixa que é o Makú, sua incorporação na explicação mítica é a sua aceitação na ordem do universo e é a possibilidade da sua existência e, portanto, da troca com ele:

“Do corpo apodrecido da serpente, Nhiãperikuli extrai duas larvas, uma branca e uma preta e delas, ele fez um branco e um Índio. Ele mandou cada um pegar uma espingarda e atirar no alvo: o Branco atirou e bateu no alvo, o Índio não. Daí Nhiãperikuli deixou a espingarda e todo o ‘conhecimento do como fazer a mercadoria’ com o Branco, e o Índio ficou com a zarabatana e o conhecimento de como produzir objetos indígenas. Mas, dizem, ‘Nhiãperikuli não queria que o Branco ficasse nas terras dos Índios.’ Por isso, eles os colocou num barco e os mandou embora, para leste” (WRIGHT, 2003: 262).

O seu reconhecimento pode estar relacionado com a aceitação do outro, o que não elimina o temor e a diferença como na relação com outros povos não aliados. Existe uma maneira de incorporar o outro, mesmo como inimigo, como aliado ou como parente ou *pacoma*, e isto revela uma disposição à troca, uma aceitação dinâmica do próprio mito que se atualiza historicamente, porém que fortalece a identidade para a explicação mítica e para a convivência cotidiana.

O território é o lugar dos encontros, das trocas, das lutas, das identidades; o reconhecimento do outro é a sua incorporação no território. Em estudos recentes sobre a

“Novamente no lago de leite, Ye'pâ-õ'akîhi fez surgir um arco e uma espingarda para que os ancestrais escolhessem suas armas. O ancestral dos brancos pegou logo a espingarda e começou a atirar. (Os ancestrais dos grupos indígenas ficaram com o arco). Como o branco havia ficado diferente dos demais, todos eles fazem uma nova viagem com a canoa de transformação para o outro lado do Lago de Leite, isto é, para o outro lado do oceano, onde vão deixar os brancos em outros países, como a Inglaterra, a África, o Japão e a Rússia. A partir desses lugares, os brancos fazem sua história, ao passo que os ancestrais dos índios retornam ao Lago de Leite. (ANDRELLO 2004: 355-356).

⁴⁹ Assim aparece o homem branco na mitologia Tanimuca segundo a exposição do antropólogo Carlos Franky: Nessa época, Tuparâ “Deus” e os Quatro Seres Viventes criaram tudo o que manejariam os futuros grupos étnicos e lhes atribuíram um território, isto é um área própria e específica no novo mundo. A cada grupo indígena corresponderam-lhe uns bens e poderes rituais e xamanísticos particulares. E aos brancos, as armas de fogo, a tecnologia industrial, as mercadorias e o papel. “Neste processo também surgiram diferentes línguas, umas doenças e a morte” (FRANKY, 2004: 47).

região (FRANKY, 2002: manuscrito) há uma referência à idéia de que “*todos somos iguais, o que muda é a língua*” para se referir à idéia de uma conjugação de identidades conformadas para a relação especialmente com o mundo ocidental. Isto não implica a perda das identidades e diferenças entre os povos, muito pelo contrário, elas permanecem e se transformam de acordo com as localizações físicas, com as novas relações de parentesco, com as novas religiões, quer dizer com todas as coisas que mudaram antes e depois do processo de colonização.

Na disposição para a relação com os outros (VIVEIROS DE CASTRO, 1992) há mudanças e transformações que implicam não só o reconhecimento do outro e sua localização no território, mas uma disposição em entender o que é significativo para o outro, o que representa ser pessoa, indivíduo, identidade. Por isto há uma identificação do homem branco com as coisas por ele usadas (ANDRELLO, 2004; HILL, 1993), mas também há uma aceitação de preceitos que estimulam mudanças para a interação com o outro.

Uma liderança Wanana do Vaupés, casada com um dirigente Cubeo expôs no ano 2000, num debate sobre a autonomia indígena na cidade de Mitú, que há algumas coisas que preferencialmente se resolvem com o modelo nacional, especialmente porque brigas entre etnias ou mesmo entre clãs poderiam gerar medidas radicais que conduziriam ao envenenamento, malefício e até à morte dos inimigos ou contraditores. O ser pessoa⁵⁰, a maneira como se expressa a identidade, como se representam e como se resolvem os conflitos, são condicionados pela relação com o outro, especialmente dentro do espaço territorial onde ele é incorporado. Quando o domínio territorial indígena cede espaço frente à sociedade nacional pela presença das instituições, do sistema de organização social e político, os seus valores morais condicionam a maneira como os conflitos se resolvem dentro das próprias comunidades.

⁵⁰ “Localização – dimensão especial da personalidade – é um conceito chave no sistema cultural pelo qual os Wanano interpretam a si mesmos. O conceito é realizado em metáfora, imaginário e mito. O lírico correlacionado com o conceito de localização aqui citado demonstra a integridade e indivisibilidade da pessoa, lugar e tempo no pensamento Wanano.” (CHERNELA, 1996: 83).

Como já revelado por Goldman (1968), a ordem, as hierarquias, o exercício dos poderes se revitalizam no ritual, mas também adotam-se valores que podem provir da justiça ou da religião católica ou cristã em geral, onde se proíbe ou é mal vista a morte ou os malefícios. A necessidade de novos elementos de relação social, de interação dentro do espaço territorial e moral tem incorporação de valores que subsidiam as condições para o relacionamento com o outro. Estes elementos serão aprofundados nos capítulos seguintes nos quais será tratado o imaginário simbólico e religioso, assim como a mais contemporânea discussão sobre os direitos e a problemática legal dos territórios indígenas no Vaupés colombiano.

O modelo de ocupação territorial desta parte da Amazônia tem se caracterizado por contar com um lugar para a transmissão do conhecimento, para a reprodução da vida social e cultural e para a administração dos poderes religiosos e políticos que englobam o território. Este lugar é a Maloca, nela se sintetiza o pensamento indígena, o exercício do conhecimento, e ela simboliza ainda o espaço da mudança como explicaremos mais adiante.

A GRANDE MALOCA VAUPESINA

A maloca é, em escala humana, uma representação do universo, do *cosmos*, do território, da região e finalmente do corpo.

“O teto é o céu; a trave central, o caminho do sol, dali suas águas caem para os extremos da maloca; as bases que sustentam o teto reproduzem os cerros que sustentam o céu (a abóbada celeste), seu corredor central é o eixo aquático do mundo que abre suas portas orientadas pelo caminho solar: a saída do sol, a porta masculina e o ocaso do sol, a porta feminina. Por meio deste caminho orientaram-se as primeiras gentes, o caminho da Anaconda. “No solo enterram-se os mortos para que suas almas viagem ao mundo de baixo” (BORRERO E PEREZ, 2004: 78).

Para a construção de uma maloca é preciso não só o conhecimento da arquitetura, do material para fazê-la, da capacidade física de construí-la; é preciso uma preparação de vários anos para conhecer o *cosmos*, a orientação das estrelas; o conhecimento das danças e músicas

nos quais se representa a origem; o conhecimento da história da origem e sua significação no território; é preciso conhecer e respeitar as normas de parentesco, as restrições sociais para os matrimônios e os aliados na composição da organização social interna do grupo e das relações sociais sobre o território; é preciso fazer dieta, jejum; enfim, é preciso conhecer a cultura tradicional do povo ao qual se pertence e nele ter a orientação e a hierarquia para fazê-la⁵¹.

“A estrutura da maloca é concebida como um *microcosmos*, seu espaço arquitetônico é uma reprodução do mundo indígena; a maloca sincretiza e reproduz a ordem cosmogônica e, como tal, constitui o lugar em que se recreiam os atos originários narrados na mitologia e expressos por recitais, cantos e dança, na atividade ritual e cerimonial” (CORREA, 1983-1984: s/p).

A grande maioria dos povos indígenas Tukano e Aruak no noroeste amazônico tinham um padrão de assentamento e de organização social ao redor da maloca⁵². O padrão de macro-região vaupense pode se delimitar por uma grande maloca que tem suas bases fixas no território, no qual há signos que representam o sagrado e são as bases que sustentam a *grande maloca vaupesina*. Estas estruturas, que podem variar nas narrações de cada povo, estão basicamente definidas na cultura Makuna, como é exposto por Kaj Arhem:

“Este mundo místico é traçado em marcos maioritários – colinas, rios e cachoeiras – do território Makuna. As montanhas em Mitú e La Pedrera, as Colinas ao longo dos rios Taraira e alto Pira-Paraná, as quedas majestosas do Yuruparí no Vaupés e do Araracuara nos rios Caquetá definem a extensão do conhecido e nomeado mundo e da parede montanhosa protetora envolvendo-o” (ARHEM, 1998: 40)⁵³.

⁵¹ Descrição feita por um líder Makuna na cidade de Mitú (2004) que está se preparando no rio Pirá-Paraná para fazer maloca.

⁵² Os povos Makú-Puinave pelo seu padrão de vida e de organização social nômade ou semi-nômade não tinham como modelo de assentamento a Maloca, porém há construções antigas similares a uma maloca no seu tamanho e no seu uso social que tem sido registrada entre os Hupdäh que se localizam entre os rios Tiquie e Papuri na fronteira entre a Colômbia e o Brasil. A mobilidade territorial, social e alimentar, geralmente enquadrada entre dois grandes rios, fazia com que os Makú usassem moradias mais simples e de fácil construção e desfeito (PEÑA 2003).

⁵³ Na página 64 e seguintes da obra citada, Arhem descreve a maloca na perspectiva Makuna e sua relação com o cosmos e a vida social, por exemplo: “No imaginário Makuna, a maloca é, por si mesma, um modelo do cosmos. Inversamente, o universo é concebido como uma casa cósmica, com porta, troncos, grãos, paredes e teto. O teto da maloca é o céu, os troncos da casa são as montanhas que a suportam, e o chão é a Terra.” (ARHEM, 1998: 85).

Ao norte do Vaupés há duas grandes cachoeiras que também são mencionadas como parte da grande maloca, a cachoeira de Raudal Alto no Rio Inirida e a Cachoeira de Maipure no Rio Orinoco; no entanto as bases da grande maloca mudam de acordo com a localização dos povos e das montanhas, lagoas, rochas, igarapés ou cachoeiras em rios menores que podem ser incluídos na visão territorial da grande maloca de acordo com cada etnia.

A localização das malocas nos rios e igarapés corresponde a uma ordem de organização social hierárquica, na qual os povos privilegiados pela hierarquia ocupavam os grandes rios e aqueles com menor privilégio, ocupavam as partes mais altas e as cabeceiras dos rios e igarapés⁵⁴. A organização territorial e a maloca reproduzem no espaço a organização social, mas este se estende para dentro da maloca, onde seu dono, o *maloquero*⁵⁵ ocupa o compartimento no canto da parte oposta à porta principal e os irmãos e os filhos com os seus núcleos familiares em ordem hierárquica vão ocupando seqüencialmente a grande moradia.

O *maloquero* é um líder que ratifica sua capacidade de organização respeitando as leis tradicionais religiosas, de parentesco e de sociabilidade; mantendo a ordem e o equilíbrio no interior da maloca e desenvolvendo relações de intercâmbio com parentes e afins. A maneira de fazê-lo é realizando as cerimônias de cura e troca com a terra, onde se abrem as roças; com os espíritos, donos das distintas paisagens, para auxiliar na extração de materiais, no aproveitamento dos alimentos, na caça e na pesca; desenvolvendo festas de proteção do mundo e de prevenção de doenças de acordo com cada época do ano. A maloca é o cenário dos rituais de passagem das jovens e dos jovens para a fase adulta e das festas cerimoniais de cura do mundo através da nomeação dos lugares sagrados, da origem do mundo e das origens dos seres da natureza, entre outros.

Assim como a maloca tem sua ordem de localização desde o *maloquero* até os seus filhos, parentes próximos ou residentes convidados ou em permanência transitória para uma

⁵⁴ As referências à ordem e significado das malocas perpassam a literatura antropológica e etnográfica da região, entre outros autores podemos citar aqui: Reichel-Dolmatoff, 1968; Hugh-Jones, Christine, 1979; Correa, s/d; Hugh-Jones Stephen, 1979; Arhem, 1998; Borrero e Pérez, 2004; entre outros.

⁵⁵ O chefe da maloca que tradicionalmente era um velho da alta hierarquia, governador do território pertencente à maloca e na maioria dos casos pajé, curador ou dançador.

festa, há um lugar para as coisas que fazem parte da parafernália que a adorna. Há um lugar para colocar as coisas sagradas que geralmente é próximo a um dos quatro grandes troncos que sustentam a maloca; há um lugar para colocar as plantas sagradas e consumi-las, há uma espécie de canoa onde se fermenta o *cachiri* das festas e, ainda, o centro onde se realizam as reuniões, que podem ser cotidianas, para o *mingau* e a *Quinhapira*⁵⁶ (o café da manhã), ou para encontros e danças.



Fig. 5: Fotografia da Maloca da comunidade de Virabazú, rio Cubiyú, Vaupés⁵⁷.

Cada etnia realiza suas cerimônias de acordo com o seu calendário tradicional e de acordo com as suas tradições que refletem diferenças na diversidade étnica e nas sub-regiões determinadas por grandes rios como o Vaupés e o Apaporis; por exemplo, no Pirá-Paraná e no Apaporis se realiza *la fiesta del muñeco*, dança das máscaras, na qual por três noites dança-se; canta-se; consomem-se bebidas como o *cachiri* e o *caapi*; inalam-se outras plantas, como o *paricá* e o tabaco; come-se o *ipadu*; e representa-se a origem da vida e suas impressões no

⁵⁶ A *quinhapira* é uma panela com pimenta onde se preparam peixes, camarões ou outros alimentos acompanhados de beiju, e se é de manhã também acompanha-se com mingau feito de fruta da época.

⁵⁷ Na entrada da maloca está anunciado em língua cubeo e espanhol: *mi kivi kerami have kebakede mahikainami* – Esta usted en la casa de la sabiduria ancestral.

território⁵⁸. Esta dança não tem representação nas áreas ao norte do Apaporis e Pirá-Paraná mas há outras que são compartilhadas em todas as sub-regiões do Vaupés como os *dabucuris* que são danças de oferecimento de alimentos realizadas entre malocas ou entre comunidades como instrumento de troca e mútuo reconhecimento.

A maloca representa e simboliza o território quando, por razões de guerra, de deslocamento histórico e da colonização, como veremos mais a frente, é construída num lugar que pertence de maneira tradicional a outro povo e que fora adotado nas mudanças que perspassam a história da região:

“As relações entre o território étnico e a territorialidade local da maloca, assim esteja construída num território étnico diferente ao de seu dono, são de interdependência e se evocam mutuamente: o território étnico ao pensar-se como uma maloca e a maloca ao recriar o território e o lugar de nascimento étnico do grupo, isto é, onde finalizam as recitações do Caminho do Pensamento. Desta forma, o valor do território étnico não é negado nem substituído pela territorialidade local da maloca, pois precisamente esta sustenta seu poder nesses nexos *xamanísticos* com o território étnico e com a capacidade de recriá-lo” (FRANKY, 2004: 31).

Os deslocamentos das malocas se produziam por excesso de população dentro de uma mesma moradia, por conflitos entre lideranças ou por diminuição dos recursos para a satisfação das necessidades alimentícias e sociais, tais como excessiva pressão sobre a terra utilizável das roças, diminuição da caça e pesca, de madeiras para a construção de ferramentas, de palha para a construção ou conserto da maloca, material para a elaboração de artesanatos como os balaios ou instrumentos musicais. A divisão da maloca ou seu deslocamento, no entanto, permanecia dentro de um território que era considerado legítimo para cada nação. Esta legitimidade é relativa, dadas as condições de mudança para as quais alguns povos foram pressionados a mudar e, como dito anteriormente, re-significavam sua localização no território.

"No tempo das malocas, ou antigas casas comunais, que eram o padrão tradicional de moradia, podia-se notar uma certa mobilidade residencial e de sítio

⁵⁸ Assistimos a esta dança no igarapé Comeña na região do Pirá-Paraná no ano de 1999 por convite do *maloquero* Ignacio Macuna a quem Arhem (1998) faz referência em seu livro “*Makuna*”.

respondendo a diversos fatores tanto de ordem social (morte do fundador da maloca; recuperação de um sítio ancestral; mortes freqüentes na *maloca*; brigas entre co-residentes, etc.) quanto econômico (ciclo itinerante dos cultivos; escassez de peixe ou de caça na proximidade dos povoados). Esta mobilidade espacial facilitava o processo de regeneração natural da floresta. Com a sedentarização dos povoados, os solos passaram a ser reutilizados antes que um ciclo de regeneração fosse concluído, ocasionando um rendimento agrícola menor. Isso demonstra claramente que qualquer tentativa de circunscrever as terras dos Tukano às imediações das aldeias e qualquer projeto de assentamento de colonos ou de desenvolvimento através da agricultura intensiva ou de projetos agropecuários são ecologicamente inviáveis, causando danos irreversíveis ao ambiente natural pelo esgotamento dos recursos naturais, além de afetar, gravemente, a sobrevivência dos povos indígenas” (BUCHILLET. 1993: 13).

Existe uma correlação muito forte entre a maloca e a identidade étnica, o saber cosmogônico, o conhecimento sobre o território, o acesso e aproveitamento da natureza ao seu redor e a ordem social. No item dedicado às economias, aprofundaremos na relação entre a organização social e o uso dos recursos. A saúde individual, o conhecimento do próprio corpo, a capacidade de curar o corpo do outro, estão assinalados na interação, assim como a conformação do indivíduo, e estão associados à maloca; esta representa o corpo, o lugar de origem e o útero da mãe. O *cosmos* e o corpo da mulher são uma representação de origem que recria-se e reconstitui-se na construção da maloca.

A maloca sofreu a investida da colonização partindo especialmente do padrão moral do modelo de moradia ocidental, que se baseava em moradias uni-familiares com poucas pessoas numa mesma casa e com a carga das normas cristãs de casamento. A maloca representava uma ordem imoral que, por causa da vida coletiva, supunham os evangelizadores, era o lugar para a promiscuidade e a promoção de valores religiosos e culturais contrários ao modelo europeu e posteriormente das nações latino-americanas.

A preparação para a construção da maloca requer um esforço coletivo e individual que as novas relações não facilitam. Os jovens, com a referência da escola e da cidade, não priorizam a formação tradicional, mesmo porque isso requer muita dedicação e sacrifício e há outras prioridades e interesses, o que diminui a força das tradições, cedendo espaço às representações nos novos âmbitos criados pela relação com a cidade.

Os processos econômicos e de incorporação da região do noroeste amazônico ao mercado mundial através das economias extrativistas gerou formas de organização nas quais separaram-se as estruturas familiares, indo os homens para os barracões e as mulheres para a produção de farinha, enquanto os filhos eram dispostos nas escolas e missões⁵⁹. No começo, a maloca ficou longe e era o lugar de retorno para a permanência cultural e para a representação da identidade entre os distintos povos que eram agrupados na empresa extrativista. A influência religiosa começa com a criação das missões e a formação de aldeias diferentes do padrão de maloca.

A itinerância na produção agropecuária e de impacto ambiental, em geral, é suplantada por um modelo de localização mais fixo, com maior pressão sobre os recursos naturais e com uma multiétnica que está além das relações exogâmicas e frátricas mantidas pelas etnias. Este processo que, como se sabe na literatura histórica da colonização, tem flutuações, avanços e retrocessos (GUMILLA, 1956) que terminam generalizando-se no que hoje é conhecido como comunidades multiétnicas (FRANKY, 2004). No entanto, a maloca não desaparece, muitas famílias indígenas mantêm o seu padrão de ocupação territorial na maloca e se instituem como referência para os povos nos quais a pressão as fez desaparecer.

O processo de povoamento do noroeste amazônico tem hoje características particulares dependendo das diversas flutuações entre os povos indígenas em resposta às ondas de colonização, evangelização e, mais recentemente, com os processos de incorporação da Amazônia à institucionalidade nacional da Colômbia, do Brasil e de outros países da região. Em algumas comunidades o modelo de assentamento de moradias individuais serve como meio para a reprodução do esquema organizacional da maloca e localiza um lugar (uma maloca ou uma sede social com características mais urbanas como com teto de zinco) no centro do povoado, designado aos encontros políticos, religiosos e culturais. François Correa fez uma pesquisa sobre a localidade de Acaricuara no Vaupés colombiano na qual expôs a correspondência entre a formação da comunidade em forma de aldeia e a maloca. O sistema de

⁵⁹ Valéria Weigel (2000) interpreta a escola não só como um meio para a incorporação ideológica ao sistema de pensamento ocidental e à religião cristã, mas também como um instrumento de incorporação dos povos indígenas ao sistema capitalista mundial.

organização das moradias, sua orientação cosmológica e a permanência do centro como cenário do sagrado foram reproduzidos numa aldeia moderna⁶⁰ (CORREA, 1996).

Este esquema se reproduz na maioria das comunidades indígenas e, até nas mais supostamente isoladas dos centros urbanos, há uma convivência entre o padrão de maloca como referencial religioso, político, social e organizativo, e as moradias individuais influenciadas pelos processos econômicos extrativistas, as tentativas religiosas de desaparecer com as malocas e a representação da cidade, que começa a ter maior significado a partir da década de 60.

Nas comunidades mais próximas aos centros urbanos há uma diminuição significativa da construção de malocas, porque especialmente perde-se o sentido de *maloquero* e a organização social muda de acordo com as novas representações, como a figura do capitão, presidente da Junta de Ação Comunal, de professor e de promotor de saúde, como veremos no capítulo dedicado à organização social.

Nas áreas mais próximas aos municípios, e particularmente de Mitú, as malocas não foram mais construídas; o referente de organização social é transformado em *caseta comunal* e este esquema é trasladado aos bairros da cidade. A maloca se reproduz num esquema de ordem que responde às novas necessidades da organização política sem perder o seu uso representativo nas *casetas comunales*. Todo bairro é criado com um centro de referência político e organizacional que, ligado a novas representações do urbano, do governo, do democrático, mantém o centro para as atividades políticas, para as danças e as reuniões sociais entre os antigos e novos aliados na reorganização multiétnica. Muitas vezes, a casa do capitão mantém a importância para a vida social que tinha o centro da maloca e esta é reconstruída ou representada no novo esquema das *casetas comunales*.

⁶⁰ Acaricuara converteu-se em importante centro populacional devido ao fortalecimento do internato que atraiu população das sub-regiões vaupesinas das bacias dos igarapés Yapú e Papuri. Foi também centro da formação de um dos primeiros “planos de vida” orientados ao fortalecimento das organizações sociais e culturais com o patrocínio de ONG’s européias.

A maloca é uma preocupação para as antigas e novas gerações de indígenas no Vaupés, em algumas sub-regiões nunca chegou a estar ameaçada como no caso do Pira-Paraná, e, pelo contrário, com a onda de revitalização cultural promovida pelo Estado, pelas ONG's e até pela igreja católica, elas estão se fortalecendo e servindo de referencial para outras comunidades. É natural encontrar pajés em regiões diferentes que foram se formar entre os Makuna, Barasana ou Taiwano no Pira-Paraná, ou entre os Tuyuca no rio Yapú. Em regiões em que a maloca perdeu sua presença, como nas proximidades dos centros urbanos, sempre existiu uma recriação de maloca como centro de atividades comunitárias, como referencial de identidade cultural e esta tendência é favorecida pelo processo de revitalização cultural antes mencionado.

Na pesquisa de campo constatamos uma tendência à recriação da maloca como referencial de tradição cultural e como instrumento de diálogo intercultural. Uma maloca sem *maloquero* serve como referencial tradicional para as atividades coletivas da aldeia e serve também como cenário de encontro turístico para visitantes da região ou de fora. Na festa intercultural do encontro de colônias, os indígenas reproduzem em pequena escala uma maloca multi-étnica onde representam danças tradicionais de distintos povos, bebem *cachiri* e tecem diálogos com o outro conhecendo suas culturas e dando a conhecer as suas próprias.

As mudanças no padrão de assentamento mudaram as relações no interior e entre os povos indígenas, mudaram a relação com o território, ou seja, com a natureza, com o *cosmos* e com o corpo; mas a relação antiga entre a maloca e a cosmovisão indígena se recriou nas comunidades de moradia unifamiliar, seja com as malocas feitas para os encontros sociais, seja com os centros comunitários. Na cidade, ela se reproduz da mesma maneira que nas comunidades com moradias unifamiliares ou centros comunitários, no entanto que, nos bairros, mantém padrões de organização social indígena como veremos mais a frente.

A cidade indígena, como tentaremos descrever Mitú, é transpassada pela maloca e o seu imaginário é levado a todas as instâncias sociais: às festas, à religião, à socialização de bebidas e alimentos, à troca de representações interculturais, mas, para chegar nestas afirmações, precisamos conhecer primeiro a história de Mitú.

MITÚ UMA BASE DA GRANDE MALOCA

Mitú faz parte dos lugares que são considerados como a base que sustenta a grande maloca vaupesina (ARHEM, 1998: 40). Mitú é, não somente um referencial, mas o lugar certo onde se marca a base da grande maloca; são os cerros de Urania onde pousou residência o Deus Kuvai, segundo a tradição cubea, e que é um referencial para os demais povos da região. Urania é um dos cerros que estão ao redor de Mitú e que fazem parte da mística de uma cidade construída no coração da selva amazônica colombiana e no coração de uma cultura indígena de grande força populacional e territorial, os Cubeo:

“No além das almas das máscaras na desembocadura do igarapé Ti, ali organizaram a terceira festa de danças, depois de terminada a festa cada um regressava à casa. Kuvai vai à sua grande casa de pedra em Urania (Kuvai Kirami) situada em um alto monte nos campos de Kàrarebo (Urania)”. (LÓPEZ, 2001: 26)

A cachoeira de Waracapurí hoje conhecida como Santacruz de Waracapurí é considerada o lugar de origem dos clãs da etnia Cubea, dali partiram para a cachoeira de Yuruparí no médio rio Vaupés, se espalharam pelos igarapés Cubiyú, Cuduyarí e Querarí e pousaram no trecho do rio Vaupés que faz parte da bacia que recebe estes igarapés. Neste percorrido se localizaram na cachoeira de Mutum⁶¹, hoje Mitú, assinalada como território tradicional dos Cubeo:

“Prosseguiram e chegaram a kwitódeo, a kwitóteku e a nyemí hwainéndi (onde está na atualidade Mitú) Ali, no igarapé leitoso, na rocha escorregadiça, na corrente de sangue, onde as águas estão pintadas de vermelho pelos raios do sol, ali chegaram os antigos e ali viveram. Desde ali exploraram rio acima e depois regressaram a hivéda” (GOLDMAN, 1968. P. 148).

À descrição da cachoeira de Mutum⁶² por Irving Goldman, podemos acrescentar que o lugar tem a possibilidade de ter sido um local importante, porquanto ali se achavam as pedras

⁶¹ Mutum, Um galináceo, Crax spec. (KOCH- GRUNBERG, 2005: 66).

⁶² Villa de Santa Cruz de Mutum, segundo as narrações orais levantadas no meu trabalho de campo, foi fundada em 1850 por missionários portugueses entre o povo Cubeo do clã ~Hehenava.

de quartzo que fazem parte de um dos instrumentos de poder religioso tradicional indígena⁶³. O fato de possuir estes quartzos, acrescenta a consideração tradicional da cachoeira de Mutum e sua importância nas relações sociais dos clãs cubeo e sua interação com outros povos. O quartzo, instrumento de poder religioso, é também um valioso instrumento de troca que assina o lugar de sua exploração não somente como lugar sagrado, mas como lugar de intercâmbio cultural, que se estende na história de Mitú até nossos dias⁶⁴.

As cachoeiras são consideradas lugares sagrados para os distintos povos indígenas do Vaupés, em cada uma; Kuwai para os cubeo (Lopez, 2001) ou Yepá para os Tukano (Guerrero, 2001), ou os demiurgos das etnias dos outros povos que estão à cobiça da maloca vaupesina, punham nelas uma significação territorial, de identidade étnica e mitológica. As cachoeiras foram também ponto de encontro interclânico e interétnico, o que nos possibilita intuir que a cachoeira de Mutum, onde se originou a cidade de Mitú, estava marcada por uma história que antecede em muito a presença dos missionários ou colonizadores.

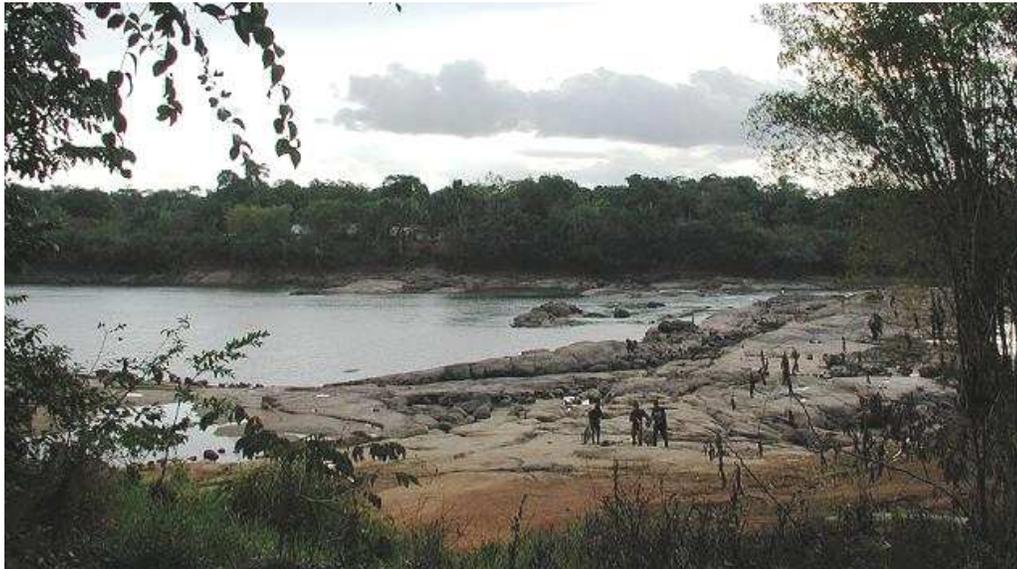


Fig. 6: Fotografia da Cachoeira de Mitú em época de verão.

⁶³ Koch-Grünberg faz referência à importância dos quartzos nos enfeites tradicionais indígenas no Vaupés e refere-se a alguns lugares da sua elaboração e comercialização (KOCH-GRÜNBERG, 2005: 333-334).

⁶⁴ No diário de Campo registramos no dia 5 de dezembro de 2004 uma referência que faz Milciades Borrero sobre os quartzos na cachoeira de Mitú. Na década de 70, quando se estabeleceu a Escola Normal Superior Indígena, o Bispo Valencia Cano mandou enterrar os quartzos que se encontravam na cachoeira porque isto dispersava os alunos e alguns deles até fugiam da escola. Em lugar secreto da Escola Normal Superior Indígena foram enterrados quartzos, como um ato simbólico também de ocultar o significado que eles têm para a tradição cultural indígena.

No Mitú há um pequeno igarapé que é chamado de ‘lagoa do leite’, nome que se associa às origens dos povos deste território nos seus relatos mitológicos, porém, este igarapé teria sido criado pelo Deus Yidiarí que teria viajado por baixo do solo desde o rio Querarí até perto da cachoeira de Mutum ou Paujil. Neste lugar as mulheres iam lavar seus peitos para o leite fluir e amamentar seus filhos⁶⁵. O Deus Yidiarí não ficou porque o território era de domínio do Deus Kuwai, segundo Milciades Borrero que, pertencendo à etnia Wanana, criou-se por muito tempo entre os Cubeo. Estas narrativas de sacramentalização do território de Mitú refletem também um importante diálogo entre as bases culturais dos Cubeo, classificados como Tukano Centrais e os povos Aruak providentes do Rio Querari, localizado mais ao norte. Estas classificações são controversas especialmente pela rede de trocas inter-culturais e lingüísticas que tem a história indígena da região.

Numa monografia sobre o povo ~*Hehénava*, hoje denominado dentro do grupo étnico Cubeo, se lê: “Tradicionalmente o território do grupo étnico ~*Hehénava* compreende o setor de Santa Cruz de Waracapurí y Mitú; entre Mitú e as proximidades da cachoeira de Yuruparí.” (LÓPEZ, 2000: 26). Isto quer dizer que Mitú foi povoada pelos ~*Hehénava* muito antes da chegada das missões e havia relações inter-culturais de aliança entre distintas etnias para se defender da recente incursão colonizadora como fica assinalado com a presença dos Carapaná no Mitú no ano de 1852:

“Um ano depois, Cordeiro voltou para o Cuduiary, provavelmente pretendendo realizar outro ataque, quando foi surpreendido por um ataque dos Carapaná contra ele e os Cubeos em retorno para as perdas que eles tinham sofrido. Mas vejamos como Cordeiro descreveu o incidente:

‘Comunicio a V.Ex. que estando eu pacificamente fundando o Povoado de Santa Cruz dos Cobeos sobre a Caxoeira do Mutum, foi atacado às cinco horas da manhã do dia 13 de abril, por huma porção de Gentio da nação Carapaná e de outras que se reunirão a ella, e julgando eu que estes gentios Errantes vieram a cumprimentar-me, ou falar comigo sobre qualquer outra coiza, não recuzei o céu desembarque e quando eu cheguei a porta de minha residencia he que vi que os malvados vinhão armados com frexas, curabys ervados, murucús ervados, lanças

⁶⁵ Memória da oficina de Cartografia Social orientada pela ong *fundaminga* em parceria com a secretaria de planejamento do Departamento do Vaupés, no processo de participação das comunidades bairristas para a elaboração do Esquema de Ordenamento Territorial, Lei 388 de Colômbia, dezembro de 1998 .

em cabadas, Taquaras e cacetes; he neste mesmo instante que me dizem que estes mal-intencionados vinhão me matar e roubar, e usando eu de prudência mandei perguntar a elles o que querião he quando dois delles mais atrevidos começõ a dar cacetadas em os Índios da Povoação e como eu vi que estes gentios vinhão com resignação de malvados; e já o pacífico Índio da Povoação estava derrotado com a cacetada então mandei atirar hum tiro para atemorizar a elles, e proveio deste tiro ficaram dois dos malvados feridos; que morrerão logo depois de um dia, mandei imediatamente pedir socorro do Comandante do Forte de São Gabriel de 15 praças aramadas para minha defeza que logo foi socorrido no prazo de 15 dias, pella grande distância, porem os malvados gentios se ... pelas matas suas abitações e ficou todo em tranqüilidade... (Cordeiro-Presidente, in *arquivo do amazonas*, I, 3, p. 59; original no livro de Correspondências dos Diversos Diretores, 1853, Arquivo Público do amazonas)” (WRIGHT, 2003: 103-104).

Há nesta nota uma das primeiras referências a Mitú como lugar de conflito entre os colonizadores e os povos indígenas da bacia alta do rio Negro⁶⁶. No entanto, na página 106, o autor apresenta uma tábua de relação da população das Aldeias do Rio Uaupés e Afluentes entre as que se encontra o rio Cuduyarí, no ano de 1853 no qual aparece Mitú como “Santa Cruz dos Cobeos/Mutum caxoeira” com 261 povoadores (WRIGHT, 2003: 106).

Num mapa utilizado por Gabriel Cabrera, no seu livro sobre as missões do Vaupés (2002: 114), aparece uma localização de Mutum no mapa realizado por H. A. Coudreau com a data de Jan-Mai 1884. Esta localização no mapa não assinala exatamente o lugar onde hoje se encontra Mitú, mas o lugar que era marcado para a construção da missão e que flutuava entre a cachoeira de Mutum, o cerro sagrado de Urania e a atual comunidade de Santamarta na última cachoeira do rio Cuduyarí antes de enfrentar a foz do Rio Vaupés.

Os *paludes* ou *humedales* fazem parte das unidades paisagísticas que concentram a atenção por várias razões, ou são lugares onde algumas espécies de plantas se encontram privilegiando o território, como por exemplo, o *caraná* o *paxua* ou o *carriço* que servem para a construção das malocas ou moradias, instrumentos musicais ou ferramentas, e, portanto, tomam importância para o povo a que pertencem. Um dos paludes que estão na área urbana de Mitú tinha grande importância por ser um lugar onde os animais vinham procurar sal. Estes

⁶⁶ “O viajante científico Alexander Von Humboldt registrou que desde o ano 1737 a visita dos portugueses ao alto Rio Negro e Orinoco tornou-se mais freqüente. Eles trocavam escravos por machadinhas e bugigangas de vidro. Eles induziam as tribos indígenas a guerrear um contra o outro” (WRIGHT, 2003: 24).

lugares eram chamados de salgados e eram as malocas dos animais, o acesso e aproveitamento eram regidos por normas tradicionais para proteger este *habitat* como parte dos lugares sagrados dos animais e de respeito para o povo que ali encontrava alimento⁶⁷.

Milciades Borrero numa reunião cultural realizada pelo centro de história do Vaupés CEHIVA (Agosto 21 de 2004) diz que Mitú era um lindo jardim cheio de pacas, veados, antas e outros animais correndo por todos os seus paludes (*humedales*) e foi protegido por cerros que o circundavam e cada um deles tem significado para o território: *Urania*, *Pedo de Venado*, Cerro *La Pringamosa*, cerro de *Algodón* e cerro *Guacamaya*. A mitologia, os sistemas de aproveitamento da natureza e dos animais fazem parte do modelo de apropriação e aproveitamento do território que representam não só uma forma de ter o território, mas uma forma de cuidá-lo e de protegê-lo. Cada um destes cerros, assim como a cachoeira, os igarapés, os paludes, os salgados, a foz do Cuduyari sobre o Vaupés, dão um halo de sagrado ao território onde fora consolidada a aldeia de Mitú e onde posteriormente se consolidaria como capital do Vaupés. Estes aspectos sagrados do território permeiam a conformação da cidade de Mitú, com certeza uma exploração a outras cidades amazônicas pode oferecer resultados similares especialmente por suas expressões multiétnicas e re-significações dos povos indígenas aos seus territórios.

Mitú é um cenário de grande significação territorial indígena, como fica explicado nas colocações anteriores: rochas, cachoeiras, igarapés, cerros, salgados, somam-se à residência do Deus Kuwai e à maloca dos animais que se alimentavam nas proximidades da atual Mitú. O sagrado para os ~Hehénava, ou para os Cubeo em geral, era associado à troca com outros povos que podiam compartilhar elementos rituais como os quartzos ou procurar alimento no salgado ou maloca dos animais.

O lugar mesmo podia ser um lugar de passagem, dada a sua localização no baixo-médio Vaupés onde já concorriam outras nações, como ficou exposto na citação na qual aparecem os Carapanã, ou com povos que podiam provir de regiões mais afastadas como os

⁶⁷ Testemunha de um jovem cubeo da cidade de Mitú, 2004.

Curripaco do rio Içana, com quem podiam trocar raladores de mandioca. Numa visita ao rio Tiquié no ano 1999, as comunidades discutiram as razões pelas quais a mandioca estava apodrecendo nos pés e os tuyuca daquela sub-região argüiam que era pela falta de troca de sementes e lembraram que, antigamente, havia viagens de várias semanas entre os Cubeo e os Tuyuca para trocar sementes o que evitara que o produto se estragasse com a mudança das plantações.

Outra importante referência de troca indígena no território do Mitú é a presença de povos caçadores-coletores como os Makú Kakua ou Baré, que mesmo sendo considerados de menor hierarquia, faziam parte das redes de troca da região, especialmente com cestos como o *atura* e venenos como o *curare*. Há ainda hoje a presença destes povos na cidade de Mitú ou nas suas proximidades caracterizados como kakuas ou na denominação de clãs menores de outras nações como os mesmos Cubeo.

Tudo indica uma rede de troca muito significativa que inaugura uma identidade física e cultural do território onde posteriormente chegariam as ondas de colonização. O nome de Mitú já é reflexo destas incursões Mitú é Mutum na língua geral, sua nomeação desde antes do século XX (CABRERA, 2002; WRIGHT, 2003), e já reflete a presença da colonização portuguesa que ascendeu pelo rio Negro e que abriu as portas para uma colonização espanhola mais recente e como resultado da procura por produtos como a quina e a borracha desde fins do século XIX.

A presença da língua geral e da língua portuguesa não desapareceu, exemplo disto são importantes famílias do Mitú, como a dos Braga que reúne uma grande quantidade de pessoas que vieram do Brasil, do Nordeste e do Alto Rio Negro, como o caso da dona Anais, anciã nordestina, matriarca da família Braga no Mitú, que conta com aproximadamente 90 anos e que ainda fala em português e em *geral*⁶⁸. Nas épocas da balata e da borracha, das quais

⁶⁸ A língua geral tem uma influência muito grande na nomeação de lugares, de instrumentos musicais, de artesanatos, nos povos do Vaupés e do alto rio Negro. A Licenciada Diana Braga na exposição da sua pesquisa sobre a língua geral no Mitú expressou que ainda esta língua tem influência nas identidades sócio-culturais desta região e que há famílias que se comunicam entre si no geral (Sarau do Centro de História do Vaupés CEHIVA,

falaremos mais adiante, predominou a fala em *geral*, segundo a testemunha de Justo Márquez, que fora Inspetor da Polícia na década dos 40 no Mitú.

A língua Tukano, que é mais falada no rio Papurí foi tomada como língua franca e chegou a ter uma presença importante em todo o Vaupés, no entanto, a mudança dos padres monfortianos às missões do Vaupés no final da década dos 40 e a chegada dos Javerianos, assim como o desenvolvimento da vida comercial e institucional levou a um recuo do *tukano* frente ao espanhol, que hoje domina como língua franca no entremeio da diversidade lingüística da região.

Tentaremos, no seguinte capítulo, expôr a história institucional do Mitú e sua transformação em cidade para nos adentrar nas implicações sociais, políticas e ambientais das trocas urbanas e como estas são percebidas pelos atores sociais que nela convergem. No entanto, para fechar este capítulo, é importante considerar a data da fundação de Mitú e as implicações como abertura para a exposição desta pesquisa. Esta maneira de expor a história de Mitú pode deixar uma porta aberta para flexibilizar as datas tão fixas da historiografia e ampliar a compreensão da significação da Amazônia para os povos que a povoaram e ainda encontram-se nela.

Na interação entre a história e a mitologia é difícil encontrar uma data certa para a fundação de Mitú, mas não pode ser mais o ano de 1935 ou 1936, como se a história de Mitú se reduzisse à sua história institucional; se for absolutamente necessário escrever uma data, podemos dizer que tem-se referências de localização de espanhóis ou portugueses desde o ano de 1852, mas que o lugar pertencia aos indígenas do tronco lingüístico Tukano Oriental, particularmente à nação dos Cubeo e particularmente ao clã dos *~Hehénava*, desde a história de seus demiurgos, que deram significação aos espaços sagrados que a entornam.

A procura por mão de obra indígena, por almas para serem salvas através da evangelização e os *booms* das economias extrativistas, são um pólo de atração para Mitú como

16 de outubro de 2004). Mesmo a palavra Mitú (Mutum) provém da língua geral e significa Paujil, uma ave da região.

lugar de encontro, de localização para os colonizadores; mas também é um lugar de atração para os indígenas, que por sua vez encontraram nas relações com nações de outras latitudes, instrumentos e bens que, com grande interesse, foram incorporados a uma nova troca de relações, de representações e de coisas, como tentaremos expor no percurso deste trabalho.

CAPITULO II

MITÚ: MEMÓRIA E HISTÓRIA

*Lo que queremos decir es que no basta reconocer al otro en aquella dimensión que nos interesa, o parece correcto, o urgente, o parecido. En tal caso, nos estaríamos viendo y proyectando a nosotros mismos en el otro, pero no viendo al otro como alguien diferente.*⁶⁹

A FUNDAÇÃO

Há o costume de se dar por data oficial de fundação de um povoado a chegada de uma missão ou a transformação de categoria de um povoado em *corregimento*, ou vila ou capital. Mitú teve a sua data de fundação oficializada no ano de 1936, quando se ordenou o deslocamento da capital de Vaupés por razões de segurança nacional, desde a antiga capital *San José de Calamar*, quando se dispôs:

“No cumprimento do ato legislativo No 3 de 1910, no governo do general Rafael Reyes, o Congresso Nacional (da Colômbia) expediu a Lei 38 do mesmo ano a qual no seu artículo 59 dispôs o seguinte: “Nos Territórios de San Martín, Casanare, Caquetá, La Guajira e El Chocó, o poder executivo poderá organizar corregimentos e Comissárias Especiais se estimá-lo conveniente para a melhor administração deles”. Com base nesta Lei promulgou-se o Decreto Executivo No 1131 de 1910, pelo qual se cria a Comissária Especial do Vaupés do território segregado do Caquetá. Nessa época determinou-se que a Capital da nova Comissária seria San José de Calamar. No ano de 1936 e por razões especialmente de soberania, a Capital foi mudada e deslocada para o lugar denominado Mitú, corregimento que desde essa época é sede do Governo Comisarial” (original em espanhol) (ÁLVARES, 1974: 9).

Mitú, que serviu de trânsito para a comercialização da borracha desde finais do século XIX, ganha importância e reconhecimento em 1910⁷⁰, quando foi fundada como Corregedoria

⁶⁹ Tomado do site da Organização Nacional Indígena da Colômbia <http://www.onic.org.co/frameotro.htm> em 10 de julho de 2003.

⁷⁰ A “*Comisaría Especial del Vaupés*”, foi criada com base legal pela Lei 88 de 1910, a qual tinha como fim criar e organizar as corregedorias e comisarias especiais no território Nacional para melhor administração delas por parte do Governo Nacional; a aplicação desta Lei se efetivou mediante o Decreto Executivo 1131 de Dezembro 15 de 1910, mediante a qual se cria a “*Comisaría Especial del Vaupés*” segregada dos territórios do Caquetá fixando-se como capital “*San José de Calamar*” (CASAS BARCO - GÓMEZ SAAVEDRA, 1996).

e, posteriormente, em 1936 chegaria a ser nomeada como a Capital da “*Comisaria Especial del Vaupés*”, nas quais as razões expostas para a dita nomeação foram as de soberania nacional. Posteriormente nos anos 1963 e 1977 houve a redução pela segregação dos territórios dos atuais departamentos do Guainia e Guaviare respectivamente, ficando nas suas dimensões atuais⁷¹.

Apesar de seu isolamento territorial e do pouco fluxo de população, assim como sua condição de cidade de trânsito para o comércio de produtos dos *booms* da quina e da borracha e os que lhes sucederam, Mitú teve um importante significado para a posse territorial da Colômbia. Por isto iniciou a sua corrida institucional desde cedo, chegando a consolidar-se na Capital do Estado Vaupés como produto da Constituição colombiana de 1991 que incorpora os territórios amazônicos numa nova divisão política nacional.

A importância institucional, do registro histórico dificulta a busca no espaço físico de outra significação que não pode ficar por fora da compreensão do sentido de fundar: “... O território se impõe àquela sociedade como elemento fixo sobre o qual é preciso investir grande carga de “invenção cultural” para restituir-lhe significado cultural, através da composição de invenções simultâneas...” (ARRUTI, 1996: 177). O território, para ganhar significado precisa de significantes, quer dizer, de pessoas e da cultura que as identifica, o que tentaremos desenvolver com a cidade de Mitú como cenário. Voltando para sua data de fundação, o que tentamos é fazer uma *invenção* simultânea de data e de significado do território datado:

“Propriamente, a primeira missão no Vaupés foi fundada em Carurú, no ano de 1852, pelo Pe. Gregório, um carmelita. Teve êxito em formar uma aldeia de uns 300 índios. Por 1881, a missão dispersou-se e os índios voltaram para as suas comunidades originais. Quase ao mesmo tempo, a missão de Santa Cruz dos Cubeus foi estabelecida na cachoeira de Mitú, perto do Cuduiari” (GOLDMAN, 1968: 20).

⁷¹ No ano de 1936 por razões de soberania Nacional (conflito Colombo-Peruano), a capital foi trasladada ao lugar denominado Mitú-Cachoeira, sendo, desde esse ano, sede do governo Comisarial, comisaria que está constituída pelos territórios dos atuais departamentos Guainía e Guaviare, isto até o ano 1963, quando, pela Lei 18, cria-se a “*Comisaría del Guainía*” mediante segregação territorial da “*Comisaría Especial del Vaupés*”; em 23 de dezembro de 1977, a Lei 55 cria a “*Comisaría especial del Guaviare*”, reduzindo-se novamente o território da Comisaria até sua atual dimensão (CASAS BARCO – GÓMEZ SAAVEDRA, 1996).

Os povos indígenas foram esquecidos na formulação das datas de origem ou de fundação das cidades amazônicas. Os Cubeo, e particularmente os ~*Hehénava*, que moraram por tempos imemoriais na Cachoeira de Mutum são apagados da história e é colocada acima deles uma data institucional de significação geopolítica e administrativa para a fundação da cidade. Os indígenas do Vaupés foram os fundadores da cidade de Mitú, sua tradição cultural não outorga datas fixas, mas oferece evidências da sua ocupação histórica e do valor do território que se transforma para interagir com as novas correntes de ocupação.

Ainda que a data não seja determinada pelos indígenas, podemos outorgar o ano de 1852 como o ano de fundação de Santa Cruz dos Cubeos ou Mitú, dando-lhe a importância que a historiografia referida outorga ao primeiro contato da cultura ocidental com o território. No entanto, a este reconhecimento histórico é necessário acrescentar-lhe o legado cultural que os povos indígenas, e particularmente os Cubeo, lhe deram, e reconhecer ainda, que toda a significação territorial indígena está impregnada no território incluindo as mudanças e novas relações entre povos e culturas:

“Todos estes eventos do passado constituem um legado, algo que tem sido dado, confiado, outorgado; não é simplesmente um pedaço de selva ou um trecho de rio, e sim uma antiga paisagem cultural e mitológica, carregada de profundas implicações psicológicas e éticas. Significa que o manejo ecológico da área não é só uma resposta a um ambiente físico, mas uma condição humana à historia...”
(REICHEL-DOLMATOFF, 1990: 39).

A história está condicionada culturalmente e o ato da **fundação** carrega uma ação ideológica e política que transforma a territorialidade. Colocando nesta tese o peso da *participação dos indígenas na construção do urbano na Amazônia*, é preciso questionar a data de fundação, não para excluí-las, mais para complementá-las com todos os componentes históricos e culturais sem deixar por fora aqueles que lhe deram o primeiro significado. A data de fundação pode transformar-se numa data para registrar o encontro e a troca interétnica e intercultural e incorporar na nomeação do território todos os seus significantes.

A data outorgada para a fundação dos povoados da Amazônia colombiana baseia-se especialmente nos barracões da borracha ou nas reduções missionárias, as quais também

fazem parte da consolidação do que será a nova nomeação do território. Para os missionários a consolidação das reduções de indígenas é fundamental para o objetivo de evangelização:

“Outra Redução foi estabelecida de maneira definitiva em Mitú para o ano de 1927, ainda que inicialmente tivesse sido estabelecida num lugar denominado Elvecia, antiga moradia de um comerciante de borracha sobre a margem sul do rio Vaupés. De acordo com o padre Pierre Baron, o lugar foi adquirido por eles e incluía a casa, as sementeiras e umas vinte cabeças de gado; tentou-se ocupar a antiga moradia como albergue para meninos, mas seus pais se opuseram” (CABRERA, 2002: 197).

O interesse das missões em consolidar o território das “reduções” se divide com o interesse em consolidar a presença nacional na fronteira e a institucionalidade. A representação do Estado, da legalidade, da institucionalidade, por muito tempo foram confundidas com a mesma igreja, cuja maioria de suas políticas de expansão eram combinadas com o Estado:

“A fundação do posto de Mitú não foi um acto fortuito por parte dos montfortianos, pois seu estabelecimento se antecipou às disposições governamentais, que o vicariato sem dúvida conhecia. Efectivamente, em maio de 1928 assinou-se a Convenção sobre Missões entre a república de Colômbia e a Santa Sede, cujo artigo IV rezava; “O Vicariato Apostólico dos Llanos de San Martín e o Prefeito Apostólico do Caquetá tomarão especial interesse em estabelecer residências nos principais pontos limítrofes com Venezuela, Brasil, Peru e Equador, enquanto as comunicações e os recursos permitam-no” (CABRERA, 2002: 197).

Os povos indígenas do Vaupés foram aldeados em missões que foram base dos primeiros centros povoados da Amazônia colombiana. Estas aldeias por sua vez foram estabelecidas em locais já povoados por etnias como o caso Cubeo na cachoeira de Mutum (vila de Santa Cruz de Mutum) na metade do século XIX (GOLDMAN, 1968: 20)⁷². Estas aldeias serviram também como centros para produção e comercialização dos distintos látex, que geraram a denominada bonança da borracha⁷³.

⁷² Theodor Koch-Grünberg faz menção à cachoeira de Mitú, nomeada pelos seus informantes Cubeo, como “Urumitú-Cachoeira” que, segundo ele, ao comando do padre Gregório, teria uma missão em 1853 com 265 habitantes (Koch-Grünberg 2005: 444-445).

⁷³ San José, Calamar, Miraflores, Carurú, Puerto Inirida, Pedrera, Letícia, são algumas das cidades da Amazônia colombiana que pertenceram ao Grande Vaupés, onde se desenvolveram missões e postos de exploração da

O COMEÇO DAS BONANÇAS

As bonanças representam um fluxo de trocas e de auge econômico e social que, inserido na economia capitalista, associa-se especialmente às economias extrativistas⁷⁴ que impulsionaram não só mudanças locais ou regionais, mas que, como no caso da bonança da borracha, impulsionaram o desenvolvimento econômico mundial. Hoje os povos indígenas consideram que a época que antecedeu sua inserção na economia mundial tinha características de bonança de sua força cultural e social e que: a escravidão, o aldeamento, a evangelização, os levaram a câmbios aos quais resistiram, aceitaram, se acomodaram, mas que fundamentalmente mudaram para permanecer e reacomodar suas estruturas e organizações sociais.

Há uma referência corrente entre os indígenas do Vaupés com relação à sua inserção na sociedade moderna. Servando Sanchez, um mestiço que se conta entre os intelectuais que debatem a história de Mitú, assevera⁷⁵ que os indígenas participaram do desenvolvimento da tecnologia e do progresso da humanidade a partir da exploração de diversas espécies de plantas e animais, dentre as quais se destaca a exploração da **borracha** como motor de desenvolvimento da tecnologia no mercado mundial.

A bonança da borracha teve duas etapas: a primeira entre 1850 e 1920 e a segunda entre 1935 e 1944 quando o plástico sintético substituiu as distintas espécies naturais de borracha. No entanto, na região do Vaupés, a exploração da borracha chegou até a década de 1970 como veremos mais a frente.

borracha. Estas pequenas cidades misturam os modelos de aldeias missões; sedes de exploração e exportação da borracha ou de outros produtos de bonança; e a maior parte delas, sedes institucionais de fronteira.

⁷⁴ Em um trabalho anterior já havíamos usado a definição que Camilo Dominguez e Augusto Gómez fazem das economias extrativistas: “Na economia extrativa, os fatores produtivos se perdem ou se destroem não só como riqueza criada, senão também como riqueza potencial. Portanto, esse empobrecimento do meio impede a região de melhorar suas condições sociais para o futuro, condenando-a à pobreza. Cria pobreza em troca de propiciar o crescimento e o bem-estar, isto explica porque os mais ricos cenários deste tipo de economia se transformam em regiões de extrema pobreza.” (PEÑA, 1999: 88).

⁷⁵ Referência ao diário de campo em 21 de agosto de 2004.

A presença missionária e colonizadora teria se intensificado com o auge da exploração da borracha. As primeiras ondas de escravização e de afeição por doenças epidêmicas⁷⁶ foram sucedidas pela primeira bonança da borracha que se estende entre 1850 e 1920. A diminuição da população nos grandes rios e a procura por terras menos perigosas para morar sem ser afetados pelas *descidas* para o território brasileiro, facilitou a interação dos indígenas do alto Rio Vaupés com a inserção da região para a economia da Colômbia. No entanto, o processo de exploração de látex iniciou-se no Vaupés somente no começo do século XX, porque, segundo Gabriel Cabrera (2002: 126)⁷⁷, antes do início do século, o Vaupés somente ofertou mão de obra indígena que era levada à força para o território brasileiro, dirigida à exploração da borracha nos rios Negro, Solimões e Amazonas.

Theodor Koch-Grünberg registra na sua etnografia dos anos 1903 a 1905 a presença de *balateros* ou exploradores da borracha colombianos nas proximidades de Mitú, expondo as relações dos indígenas Uanana, Cubeo, entre outros, com estes “pioneiros da civilização” que, segundo eles, somente têm diferenças superficiais com o mesmo processo na região do Içana e outros rios nas proximidades de São Gabriel da Cachoeira:

“Naturalmente os pobres indígenas tinham razão de desconfiar dos brancos porque há seis meses no alto Caiarý, do lado ocidental, tinham aparecido colombianos coletores de caucho e chegando nas aldeias dos Uanána comportaram-se mal. Em todas as malocas onde chegamos nesta passagem, ouvimos queixas amargas sobre estes “pioneiros da civilização”, um paralelo ao nobre Comandante do Cucuhý, apenas com cores mais cruas!” (KOCH-GRÜNBERG, 2005: 170).

⁷⁶ Para um balanço histórico da história indígena e do indigenismo ver os trabalhos de Robin Wright: História Indígena do Noroeste da Amazônia (1992) e o recente livro História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro (2005). Com dados baseados nestas pesquisas, Hill (1993) resume: “A abolição oficial do tráfico de escravos indígenas em 1767 coincidiu com a expulsão das missões jesuíticas das colônias portuguesas, mas a escravidão foi perpetuada sob o novo nome de *descimentos*, ou campanhas de trabalho forçado. Nos *descimentos*, expedições militares armadas trouxeram povos Arawak e Tukanos dos rios Vaupés, Içana e Negro para trabalhar em plantações e extrair produtos da floresta em áreas rio abaixo (daí o nome ‘descimentos’). Uma série de epidemias devastou populações indígenas do alto Rio Negro nos anos 1780, deixando vastas áreas virtualmente inabitadas. No final do século, o colapso do governo colonial português em Manaus e o fracasso dos missionários e militares espanhóis em estabelecer uma estrutura colonial estável permitiram que grupos indígenas retornassem a seus territórios ancestrais e recuperar-se o severo despovoamento.” (HILL, 1993: 46).

⁷⁷ “Sua exploração no território colombiano só se iniciou até a primeira década do século XX, confirmando que a região não só não entrou nas redes do mercado nacional, senão que, durante a segunda metade do século XIX, a porção do Vaupés colombiano era fonte de mão de obra, mas não de borracha” (CABRERA, 2002 : 126).

A economia da borracha e sua exploração na região do Vaupés estão associadas com o processo de povoamento e incorporação da região ao mercado nacional e internacional. Há três aspectos que são importantes de ressaltar neste processo: **1º.** de uma parte a extração de população indígena para ser levada como mão de obra escrava para o lado brasileiro ou para bases de exploração na fronteira com o Brasil e o Peru, ação que é conhecida como *as decidas*; **2º.** a exploração *in situ* da população indígena que é incorporada ao processo de povoamento da região e que faz parte da formação de aldeias e pequenas cidades, que além de fazer parte da incorporação da região à exploração da borracha, constrói a fronteira como cenário de legitimidade institucional e fronteira agrícola; e **3º.** o papel que a igreja joga na estabilização de centros urbanos para a exploração econômica, a legitimidade do Estado e o processo de evangelização que acarreta aspectos fundamentais de mudança cultural e social.

Estes três aspectos estão interligados e é difícil poder separá-los para a análise e exposição de seu tecido na consolidação dos centros urbanos da Amazônia e particularmente para o caso de Mitú. Gabriel Cabrera, em seu estudo sobre a história das missões, faz referência a dois destes aspectos que tentamos analisar:

“...tanto montfortianos em Colômbia como salesianos em Brasil valorizam negativamente a presença dos brancos na região; não só se queixavam do maltrato que davam os caucheros aos índios, senão da má influência que representavam aos induzir no vício do álcool e outros comportamentos indesejáveis. O transfundo do conflito era, no entanto, o fato de que os caucheros afastavam aos indígenas das missões”. “Ao respeito, o sacerdote montfortiano Pierre Barón anotava em 1916 que: “Grande é o tráfico que os brasileiros fazem com esse produto e seus produtores levando-se anualmente para o Brasil de 50 a 100 índios, gente que nunca volta” (CABRERA, 2002 : 130).

Nesta citação encontramos uma referência clara às *decidas* de índios que eram levados à força para o território brasileiro e que predomina antes do começo da exploração da borracha no Vaupés. No entanto, depois de iniciada a exploração da borracha e outros látex na Colômbia, as *decidas* continuam e encontramos referências a elas inclusive até a década de 70.

Na mesma citação encontramos também uma referência à disputa entre balateros⁷⁸ ou coronéis da borracha e a igreja para manter a população indígena a seu lado. As missões eram centros de evangelização, mas a disputa pela população indígena não era só pela exploração ou corrupção dos indígenas, mas pela sua mão de obra que era fundamental para a construção do modelo de aldeia e de colonização que os padres consideravam sua missão construir. O projeto de sociedade que missionários e extrativistas compartilhavam, fazia com que em algumas passagens da historiografia se encontrassem como associados, enquanto em outros, apareciam como inimigos ou contraditores na disputa fundamentalmente por mão de obra indígena.

Citaremos a seguir, uma referência ao começo da exploração da borracha na Colômbia no início do século XX, mas que faz referência também à resistência indígena frente a *balateros* e missionários como aliados do seu processo de exploração:

“No Amazonas colombiano a atividade da borracha estabelece postos de enganche de mão de obra em Villavicencio e Calamar, esta última fundada em 1907 e mais tarde capital da delegacia do Vaupés (1910). Mas a mão de obra utilizada pela Casa Arana é fundamentalmente indígena e sua aberrante exploração origina, nesta época, protesto mundial (...). Também desde começos de século, os mesmos indígenas organizam sua própria resistência (carijonas, cubeos e tucanos) evidentemente em condições desvantajosas e ainda na contramão das missões que apoiaram os caucheros, como se testemunha sobre o rio Tiquié” (CORREA, 1996: 31).

É importante destacar também que as missões aliam-se aos processos econômicos locais na construção das aldeias e da institucionalidade do Estado, mas que também fazem parte das alianças estratégicas dos povos indígenas para preservar a vida e inclusive suas organizações sociais como no caso de impedir a promiscuidade sexual entre os colonos e as jovens indígenas. Correa destaca também as respostas que os povos indígenas deram à escravidão como parte de suas lutas por conservar sua vida, sua organização social e suas instituições sociais.

⁷⁸ Balateros, exploradores de chiclete, coronéis da borracha são termos usados para nos referir aos personagens que participaram de maneira direta ou indireta na exploração da borracha, no entanto é necessário esclarecer que há, entre os exploradores da borracha, distintos atores econômicos, políticos e sociais que jogam papéis diferentes na colonização do território, como tentaremos abordar mais a frente.

No meio rio Vaupés⁷⁹ na comunidade de Ñamú, entrevistamos Manuel Valencia (1997), velho indígena da etnia Carapana que narrou inúmeras oportunidades em que seu povo fez resistência à exploração nas diversas épocas do ciclo da borracha. A comunidade de Ñamú nas proximidades da cachoeira de Yuruparí é o lugar onde ainda moram indígenas Carapana que, na foz do igarapé Circacia, confrontaram militarmente os “*caucheros*”⁸⁰ e deixaram uma lenda de terror e de medo que ainda é lembrada na cidade de Mitú. Circacia⁸¹ foi uma das bases de exploração da borracha no meio rio Vaupés, outros lugares mencionados por Manuel Valencia são Mitú, Mandí, Tio Barbas e Bocas de Arara.

Manuel Valencia⁸² também colocou que desde Circacia eram enviadas comissões de resgate pelos rios Cananarí, Apaporis e Pirá Paraná, com o propósito de trazer indígenas escravos para a exploração da borracha. Quando os indígenas faziam ataques de resistência à escravidão, estes eram repelidos de forma ferrenha pelos *caucheros*, tendo ficado famoso um *cauchero* chamado Manuel, de apelido *manduca*, com uma história de muita violência contra os indígenas e que tem uma narração paralela aproximadamente uns trinta anos atrás, com outro *manduca* no rio Içana do lado brasileiro que escravizara indígenas de maneira violenta para a exploração da borracha no Município de São Gabriel da Cachoeira (Com. pess. STEPHEN HUGH-JONES, 2002).

Outras regiões do Vaupés, inclusive na fronteira com o Brasil, foram marcadas pela influência forte da economia da borracha, mudando a organização social, deslocando grandes grupos de população indígena e submetendo estes povos a um regime de exploração que ficara marcado na sua história. Robin Wright faz uma referência a Miraflores e Mitú como centros

⁷⁹ O médio rio Vaupés faz referência ao trecho do rio que vai entre Yuruparí e Mitú, o alto rio Vaupés está delimitado da cachoeira de Yuruparí para acima e o baixo Vaupés vai desde Mitú até a fronteira com o Brasil. Esta dimensão de alto, médio e baixo Vaupés também é designada para o mesmo rio no lado Brasileiro onde o alto Vaupés corresponde ao trecho do rio que está na Colômbia.

⁸⁰ Exploradores de borracha ou outros látex (pendare, seringa, chicle).

⁸¹ “Por isso é que as más e dolorosas lembranças dessa época abundam nas pessoas maiores, que ainda sobrevivem. Como a matança de indígenas tatuyos e carapanas em Circasia (Meio Vaupés) em 1935. Os indígenas rebelaram-se contra a escravatura a que foram submetidos por Manuel Antonio Gómez, cauchero e gadeiro do Meta, o qual foi assassinado” (BORRERO E PÉREZ, 2004: 206).

⁸² Manuel Valência (*in memoriam*) faleceu na comunidade de Yapú no ano de 2003.

de incorporação da mão de obra indígena escrava ou aviada e expõe ainda algumas características da inserção do índio no sistema comercial:

“Quando trabalhei no Aiary, na década de 70, os homens Hohodene lembravam-se com clareza de sua experiência em Miraflores. A maior parte dos homens trabalhava no mínimo três estações colhendo borracha; alguns chegaram a trabalhar uns doze anos consecutivos. Segundo eles, os colombianos vieram para o Aiary e ‘levavam muita gente’ – mais de 50 homens e mulheres em uma única viagem. Suas histórias são quase as mesmas que as da década de 30, de extremas dificuldades do trabalho. As pessoas que não conseguiam suportar o sofrimento constante fugiam e voltavam à noite pelas trilhas para suas casas. As famílias eram separadas, e a carga econômica sobre as esposas que continuavam em casa aumentava enormemente. Os patrões eram ‘bons’ ou ‘maus’, capatazes cruéis, disseram, levantavam-se com açoitos ou brandiam facões, quando as pessoas relutavam em ir com eles ou não traziam látex suficiente. Era comum expressidiários nos campos da borracha. Por outro lado, os salários podiam ser bons, se alguém não os gastasse inteiramente na cidade de Mitú, onde se podia(m) comprar espingardas, roupas, e outros itens para trazer para casa” (WRIGHT, 1996 : 295).

As mais importantes empresas de exploração da borracha na Amazônia Colombiana foram a Rubber Development Company (RDC) e a Casa Arana, a primeira com bases de exploração no médio e alto Vaupés, Guaviare e Meta e a segunda desde o baixo rio Vaupés, Apaporis, Caquetá, Putumayo e Amazonas. A exploração da Borracha teve uma dupla pressão sobre os povos indígenas do Vaupés, desde o norte e centro da Colômbia com a *Rubber Plantation Company* que através de hidroaviões (*Catalina*) levavam o látex para o rio Meta até o porto internacional de Orocué Casanare, a partir de onde saía para o rio Orinoco, e daí para a Europa; e pelo sul com as descidas para as casas de exploração no alto rio Negro na Amazônia brasileira e para a Casa Arana que tinha suas principais bases na fronteira entre a Colômbia e o Peru.

Transcrevo em continuação uma entrevista realizada com um colono que, numa rica narrativa, descreve a época da borracha e o processo de formação da cidade de Mitú:

Mitú, março 30 de 2004 - entrevista a Jorge Enrique Jiménez:

Meu nome é Jorge Enrique Ramírez. Filho legítimo de José E Jiménez e María Lisa Ramírez. Bogotano ele, santandereana de Piedecuesta minha mãe. Tenho 74 anos de idade. Nasci em Bogotá o 01 de agosto de 1931. Faz aproximadamente uns cinqüenta e poucos anos vivo nas selvas do Vaupés, onde passei a maioria de minha vida. São

vinte anos de cidade e cinqüenta no profundo da manigua. No ano 53 Passando a cordilheira entre Bogotá e Villavicencio, ali permanece uma garoa quase freqüente e o Catalina por dentro chovia muito. Levavam capas e passavam-nas para que os passageiros nos tampássemos, para não molhar-nos. Bom, uma odisséia tremenda e demorava duas horas e meia Bogotá - Mitú. Isso era uma eternidade. Mas chegamos, que chegávamos chegávamos.

Essa foi minha vinda no ano 53. Daí instalei-me um pouco de dias em Mitú, segui averiguando por lugares do Vaupés, os mais agradáveis, os mais inovadores. Nomearam-me para o Tiquié, o Papurí, o Apaporis e todos os visitei, e comeci minha odisséia pela selva, minha peregrinação. Estive quase pelos quatro pontos cardinais da geografia do Vaupés. Convivi com tribos de mais de quinze etnias diferentes e aprendi sua cultura. Aprendi o que são as caucherías, aprendi a botânica, as plantas medicinais que usam os indígenas, bom, íntegro tudo.

Como funcionavam as caucherías nessa época? Ainda tinha caucho e até quando durou a cauchería dessa época?

Bom, a exploração da borracha não se sabe quando começou porque isso começou, como diz José Eustacio Rivera na sua Vorágine, por lá no Caquetá na Casa Arana. Por aí vieram a nascer as caucherías. Eu fiz curso de borrachero (cauchero) praticamente porque entre todas minhas andanças, e para uma futura escritura de minhas aventuras era totalmente necessário. Por outra parte, serviu-me de fundamento para ser o promotor da libertação a mais de 15.000 indígenas que eram escravos, trabalhadores da borracha de alguns brancos, não de todos.

Como se dava essa escravidão?

A escravidão dava-se de diferentes maneiras. A maior e a mais grave era a retenção do indígena por muitos anos, sem dar-lhe oportunidade de regressar a sua maloca, ver suas famílias que até as esqueciam ou se morriam e não sabiam mais deles ou alguma questão. Enganchavam digamos a um menino de 10 anos, a um indígena à força. Tudo era assim à força, era imponente, o branco era imponente nesse sentido e por outra parte levava armamento. Levava pistola, levava revólver, levava carabina, levava espingarda e o indígena que não lhe obedecia soltavam uns tiros ao ar e o amedrontavam e o indígena tremia como uma boa, como o azougue (...) e era submetido. À brava, à força para ir à cauchería.

Lá o endividavam, existia o sistema de aviamento. Isto é, que lhe davam ao rapaz o que pedisse em mercadoria: uma calça, um par de sapatos, uma camisa e (...) sabão, saia. Bom, outras bijuterias, anzóis, outras coisas de menor valor. O obrigavam a sacar ou trabalhar mais do que podia, trazer mais da borracha que está em capacidade uma pessoa de trazer. Essa era outra forma de escravatura. Quem não cumpria as ordens do patrão tinham muitos sistemas de castigo. Cruéis todos. Um, lhes bater com um terçado. Outro cortá-los com facão. Outro, lhes pôr injeções de água que são supremamente dolorosas e o indígena tremia quando ouvia que lhe iam pôr uma injeção de água. Bom, muitas formas de vulnerar os direitos do indígena. De ali trouxeram a quatro indígenas que fugiram dos barracões, dos barracões desse senhor, que já é finado (...). Esses quatro rapaces contaram-me as coisas mais

aberrantes que ouvi na vida. E a raiz desses comentários, desses rapaces que vieram, ou com uma facada o por aqui ferido, mas já a cicatriz velha.

Na cabeça?

Sim, na cabeça, outro por aqui, por aqui e uma senhora com o lábio partido, lhe interroguei (eu estava de corregedor de Mitú nesse então). Chamei-os a meu escritório e aqui também na casa os interroguei um por um e me contaram as coisas mais aberrantes da vida. ¡Tenho! ¡Virgem Santíssima!! Bom, todos quatro rapaces me contavam essas questões. Isso se armou um alvoroço, mas de pai e senhor meu aqui em Mitú, porque lhe informei como primeira medida ao bispo desse então, Belarmino Correa Yépez. Informe-lhe essa novidade.

Que ano era esse mais ou menos?

Mais ou menos no ano 68. Então o prelado foi-se onde o comissário desse então e pôs o grito no céu e entre os dois fizeram o relatório para Bogotá e da lá veio uma comissão grandíssima, incluindo o ministro de governo e outras personalidades. Mandaram a chamar a esse senhor (o dono do barracão), trouxeram-no com polícia, isso não sei o que, sim sei quando, o alvoroço maior e lhe interrogaram sobre todas essas atrocidades que fazia e negou tudo. Sobre a questão dos quatro indígenas, foi tão descarado em dizer que se lhe pagavam os quatro indígenas que lhe tinham fugido ou picuriado, como se lhe chama aqui no Vaupés esse sistema, que os deixava em liberdade, se lhe pagavam as dívidas que ascendiam a uma coisa mínima. Isto é, uma com 70, dois com 80 pesos; três com não sei que demônios, bom assim eram as dívidas. Não ascendiam a uns cinco mil pesos entre os quatro rapazes.

Assim funcionavam todos os barracões ou só aquele?

Não. Em alguns. Tinha muitas caucherías porque tinha bastantes colonos e cada um deles era dono de uma cauchería, mas como digo anteriormente, não todos eram malandros, não todos eram maus. Tinha gente supremamente nobre, gente correta em todo sentido. Gente que tratava amavelmente ao indígena e a eles lhes rendia mais o produto da borracha porque o indígena nesse sentido é supremamente vivo. A quem o trata bem lhe colabora e lhe trabalha normalmente e efetivamente.

E como sente você a fundação de Mitú, a organização de Mitú? Como foi crescendo o povo? Como foi se formando a vida social de Mitú?

Sobre o crescimento do povo e a vida social foi inicialmente gente branca, de diferentes departamentos de Colômbia. Uns fugindo-lhe à violência porque todos nós sabemos que a violência teve começo a raiz da morte de Jorge Eliécer Gaitán⁸³, chegaram as paixões políticas e começaram a se matar em todo povo. Os uns porque eram conservadores. Os outros porque eram liberais. E essa questão era praticamente herdada aos descendentes, ficou herdada e seguiram as vinganças, as vinganças até que já fundaram grupos violentos e toda questão e foram pegando

⁸³ Liderança do partido liberal colombiano que foi assassinado pelas suas idéias de esquerda no ano de 1948 desencadeando uma época de intensa violência na Colômbia conhecida como a guerra liberal conservadora ou mais coloquialmente como a época da violência.

vida. Eu em meus comentários te digo: se tivesse nesse tempo tido um bom governo, valente, decidido, talvez tivesse cortado de raiz esses fatos. E nem sequer a justiça endureceu-se, com penas maiores nos códigos. Tudo passou como se fosse uma coisa normal. Deixaram-na avançar, avançar e avançar até que pegou força e todos sabemos hoje em dia o estado em que estamos prostrados todos os colombianos.

Então assim as pessoas foram vindo para o Vaupés?

As pessoas vieram fugindo, fugindo... Assim foi que a borracha acolheu muita gente maluca, fugindo de cárceres, foragidos da justiça porque aqui era um paraíso para eles. Aqui ninguém os molestava nem ninguém os pegava porque na selva era como os indígenas: livres e ninguém os molestavam. Então alguns caucheros elegeram essa gente para patrões dos indígenas e dali a escravatura tão tremenda porque as ordens do patrão era exigir-lhe ao capataz que a sua vez lhes exigisse aos indígenas o maior produto possível. Tudo com o fim de se fazer (a) uma riqueza no mínimo tempo possível. Mas estavam supremamente equivocados porque como eu comento, foram escravos. Vítimas de seu próprio invento. Por quê? Porque isso da borracha toda a vida foi uma ilusão. Uma típica ilusão. Não conheci a nenhum (a nenhum) branco cauchero que se fizesse rico com o produto da borracha e saísse do Vaupés a desfrutar milhões em sua terra natal. Nenhum. Todos, escravos de uma sozinha esperança. Todos, escravos de uma coisa ilusória que nunca chegou. Esperançados de que ano após ano lhes fosse bem nas suas coletas. Isto é, neste ano não me foi bem mais no outro ano possivelmente me vai bem e faço grana, etc. Passaram os anos com essa ilusão, chegaram a velhos, foram-se morrendo a maior parte pelo motivo das doenças. Sem vitaminas, sem atenção médica, sem quem lhes atendesse uma malária, um parasitismo. Todas essas doenças que produz a selva porque a selva produz bastantes doenças, se não está a tomar suas vitaminas e atendendo o organismo medicamente.

Quem nomeava?

O governo central. O governo central autorizava ao comissário (isto era delegacia anteriormente, agora é governo departamental). Autorizava o comissário e quando erigiram a este município, também nomeou ao senhor prefeito por decreto. Eu fui o primeiro prefeito. Em quanto à alimentação, avançaram bastante porque eu nunca, nos tempos antigos, tinha visto comer cebola nem chocolate, cenoura nem nada dessas coisas. Compram-na, vendem uma torta de beiju, vendem a mandioca e compra o quilo de arroz, o quilo de cebola. Todos esses elementos. Aqui não há distinções de nenhuma classe, nem se lhes margina porque é nativo e nada dessas coisas. Todas as pessoas são muito amáveis com eles e eles ao mesmo tempo colaboram também com as diferentes entidades.

Mas isso não significa que tenha sua cultura guardada?

Homem, não pode a gente se aprofundar sobre a pessoa para saber isso. Se eles ainda conservam sua cultura ou a almejam e sente falta, não sei que lhe dizer, porque eles são muito reservados nesse sentido. Esses são tão reservados como com os tesouros da selva que eu menciono em meus escritos. Eles encontram uma mina determinada, ouro, sejam pedras preciosas ou alguma coisa e têm lendas (contadas por seus ancestrais) que lhes proibem divulgar os lugares onde se encontram essas

pedras preciosas, ou o ouro, ou o que seja. Eles não têm comércio com isso, apesar do valor e apesar da civilização. Jamais lhes atrai porque ainda conservam hoje em dia o temor. O temor aos antepassados, às lendas deles. Que quando encontrem uma coisa dessas pode ter uma tormenta bastante pronunciada e pode lhe cair um raio e o matar, ou qualquer coisa similar. Eles têm muitas lendas tecidas com respeito a essas questões e aí sim segredo, não! (Fim da entrevista)

A entrevista oferece informações interessantes sobre a época da borracha e o processo de formação da cidade. A selva e as culturas indígenas desenvolveram um processo de pacificação dos povoadores que vieram ao Vaupés desde o Brasil e desde o centro da nação colombiana e isto se reflete nas relações que criaram com os povos indígenas e com o território.

Irvin Goldman já no ano 40 faz uma leitura do homem não indígena como uma pessoa indianizada ou amazonizada, destacando que a maior parte da população que veio ao Vaupés era masculina e isto gerou um processo de formação de famílias mestiças que são hoje a maior parte na cidade:

“Pelo que respeita ao padrão branco, com frequência representa menos um portador da cultura européia que um homem de fronteira, um produto diferente da selva tropical; está parcialmente indianizado e geralmente é o marido de uma índia” (GOLDMAN, 1968: 23).

Outro aspecto que é importante destacar é a leitura matizada que se faz da violência usada contra os indígenas na época da borracha. Alguns casos destacados da violência marcam a borracha com a sina da escravidão e superexploração dos povos indígenas. Apesar destas expressões há uma tendência à diminuição da violência influenciada pela igreja, por funcionários que fizeram parte da conformação institucional e do Estado na região, mas, também pelas características sociais dos colonos que faziam o papel de capatazes ou patrões da borracha.

Providos de terras andinas de onde a guerra liberal conservadora expulsou grandes fluxos de população para a fronteira agrícola, os colonos procuraram se adaptar à região e criar um novo cenário de relações sociais que incluía a idéia de extrair riqueza e sonhar com um futuro melhor para eles e para seus filhos nas terras de onde provieram. Os matrimônios ou

acasalamentos com mulheres indígenas e a não capitalização dos recursos da borracha adiaram a partida para suas terras, formando com o tempo uma sociedade mestiça que plantou suas raízes no território.

Estas raízes são expressas na leitura que fazem autores locais sobre o território e uma memória seletiva que destaca o pertencer ao território e sua adaptação, indianização ou amazonização dos atores sociais:

“Propriamente neste departamento as caucherías de brancos que existiram não foram tão cruéis com os nativos, por uma razão muito singela: eram colonos vindos desde fazia muito tempo a estas terras, casados com mulheres indígenas; então, minimamente, já tinham um sentimento de pertencia com a terra e seus habitantes; os conflitos que se apresentavam entre “brancos” e indígenas não se resolviam em forma tão brutal, sem obviar que sim os teve” (BORRERO E PÉREZ, 2004: 206).

Filhos de colonos e indígenas recriam a história⁸⁴ apagando os conflitos e dando realce a novas formas de organização social que conformam a base da cidade de Mitú como o produto das bonanças, das violências, mas, especialmente de novas relações e adaptações ao território que consolidam o sentido de pertence e transformam as identidades no Vaupés.

BONANÇAS PARALELAS

Nos primeiros anos do século XX e na época do pós-guerra, houve uma diminuição na extração da borracha que alimentou o interesse por outros produtos, particularmente por madeiras de lei que afetam o meio ambiente da região e que substituem parcialmente a exploração da borracha. A extração de madeira permanecerá como economia paralela à

⁸⁴ Um trabalho sobre o alto rio Vaupés realizado por Maria Yolanda Florez e Marco Antonio Bermudez com o patrocínio do Fundo Misto para a promoção das Artes e da cultura do Ministério da Cultura da Colômbia representa esta visão moderadora do conflito vivido na exploração da borracha. Testemunha de Antonio López tomado pelos autores: “Trabalhei a borracha até faz 14 anos (1983) abandonei porque já não dava muito ganho; essa foi uma bonança só para alguns que apertaram muito o pessoal e pagaram-lhe muito mal; o resto obtinha uma pequena margem de dinheiro para meio comer. Não quero lembrar o nome de quem tratava muito mal às pessoas, mas eram três ou quatro não mais. O mau tratamento consistia em que os martirizaram, batiam neles para obter maior produção. Não lembro que tenha tido mortos por isto mais sim por outras razões.” (FLOREZ E BERMUDEZ, 1998: 22).

borracha que explora não só a mão de obra indígena, mas, seu conhecimento sobre a madeira e sua localização nas margens do rio Vaupés e seus afluentes.

Uma espécie de látex: a *balata*, que faz parte da bonança da borracha, deu grande significado à economia extrativista no Vaupés particularmente nos anos 20:

“No entanto, ao iniciar-se a década dos anos vinte teve lugar um novo auge extractivo representado pela exploração de balata. Um dos maiores empresários ou balateros foi Manuel Antonio Gómez quem, segundo as fontes consultadas por Domínguez e Gómez, tinha seu centro de operações em Circasia sobre o rio Vaupés, declarando em 1924 exportações por 30.000 quilos. Assim mesmo, “outras empresas de proprietários colombianos na região foram a de Mitú, de Homero Benjumea e as de Humberto Botero, Marco T. Leal e outros. No mesmo ano de 1924 a região produziu cerca de 500.000 quilos de balata (superintendente, 1925. A. N.C.S.Rep. F. Mingob. S. 1a. T. 916. Fol. 101 bis)” (CABRERA, 2002: 131).

Os sobrenomes Gómez, Benjumea, Botero e Leal, destacados no começo da bonança da borracha, somados a outros de colonizadores de bonanças mais recentes continuam sendo significativos no tecido social da cidade de Mitú e da Amazônia colombiana em geral. É importante também somar os sobrenomes Braga e da Silva, provenientes do lado brasileiro que, nos ires e vires do extrativismo, deixaram suas bases para a conformação da sociedade vaupense.

O período entre 1920 e 1940 representa um auge da bonança da borracha no Vaupés, particularmente pelo descobrimento do látex da *balata* que tinha uma crescente demanda no mercado internacional; e especialmente com a confrontação militar entre Estados Unidos e Japão, conhecida como a crise do Pacífico, que gerou o impedimento de importação para os Estados Unidos de borracha da Malásia que já tinha debilitado a demanda deste produto na Amazônia.

O olhar da demanda da borracha se orientou para a Amazônia e gerou um grande processo de imigração planejado, no caso brasileiro com os soldados da borracha, transformando radicalmente a composição social da região e gerando uma grande pressão sobre o território e as populações indígenas.

No Vaupés se produz o traslado da capital do Grande Vaupés, departamento que abrangia os atuais departamentos de Guaviare, Guainia e Vaupés, para Mitú, e se estabeleceram postos de pouso para avião para a extração do látex e se fortaleceu a presença das missões e do Estado na região.

“A crise do Pacífico multiplicou rapidamente a exploração de borracha no Vaupés, modificando drasticamente o espaço físico mediante o emprego da aviação para o transporte do produto. Construíram-se novas pistas de posse em povoados já existentes como La Pedrera, Calamar e Mitú – esta última entre 1938 e 1940 –; e também em novos povoados como Miraflores, Carurú y Morichal” (CABRERA, 2002: 135).

A *Comisaría Especial del Vaupés* com a sua nova capital, Mitú representava uma presença da Nação colombiana frente a ameaça da expansão brasileira na região que, como no Acre, podia gerar uma confrontação territorial. Entre 1930 e 1933 se desenvolve o conhecido conflito colombo-peruano fundamentalmente pela ameaça de expansão territorial do Peru da mão da tristemente célebre Casa Arana⁸⁵. A guerra que se desenvolveu especialmente com soldados indígenas dos dois países terminou com a recuperação da soberania da Colômbia sobre os territórios dos rios Caquetá e Putumayo e com a consolidação de Letícia como a Capital do Departamento do Amazonas.

A borracha, a institucionalidade governamental e as missões, livram a batalha de ampliação da fronteira agrícola e de reafirmação da fronteira frente ao Brasil e ao Peru. As forças de trabalho em que se baseiam essa grande empresa no Vaupés, provêm dos rios Vaupés, Papunagua, Apaporis, Pirá-Paraná e dos igarapés que os alimentavam a seu passo.

A bonança da borracha teve fluxos e refluxos com impactos diferenciados na região do Vaupés. Na segunda metade do século XIX significou uma diminuição da população⁸⁶ pelas

⁸⁵ Em maio de 1933 a pressão internacional obriga às autoridades peruanas a acatar a proposta da Sociedade das Nações em Genebra, a qual reconhecia que a cidade de Letícia pertencia à Colômbia e se iniciou um cessar das hostilidades que culminou com a assinatura do protocolo da Conferência de Paz de Rio de Janeiro em 1934.

⁸⁶ “O panorama traçado desde 1740 até 1940, momento em que um número importante de patologias começaram a cobrar vítimas na região dos rios Negro e Vaupés, revela amplamente a nefasta incidência da presença do homem branco na saúde dos nativos. No entanto, não se trata do único efeito do ingresso dos brancos na região.

descidas para o território brasileiro e o começo da sua exploração em contato com o interior da Colômbia. Especialmente nos departamentos de Caquetá, Vaupés, (grande Vaupés que abrangia os departamentos de Guainia, Guaviare e Vaupés), Casanare, Vichada e Meta desde onde se distribuía os produtos pelo rio Meta ao porto de internacional de Orocué Casanare e dali ao Rio Orinoco que, atravessando a Venezuela, saía para a Europa.

Outra parte da produção apontava ao sul do rio Caquetá-Japurá que era exportado pela Casa Arana. No começo do século XX iniciou-se um processo de exploração no Vaupés que teve grande importância para a conformação da fronteira agrícola e territorial e o início da conformação das mais importantes cidades amazônicas da Colômbia. Na década de 40, com a crise do pacífico, toda a região amazônica teve um grande impacto pela definição de estratégias geopolíticas que procuravam garantir o abastecimento de borracha para os Estados Unidos. Com o final da segunda guerra mundial e a regulação do mercado da borracha provinda da Ásia para os Estados Unidos e Europa, a demanda da borracha diminuiu lentamente até quase desaparecer na década de 70.

Neste período não cessaram as descidas para o território brasileiro onde se concentrou a política internacional de exploração da borracha pela crise do Pacífico. Destaca-se também a exploração de mão de obra indígena para os projetos de desenvolvimento da região patrocinados pelo Estado colombiano no processo de ampliação da fronteira agrícola na parte alta da Amazônia colombiana:

“Na década de 1940 faziam-se constantes menções da migração de indígenas para o Brasil e para os rios situados ao Norte, produto da escassez de alimentos, que continuaria até 1956, data em que para solucionar o problema da emigração e a conseqüente de-população das missões, emitiu-se a Resolução Comisarial No. 007 que obrigava os indígenas a solicitar permissão ao Comissário Especial do Vaupés para mudar de residência, prévio conceito do Prefeito Apostólico. O deslocamento magnificou-se pelo projeto de colonização de: El Retorno (1960-

Quanto ao impacto, não deve se pensar só em termos da imunidade dos indígenas, senão que “seus efeitos devem ser calibrados porque as epidemias não atuaram no vazio senão que foram letais porque se potenciaram ao atuar no contexto de uma população em pleno processo de transformação de seus fundamentos” (CABRERA, 2002 : 212).

1965) que incluiu o deslocamento de indígenas do Papurí para construir a estrada de San José a Calamar” (CORREA, 1996 : 36).

Há dois fatores que garantem a continuidade das pequenas cidades da Amazônia colombiana nas épocas de crises da borracha: de uma parte o estabelecimento de *bonanzas paralelas* que se iniciaram com a exploração de madeiras finas que eram exportadas para o mercado nacional das grandes cidades e as mais qualificadas destinadas à exportação para os Estados Unidos e Europa; o segundo fator que dá continuidade à conformação de região do noroeste amazônico em território da Colômbia é a conformação da fronteira territorial e institucional.

A borracha por ter etapas de auge e de refluxo, precisou de outros sistemas econômicos paralelos para garantir sua continuidade. A demanda de madeiras finas para exportação, e de menor qualidade para o consumo local, geraram um impacto sobre o meio ambiente de maior incidência do que o ocasionado pelo ciclo da borracha.

A exploração de madeiras finas transforma as características ambientais da região alterando a fauna e a flora, porquanto estas árvores fazem parte do equilíbrio ambiental e porque são base da alimentação de diversas espécies de aves, mamíferos e insetos. O impacto em algumas espécies foi tão forte que, inclusive algumas madeiras usadas pelos indígenas na construção das suas moradias desapareceram ou ficou muito difícil encontrá-las ou transportá-las.

Esta atividade se transforma em economia paralela permanente e, mesmo com as leis ambientais e as restrições colocadas Pela CDA⁸⁷, ocorre ainda hoje a extração ilegal de madeiras como o mirapiranga (*Brosimum rubescens*) e acariquara (*Minquartia guianensis*), o que ameaça o equilíbrio ambiental e as próprias espécies⁸⁸.

⁸⁷ Corporación Ambiental para el Desarrollo Sostenible del Norte y Oriente Amazónico Colombiano.

⁸⁸ No ano 2000 participamos de um estudo para a recuperação de espécies nativas em associação com a produção agrícola indígena. Neste estudo se destaca a crise de madeiras de lei que foram devastadas por muitos anos na região e que os povos indígenas não têm o costume de plantar porquanto sua reprodução se realizava de maneira natural ou com a ajuda de pássaros e roedores que disseminavam as sementes. O estudo é inédito e encontra-se nos arquivos da secretaria de Planejamento do Departamento do Vaupés. Algumas das espécies mais destacadas

Segundo narrações obtidas em nosso trabalho de campo, a exploração de madeiras é um processo sistemático de extração das madeiras finas que se associou com a exploração da borracha. A mão de obra e o conhecimento sobre as madeiras eram indígenas. As madeiras eram extraídas nas bacias do rio Vaupés e seus mais importantes afluentes. Os patrões nomeavam capitães indígenas que se encarregavam de organizar grupos de indígenas para extrair quantidades delimitadas pelos patrões ou pelos seus capatazes.

As distâncias em que as madeiras se encontravam obrigou a indigenizar o modelo extrativo. Os patrões ou capatazes entravam pelos igarapés ou por trechos do rio Vaupés e levavam mercadorias que entregavam aos indígenas, algumas delas encomendadas em viagens anteriores. Na viagem de volta iam sendo coletadas as madeiras extraídas e levadas pelo rio para os locais onde havia posto de posse para serem exportadas: pelo rio Vaupés acima para chegar depois de longas viagens atravessando o Vaupés, o Guaviare e o Meta para chegar a Puerto López ou Villavicencio, capital do Departamento Meta, pólos de comunicação com a Capital do país e via para a exportação para Europa pelo rio Meta e Orinoco, fazendo o mesmo percurso que a borracha.

O sistema de aviamento que aplicava para a exploração da borracha também foi usado para o processo de extração das madeiras. Os preços das mercadorias entregues aos indígenas eram super-valorizados enquanto os dos produtos indígenas eram sub-valorizados. Assim, se garantia um processo de endividamento permanente e uma submissão da mão-de-obra ao patrão que garantia este sistema com o uso da força.

As madeiras finas facilitaram também as mais importantes construções das missões e das sedes do Estado, sejam elas da ordem nacional, departamental ou municipal. As moradias dos fazendeiros ou coronéis também eram feitas com estas madeiras e com a mão-de-obra indígena.

na exploração de madeiras com os nomes em vernáculos da região são: Arenillo (*Simarouba amara*), Loiro (*Nectandra sp.*), Arrayan (*Eugenia sp.*), Aquaricuara (*Minuartia guianensis* Aublet.), Wacapu (*Brosimum sp.*), Mirapiranga (*Brosimum rubescens*), Aguacatillo (*Beilschmiedia brasiliensis*), Avina (*Eperea purpurea*).

No trabalho que fizemos para a secretaria de planejamento do departamento do Vaupés, referido na nota de rodapé número 14 deste capítulo, constatamos a diminuição ou desaparecimento de importantes espécies de madeiras nos territórios próximos ao rio Vaupés e aos seus igarapés. Estas madeiras mudaram significativamente o meio ambiente pela importância destas grandes árvores para o equilíbrio ambiental da flora e fauna silvestres. A selva, que se observa desde a beira dos rios, se recupera com a capoeira que restabelece a paisagem, no entanto, há um importante número de espécies que não se reflorestam de maneira natural e não há a cultura de replantio por parte das comunidades indígenas, nem políticas por parte dos extrativistas ou do Estado.

A economia das madeiras permanece até hoje como um sistema que garante a produção econômica, a baixa escala e a sustentabilidade econômica de parte da população que fixou a sua residência na Amazônia colombiana. A época de crise da borracha até a década de 70 foi suprida fundamentalmente com a extração de madeiras e esta continua sendo uma alternativa econômica que, mesmo restringida pelas leis do Estado e pela presença de órgãos ambientalistas como a CDA, garante a construção da cidade de Mitú, e sustenta economicamente a parte dos seus moradores.

Mitú é uma cidade de madeira, os materiais de construção das sedes institucionais e das missões de madeira fina; as casas dos fazendeiros, colonos e indígenas de madeiras de alta e média qualidade. A aparição de outros materiais de construção como o cimento são de recente aparição, especialmente desde finais da década dos 80 e começo dos 90 quando as vias de comunicação, especialmente os aeroportos começaram a garantir a chegada de cimento e alvenarias desde o centro do país.

O aprofundamento da crise da borracha chegou com a substituição da borracha orgânica pelo plástico sintético. Ainda que a diminuição da demanda da borracha da Amazônia tenha começado com o final da segunda guerra mundial, a produção de látex no Vaupés se mantém em baixa escala até começo dos anos 70 e a desaparecimento do seu sistema

produtivo seria suplantada por outra bonança, a de produção da folha da coca com fins ilícitos, ou seja, para a produção de cocaína, bonança esta que será abordada mais adiante.

Na década de 60 e 70 houve o surgimento de outra bonança paralela, a bonança das espécies exóticas, especialmente de peles e penas. A pele mais cobiçada era a de onça pintada, onça preta, ariranha e veado; e penas, especialmente de araras e tucanos. No diário de campo registramos uma conversa com um caçador de peles: Ever López, um colono llanero⁸⁹ que foi caçador de onças e tem se radicado em Mitú faz muitos anos, que se diz consciente do dano que fazia à selva, *matando onças, mas que disto vivia. Foi vereador municipal e trabalha com o vicariato apostólico em projetos produtivos de colonização de área da estrada Mitú-Monfort.*

Ever López narra que a demanda das peles e penas trouxe muitos aventureiros que, com grande risco, adentravam no mato à procura especialmente de onças. Faziam barracas improvisadas no meio do mato e passavam de dois a três meses no local. Somente iam aos centros urbanos quando tinham coletado entre 20, 30 ou mais peles. As peles mais apreciadas eram as de onça pintada que, na Amazônia colombiana, é conhecida como tigre mariposa. As peles de onça menor ou *tigrillo* e de outros animais como o veado eram de menor valor, mas faziam parte das espécies que eram compradas pelos patrões nos centros urbanos⁹⁰.

Os caçadores eram aviados com armas, munições e alimento para dois ou três meses, desta maneira ficavam individados e obrigados a vender pelo preço estabelecido pelos patrões. Os caçadores eram fundamentalmente colonos vindos de outras regiões onde esta prática já era realizada. No entanto, foram muitos os indígenas e mestiços que saíram dos barracões da borracha a procura de espécies exóticas. Imensas áreas do território do Vaupés foram cobertas por bandas de caçadores de grupos pequenos que dizimaram estas espécies.

⁸⁹ *Llanero* é a maneira como são chamadas as pessoas nascidas na planície Colombo-Venezuelana, que abrange a bacia do rio Orinoco e suas afluentes.

⁹⁰“Desde 1960 a actividade peletera (onça, onça pintada, ariranha, jacaré, etc) substituía a extracção da borracha; entre os anos 1972-1974 cobra 60.000 unidades contabilizadas no rio Apaporis (Domínguez 1976)” (CORREA, 1996: 36).

Muitos colonos e indígenas que hoje residem na cidade de Mitú pertenceram aos grupos de caçadores que, para cobrir o vazio deixado pela demanda da borracha, ajudaram a transformar o panorama ambiental da região, eliminando espécies que eram fundamentais para o equilíbrio natural e paisagístico. O Vaupés sendo um rio de águas negras e de pouca produção de fauna aquática também foi atingido pela extração de peixe para ser salgado e exportado. Isto diminuiu a oferta de peixes para o sustento indígena porquanto os sistemas de pesca eram extrativistas, usando dinamite e timbó de maneira indiscriminada para sua exploração.

A demanda nacional e internacional do exótico da Amazônia promoveu a dizimação de espécies de animais para a confecção de agasalhos de pele e de adornos para decorar as casas e museus públicos e privados da sociedade “desenvolvida”:

“Com respeito às peles, esta atividade surgiu com o apogeu da moda internacional, nos mercados europeus... Para obter as peles apetecidas era necessário matar outros animais para usá-los como isca e foram os mais sacrificados o mico e a anta... os couros mais apreciados eram os de tigre sem manchas e ariranha, portanto tinham maior preço... terminou esta curta bonança antes de finalizar os anos 60” (FLOREZ E BERMUDEZ, 1998: 15).

Estas bonanças reproduziram o esquema das economias extrativas: exploração dos recursos naturais e da mão de obra local, indígena e não indígena, que ficaram sempre endividados com o aviamento e contribuiu para a dizimação da população indígena do Vaupés⁹¹. A economia local e as relações sociais estabelecidas neste sistema facilitaram o conflito, a discriminação social e cultural, e prepararam a região para uma nova bonança na década de 70: a bonança da coca.

A exploração de espécies exóticas foi uma ponte para o início da bonança da coca. Um dos mecanismos para a exportação da pasta de coca era transportá-la entre as peles, visto que os cães têm medo do cheiro da onça e isto impedia que fossem descobertas as cargas de cocaína. Os sistemas de exploração da borracha e de espécies exóticas sempre estiveram

⁹¹ “Por estes anos, segundo Morales (1977), ocorre a epidemia de *influenza* que dizimaria cerca de 50% da população de índios caucheros do Vaupés” (CORREA, 1996: 32).

associados a economias subterrâneas, de ilegalidade na exploração da mão-de-obra e na legalidade na declaração dos produtos para o pagamento dos impostos à nação. François Correa diz: “Só alguns caucheros opulentos mantinham seus postos de seringa e compravam peles de animais, entre as quais introduziam no país à nova esperança econômica: a cocaína”. (CORREA,1996. P. 39). Uma economia extrativista cede espaço à outra que se baseia na mesma infra-estrutura.

COCA SAGRADA, BONANÇA PROFANA

Considero importante a diferenciação da coca como um produto usado em dois contextos: com fins tradicionais pelos povos indígenas; e com fins ilícitos para a transformação em alcalóide, base para a produção de cocaína. No primeiro contexto a coca tem sido usada desde tempos remotos como planta tradicional com disseminação em quase todo o território de América do Sul; no segundo contexto a coca se desenvolveu como produto agroindustrial para a produção de cocaína, sua produção é definida como ilícita desde sua caracterização como droga aditiva, isto é, que gera dependência psicológica e tem efeitos compulsivos similares ao de outras drogas sintéticas como êxtase, benzodiazepinas e anfetaminas.

Caracterizada como droga a coca destinada à produção de cocaína transformou-se em cultivo ilícito e clandestino. A demanda internacional, especialmente dos países consumidores, e a perseguição à sua produção a transformaram em economia de bonança de regiões de fronteira agrícola em países subdesenvolvidos, especialmente Colômbia, Peru e Bolívia. Não cabe aqui fazer uma dissertação sobre o papel da cocaína nas relações de dependência entre países desenvolvidos e subdesenvolvidos e suas implicações políticas e econômicas; no entanto avaliaremos alguns aspectos do seu impacto na cultura, na economia e no conflito político-militar em que ficaram imersos os indígenas do Vaupés.

Faremos então um esboço da história da coca e suas características físicas e culturais, e ainda sua inserção como bonança da cocaína no Vaupés colombiano.

Nas cabeceiras do rio Apaporis Carlos Guillermo Rojas Niño, filósofo e artista plástico, registrou uma pictografia com o desenho da planta da coca como uma das plantas sagradas que deram origem aos povos indígenas do Vaupés (Com. pess. 2002). Junto com o Tabaco e *Ayauasca*, o *Ipadu*, como é conhecida a coca na Amazônia, faz parte da trilogia de plantas sagradas e ritualizadas que compõem o mito de origem e poder dos povos indígenas da Amazônia.

Os povos indígenas do Vaupés mambeam⁹² coca desde muito tempo antes de ela ser usada como base para a produção de cocaína:

“A variedade ipadu da coca (*Erythroxylum coca*) é utilizada por um número restrito de grupos indígenas da região amazônica: grupos de filiação lingüística, Tukano oriental, Aruak e Maku-Puinave, da região do Grande Uaupés (Alto Rio Negro, Uaupés, Apaporis e Mirití); e grupos de filiação lingüística Witoto, Bora e Andoque do interflúvio dos médios rios Caquetá e Putumayo (conhecidos no Brasil como Japurá e Iça, respectivamente). Estes grupos consomem a coca em formas de folhas tostadas e pulverizadas, misturadas com cinzas de *Cecropia sp.* (da árvore embaúba, em português, e yarumo em espanhol). O uso da coca nessas duas regiões é muito singular no conjunto da Amazônia, e contrasta com seu uso andino, feito na forma de folhas secas que se combinam com um agente alcalino no momento da ingestão, também encontrado entre alguns grupos amazônicos notavelmente entre os Kampa (Ashaninka)” (ECHEVERRI e PEREIRA, 2005).

A coca e o tabaco se consomem no *mambeadero*, lugar de proteção, de planejamento da roça, do território, das relações sociais na maior parte dos povos indígenas do Vaupés. É um pilar da força e tradição indígena, porquanto simboliza uma instituição cultural e social. O *mambeadero* é o lugar onde se referem os saberes e poderes, onde se cura, se educa e se

⁹² Mambear coca é em primeiro lugar, uma disciplina de conhecimento masculino (seu uso geralmente não é permitido a mulheres em idade fértil), ligada à educação corporal e moral (‘estar atento’, ‘se cuidar’, ‘guardar dieta’); e, em segundo lugar, é um veículo da vida social e política expresso em sua forma mais clara na “instituição” do *mambeadero* (lugar de preparação e consumo de coca em pó e lugar de *diálogo*). Ambos os significados do termo – “disciplina do corpo e do espírito” e “diálogo social” – têm um sentido fundamentalmente religioso, e estão também intimamente ligados ao consumo do tabaco (*nicotiana tabacum*): tabaco em pasta ou ambil, no Caquetá-Putumayo, e tabaco em rapé, no Uaupés. Esse sentido religioso do consumo da coca e do tabaco manifestam os indígenas quando dizem que a coca e o tabaco “têm espírito”, pelo que mambear coca não é meramente “pintar a coca de verde”. Quer dizer, não é apenas o consumo da substância ou seus efeitos levemente estimulantes o que importa, mas sim as disciplinas corporais e sociais que derivam dos modos como a planta é entendida e manejada (ECHEVERRI E PEREIRA, 2005).

prepara para o trabalho. Para os indígenas do Vaupés a coca é o corpo de um irmão, é de uso masculino fundamentalmente e está ligada ao patrinhaje, e cada grupo deve ter a sua própria coca.

Como já dito neste trabalho a coca faz parte dos elementos que ligam a cultura amazônica aos povos dos Andes desde onde, segundo algumas hipóteses, provinha o uso da coca⁹³. Na região dos Andes existe uma longa história do uso e comercialização da coca como um dos produtos mais importantes do mercado regional antes do processo de colonização⁹⁴, o que favorece as hipóteses de expansão do uso da coca desde o território dos Andes para a região amazônica.

Existem duas áreas de investigação sobre a coca nos Andes, uma de caráter histórico que levantou os dados físicos, arqueológicos e antropológicos do uso da coca⁹⁵; e outra de caráter físico-químico. As duas ligadas a um processo de defesa da coca como planta tradicional e cultural, diferenciada do uso da planta para a extração do alcalóide e seu

⁹³ “Segundo o antropólogo I. Goldman (1963), que trabalhou entre os Kobewa do Querari e Cuduyari, dois afluentes do Uaupés, certos elementos da cultura Tukano seriam semelhantes aos das culturas andinas, tais como a hierarquização e especialização dos clãs, o culto aos ancestrais, o uso cerimonial de coca, a confecção de trançados elaborados, etc” (BUCHILLET. 1993 P. 5). Outra referência no mesmo sentido é encontrada em Ribeiro: “A origem ocidental dos Tukano se evidencia pela existência de grupos da mesma família lingüística, chamados Tukano Ocidentais, nos rios Napo e Putumayo, na Colômbia e Equador. Acredita-se que alguns elementos culturais dos Tukano aproximam-nos das culturas andinas. Entre outros, a divisão em clãs hierarquizados, o culto dos ancestrais, o uso cerimonial da coca (*Erythroxylum sp.*) e do caapi (*Banisteriopsis sp.*).(.) (RIBEIRO. 1988: 1).

⁹⁴ Fazemos referência a um trabalho sobre a coca realizado pelo historiador Hermes Tovar: “A história da coca inicia com os Incas, quando estes decidiram expandir os cultivos e assumir o controle e manejo de sua produção (entre 1250 e 1315). Assim, Inca-Rocha enviou um contingente de 15 mil guerreiros para ocupar terras aptas para o cultivo da coca. A expansão continuou em 1471 com Tupac Inca, e de 1493 a 1525 em cabeça de Huayna Cápac. A coca constituiu-se no principal projeto tributário do império de Cuzco. Entretanto, outros povos como os chibchas, tinham convertido a coca num produto importante de intercâmbio e tributo. A mesma investigação descreve como durante a conquista da América, os espanhóis reorganizaram a economia indígena e ampliaram o mercado da folha de coca, especialmente após 1545, quando descobriram as minas de prata de Potosí (Equador) e os trabalhadores demandavam as propriedades da planta. Em meados do século XVI, no Novo Reino de Granada, Soatá (Boyacá) era a capital da coca e lugar de intermediação para seu comércio. Posteriormente, no final do século XVIII enormes fazendas açucareiras entraram em crises e optaram por cultivar coca; pela mesma época, nas yungas de Bolívia (terras quentes) havia 345 fazendas dedicadas a cultivar este produto para Potosí, com produções de 2 a 3 mil toneladas”(.) (TOVAR H, 1994) citado por: Javier Sosa Ruiz (2004).

⁹⁵ Há uma cronologia da coca relacionada especialmente às lutas dos cocaleros dos Andes peruano e boliviano que abrange o percorrido da produção e comercialização da folha da coca desde 2500-1800 AC até 2005 quando é eleito Presidente da Bolívia o Evo Morales líder cocalero dos Andes Bolivianos; para consultar esta cronologia: <http://www.khulita.blogspot.com/> Consultado 23 de abril de 2007.

refinamento químico para a fabricação de cocaína. Estas pesquisas tentam colocar o debate sobre a punição da coca e a diferenciação com o uso tradicional indígena.

Os estudos comparativos das características da folha da coca e a cocaína assinalam o abismo entre o uso da coca de maneira tradicional e a cocaína:

QUADRO COMPARATIVO DA FOLHA DE COCA/COCAÍNA⁹⁶

COCA	COCAÍNA
Folha: 14 alcalóides Proteínas 21-23% Vitaminas - minerais Hábito Gravidez normal Filho normal	Cloro - hidrato Cocaína Vício Gravidez complicada Filho herança adição
FINS	
Sociais, trabalhistas, religiosos	Interfere relações trabalhistas, sociais e familiares
DURAÇÃO DA AÇÃO	
6-8 horas Equilíbrio Lavoura Regular Fortalecimento e resistência loco - motriz Equilíbrio pessoal- social- familiar Trabalhador responsável Confiável	15-30 minutos Ansiedade-Angústia Espasmos Extenuação ou impulso à droga Desequilíbrio social-familiar-pessoal Desocupado e instável no trabalho Impredecível
FÍSICAS	
Nenhuma	Tremores, dor no peito, náuseas e vômito, dificuldades respiratórias, desmaios, convulsões e perda de consciência em alguns casos.
PSÍQUICAS	
Nenhuma	Alucinações e delírios, perda violenta do controle de impulsos, tentativas de suicídio.
DOSE USUAL	
40 gr. Folha seca	60-90 mgr.
DOSE TÓXICA MORTAL	
Nenhuma. Não é possível mambear num dia uma quantidade que chegue a ser tóxica já que equivaleria a uns 10 ou 12 quilos de folhas de coca seca.	200-1.200 mg.

Estes estudos assinalam também as propriedades alimentícias da folha da coca, colocando-a como uma das plantas mais ricas em vitaminas e minerais, como energética e com benefícios para a digestão; outra área de pesquisa assinala a folha de coca como benéfica para o tratamento de dependência de drogas, antidepressiva ou para o tratamento de distúrbios

⁹⁶ Este quadro é baseado no estudo: “Aspectos farmacológicos y socioculturales del consumo de hoja de coca en indígenas Koguis respecto al consumo de cocaína en ambientes urbanos” (VERA E MANRIQUE, 2002).

alimentares. No entanto, o mais importante destas referências para nosso estudo é que, a seus benefícios físicos, acrescenta-se seu manejo ancestral entre os povos indígenas do Vaupés.

A espécie da folha da coca usada entre os indígenas do Vaupés é caracterizada como a de menor quantidade de produção de alcalóide, se comparada com outras espécies andinas da mesma família. Desde nossa primeira inserção no Vaupés em 1996, em um percurso pelo rio Cuduyarí, entre os Cubeos, observamos o uso do ipadu como planta tradicional, oferecida como instrumento de pensamento, como meio para o ensino dos jovens, mediadora nos processos de cura dos pajés e força revitalizadora para o trabalho. Seu cultivo é realizado pelo homem na roça ou nas proximidades das moradias ou da maloca.

O seu uso esteve associado especialmente ao manejo do mundo realizado pelo pajé dentro da maloca. A coca, junto com as demais plantas sagradas, tem um lugar designado na maloca, que é o lugar onde se reproduz a cultura, onde se cura o mundo, onde se planeja o território, as relações sociais entre o grupo e com os demais grupos de filiação sanguínea ou de aliança. Toda festa tradicional ou ritual é acompanhada do uso da coca e os jovens começam seu uso administrado pelos mais velhos nos rituais de passagem. O ipadu esteve ligado sempre ao uso e significado da palavra como meio de ensino e de conselho, como nos foi colocado por um indígena do rio Apaporis no município de Taraira: a coca serve para “adoçar” a palavra.

As mudanças nos padrões de moradia não diminuíram o uso do ipadu ou mambe, pelo contrário, ele foi reorientado entre as comunidades multi-étnicas e no espaço urbano, e inclusive há alguns povos que adotaram a coca no tecido de novas relações interculturais das aldeias ou pequenas cidades⁹⁷ como no caso de Mitú.

⁹⁷ No período de 1996 a 2004 visitamos inúmeras comunidades indígenas no território do Vaupés, todas elas com o uso do ipadu, a coca ou mambe dentro de seu sistema cultural. Indígenas Cubeo, Carapana, Tuyuca, Wanana, Tukano, Piratapuia, Desana, Makuna, Yucuna, Tanimuca, Makú-Yujup, Makú-Hupdäh, entre outros, com os quais tivemos alguma interação nesse período de estada no Vaupés, consomem a folha de coca de maneira tradicional com características similares. Numa visita à comunidade de Ipanoré onde residem indígenas Tariana e Tukano constatamos o desuso da folha da coca fundamentalmente pela perseguição que a Polícia Federal fez à plantação da coca para uso tradicional e com fins ilícitos. Nos municípios de fronteira como São Gabriel da Cachoeira e na pequena cidade de Yavaraté, constatamos o desuso da coca pela mesma razão.

O cultivo da folha da coca para a produção de cocaína chegou ao Vaupés no final da década de 70, inserido pelos colonos que abandonaram a exploração da borracha pela queda de preço do látex e pela impossibilidade de desenvolver outras economias lícitas. As espécies de coca inseridas no Vaupés diferem radicalmente da coca usada para *mambear* pelos povos indígenas. A crise dos cultivos tradicionais de alguns povos que fizeram mambe da coca “amarga”, causou chacota por parte daqueles que mantiveram o cultivo tradicional.

Com relação à economia da borracha a bonança da coca teve um impacto mais forte e acelerado tanto sobre as culturas indígenas como sobre o meio ambiente, à vez que desestruturou as possibilidades da consolidação de uma economia regional que explorasse a diversificação de cultivos ou que tivesse um incentivo aos sistemas tradicionais de uso da selva.

No final da década de 70 e começo dos anos 80 há um desmatamento acelerado de grandes extensões de território indígena que se destina à nova economia. A exploração da coca se espalha por quase todo o território do Vaupés e afeta todas as culturas indígenas deste território. A principal área destinada a este cultivo se concentra no alto rio Vaupés, na região mais próxima ao Guaviare de onde provém o cultivo; no entanto, chega a atingir os igarapés afluentes do rio Vaupés: Arara, Caruru, Yi, Ti, Cubiyú, Cuduyarí, Querarí, assim como os rios Papunagua, Apaporis, Papurí e até um dos rios de maior conservação da cultura indígena, o Pirá-Paraná.

“Os indígenas, surpreendidos ante o poder aquisitivo das folhas de coca de seus caminhos, passaram a vender suas colheitas e pés e a contratarem-se como coletores em plantios especializados e executores dos trabalhos mais rudes do processamento da cocaína. O dinheiro, quase pela primeira vez nas suas mãos, permitia-lhes adquirir o que lhes tinha sido negado pela violenta exploração da época da borracha. O dinheiro não só lhes permitia abandonar sua economia tradicional e obter exóticos alimentos trazidos do interior, senão que pôs a seu alcance grandes motores fora de borda, botes, armas, licor, bens suntuosos exagerados que mais tarde converter-se-iam em sucata. O dinheiro volta desvalorizado ao comerciante, agora convertido em especulador” (CORREA, 1996 : 40).

A coca destinada à produção de cocaína em grande parte do Vaupés substituiu as roças para a produção de alimentos; é cultivada em extensões de até 4 hectares, e são construídos laboratórios para seu processamento. Nestes laboratórios improvisados os “*químicos*”⁹⁸ colocam a folha em grandes quantidades, misturam-na com cal ou cimento e finalmente fazem seu refinamento com permanganato de potássio e amoníaco de onde extraem a base de coca.

Há uma transformação na base alimentar e na organização social de grande significado para as culturas do Vaupés⁹⁹, o auge de dinheiro incrementa o consumo de alimentos trazidos por avião desde Villavicencio e Bogotá. Ao lado dos alimentos são trazidas roupas, bebidas, jóias, aparelhos de som, motores e combustíveis, que mudam a dinâmica econômica da região. Os indígenas atingem um poder aquisitivo nunca antes visto e as festas com música de cantina e bebidas alcoólicas substituem as festas tradicionais.

Muitos indígenas se transladam a morar nos pequenos centros urbanos que ganharam importância com a bonança da coca. Os mais destacados no rio Vaupés são Miraflores, Caruru e Mitú. Registramos a testemunha de Justo Márquez que faz referência ao crescimento de Mitú com a bonança da coca:

Ao princípio povoaram-se as partes mais altas de Mitú, a invasão das terras mais baixas decorreu da bonança da coca, desde 1978 ou 1979. Próximo à escola Antonio Ricaurte produziu-se o surgimento de casetas. Como ali ficava o nascimento da chucua, ali começaram a recheiar. O bairro Cuervo Araoz, a Floresta, as antigas Malvinas, onde hoje ficam as plantas, tudo era alagado pelo crescimento do rio.

Ainda que a bonança da coca chegasse até o final da década de 80, teve seu maior apogeu entre os anos 80 e 84. A desestruturação da economia das comunidades indígenas¹⁰⁰, e

⁹⁸ Assim eram chamados os expertos em processar e aproveitar melhor o alcalóide.

⁹⁹ “O comércio de coca cria tensões e clivagens assim como oportunidades econômicas na comunidade. Gastar a maior parte de seu tempo cultivando coca para os coqueiros, negligencia produção de comida para suas famílias.” (ARHEM, 1998: 32).

¹⁰⁰ “Depois da ‘bonança’ coquera de 1981-1982, a situação interna do país e a pressão externa obrigaram a estabelecer controles mais rígidos sobre o processamento e o comércio da cocaína (a quem surpreendiam nas plantações de coca eram os indígenas); os custos de produção aumentaram consideravelmente; resultava mais

dos pequenos centros urbanos, vem com a queda dos preços da coca e a pressão do Estado contra os cultivos ilícitos:

“Nesses anos todos tiveram muita grana. Depois veio uma grande miséria, tanto material como espiritual e moral, porque a coca removeu e destruiu as estruturas mais íntimas da cultura indígena, o que não sucedeu com as outras Bonanças. Essa foi e é a principal consequência da bonança coquera. Sem deixar de mencionar a corrupção e a crise de valores dos habitantes” (BORRERO E PEREZ, 2004: 209).

A bonança da coca, ao mesmo tempo que representa um período de desestruturação e de crise para os indígenas e para os colonos do Vaupés, deixa importantes lesões para a conformação da região:

- A lesão que consideramos mais importante é a capacidade dos povos indígenas de reagir à crise desde as próprias estruturas culturais e sociais; quando os preços da cocaína caem e a perseguição do Estado se faz presente com a repressão ao cultivo e ao comércio da cocaína. Estes povos determinam-se, de maneira coletiva, como aconteceu no rio Cuduyarí, a abandonar o cultivo da cocaína e a voltar aos sistemas de cultivo tradicional. As estruturas sociais e culturais, apesar da crise alimentícia, se restabelecem e a volta aos cultivos tradicionais foi acompanhada pelo retorno às festas tradicionais, aos encontros inter-comunitários e à recomposição das organizações sociais que se tinham debilitado com o cultivo da coca para a cocaína.
- A outra lesão deste processo é a consolidação dos pequenos centros urbanos, que como no caso de Mitú, estabeleceram uma população migrante que se consolida pela busca de respostas do Estado frente à crise econômica e social. A incorporação de múltiplas famílias indígenas provindas das distintas sub-regiões, junto à população de colonos consolida o centro urbano como lugar de direitos coletivos que suprem o vazio deixado pelas bonanças com institucionalidade e reorganização social.

rentável semear a coca nos “Llanos” Orientais que na Amazônia. Os preços iniciam seu declive. Em 1983-1984 na região do Vaupés declara-se a escassez de alimentos já que o indígena não podia custear a compra de enlatados e grãos trazidos do interior nem podia regressar, imediatamente, ao sistema tradicional de uso do bosque” (CORREA, 1996 : 41).

Transcrevemos a seguir partes de uma entrevista realizada com um morador de Mitú que na sua narrativa descreve o percurso pelos territórios da coca até sua chegada e assentamento em Mitú:

Outubro de 2004 - Entrevista a Eliécer Pérez Galvis

Introdução

Eliécer Pérez é um comerciante que tem muita influência econômica no município de Mitú. Têm várias empresas, indústrias e trabalha com linhas aéreas. Viveu e localizou-se em Mitú já há muito tempo e faz parte da história do município de Mitú.

Como foi sua chegada ao município de Mitú?

Minha chegada a Mitú foi no ano 65, cheguei pela primeira vez a Miraflores Guaviare. Aí cheguei vendendo ovos, empanadas, vendendo comidas, apesar de que Miraflores era um município pequeno, mais ou menos oscilava por aí entre três, dois mil habitantes. Ali estudei, meus estudos foram até quinta série. Terminei no ano 71. No ano 71 terminei, fui-me para o mato a caçar, quando nesse então existia a caçada do tigre e o tigrillo, que eram as peles que se vendiam. Aí no ano 73 ingressei à Caixa Agrária¹⁰¹ como operário. No mesmo ano, aos seis ou sete meses, ascenderam-me como funcionário dos arquivos do mesmo banco. No ano 74, entre janeiro e fevereiro fui nomeado como armazenista. Nesse então já funcionava a questão da borracha e a balata. Na Caixa Agrária, que se chamava nesse então, hoje se chama Banco Agrário, comprava a borracha. Ali também, em março do 77 com o senhor Perisegundo Montaña, nós trazíamos combustível desde Calamar. Ou seja, ele trazia o combustível de San José do Guaviare e mo deixava em Calamar. De Calamar pegava o igarapé Unilla e deixava-o em Carurú, de Carurú pa' cá trazia-o o senhor Peri Montanha. Isto foi em março do 77, mais ou menos até fins do ano 77, quando nesse tempo não tinha a violência que existe hoje em dia, não tinha a insegurança que está hoje em dia. Assim foi que eu cheguei a Miraflores. Em Mitú cheguei o 20 de junho de 1980 como empregado da Caixa Agrária, hoje sendo Banco Agrário. Vinha trasladado de Carreño¹⁰², ou 20 de junho trasladaram-me para cá, aqui cheguei o 21 de junho, cheguei a Mitú como contador da Caixa Agrária. Atualmente sou comerciante, retirei-me no ano 91 da Caixa Agrária e atualmente sou comerciante, tenho meus negócios: a questão de venda de víveres, combustível, tenho o hotel Yuruparí, como também tenho acesso ao transporte aéreo.

Como vivia Mitú, dantes da Constituição de 1991, dantes de que isto fosse departamento, quando era Comisaria? Como vivia Mitú?

Mitú, dantes de ser departamento, que era Comisaria nesse então, pois Mitú vivia alguma parte de fornecimentos para o Estado e algumas outras partes da venda da borracha que era comprada pela Caixa Agrária aqui também, que se trazia do

¹⁰¹ Hoje Banco Agrário.

¹⁰² Puerto Carreño, Capital do Departamento Vichada.

Alto Vaupés. Trazia-se o que era a balata, a borracha que por nome levava (hevea, caucho hevea)... E Mitú, pois veio surgindo na medida em que se foi ampliando a questão dos fornecimentos para o Estado, a questão do dinheiro do Estado, do nacional, pois se foi ampliando Mitú e agorinha pois, quando eu cheguei aqui tinha por aí uns três mil habitantes; hoje oscila entre uns sete mil, oito mil habitantes.

Em relação à bonança da coca, você conhece bem essa etapa que viveu o Vaupés toda a Amazônia, que lembranças têm você da época da bonança da coca em relação à Mitú?

Em relação à bonança de Mitú, Mitú não teve bonança. Mitú quis ver bonança, mas aqui não teve de coca. Aqui sempre se trabalhou a questão do dinheiro do Estado, dos fornecimentos para o Estado, mas a coca aqui a teve muito pouca. Onde se começou a coca, que eu me lembro algo, foi no ano 78, em março do 78 em Miraflores. Quando eu saí no ano 78 de Puerto Carreño, que fui trasladado, a coca se começou a verse em garrafas de aguardiente llanero¹⁰³. Não a sacavam em pó como a sacam hoje em dia, antigamente a sacavam em garrafa de aguardiente llanero. Uma garrafa, ou litro exatamente, valia ao redor de quatrocentos ou quinhentos mil pesos uma garrafa, mas isso era como você ver um mingau de farinha, espessa. Ou como ver você de repente um (mingau), que é espesso. Não existia o que existe hoje, que já é a cocaína, que já é o pó. Assim começou a coca em Miraflores no ano 78.

Mas em Mitú teve coca no Cuduyarí, no meio Vaupés teve um pouco de coca. Por lá no Pirá-Paraná chegou, ao Papurí?

Exatamente, por lá nesses arredores teve, mas aqui em Mitú, no centro de Mitú, a bonança foi mínima porque a gente tinha-lhe medo. É mais, as notas chegavam aqui olorosos a coca, eu me lembro porque fui banqueiro no ano 90 até o 91, que foi quando me retirei, as notas cheiravam a coca. Mas não porque aqui em Mitú existia, não. O que passa é que a coca existia de Yuruparí para acima, como quem diz de bocas do igarapé Yi para acima.

Mas aqui a coca não existia quase por quê?

Porque aqui existia polícia. Por isso a gente não trazia a coca aqui. A gente mais bem a levava pelo rio acima, mas não a traziam aqui a vender. As notas si cheiravam a coca, mas que diga Mitú que foi bonança em coca, Mitú não foi bonança em coca.

Como olha as culturas indígenas do Vaupés? Como as viu no processo de toda a história de sua vida aqui relacionado com o Vaupés?

A cultura do indígena tinha-se perdido bastante a raiz da bonança da coca. O que é o alto Vaupés, ou seja o que chamo de bocas de Yi para acima, mas o que tem sido a vida local aqui se está voltando a ver outra vez, se está voltando a ver a cultura do indígena. Porque o indígena já viu que a coca não lhe serviu, que a coca não foi senão um engano, a coca só foi um disparo de grana e o que

¹⁰³ Cachaça fermentada de cana de açúcar e anis, produzida nos “Llanos” da Colômbia.

perderam foi vidas, perderam filhos. Mas a cultura do indígena está a voltar-se a ver neste momento em Mitú e está a voltar-se a ver Por quê? Pela escassez de grana. Essas pessoas estão a voltar à cultura antiga. Já se sentam a se tomar uma cachiri, já mantêm pintados. Antigamente, quatro ou cinco anos atrás o indígena não mantinha tanto, por quê? Pela questão da coca, que é uma bonança. Agora está a voltar-se a ver a cultura novamente é por isso, porque já não têm de onde sacar grana, então está a voltar a vencer sua nova cultura. (Fim da entrevista).

A bonança da coca deixou sinais marcados nas estruturas sociais urbanas. Mitú transformou-se em centro de novas relações entre indígenas e colonos. A aldeia cresceu e começou a ter características de cidade: de uma parte a transformação da infra-estrutura urbana, como já falado, algumas áreas conservadas foram recheadas com terra e outros materiais para formar o centro comercial da cidade; o posto de posse foi reorientado para se transformar na base do aeroporto atual; o centro urbano ficou destinado à população não indígena enquanto novos bairros indígenas foram conformados nas áreas periféricas. As ruas, as casas, as escolas e postos de saúde precisaram de uma mudança nos paludes e na paisagem em geral, o urbano ganhou prospectiva na cidade.

Alguns problemas que apareceram com a bonança da coca permaneceram no desenvolvimento urbano: a inserção da população indígena no mercado de trabalho nas instituições, no comércio, no trabalho doméstico e na prostituição:

“As mudanças nas concepções de mundo de alguns membros das novas gerações conduziram ao deslocamento de jovens para lugares onde podiam preencher suas novas expectativas. Isto é, para a área urbana de Mitú, para os centros de produção e transformação de coca no alto Vaupés e inclusive, como ocorreu na década dos anos 80, significou o alistamento em frentes guerrilheiras. Alguns indígenas vinculam-se ao trabalho nas fazendas de colonos e na área urbana, empregam-se em labores como a construção ou a assistência no comércio, entre outros. Igualmente em Mitú esta situação gerou aumento nos índices de prostituição. A isto se soma a contratação de meninas e adolescentes indígenas para o serviço doméstico em cidades do interior do país e o grave problema que constitui a trata de brancas para a utilização de jovens mulheres indígenas em centros de prostituição de diferentes cidades” (IGAC, 1996 : 79).

A bonança da coca trouxe também a primeira presença da guerrilha na região do Vaupés, suas características ilícitas facilitaram no começo o exercício da violência para o estabelecimento das relações sociais. A guerrilha das FARC chegou à região provinda do

Guaviare, onde sempre teve presença forte, sua força foi colocada como instrumento de mediação social nos cultivos ilícitos e nas pequenas cidades. Impediram a sobre exploração dos trabalhadores *cocaleros*¹⁰⁴ e obrigaram a cultivar alimentos junto com a coca para garantir a alimentação da população. Cobraram impostos aos cultivadores de coca e traficantes e promoveram o alistamento dos *cocaleros* indígenas e não indígenas na fila do exército guerrilheiro.

A bonança da coca terminou¹⁰⁵ ao final dos anos 80, no entanto, algumas sub-regiões permaneceram com o cultivo da coca para cocaína, como o alto Vaupés e o alto Apaporis. Permanece também a presença guerrilheira, com o alistamento de indígenas nas suas frentes, marcando o Vaupés como região vermelha de conflito armado e de cocaína. Os indígenas do sul do Vaupés, a guerrilha e alguns garimpeiros, descobriram o ouro de Taraira. A exploração do ouro trouxera para o Vaupés mais uma bonança que se aproveitou das estruturas deixadas pela coca e que manteve Mitú como centro de sua comercialização.

O ouro produziu uma leva de indígenas, colonos e guerrilheiros para o sul do Vaupés e teve um grande impacto nas relações dos indígenas com o território. Taraira seria incorporado como mais um município do Vaupés distinguido pelo conflito armado, e posterior ao seu auge, mais uma região de interculturalidade e institucionalidade fronteiriça para o departamento. O curto período da bonança do ouro se confunde com as flutuações dos preços da coca e assinala mais uma vez o Vaupés como território de refúgio de migrantes de diversas regiões de conflitos da Colômbia.

Tanto no município de Mitú com as distintas bonanças que passaram como Taraira com a bonança do ouro, se recompõe com um *reempowerment*¹⁰⁶ dos povos indígenas. A

¹⁰⁴ Expressão usada para definir os trabalhadores que raspam a folha da coca nas plantações.

¹⁰⁵ “Terminou esta mal chamada bonança em 1984 e desde então os colonos ficaram esperando outra, que nunca chegou; fome aguentaram, assim como frio e soçobra até voltar a pensar em cultivar comida” (FLOREZ E BERMUDEZ, 1998: 16).

¹⁰⁶ Usamos o termo no mesmo sentido usado por Hill sobre a volta dos indígenas a suas estruturas sociais depois das etapas de milenarismo religioso no alto rio Negro: “Assim como o ciclo mito Kuwái serve como um programa para ritualisticamente produzir indivíduos socializados e reproduzir a ordem social, a narrativa sobre Venancio Camico e Thomas Funes é um protótipo para ações coletivas que socializam formas estrangeiras de poder e re-empoderamento dos povos indígenas no presente histórico.” (HILL, 1993: 55).

volta a suas estruturas sociais tradicionais e o apelo à institucionalidade do Estado garantem sua permanência como municípios, de uma parte consolidando a fronteira e de outra com os alcances obtidos pelos povos indígenas com relação aos seus direitos territoriais e culturais. Esta afirmação será tema do próximo capítulo, antes é preciso manter o fio dos elementos que conformam a cidade de Mitú e seus atores sociais.

MITÚ: BALAIO DE NOVAS RELAÇÕES

Após ter feito o reconhecimento da territorialidade da cachoeira de Mitú para os Cubeo e particularmente para o clã dos ~Hehénava, seus mais antigos fundadores, a cidade ganhou, com cada bonança e com cada imigração, um processo de re-fundação que, à medida que consolidava sua população, ia conformando uma nova expressão societal, com transformações e re-acomodações das dinâmicas identificatórias indígenas e não indígenas.

A conformação das aldeias se baseia em três padrões básicos: De uma parte a formação de *barracões* para a extração de látex, estes barracões tinham uma casa dos patrões, uma barraca para o armazenamento da borracha e uma moradia para os trabalhadores que eram especialmente indígenas; As missões que continham uma capela, a moradia dos religiosos e uma escola; E as moradias indígenas que eram feitas com teto de palmeiras, especialmente carana ou buriti, e piso de terra.

A organização do espaço adotada pelos não indígenas apontava especialmente para o modelo econômico extrativista e para a reprodução do modelo urbano de evangelização. A escolha do local para a aldeia tinha como base a possibilidade de concentração de mão de obra, a articulação entre várias malocas, o interflúvio de igarapés ou locais de residência indígena e a fácil comunicação com os centros de mercado. Neste sentido era importante a proximidade com os grandes rios e postos de posse para o deslocamento do látex, das madeiras e posteriormente das peles e penas.

As moradias indígenas tinham como base fundamental uma grande barraca de palmeira e piso de terra como única infra-estrutura, nela dormiam em redes improvisadas. Quando a força de trabalho era escrava os barracões tinham construções que se assemelhavam a uma prisão para evitar que os indígenas fugissem. Durante o longo processo de pacificação da borracha, quando a influência religiosa e a institucionalidade do Estado-Nação melhoraram as condições de trabalho, os indígenas foram trazendo suas famílias e fazendo, como orientadas pela igreja¹⁰⁷, moradias individuais relativamente próximas aos barracões.

Os indígenas se deslocavam temporariamente para o trabalho nos barracões com o propósito de voltar para suas malocas. No entanto, a influência dos evangelizadores e o processo de escolarização¹⁰⁸ influenciou os indígenas de regiões mais próximas para que construíssem moradias temporárias que foram tornando-se permanentes na consolidação das aldeias.

O padrão de aldeia orientado pelas missões não mudou significativamente, inclusive até os nossos dias, a não ser a mudança da capela por uma igreja maior, no estilo das modernas catedrais com características amazônicas, como a construção em madeiras finas, altares com pinturas amazônicas e símbolos religiosos como o Jesus Cristo feito em madeira de mirapiranga; os barracões da borracha foram tomando forma de fazendas que, ao redor da missão, tomaram forma de pequenas cidades; e as moradias indígenas transformaram-se em pequenos bairros relativamente próximos aos centros urbanos.

¹⁰⁷ “A atividade missionária na região foi descontinua, mas não por isso menos vigorosa; e ainda que a doutrina cristã deixe somente uma vaga marca nas práticas religiosas nativas, esta teve sucesso em familiarizar os índios com novas idéias de indumentárias e em alterar suas convicções a respeito de algumas práticas, tais como o canibalismo” (GOLDMAN, 1968 : 20). Outras mudanças referenciadas pelo autor são o padrão das moradias e o uso de ferramentas, todas elas, segundo Goldman, apontavam para uma adoção, por parte dos indígenas, de novos valores que se incorporavam a sua cultura e a fortaleciam na relação com os não indígenas.

¹⁰⁸ O processo de escolarização começou sendo forçado com o deslocamento de crianças indígenas para as escolas-missão, o que os separava de seus pais, de suas malocas e de suas tradições. Esta estratégia funcionou para o objetivo da evangelização e aldeização, à vez que permitiu um empoderamento por parte dos indígenas da língua espanhola e portuguesa, e terminou transformando-se em cenário de capacitação de lideranças indígenas para novas relações com a sociedade envolvente. Esta problemática é abordada em nossa dissertação de mestrado sobre educação indígena (PEÑA, 2003).

A presença do Estado na conformação das pequenas cidades amazônicas colombianas se articula nas proximidades das missões tendo um centro administrativo da Inspeção de Polícia, a Corregedoria, a Comisaria¹⁰⁹, a Prefeitura e, no caso de Mitú, na sede administrativa do governo departamental. Como é característico das vilas e pequenas cidades espanholas, as pequenas cidades colombianas constroem uma praça ao redor da qual estão: a igreja e a casa religiosa, a sede administrativa (comisaria, prefeitura, sede do governo departamental) e a base das forças militares ou policiais. Ao seu redor estão os barracões e fazendas e na periferia as moradias indígenas que se transformam em bairros indígenas.

O porto fluvial e a pista de pouso ou aeroporto simbolizam a articulação com a nação e com o sistema produtivo nacional e mundial. Cabrera (2002) expõe que os padres Monfortianos criaram o primeiro posto de posse em Mitú nos anos vinte, mas, segundo as narrações obtidas no centro de história do Vaupés, *foi o Javeriano Monsenhor Gerardo Valencia Cano¹¹⁰ quem transformou o pequeno posto de posse em aeroporto. Ondas de grupos indígenas foram trazidas desde as missões do rio Cuduyarí, Papurí, Pirá-Paraná, do Médio, Alto e Baixo Vaupés para re-orientar o posto de posse de norte a sul e ampliar sua extensão até quase seus dois mil metros atuais. Três paludes, um deles atravessado pelo mítico lago do leite que era visitado pelo Deus Yidiarí segundo a mitologia Cubeo, foram aterrados com seixo e terra trazida da estrada, para dispor de um aeroporto digno para a nova Capital do Vaupés.*

As ondas de bonanças e a consolidação da missão dos padres monfortianos e depois javerianos trouxeram para Mitú indígenas de várias sub-regiões e etnias. A territorialidade dos Cubeo sobre o rio Vaupés, o Caruru, o Cubiyú, o Cuduyarí e o Tiquié, fez com que a população indígena predominante em Mitú fosse desta etnia.

No processo de conformação da missão, na trazida de meninos para estudar nas escolas da igreja, e nas ondas de migração para o trabalho na borracha, para a construção das edificações da missão e posteriormente do Estado, para a construção do aeroporto, etc., foram

¹⁰⁹ Instituição governamental que representava o Estado nas províncias da Amazônia antes da Constituição de 1991.

¹¹⁰ O Chamado Bispo Vermelho, pelas suas posturas ideológicas e políticas de esquerda foi o primeiro Bispo Javeriano no Vaupés e a ele se atribuem grandes ações desde a década de 50. Uma delas foi a construção do aeroporto e a outra a construção da Escola Normal Indígena Maria Reina.

trazidos ou vieram à procura de trabalho, indígenas de outras etnias e regiões: Tukano, Piratapuya, Siriano e Desana da região do rio Papuri e seus afluentes; Makuna e Barasana, Tuyuca, Taiwano do Pirá-Paraná e Tiquié; Cubeo, Yurutí, Siriano, Carapana, Wachina e Tatuyo do alto e médio Vaupés e suas afluentes; Tuyuca dos rios Yapú e Tiquié; Curripaco do rio Querarí e Papupnagua; Wanana e Tariana do baixo rio Vaupés; Yucuna e Carijona do Cananarí e Apaporis; os Makú: Kakua, Hupdä, e Yuhup (Yujup) que moravam nos interflúvios ou próximos a outros povos no Cuduyarí, Querarí, Papuri e Mitú.

Mitú é expressão das aldeias *multiétnicas*¹¹¹ que mudam o padrão da maloca e de organização social, os assentamentos são conformados na perspectiva de organização para o trabalho nas economias extrativistas e na adoção da escola e da missão como novos sistemas de relação social. Os bairros indígenas de Mitú se conformam com certa liderança de alguns grupos étnicos, especialmente Cubeo, Desana, Wanana e Tukano; no entanto, as outras etnias se associam nestes bairros por relações de afinidade ou aliança, alguns como residentes e outros como visitantes de parentes, ou para desenvolver trabalhos temporários que podem definir uma residência permanente. Os padres monfortianos estimularam o uso do Tukano como língua franca no Vaupés, no entanto é a língua geral que brindará maior possibilidade de intercomunicação entre os distintos povos, com os brasileiros e mestiços da região. O espanhol ocupará posteriormente este lugar especialmente pelo desenvolvimento institucional e a presença do Estado colombiano na região.

A adoção de Mitú como centro de novas relações para com os povos indígenas não significou abandono dos seus padrões culturais¹¹². O território urbano é resignificado e passa a

¹¹¹ “Os indígenas concordam que as caucherías causaram sérias interrupções na transmissão de conhecimentos e na celebração de rituais, devido aos prolongados meses de trabalho longe das malocas; as epidemias que assolaram a região e ocasionaram muitas mortes, entre elas as de velhos sábios; o interesse que causou em muitos indígenas a forma de vida e as mercadorias do branco em detrimento das próprias. Também contam que nesta época é quando os grupos étnicos começam a se dispersar e a mudar o padrão de residência, pois o modelo da maloca patrivirilocal nas cabeceiras e cursos médios dos igarapés começou a dar passo aos assentamentos multiétnicos na beira do rio (cfr. Aciya 2000a y Mahecha 2004) (Franky, 2004: 106). Os internados e os acampamentos caucheros contribuíram a moldar as pautas de residência atual porque neles permaneciam períodos prolongados de tempo pessoas de diferentes grupos étnicos(.) (FRANKY, 2004: 106).

¹¹² François Correa analisou estes aspectos na aldeia de Acariquara: “Na maioria das aldeias habitam os membros de dois ou mais grupos exogâmicos, muitas vezes pertencentes a diferentes grupos étnicos; em povoados como Acariquara, aldeia indígena das mais povoadas do Vaupés, com membros de sete grupos étnicos, se evidencia a

ser valorizado como parte do território tradicional incorporando especialmente a leitura mítica dos Cubeo e suas relações com outros povos, com Mitú como uma das bases da grande maloca vaupesina.

A convivência multiétnica não está livre de brigas inter-étnicas que se expressam em desconfianças e acusações de bruxaria de um povo contra outro ou de um pajé contra outro. As hierarquias inter-clãs de cada povo e entre as distintas etnias, se reproduzem na conformação dos bairros, no acesso aos serviços, na relação com as igrejas e na relação com o Estado, tema que analisaremos no seguinte capítulo.

As estruturas culturais de hierarquias entre os clãs, as normas de parentesco e as relações interétnicas sofrem uma forte modificação nas aldeias. O deslocamento de alunos para os internatos e sua convivência por vários anos, modifica o sistema de casamento dos grupos étnicos que agora modificam os modelos de correspondência, de consangüinidade e de aliança. Casamentos entre pessoas da mesma etnia ou entre etnias inimigas ou com restrições de casamento entre elas não são desaprovados no novo cenário urbano que se baseia no casamento religioso. Isto é mais intenso nas épocas de crise social produzida pelas bonanças econômicas e pela influência cristã nos valores sociais e morais. No entanto, como veremos mais adiante, há um processo de acomodação e de recuperação de valores que retoma e reafirma valores e padrões tradicionais, misturados com novas alianças de casamento e incorporando a mestiçagem como nova expressão da organização social¹¹³.

conjunção de unidades sociais que se relaciona entre si por laços de parentesco e aliança. Em oposição à sociedade nacional, com eles se readaptam estruturas básicas da organização social que se opõem à pretensão da homogeneização do ‘cidadão’”(.) (CORREA, 1996: 50).

¹¹³ “Muitos índios do Cuduiarí tinham visitado Mitú, a capital da Comisaria do Vaupés. Mitú foi designada capital em 1936. Antes disso, foi um pequeno centro comercial e uma estação missionária. Após 1936, começou a adquirir o aspecto de um importante centro administrativo. Para 1939 tinham um edifício de governo, uma escola para meninos índios, um posto médico, uma nova ordem missionária, em parte colombiana e em parte francesa, uma estação de rádio, um berço de desembarco para um hidroplano militar e uma delegacia policial. Os habitantes, ao redor de 1000, compunham-se principalmente de colombianos, poucos brasileiros e um grupo flutuante de índios atraídos ao centro administrativo pela curiosidade ou por algum negócio. Muitas mulheres índias viviam ali como esposas dos homens brancos”(.) (GOLDMAN, 1968: 27).

Com o propósito de descrever um pouco a maneira como o cenário urbano é apropriado pelos indígenas, transcrevemos nossas anotações de campo do dia 11 de março de 2004 sobre o depoimento de um jovem indígena na cidade de Mitú:

Destaco uma conversa com Idelfonso Aleman, um jovem de pai desana e mãe wanana da comunidade de Villa Fátima na boca do rio Querari que cai no rio Vaupés, fronteira entre Colômbia e o Brasil. Estudou a escola primária no internato de Yurupari onde fica a cachoeira de mesmo nome; ele fala das questões políticas, do conflito e da visão indígena sobre o entorno de Mitú. Frente à guerra ele diz que os maiores problemas em Mitú são o comentário que fazem algumas pessoas das outras, a inveja, isto facilita o conflito, desta maneira os atores armados legais e ilegais tem informação sobre todas as coisas que acontecem, e sobre as pessoas. O problema fundamental que ele acredita é a questão dos órgãos de controle fiscal e institucional, o controle ao funcionário público etc. enquanto isto não funciona sempre Mitú estava mal. Diz da política que ainda que os indígenas tenham ficado na prisão, falando dos três prefeitos indígenas de Mitú que têm sido caçados e julgados, eles não têm dinheiro, eles não possuem mansões ou muitas coisas, pelo contrário ele diz que quem fica com a grana são os assessores não indígenas.

Em relação à visão indígena ele diz que todo Mitú esta rodeada por coisas sagradas, ou de respeito e que quem tem o domínio sobre estas coisas são os Pajés. Sobre os alimentos da selva e do rio, sobre os animais que ameaçam os humanos como a cobra grande ou as onças; eles dizem que estes animais não atacam as pessoas, mas que são os poderes mágicos que fazem com que eles ataquem ou matem alguma pessoa. Estes animais da floresta ou da água são “pessoas” que tem o seu território, os seus domínios, os seus lugares protegidos e vestem roupa de animal (para sair de seu mundo), ele diz que o branco não olha isto porque são de outro sangue por isto o mal que pode causar não os afeta, mas que o indígena tem que respeitar. Por exemplo, uma pequena lagoa que se encontra a poucos quilômetros descendo o rio Vaupés desde Mitú, tem lugares mais para dentro, que as pessoas não podem ir, pois tem animais perigosos e coisas que podem causar enfermidade se não respeitam. Estes saberes e poderes do bem ou mal, estão ao redor da cidade, nos lugares sagrados que os indígenas respeitam, porém o branco desconhece e não é afetado por elas. Considera Aleman que quem mais tem causado mal a cultura indígena é a igreja porque antigamente queimou malocas e as coisas sagradas que ela conserva e representa, e que então são os principais que tem afetado as bases da cultura tradicional.

Este jovem ainda tem morado e trabalhado em múltiplos ofícios em Mitú (carpinteiro, eletricitista, pedreiro), não é alheio aos saberes tradicionais e tem maior respeito por elas, mantém uma relação com seu entorno que faz com que, mesmo morando 20 anos na cidade, tem uma visão diferente da natureza em relação à visão dos não indígenas. Esta visão não indígena, que pode ser ecologista ou explorador de madeira não tem o respeito e o medo pelas coisas sagradas que estão ao redor e as quais o indígena acredita. Por exemplo, a história de visitar uma lagoa, caminhar no verão pelo solo e dizer que isto não é real, não pisava a terra, mas parecia a terra, porém sabendo que isto é território da lagoa, é preferível se afastar porque pode morrer ou tomar males dela, perdendo inclusive à possibilidade de ter uma caça fácil, prefere se afastar.

A maneira como o indígena adota a cidade está mediada por suas estruturas culturais. Os mitos se reproduzem na leitura do espaço urbano e se recriam como um saber que, mesmo compartilhado por outros atores sociais, permanece na maneira como eles valorizam o território. Compartilhar o espaço com o outro, não elimina a leitura própria, nem desvaloriza os preceitos que são incorporados pela cultura não indígena.

Esta relação gera reflexões como a seguinte:

“Adicionalmente os antigos extratores de recursos naturais convertem-se em ‘colonos’; a apropriação coletiva do território enfrenta-se à propriedade do ‘fundo’. O atual Departamento foi declarado Resguardo Indígena, mas deste se excluíram as áreas de Mitú e da estrada que conduz do município a Montfort, onde se encontra o grosso da população não nativa. Por suposto, estes se fizeram titular suas terras. Os limitados serviços disponíveis (saúde, educação, transporte, etc.) respondem a necessidades geradas pela sociedade nacional cuja limitada ‘cobertura’ ainda sob seus próprios parâmetros, não chega a cobrir as necessidades básicas. O indígena converte-se em paria de sua própria terra” (CORREA, 1996: 49).

Estas afirmações correspondem ao processo de legalização dos territórios indígenas em que o antropólogo François Correa participou. No entanto é preciso relativizar: o indígena não é pária no seu território, como vimos nos depoimentos de Idelfonso Aleman, o indígena re-apropria o território urbano de acordo com suas estruturas sociais e culturais; Irving Goldman afirma em 1968:

“Ainda que os índios do Vaupés e do Cuduiarí não estavam completamente cómodos em Mitú, devido a sua timidez no trato com os residentes brancos, não tinham nenhuma razão para não lhe considerar um lugar amigável. A Comisaria protegia seus direitos trabalhistas, supervisionando os termos dos contratos e levando em consideração suas queixas de trato injusto. Quando um índio completava seu termo de trabalho, era ‘pago e despedido’ em presença de um servidor público de Assuntos Indígenas. Os índios consideravam ao governo como honrado. A Comisaria proporcionava ajuda médica àqueles índios que a iam solicitar. Esta respeitava a vida nativa e ao mesmo tempo molestava o menos possível aos índios” (GOLDMAN, 1968 : 27).

O mesmo autor afirma que, na época de sua pesquisa, os índios se valiam da relação com os não indígenas como instrumento de reafirmação da cultura, transformando as relações econômicas em meios para fortalecer sua própria cultura (GOLDMAN, 1968 : 23). De igual

maneira as crises mais fortes sofridas pela escravidão pelas economias extrativistas, as doenças que geraram epidemias e depopulação, a desestruturação social e cultural com o dinheiro da bonança da cocaína, são transpassados por uma dinâmica cultural que dá uma resposta sobre os padrões culturais próprios e se reestrutura incorporando novos valores.

Nos bairros se revalida a estrutura da comunidade: a figura do capitão como instituição mediadora das relações com o Estado conserva o valor do chefe de maloca ou maloquero e os centros comunitários reproduzem o papel da maloca¹¹⁴. Novas lideranças assumem um papel de interação com a sociedade ocidental, o professor, o promotor de saúde, os presidentes das *Juntas de Acción Comunal* (JAL), as mulheres e suas organizações chefiadas por elas mesmas; todas estas novas instituições ganham espaço nas comunidades e nos bairros das cidades, no entanto, elas se consolidam e legitimam na defesa dos interesses e valores da sociedade indígena e na defesa dos seus interesses.

Há uma referência histórica que faz Robin Wright (1996), relacionada à reestruturação de valores tradicionais após longos períodos de mudanças pelos processos econômicos e pelas influências religiosas:

“Trabalhar para os padrões tornou-se secundário ao que era mais fundamental, o modo de vida comunitário dos crentes. O evangelismo trouxe os Baniwa de volta para casa depois de anos de viagens constantes para terras distantes e hostis. Confirmou a possibilidade de melhorarem sua posição material sem desistirem de seu modo de vida comunitário” (WRIGHT, 1996 : 295).

O *colono*, por sua parte, adota o território como uma conquista em detrimento da posse tradicional indígena, mas tem que se acomodar à nova realidade que o condiciona a novas relações e lhe fazem estabelecer relações de paridade com os antigos proprietários do território. Como já referido acima, o colono, mais do que um representante da cultura ocidental, é um campesino indianizado ou amazonizado na procura por terra e por direitos que lhe foram barrados em outros territórios (GOLDMAN, 1968: 23).

¹¹⁴“As casas habitadas pelas famílias nucleares ou extensas de São Pedro reproduzem em sua disposição interna alguns princípios organizativos básicos da grande casa comunal de outrora” (LASMAR, 2005 : 74).

Os imigrantes não indígenas, na sua grande maioria, vieram para o Vaupés sem mulheres, sem esposas, e encontram na mulher indígena, isolada de suas comunidades, ou desmembradas de seus padrões culturais por causa da organização econômica das bonanças, potenciais amantes e esposas que farão parte das novas famílias de mestiços que ajudaram a consolidar a organização social da cidade. Ao auge dos matrimônios exogâmicos de novas alianças inter-étnicas se acrescenta um novo afim, o homem não indígena, que adiciona novas redes de alianças matrimoniais e de parentesco entre os centros urbanos e as comunidades indígenas.

O processo de colonização não indígena chegou ao Vaupés especialmente desde o Guaviare, mas para o Guaviare veio desde as terras andinas do Tolima, Huila, Cundinamarca e Boyacá, e desde a planície dos *Llanos Orientais* da Colômbia. Os camponeses *andinos* e *llaneros* vieram para a selva amazônica fugindo das ondas de violência política: de finais do século XIX; dos levantamentos populares das décadas de 20 e 30 e da guerra liberal conservadora do final dos anos 40 que deixou sua raiz no aparecimento de guerrilhas comunistas, socialistas e nacionalistas como resposta, resistência e alternativa frente ao Estado totalitário.

O fenômeno de deslocamento forçado trouxe os chamados *colonos* que, fugindo da violência¹¹⁵, chegaram a territórios desconhecidos, com arcabouço da cultura agrícola andina e dispostos a adotar o extrativismo como meio de enriquecimento rápido para voltar aos seus territórios de origem. Este arcabouço será base das relações com as culturas indígenas e o meio ambiente.

As ondas de imigração para o Vaupés tiveram a mesma flutuação que as economias de bonança, muita população veio com elas e, ao seu fim, voltaram para seus territórios de origem ou procuraram outras regiões de colonização.

¹¹⁵ As guerrilhas dos “Llanos” e sua “pacificação” na ditadura militar de 1953 na Colômbia e as guerrilhas indigenistas do Vichada no começo dos anos 70 deslocaram uma parte importante da população *llanera* que veio a se radicar no Vaupés. Devemos este comentário a Carlos Rojas (Com. pess., maio de 2007), que conheceu no Vaupés imigrantes destas ondas de violência da região oriental da Colômbia.

Registramos o seguinte comentário de 9 de outubro de 2004 no caderno auxiliar de campo:

Justo Márquez conta que em 1944 chegou a Mitú após 4 meses de viagem passando a serra de Bogotá a San Martín e dali a Miraflores Guaviare, e dali pelo rio a Mitú. Mitú não era mais de 30 casas. Ele chegou como inspetor de polícia. No ano 1949 nasceu a violência após a morte de Jorge Eliécer Gaitán, tinha três rádios, um da polícia, um de Aurelio Acuña e um de postal por Morse. Em Mitú não teve impacto de início da violência. Toda a polícia foi expulsa por ter participado na insurgência do 9 de abril de 1948. No Vaupés reintegramos a todo mundo porque não teve participação na guerra. Justo Márquez que era inspetor e foi demitido, não quis reintegrarse e se dedicou às caucheras desde o 52 até o 68. Diz o senhor Márquez que quem se beneficiavam não eram os produtores de caucho senão os comerciantes que segundo ele são os que dominaram o Vaupés desde aquela época.

Justo Márquez afirma que uma boa parte dos imigrantes que ocuparam cargos políticos e administrativos tinha como fim a proteção do indígena frente à exploração da indústria da borracha, eles representam um coletivo que procura desenvolver os direitos cidadãos entre os povos indígenas.

Os colonos que vieram ao Vaupés não eram só extrativistas, alguns deles eram filhos de famílias cultas dos campos andinos, muito religiosos, pelo que não é estranha sua aliança com a igreja e sua intenção em reproduzir a fazenda colonial e, posteriormente, as características urbanas de estilo Espanhol com os poderes religiosos, políticos e militares ao redor da praça central.

Outros colonos que perderam suas terras nas guerras andinas, aventureiros, simpatizantes das guerrilhas, foragidos da justiça; encontraram refúgio nas selvas amazônicas do Vaupés, se fizeram operários da indústria da borracha, comerciantes, *cocaleros*, e terminaram se fixando em Mitú atraídos pelas mesmas razões que os indígenas: por educação para seus filhos, atendimento em saúde, emprego nas instituições do Estado, serviços religiosos e outros serviços oferecidos pelo centro urbano.

Uma parte da população colona que chegou ao Vaupés pertence às negritudes do pacífico colombiano que tem características ambientais e paisagísticas similares ao Vaupés. Sua chegada a este território remonta ao início do século XX: “Começaram a chegar à época das primeiras *caucherías*. No censo de 1918 havia no território de *El Gran Vaupés* 44 negros. Já na década de 1940, veio o primeiro negro ao departamento como empregado de Pablo Espitia Leal quem, por sua vez, havia vindo como contratista de correios. (BORRERO E PÉREZ, 2004: 202)

Alguns poucos participaram na bonança da borracha, outros como *cocaleros*, mas, a maioria veio numa onda de operários que ocupou ofícios diversos, deixados vagos pelos operários da bonança da cocaína.

“A trabalhar a borracha com Emilio Borrero chegaram Agustín e Abelardo Vásquez, que depois se tornaram independentes localizando-se no rio Paraná Pichuna em seus próprios barracões. A imigração forte de negros ocorreu com a bonança da coca, eles vieram suprir o déficit de mão de obra em ofícios vários, pois os que o faziam normalmente foram trabalhar a coca (1979-1983). Atualmente, são aproximadamente 1% do total da população” (BORRERO E PEREZ, 2004 : 202-203).

As negritudes conformaram no Vaupés um núcleo social diferenciado no processo de colonização. Os mais antigos trouxeram suas esposas e seus filhos, adaptaram-se rapidamente ao modelo das moradias indígenas, da alimentação e do trabalho em funções como operários a serviço do Estado, comerciantes, e, como *coterros*, palavra vernácula com a qual se designam os carregadores de aviões e transportadores locais.

Seu processo de conformação como colônia, com rápida mestiçagem com os povos indígenas, foi facilitado pela coesão que reproduziu sua organização social entre os que tinham origem da mesma região. Outro fator que ajudou sua fácil adaptação à região foi a similitude das características ambientais da mata do mar Pacífico com as selvas amazônicas. As moradias de madeira, os paludes e as casas de palafitas, assim como os alimentos de palmeiras e alguns produtos da roça, não tiveram grande variação com as da região de onde provieram.

Transcrevemos partes de uma longa entrevista realizada com Nelson Viáfara, um dos “caciques” das negritudes no Vaupés em Maio 16 de 2004:

Como chegaram as negritudes aqui ao Vaupés?

Os primeiros que vieram aqui (já nós fomos os últimos) e os primeiros que vieram aqui é Palomino e Juvenal (...) foram os primeiros que chegaram aqui, por meio de um rapaz Ventura. Ventura Angola foi o que trouxe a mãe e a meteu aqui.

Quem era esse Ventura Angola?

Ele chegou aqui faz um pouco de tempo, foi o que nos trouxe aqui, saiu daqui e se foi para o Guainía, para essa mina de ouro que tinha em Marimachi.

Ah, sim senhor.

Isso pa' lá foi-se o homem e não voltou nunca mais aqui.

E ele como chegou aqui? Chegou fazendo que?

Era carregador, descarregando avião, esse era o trabalho deles, o irmão Alberto Angola, os que nos trouxeram aqui. Já foi um a lá e já se veio o outro em caminhada e depois um trabalho e tudo isso. Nesse tempo estava a coca. Nós não ganha por aí lhe conto porque nós se não. Nós como pa' a coca como que não. Não lhe caminharam muito à coca?

Não. Eu me dediquei mais ao trabalho, a descarregar avião, a fazer coisas por aí.

A que atividades se dedicaram mais as negritudes aqui no Vaupés dom Nelson?

Não, pois, um foi o trabalho material. Tem avariar pedra. Tem o que o levem a trabalhar no que sair. Claro, pois que já o mais saliente é procurar posto, trabalho nas entidades. E o outro é fazer trabalhos vários, o que sair. Trabalhos vários.

Como foi a relação com as comunidades indígenas aqui seu Nelson?

Muito bem, pa' que. Graças a Deus. Até agora não teve nenhum problema com os indígenas. Com todos nos levamos. As comunidades, nesse sentido, bem. Que é o importante, sim.

Há muitos jovens das negritudes que se casaram com mulheres indígenas?

Sim. A do Peluca é indígena. A do irmão é indígena. A de Guido é indígena. A do filho meu também, mas ela é mestiça. Nidali é mestiça.

Seu Nelson, eu lhe tenho uma pergunta que quero que você me diga, para eu tentar compreender como foi a relação com a natureza aqui, com a selva, das negritudes?

Cheio de vida porque aqui a gente não teve epidemias nem nada assim. Não teve epidemias de nenhuma espécie sobre a natureza

E a alimentação?

Bem também.

Adaptaram-se bem as negritudes, comem fariña?

!Uhuhuh!.

Peixe, quiñapira¹¹⁶?

É que o regular, o negro da costa e aqui, é o mesmo costume que o indígena. Você não vê ao chocoano? Não o viu pela televisão? As selvas do Chocó? Si, lhe cai à mesma, todos os alimentos que há. Da farinha o negro também o come. A selva do Chocó tudo se come.

As palmeiras?

As palmeiras, tudo isso. O que é das semente, tudo isso por lá no Chocó também. O negro chocoano também. Nós não porque no Cauca não. Mas então, o que é o chocoano sim. O que come o chocoano come o indígena. Os tapurus, toda essa guevonada, come o chocoano. Não vê os costumes das tradições das danças. Quase a mesma coisa que o chocoano e o indígena.

As danças também?

Claro, sim. Sabe que na música o chocoano também toca o carriço. O artesanato. O que é o costume do indígena.

E os animais?

O que é a questão da cana acabou com tudo isso.

Com toda a fauna, não?

Com toda a fauna acabou. Isso é o mau de todos estes governos. Abriram fogo, depois tombaram os sítios, lá os pássaros não têm onde se sentar, não? A terra desolada. Cortando cana, o que é o Vale. Você ia lá, ao Vale do Cauca, você visse essas imensidões de soja, de milho, essas imensidões de soja, feijão. Vá agora e é pura cana. Já o bom acabou-se.

Quando, me lembro, quando este Guillermo León Valencia disse que o pobre tinha que se ir para a montanha, por que o plano era pa'pura cana. Si vê? Assim foi que no-lo disse de frente Guillermo León Valencia.

E isso influenciou para que as negritudes se viessem para o Vaupés dom Nelson?

¹¹⁶ Caldo indígena feito à base de tucupi e pimenta.

Nãooo? Senão que muitos não gostam do trabalho da cana. Eu sim trabalhei. Eu trabalhei sete anos. (fim da entrevista)

Nelson Viafara refere-se também aos altos custos das comidas e bebidas na cidade; isto tem influenciado muito que algumas pessoas das negritudes tenham ido embora da região; ele reflete sobre a desestruturação econômica e a instabilidade social, produto do conflito e fraqueza das instituições.

A colônia das negritudes do Vaupés se consolidou na relação de paridade com os indígenas, a conformação de dois bairros (Villa Alix e o setor norte do bairro Inaya) com população e lideranças negras, o que lhes permitiu também seu engajamento nos processos políticos da câmara dos vereadores e a câmara departamental. As negritudes não vieram ao Vaupés como patrões; não fizeram resistência à alimentação indígena e mestiça, foram incorporados nos laços de parentesco com os indígenas numa relação de iguais; alguns deles aprenderam dois ou três idiomas indígenas e representam com Agustín Vasquez e alguns dos seus filhos mestiços, os artesãos que trabalham madeiras finas para esculpir imagens cristãs ou aves e paisagens locais.

As negritudes representam um total de 1% da população de Mitú, para entender esta quantidade é preciso dizer que a população do Vaupés nunca tem atingido os 30 mil habitantes. A densidade populacional em todo o território é de 1,35 hab\km² o que caracteriza o Vaupés como um dos departamentos menos povoados do país. A população indígena representa 91% da população total e, obviamente, a não indígena 9%¹¹⁷.

Mitú é uma ilha no meio das selvas amazônicas colombianas, o fato de o transporte ser exclusivamente aéreo desde os grandes centros urbanos do país e a não navegabilidade dos rios por causa das inúmeras cachoeiras, no Vaupés e em todos os rios e igarapés, dificultam o

¹¹⁷ Dados do Esquema de Ordenamiento Territorial (2005).

acesso e a mobilidade interna. A população caracterizada como indígena mantêm uma alta proporção e inclui os mestiços que se auto-identificam como indígenas¹¹⁸.

A população não indígena que se assentou em Mitú, dedicou-se especialmente ao comércio e aos serviços numa dependência permanente do Estado. Esta dependência inclui aos povos indígenas que, nas crises das economias de bonança, procuraram refúgio nos bens e serviços oferecidos pela igreja e pelo Estado:

“Nesse período de crise (1970-1979) o agente principal que sustentou a situação econômica foi a Prefeitura Apostólica, em cabeça de Monsenhor Belarmino Correa, que fez conexões em Villavicencio e Bogotá para que fosse comprado em poucas quantidades o caucho hevea; e na rede de armazéns comunais que colocou nos principais povoados, à gente, indígena e colonos, se lhes comprava borracha e outros produtos como o cipó yaré e a pouca produção agrícola, que era consumida nos internatos educativos”. “Os cargos oficiais voltaram a ser muito cobiçados, os contratos e os fornecimentos com as entidades oficiais e o dinheiro das transferências para as comunidades indígenas são os que atualmente sustentam ao departamento” (BORRERO E PÉREZ, 2004: 209-210).

Alguns dos não indígenas ocuparam os cargos administrativos no governo ou vieram ao Vaupés nessa função. Alguns deles como Justo Márquez e Enrique Jimenez assumiram um posicionamento de defesa dos povos indígenas e contra a super exploração das economias extrativistas. O Estado compartilha com a igreja o interesse por defender os direitos indígenas e por desenvolver a institucionalidade na fronteira.

“Nos anos 1970, o Estado incrementou sua presença na região com a criação de postos de saúde, escolas e um escritório da Divisão de Assuntos Indígenas do Ministério de Governo. Com este escritório chegaram os ‘indigenistas’ e desde finais dos anos 1980 fizeram-no as primeiras ONG’s. Uns e outros implementaram programas de investigação, educação e desenvolvimento comunitário. Também começaram a falar de direitos indígenas e de se organizar para reivindicá-los” (FRANKY, 2004: 108).

¹¹⁸ É importante destacar que, entre a população mestiça, existem processos de auto-identificação como indígenas e não indígenas; podendo, inclusive, haver, numa única família, pessoas auto-identificadas como indígenas e outros como não indígenas, dependendo da mobilidade social, das relações com as famílias ou organizações indígenas ou dos interesses políticos ou econômicos.

É neste período que surge a organização indígena Conselho Regional Indígena do Vaupés (CRIVA), reconhece-se a propriedade territorial indígena através dos Resguardos; o Estado e as organizações não governamentais desenvolvem projetos de atenção aos direitos indígenas. Na metade da década de 80 inicia-se o processo de desenvolvimento da democracia participativa com a municipalização de povoados como Mitú, no início dos anos 90, produto de negociações políticas com os grupos alçados em armas, e se produz a nova Constituição Nacional da Colômbia, elevando a Comisaria do Vaupés ao status de Departamento.

Os indígenas emergem como sujeitos políticos, com direitos territoriais e em disputa por projetos e cargos administrativos que condicionam o desenvolvimento institucional e social de Mitú. Este será o processo de consolidação de Mitú como referencial de cidade amazônica indígena, com características econômicas e sociais particulares, o que tentaremos desenvolver nos próximos capítulos.

CAPITULO III

TERRITORIALIDADE INDÍGENA, DIREITOS OCIDENTAIS

“O mais forte nunca é suficientemente forte para ser sempre o senhor, se não transforma a sua força em direito, e a obediência em dever.”

ROUSSEAU

A INSTITUCIONALIDADE INDÍGENA

A institucionalidade indígena é o produto do tecido entre os sistemas organizativos próprios e adaptação de relações com as múltiplas expressões de institucionalidade da sociedade abrangente. Os indígenas do Vaupés colombiano não são somente receptáculos das instituições político-administrativas e sociais desta sociedade. As estruturas sociais da cultura indígena e do seu modelo de organização social, ou seja, as hierarquias, os sistemas de casamento, o sistema de aproveitamento dos recursos naturais se reacomodam e reestruturam para adotar a aldeia e a cidade como novo cenário de convivência.

Para sustentar que os indígenas *fazem a cidade* à imagem e semelhança das suas estruturas sociais é preciso descrever não só a reacomodação à ordem, que na cidade impera, mas, identificar como os discursos e as organizações indígenas se alimentam de diversas fontes que lhes permitem conformar uma ideologia indígena em diálogo com a cidade, que não está livre de fraturas internas, de re-acomodamentos identitários, como tentaremos mostrar no desenvolvimento deste capítulo.

O início do movimento indígena colombiano teve expressão de organização e luta, fundamentalmente pela recuperação dos territórios que tinham sido reconhecidos pela coroa espanhola como resguardos. Quintín Lame, liderança indígena do sul da Colômbia, começou essa luta expressada na organização do primeiro congresso indigenista na década de 20¹¹⁹. No entanto, foram as lutas sociais e populares das décadas dos 60 e 70 que consolidaram a

¹¹⁹ “... o primeiro congresso indígena nacional foi organizado por Quintín Lame em 1920, em Tolima, e dele surgiu o Supremo Conselho de Indias, que constituiu, assim, a primeira organização indígena nacional independente, título que hoje de atribui à ONIC...” (VASCO, 2002: 213).

organização indígena e negra fundamentalmente na reivindicação pela recuperação de terras e os direitos sócio-culturais diferenciados.

Os movimentos indígenas e negros da Colômbia fazem parte de um contexto mais amplo de lutas sociais herdeiras da crise econômica e social sofrida nas nações latino-americanas, da dependência dos grandes blocos econômicos e da desintegração regional que gerou atraso tecnológico, econômico, educativo etc. Esta crise é mais profunda quando desenvolvida no meio de várias ondas de violência que se repetem na Colômbia desde finais do século XIX. A resposta dos movimentos sociais se vê alimentada pelo auge das mobilizações populares da América Latina e particularmente pela revolução cubana. Os movimentos indígenas e negros fazem parte de uma luta por direitos particulares encaixados dentre um amplo movimento social campesino, sindical, estudantil: “Em seu duplo caráter, o problema dos indígenas faz parte do problema da democracia colombiana, isto é, da consecução de seus direitos por parte dos setores mais amplos da população de nosso país” (VASCO, 2002 : 182).

A luta pelos direitos é progressiva e a herança da construção da civilidade constitui-se na base da formação dos direitos políticos que, por sua vez, fundamentam através do seu exercício as reivindicações sociais. Na medida em que as aspirações sociais não se resolvem, a luta pelos direitos continua, aliás, ela se faz uma fonte permanente de direitos.

Marx, herdeiro legítimo da cultura ocidental e filósofo do proletariado mundial não nega este processo de luta por direitos, sua progressiva ascensão, nem o sentido subversivo da cidadania, mas centra a análise na teoria do valor e a forma da propriedade capitalista. A construção da comunidade social no projeto marxista aponta ao objetivo de eliminar a propriedade privada através da luta social, como base de todos os direitos, mas, para o que é de interesse desta análise, esses direitos estão mediados pela cultura:

“Os direitos humanos não são, por conseguinte, uma dádiva da natureza, um presente da história, mas fruto da luta contra o acaso do nascimento, contra os privilégios que a história, até então, vinha transmitindo hereditariamente de geração em geração. São o resultado da cultura; só pode possuí-los aquele que os soube adquirir e merecê-los” (MARX 1991: 38).

Fica a cultura como o cenário do desenvolvimento dos direitos e como produto expresso das lutas sociais. A norma enfrenta a propriedade no projeto socialista, mas, no seu desenvolvimento, encontrará empecilhos muito complexos na cultura que só o processo histórico permitirá seu desenvolvimento. A cidadania diminui as desigualdades civis e políticas, mas, na sua aplicabilidade social frente à cultura, encontra o maior dos obstáculos por se universalizar.

Os direitos reivindicados pelos povos indígenas constituem uma ordem diferente que aprofunda em direitos particulares e que estão carregados da base cultural aonde surgem. No meio de amplas reivindicações sociais da Colômbia os direitos indígenas pela terra, pela autodeterminação cultural, lingüística, jurídica etc., se constituem em novos direitos, ou direitos diferenciados, que precisam ser reconhecidos dentro uma estrutura mais ampla que também os condiciona.

Os direitos novos respondem a novas necessidades que antes não existiam ou não eram reconhecidos como necessidades. O problema frente a estas necessidades, que são a base dos direitos, é que, ao constituírem-se como direitos, trazem consigo uma contrapartida, uma interação, um diálogo: “Não há direito sem obrigação; e não há nem direito nem obrigação sem uma norma de conduta” (BOBBIO, 1992: 8). O direito que protege é também o mesmo que controla, e nesse diálogo entre: interação e interdependência se constroem os direitos dos povos indígenas da Colômbia e, particularmente, do Vaupés.

O movimento social colombiano da década dos 60 tem expressão em múltiplas organizações sociais e políticas, algumas delas como resistência armada nas áreas rurais, produto das autodefesas camponesas que lhe dariam origem às guerrilhas comunistas, socialistas, nacionalistas e até indigenistas como o caso do movimento armado *Quintín Lame* ou às guerrilhas indigenistas do Vichada na região que hoje é reconhecida como reserva

indígena de UNUMA¹²⁰. Outras expressões do movimento social campesino, operário, estudantil se desenvolveram com grande influência marxista, conformando organizações e movimentos em oposição aos partidos liberal e conservador, que se alternavam no poder da Colômbia após de um pacto que lesionava a democracia, conhecido como *Frente Nacional*.

Faço referência a estes processos e abordo o tema dos direitos especialmente porque, é no seio deste auge popular e luta por direitos particulares, que vão se consolidar as primeiras organizações indígenas com presença nacional na Colômbia. O movimento indígena ganha reconhecimento nacional como parte das lutas campesinas e associado especialmente à *Asociación Nacional de Usuários Campesinos* ANUC. No entanto, é no seio desta organização, que surgem as diferenciações entre as reivindicações indígenas e as reivindicações campesinas.

O *Conselho Regional Indígena do Cauca* (CRIC) é a primeira organização indígena que surge como parte dos desenvolvimentos da ANUC. Esta organização é alimentada pelas correntes marxistas que colocam no campesinato a luta pelo direito da terra. Como no caso do MST do Brasil, a reivindicação fundamental é *a terra para quem a trabalha*. Nas análises sociológicas sobre este movimento, se coloca uma diferenciação fundamental entre indígenas e campesinos, os campesinos lutavam pelo direito à terra e os indígenas lutavam pelo direito ao território (VASCO, 2002)¹²¹.

Os indígenas eram impelidos a deslocar seu interesse pela territorialidade para se inserir no movimento de luta pela revolução socialista. O CRIC é a organização que levanta a bandeira da autonomia territorial indígena como reivindicação particular dos povos indígenas frente ao conjunto das lutas sociais do país. A recuperação de territórios indígenas reconhecidos pela coroa espanhola nos chamados *resguardos* aponta à propriedade coletiva

¹²⁰ Segundo Carlos Rojas (*Com. pess.* maio, 2007), alguns dos colonizadores do Vaupés teriam vindo para esta região fugindo da perseguição do governo contra as guerrilhas indigenistas do Vichada, particularmente de UNUMA e do rio Uva na fronteira com o Guainia.

¹²¹ A luta campesina pela terra não exclui uma relação dos campesinos com a terra, que não necessariamente é só pela terra e sua produtividade econômica capitalista, mas também desenvolve maneiras diferenciadas da propriedade e da relação sócio cultural ao redor dos sistemas produtivos. Esta problemática social escapa à análise que está sendo abordado nesta pesquisa.

sobre o território e à defesa da sua autonomia política e cultural, o que será base da diferenciação com o movimento campesino.

Guillermo Vasco coloca como eixo deste debate a emergência da luta pelo reconhecimento de nações indígenas ao interior do Estado-Nação da Colômbia:

“De tudo o anterior é possível concluir que os indígenas lutam, não contra a nação colombiana (...), senão, ao contrário, pelo direito a fazer parte dela como nacionalidades iguais em direitos à colombiana; e por que o estado de hoje deixe de ser o estado das classes exploradoras colombianas, para converter-se em seu próprio estado, livremente compartilhado com o povo colombiano” (VASCO, 2002 : 179).

A propriedade coletiva da terra e a autonomia ou governo próprios dentre estes territórios é base de múltiplas nações que não excluem sua inclusão a uma associação maior englobada pelo Estado-Nação colombiano. As recuperações de territórios indígenas e negros serão a base da luta que inicia o reconhecimento destas nações e que será elevado a direito constitucional na formulação da Assembléia Nacional Constituinte de 1990. Estas reivindicações se consolidaram na nova constituição colombiana de 1991 que incluiu a negociação com o movimento indígena armado *Quintín Lame* e outras organizações armadas, para sua formulação como pacto do conjunto da nação colombiana¹²², reconhecendo nos seus princípios que a Colômbia é uma Nação multiétnica e pluricultural, e dando valor oficial às línguas indígenas faladas dentre seus territórios, assim como outros direitos.

O *Conselho Regional Indígena do Vaupés (CRIVA)*¹²³ é a segunda organização regional indígena que, junto com o CRIC, e outras organizações indígenas surgidas no final

¹²² O Exército de Libertação Nacional (ELN) e as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC) foram excluídas e atacadas no processo de negociação para a formulação da nova Constituição e se acrescentou a distância para as possibilidades de uma saída política ao conflito armado, que era um dos seus mais importantes objetivos.

¹²³ “Em 1972 criou-se o Conselho Regional Indígena do Vaupés – CRIVA – que participa com seus próprios candidatos no Conselho Comissarial; a este se sucedem outras organizações locais como a União de Indígenas da zona do Acariquara – UNIZAC. No ano de 1982 se reconheceu grande parte da Comisaria do Vaupés (5.000

dos anos 70 e começo dos 80, iriam conformar a *Organización Nacional Indígena da Colômbia* (ONIC), principal organização indígena que reivindicará a luta por direitos particulares dos povos indígenas frente à nação colombiana e frente aos outros movimentos sociais.

Jean Jackson (1996) sugere que a etnicidade dos indígenas do Vaupés e em particular do CRIVA, é uma adoção dos discursos indigenistas andinos que modificam seu discurso e sua identidade por associação às lutas indígenas nacionais. Há uma interação entre os discursos indígenas andinos e o movimento indígena do Vaupés, no entanto, no trabalho de campo constatamos que os indígenas do Vaupés se consideram criadores deste discurso e ainda sustentam a idéia de que influenciaram a formação da ONIC. O fato de ser a segunda organização indígena que se consolida e participa da formação do movimento indígena nacional, assim como a defesa frente às arbitrariedades de empregadores do ciclo da borracha e das outras bonanças, os faz co-relatores, e não simplesmente consumidores do discurso indigenista ou etnicista dos Andes.

Sem dúvida, há uma interação e reacomodação do discurso indígena do Vaupés como correlato das lutas indígenas nacionais, no entanto, a identificação de uma luta nacional coletiva reafirma os interesses e direitos locais, assim como alimentam com suas reivindicações próprias, a reafirmação de sua identidade. Se bem a reivindicação dos povos andinos pela terra está articulada à sua cosmogonia e ao reconhecimento da terra como mãe geradora de vida, o correlato da luta pela “terra”, entre os indígenas do Vaupés, está mais associada à concepção de território como lugar de origem e como cenário no qual se reproduz a história mítica e no qual se reafirmam as normas sociais, como tentamos destacar nos capítulos anteriores.

km²) como propriedade comunitária indígena, baixo a forma de Resguardo (res. 986-82) em previsto da expansão colonizadora” (CORREA R. 1996. P. 38). No cenário das particularidades indígenas do Vaupés brasileiro se produz uma luta similar: “Contra o pano de fundo dessa nova configuração, as três últimas décadas viram a crescente organização política dos povos do Alto Rio Negro, que passaram a lutar pela demarcação de suas terras e pelo direito à preservação de sua cultura. O movimento em prol da demarcação iniciou-se em 1971, quando, estimuladas pelos missionários, algumas lideranças indígenas começaram a reivindicá-la” (CABALZAR & RICARDO Apud LASMAR, 2005: 38).

O CRIVA nasce como exemplo do CRIC, e com influência das missões, de órgãos do Estado e de indigenistas que consideravam que o mau trato aos índios era ilegal e que a organização indígena lhes permitiria uma luta autônoma. Em 1980 participam da formação da ONIC. Num documento oficial da história do CRIVA, Jesus Santacruz, liderança indígena do Vaupés escreve:

“O CONSELHO REGIONAL INDÍGENA DO VAUPÉS (CRIVA), nasceu, com uma reunião onde participaram capitães das diferentes comunidades, professores indígenas, presidentes de ações comunais, inspetores de polícia e líderes em general. Esta reunião se celebrou ao dia 3 de dezembro às 8 a.m. de 1973. O objetivo principal deste encontro, foi o de fazer que as diferentes pessoas, ali reunidas, entrassem num diálogo, onde se analisassem os diferentes problemas e necessidades sentidas pela região e pelas comunidades. Cabe anotar aqui, que foi a primeira vez na história do Vaupés, que se reuniram todos os capitães das comunidades das diferentes tribos, existentes neste território” (SANTACRUZ, 1985 : 60-61).

No entanto, é difícil compreender a unidade indígena ao redor do CRIVA tendo em conta a diversidade de povos e culturas indígenas da região vaupense: “...é a organização que trabalhou e defende os interesses de todos os indígenas, sem distinção de tribos, de castas; para o CRIVA todos são iguais.” (SANTACRUZ, 1985. P.79). É importante considerar que esta igualdade e unidade se conformam no discurso de reivindicações e direitos coletivos globais que não suprimem as particularidades étnicas de cada povo; pelo contrário, há um reconhecimento dos perigos e dificuldades nos encontros, e há, no começo, uma predominância dos povos com maior número de população e com maior proximidade à cidade de Mitú, cenário no qual este processo se concentra. Cubeus, Tukanos, Desanas e mestiços aparecem como os mais destacados entre os que conformaram a organização nos seus alvares.

No discurso unificado o que se pode ler é que o CRIVA surge com o objetivo de defender a territorialidade, a cultura e a identidade; mas, entrelinhas, podemos ler que os indígenas do Vaupés se organizam ao redor de uma luta particular e individual que tem a ver com a resistência ao mau trato produzido pelas economias extrativas e o desrespeito à sua cultura. Continuando com a história do CRIVA, Jesus Santacruz diz: “Objetivos gerais: Zelar

pelo bem-estar das comunidades indígenas do Vaupés partindo de seus próprios valores culturais e adotando o que de bom nos possa contribuir a cultura nacional” (SANTACRUZ, 1985. P.129). O que de bom pode aportar a cultura nacional aos povos indígenas do vaupés englobados numa *unidade*, é o direito ao trato justo nas relações econômicas e sociais, o fortalecimento da identidade indígena frente a outras identidades e o reconhecimento do território.

Transcrevemos, em continuação, uma parte da entrevista realizada em julho de 2007 com o senhor Jorge Rey que foi líder político no Vaupés, participou da conformação do *Conselho Regional Indígena do Vaupés* e, ainda hoje, é um homem escutado e respeitado dentro do departamento como um dos fundadores do pensamento indígena e indigenista da região.

Queria fazer-lhe umas perguntas senhor Jorge.

Como se formou o CRIVA pela primeira vez? Quem o patrocinou, quem o apoiou, quais foram as idéias que moveram ao CRIVA, quem ajudou à primeira organização do Conselho Regional Indígena do Vaupés?

Bom, o CRIVA realmente me parece que se iniciou já como organização indígena se não estou mal, em 1973. Eu cheguei no 75 aqui como editor fiscal da república ante a Comisaria do Vaupés e, vendo pois que as organizações indígenas estão organizadas, quis participar no movimento que praticamente foi auspiciado e promovido inicialmente por monsenhor Bernardino Correa e o pai Manuel Valencia, eles lhe colaboraram, orientaram-nos até que os líderes naturais dos indígenas já tomaram a direção do movimento e se começou a trabalhar. No 75 quando eu cheguei já se tinham dado os primeiros passos, era uma questão regional, não se conhecia senão acá em Mitú e já a essa organização ingressamos Milciades Borrero, Saúl Vega e o subscrito. Demos-lhe vida e começamos a trabalhar com uma filosofia de unidade em defesa dos interesses da região e das comunidades, foi assim que começamos a manifestar-nos ante o governo comisarial nessa época, municipal e nacional, nesse tempo funcionava a direção nacional de território nacional que era DAINCO (Departamento Administrativo de Intendências e Comisarias). Os lucros que se conseguiram nessa oportunidade fizeram que o CRIVA se desse a conhecer a nível nacional e internacionalmente, tinha uma organização de profissionais em Bogotá que se denominava: ASCOIN, Associação Nacional de Indígenas Colombianos, eles tinham advogados, engenheiros, bom, tinha de toda classe de profissionais e nós fomos a eles, fizemo-nos conhecer e eles se integraram também aos trabalhos que o CRIVA vinha realizando nessa oportunidade. Foi assim que nós, ante DAINCO, nos fizemos conhecer, fizemo-nos sentir e conseguimos que parte do orçamento fosse para a comisaria do Vaupés, que se estava o 90% investindo no Guaviare

que nessa época pertencia ao Vaupés e o 10% a Mitú, ou seja que nós estávamos totalmente marginalizados de todo projeto, de toda obra e de toda busca de soluções a nossos problemas.

Já o CRIVA começou a fazer-se sentir, o governo já o sentiu e fez que a distribuição presupuestal se fizesse equitativamente entre o Guaviare e o Vaupés. Monsenhor esteve em todo momento atencioso a patrocinar ou a ajudar economicamente a qualquer mobilização que tivesse que se fazer e era da maneira que nós podíamos sair ao interior, já que nessa oportunidade não se contava com nenhum recorte econômico, mas sim, tinha muita vontade, muito sentido de pertencia tanto nos dirigentes mestiços, colonos, quanto nos antigos e indígenas. Foi já então quando nós acreditamos que era o momento de participar na atividade política. Nessa data, no 78, parece-me que foram as eleições, entramos de cheio a participar na contenda eleitoral. Sacamos um manifesto no qual sentávamos nosso pensamento e ante o domínio que nos tinham de Arauca os parlamentares e candidatos, nós cremos que era o momento de sentar um precedente, então determinou uma grande assembléia indígena, determinou que despachássemos candidato próprio para a câmara como uma manifestação de protesta ante o domínio no que nos tinham cobertos os candidatos parlamentares que sempre saíam eleitos por estes territórios, mas eram exclusivamente de Arauca, teoricamente que trabalham para Arauca, mas nós nos encontrávamos desprotegidos e realmente não nos atendiam para nada, é assim que mandamos para a câmara de representantes, candidato próprio.

E: Quem foi o candidato?

O subscrito.

Ah! O senhor Jorge foi o candidato à câmara pelo CRIVA.

Sim, apresentaram-se pela primeira vez a eleição de Conselhos Municipais, existiam os Conselhos Comisariais que faziam as vezes das Assembléias Departamentais. Nós obtivemos nessa ocasião 1680 votos, tinha credibilidade na base, acreditava em seus dirigentes naturais, tinha honestidade, tinha espírito de serviço a suas comunidades, praticam-se visitas vendo seus problemas, suas necessidades, as que nós posteriormente propúnhamos ante o governo comisarial e municipal. Conseguimos nessa oportunidade, eram cinco cadeiras e no conselho comisarial por eleição popular, conseguimos três. Ficou uma para o conservatismo e outra para o liberalismo. No Conselho Municipal nos absorvemos todas as oito curules, eram oito curules, 8 curules para o CRIVA. Conseguimos impor ou fazer nomear um candidato do CRIVA como prefeito o qual foi o coronel Salcedo, eu creio que você o conhece.

Não.

Dom Pedro Salcedo, ele foi o primeiro prefeito pelo CRIVA. Desde a prefeitura coordenadamente conosco se fez um bom trabalho!, eu creio que depois de Salcedo não há outro prefeito que tenha trabalhado como o fez ele, sem prata mas se viram os resultados, solucionavam-se problemas, o homem era de grande força e muito executivo, ainda hoje o recordamos por esse fato e nos atrevemos a

pô-lo como exemplo porque daí para cá não pudemos conseguir um prefeito que verdadeiramente se preocupasse pelo município e por sua gente. Bom, hoje vivemos um desgoverno, desafortunadamente...

*Bom, ante o governo comisarial pudemos trabalhar com o doutor Jairo Enrique Reyes que era o comissário nessa época, ele integrou ao CRIVA em sua administração, tivemos a secretaria de Educação para o CRIVA, em primeiro lugar na pessoa de Servando Sánchez quem durou 6 meses, posteriormente o CRIVA me postulou a mim, eu fui secretário ano e meio, 18 meses, fez-se um grande trabalho na educação. A educação que tinha nessa época era a **contratada** (com a igreja católica), a oficial não tinha nem três escolinhas, era a de Mitú, a de... Bom... tinha três escolinhas, de resto toda a educação a tinha absorvida a contratada. Monsenhor Belarmino, em conselho de governo nessa época entregou-nos 42 escolas então nós nos propusemos a conseguir os recursos econômicos para reconstruí-las e pô-las a serviço da juventude, dos indígenas, construímos 4 internados que não existiam, nomearam-se 42 professores indígenas, nomeamos supervisores pela primeira vez no Vaupés indígenas e Jesús María Santacruz, um dos líderes dessa época e Alfonso González, também líder dessa época que dirigia a Organização Indígena de Cubeos, com eles se fez um trabalho e o pensamento da administração dessa época com o doutor Jesús Eduardo Vega Lozano, era a de que fizéssemos ver na base das comunidades indígenas de que dentro de sua comunidade estavam saindo os líderes naturais então fazíamos que se valorizasse o trabalho de chucho e Alfonso e para eles quando vinham as comissões indígenas a propor-nos algum problema ou necessidade os fazíamos que falassem primeiro com seus supervisores para dar-lhe importância, para que eles vissem nesses supervisores a importância que tinham em seu povo, então eles falavam com seu supervisor e em seguida vinham com eles a nós e nós já os atendíamos e resolvíamos os problemas que eles vinham propor. Esse foi o espírito dar-lhe importância aos líderes naturais, desafortunadamente todo esse trabalho se perdeu.*

Nacionalmente tivemos alguns confrontos com DAINCO, tivemos alguns encontrões com seus diretores, fizemos grande escândalo nacional através do “El Tiempo” e o “Espectador” e outros jornais do Meta onde o CRIVA protestava pela forma como o governo nos estava atacando, dessa maneira o governo fez que nos atendessem, que nos ouvissem e através de AISCOIN pegou uma grande força, através de AISCOIN solicitamos a pessoa jurídica para o CRIVA, tudo isso se tramitou e então realmente não soube qual foi seu final porque vendo pois o avanço, tivemos muitos tropeços, como se diz: os brancos, que não têm esse sentido de pertence senão o interesse pessoal e lutamos contra eles, ou seja, conseguimos sair adiante para posteriormente perder todo o trabalho de cooperação que tinha porque para o segundo congresso indígena já não se quiseram admitir nem mestiços nem colonos brancos e foram eles unicamente. Que sucedeu? Que a partir desta data o CRIVA desapareceu, não voltamos a ter maioria nas corporações públicas, o conselho, a assembléia, não teve essa representação, essa voz ante essas entidades, no governo comisarial ou

*departamental se perdeu, ficamos à deriva... e assim sucessivamente como o viu...*¹²⁴

É nesta perspectiva que na Colômbia se constroem as nações indígenas e suas organizações sociais, nações construídas a partir de identidades regionais entre os indígenas e com tipos particulares de relação com os não indígenas.

Desde Quintin Lame nos anos 20, até a Constituição de 1991, a luta dos indígenas da Colômbia é uma luta pelo reconhecimento de direito à territorialidade, à identidade cultural, à língua, a uma diferenciação jurídica e político administrativa. Estas nações se auto-afirmaram na identidade da luta nacional indígena que não colocou em nenhum momento da história a sua fragmentação da nação colombiana, pelo contrário, sua luta se orienta ao seu reconhecimento dentre este grande Estado-Nação. Para a esquerda radical, o movimento indígena se consolida como um movimento reformista, que dissocia a luta nacional pela revolução, e é desde esta fratura com o movimento armado e político legal que os indígenas terão que lidar pela sua autonomia; é esta a razão da separação dos indígenas da ANUC e da conformação da ONIC da qual o CRIVA participou.

Frente ao Estado-Nação os indígenas não negam que pertencem a ele, e sim, dentre ele, procuram suas reivindicações e dentro desse processo se conforma sua colombianidade diferenciada:

“sua meta é transformar o sistema atual, mas não rompê-lo, com o fim de atingir um avanço conjunto com outros setores do povo colombiano e, como é cada vez mais notória, a ação dentro do Estado e suas instituições se converte, dia a dia, no objetivo de tais tentativas, nas quais a negociação e o acordo substituíram à luta que se vinha livrando em forma crescente até antes da Assembléia Nacional Constituinte” (VASCO, 2002 : 246).

Sidnei Peres (2003) defende a formação de uma cidadania indígena na cidade de Barcelos, no Rio Negro, do Estado do Amazonas, no Brasil, no caso vaupense ou colombiano, podemos dizer que essa cidadania é diferenciada e que só consegue se constituir: a partir do

¹²⁴ Jorge Rey é mestiço e vê na radicalização do movimento indígena sua fratura mais importante porque inicia um processo de exclusão dos não indígenas para participar do Conselho Regional.

reconhecimento mútuo na nação Colombiana e desde as particularidades e diferenças dentre as próprias nações indígenas. A cidadania indígena está longe de ser um objetivo alcançado, no entanto, podemos dizer que é um processo que se desenvolve a partir do reconhecimento dos territórios indígenas, do reconhecimento da autonomia indígena sobre eles, mas também, que está em processo de consolidação na relação com as instituições do Estado e na interação com as cidades. No caso de Mitú, permitem um diálogo entre culturas e o capital simbólico que as constitui. Na Cidade de São Gabriel da Cachoeira se desenvolve, desde a década de 70, um processo institucional similar apontando ao reconhecimento dos territórios indígenas a partir de suas organizações regionais e locais:

“Contra o pano de fundo dessa nova configuração, as três últimas décadas viram a crescente organização política dos povos do Alto Rio Negro, que passaram a lutar pela demarcação de suas terras e pelo direito à preservação de sua cultura. O movimento em prol da demarcação iniciou-se em 1971, quando, estimuladas pelos missionários, algumas lideranças indígenas começaram a reivindicá-la” (CABALZAR & RICARDO Apud LASMAR, 2005: 38).

Existe uma leitura e apoio às organizações indígenas desde a igreja e do Estado para desenvolver políticas com o objetivo de melhorar as condições de vida e bem estar das comunidades indígenas e desta maneira justificar sua integração. Mas esta integração, que não deixa de existir, se produz desde os próprios termos das comunidades indígenas. Nesta luta, é com o apoio da igreja, de ONG's, de antropólogos e do movimento nacional indígena que se reconhece o território de resguardo indígena do Grande Vaupés:

“O INCORA, Instituto Colombiano da Reforma Agrária emanou, no ano 1982, a resolução No.086, mediante a qual se conferiu o caráter legal do Resguardo Indígena, a um território de 3.375.125 Has , na Comissária do Vaupés”. “O território correspondente ao Resguardo, também faz parte da grande Reserva Florestal do Amazonas, constituída pelo INDIRENA, *Instituto dos Recursos Naturais Renováveis*, mediante a lei 2a. de 1959” (FERNANDEZ, 1990: 5)¹²⁵.

¹²⁵ “A resolução 086 de 1982 do Instituto Colombiano da Reforma Agrária INCORA, constitui em resguardo a favor dos grupos indígenas do Vaupés as terras baldias localizadas na jurisdição do Município de Mitú, excluindo a área urbana do Município de Mitú e seus arredores compreendidos dentro das seguintes divisas (Artículo 2): “Toma-se como ponto de partida a desembocadura do cano Mituseño no rio Vaupés (este), continuando águas aporta pelo cano Mituseño até o cruzamento da carreteira que, de Mitú, conduz à comunidade de Monforth, sobre o riacho Mituseño (sul-este). Deste ponto se continua em linha reta e em distância aproximada de 2.450 metros, até encontrar o igarapé Chajoco, (sul). Continua-se água abaixo pelo leste até sua desembocadura no rio Vaupés

O *resguardo* é um reconhecimento outorgado aos indígenas do Vaupés como extensão do reconhecimento de terras indígenas em todo o país. O resguardo possui características de propriedade coletiva sobre o território por parte do povo indígena ao qual é outorgado, ou seja, que o território é inalienável, inembargável, imprescritível¹²⁶, e que, qualquer ação do Estado neste território, deve ser consultada com as comunidades indígenas de acordo com o tratado da Organização Internacional do Trabalho (OIT), artículo 169 adotado na legislação colombiana.

O modelo de Estado liberal mudou de “Welfare state” para um Estado interventor. No caso dos povos indígenas foi um Estado paternalista que deu o que julgou ser bom para os índios, considerados menores de idade, conservando o imaginário primitivista. A constituição Nacional da Colômbia promulgada no ano de 1991 traz consigo o desaparecimento do Estado benfeitor e o ressurgimento do liberalismo. Entretanto esta nova Constituição de caráter neoliberal, pelo fato de ser uma negociação com a Nação, com o constituinte primário, significou a adoção de reivindicações sociais que colocaram os índios num novo patamar, com capacidade de interlocução e com o reconhecimento jurídico dos seus territórios (continuação do reconhecimento de resguardos indígenas como territórios autônomos), suas culturas, seus idiomas e até uma jurisdição legal especial (na nota de rodapé a lei que regulamenta as jurisdições indígenas)¹²⁷.

É um problema novo para os povos indígenas, mas é também um problema novo para o Estado, os políticos, as lideranças regionais, e conseqüentemente para as ciências sociais. O problema é como se administrariam estas Entidades Territoriais, qual a sua relação com as

(oeste e norte). Continuando águas abaixo pelo rio Vaupés até a desembocadura do igarapé Mituseño ponto de partida e fechamento” (IGAC,1996).

¹²⁶ Quer dizer que não pode prescrever o direito ao território nem por posse, nem pode ser outorgada garantia de pagamento nem pode ser vendido.

¹²⁷ Lei 270 de 1996: Lei Estatutária de Justiça. As autoridades dos territórios indígenas previstas na lei exercem funções jurisdicionais unicamente dentro do âmbito de seu território e conforme suas próprias normas e procedimentos, os quais não poderão ser contrários à Constituição e às leis. Esta última, a estabelecerão as autoridades que exercem o controle de constitucionalidade e legalidade dos atos proferidos pelas autoridades dos territórios indígenas. De igual modo, o Artigo 74 desta lei prevê o âmbito de aplicação do regime de responsabilidade por suas atuações aos servidores públicos judiciais, entre os que se acham, segundo a sentença No. C-037 de 1996 da Corte Constitucional, às autoridades indígenas no momento de dirimir com autoridade jurídica os conflitos de sua concorrência (Artigo 12).

http://www.dnp.gov.co/01_CONT/DES_TERR/DIV_ET.HTM#2

outras Entidades Territoriais, isto é, com os Municípios, os Departamentos e o Governo Nacional; como se transformam as transferências de recursos destinados aos resguardos indígenas para uma nova ordem territorial. Outra questão é a transformação dos líderes indígenas em autoridades territoriais que nas novas ETI's (Entidades Territoriais Indígenas) constituem-se em Estado, o que será abordado mais na frente.

Mas uma coisa é certa, os direitos indígenas sobre os territórios ganharam espaço e reconhecimento nacional, os territórios são autônomos, inalienáveis e garantem a proteção frente a outros setores da sociedade como colonizadores ou garimpeiros. A terra indígena mais do que uma área ou um pedaço é considerada pelos índios e respeitada pela sociedade nacional como um território. A posse coletiva do território e o exercício da autonomia estende-se, e está a espera de novos desenvolvimentos da territorialidade através da regulamentação das Entidades Territoriais Indígenas. A alteridade constitui-se num fato que abrange um território e explora novos caminhos legais para sua materialização.

OS PERCORRIDOS DA ORGANIZAÇÃO INDÍGENA

Uns dos principais problemas da institucionalidade em relação com o mundo não indígena é que ela representa uma atividade que está por fora do cotidiano, das atividades relacionadas à reprodução social tradicional, ao trabalho na roça, à caça e pesca, à elaboração de instrumentos, ferramentas e tecidos de uso permanente na vida em comunidade. A participação em festas e eventos culturais estava em interação muito forte com as atividades próprias das comunidades, a participação nelas não significava uma ruptura com o coletivo, mas, significava uma reafirmação dentre ele. As lideranças representavam um elo de organização interna, própria, hierarquizada e convalidada em valores e normas sociais ratificadas na prática do próprio líder e na aceitação do coletivo, delimitadas na cosmogonia (religiosidade) e na territorialidade.

A formação de Capitães Indígenas representou um sistema de organização para o trabalho na exploração da borracha, uma liderança indígena era assimilada como capataz, como interlocutor entre os patrões e os trabalhadores indígenas. Era o responsável pelo cumprimento do trabalho, a organização para a alimentação, para a obtenção de mais mão de obra etc. No entanto, o capitão indígena representava também uma autoridade entre as comunidades, um guia que mediava nas relações com o mundo ocidental e era entendido como uma instituição intermediária entre chefe e autoridade tradicional.

No processo de formação das aldeias o capitão se transformou numa figura principal na relação com a sociedade abrangente e na organização social das próprias comunidades. O xamã, maloquero, orientador religioso se combinou na figura do capitão que acrescentava às suas atividades, a mediação na relação com a sociedade abrangente. O capitão virou um elo fundamental na relação com as instituições do Estado, um representante legal reconhecido como autoridade tradicional na conformação dos territórios de resguardo. Assim podemos ver que o Capitão que surgiu como uma instituição de dominação, de colonização, transformou-se numa instituição social de interculturalidade¹²⁸.

O principal problema apresentado com a figura do capitão, e posteriormente com os presidentes da *Juntas de Acción Comunal*, os promotores de saúde, professores, catequistas, etc., foi o aumento da demanda pela sua presença na cidade para o estabelecimento de relações de trabalho, para a obtenção de auxílios materiais ou espirituais, para processos de capacitação, etc. Toda liderança começou a ter uma crescente participação em atividades que lhe significaram deixar temporariamente sua aldeia ou comunidade¹²⁹; isto significou um distanciamento da sua família, aspecto que sempre gerou, e gera conflito entre as lideranças e

¹²⁸ Boccara (1999) levantou dados referidos a 1671 quando a figura do Capitão era instituída para manter a população indígena em justiça e paz e para que fossem governados em tudo que se referisse aos serviços que a comunidade devia prestar à sua Majestade a Coroa Espanhola.

¹²⁹ Cristiane Lasmar faz referência ao termo comunidade como herdeiro do conceito religioso de Comunidades Eclesiais de Base: “*Makâ* é a palavra tukano que designa 'povoado' ou 'lugar habitado' (cf. Ramirez, 1997). Tudo indica que a ampla utilização regional do termo 'comunidade' deve-se à atuação dos missionários salesianos. Com a implementação, no final da década de 1960, do projeto de organização dos grupos locais nos moldes das Comunidades Eclesiais de Base (cf. Oliveira, 1981, p.31; 1995 p.150), o termo passaria a ser utilizado pelos índios para designar os povoados que se espalham pela região do Alto Rio Negro” (LASMAR, 2005: 64). No caso colombiano a palavra *comunidad* estará também influenciada pela idéia de coletividade que caracterizava os movimentos sociais de esquerda.

suas esposas, seus filhos e, quando têm dificuldades, o próprio líder se sente agoniado pela ausência da sua família. Em algumas atividades que se realizam tradicionalmente como festas, rituais, derrubada de roças, pesca coletiva etc., o líder se vê impedido de participar por encontrar-se em reuniões ou atividades próprias da sua liderança na cidade.

Uma reclamação permanente das lideranças é que estar em algum cargo público, como é considerado o ser Capitão, ou outro dos acima nomeados, lhes significa um conflito com a família e um conflito emocional para si mesmos, por não estar em algumas das atividades mais importantes da comunidade ou inclusive por chegar a faltar comida na sua casa por não poder estar nos períodos de derrubada ou queima da roça.

Há outros aspectos, que é importante destacar na conformação das relações institucionais entre as comunidades indígenas e a sociedade abrangente:

- A figura do Capitão representou por muito tempo a autoridade de um velho que fazia as vezes de maloqueiro, reproduzindo o sistema de autoridade tradicional, ou seja, sem eleição por voto e mantendo as estruturas hierárquicas de clãs e etnias; no entanto, quando esta figura ganhou relevância para as instituições da cidade, era preciso que o líder falasse um bom espanhol, quer dizer que tivesse sido educado na missão ou na escola, que conhecesse melhor o funcionamento do Estado nas cidades; no final da década dos 80 e nos 90 foram nomeados muitos jovens como capitães por eleição ou por consenso que mudaram a relevância da autoridade tradicional e priorizava a relação com o mundo não indígena.
- As *Juntas de Acción Comunal* constituíram outra forma de organização que teve importante influência na organização social das comunidades, apontando principalmente para a necessidade da conformação de organizações de base com caráter eleitoral e como meios de gestão para a obtenção de recursos para as comunidades. As *Juntas de Acción Comunal* perderam importância frente ao

Capitão a medida em que o processo de organização indígena se desenvolveu e refortaleceu as estruturas de ordem tradicional.

- A formação de escolas e postos de saúde geraram o cargo público de professor e de promotor de saúde, que fazem parte das lideranças da comunidade que tem relação com a sociedade abrangente. Estas instituições no começo eram atuadas por agentes não indígenas, mas, a reivindicação por professores e promotores de saúde indígenas do Conselho Regional e posteriormente das outras organizações regionais ou locais, gerou uma crescente nomeação de jovens indígenas das próprias comunidades. O fato de estes cargos serem pagos com um salário mensal gerou disputas pela sua ocupação e em muitos casos conflitos entre a comunidade e o novo funcionário¹³⁰. Estas instituições, num longo processo de aprendizado pelas comunidades e pelas entidades de saúde e de educação, têm conseguido se harmonizar a ponto de não ser um fator de conflito, sem deixar de representar certo grau de tensão entre o funcionário e a comunidade.

Neste processo de formação de lideranças indígenas e de consolidação do Conselho Regional Indígena do Vaupés (CRIVA), se desenvolveu um fator de relevância na interação entre as comunidades e as instituições do Estado. Como a cidade demandava de uma presença permanente de lideranças para o desenvolvimento de políticas indígenas e para a obtenção de reivindicações sobre a territorialidade, a cultura e para a execução de recursos no território de resguardo; algumas lideranças, especialmente das etnias com maior número ou de maior proximidade a Mitú, fixaram residência na cidade.

No começo, estas lideranças tinham uma relação direta e permanente com a comunidade, tinham sua residência nas comunidades e ficavam períodos de tempo curtos na cidade. Ao fixar residência no centro urbano diminuíram sua assiduidade na visita às

¹³⁰ Na década de 70, a antropóloga Nancy Espinel desenvolveu uma pesquisa com o Serviço Nacional de Aprendizado SENA, na qual recomendava a nomeação de lideranças indígenas nestes cargos e o estabelecimento de uma negociação para que os pagamentos não gerassem um conflito na mesma comunidade, recomendação que ainda não foi atendida no estabelecimento destas relações (Nancy Espinel, com. pess., 2002).

comunidades, a não ser a participação em encontros ou reuniões em rios ou subregiões que podiam ser, ou não, nos lugares de procedência. Alguns estabeleceram roças nas proximidades de Mitú em territórios de parentes ou amigos; alguns ficaram temporariamente no centro urbano e quando deixavam de serem representantes indígenas das suas comunidades ou membros do CRIVA, voltavam para seus locais de origem.

Um dos fatores de maior conflito e debilidade das organizações indígenas foi quando alguns dos seus líderes ficaram na cidade, perderam o vínculo com suas comunidades e deixaram de ter roça própria nos seus territórios ou em territórios adotados como no caso das proximidades da cidade. Estas lideranças não tinham recursos próprios, nem apoio econômico das comunidades para ficar na cidade; as organizações indígenas não tinham recursos de funcionamento para sustentar as despesas dos líderes, e, em geral, os recursos oferecidos pelo Estado para os territórios de resguardo ou para projetos específicos nas comunidades indígenas não incluíam orçamento para pagar às lideranças que eram os gestores dos projetos.

Muitas dessas lideranças se integraram ao processo produtivo de Mitú que está baseado fundamentalmente na oferta de empregos por parte do Estado ou em áreas de menor relevância no sistema produtivo local, como o mercado de produtos agrícolas ou de artesanato. Muitos continuaram desde as instituições exercendo sua liderança em reivindicações indigenistas para a educação, a saúde, mas também muitos se acomodaram nessas instituições e ficaram fazendo parte da comunidade urbana. Dentre o cenário urbano algumas lideranças se articularam ao sistema de participação social fazendo parte das capitánias indígenas nos bairros, das *Juntas de Acción Comunal* dos bairros, das organizações de mulheres¹³¹, das associações de pais de família nas escolas onde seus filhos estudam e outras.

Algumas lideranças ficaram na cidade como representantes das organizações indígenas, especialmente do CRIVA, caracterizados como representantes de uma etnia, de um povo, de uma subregião ou rio; no entanto perderam o vínculo direto com seu território,

¹³¹ O livro de Cristiane Lasmar (2005) “De volta ao Lago do Leite: Gênero e transformação no Rio Negro”, citado de maneira recorrente neste trabalho, faz uma importante análise da relação da mulher indígena com a conformação dos centros urbanos, particularmente da cidade de São Gabriel da Cachoeira.

deixaram de responder de maneira direta a uma autoridade tradicional, deixaram de ter roça, pertencendo cada vez menos ao sistema de valores ritualizados nas comunidades. Começaram a viver dos projetos ou dos recursos designados para os territórios indígenas tirando deles uma parte do funcionamento para as despesas pessoais. Isto gerou uma espécie de desvio dos recursos que, sendo permitidos pelas próprias organizações e pelas instituições do Estado, formaram “líderes profissionais” que viviam e vivem de sua participação no movimento indígena.

Com o tempo este sistema de funcionamento das organizações indígenas gerou uma camada de lideranças que, por uma parte pareciam lutar mais pelos seus próprios interesses particulares do que pelos das próprias comunidades, e por outra, começaram a minar a legitimidade das organizações, porquanto as comunidades não se sentiam representadas por eles¹³².

Os representantes indígenas e as organizações que respondiam mais ao funcionamento da vida política nas cidades e ao próprio funcionamento das organizações, estabeleceram um modelo de liderança que, sem deixar de representar os interesses das comunidades ou sem perder o discurso dos direitos indígenas, provocaram uma distância entre as lideranças e as comunidades. Os projetos das comunidades ficavam mediados pela relação com a cidade e o que ela oferecia sem consultar de maneira direta às comunidades, e uma parte importante dos recursos se diluíam em gastos de funcionamento que, traduzidos na realidade, eram destinados a sustentar os líderes e as organizações indígenas urbanizadas¹³³.

¹³² Na cidade de Tefé, Priscila Faulhaber ressalta a importância de algumas lideranças que têm a capacidade de mediar com o mundo dos outros, mesmo gerando algumas contradições e resistências: “O grupo, de outro lado, exerce pressão constante sobre seus membros, sendo discutido permanentemente, nas reuniões como critério de pertinência ao grupo Miranha, o vínculo com a terra e com os interesses coletivos da comunidade. Neste caso, Verediano Cordeiro, apesar de ser acusado de ser ‘metido a marreteiro’ e ‘metido a patrão’, é aceito pelo grupo, pois dele dependem para a realização da venda em Manaus, dado que tem conhecimento de detalhes do comércio naquela cidade necessários à efetivação das transações pretendidas.” (FAULHABER, 1987: 228).

¹³³ É necessário colocar que estas lideranças, mesmo morando nas cidades e vivendo no guarda-chuva das organizações indígenas, não chegaram a um processo de enriquecimento ilícito, não consolidaram riquezas porque permaneceram na disposição de redistribuir o que obtinham como é natural nas lideranças indígenas nas comunidades. Outro aspecto importante é destacar que sua visão nunca os levou a pensar em civilização, em estradas, em destruição do meio ambiente, e, salvo poucas exceções, como o caso da Microcentral Elétrica na cachoeira Santa Cruz de Waracapuri, nunca permitiram ou possibilitaram a afetação de lugares sagrados para os distintos povos.

O desvio de recursos, a má execução dos recursos de projetos, o mau comportamento nas instituições nas quais uma liderança chegava, o abuso de bebidas alcoólicas nos centros urbanos, debilitou as organizações indígenas e particularmente ao Conselho Regional. A participação em processos políticos representou uma luta por obter um cargo público orientado mais ao interesse particular da liderança do que uma representação do conjunto dos povos indígenas. O surgimento de lideranças provindas das próprias comunidades foi barrado por uma estrutura de líderes que elegiam um jovem para ser presidente do CRIVA, e se ele não se acomodava ao modelo estabelecido era rapidamente criticado e terminava saindo desprestigiado da própria organização.

Desta maneira impediu-se uma renovação das lideranças o que garantiu que alguns nomes permaneceram e permanecem ainda associados à organização indígena; Juan Rodriguez, Pedro Rodriguez, Alfonso Gonzáles, Gustavo López, são lideranças com muita história de participação no Conselho, bastante desligados, se não absolutamente, de suas comunidades, de suas etnias, das organizações por zonas ou por rios, e levaram a organização indígena ao desprestígio e à incapacidade de interlocução com as instituições do Estado e até com organismos internacionais de apoio representados nas ONG's que desenvolvem projetos na região.

A unidade indígena que o CRIVA tentava levantar como bandeira de luta dos povos indígenas do Vaupés lhes ofereceu uma potencialidade temporária que foi obtida com grande esforço:

“Lutamos 20 anos para unificar a região. Aqui há diversidade e anteriormente teve muita desconfiança [...] se um convocava a uma reunião, alguém dizia: “Há um Curripaco e vai envenenar-me...” Mas atualmente chegamos a um ponto em que estamos unificados, ao menos um pouco, apesar da diversidade. Ao menos agora alguém de Mitú pode ir a Yapú [no rio Papurí ao sul] e um tucano pode ir às comunidades cubeo [...] bom, agora eles vão falar, a conferir. Isto nos custou muito trabalho, não foi fácil. Como, então, vamos estar de acordo em que se divida nosso território? Não queremos um arranjo de município. (Entrevista a membro do CRIVA)” (JACKSON, 1996: 299).

Mas essa unidade debilitou-se pelo desprestígio das lideranças, que representavam somente algumas etnias do culturalmente diverso Vaupés. As comunidades sempre tiveram a esperança da correção das suas lideranças; nunca os qualificaram desde a perspectiva ocidental de acusação de corrupção, sabiam dos seus erros e esperavam a cada vez que o líder apreendesse e voltasse a cumprir com as normas sociais indígenas e que apreendesse também as normas dos “brancos” para poder fazer as coisas corretamente. Estas lideranças viraram *experts* no discurso indigenista para a interlocução com as instituições do Estado e desta maneira conseguiram manter o prestígio entre as comunidades porquanto sabiam falar com os “brancos”.

Muitos antropólogos, advogados e funcionários defenderam a organização pelo que ela representava historicamente e sem importar os erros evidentes, isto também não possibilitou uma autocrítica e uma procura por correção das próprias debilidades. No entanto, eles ajudaram à organização das comunidades indígenas ao redor do conselho, emularam a participar em política, estimularam e iniciaram o processo de construção de organizações por zonas, por bacia ou trechos do rio Vaupés, o que seria, posteriormente, uma base do desenvolvimento da unidade inicial ao redor do Conselho.

A pretensão de unidade de uma organização indígena num território de três grandes famílias lingüísticas é, no mínimo, um problema muito complexo. Não só o temor entre os distintos povos, mas também a harmonização das hierarquias ao novo modelo de relações com o urbano, assim como as respostas dos líderes ou das organizações às diferentes ofertas providas do mundo não indígena, são fatores que não permitem uma análise simples da unidade, ou pelo menos possibilitam a caracterização de uma unidade relativa.

O território urbano se organiza de acordo com as hierarquias e proximidades dos povos à cidade. Há uma extensão importante dos bairros indígenas que abrange grande parte do município com exceção do centro onde se concentra, no começo, a população não indígena e onde se consolida o desenvolvimento institucional da cidade. Grandes blocos dos bairros indígenas pertencem aos Cubeo e Wanana por uma parte e aos Tukano e Desana por outra. Os povos da família Aruak e Makú-Puinave são visitantes temporários e estabelecem relações de

parentesco em rios próximos da cidade sem chegar a consolidar bairros ou unidades territoriais no que é considerado território Cubeo, ou abrindo um pouco mais o espaço inter-étnico, o território “tukanizado”. Isto quer dizer que a unidade indígena mantém, em princípio, uma fragmentação étnica, no entanto, esse território “tukanizado” pelos grupos majoritários, entre os quais incluímos os Cubeo, conserva uma subalternização de muitos povos Tukano Orientais que aparecem de maneira sutil nas novas relações de parentesco que já vinham sendo modificadas nos territórios indígenas.

Como dito anteriormente, nas visitas de campo aos Yuruti, eles expõem a mudança de territorialidade e a re-significação de territórios que antes não lhes pertenciam ou que faziam parte de outras relações de intercâmbio com outros povos. As alianças de parentesco mudaram; de fechadas e bem delimitadas no domínio mítico e nas leis de origem, a novas relações com outros povos e de outros territórios com os quais antigamente não se tinha relação ou esta era conflituosa.

Não é no cenário urbano, ou nas escolas e missões que se inicia o processo de mudança nas relações inter-étnicas, elas se desenvolvem desde tempos antigos com deslocamentos territoriais e conflitos de guerra que estão marcados na história mítica e na conformação dos territórios étnicos. A igreja, a escola, a borracha ou as bonanças e a cidade acrescentam um espaço mais para o desenvolvimento desta diversificação no estabelecimento de relações de parentesco e de associação para a delimitação dos territórios. Por esta razão a forma da cidade esta mediada pelo processo de estabelecimento das novas relações. A *Caseta Comunal* ou centro comunitário representa a maloca, o capitão do bairro ao *maloquero*, e festas e rituais se reproduzem neste cenário não só para manter as relações sociais que foram trazidas para o espaço urbano, mas nelas se carimbam as novas relações, as novas alianças e os novos aliados nas relações de parentesco.

Por densidade populacional, por maior presença no território urbano, pela permanência das estruturas hierárquicas e o reconhecimento de lideranças de acordo com a sua etnia e sua hierarquia clânica; os povos das famílias lingüísticas Makú-Puinave e Aruak, em menor grau,

ficam por fora, ou com uma representação relativa, nas organizações indígenas. Algumas etnias da família lingüística Tukano Oriental aportam uma liderança que se distancia das suas comunidades e fica como profissional do indigenismo no centro urbano sem representar a esse povo ou ao território de onde ele provinha, como aconteceu com algumas etnias tipo os Yuruti. Em testemunhas levantadas no rio Paca com as lideranças que foram os gestores da *Associação de Autoridades Tradicionais Indígenas Yuruti do Vaupés* (ASATRAIYUVA), foi relatado que, quando foram pedir seu reconhecimento territorial dentro o Grande Resguardo do Vaupés frente ao Ministério do Interior, lhes disseram que onde estavam os Yuruti, estes não existiam, que no Vaupés só havia Cubeos e Tukanos.

A unidade indígena foi fundamental para a obtenção de reconhecimento do território de resguardo e para evitar a suspeita de conflitos inter-étnicos. Era preciso uma imagem de unidade indígena, mesmo porque a luta pelos direitos frente à exploração de mão-de-obra não tinha uma diferenciação étnica; no entanto, a diversidade étnica reaparece no processo de desenvolvimento de direitos indígenas, de reconhecimento de territórios e de obtenção dos benefícios do Estado. As organizações indígenas das zonas ou rios começam a reclamar o direito de administrar os seus próprios recursos dentro do território de resguardo e, nesse processo, se inicia uma transformação das organizações por zona ou por rio em Associações de Autoridades Tradicionais. Este processo terá um importante desenvolvimento na diminuição da força e representatividade do Conselho Regional e no processo de reordenamento territorial.

As instituições do Estado mantiveram uma leitura civilizatória da problemática indígena, das suas necessidades e das suas organizações. Os planos, programas e projetos não encaixavam dentro as novas relações territoriais com o *resguardo*, ou não se compadeciam com as necessidades das comunidades. Muito pelo contrário, representavam centros de corrupção, de desvio de dinheiros, de representantes da sociedade abrangente que chegam sem vínculo com a região, sem preocupação com a realidade local. Além de ser um grande mau exemplo para as organizações indígenas, viraram centros de contradição com o movimento

indígena, o que facilitou uma confrontação com as organizações indígenas e até uma legitimação dos erros delas mesmas¹³⁴.

A seguir a transcrição de uma página do caderno de campo do ano 2004:

15 de abril de 2004

Mas uma vez a energia foi embora, na semana duas ou três vezes não tem energia por problemas nas plantas de geradores ou na rede de transmissão. As redes estão deterioradas e a incerteza da energia é permanente.

Ontem falei com alguns professores que me expressaram a sua preocupação por causa da perda de benefícios de localização, a situação é igual a de qualquer professor do país, só que os preços da alimentação e das coisas aqui é muito maior, além da mobilização que com o centro do país é exclusiva de avião e algumas (a maioria) das comunidades precisam de avião para deslocar-se de Mitú ou de viagens muito longas e custosas pelo rio, por causa dos preços dos combustíveis.

Falando de outra coisa, e para voltar para a leitura que tem os não indígenas que tem pouco contato com a região e que é uma população flutuante que especialmente desenvolve a lavoura de funcionários ou técnicos nos órgãos do nível nacional como instituições de controle, ou como técnicos em áreas como computadores, telefones celulares, etc. Esta população tem a tendência a fazer uma leitura depreciativa do território de uma parte porque não estão acostumados á mudança de clima, à chuva e depois o calor, ao abafamento, aos insetos, ao custo de vida, à falta de energia; de outra, porque sentem que o lugar é uma prisão, sempre estão contando os dias para ir embora, ao encontro com suas famílias e suas regiões. Estas pessoas vieram por necessidades econômicas, pela oportunidade de um emprego e muitas vezes têm muito pouco compromisso com a região e o exercício de suas funções. As condições facilitam o preconceito que é carregado inicialmente contra os indígenas, a novidade que é para eles a alimentação, o modelo de vida amazônico, fazem com que o comparem com o seu nas cidades e o desqualifiquem, o achem muito simples e com ausência do que para eles é fundamental.

A sua indisponibilidade faz com que não façam uma grande contribuição ao tecido social, pelo contrário, alimentem a desconfiança e o descrédito das instituições dos órgãos sociais e administrativos. É muito fácil dizer que tudo não presta, que tudo pode ser roubado, que ninguém acredita na região, que as pessoas estão mal alimentadas, etc.

Os mestiços e indígenas consomem desde discurso, assim como os não indígenas assentados na região. Ainda que a alimentação e o clima sejam mais um bem-estar, a influência do consumo de coisas de luxo que não contribuem para a dieta da população. Em outro aspecto as idéias depreciativas da região por parte de outras

¹³⁴ “a maioria dos problemas do CRIVA tem surgido das estruturas e culturas político-econômicas nas quais se havia incrustado, apesar do fato de ser uma organização de indígenas.” (JACKSON, 1996: 302).

ajudam a formar uma opinião que faz com que as pessoas tenham pouca fé em si mesmos e nos demais, e mesmo na sua própria região.

Na confrontação entre as organizações indígenas e os representantes do Estado, das instituições, do sistema econômico, os discursos etnicistas ganharam espaço como instrumento para manter a unidade indígena e para garantir, através da confrontação, a obtenção de recursos e cargos públicos. Os indígenas não se tornam índios através do discurso indigenista (*don't becoming Indians*), usam o discurso indigenista como instrumento de reconhecimento por parte dos outros e como meio de legitimação ante as suas próprias comunidades. Nesta perspectiva há uma idealização do discurso que fala em nome das crueldades cometidas contra os povos, da exploração da borracha, da corrupção dos “brancos”, mas que, pelo distanciamento com as bases sociais, sua legitimidade vai diminuindo.

A organização indígena que surgiu da influência da igreja, de alguns funcionários públicos indígenas, mestiços, não indígenas, das lideranças das comunidades, se radicaliza e exclui brancos, mestiços, religiosos e se reafirma no indigenismo radical. Esse discurso valeu como instrumento de coesão interna e como meio para a obtenção de reconhecimento institucional, acesso a cargos públicos e a recursos. Isto não é uma crítica ao movimento indígena do Vaupés. As organizações se desenvolveram em diálogo com o outro, alimentando-se dos discursos radicais da esquerda, do movimento indígena dos Andes, da disputa por reconhecimento e ainda por obter e alcançar presença em cenários políticos e administrativos, e também por se colocar em condições econômicas que lhes permitisse obter as apreciadas coisas dos brancos que sempre lhe foram desejadas, porém esquivas e difíceis de obter.

Estas políticas de luta indígena são uma resposta organizada à nova dimensão que representava o fato de ter uma organização de diálogo com o mundo não indígena. O essencialismo dos movimentos sociais e das organizações indígenas “puxou” para a construção de um discurso radicalista, excludente, de confrontação com setores da sociedade que poderiam ser aliados, como os mestiços, ou setores não indígenas que sempre tentaram ajudar às comunidades, por admiração, por compromisso social ou por ter adotado a região

como sua e fazer parte de uma “vaupesinidade” que não se reconhece independente dos povos indígenas da região.

A identidade indígena se transforma em modelo de interação com os outros, no entanto, mantém um vínculo com as comunidades, com lideranças das distintas sub-regiões, que a mudança e a disposição para o outro, não elimina o ser para si mesmos. É fundamental entender a dinâmica da cultura, a permanência e a mudança como meios de diálogo com os outros e consigo mesmos, sem essencializar a cultura:

“O outro problema que surge à leitura destes trabalhos tem que ver com sua concepção substantivista ou essencialista da cultura. A entidade e a identidade cultural como coisa dada a priori, como uma essência que unicamente se transformaria por contaminação ou por “souillure”. Em consequência, toda modificação da tradição e da lógica sociocultural (paralisadas numa essência eternal, ahistórica) é percebida como uma perda da pureza original e como a primeira etapa para um processo de total assimilação. No entanto, os últimos estudos etnohistóricos permitem afirmar que, longe de ter desaparecido através de uma mecânica da aculturação imposta, os grupos nativos entraram numa dinâmica de reestruturação e de redefinição de sua identidade, cuja expressão mais notável foi a emergência de uma nova identidade e entidade étnica...” (BOCCARA, 1999).

Esta referência de Boccara contribui para compreender que a organização indígena e os próprios conflitos e contradições a ela inerentes, fazem parte de escolhas culturais e sociais¹³⁵ que a dinâmica das relações oferece. Parece sim, que essa disposição para o outro precisasse de uma reflexão e avaliação entre os povos indígenas, especialmente porque, quando esta reflexão e avaliação não se desenvolvem, há processos que sobrepõem a organização indígena e a recompõem como é o que está acontecendo com o Conselho Regional e com o surgimento de novas organizações frente ao processo de reordenamento territorial¹³⁶.

¹³⁵ “A identidade é uma história pessoal que se vincula com capacidades variáveis de interiorização ou de repulsa das normas inculcadas. Socialmente, o indivíduo não deixa de enfrentar uma plêiade de interlocutores, dotados, a sua vez, de identidades plurais. Como uma configuração de geometria variável ou em eclipse, a identidade se define sempre a partir de relações e de interações múltiplas.” (GRUZINSKI, 2000: 53).

¹³⁶ As organizações indígenas não têm um propósito político indigenista, apesar da radicalidade indigenista do discurso. O maior interesse está no domínio dos recursos de transferência de resguardo, na obtenção de recursos de projetos institucionais ou de exercício de cargos como o de prefeito dos municípios. Estes recursos reproduzem a politicagem exercida pelos partidos tradicionais historicamente: compra de votos, alianças para manter benefícios individuais, familiares ou grupais sem atingir os princípios, o pensamento ou interesse das comunidades que aceitam aquilo que é vindo dos brancos, mas que não são instituídos como direitos.

Um último aspecto que será abordado neste percorrido pelas trilhas da organização indígena é a questão da identidade para os mestiços ou caboclos. No começo os mestiços participaram e partilharam as lutas indígenas fazendo parte do CRIVA e posteriormente foram excluídos da organização pelo processo de radicalização da organização como ficou exposto na entrevista realizada a Jorge Rey transcrita no capítulo anterior.

Os processos identitários dos povos indígenas levaram a uma reafirmação da identidade na negação da identidade dos outros ou em contraposição a elas. Desta maneira se caracterizam os brancos e os mestiços como expressões do outro, são excluídos para dar um ar de pureza indígena à organização; no entanto, este discurso de exclusão é relativizado na prática social, talvez como acontece no exercício das hierarquias étnicas e clânicas, nas quais o discurso da diferença e do poder são regulados por práticas sociais de convivência e interdependência.

Podemos ter uma mostra do significado deste discurso:

“Eles são uma minoria bem reconhecida, quiçá o 10%; todos, até onde eu sei, têm pai não indígena e mãe indígena. Tanto os indígenas como os não indígenas em Mitú dizem que os mestiços são oportunistas, que uno nunca sabe se um mestiço tratará de parecer branco ou indígena. E é verdade que no passado os mestiços geralmente trataram de parecer não indígenas, se podiam, mas agora que ser indígena tem suas vantagens, há muitos que se orientam nessa direção” (JACKSON, 1996: 300).

Se bem é verdade que muitos mestiços, por serem criados no centro urbano, e baixo a orientação do pai não indígena, se identificaram como não indígenas, houve outras famílias em que ou o pai não estava presente, ou a influência da mãe e a relação com as aldeias era suficientemente forte como para que a identidade que expressavam fossem de auto-reconhecimento como indígenas. É por isto que podemos ver, inclusive no CRIVA, alguns líderes que, sendo mestiços, reivindicam exclusivamente sua identidade indígena como opção e como direito; identidade que é aceita e convalidada pelos seus coletivos sociais e pelas próprias comunidades ou rios de onde se sentem pertencentes.

No processo de re-ordenamento territorial e de recomposição das reivindicações por direitos indígenas, como resposta às novas estruturas jurídicas, à nova Constituição Nacional da Colômbia, à possibilidade de obtenção de benefícios em projetos assistencialistas por parte do Estado, a identidade indígena e o auto-reconhecimento como indígena tem crescido entre os mestiços. A mestiçagem não elimina a indigenidade que os mestiços reivindicam nem sua parte de pertencerem à cultura indígena e ao território vaupesino; aliás, são pessoas que, tendo uma profunda consciência ambiental e cultural, são mediadores importantes nas relações urbanas entre os povos indígenas e a sociedade envolvente e entre a visão territorial urbana que copia os modelos de desenvolvimento das grandes cidades e a perspectiva de território cultural e ambiental, que, como veremos no próximo capítulo, se expressa no reordenamento do território.

Algumas expressões de conflito inter-étnico ou de exclusão dos mestiços na organização indígena respondem a momentos de debilidade e incapacidade de resposta frente a situações críticas, especialmente do CRIVA. No período em que foi realizada uma parte importante do trabalho de campo no ano 2004, e sendo presidente do CRIVA o líder indígena Cubeo Gustavo López, se produziram expressões de conflito interétnico especialmente com os mestiços e não indígenas. Este líder reivindicava o direito a excluir do território os não indígenas, os missionários, os políticos e, inclusive, teve expressões de contradição com os mestiços da cidade.

A debilidade do conselho regional, o surgimento ou fortalecimento de organizações indígenas pertencentes a sub-territórios do Vaupés que desconheciam ou criticavam de maneira radical o CRIVA, e o afã de recuperar a fortaleza organizativa levaram a uma radicalização do discurso que gerou uma tensão muito grande na cidade. Os mestiços expressaram sua intenção de se organizar de maneira independente das organizações indígenas e os não indígenas olharam com desconfiança o processo de surgimento de Associações de Autoridades Tradicionais Indígenas que transitoriamente representava proposta de transformação dos Resguardos indígenas em *Entidades Territoriais Indígenas* (ETI's).

Na análise desta situação de conflito e de instabilidade social que se reflete em reafirmações de identidades em oposição a outras, como no caso do ano 2004 quando apareceram algumas Associações de Autoridades por fora do CRIVA, e então os não indígenas e mestiços se sentem ameaçados pelo discurso radical da organização regional, o que se destaca são momentos de conflito, crises e instabilidades. Estas crises são temporárias e as respostas organizativas e políticas do momento são superadas por relações de mais longo prazo. As organizações indígenas reacomodam ao novo processo de re-ordenamento territorial e as pessoas mestiças e não indígenas retornam à calma de relações que se tecem no longo prazo e que as reações de um líder não destroem.

A ligação com o território e o componente étnico dos mestiços lhes dá a segurança e estabilidade de integração com o território. Nada pode afetar o fato de que pertencem ao território e qualquer que seja o desenvolvimento da territorialidade ou dos processos políticos, tem que contar não só com a sua presença, mas com a sua participação. Os não indígenas também pertencem ao território por longos anos, uma presença que é histórica e, pela sua condição de comerciantes, de funcionários públicos, não sentem ameaçada sua permanência no mesmo. Nos momentos de crise surgem expressões conflitantes, mas, mestiços e não indígenas sentem que fazem parte da solução e esperam encontrar saídas dentro da institucionalidade do Estado, como foi exposto no segundo capítulo.

Tudo isto não desmancha o papel que tem exercido o *Conselho Regional Indígena do Vaupés*, CRIVA, ela é uma organização que nasce das lutas indígenas pelo reconhecimento dos seus direitos como povo e como cultura, que obtém e garante a autonomia no território, que serviu temporariamente como interlocutor unificado dos povos indígenas frente aos órgãos do Estado. A sua crise que se agudiza no ano 2007 com a prisão decretada de seu presidente, faz parte de um processo de mudanças dentro do movimento indígena, e também das instituições e órgãos do Estado e que se materializará nos novos processos de re-ordenamento territorial, como veremos mais a frente.

A BONANÇA DOS PROJETOS

Os projetos orientados a resolver um problema, uma necessidade, a transformar uma situação ou a desenvolver uma proposta econômica, política, social ou até pessoal; fazem parte do modelo de organização da sociedade ocidental. Um projeto traz em si mesmo uma idéia de tempo, de necessidade de planejar, de programação de acordo com um modelo particular de organização e administração. Um projeto define metas e estratégias, métodos, mecanismos para conseguí-las; e procura estabelecer as alianças, as acomodações ao ambiente, ao entorno para, de maneira articulada, evitar os obstáculos que possam se interpor na aprovação do projeto.

Os projetos são para as comunidades indígenas uma novidade; nada na sua estrutura social, política, religiosa correspondia à idéia de um projeto ou de um planejamento estruturado e delimitado. O tempo das comunidades está articulado à sua leitura das constelações, das estrelas, que tem uma implicação climática e uma interação com a natureza e desde essa estrutura ou cosmo-visão se determinava o tempo ritual ou religioso e o tempo de interação social dentro da comunidade e por fora dela¹³⁷. Paralelo às políticas de planejamento do Estado, se tem exigido às comunidades realizar um plano de desenvolvimento que elas, em quase toda Colômbia, tem denominado de Plano de Vida e, mais do que um planejamento, é um ordenamento do tempo e do território de acordo com as estruturas sociais e culturais próprias. Mesmo assim, os Planos de Vida continuam sendo uma tarefa difícil de cumprir para a maioria das comunidades e organizações indígenas.

O planejamento e particularmente os projetos correspondem a uma troca de bens simbólicos que carregam o risco de assimilação ou de conflito que destaca Bourdieu:

¹³⁷ Este comentário está baseado numa experiência de elaboração de um calendário ecológico e cultural com a Associação de Autoridades Tradicionais Indígenas Yurutí do Vaupés no rio Paca, ano 2004. Na pesquisa de mestrado realizada com os Hupdâh no Rio Tiquie em território do Alto Rio Negro em Brasil no ano 2002 os indígenas elaboraram um calendário que lhes permitiu orientar o tempo da escola desde a base do tempo tradicional; esta experiência é uma entre muitas que trabalham com o tempo diferenciado e condicionado culturalmente.

“Em resumo, o mercado dos bens simbólicos tem as suas leis, que não são as da comunicação universal entre sujeitos universais: a tendência para a partilha indefinida das nações que impressionou todos os observadores compreende-se se se vir que, na lógica propriamente simbólica da distinção – em que existir não é somente ser diferente, mas também ser reconhecido legitimamente diferente e em que, por outras palavras, a existência real da identidade supõe a possibilidade real, juridicamente e politicamente garantida, de afirmar oficialmente a diferença – qualquer unificação, que assimile aquilo que é diferente, encerra o princípio da dominação de uma identidade sobre outra, da negação de uma identidade por outra” (BOURDIEU 2000: 129).

Os projetos são o instrumento de intercâmbio de bens materiais e simbólicos, no entanto são caracterizados neste trabalho como uma bonança que se soma às outras bonanças, porquanto eles representam o canal para a distribuição de recursos provindos do Estado e destinados às comunidades indígenas.

No processo de preparação da Colômbia para a formulação de uma nova Constituição no ano de 1991 se sucederam três governos com um conglomerado de propostas governamentais de políticas sociais apontando à negociação frente ao conflito armado e o estabelecimento de uma infra-estrutura organizativa e social que permitisse incorporar os atores armados à vida civil. O Plano Nacional de Reabilitação, a Rede de Solidariedade Social e um grupo importante de instituições de *co-financiamento* de projetos, desenvolveram uma política de atendimento à população mais pobre do país, procurando diminuir a pobreza, fazendo atendimento especial em áreas ou territórios de conflito¹³⁸.

A atenção da população mais pobre, especialmente em áreas de conflito armado, procurava uma saída política e social ao conflito interno, sem deixar de responder a uma política neoliberal de atendimento diferenciado a faixas específicas de população considerada “excluída” do sistema produtivo e, portanto, excluídas do mercado de consumo. Os

¹³⁸ Na formulação de projetos para os povos indígenas do Vaupés podemos dizer, de maneira geral, que não se cumpriram nenhuma das três dimensões que analisa Boaventura de Souza sobre a representação, no caso para a elaboração, formulação e execução de projetos: “A concepção hegemônica da democracia, ao abordar o problema da representação, ligando-o exclusivamente ao problema das escalas, ignora que a representação envolve pelo menos três dimensões: a da autorização, a da identidade e a da prestação de contas (essa última introduzida no debate democrático muito recentemente). Se é verdade que a autorização via representação facilita o exercício da democracia em escala ampliada, como argumenta Dalh, é verdade também que a representação dificulta a solução das duas outras questões: a da prestação de contas e a da representação de múltiplas identidades.” (DE SOUZA SANTOS, 2003: 49).

investimentos em políticas sociais foram diminuindo desde a proclamação da nova Constituição, especialmente desde o governo de Andrés Pastrana, chegando a praticamente desaparecer nos dois governos consecutivos de Álvaro Uribe que vem dedicando sua política social quase exclusivamente à população deslocada pela Violência.

Grande parte dos recursos investidos em políticas sociais foram destinados a resolver conflitos de poder entre o executivo e os senadores e representantes na Câmara baixa, alimentando nas regiões a corrupção. Os recursos investidos produziram um êxito muito relativo, como veremos no caso do Vaupés, especialmente porque não afetaram a base da diferenciação social e porque os projetos não responderam acertadamente às necessidades específicas de cada região.

Um aspecto de consenso na análise sobre a formação de aldeias e cidades na Amazônia é a oferta de bens e serviços que precisam de uma infra-estrutura concentrada em locais e alimentada com recursos materiais e humanos geralmente providentes de centros onde há capacitação técnica ou profissional e bases físicas para seu funcionamento:

“Nas últimas décadas, por exemplo, fatores como a busca por assistência médica, educação escolar ou trabalho assalariado, citados pelos próprios índios como motivação para a mudança de residência, têm concorrido para intensificar os fluxos migratórios, que se orientam sobretudo rumo aos centros missionários (Taracúá, Iauareté, Pari-Cachoeira) e núcleos urbanos (São Gabriel da Cachoeira, Santa Isabel do Rio Negro, Manaus)” (LASMAR, 2005: 66).

A bonança dos projetos no caso do Vaupés, região que está considerada entre a faixa vermelha do conflito armado colombiano, acrescentou à oferta de bens, como os antes mencionados de saúde, educação e trabalho assalariado, a obtenção de recursos de projetos com uma perspectiva assistencialista e orientados desde o diagnóstico urbano sobre necessidades básicas insatisfeitas que não foram contextualizados para a população indígena nem para a região do Vaupés.

Os projetos de maior investimento no centro urbano e nas comunidades foram os de construção de moradias ou melhoramento das já existentes, baseados na leitura de que as

moradias indígenas, por terem solo de terra, teto de palmeiras e por não terem banheiro, estavam entre a faixa mais baixa de pobreza e essa era a necessidade prioritária¹³⁹. Nas áreas rurais estes projetos foram aplicados extraindo madeiras com moto-serras, e levando dos centros urbanos lâminas de zinco.

Outros projetos se dedicaram ao desenvolvimento urbano de asfaltamento de ruas e algumas construções de edifícios para instituições; no entanto, uma parte importante dos investimentos foi destinada ao melhoramento da pista de pouso e posteriormente ao seu asfaltamento. Nas comunidades indígenas muitos recursos foram gastos em auxílios alimentares para os anciãos e subsídio escolar para a permanência dos alunos nas escolas indígenas rurais, melhoramento de caminhos e em melhoramento das pistas de pouso para o transporte desde Mitú.

Grande parte destes projetos não se desenvolveram a partir de necessidades que as mesmas comunidades formularam ou em que solicitaram ajuda, mas especialmente a partir das instituições que ofereciam os recursos. O governador, o Prefeito ou os Representantes na Câmara Baixa Nacional iam aos fundos de apoio ou Ministérios, e lhes eram oferecidos recursos para moradia ou para infra-estrutura urbana e eles voltavam na região com a pressa por fazer um projeto e conseguir o investimento dos dinheiros.

Como as comunidades entendiam suas próprias necessidades, quais suas prioridades de desenvolvimento ou de melhoramento com a sociedade ocidental, eram fatos que ficavam por fora da formulação dos projetos. Grandes projetos foram feitos no papel, com recursos aprovados e executados e as obras não foram realizadas. Quando teve a oportunidade de desempenhar o cargo de Secretário de Planejamento do Departamento ouvi diretamente de um funcionário, do qual omitimos o nome, que tinha muita alegria de dizer que tinha executado os recursos de uma escola na comunidade indígena de Piedra Ñi no rio Pirá-Paraná e que não tinha colocado nela nem uma pedra. Quando os órgãos de fiscalização tentaram provar isto

¹³⁹ Necessidade contestada pelos próprios indígenas que têm outros sistemas de manejo de resíduos sólidos diferentes dos banheiros e que usam tradicionalmente o teto de palmeira e solo de terra como sistemas apropriados ao clima e à relação com a terra.

foram barrados ou amedrontados para não ir ao lugar com a desculpa que era perigoso pela presença da guerrilha na zona.

Como os recursos eram executados pelas administrações municipais e departamentais, era desde ali que eram feitas as compras para os projetos e os preços eram superfaturados, chegando às comunidades partes muito pequenas do orçamento dos projetos.

Mas, a corrupção não era o único problema dos projetos, eles representavam e ainda representam uma imposição para as comunidades do que é necessidade. A bonança dos projetos não gerou uma economia regional forte, não dinamizou a circulação e desenvolvimento do mercado local, não atingiu problemas como água potável, que continua sendo um dos problemas fundamentais de doenças e de qualidade de vida nas comunidades indígenas que moram na bacia mais importante de água doce do mundo. Os projetos pensados por funcionários, especialmente andinos, não compreendem nem a cultura indígena, nem a territorialidade dos locais onde os projetos eram desenvolvidos, então os objetivos visavam a resolver necessidades que não existiam ou que eram contrárias completamente à realidade das comunidades e da região.

Serão expostos alguns exemplos para explicar esta epidemia de projetos contrários à realidade e que se expande por toda a Amazônia, todos com localização na região próxima de Mitú. Na comunidade de Puerto Paloma sobre o rio Vaupés, a aproximadamente 15 km da capital foi construído pelo Ministério de Transportes um porto em cimento para barcos de mediana capacidade; desde a parte alta da comunidade e até a parte mais baixa, em época de verão no rio foi construída uma rampa de cimento com escadas de cimento no lado lateral; a inauguração do projeto teve representantes de todas as esferas políticas com grande celebração. Acima da comunidade de Puerto Paloma está a cachoeira de Tayazú onde se encontra a comunidade de mesmo nome e pela qual é impossível a passagem de embarcações que não sejam pequenas canoas ou voadeiras de metais leves e motores pequenos; descendo pelo rio há uma série de corredeiras e cachoeiras que impedem o tráfego de grandes embarcações. Fica o porto então exclusivamente para uso da comunidade de Puerto Paloma aonde as famílias possuem canoas pequenas, a grande maioria movimentadas a remo, para se

deslocar a comunidades próximas e para ir à roça ou para pescar; ninguém aproxima suas canoas no porto de cimento porquanto se estragariam ao roçar com o cimento. A única função que foi constatada deste porto foi para uso para as mulheres da comunidade lavarem roupas e ainda para tomar banho.

Outros projetos apontavam ao desenvolvimento agrícola ou de produção de proteína animal. Na comunidade de Puerto Vaupés, aproximadamente a meia hora subindo pelo rio Vaupés desde Mitú se desenvolveu um projeto de produção agrícola de mandioca; funcionários do *Serviço Nacional de Aprendizado* (SENA) iam à comunidade ensinar a cultivar mandioca em fileiras ao estilo andino. Era insólito ver funcionários ensinando os índios a cultivar mandioca quando esta tem sido base de sua alimentação por séculos e seu cultivo tradicional tem sido absolutamente eficiente. Quando se perguntava aos índios sobre este projeto eles riam e diziam que os doutores queriam fazer o projeto e eles deixavam ainda sabendo que era completamente contrário à realidade vivida por eles.

Na produção de proteína animal, muitos projetos vêm se desenvolvendo para estimular a criação de açudes para peixes; eram levados alevinos para sua alimentação nos açudes, prática que os índios consideram contrária a seus costumes com relação ao peixe; e os recursos eram perdidos porquanto os peixes são consumidos sem chegar a um desenvolvimento básico e sem nenhuma possibilidade de sustentabilidade. A mesma situação sucede com criação de currais para criação de frangos; os animais são consumidos rapidamente, pois não se tem o costume de criar animais para consumo devido à prática de caça e porque alimentá-los não faz parte das possibilidades da comunidade nem faz parte do seu costume. Algumas comunidades, como o caso de Wacuraba no rio Cuduyarí, mantiveram uma constância exemplar na criação de frango, no entanto os animais em currais atraíram os predadores, especialmente a onça o que colocou em risco a vida das crianças que perambulavam pelas proximidades da comunidade, que, então, tomou a determinação de consumi-los até finalizar os recursos do projeto.

Numa comunicação pessoal (Julho de 2007) com Liborio Orjuela, economista que mora há vários anos em Mitú e que estuda experiências de economia solidária, foi analisada a

situação dos projetos. Ele diz que o problema fundamental dos projetos é que são pensados fundamentalmente para a obtenção de recursos e que o projeto existe enquanto os recursos externos estiverem em investimento. Uma vez terminados os recursos o projeto desaparece e cede espaço para outras prioridades ou outros “projetos”. As necessidades são formuladas desde fora, sem levar em conta as necessidades reais das comunidades, o objetivo pode ser qualquer um, a prioridade é obter os recursos do Estado e uma vez consumidos o projeto termina. Não há uma identificação clara das necessidades, dos mecanismos de participação da comunidade na responsabilidade do projeto e da continuidade ou de sua auto-sustentabilidade.

No cenário urbano o mecanismo é o mesmo e talvez seja a base da informação e da estrutura de uma ideologia do que é um projeto. Grandes projetos de infra-estrutura urbana como construção do aqueduto, de pavimentação das ruas ou de asfaltamento do aeroporto, mesmo chegando a deixar parte das obras, seu objetivo fundamental é a obtenção dos recursos que ficam em grande parte em mãos dos funcionários públicos e dos executores contratados para tal fim.

A bonança dos projetos deixou um grande fluxo de dinheiro em circulação e alimentou especialmente a corrupção e a desesperança da população frente às instituições do Estado e à possibilidade de resolver suas necessidades por este meio. No entanto, deixou também uma prática constante na aplicação dos recursos através de “projetos” que colocou funcionários e líderes das comunidades indígenas e dos centros urbanos a depender de processos burocráticos de preenchimento de formulários e modelos de acordo com cada instituição.

O preenchimento de formulários, o levantamento de atas das comunidades sobre as necessidades assinaladas nos projetos, a conformação de conselheiros (*veedurias*) comunitários, a apresentação de documentos dos responsáveis das comunidades em cada projeto, geraram uma dependência burocrático-administrativa que envolve as comunidades em processos que alimentaram a idéia de ser este o mecanismo idôneo para a obtenção de recursos sem resolver as necessidades prioritárias das mesmas.

A *gestão* de recursos para as comunidades ficou em mãos exclusivamente das lideranças mais experientes na formulação de projetos, quer dizer especialmente em mãos de jovens que tinham estudado nas escolas e que dominavam melhor o espanhol e a relação com as instituições do Estado. Os “projetos” debilitaram os processos de conformação e legitimação de autoridades tradicionais para ceder espaço à eleição de capitães mais jovens e letrados que tinham a possibilidade de desenvolver uma melhor gestão frente às instituições do Estado. Os recursos de transferência para os Resguardos indígenas adotaram o modelo dos projetos que são apresentados à prefeitura e ao governo departamental para sua execução, que quer dizer que nem os recursos com destino exclusivo e autônomo das comunidades se livraram da formulação de projetos.

Todos os recursos provenientes do Estado mantém a estrutura de “projetos” o que gerou uma grande dependência da gestão urbana e da ideologia urbana para a solução das necessidades das comunidades¹⁴⁰. Os projetos têm a tendência a constituir-se num instrumento de dominação:

“O perigo de ser absorvidos por uma cultura dominante, no sentido de chegar a identificar-se com a política e ideologia do Estado (talvez com algumas diferenças emblemáticas, mas mais bem superficiais, do estilo de vida) segue sendo alto. Os mecanismos são mais sutis que o da assimilação forçada, mas, como comenta Díaz Polanco (1993), um Estado com mecanismos sutis e difíceis de discernir é um Estado mais efetivo” (JACKSON, 1996: 307).

Há que falar em benefício do Estado e que sua dinâmica de incorporação dos povos indígenas à cultura ocidental tem cedido muito terreno. Há muitos funcionários mestiços, indígenas e não indígenas que têm assumido com o compromisso não só de aceitar a presença indígena, mas de tentar acomodar o Estado às respostas indígenas, às suas necessidades e mecanismos de resposta. Por sua parte, os indígenas, através do apoio de instituições do Estado ou de ONG's, vem assimilando com maior clareza o sentido dos projetos, chegando em algumas exceções, a associar os projetos aos Planos de Vida elaborados pelas comunidades como instrumentos de revalorização e reafirmação da cultura.

¹⁴⁰ “O *apparatchik*, que tudo deve ao aparelho, é o aparelho feito homem e podem-se-lhe confiar as mais altas responsabilidades, pois nada pode fazer em prol dos seus interesses que contribua *eo ipso* para defender os interesses do aparelho...” (BOURDIEU, 2000: 95).

Muitos funcionários e lideranças preocupadas com esta situação dos projetos tentaram transformá-los em instrumento de solução de necessidades reais das comunidades acomodando, ao máximo possível, os formulários e as possibilidades de execução de acordo com o que as comunidades determinaram. No entanto, são inúmeras as vezes em que o direcionamento dos recursos ficou em mãos de comerciantes ou funcionários, gerando um grande desprestígio, para os projetos e para as lideranças envolvidas na sua execução, e perda de lideranças que tinham custado muito às comunidades formar.

Acomodar-se ao sistema de projetos envolveu as comunidades na formação de uma elite de lideranças que aprenderam a formular os projetos. Quando estes líderes não conseguiram atender à realidade de suas comunidades, por começarem a fazer parte da estrutura urbana da organização indígena, as comunidades escolheram seus líderes pela sua capacidade de se articular na cidade para conseguir apoio na formulação dos projetos. Instituições, pessoas, ONG's contribuíram para que os indígenas pudessem responder ao modelo urbano de projetos.

As ONG's fazem parte da onda de projetos desenvolvidos com a população indígena do Vaupés. Alguns dos projetos apoiados pelas ONG's tiveram a mesma resposta que os projetos do Estado: não identificação das necessidades pelas próprias comunidades, corrupção no processo de execução e perda ou desprestígio de lideranças. Desta maneira também as organizações indígenas perderam seu prestígio frente a organismos internacionais de apoio.

Os projetos de ONG's como o desenvolvido pela Fundação Gaia no rio Pirá-Paraná, tem obtido importantes resultados¹⁴¹; no entanto estes projetos têm funcionado por um acompanhamento permanente das ONG's que lhes gerou a crítica de uma mudança de dependência do CRIVA ou dos órgãos do Estado para passar a uma dependência das ONG's.

¹⁴¹ Há que se reconhecer um importante desenvolvimento de formulação de planos de vida e de projetos no Pirá-Paraná, partindo da base das necessidades e propostas das próprias comunidades. Isto lhe vale um grande prestígio à organização *Associação de Capitães e Autoridades Indígenas do Pirá-Paraná* (ACAUPI). Este processo também tem servido como exemplo no processo de formulação de AATI's, gerando uma independência do CRIVA ou dos órgãos do Estado.

Os diversos projetos desenvolvidos por esta ONG estão imersos também dentro a ideologia urbana que impõe procedimentos, gestão e funcionamento baseados nas normas de quem oferece o apoio. Uma boa parte dos recursos é destinada à gestão, ao funcionamento, ao pagamento de profissionais e aos altos custos de combustíveis e transportes para deslocamento para realização de oficinas, assembléias ou encontros.

O problema que se coloca com relação ao apoio internacional e ao acompanhamento das ONG's nos projetos volta a ser a questão da autonomia indígena. Os indígenas, por sua parte, não negam a interdependência sem deixar de reivindicar sua autonomia e a esperança de não ter nenhuma interferência na definição das suas estratégias de desenvolvimento. O que é necessário destacar é que as ONG's têm sido, sem dúvida alguma, muito melhores aliados para os povos indígenas, do que os órgãos do Estado ou as empresas capitalistas¹⁴².

Os projetos vão sofrendo um processo de adaptação que não é fácil nem para as comunidades nem para instituições, ONG's ou pessoas com interesse em contribuir com o desenvolvimento da autonomia indígena e com seu reconhecimento como atores sociais e interlocutores para a identificação das suas necessidades. Os projetos sofrem também uma reacomodação por causa da diminuição dos recursos do Estado em políticas sociais, sem chegar a desaparecer do sistema de execução de recursos e de identificação de necessidades.

CIDADANIA OU FLORESTANIA

Recentemente num Seminário Latino-Americano de Ecologia Política¹⁴³ realizado pela *Universidade Nacional da Colômbia – Sede Amazônia (UNAL)* e pela *Confederação Latino-Americana de Ciências Sociais* foi discutido um tema difícil de abordar pela polêmica que gerou, a idéia de uma caracterização da população Amazônica como sociedades

¹⁴² A importância das ONG's se vê diminuída porquanto seus projetos estão orientados a ações particulares em áreas ou territórios indígenas sem ter uma análise e valoração das relações com a cidade onde se compram os produtos, alimentos, combustíveis etc. A cidade impõe relações econômicas, políticas e sociais que são desconhecidas na formulação dos projetos e no fortalecimento da capacidade de gestão das organizações indígenas.

¹⁴³ Este seminário se realizou na cidade de Letícia, Amazonas, Colômbia entre 25 e 28 de outubro de 2006.

“*bosquesinas*”. Acredito que o conceito proposto pelos professores Jurg Gashe e Juan Álvaro Echeverry de sociedades “*bosquesinas*” não pretende uma homogeneização das sociedades amazônicas, mas a compreensão das identidades destes povos desde os próprios processos identitários sem impor caracterizações de “indígenas”, de ribeirinhos ou caboclos desde fora.

Com relação aos processos urbanos na Amazônia é interessante levar para as pequenas cidades o debate sobre a cidadania indígena, cabocla, mestiça ou ribeirinha. Talvez seja coerente chamar de *florestania* a luta destas populações por obter os direitos reconhecidos nas constituições e leis dos países amazônicos, tentando reconhecer que esses direitos não podem apontar exclusivamente a direitos surgidos e desenvolvidos nas cidades, mas que eles devem apontar para um reconhecimento diferenciado da cidadania de populações que mesmo convergindo nas cidades, exercem os seus direitos em territórios não necessariamente urbanos.

Os direitos dos povos indígenas e de populações não urbanas na Amazônia são reconhecidos nas leis e nas constituições nacionais dos países da grande bacia do Amazonas, o problema fundamental é *como* garantir que esses direitos sejam exercidos de maneira real por estas populações. Como estes direitos são o produto de longas lutas sociais e culturais, há um processo lento de re-acomodação e adaptação deles às realidades Amazônicas.

No Vaupés Colombiano esta *cidadania* tem estado mediada, como já vimos por processos diversos de imposição, de dominação, de corrupção e no melhor dos casos, de pacificação e adaptação por parte das comunidades indígenas. A ideologia indígena responde de maneira diversa a estes direitos, alguns deles, por serem de benefício direto e imediato, são adotados e reivindicados como próprios, como é o caso do reconhecimento dos territórios indígenas na legislação colombiana como “territórios de resguardo”; outros direitos que são de difícil compreensão como o caso da educação, a saúde, a organização social em capitánias, juntas de ação comunal, associações de autoridades tradicionais, passam por um processo de adaptação que, mesmo lentamente, vão sendo incorporados, entendidos e readaptados à realidade indígena. Uma parte importante dos projetos, iniciativas e recursos que não atingem a realidade indígena nem despertam o interesse das comunidades, são executados sem chegar a cumprir com os objetivos propostos. Estes últimos têm deixado uma esteira de corrupção de agentes não indígenas, de lideranças indígenas, de perda de recursos e de estranhamento entre

as instituições urbanas e os funcionários que as representam para com as comunidades indígenas, que pode ser o custo da imposição da cidadania a populações não urbanas.

Os indígenas têm passado por um longo processo que vai desde a resistência à escravidão e ao aviamento, à conformação de diversas formas e processos de luta pela autonomia indígena e do exercício dos direitos que passam pela sua execução ou gestão nos territórios urbanos. Isto tem gerado uma indigenidade ou um discurso indigenista que não pode ser confundido com um processo de etnogênese, mas que responde à conformação de um discurso de diálogo interétnico, no qual a procura não é só de direitos, mas também de recursos, de coesão interna e de corporatividade indígena.

Os índios têm aprendido neste processo a compreender o funcionamento das instituições do Estado, a lutar pelo exercício dos direitos reconhecidos na constituição e leis colombianas; e têm chegado, inclusive, à disputa e vitória eleitorais nas câmaras dos vereadores e de deputados departamentais e nacionais e por três ocasiões à prefeitura de Mitú. A última delas obtida pelo líder indígena Cubeo José Gonzáles, que, sem chegar a dar uma plena satisfação aos seus eleitores, conseguiu manter um alto grau de governabilidade e aceitação entre a população.

A tese fundamental defendida neste trabalho é que os pequenos centros urbanos precisam de um diálogo com as populações indígenas e não indígenas para garantir, não só o bem estar econômico e social e o reconhecimento jurídico de direitos, mas criar os mecanismos para o pleno exercício desses direitos. A ordem urbana das pequenas cidades amazônicas impõe um modelo de administração que afeta a cultura, o meio ambiente e possibilita o desenvolvimento do conflito social, cultural e militar com a presença dos atores armados dentro e fora da lei. Existe uma compreensão e acomodação dos povos indígenas ao funcionamento institucional, econômico e social da cidade, mas isto não elimina sua identidade e não apaga um conhecimento ou saber tradicionais que têm encontrado muita resistência para serem reconhecidos e incorporados ao desenvolvimento regional.

Há na cidade um *palimpsesto* de lutas indígenas, de reivindicações pela autonomia, de reconhecimento e aceitação de direitos, de corrupções históricas e novas que geram a base para um novo processo de organização indígena. Este processo se sintetiza na conformação de *Associações de Autoridades Tradicionais Indígenas* (AATI's) definidas como transitórias para a conformação de *Entidades Territoriais Indígenas* (ETI's) e que respondem ao novo processo de reordenamento territorial. Esta é a base para sustentar que uma *florestania* pode responder a um exercício de direitos das comunidades não urbanas, mas também que o seu conhecimento sobre a selva, sobre os recursos naturais, sobre a medicina tradicional, podem ser incorporados a uma nova relação do não urbano com a cidade.

CAPITULO IV

A CIDADE

las señales que emite la selva y el río amonestan contra la exterminación de los animales, contra el exceso de explotación en todas sus formas, y contra el abuso de piseidas. Los mensajes piden restricciones sexuales y alimenticias, e insistentemente enaltece la sabiduría de los ancestros cuyo legado se ve amenazado por los que no obedecen sus mandatos.

Reichel-Dolmatoff

Os padres monfortianos nos começos do século XX fundaram no rio Papurí, ao sul de Mitú, a comunidade de Monfort. Juntaram indígenas das etnias Piratapuia, Desana e principalmente Tukano como se conserva até hoje. As dimensões das construções da igreja, da escola, das casas dos padres e das freiras fazem lembrar as catedrais das grandes cidades da América Latina ou as antigas igrejas das vilas européias da literatura medieval. A fundação das aldeias¹⁴⁴ no Alto Rio Negro na Amazônia por parte dos padres monfortianos e salesianos principalmente, respondia ao padrão das abadias e fortes europeus. Essa seria a base dos centros urbanos onde se concentrariam a fé e as estruturas de poder.

O modelo europeu de cidade criava as bases para o começo da formação de novas cidades que estariam condicionadas pela cultura dos antigos moradores de aldeias e malocas. A aceitação por parte dos indígenas, das aldeias e dos centros urbanos, esteve mediada ou reacomodada às estruturas culturais deles próprios. Assim como o território das novas aldeias era adotado e reacomodado de acordo com os clãs e hierarquias, também a religião foi adotada ou reacomodada às estruturas do pensamento e religiosidade próprias.

¹⁴⁴ “Por aldeização se faz referência à criação de assentamentos permanentes que significaram a mudança do modelo tradicional das sociedades hortícolas da bacia amazônica, cuja principal característica era o deslocamento periódico do lugar de residência a outros lugares dentro de um amplo território, para ali iniciar um novo ciclo que terminava no deslocamento a um novo lugar dentro dele e que obedecia, como explica posteriormente, à diminuição na oferta dos recursos para a sobrevivência. A generalização deste tipo de assentamento fez evidentes os conflitos que se refletem no esgotamento dos recursos que causa dificuldades de sobrevivência e afeta as relações intergrupais” (IGAC, 1996: 65).

Este capítulo pretende destacar alguns aspectos da vida cotidiana da cidade de Mitú como parte dos centros urbanos que na Amazônia, e particularmente no Alto Rio Negro, estão condicionados pelas estruturas formadas pelas confrarias religiosas, as relações econômicas de inserção no mercado mundial e as relações inter-culturais que se tecem na incorporação da cultura e o meio ambiente na vida social e política da região.

A CIDADE TRANSPASSADA PELA TRADIÇÃO

Há na vida cotidiana de Mitú múltiplas expressões de aspectos da vida tradicional indígena que se conjugam sem delimitação de fronteiras com a vida moderna das grandes cidades. A narrativa que adota o pesquisador sobre esta realidade muitas vezes supera as explicações teóricas, razão pela qual serão transcritos trechos do diário de campo:



Fig. 7: Fotografia de indígenas voltando da roça para a cidade.

17 de abril de 2004

Hoje foi um dia especial com a comunidade de dois bairros, primeiro foi o bairro onde fica minha casa, Sete de Agosto. Aqui foi convocada uma reunião para a eleição da direção da junta de ação comunitária (JAC). O quorum não foi completado e não teve eleição, porém, se discutiram coisas muito importantes.

Ainda que os governos queiram colocar cimento sem resolver os problemas de aqueduto e de esgoto, a comunidade do meu bairro já solicitou resolver estes dois problemas antes de fazer uma calçada. As pessoas querem uma melhor e mais forte organização comunitária. Esta unidade toda é dada especialmente porque as pessoas do bairro são na sua maioria indígenas. Das 23 casas do bairro, apenas quatro são de não indígenas e estes têm pouca participação nas atividades sociais e culturais do bairro.

Um menino cubeo me falou que ele estudava na sua comunidade de Trovão, uma hora descendo pelo rio Vaupés, ali só falavam em cubeo. Seu pai e sua mãe tinham um projeto de “etnoeducação” na comunidade e foram trasladados a Mitú e eles vieram estudar aqui. O menino, ainda que estude no bairro com a maioria da população cubea “las palmeras” deixou de falar cubeo por causa de fazer graças para os outros meninos, que por estar em Mitú só falam espanhol, mesmo compreendendo as línguas dos seus pais e mães. A escola os priva de sua língua e ali criam vergonha de falá-las.

O pai deste menino me diz que ele é um etnoeducador, ele, indígena Cubeo, ganhou um prêmio nacional de educação pela sua prática na comunidade e disse se sentir numa prisão nas escolas da cidade, que não pode ir com os meninos tomar banho no rio e ensinar a pescar e falar disto com eles, não pode ir ao mato pegar materiais da selva para trabalhar com eles, devido ao risco pelo conflito armado e especialmente pelas “minas anti-pessoa”.

Outra coisa importante hoje foi um convite para um dabucuri no bairro Belarmino Correa, vizinho do meu bairro, um líder indígena convidou a assembléia do nosso bairro para o dabucuri de pataba. O dabucuri foi uma reprodução cultural e social exogâmica e multilíngüe, que junta povos afins e das mesmas etnias. O sistema foi similar a um dabucuri de uma maloca. Um irmão entrega muito pataba e outras frutas a sua irmã que está numa casa nova. No oferecimento das frutas há muito canto, danças e flautas, mabaco e carriço, discursos de entrega e de recebimento e muitos gritos de comemoração a cada ato ou cada dança.

Naquela festa estive uma menina que falava tukano, desano, siriano e espanhol. O seu pai é desana e sua mãe siriana e seu avô ensinaram para ela o tukano. Além disto, fala perfeitamente o espanhol e está começando a ir para a escola.

Uma coisa muito curiosa da festa foi o espaço social da casa que em nada se parece com a maloca, um espaço muito reduzido e apertado demais para os pulos e alegrias dos oferecimentos das frutas e muitíssimo mais para a execução das danças. Foi tão apertado assim que os dançantes saíram para o quintal e foi motivo de comemoração. Isto que é normal nas festas de maloca aqui era uma necessidade para executar as danças. A outra coisa curiosa é o uso de tubos de plástico (pvc) do aqueduto de uma polegada, ajeitada em forma de flauta. Isto é adotado sem nenhuma restrição ou recriminação por parte dos participantes, muito pelo contrário é mais uma razão de alegria, de brincadeira e piada no meio da festa.

15 de março de 2004

Falando com um supervisor da educação, ele diz que sente pena pela educação que se tem implementado; diz que temos ensinado muitas coisas alheias à realidade da região e que há um abismo entre os ensinamentos e o que os meninos desejam aprender, há um abismo entre o que ensina a escola e a realidade da região. Diz que a religião tem uma visão da educação não pensante, de administração e de benefícios dos seus recursos econômicos e com uma marcada educação religiosa e autoritária, de fé e de fazer as coisas porque sim, sem deixar os meninos pensarem; faça isto ou aquilo porque é o que tem que fazer; e não promove o pensar para que se ensine o que é para se aprender; muita limpeza, muito repetir sem pensar, sem promover a criatividade e liberdade.

As festas tradicionais, o multilingüismo, a adoção de elementos urbanos que são incorporados na recomposição das festas e das relações entre povos, fazem parte desta leitura do cotidiano que acrescenta riqueza simbólica e cultural à cidade. As relações inter-étnicas em Mitú reproduzem em parte as relações inter-comunitárias dos rios e das aldeias. A estrutura dos bairros responde a diferenciações étnicas e hierarquias que produzem o *mapa da cidade* de acordo com os lugares de procedência, a proximidade com a cidade e as etnias ou clãs. Assim como foi difícil para o movimento indígena inserir na mesma organização a povos de distintas etnias, por causa das distâncias e conflitos interculturais, da mesma maneira viver na cidade sem conflito tem sido um processo difícil para os povos indígenas.

Por esta razão, é difícil encontrar indígenas dos povos aruak como os Curripaco e Tariana, ou Makú-Puinave como os Kakua, Hupdäh ou Yujup, morando na cidade. Eles fazem parte dos territórios indígenas delimitados nos resguardos e se aproximam na cidade para vender produtos alimentares, artesanatos e por aproximações com as igrejas ou políticos nos períodos de eleições, mas não moram na cidade nem permanecem muito tempo nela. Inclusive o processo de participação nas organizações indígenas é bastante marginal e só recentemente os indígenas do rio Içana, onde vivem em aliança os Cubeo e Curripaco, estão desenvolvendo uma organização independente do CRIVA¹⁴⁵.

¹⁴⁵ Os indígenas do Vaupés pertencentes às etnias da família lingüística Makú-Puinave, Kakua, Hupdäh, Yujup, não participam nas organizações indígenas por serem os grupos menores nas hierarquias dominadas pelas famílias Tukano Oriental e Aruak. Eles se aproximam na cidade de maneira esporádica especialmente por vínculos com as igrejas protestantes.

A maior parte da população indígena que mora na cidade é cubea e entre os mesmos Cubeo estão separados por bairros partindo das regiões de procedência. Os Cubeo que provieram dos rios Cuduyarí, Querarí e do baixo Vaupés ocupam uma grande parte do nordeste da cidade nos bairros La esperanza, Palmeras e Las Brisas. Há, no entanto uma inserção de povos como os Tukano, Wanano e Piratapuyo nestes bairros que fazem parte das novas alianças e casamentos com os cubeo e que provieram do baixo Vaupés, da região da estrada que vai de Mitú para Monfort e da região do rio Papurí. Estes padrões não são estáticos e com o tempo têm recebido população de outras regiões como os Yurutí e Carapana do médio Vaupés.

Outros bairros como o Belarmino Correa, La Unión, La Esperanza, Inayá contam com uma maior mistura de povos com predominância dos Tukano, Wanana e Desana, mas com presença forte de Cubeos e de outras etnias, quase todos da família lingüística Tukano Oriental, com menor número de habitantes, tais como Yurutí, Carapana, Piratapuyo, Barasana, Makuna, Siriano, Tatuyo, Tuyuca, entre outros.



Fig. 8: Fotografia do início da confecção do mapa, margem esquerda do rio Vaupés.

A população não indígena concentrou-se especialmente nos bairros Centro A e Centro B e paulatinamente tem ido ocupando outros bairros mais periféricos como o Humberto Solano, Navarro Bonilla e Inaya, e mais recentemente Urania, bairro criado em um dos projetos de moradia urbana do governo. É especial a concentração da população não indígena pertencente às negritudes que se concentrou nos bairros Villa Victoria e Inaya fundamentalmente em diversa mistura com povos indígenas ampliando significativamente as redes de casamento e aliança.

A predominância dos Cubeo em Mitú não diminui a importância dos outros povos que, dependendo dos bairros, determinam as relações inter-étnicas e com os não indígenas. Os Cubeo, especialmente estudados por Irving Goldman (1998), como se vem citando neste trabalho, têm sido classificados na família lingüística Tukano Oriental, no entanto, são muitas as referências a aspectos culturais mais próprios da família lingüística Aruak. Em Mitú, é muito valorizado, nas festas, encontros entre povos e festas culturais de tipo tradicional ou folclóricas da cidade, o mito do deus Kuwai, base da explicação cosmogônica dos povos Aruak. Isto faz parte de um amplo grau de intercâmbios culturais que impedem compreender de maneira isolada os povos destas duas famílias lingüísticas, como é expresso por Robin Wright: “...o sistema regional tukanoano não pode ser entendido senão através de uma perspectiva comparativa que inclui os padrões de troca, comércio, e entrecasamento entre os Tukano orientais e os povos de língua aruak.” (WRIGHT, 2003: 5)¹⁴⁶.

Ainda que o temor de bruxaria permaneça entre as etnias, isto tem diminuído nas organizações indígenas (que de qualquer maneira se estão fazendo mais locais e, portanto mais restritas às trocas com possíveis inimigos), e nas possibilidades de presença e usufruto da cidade. A troca inter-étnica continua no cenário urbano e alguns aspectos começam a se compartilhar pela participação na igreja católica ou em igrejas protestantes.

¹⁴⁶ Goldman cita alguns aspectos de intercâmbio entre estas duas famílias lingüísticas: “Koch-Grünberg recopiou uma canção similar do jaguar entre os Arawak do rio Aiarí, mas a canção que registrou entre os Cubeo curiosamente é bastante diferente, nem sequer inclui o nome descritivo de *yavi*. Há boas razões para supor que as canções possuem um intercâmbio amplo” (GOLDMAN, 1968: 291).

Um dos aspectos mais importantes e complexos da tradição indígena que perpassa a *cidade* é a questão das hierarquias entre Etnias, Clãs, Sibs e também a relação com o território desses povos. A literatura antropológica sobre o Alto Rio Negro, e sobre o Vaupés em particular, tem abordado extensamente as estruturas hierárquicas e sua expressão na organização e transformação no território.

“Etnógrafos das sociedades Tukano (...) há muito notaram a existência de uma tendência dual na organização social indígena, entre a organização hierárquica baseada na ordem de nascimento de um conjunto de siblings agnáticos associados com papéis cerimoniais especializados (xamãs, chefes, guerreiros, dançarinos e rezadores, e servos), e um *ethos* ‘igualitário’, envolvendo um elemento maior de desempenho e competição, que é mais associado à subsistência e atividades produtivas, relações de troca com grupos de igual status, e relações simétricas entre indivíduos com pouca ou nenhuma especialização. As duas tendências coexistem, mas em tensão; sendo assim, freqüentes disputas por uma determinada posição conflitam com uma ênfase igualitária mais geral” (WRIGHT, 2003: 16).

Em síntese, há um discurso hierárquico¹⁴⁷ entre etnias e clãs destacado no discurso entre povos e territorialidades que estrutura o mapa étnico da região. No entanto, há, na prática social, um “*ethos igualitário*” (Andrello, 2004: 287) que possibilita uma convivência tranqüila entre esses povos, sem o discurso hierárquico desaparecer. Uma liderança indígena do povo Wanana expôs, em janeiro de 2005, a dificuldade para conviver com outros povos e, sobretudo, para aceitar sua participação na organização indígena. Ela declarou que no começo da convivência na cidade, para ela todos de menor hierarquia a sua etnia e seu clã eram considerados Makú, denominação outorgada aos povos de menor hierarquia no sistema macro regional.

Aprender a considerar o outro como igual, na cidade, na organização indígena, na igreja, apela ao discurso igualitário como povos e à necessidade de convivência e unidade frente a outros atores como colonos, comerciantes e frente ao Estado. As hierarquias então, não desaparecem, elas se modelam de acordo com a necessidade de convivência na cidade e

¹⁴⁷ “Entre unidades de filiação segmentares, o critério da hierarquização opera conforme dita ordem de seus individuais ancestrais, reais ou mitológicos. Em conseqüência, todo indivíduo ocupa uma única posição a respeito de seus parentes consanguíneos segundo a ordem de nascimento, ordem social, o que é explicitamente evidenciado no vocabulário de parentesco” (CORREA, 1996: 9).

reaparecem quando são precisas para estabelecer delimitações territoriais ou para aprovar ou desaprovar uma liderança na organização indígena ou um casamento entre parentes ou aliados.

Pode-se considerar a troca com os não indígenas como uma adoção de um novo aliado como é exposto por Geraldo Andrello em Yavaraté: “...o branco ocuparia, tanto quanto o inimigo, a posição de um afim potencial, que aqui é fonte não de cônjuges, mas de outros itens simbólicos e materiais” (ANDRELLO, 2004: 393). Em Mitú, não obstante, a convivência nas escolas e na cidade em geral, ampliou as redes de parentesco, obrigando a acrescentar outros povos nas alianças matrimoniais como já vinha acontecendo nas narrativas sobre as guerras, deslocamentos e adaptações ao território¹⁴⁸. Além disso, os matrimônios com não indígenas cresceram significativamente no estabelecimento mais forte de famílias na cidade. O não indígena não é só um fornecedor de bens, mas um novo aliado nas trocas matrimoniais e é a base de uma nova faixa social que são os mestiços.

Apesar destas mudanças nas relações de parentesco, à medida que os bairros e relações entre as etnias e com os não indígenas se estabilizam, as normas tradicionais voltam a ter relevância na estrutura social urbana¹⁴⁹. A mestiçagem continua e faz parte das transformações permanentes na Amazônia, o que não deixa de ser uma ameaça para a transmissão da cultura tradicional; isto não representa um desaparecimento das normas que determinam os casamentos certos ou errados, especialmente nas famílias indígenas e mestiças que, produto do processo da reavaliação da cultura, recuperam importância social. As estruturas tradicionais de parentesco não desapareceram, mas flexibilizaram-se e continuam sendo uma condição de controle social.

¹⁴⁸ Já foi exposta, nos capítulos anteriores, a experiência dos Yurutí na ampliação de suas redes de aliança matrimoniais, o que pode haver influenciado no processo de colonização: “Com a penetração portuguesa na área no começo até a metade do século 18, tanto os grupos tukanoano quanto aruak do baixo a médio Uaupés foram drasticamente reduzidos, o que conduziu a um processo de expansão de outros grupos tukano-falantes para as áreas despovoadas.” (WRIGHT, 2003: 7).

¹⁴⁹ “A história da disputa intertribal do Uaupés sugere que alguns grupos formados politicamente consolidaram unidades de importantes caciques, enquanto outros grupos criaram linhagens de afins a estas unidades. O caso do Uaupés mostra que a extensão horizontal – na forma de aliança matrimonial – é uma forma viável de resistência e de consolidação política.” (CHERNELA, 1996: 28).

De igual maneira como é exposto por Ribeiro:

“A pressão aculturativa das missões religiosas, o engajamento na indústria extrativa, não obstante a depopulação e desestruturação econômica e social sofridas, permitiu que, passada a crise, as sociedades indígenas do noroeste amazônico restabelecessem, de certa forma, os antigos estilos de vida” (RIBEIRO, 1988: 13).

Da mesma forma na cidade há uma recomposição de valores que a sociedade ocidental começa a entender e, portanto, há menor pressão ou maior respeito por estas normas. No cenário urbano também há uma estrutura hierárquica colocada pelo não indígena nas relações de poder, nas relações econômicas e administrativas; esta hierarquia que respondia ao modelo de colonização e dominação, chegando à escravidão e imposição religiosa, cede terreno frente às lutas das organizações indígenas, à convivência por longos anos no centro urbano e ao aparecimento nacional e local do indígena como sujeito cultural e social. No processo de pacificação do branco, este é abrangido pelo “*ethos igualitário*” entre os povos indígenas.

As hierarquias se reproduzem na cidade e influenciam na possibilidade de se obter benefícios do Estado, das igrejas, porém, é através das relações com a sociedade ocidental que algumas lutas interétnicas têm mudado; por exemplo, os Makú ou outros povos ou clãs de baixo nível nas hierarquias, têm procurado melhores condições de vida, especialmente obtendo os objetos de trabalho, roupas e alguns alimentos por meio das igrejas¹⁵⁰. Mesmo as missões viraram razão de conflito interétnico, pois, através delas se tinha direito aos produtos ocidentais e se tinha acesso à outra cultura que vinha de fora e era novidade¹⁵¹.

Como já temos visto, o não indígena também se transforma na relação com os povos indígenas. Ainda que com muita resistência, há na Amazônia um branco indianizado, transpassado pela cultura, alimentação, pela forma de falar e de viver, e isto gera uma

¹⁵⁰ “o assinalado por Jean Jackson ao momento de propor-me um tema de investigação: esta autora anota acertadamente que, ante a escassa presença de outros agentes que promovam mudanças planejadas, as missões, dados seus métodos e sua permanência no tempo, constituem-se nos agentes de mudança mais importantes que afetam a vida dos indígenas” (CABRERA, 2002: 14).

¹⁵¹ Gabriel Cabrera registrou uma situação na qual as comunidades apropriavam-se da missão: “No Vaupés houve problemas com a fundação de Santa Teresita com o capitão dos indígenas da primeira tribo ali presente quem dizia: “a terra é nossa, o padre é nosso, a missão é nossa”, e ameaçava com veneno outras tribos que queriam viver perto da missão.” (CABRERA, 2002: 194).

recomposição das relações com o território. Quase há uma esperança da chegada do mundo civilizado e dos seus produtos, mas a espera não é estática e, pelo contrário, na espera se produz uma interação e adoção dos sistemas indígenas, dos seus alimentos e da sua relação com a natureza; isto gera uma horizontalização nas relações entre indígena e não indígena que constituem a cidade.

Os estudos feitos para o reordenamento territorial assinalam como apesar do que se tem chamado aqui de horizontalização das relações sociais, fazendo referência às hierarquias, há uma permanência de elementos identitários:

“Os membros das comunidades continuam conservando e respeitando muitas das normas tradicionais, especialmente o concernente aos sistemas de aliança matrimonial, e, em essência, mantém seus modelos produtivos tradicionais” (IGAC, 1996: 79).

As alianças matrimoniais e o multilingüismo fazem parte da diversidade cultural do Vaupés que se reproduz na cidade. Estes elementos potencializam a riqueza cultural urbana e enriquecem o tecido social que nela se desenvolve.

Como os povos da região amazônica são exogâmicos, na maioria dos casos as pessoas aprendiam no mínimo duas línguas, a de seu pai e a de a sua mãe, somando-se ainda o português ou o espanhol¹⁵². Isto representa uma multiplicidade que, na reconquista da língua, gera dificuldades e complexidades, mas também acrescenta o orgulho pela identidade frente a muitos não indígenas falantes de uma língua só¹⁵³.

¹⁵² “Na região do Vaupés cada comunidade é falante de uma língua que reconhece como própria e diferente da do resto de seus vizinhos. A descendência estabelece que os membros de um grupo herdem como marca de identidade a língua do grupo de seu pai; a filiação por linha paterna considera a proibição matrimonial com membros de seu próprio grupo (exceto alguns), pois se consideram irmãos entre si, e, portanto, deverão casar com membros de outra comunidade diferente. Isto implica que um indivíduo domina, de maneira regular, a língua do grupo de seu pai – sua língua – e a do grupo de sua mãe. Devido às estreitas relações, aos intercâmbios sociais, econômicos, exogâmicos, cerimoniais e rituais entre mais de duas comunidades, um indivíduo tem capacidade de dominar mais de duas línguas, fenômeno conhecido como polilingüismo. Estes elementos: polilingüismo individual, identidades lingüísticas por comunidades e multilingüismo regional, são características do conjunto dos grupos do Vaupés.” (CORREA, 1983-1984: s-p).

¹⁵³ “À medida que adotam outras línguas, adotam também novos costumes; estes sempre são bem acolhidos, quase na mesma forma na qual as mulheres adquirem ansiosamente novas variedades de mandioca, ou na forma na qual os homens e mulheres coletam e tratam de cultivar quase todas as coisas que são cultiváveis” (GOLDMAN, 1968: 19).

Pode-se dizer, por outra parte, que Barbara Grimes supervaloriza a língua quando diz que esta é a única diferença existente entre os povos Tukano, mas é verdade que é uma maneira de se identificarem frente aos outros¹⁵⁴. Há no Vaupés um sistema sociolingüístico muito complexo, no qual alguns povos têm adotado a língua de outros e compartilhado muitas das suas características. Isto pode ser constatado nos estudos de Silverwood-Cope (1990) sobre a relação dos Makú com outros povos, ou do tronco lingüístico Aruak como os Tariano que adotaram o Yepá-masá; ou como os Yuremava que adotaram o Kubeo e que sempre foram assimilados como um clã Kubeo, mas segundo Simón Valencia (2001), na obra citada, pertencem a um povo Aruak com a sua língua Yuremava em desuso. Além disto há uma série de dialetos destas línguas desenvolvidos em distintas sub-regiões produto da relação intercultural com outros povos indígenas, com o português, o *geral*¹⁵⁵ ou o espanhol.

Mitú, ao se converter num centro multicultural propiciou o maior entrecruzamento e o aumento do número de línguas faladas. É certo que o espanhol ganhou um grande espaço e esta mudança pode ser vista como um processo de ruptura na identidade cultural indígena, mas também podemos dizer que o uso do espanhol multiplicou ou facilitou a troca entre outras línguas e a cidade hoje é o centro de recuperação, estudo e aprofundamento de outras línguas que podiam estar em desuso mesmo sem a interação com o mundo ocidental.

¹⁵⁴ “A língua principal de uma pessoa no Uaupés está intimamente ligada à sua identidade; não apenas no sentido de pertencer a um determinado agregado lingüístico, mas com sinal de distinção dos outros grupos. O primeiro fator sobre alguém, e também o mais importante, é sua filiação lingüística. Em algumas áreas, a parte inicial de uma conversa é caracterizada por cada falante usar a sua língua principal, mesmo se, no decorrer da conversa, os jovens passarem para uma língua mutuamente inteligível. Esta fase inicial poder ser observada apesar de que a maioria das conversas são mantidas por indivíduos que se conhecem bem. Informação nova raramente é trocada nesta fase; é mais uma questão de afirmar a identificação individual com o grupo a que se pertence, assim como sua distinção dos outros. Enquanto outros povos do mundo destacam sua pertinência a grupos distintos através do uso de certo tipo de vestimenta, ou de outros costumes diferentes; nos grupos Tukano do Uaupés, a diferença mais significativa é a sua língua, e é isso que, unanimemente, consideram ser seu traço distintivo. Quase não existem outras diferenças culturais, exceto determinados cantos, objetos usados em rituais, mitos sobre a criação, e alguns artefatos” (GRIMES, sem data: 3).

¹⁵⁵ A língua geral tem uma influência muito grande na nomeação de lugares, de instrumentos musicais, de artesanatos, nos povos do Vaupés e do alto rio Negro. A Licenciada Diana Braga na exposição da sua pesquisa sobre a língua geral no Mitú expressou que ainda esta língua tem influência nas identidades sócio-culturais desta região e que há famílias que se comunicam entre si no geral (Tertúlia Cultural do Centro de Historia do Vaupés CEHIVA, 16 de outubro de 2004).

O espanhol e o português têm servido também como línguas francas que facilitam a comunicação entre povos dos quais suas línguas são ininteligíveis. Tanto os esforços de missionários católicos e protestantes para traduzir a bíblia e outros documentos nas línguas nativas regionais, quanto os estudos antropológicos e lingüísticos de ONG`s e universidades, têm permitido conservar a escrita das línguas e facilitado ainda o começo de trabalhos de educação bilíngüe, de etnoeducação ou de educação diferenciada¹⁵⁶.

Por muito tempo a fala na língua significou para os indígenas um sinônimo de vergonha, especialmente nas escolas e mais profundamente na cidade de Mitú onde as crianças estudaram com filhos de famílias não indígenas ou mestiços. Por esta razão muitas crianças, jovens e até dirigentes indígenas não falam a língua dos seus pais. Esta situação não desapareceu e há muitas famílias que não têm interesse em voltar a falar as línguas nativas. No caso de crianças mestiças, nas quais geralmente o pai não falava uma língua indígena por ser de outra região, eles ficaram só entendendo a língua das suas mães sem chegar a falá-las. Com o reconhecimento da multietnicidade e pluriculturalidade do país, institucionalizado na Constituição Nacional da Colômbia, os processos lingüísticos tomaram um novo rumo e há um re-orgulhamento dos indígenas e mestiços por voltar a falar a língua.

Há que se dizer também sobre as línguas que elas são expressão de cosmovisões e que elas são fundamentais para compreender a diversidade cultural, ambiental e social da Amazônia¹⁵⁷. De fato, muitos nomes de coisas, lugares, frutos etc. provenientes das línguas indígenas, são adotados pela ciência e pela sociedade, enriquecem as línguas nacionais como o português ou o espanhol. Mitú, Vaupés, Tukano, Pupunha, Kubeo, Apua, Adei, entre outras

¹⁵⁶ Trabalhos como o desenvolvido pelas ONG`s ISA e COAMA assim como teses e dissertações, colocam o trabalho com a língua como um processo de reafirmação cultural e uma base para a modificação da educação na Amazônia. O autor deste ensaio desenvolveu uma pesquisa que coloca a língua como um dos princípios para a transformação das relações interculturais dos Hupdäh com outros povos e com a sociedade nacional brasileira (PEÑA, 2002).

¹⁵⁷ “Em resumo, o mercado dos bens simbólicos tem as suas leis, que não são as da comunicação universal entre sujeitos universais: a tendência para a partilha indefinida das nações que impressionou todos os observadores compreende-se se vir que, na lógica propriamente simbólica da distinção – em que existir não é somente ser diferente, mas também ser reconhecido legitimamente diferente e em que, por outras palavras, a existência real da identidade supõe a possibilidade real, juridicamente e politicamente garantida, de afirmar oficialmente a diferença – qualquer unificação, que *assimile* aquilo que é diferente, encerra o princípio da dominação de uma identidade sobre outra, da negação de uma identidade por outra.” (BOURDIEAU, 2000: 129).

muitas palavras, são aportes das línguas indígenas ou francas à riqueza do espanhol ou português, sem elas não seria possível nomear ou compreender esta região¹⁵⁸.

Nas inúmeras coisas sagradas que transpassam a cidade, Goldman (1968) aborda temas que são significativos para compreender a mudança que vem acontecendo desde o tempo de sua investigação até a conformação da cidade atual de Mitú. Um deles é a idéia de Deus:

“Os índios que tiveram contato missionário atribuíram o conceito de um deus himénihinkü ao ensino cristão e recusaram a doutrina como alheia a eles. Burlaram-se, particularmente, de seu papel de criador do mundo e do homem. Uma característica fundamental do pensamento religioso cubeo é sua repugnância a conceder poderes amplos e extraordinários a qualquer ser” (GOLDMAN, 1968: 323).

Essa repugnância e rejeição a um deus todo poderoso assinalada por Goldman cedeu terreno frente à evangelização de Sofia Müller e à presença constante da igreja católica no rio Cuduyari e entre os índios que migraram para a cidade. Um dos fatores mais importantes pode não ser a aceitação de um deus único e todo poderoso, mas sua assimilação aos próprios demiurgos, no caso Cubeo “Kuwai”; na troca de valores religiosos há elementos que talvez sejam mais importantes na incorporação positiva das religiões cristãs, especialmente a restrição de práticas como o envenenamento que é julgado fortemente não só pelas igrejas, mas pela comunidade indígena e não indígena da cidade.

A moralidade cristã condiciona comportamentos entre os indígenas, que podem não ser uma simples adoção da religiosidade ocidental, mas restrições morais de comportamento social que possibilitam um diálogo e interação com a sociedade abrangente. De fato a adoção do cristianismo, seja ele católico ou protestante por parte dos indígenas do Vaupés está mediada pela inconstância – como citado de Eduardo Viveiros de Castro (1992) na Introdução – que permeia a religiosidade cristã indígena com suas práticas e tradições que não são abandonadas na militância católica ou protestante.

¹⁵⁸ William Ospina, um importante poeta e ensaísta colombiano, tem feito ensaios a respeito, dizendo que a riqueza das línguas indígenas tem fortalecido não só a fala do espanhol, mas a sua potencialidade na literatura e na riqueza cultural dos povos hispano-falantes (Com. pess., Junho de 2004).

Isto foi constatado na pesquisa de campo em Mitú em entrevistas realizadas com Monsenhor Gustavo Angel, máximo representante da igreja católica no Vaupés e Nancy Hernandez, antropóloga Cristã com vários anos de trabalho antropológico e religioso na região (Julho de 2007). Eles expressam uma importante gratidão pelo avanço espiritual dos indígenas e sua incorporação na fé cristã, no entanto convergem também em expressar um alto grau de desconfiança na constância da religiosidade dos indígenas pelo que promovem um permanente acompanhamento nas práticas religiosas, baixo ameaça deles voltarem às suas práticas contrárias ao cristianismo.

No trabalho de campo realizado no ano de 2004 foram acompanhadas algumas atividades de tipo religioso realizadas na cidade de Mitú que refletem a adoção por parte dos indígenas dos padrões cristãos em diálogo com os modelos de vida tradicionais. A seguir, algumas das anotações que fazem referência às atividades religiosas na cidade:

04 de abril de 2004

Hoje é domingo de “ramos”, desde muito cedo as pessoas aprontam-se para ir à igreja, quase todos com galhos de palmeiras e vestidos como para as festas, mesmo os mais velhos. Todo dia foi de grande festa, menor quantidade de fluxo de comida na área da maloca e o comércio e as danceterias e bares estiveram lotados.

07 de abril de 2004

O domingo de ramos foi de grande devoção, o começo da semana santa, porém, tem sido de grande festa e de fechamento de todas as instituições. Na verdade é um período de férias onde muitas pessoas saem para o centro do país ou para as comunidades e as atividades diminuem significativamente. Só as missas de dia e as danceterias nas noites em que ficam ativas.

10 de abril de 2004

Na semana santa têm acontecido muitos missas, cultos e eventos religiosos e muito pouco movimento na cidade. Não vieram muitos aviões, quase ninguém foi tomar banho no rio que a cada dia está mais cheio. Ainda que por causa da semana santa diminuam os ataques guerrilheiros, não deixa de se sentir a presença da guerrilha na área.

05 de maio de 2004

Falei Com Gabriel Santacruz, há um antecedente a esta conversa e é que eu fui o chefe dele quando fui secretário da educação no departamento, isto fez que a conversa fosse muito mais aberta e muito mais sincera. Em relação à questão da educação ele diz que o

sistema do ensino ocidental prioriza a razão, o aprendizado mecânico e é carregado de coisas, de saberes técnicos, mas isolados da realidade. O homem ocidental e sua educação são autoritários e baseados na razão e o saber indígena chega ao coração, ao sentimento e está ligado a um modelo de vida e uma prática. É assim como ensinou o pajé que prioriza o ensino falado, que implica em sacrifício, dedicação e a liderança é produto da virtude e da constância. São múltiplos os saberes de cosmos, de dança, de cura, de reza, mas que tudo no ensino está relacionado com o entorno, isto não é um saber técnico racional, mas um saber sentido da alma, que resolve os problemas do entorno da caça, da pesca, do aproveitamento e do respeito à natureza. Ela forma para a vida e não é um cúmulo dos saberes que fica no papel.

Ele diz que a educação missionária e estatal isola as pessoas de sua realidade, do seu entorno, que não forma valores de respeito e conhecimento dos caminhos da realidade e sabedoria que os rodeiam, por isto os jovens não sentem boa esta educação. Terminam o segundo grau e sentem-se frustrados. A educação ocidental é uma educação para o trabalho, para o emprego e aqui isto não existe mais, os jovens só tem a guerrilha, o exército e o trabalho como mototáxis como opções. Por isto a educação deve ter uma orientação de acordo com o entorno, conhecendo o mundo ocidental, mas tendo como prioridade o exercício da vida cultural indígena. Desta maneira o jovem pode relacionar-se melhor com o mundo não indígena e pode servir melhor nesta relação de selva e da cultura com o mundo ocidental. O demais é continuar produzindo jovens-conflito para a sociedade indígena e para mundo ocidental. Gabriel fez uma referência importante do choque que sentem os jovens ao voltar às suas comunidades. Ficam em meio a um grande conflito e frustração pessoal de valores individualizantes que se confrontam com o sistema de vida coletiva.

A universidade da Guajira “Uniguajira” formou 58 etnoeducadores. Gabriel diz que com eles e com as lideranças existe uma base para projetar um processo de educação indígena realmente diferenciada e por isto que o conselho considera que tem a capacidade de assumir a educação do Estado, mas ele sabe que isto é uma luta de longo prazo, a qual está disposto a enfrentar e conseguir. Por isto o plano é fazer projetos de educação própria, com um auto-diagnóstico claro e com uma premissa que devem ficar prontas no final de 2004 e que deve ser aplicado até 2020, um plano de visão de longo prazo.

A educação ocidental é uma educação abstrata, que isola da realidade, que exclui a realidade do entorno, e a educação indígena é uma educação sentida da cultura, da tradição e da relação com o entorno que deve afirmar a realidade e não negá-la. A educação traz as comunidades e os jovens aos centros urbanos e traz para as comunidades (cada vez maiores de 500 e mais pessoas), o que está contra a relação com o meio e com a cultura e a única forma de mudar isto é mudando radicalmente o sistema educativo.

26 de maio de 2004

A ameaça contra a igreja em relação tirar dela a educação não exclui uma crença e adaptação à religiosidade católica dos indígenas. O papel da igreja como eixo espiritual ocidental e como símbolo de solidariedade e fraternidade não desaparece, mesmo ajustando a igreja com os domínios econômicos e explorações ao trabalho ou aos projetos indígenas.

Não posso dizer que exista uma nova religiosidade a partir do encontro simbólico entre religião católica e religiosidade indígena, mas a igreja não é para os indígenas exatamente o que os missionários ou evangelizadores quiseram ensinar. É sim uma articulação de saberes, cosmologias ou cosmogonias, articuladas numa unidade individual e coletiva, misturando doutrina com saberes tradicionais, com o meio ambiente. E sua expressão pública está condicionada pelas razões políticas que configuram as duas visões que se transformam em uma nova unidade.

30 de maio de 2004

Falando com alguns líderes indígenas, tentando ver como se produz a interação com o mundo ocidental, dá para perceber uma profunda nostalgia nas narrativas sobre o passado tradicional e a cosmovisão ou as crenças como eles mesmos dizem e o presente impregnado de coisas e ensinamentos, de trabalho e comida ocidentais.

Três personagens indígenas Tukanos de Mitú, que provieram da região tukana de Acaricuara e Monfort, dizem que a relação com o mundo ocidental tem tirado muito da crença na tradição e que com a escola é difícil fazer com que os meninos aprendam da vida tradicional, por exemplo, falaram do dia e da noite e da explicação da noite providas das serranias. O deus da noite, Yaatimt masa, teve três filhos e estes receberam quatro caixas com insetos da noite. Ele achou que o dia era comprido de mais e que as pessoas trabalhavam muito, então era preciso uma parte do dia para poder descansar, os filhos que receberam a caixa para fazer a viagem ficaram com curiosidade e abriram as caixas. Dali saíram todos os insetos da noite e depois eles ficaram na escuridão tentando voltar ao dia. Quando receberam a caixa cada um recebeu a reza para voltar ao dia e cada um lembrava-se de uma parte até conseguir voltar ao dia e ter uma parte convertida em dia e outra em noite. Em cada caixa tinha alguns insetos que dizem o tempo percorrido da noite, este é o relógio da noite e do dia para os tukano, o som dos insetos e outros animais. Esta também é a razão para ter vários filhos porque às vezes uns querem aprender uma coisa e outros outra então se complementam. Isto é difícil de ensinar para as crianças que já não respeitam a vida tradicional, porém os velhos continuam a contar as histórias para os filhos.

Eles disseram que a melhor maneira de poder estar ligado à vida de hoje é que o padre reze o menino quando ele nascer, para ficar com o saber e o poder do branco. E que o pajé reze o menino para ele ficar preparado para o poder e o saber tradicional. Há então uma procura por saber o que hoje é ocidental e faz parte do cotidiano no urbano e nas grandes comunidades e um afã por manter o ensino dos saberes tradicionais para reproduzir e socializar a cultura.

07 de junho de 2004

Há uma fratura interna na igreja, tentando agora dizer que a cultura que combateram fortemente, hoje é preciso resgatá-la. Isto me lembra o bispo de São Gabriel da Cachoeira que recomendou aos indígenas Hupdäh durante a época em que eu fazia trabalho de campo na construção de proposta de educação diferenciada para este povo. De que deveriam se afastar das grandes aldeias e voltar aos sistemas de núcleos menores para garantir a alimentação e a diminuição das doenças e das dependências do mundo branco que estava com dificuldade para suprir as necessidades criadas e adotadas.

Em Vaupés a idéia de respeito às culturas, às danças está ligada à perda do domínio sobre os indígenas que, no entanto não abandonam o credo religioso católico e o constituem numa prática social importante que agora tem menor interferência na vida tradicional.

15 de junho de 2004

Há uma pergunta que me faço há vários dias. O porquê de a igreja ter tomado uma distancia tão profunda dos indígenas e vice-versa. Acho que a crítica das organizações indígenas e indigenistas “satanizaram” o papel da igreja frente aos povos indígenas e até a igreja se convenceu destas verdades e tentou mudar sem fazer que fosse muito evidente. Ou a igreja é tão conservadora que melhor afasta-se e continuam suas lavouras sem prestar atenção às acusações das quais é objetivo.

Certo que a igreja mantém certo ódio contra as organizações indígenas que ajudou a criar e não faz nada para melhorar a sua imagem, dedicou-se a administrar os recursos da educação e com eles a estender a sua missão a todos os lugares possíveis. O terreno que tem perdido tem sido cedido aos poucos numa briga muito forte. Contudo só tiveram um padre indígena com tantos anos de evangelização, igrejas mesmo em Mitú, Carurú e capelas nas maiores comunidades especialmente no Papuri onde deixaram a sua marca as missões monfortianas. As igrejas evangélicas têm uma presença externa muitíssimo menor que ao início de suas missões e nos seus lugares conquistados a maior parte dos pastores são mesmo indígenas. Aos poucos estão consolidando a suas igrejas em Mitú e mantém áreas como partes do rio Cubiyu, algumas comunidades do Cuduyari e os Macú de Wacará, o içana alto também. Parecem perdidas as intensas traduções da bíblia às línguas da religião pelo Instituto Lingüístico de Verão (ILV), ou melhor, já são desnecessárias porquanto já falam espanhol a maioria dos seus adeptos.

26 de dezembro de 2004

Temos passado o natal em Mitú, dezembro é uma época muito importante para a vida social da Colômbia. Há costume de se reunir em família, preparar pratos e comidas especiais, rezar as novenas, comemorar o dia das velas dia 08 de dezembro; as praças públicas, as casas, os escritórios são iluminados com árvores de natal e com luzes de cores. Tudo isto foi representado em Mitú, na praça central foi celebrada a novena e foi entregue um monte de presentes e doces para as crianças. As instituições dão presentes para os filhos de seus trabalhadores.

Muitas famílias e capitães das comunidades indígenas vieram para Mitú procurar as instituições do governo pedindo presentes para os seus filhos e as crianças das comunidades, muitos não conseguiram, alguns sim ou conseguiram pouca coisa. As administrações do governo departamental e municipal deram alguns presentes, as lojas diminuíram os preços e deram presentes também.

Os indígenas vieram à procura de presentes, mas também vieram de férias, para assistir às missas e para ver as iluminações feitas na cidade. É uma época de praia no rio Vaupés e em todos os igarapés e também época de verão, e as famílias que derrubaram as roças prepararam para fazer a queimada tradicional e deixar a roça pronta para plantar. Há uma intensificação da vida social e uma diminuição da vida institucional.

Estas narrações descrevem aspectos cotidianos da vida religiosa que demonstram uma adesão forte à religiosidade católica ou cristã, no entanto ela não é o padrão que normatiza o modelo de vida indígena na cidade¹⁵⁹. Há sim uma convivência entre o modelo de vida indígena e o modelo cristão como parte das coisas apreendidas e que são adotadas na cidade como parte das mudanças no território.

Os jovens devem apreender dos dois modelos, há a expressão de necessidade de ser *expert* nos dois modelos de vida, isto representa o ser indígena moderno, quer dizer que entende e respeita o modelo de vida tradicional e compreende e se relaciona bem com o mundo ocidental. Há também uma constância no modelo de aprendizado dos saberes do outro e na necessidade de ir pacificando o urbano para incorporar o saber indígena. “Como uma pessoa doente, este mundo necessita constantemente de cura e renovação” (WRIGHT, 1998:27), assim mesmo, o urbano precisa de maneira permanente ser curado e ser renovado.

Os índios não respondem ao modelo de urbanização com as mesmas estruturas organizativas das aldeias; eles adotam elementos da cidade que incorporam na sua escala de valores; atuam e respondem ao modelo urbano de acordo com a maneira como outros reagem e sabem que neste jogo se põe em risco uma continuidade cultural que se re-significa com os valores urbanos.

Outro aspecto abordado por Goldman é o consumo de bebidas alcoólicas como parte de um processo ritual e religioso nas comunidades, sua leitura deste aspecto no cenário urbano se transforma de maneira significativa:

“A atitude tradicional dos cubeo para a bebida e a intoxicação é religiosa, não profana. Não bebem por puro prazer ou para sobrepor-se à ansiedade. Para eles, a bebida profana é desagradável. Exceto no curso de uma cerimônia, é raro ver um índio bêbado. No povo de Mitú o homem branco é o bêbado e o índio, o sóbrio, contempla-o com assombro. A intoxicação é um estado sagrado. No unkúndye, a

¹⁵⁹ “O missionário – e os signos verbais, escritos e materiais cristãos – é concebido como o grande mediador com as fontes de poder e riqueza do mundo civilizado; logo, aliado estratégico e canal privilegiado de comunicação com potências destrutivas, mas também possivelmente restauradoras. Daí o emprego indígena de elementos das cerimônias cristãs (orações, incensos, água benta, cruzes, etc.), mas segundo a gramática de seus próprios rituais e da sua cosmologia.” (PERES, 2003: P 61).

bebida conduz desde a passividade até à rinha. No óyne, as emoções liberadas pela intoxicação se encaminham mais diretamente” (GOLDMAN, 1968 . P. 315).

Na realidade contemporânea de Mitú a leitura sobre a intoxicação alcoólica tem sido trocada por um branco sóbrio e um índio bêbedo. A fácil obtenção de bebidas alcoólicas tem levado os indígenas a um rompimento com o modelo estudado por Goldman. O consumo desmedido de bebidas embriagantes por parte dos indígenas em Mitú responde a uma maneira de beber sem medida como nas festas tradicionais nas comunidades, no entanto o índice de graus alcoólicos das bebidas urbanas deixa mais bêbadas às pessoas e estas perdem o controle de seus atos. O isolamento urbano de lideranças os coloca como vítimas da bebida e desestabiliza sua credibilidade frente às suas organizações sociais e frente às instituições não indígenas.

Os jovens adotam sem nenhum cuidado a bebida que se transforma em um dos problemas urbanos de decomposição social e violência. Os não indígenas bebem muito, mas nas formas e padrões estabelecidos nas cidades, quer dizer, nas noites de sexta feira, sábados e domingos e em cenários ou rituais acondicionados para tal fim. A bebida se transforma num problema de caráter social e urbano que está muito distante da sua assimilação ao modelo descrito por Goldman entre os Cubeo.

A bebida, a distância entre o que os velhos indígenas gostariam que os jovens apreendessem e o que a cidade lhes oferece, o conflito armado, a corrupção, a submissão à burocracia por parte das instituições e projetos das comunidades, etc., produzem uma leitura de doença da cidade. Os velhos declaram que a cidade é centro de doença, de mal-estar, de conflito, especialmente porque a saúde é considerada um bem social e não individual.

Como foi definido por Luiza Garnelo com alguns povos da região vaupesina do Alto Rio Negro:

“A preservação da saúde depende do exercício da moralidade e da solidariedade nas relações sociais, do reforço das relações intercomunitárias, do autocontrole e da limitação de todo comportamento excessivo, da limpeza dos corpos, dos espíritos e dos utensílios domésticos e controle das ações predatórias sobre a natureza. Os processos terapêuticos visam afastar o ser do doente da putrefação e

do comportamento socialmente descontrolado, reconduzindo-o aos limites da sociedade humana, rompendo um contato perigosamente próximo com a alteridade e contribuindo para a restauração da ordem cósmica” (GARNELO, 2002: 127).

Como destacado no primeiro capítulo, as pedras de Urania nas proximidades de Mitú, são consideradas uma base da grande maloca vaupesina. Por esta razão, Mitú tem sido curada nas rezas de cura do mundo em todas as malocas e pela maioria dos povos da região. Os conflitos gerados pelas mudanças na alimentação, pela bebida, pela educação, pelos casamentos errados, são abordados pelos indígenas como uma doença social que é preciso curar.

Isto vale rituais de cura para a cidade que não são só realizados nas malocas e nos rios, mas são transferidos para as festas urbanas realizadas pelos indígenas. Em cada *dabucuri*, em cada reunião das *Juntas de Acción Comunal* ou em cada trabalho comunitário nos bairros a saúde social e coletiva é motivo de reflexão. Os pajés ou velhos curandeiros que moram na cidade e que de alguma maneira mantêm a representação de médicos tradicionais, constantemente realizam rituais de cura para a cidade.

Mitú conserva sua condição de lugar sagrado e nele se ativa a importância do ritual¹⁶⁰ em convivência com os problemas que fazem parte do mundo moderno. Os mitos e os rituais nos quais o mito¹⁶¹ se materializa e se renova, constituem uma maneira de conhecer, de sentir-pensar¹⁶² o território; são uma maneira de saber sobre o território, de explicar e ordenar a

¹⁶⁰“É no rito que as cosmovisões adquirem forma. O rito atualiza de maneira permanente os sentimentos do homem frente ao sagrado. É a maneira de dar-lhe conteúdo e expressão a ‘isso’ que percebe, que se manifesta e que não tem explicação neste plano de realidade. É colocar em cena o sagrado e o procedimento pelo qual uns saberes se fazem visíveis” (GARZON, 2004: 47).

¹⁶¹ “De maneira acabada são os mitos “a linguagem dos antigos”, o que serve de pauta de comportamento da sociedade sobre cada ato, cada elaboração e o conteúdo de cada elemento da cultura material. Este corpo de conhecimentos rege a atividade social, é o “corpo teórico” da praxe cotidiana; ditos conhecimentos possuem um momento em que sua reflexão se converte no eixo coletivo da sociedade; este se leva a cabo em ocasião dos rituais; nele se narram as histórias na linguagem memorizada, ao mesmo tempo em que nele se entra no tempo da cerimônia com a simbolização dos atos ancestrais que se narram nos recitativos e os cantos que se executam; o ritual é então a imitação coletiva dos atos originários expressos em códigos simbólicos que mais adiante, na vida cotidiana, permitem ao indivíduo controlar sua atividade social. O tempo do ritual é o tempo em que a comunidade emula a ação dos antigos e se converte nos próprios antigos, resgata sua presença, recria-a” (CORREA, 1983-1984 MAGUARE. S.PAGINA).

¹⁶² Expressão usada por Orlando Fals Borda relacionada com o ordenamento territorial.

saúde, de garantir os processos econômicos e de subsistência¹⁶³ e de incorporar o que vindo de fora se re-territorializa, se adapta e se adota no território.

A religiosidade indígena e o complexo de tradições e formas de vida que ficam expostas parcialmente nas anotações de campo e na análise aqui apresentada fazem parte das bases para um diálogo cultural que deve incluir a preocupação por um ecumenismo ou encontro religioso entre as diversas doutrinas ou cosmo-visões.

A igreja católica empreendeu esta tarefa quando influenciada pela teologia da libertação, estimulou a formação das organizações indígenas e reconheceu:

“A situação lamentável em que se encontra o indígena se deve à invasão de nossa cultura dominante que lhe impõe suas formas econômicas, culturais, políticas e religiosas. Julgamos que esta agressão é fruto da estrutura de dominação que lhe impõe o sistema capitalista e que assinala arbitrariamente ao indígena o papel de dependência da selva para defender-se adequadamente dentro do meio ambiente circundante” (PE. CALLE, 1999 : 111).

O diálogo entre cosmovisões ou espiritualidades faz parte do reordenamento do território, só que este aspecto não está incluído nas leis e normas de planejamento territorial. No entanto há, entre a igreja católica e a protestante e os sabedores indígenas, um mútuo reconhecimento e respeito que podem potencializar o diálogo e a abordagem de problemas comuns, assim como a fortaleza da região como cenário especial de diversidade cultural.

EXTRATIVISMO, RECIPROCIDADE OU ECONOMIA DA DEPENDÊNCIA

A situação econômica dos territórios indígenas abrange uma problemática muito importante para a discussão sobre a sustentabilidade ambiental associada com a sustentabilidade social e cultural. O aproveitamento tradicional indígena dos territórios, seus

¹⁶³ A explicação dos mitos, por exemplo, no qual se incluem os brancos, é coerente enquanto não precisa ser entendida pelo que os indígenas foram, mas pelo que são – se explicam em si mesmos – pela sua própria dinâmica. Quando existem novas relações, são precisas novas explicações e sua coerência corresponde às opções explicativas que podem não ser coerentes para outros, mas são coerentes para aqueles que as vivem.

desenvolvimentos pela influência das economias extrativistas, a colonização, a formação da cidade de Mitú e a influência do Estado serão abordados nesta discussão.

Há três aspectos que transpassam o sistema econômico e social de Mitú:

- O primeiro é a existência de uma economia tradicional indígena que contava com uma qualificação e especialização de povos e regiões para produzir alguns produtos que faziam parte das relações de troca e intercâmbio na região e, com todas as mudanças acontecidas, ainda permanecem e têm expressão moderna na cidade;
- O segundo aspecto é a consolidação de uma economia extrativista que, partindo das economias de bonança, se transforma em economia mercantil e conforma um modelo comercial que vigora até hoje;
- E o terceiro aspecto é a disposição de recursos econômicos por parte do Estado na perspectiva de manter uma região de fronteira e de atenção aos povos que fazem esta fronteira da nação. Este último permeando as transformações econômicas dos povos indígenas e contribuindo para a consolidação da economia mercantilista.

O sistema econômico indígena não corresponde só a um modelo antigo ou pré-histórico de economia de subsistência. Pelo contrário, representa um modelo econômico produto do profundo conhecimento da terra, da natureza, do clima, do cosmos; estes elementos são articulados como signos culturais que conformam uma rede de trocas materiais e simbólicas associadas às hierarquias, ao parentesco, às localizações nos grandes rios, igarapés ou entre rios, dependendo dos distintos aspectos em que cada povo se tem especializado.

Podem se fazer três referências a modelos que estão associados às três famílias lingüísticas da região como parte das especializações ou identidades que se tecem como identidades interdependentes no Vaupés.

De uma parte a referência aos povos Arauk:

“Igualmente intensos eram o comércio e a interação entre as populações do Rio Negro. Nesse sistema participavam os povos de língua aruak, e entre eles especialmente os povos Manao. Os Manao eram grandes comerciantes que subiam e baixavam o Rio Negro, numa corrente ligando as chefias subandinas (tunebo, Chibcha) com os povos do Amazonas e Solimões (Yurimagua, Aisuares) e com as chefias das Guianas. Brincos de ouro, ralos de mandioca, e tintas vegetais figuravam entre os itens mais importantes nesse comércio. As histórias e as fontes escritas também confirmam que os Manao entrecasavam e realizavam comércio com os Tariana do Uaupés e estes, por sua vez, estenderam as conexões do comércio ao Noroeste, eventualmente alcançando a região andina via os Achagua” (WRIGHT, 2003: 12).

A segunda referência abrange de maneira geral os povos da família lingüística Tukano Oriental, mas em troca permanente com os Aruak, devido especialmente a que não é possível separar as redes interculturais:

“O sistema de especialização artesanal e de trocas intertribais também vigora entre as tribos do rio. Ele funciona como um mecanismo de homogeneização cultural, reciprocidade e dependência mútua. O ralador, indispensável ao processamento da mandioca, é feito exclusivamente pelos grupos Baniwa, em cujo território – serra do Tunuí no rio Içana – se localiza a jazida da qual se extraem as pedrinhas com que é endentado. O banco é o artefato-símbolo e monopólio exclusivo dos Tukano. As máscaras de líber são feitas unicamente pelos kobewa e Wanãna. Determinados tipos de cestos também são, em certa medida, especialidade de certas tribos. Quem fez primeiro – e faz melhor até hoje - as canoas são os Tuyúka e Barasãna. Alguns desses objetos estão ligados a um simbolismo hierárquico; outros são artefatos utilitários indispensáveis às tarefas de subsistência” (RIBEIRO, 1998: 3).

Finalmente os povos Makú-Puinave por serem considerados de menor hierarquia e em relação de patrão-cliente como os povos de rio, completam a rede de especializações:

“Os Hupdäh têm sido tradicionalmente habitantes nômades da floresta, para o qual contam com um profundo conhecimento da selva, das espécies alimentícias e do tempo para o seu aproveitamento. São pescadores, ainda que não seja sua especialidade, e são caçadores, para o que requerem de um grande conhecimento da vida, "habitat" e costumes dos animais da selva; e para o qual utilizam um dos mais prezados produtos indígenas da Amazônia, o veneno curare” (PEÑA, 2003. P.17).

As trocas econômicas entre estes povos constituem uma rede de intercâmbio e especialização de bens e produtos. No entanto, há alguns produtos que, além de simbolizarem bens materiais, representam bens simbólicos baseados na história mítica, que lhes outorga uma responsabilidade sobre a proteção de um habitat ou o cuidado de um poder dado pelos demiurgos na criação da vida material.

A especialização se associa com a ordem mítica que outorga uma tarefa ou um bem especial a cada povo e este se destaca historicamente pela sua especialidade. De igual forma é outorgada uma tarefa e uns bens ao homem branco ou não indígena para ser incorporado na explicação mítica que, como já foi observado, se atualiza e procura uma explicação do conjunto da sociedade e relações modernas¹⁶⁴. Mas, a especialização responde também à diversidade ambiental da Amazônia que em pequenas áreas ou territórios produz uma imensa diversidade de produtos alimentares, de matérias para a produção de ferramentas, de plantas medicinais, de materiais para a produção de instrumentos etc.

Essa diversidade de habitats foi destacada por Dolmatoff entre os desana: “Em uma publicação anterior esbocei seis ambientes ecológicos tal como os definem os Desana, a saber 1 : Selva pluvial / *nëngë* ; 2. Selva baixa aberta / *ltara boa* ; 3. Selva alagadiça / *tara* ; 4 Capoeira/*doado* ; 5. Zona ribeirinha / *dia vehke* ; 6. Ambiente lacustre / *dihtara*” (REICHEL-DOLMATOFF, 1990: 36 In: CORREA 1990). Cada um destes habitats está integrado ao sistema de aproveitamento e ao conhecimento que é distribuído entre os povos outorgando responsabilidades de cuidado e de troca com os outros; este sistema está, pela sua vez, cuidado por xamãs que preparam as festas e rituais de cura para proteger o ambiente num sistema de reciprocidade com os demiurgos, protetores ou donos míticos e, através desta troca, se estabelecem as restrições e cuidados que o território precisa.

O equilíbrio ambiental do sistema produtivo indígena é um sistema complexo não só de conhecimento dos territórios e produtos, e uma especialização entre as distintas famílias

¹⁶⁴ “A má escolha indígena também acarreta a inversão da ordem hierárquica original, pois ao adquirir suas mercadorias, o branco, o último a desembarcar da cobra de transformação, torna-se superior aos demais.” (ANDRELLO, 2004: 366).

lingüísticas, *sibs*, frátrias e clãs; mas uma explicação cósmica que conhece e explica em detalhe o sistema de estrelas e constelações, o tempo climático, o tempo da natureza e dos lugares que, pelos seus produtos ou pela sua importância ambiental, são sagrados. Esta complexidade é ritualizada e explicada na cosmologia que se expõe no mito e se contemporiza na história de antigas e novas alianças¹⁶⁵. Como já foi observado no primeiro capítulo, cada espaço territorial faz parte da história cósmica e este define e determina as composições territoriais e acrescenta as novas alianças.

Há um sistema ético de manejo ambiental associado ao sistema cultural que materializa o que as teorias pedagógicas mais recentes estão chamando de inteligência ambiental. Esta inteligência ambiental representa uma ética que nas explicações econômicas sobre o Vaupés há sido denominada como anti-excedentes:

“A ideologia econômica é predominantemente anti-excedente ; neste ambiente selvático-ribeirinho o abastecimento de alimentos é mais bem estável durante todo o ano. É, pois, isso o que nós vemos, o que nós poderemos medir e analisar. Mas consideremos agora o ponto de vista do índio; para ele o importante desta paisagem não está em sua realidade visível, ordinária, e sim, antes de mais nada, em sua grande dimensão temporária e em sua relação particular com as energias cósmicas” (REICHEL-DOLMATOFF, 1990: 39 In: CORREA 1990).

Dolmatoff (1990) assegura que um dos principais problemas desta complexidade é que a ruptura com o sistema simbólico pode levar ao desaparecimento dos imensos conhecimentos e complexos de relações entre território e cultura (REICHEL-DOLMATOFF, 1990: 36 In: CORREA 1990). No entanto, ainda que o sistema tenha recuado frente ao modelo produtivo ocidental, alguns esforços de recuperação e fortalecimento destes conhecimentos caminham paralelos aos processos de modernização.

O modelo de aproveitamento da Amazônia tem recebido muitas valorizações positivas baseadas no conhecimento aprofundado sobre os sistemas econômicos indígenas:

¹⁶⁵ Fazemos referência aqui a uma experiência de elaboração do Calendário Ecológico e Cultural dos Yuruti no ano de 2004, desenvolvendo uma assessoria a ASATRAIYUVA que contou com o apoio do Ministério da Cultura da Colômbia.

“O resultado de suas práticas agrícolas é um mosaico de pedaços de vegetação em diferentes estados de reflorestamento, utilizado para extrair alimentos, materiais, medicamentos, etc., a partir de um padrão tradicional de manejo e uso multifactorial, que se constitui no melhor exemplo que possuímos do que parece ser um uso sustentável do bosque tropical úmido em condições de baixa densidade de população”. (DAFOUR, 1990: 44 In: CORREA, 1990)

Esta bagagem do saber tradicional sobre a floresta e o modelo de aproveitamento não desaparece com a influência das relações interculturais. Pelo contrário, ainda tem uma presença muito forte na visão camponesa de aproveitamento da terra, que é penetrada com a colonização¹⁶⁶, sua não factibilidade e ineficácia trazem de volta o manejo indígena. Por exemplo, a área excluída do território de resguardo deixada para o processo de colonização entre Mitú e Monfort na fronteira da Colômbia com o Brasil demonstra uma decomposição do meio ambiente, especialmente pela impossibilidade de se desenvolver uma economia de pé de gado e de mono-cultivos.

Com a adoção de agro-químicos, sementes manipuladas, pesticidas, a relação com a terra fica alheia à realidade regional e a decomposição da terra e do ambiente debilita as possibilidades de produção agrícola. A decomposição ambiental gera um retorno aos sistemas de produção indígena, sem negar que há algumas experiências não indígenas introduzidas na região que acrescentam produtividade, mas para conseguí-lo tem sido necessária a adoção de elementos do manejo tradicional indígena da terra.

A queda dos *booms* extrativistas da borracha, que tinham puxado camponeses de outras regiões, deixou condições para tentar o derrubamento e a queima extensiva para pé de boi e sua insustentabilidade facilitou o empobrecimento da terra e dos produtores, que alimentou por sua vez as condições para a economia de cultivo da coca com fins ilícitos.

“Ainda que a fundação de povos, a incorporação de uma incipiente galaria ao sistema de produção indígena, o intento por desenvolver programas econômicos importados da região andina e a perda de elementos culturais tradicionais, além da presença exclusiva dos indígenas por causa da existência do resguardo, têm servido como garantia para a conservação da floresta graças a que as atividades

¹⁶⁶ Eduardo Ariza, María Clemência Ramírez e Leonardo Vega (1998) compilaram um importante estudo sobre a colonização na região amazônica colombiana no “Atlas Cultural da Amazônia Colombiana”.

produtivas de subsistência não têm mudado muito. Não entanto os processos indígenas de aldeização têm originado o rápido esgotamento de recursos nas zonas mais próximas às comunidades e já tem reduzido as populações de outras indispensáveis para a satisfação das necessidades dos moradores indígenas” (IGAC, 1996: 85).

Mesmo que o sistema de produção indígena tenha mostrado a sua eficácia¹⁶⁷, os novos padrões de aldeamento afetam o impacto ambiental não só perto das cidades como Mitú, mas também nas comunidades de grande tamanho como Acaricuara, Monfort ou Piracuara, entre outras. Lido isto de outra maneira pode-se dizer que a concentração do impacto ambiental nas cidades e povoados maiores tem diminuído o impacto sobre grandes extensões que não estão sendo utilizadas. Isto abre a possibilidade de um aproveitamento posterior nas recomposições dos povoamentos, ou seja, com a volta de muitas comunidades para os seus sistemas ou territorialidades tradicionais, ou com as divisões e surgimento de novas comunidades que procuram fazer uma aldeia aparte para poder obter os recursos e projetos do Estado.

Por enquanto, há certa insustentabilidade econômica dos centros mais povoados do Vaupés, como no caso de Mitú:

“Em síntese, a região não apresenta uma condição econômica que possa garantir sua auto-sustentabilidade e, por conseguinte, se gere um processo de desenvolvimento; o anterior é o fundamento para que o DANE tenha qualificado ao departamento do Vaupés com 93.1% de pobreza e um 40.0% de miséria segundo os índices estabelecidos de necessidades básicas insatisfeitas” (IGAC, 1996: 28).

No entanto a pobreza e a miséria são conceitos condicionados pela leitura nacional de Necessidades Básicas Insatisfeitas, mas as necessidades na selva são diferentes aos padrões nacionais e o solo de terra¹⁶⁸ numa casa indígena, por exemplo, se mantém como uma maneira

¹⁶⁷ “Esta é a chave da itinerância das hortas; o indígena articula áreas em uso e áreas em abandono que poderiam ser novamente utilizadas, como área silvestre de próximo uso, além daquelas dedicadas à caça, pesca e recoleta, bem como os terrenos definitivamente inúteis. Por este caminho, o que aparece como limitante ambiental se converte em fundamento do modelo de manejo selvático. O bosque derrubado, descomposto ou queimando, devolve nutrientes ao solo que são reabsorvidos como alimento dos cultivos, reproduzindo o fator chave de circulação natural de biomassa selvática” (CORREA, 1990: 31).

¹⁶⁸ No trabalho de campo de 2004 em visita a uma casa de uma família tukano do bairro 7 de agosto, o dono da casa dizia que não queria colocar cimento no seu chão, que queria manter o contato com a terra, mas que isto não lhe fazia pobre.

de estar em permanente contato com a terra e não como símbolo de pobreza; os serviços de esgoto e de manejo de lixo são ainda restritos por não se ter o costume de usá-los nas comunidades indígenas e nos bairros indígenas da cidade, aspectos que condicionam uma maneira de se relacionar com o entorno sem se considerarem pobres desde sua própria perspectiva.

Para as pequenas cidades amazônicas similares ao caso que está sendo apresentado nesta pesquisa, ou seja, cidades como Mitú, Caruru, Taraira no Vaupés; Puerto Inirida no Guainia, na Colômbia, São Gabriel da Cachoeira e Javaraté no Alto Rio Negro da Amazônia brasileira; existe uma dependência forte do Estado pela maneira como estas cidades têm sido construídas. São enclaves da presença do Estado que estimulam uma mudança forte nos sistemas produtivos tradicionais e que não têm desenvolvido uma economia regional sólida; há uma dependência dos recursos do Estado para o funcionamento da energia elétrica, dos sistemas de água potável, de saúde, de educação e a única economia que se tem desenvolvido de maneira local é o mercado limitado de produtos alimentares subministrados pelos indígenas e colonos e o comércio de produtos das grandes cidades.

O sistema econômico indígena não é incorporado ao sistema capitalista, há uma produção de bens que são comercializados na cidade como produtos excedentes do sistema agrícola tradicional, sem chegar a gerar uma transformação e dependência permanente do sistema de mercado urbano ou um investimento de capital que se reproduza na cidade. O abandono do cultivo de folha de coca para a produção de cocaína no rio Cuduyarí reflete a independência do modelo indígena que pode abandonar a relação com o mercado voltando para os sistemas tradicionais, não sem traumas e mudanças como foi analisado no segundo capítulo.

Devemos à Gloria Restrepo (Com. pess., março de 2006), o comentário sobre a importância de diferenciar o fato de produzir para a vida e produzir para o mercado. A rede de produção absorve uma parte do trabalho para a acumulação do sistema mercantil, isto vale para novas relações sociais materializadas em bens materiais e imateriais.

A articulação à economia global, capitalista, não se instaurou porque existe uma base fundamental para o desenvolvimento do capitalismo que é o investimento dos recursos em capital produtivo; o capital não se reproduz no sistema comercial, o dinheiro circula e é acumulado e gasto pelos comerciantes sem chegar a converter-se em capital produtivo. O limite do capital chega até o investimento em diversos setores comerciais, sem constituir-se em capital produtivo que transforme as relações de produção, sem que transforme a relação das comunidades indígenas com a terra (MARX, 1973: Capítulo 1, tomo 1, p. 59).

A propriedade sobre a terra e a decisão de não usá-la como bem de capital (também proibida pela lei de resguardo), coloca umas condições de mercado nas quais o balanço entre cultura e mercadoria, sejam levados de maneira lenta e garantam a reprodução cultural, ao mesmo tempo em que a dependência está condicionada ao próprio interesse e está condicionada também pela intermediação do Estado e suas políticas públicas.

As economias de bonança, que funcionaram como economias extrativistas, deixaram na Amazônia um sistema comercial que não gerou o investimento de recursos de capital. A tendência que continua até hoje é de uma economia extrativista que se consolida na região como economia mercantil, gerando uma rede de consumo que se concentra na cidade e que se estende com alguns produtos manufaturados e alimentares até as mais distantes comunidades. Esta rede comercial herdou do sistema de aviamento os altos índices de ganho para os comerciantes, mesmo que o sistema não funcione mais como o endividamento.

Mitú depende do transporte aéreo para o abastecimento do mercado local com grande parte dos produtos alimentares, manufaturados e combustíveis. O valor do transporte eleva os preços dos produtos até em 300 ou 400% com relação aos mesmos produtos nas grandes cidades da Colômbia. Este sistema chega até estes níveis fundamentalmente porque os donos do sistema de transporte são os subministradores dos produtos alimentares, manufaturados e combustíveis; eles colocam o preço do transporte e acrescentam estes valores aos produtos de maneira extra limitada. Cinco litros de gasolina (produto fundamental para o transporte e que condiciona o preço dos demais produtos) que na cidade de Villavicencio ou Bogotá valem entre 7 e 8 mil pesos, em Mitú têm um custo de 17 ou 18 mil pesos; igual, produtos que são

leves para serem transportados têm seus preços aumentados nas mesmas dimensões que os combustíveis e o custo de vida chega a ser o mais alto da Colômbia.

Esta economia mercantil não tem um sistema de regulação de preços e medidas por parte do Estado porque os comerciantes impedem que esses sistemas sejam incorporados. Eles são os patrocinadores ou “investidores” nas campanhas políticas e regulam o funcionamento do Estado chegando a monopolizar grande parte do sistema econômico da cidade. Por esta razão não é difícil que os comerciantes e políticos mantenham um sistema de interdependência que tira por muito as possibilidades de uma autonomia de governo nestas localidades.

Transcrevemos uma página do caderno de campo analisando a situação local com relação ao processo produtivo:

03 de agosto de 2004

Mitú está numa fase econômica mercantilista e com uma institucionalidade quase pós-moderna (multicultural, ambientalista, pluri-étnica etc.). O mercado depende do transporte aéreo e poucos comerciantes dominam todas as áreas da economia (o transporte, os combustíveis, os materiais de construção, o mercado dos alimentos); com a crise dos governos, pela limitação dos recursos, só ficam para a economia local algumas obras de infra-estrutura, o mercado mais popular, os projetos indígenas com recursos do Sistema General de Participaciones (SGP) (mais conhecidos como recursos de transferência de resguardo), e pequenas empresas de vídeo, alumínio, de pão ou venda de cervejas, cachiri ou farinha de mandioca. A política, a democracia, são subprodutos que servem à economia monopólica do comércio como na época Medieval.

Quando saíram das instituições alguns trabalhadores por causa da política de reestruturação ou aplicação do modelo neoliberal, o dinheiro das indenizações foi convertido em festa; famílias que, com o equivalente a oitenta a cem mil reais não tinham a habilidade para fazer investimento, gastaram-no e entraram em crise. Uma cidadezinha com poucos empregados, de repente tem 120 desempregados novos, seu dinheiro some e diminui seu consumo, a economia da cidade vê-se debilitada mais profundamente.

A terceira parte importante no processo econômico da região é o Estado que, como foi mencionado, mantém um sistema de interdependência forte com a economia mercantil que funciona ainda com as mesmas características das economias extrativistas da época das bonanças. O Estado desenvolve uma série de transferências de recursos para os municípios, o

governo departamental, projetos de investimento social e transferência de recursos para os resguardos indígenas.

Estes recursos são incorporados ao sistema extrativista porquanto os investimentos das instituições do Estado estão mediados pela contratação direta ou indireta para os quais só convergem com oportunidade os comerciantes que “investiram” nas campanhas políticas; os recursos do Estado chegam à cidade de Mitú por curtos períodos e voltam para as cidades de Villavicencio e Bogotá nas mãos de políticos e comerciantes; poucos são os recursos investidos na economia regional que se distribuem especialmente nos projetos de infraestrutura e projetos específicos nas comunidades.

O Estado é o maior empregador com as secretarias de educação e de saúde, o governo municipal e departamental e as instituições de ordem nacional como ministérios ou instituições de Bem Estar Familiar, Ação Social e organismos de controle como *Procuraduria*, *Contraloria*, *Personeria* Municipal etc; o Departamento e os Municípios do Vaupés dependem em grande medida dos recursos do Estado para seu funcionamento. Os recursos destinados aos povos indígenas provêm das Transferências para os Resguardos de acordo com o “*Sistema General de Participaciones*” ou com projetos sociais, além dos serviços de educação e saúde.

Esta dependência do Estado Nacional pode ser considerada uma compensação pela localização de fronteira, como investimento do Estado em preservar o Estado-Nação; pode representar um investimento nacional na proteção do meio ambiente e as culturas que fazem parte da identidade nacional colombiana; no entanto, o monopólio do sistema comercial que abrange o sistema político, debilita as possibilidades de um bom investimento dos recursos e impede que os objetivos das políticas sociais se cumpram. O discurso do Estado lutando contra os vícios da corrupção e permeado pela democracia representativa da constituição de 1991 acrescenta os direitos dos povos indígenas e investe em políticas sociais que os favorecem; mas como já se há tentado expor, muitos ficam no caminho e as políticas sociais retrocedem com a política neoliberal e a dedicação do presidente Álvaro Uribe Velez a investir na guerra como única saída ao conflito interno.

O sistema econômico da cidade transforma-se com o emprego de indígenas em todas as áreas produtivas ou comerciais. A igreja promoveu a formação de mulheres nas lavouras da tecelagem, os jovens no trabalho com a madeira, na construção, na reparação de motores fora de borda. As escolas, as universidades e o serviço nacional de aprendizado SENA continuaram os ensinamentos sobre o manejo de instrumentos de trabalho, sobre sistemas agrícolas, sobre tecnologias administrativas. A maioria das secretárias e operários nas instituições de Mitú são indígenas.

A democratização do sistema econômico nas pequenas cidades amazônicas passa pela democratização do sistema político; há nas políticas de ordenamento territorial uma potencialidade de avanço democrático com relação à autonomia territorial, cultural e econômica dos povos indígenas dos territórios de resguardo; no entanto, dentro da cidade, permanece um sistema econômico mercantilista que tece relações que estão além do processo econômico, porquanto a troca de bens materiais faz parte também de uma troca simbólica de bens simbólicos: “... o consumo é o conjunto de processos socioculturais em que se realizam a apropriação e os usos dos produtos...” (CANCLINI, 1997: 53).

Há uma área na cidade de Mitú que concentra o fluxo destas redes de bens e significações:

02 de abril de 2004

Nesta semana visitei a área da maloca no centro da cidade. Tem sido muito legal ver como a vida social indígena de Mitú gira ao redor deste lugar. É o centro do comércio, de encontro social e político. A bebida de cachiri começa tipo onze horas e alegra os encontros entre distintos “pacomas” amigos, organizações indígenas e muitas pessoas mestiças e não indígenas. O mercado é muito precário, o peixe fresco, as frutas, o moqueado, a banana e a farinha; não há uma ordem, quem manda são os comerciantes que têm a capacidade de comprar por quantidades e vendê-las sem pressa. O maior afetado é o produtor que às vezes consegue vender cedo e a bom preço e quando não, vendem muito barato.

O deslocamento das comunidades é o mais difícil, de uma parte quando se faz a remo, pelo o esforço físico e de outra em motor o que significa o pagamento de grandes quantidades de combustíveis, o que afeta o ganho e o obriga a vender mais barato para conseguir o dinheiro rapidamente para voltar às comunidades. Ainda que tenham famílias, a tendência é voltar no mesmo dia para as comunidades, especialmente por causa da comida.

Há alguns indígenas que moram por perto e que usam da pesca para conseguir o dinheiro quando precisam com urgência. Então saem à madrugada duas horas da manhã para pescar e chegam cedo para vender a sua pesca fresca o mais cedo possível. O peixe fresco é vendido sempre a bom preço e muito apreciado nas primeiras horas no porto. Os indígenas vendem barato no porto e isto tem gerado o surgimento de intermediários para o comércio. Então há pessoas dedicadas a comprar dos indígenas no porto e vender um pouco mais caro aos comerciantes que terminam vendendo muito mais caros os produtos nas suas grandes lojas. (registro de campo, 2004).

Mas no mercado não há uma troca só de alimentos e produtos¹⁶⁹. Este é também o cenário para marcar reuniões entre as comunidades dos rios Vaupés e Cuduyarí entre outros, ali se misturam os capitães das comunidades mais distantes com os das comunidades mais próximas, ali se misturam os capitães dos bairros com as lideranças das organizações dos rios; no mercado popular que é este lugar conhecido como maloca, concentram-se as trocas de relações sociais entre indígenas e não indígenas e se debatem de maneira formal ou informal as coisas mais importantes para o desenvolvimento político e econômico da região.

A maloca é um local de troca de saberes tradicionais que se estende das comunidades para a cidade e vice-versa; estes saberes não estão articulados ao sistema econômico nem à propriedade individual, o grande desafio do ordenamento territorial e das políticas culturais e ambientais do governo e das organizações indígenas é o estabelecimento de delimitações para a comercialização ou aproveitamento coletivo desses saberes sem gerar um choque entre saber coletivo e apropriação individual.

Colômbia já tem experiências nesta perspectiva em outras regiões, o Vaupés e a Amazônia, precisam de um maior desenvolvimento do sistema democrático para colocar esses saberes em diálogo. A conformação das Entidades Territoriais Indígenas, que depende dos avanços da legislação sobre Ordenamento Territorial, serão fundamentais para garantir o cenário para que esses saberes sejam incorporados à riqueza do território e não que facilitem a

¹⁶⁹ “... Nós homens intercambiamos objetos para satisfazer necessidades que fixamos culturalmente, para integrarmos-nos com o outro e para nos distinguirmos uns dos outros de longe, para realizar desejos e para pensar nossa situação no mundo, para controlar o fluxo errático dos desejos e dar-lhe constância ou segurança em instituições e rituais...” (CANCLINI, 1997: 66).

deterioração ambiental e o conflito social que potencializam a presença dos atores armados latentes na região.

O TECIDO URBANO

É uma tarefa difícil desvendar os laços e nós que tecem o urbano na Amazônia, a própria diversidade social e cultural da cidade de Mitú impede construir uma única leitura sobre ela; por esta razão uma parte do tecido urbano será apresentado no capítulo quinto, no qual se expõem as oficinas de Cartografia Social realizadas para a formulação da Lei Municipal de Ordenamento Territorial de Mitú.

Um dos fatores sociológicos mais importantes para analisar Mitú e suas características socioeconômicas é que a cidade não está consolidada como um espaço propriamente urbano, entendendo que o urbano é mais metrópole, é mais debilitamento das relações interpessoais e familiares, e uma criação de nichos ou guetos que não se representam em Mitú. O tecido indígena, de parentesco, familiar, “coloquial”, ainda é muito forte, não existe indústria e o emprego assalariado, não há uma economia capitalista e sim um comércio e absorção dos recursos do Estado. Com o ressurgimento da cultura, da diversidade multi e pluri-cultural, com o auge da biodiversidade, o tecido social é diferente, porém, as comunidades esperam uma redenção com o indigenismo, com a venda de oxigênio, e isto gera de novo uma frustração dos sonhos de ter se apropriado de verdade do mundo ocidental.

Tentando compreender as significações do urbano nos estudos sobre a cidade no século XX, podemos dizer que ele não tem uma aplicação exata na Amazônia: “Esse imaginário do espaço urbano como dissolução do sujeito e de toda a humanidade que nele possa existir, que se materializa no mal-estar, garantiu a sua presença ao longo de todo o século XX, definindo o que Bueno nomeia com uma linha estrutural de crítica à civilização urbana criada pelo capitalismo” (LIMA E COSTA, 2000: 13).

Existe adaptação ao território que é transpassada pelas relações entre os povos indígenas e a sociedade ocidental, porém, o modelo econômico e social mantém preceitos indígenas que permeiam a relação intercultural; e é na mudança e adoção do mercado e dos recursos do Estado que se formam as cidades na Amazônia.

Os indígenas adotam o que os seduz e fazem resistência ao que lhes tentam impor. No espaço urbano deixam o conhecido, podem começar a se desconhecer a si mesmos porque tudo na cidade lhes é hostil. Talvez o que é desconhecido da cidade os índios procuram entender, para incorporar ao conhecido; a posse da terra indígena não os expulsa como mão-de-obra para a cidade nem transforma a terra em bens de outros, por isso a cidade de Mitú cresce lentamente, sem acompanhar o crescimento acelerado das cidades da Colômbia.

Ainda que haja um re-ordenamento do território tradicional, ele se recompõe numa relutância à cidade, por isso a corrupção passa e as más administrações passam, o conflito armado flutua e os indígenas convivem com a cidade. Os índios recriam e reinventam o território na cidade, por isso não perderam sua terra nem sua identidade; os índios envolvem os brancos nas suas redes de parentesco e lhes adotam para o território. O urbano representa uma interação cultural que está imersa no território, que tem uma mitologia e uma história ligada ao território. Agora a lei nasce do território, da relação do homem com a natureza; isto é importante no ressurgimento da cultura e da biodiversidade como discurso pós-moderno que encontra as palavras para nomear uma realidade que faz parte do mundo global hoje.

A consideração da cidade como significante inclui uma interação entre as visões sobre a terra, sobre a selva, que transpassam às pessoas que confluem na cidade. Consideramos assim que a maneira e os locais como se desenvolve a forma da cidade também significam; a maneira como o cenário da cidade se desenvolve significa porque nela estão os símbolos da tradição, os lugares sagrados, a memória dos velhos; a cidade fala porque suas formas delimitam o espaço do homem, e o homem a transforma em seu espaço; a terra fala através dos seus produtos, da sua água, de sua comida; a terra fala através dos homens que a habitam, dos seus sonhos e imaginários, das línguas, dos mitos, dos ritos e das palavras faladas e ensinadas.

Aproximando-nos ao conceito de espaço, território¹⁷⁰ e identidade, e às pessoas que habitam o território da Amazônia, podemos dizer que quando fazemos referência ao indivíduo da Amazônia não estamos falando do mesmo indivíduo do mundo ocidental. A identidade não é estática e a Amazônia é, como seguramente o será em outras regiões do mundo, um lugar de flexibilidade da identidade. A cidade possibilita esse encontro de identidades que é tão diverso na região. Por isto encontramos no trabalho de campo em Mitú um dos xamãs mais reconhecidos do Vaupés no ritual da missa de domingo, o sagrado da selva não está em conflito com o sagrado da igreja católica. Perguntamos ao Pajé Agustín Muñoz o significado da igreja católica e ele nos informou que os brancos não compreendem como eles, a magnitude do sagrado, que ele recebeu o seu poder xamânico de Deus e por isto acha certo assistir à igreja.

Há por parte dos indígenas, inclusive dentro da cidade, uma preocupação permanente por estabelecer o equilíbrio, por harmonizar a lógica territorial própria com a lógica territorial vinda de fora. Por isto há uma intencionalidade de curar de maneira permanente o coletivo para garantir essa harmonia. No caso de São Gabriel da Cachoeira, Luiza Garnelo destaca:

“A saúde e o bem-estar passam pelo cultivo da alegria, da gentileza com os consangüíneos, da boa vontade com as falhas das mulheres e crianças, e principalmente pela honestidade e generosidade redistributiva dos bens adquiridos. A riqueza material é uma prova contundente da transgressão das regras de reciprocidade. A acumulação e apropriação individual de riquezas podem transformar o acumulador em alvo da maledicência, da inveja, do veneno e dos sopros, que serão o troco de sua avareza. A representação da doença é parte das estratégias de controle da individualização dos membros do grupo e expressam a tensão permanente entre interesses e necessidades individuais e coletivos; prevenção e cura são reafirmações da solidariedade e da coesão social” (GARNELO, 2002: 138).

Assim se poderia entender Mitú como uma maloca de encontro recíproco de conhecimento, saberes que reiniciam o processo histórico. Mitú se transforma numa nova carta

¹⁷⁰ Pierre Lévy usa o conceito de território de maneira dinâmica, nesse sentido é usado neste trabalho: “A terra é a memória dos homens. Sua paisagem é o mapa das epopéias, o depósito das sabedorias. Todo o espaço vive. Os cantos e relatos contam a Terra; a Terra se lembra do tempo do sonho, do tempo das origens, que está sempre presente; e a Terra morre, com os deuses, se os cantos não são retomados, as viagens novamente empreendidas, se as trilhas são abandonadas.” (LÉVY, 1994).

de navegação e se valoriza como lugar de origem. As lógicas territoriais indígenas e as lógicas territoriais estatais se encontram, se confundem e se resignificam no espaço urbano de Mitú¹⁷¹.

O território tem um valor intangível, carregado de sentido em todos os aspectos, ele não é um cenário no qual se produzem coisas para se vender, esse não é o valor do território, essa não é a significação do território; toda a ênfase que fazemos sobre o valor tangível e intangível do território e suas significações é para reconhecer que existe uma dimensão mais complexa dele que pode estar ligada à construção de uma necessidade fundamental encontrada nas projeções feitas pelos autores do Desenvolvimento da Escala Humana, a necessidade de *Transcendência*¹⁷². (MAX-NEEF, *et al.* 1986). Mas esta transcendência não é elaborada como uma meta ou um propósito planejado e sim como uma maneira de viver na cotidianidade que faz com que o *bater de asas de uma borboleta* transforme as relações sociais de uma cidade capital.

A história relacionada com o conceito de tempo, para os povos amazônicos, não tem uma visão unidirecional. O tempo dos índios não é estático, senão dinâmico, ocorre nos processos rituais, na verbalização dos mitos; o tempo não está submetido pelo calendário, não é linear. A história se faz presente na reflexão sobre os princípios, os valores e os ensinamentos do cotidiano. O tempo mítico e o tempo histórico se confundem, ou melhor, encontram-se na socialização da cultura e na reprodução da mesma. O mundo ocidental se incorpora na permanente reinterpretação do passado histórico e do presente mitológico, ritualizado; como diz Lê Goff: “... nas perspectivas da nova problemática histórica, o mito não só é objeto da história, mas prolonga em direção às origens, o tempo da história...” (LE GOFF, 1996).

A cidade é incorporada na leitura da cosmogonia indígena, é um lugar de encontro com uma outra cultura externa, e com muitas outras nas que já existia uma forte interação. Isto é o que Goldman chama de “*el cosmopolitismo de los indios*” (GOLDMAN, 1968: 20). A cidade é transpassada pelo *cosmopolitismo* dos índios, então, quando falamos da cidade amazônica temos

¹⁷¹ Agradecemos a Carlos Franky (Com. pess., 2005) o comentário sobre a interação de diferentes lógicas para a compreensão da territorialidade na Amazônia.

¹⁷² A necessidade de transcendência é somada a outras nove necessidades consideradas fundamentais para a humanidade, a que o texto citado se refere.

que tentar compreender que não há uma homogeneização, mas uma intensificação da diversidade, mas isto que é uma potencialidade pode ser também a base de muitos conflitos.

A cidade é um pólo de atração para os indígenas, que procuram-na para estudar, para receber atendimento de saúde, para receber os seus recursos de transferência do Sistema Nacional de Participação que por lei lhes pertence, assim acontece também em outras cidades da Amazônia:

“... A cidade cresceu nos últimos vinte anos, principalmente na última década, e a migração das famílias indígenas, provenientes de comunidades e sítios de São Gabriel da Cachoeira, de Santa Isabel do Rio Negro é extremamente móvel, ou seja, ela desloca-se constantemente por vários motivos: visitas a parentes, conflitos internos nas comunidades, acusação de feitiçaria, escassez de recursos naturais (peixes ou terrenos agricultáveis), proximidade de escolas e hospitais, busca de emprego; enfim, busca aquilo que consideram uma melhor condição de vida...” (PERES, 2003: 242).

Mas esta atração da cidade permite também a compreensão das relações institucionais e prepara os indígenas para manejar as relações políticas e institucionais, e os coloca em condições de participar do jogo político e das mudanças do Estado e das organizações indígenas.

A responsabilidade do Estado e das organizações sociais é construir os meios para que esta intenção não fique no vazio, e a maneira de consegui-lo é contribuindo para que sua participação nas decisões sobre o urbano se torne realidade, tanto quanto nas decisões sobre os seus resguardos indígenas. Aliás, só será possível que o reconhecimento dos direitos indígenas seja cumprido nos seus territórios quando participem também das decisões, valendo a redundância, nos centros de decisões, ou seja, nas cidades.

A participação dos indígenas na tomada de decisões sobre o seu território não pode ficar reduzida aos resguardos. Sua participação na construção da cidade deve gerar a possibilidade que nestes cenários as suas perspectivas sociais e culturais possam permear as decisões políticas,

administrativas, jurídicas que interagem entre a cidade e as comunidades¹⁷³. Aliás, seus condicionamentos culturais, econômicos, sociais podem ter a chave para dar uma saída aos conflitos que geram as cidades de fronteira e pode pôr uma barreira aos conflitos armados e sociais que se reproduzem em outras cidades ou regiões da Colômbia:

“Pouco a pouco, lutando contra o peso morto dos preconceitos e dos prejuízos raciais, impõem-se os convencimentos de que é necessária toda uma nova ciência sobre a floresta úmida e que o indígena tem um aporte muito valioso para dar a ela” (DOMINGUEZ, 1985: 30).

Isto se aplica para a proteção da Amazônia, da cultura e da biodiversidade, para garantir o equilíbrio ambiental e a proteção da água como um recurso estratégico da humanidade, além dos recursos minerais da região, mas há a necessidade de acrescentar que isto se aplica, também, na a construção do cenário urbano amazônico como cenários de riqueza cultural e social.

A cidade é o centro da tomada de decisões nas democracias da América Latina e do mundo, a cidade incorporou-se à democracia amazônica, ou a democracia incorporou-se na Amazônia por meio das cidades. Nela convergem os povos indígenas, seja no São Gabriel da Cachoeira, Barcelos, Tabatinga ou Benjamim Constant no Brasil, ou em Puerto Carreño, San José del Guaviare, Inirida, Leticia ou Mitú na Colômbia. Os indígenas ajudaram a transformar este território, aliás, suas significações são as mais notórias no tecido social da Amazônia. É vital a sua participação na recriação das cidades, mesmo porque a significação dos saberes indígenas está mudando para o mundo.

É natural ver em Mitú grupos de indígenas assistindo à televisão numa padaria, ou participando de uma cerimônia religiosa na igreja, porque a cidade não é só um centro de procura de bem estar, de serviços; é também o lugar de encontro de imaginários:

¹⁷³ “Como as relações entre etnias são estabelecidas em campos políticos concretos, a identidade étnica é construída, portanto, pelos agentes que as operacionalizam, através de relações políticas que se processam em campos de forças conjunturais, sendo deste modo a etnicidade definida na própria situação de confronto político.” (FAULHABER, 1987: 64).

“As mudanças nas concepções do mundo de alguns membros das novas gerações têm conduzido ao deslocamento de jovens para lugares onde possam cumprir suas novas expectativas. Isto é para o centro urbano de Mitú, para os centros de produção e transformação de coca no alto rio Vaupés e, inclusive, como ocorreu na década dos anos 80, significou a incorporação em frentes guerrilheiras. Alguns indígenas vincularam-se ao trabalho em fazendas de colonos e no centro urbano empataram-se em lavouras como na construção ou no comércio, entre outros. Igualmente em Mitú, esta situação acrescentou os índices de prostituição. Somase a contratação de meninas e adolescentes indígenas para o serviço doméstico em cidades do interior do país e os graves problemas que constitui a trata de brancas para a utilização de jovens mulheres indígenas em centros de prostituição de diferentes cidades ” (IGAC, 1996: 79).

Isto faz parte da construção de uma democracia na Amazônia. Na Colômbia tem um bom começo com a Constituição Nacional e os direitos reconhecidos nas Leis, mas, está longe de ser um processo terminado:

“... Ser cidadão não tem a ver apenas com os direitos reconhecidos pelos aparelhos estatais para os que nasceram em um território, mas também com as práticas sociais e culturais que dão sentido de pertence, e fazem com que se sintam diferentes os que possuem uma mesma língua, formas semelhantes de organização e de satisfação das necessidades...” (CANCLINI, 1997: 22).

A cidade é uma carga para o Estado, não produz a sua auto-sustentação, mas faz parte da construção do Estado-Nação, à medida que Mitú é uma capital de departamento na fronteira¹⁷⁴. Houve um período de importantes investimentos do Estado em políticas sociais, a partir da Constituição de 1991 e até o final do governo de Samper em 1998. Isto gerou um auge de recursos oferecidos pelo Estado que foi a substituição dos recursos que, de maneira similar, chegaram com os *booms* extrativos. Os projetos, como já exposto, não foram consultados e discutidos com as comunidades. Pelo contrário, responderam à visão do que o governo e seus profissionais carregados de uma ideologia metropolitana, acreditaram que eram as necessidades.

Muitos dos recursos investidos ficaram entre governantes e funcionários através da corrupção, outros se perderam na execução de projetos alheios às necessidades das

¹⁷⁴ “A respeito da transformação física da região, Domínguez afirma que “a Amazônia Oriental Colombiana foi integrada ao Estado-Nação, ainda que em forma precária. Os povos-aeroporto foram sustentados pelo Estado e convertidos em enclaves administrativos permanentes que, até hoje, seguem exercendo o papel geográfico-político de guardiões de fronteira” (CABRERA, 2002: 138).

comunidades indígenas e outra boa quantidade fortaleceu Mitú como centro urbano com obras de infra-estrutura geralmente de má qualidade.

O senso comum que se constrói entre os colonizadores, mestiços, indígenas, funcionários, pesquisadores, professores, não é ouvido. As prioridades no investimento econômico fazem com que Mitú seja uma cidade cara para o Estado e os investimentos colocados nela se voltem contra a mesma população. O prefeito de Mitú apresentou numa rendição pública de contas no dia 17 de dezembro de 2004, o investimento que pretende fazer para a força aérea da Colômbia junto à embaixada dos Estados Unidos para pôr um radar de controle contra a aviação ilegal feita para o transporte de cocaína especialmente e de maneira paralela de ataque à guerrilha das FARC. O argumento é a necessidade de uma maior segurança na região, mas isto é relativo, com a presença de militares norte-americanos, a cidade se torna um atrativo a mais para a guerrilha e acrescenta possibilidades do conflito armado como efetivamente (e tragicamente para os povos indígenas como o registra o informe CODHES 2005) está acontecendo¹⁷⁵.

¹⁷⁵ O atual governo da Colômbia tem gerado intensas reações dos povos indígenas pelas ações ou limitações frente a direitos alcançados: “S.O.S. PELOS POVOS INDÍGENAS DE COLÔMBIA”. “O governo de Álvaro Uribe Vélez continua com a política de desconhecimento e extermínio dos povos indígenas. Este é o texto do Comunicado da Organização Nacional Indígena de Colômbia (ONIC), no qual deixam expressa sua mais enérgica rejeição à política subterrânea de extermínio dos povos indígenas, que vem executando o governo do Presidente Álvaro Uribe Vélez, pois constitui a continuação de ações etnocidas que já foram levadas a cabo por governos anteriores, em particular pelo governo de Andrés Pastrana, e solicitam às organizações indígenas de Colômbia e do Mundo, às ONGS, aos organismos internacionais, aos organismos de controle, pronunciar-se a respeito, enviando suas comunicações ao presidente Álvaro Uribe Vélez.

No ano 2001, ante a política etnocida do governo Pastrana, os povos indígenas tomamos a decisão de retirar-nos das mesas nacionais de acordo com o governo, como são a mesa de direitos humanos, a comissão de territórios indígenas e a mesa de diálogo. Depois da posse do Presidente Álvaro Uribe Vélez, em reunião do dia 22 de agosto, os povos indígenas, apresentamos um documento em que (lhe) solicitamos fixar a política do novo governo para o respeito e o desenvolvimento dos direitos dos povos indígenas. Até a data não colocou sua resposta por escrito, mas está dando mensagens claras e expressas de que seu governo vai continuar arrasando povos indígenas da Colômbia. Como prova estão os seguintes fatos:

No político: O atual governo, tal como o anterior do presidente Pastrana, tem o objetivo de eliminar os direitos culturais, organizacionais, territoriais dos povos indígenas. Para conseguir este objetivo se vêm esgotando ou fechando os espaços de acordo e de participação através das reformas às instituições. Outro mecanismo para menoscar os direitos foi a nomeação de servidores públicos anti-indigenistas e racistas que se opõem ao desenvolvimento das reivindicações políticas, econômicas, sociais e culturais dos povos indígenas, desconhecendo que se tratam de direitos legitimamente adquiridos e baixando-as à categoria de privilégios, com o fim de desmontá-los facilmente. Tal foi a experiência com a direção de Assuntos Indígenas do Ministério do Interior.” Tomado no site:

http://www.nodo50.org/usocolombia/indi_onic3.htm 10 de julho de 2003

Mitú já foi centro de conflito com o assalto guerrilheiro das Forças Armadas Revolucionárias de Colômbia (FARC) à cidade no final do ano de 1998. O fato de ser a capital do departamento, ser uma região de fronteira, o seqüestro de 80 polícias, quatorze deles indígenas ou mestiços de Mitú, e a morte de muitos militares e guerrilheiros (uma parte deles indígenas também), fez com que o conflito se instaurasse na realidade social e cultural da região.

Os indígenas no nível oficial tentam convencer aos atores do conflito que eles são alheios à confrontação, porém, continuam sendo permeados pelas organizações fora da lei que pressionam o recrutamento de jovens e ganham a pressão do Estado com acusações de participar no conflito. Estas pressões têm gerado a morte de muitos líderes indígenas, o abandono de comunidades e praticamente a reclusão na cidade de muitas famílias que dependem das suas roças para a alimentação. Isto afeta o funcionamento do Estado, a correta execução dos recursos de investimento tecnológico, administrativo, de infraestrutura, ao mesmo tempo em que afeta a vida social, o livre deslocamento e as possibilidades de lazer na região. A beleza ambiental, e em outros termos eco-turística, fica reduzida à Mitú pela impossibilidade de se afastar da zona urbana. As pessoas que não são da região ficam em Mitú e sentem uma grande pressão pelo estado de isolamento, mas os indígenas que estão se mobilizando em seu território de maneira permanente ficam mais suspeitos por todos os atores armados e mais vulneráveis ao conflito.

Os direitos indígenas sobre o território ficaram permeados pelo conflito; após o assalto sucederam-se permanentes combates, seqüestros, acidentes com minas anti-pessoa. Instauraram-se a incerteza social, o temor, a suspeita, as ameaças e os mais afetados têm sido as comunidades indígenas que perdem sua autonomia frente aos atores armados que, em nenhum dos casos, compreendem a realidade cultural e social, nem respeitam as condições que a Constituição e a Lei têm assegurado para os territórios indígenas.

A cidade ficou com uma maior dependência de alimentos trazidos das grandes cidades por aviões, pois os indígenas diminuíram o fluxo de alimentos para a cidade e deixaram abandonadas por muito tempo as roças que ficam perto do centro urbano. A cidade se tornou

um “forte” no qual a mobilidade diminuiu e o deslocamento pelos rios e as visitas para as cachoeiras e lugares de lazer ficaram demasiado perigosos.

A cidade de Mitú é o lugar dos projetos, isto transpassa às igrejas, às ONG`s, às organizações indígenas e obviamente ao Estado. Os projetos podem ser um novo instrumento de dominação contra os povos indígenas; as organizações indígenas têm um baixo domínio dos projetos e ficam dependendo mais das ofertas que da identificação das suas necessidades e sua transformação em projetos. Há um projeto-mania muito complexo para os povos indígenas: preencher as distintas metodologias e completar os requerimentos para a aprovação dos projetos é, em si mesmo, uma submissão ao outro, mas isto não impede que eles estejam fazendo tudo através de projetos, mesmo o manejo dos recursos do Sistema Geral de Participação que correspondem aos territórios de resguardo.

A gestão de projetos tem um risco que dificulta o seu bom desenvolvimento, além dos riscos de corrupção, do excesso de trâmites, da distância e dos custos acrescentados ao máximo na região, está a questão da filosofia dos projetos. Eles estão impregnados da filosofia de quem os patrocina, os financia ou os executa. A metodologia de formulação dos projetos não é simplesmente uma ferramenta, é um condicionamento. As instituições do Estado, as missões, as ONG`s condicionam os projetos à adequação à sua visão de ser, de bem, de resultado que eles possam ter. Os indígenas, mesmo tirando o maior proveito do aprendizado dos projetos e das suas execuções, ainda têm que lutar muito para que a sua visão, a sua leitura, a sua compreensão do mundo fiquem inteiramente colocadas nos projetos, e sempre têm a tentação de aproveitar o pouco que se ganha, mesmo ficando por fora o conjunto da comunidade beneficiada; o possível, em detrimento do fundamental.

Na educação, por exemplo, os projetos na sua grande maioria estão orientados para a infraestrutura, a nomeação dos professores e as condições técnicas ou pedagógicas, quer dizer, aos materiais, viagens, encontros; o tempo em que as crianças indígenas devem dedicar-se à educação, à socialização do conhecimento tradicional, ao diálogo de saberes, à floresta, ao parentesco, ficam fora do projeto educativo. O mesmo acontece com investimentos em projetos agrícolas com uso de químicos, ou com agricultura extensiva que não fazem parte do

sistema tradicional e são muito difíceis de serem adotados; os indígenas ficam rindo das “estranhas idéias dos brancos”, aceitam os recursos, os consomem e os projetos fracassam.

Há muitas coisas que podem ser adotadas, mas elas têm que ser reconhecidas, aceitas e incorporadas pelas comunidades indígenas. Eles têm que participar na formulação, organização e execução dos projetos, e estes, junto com outros atores devem definir os passos, os compromissos e os resultados; de outra maneira, os investimentos ficaram perdidos e a tendência é culpar os indígenas por estes fracassos¹⁷⁶. Perdem os indígenas, perde o Estado e perde a sociedade que se constrói ao redor desta realidade; por isto, a idéia de democratizar a democracia como propõe Boaventura de Souza perspassa além do bem comum: “a ênfase na criação de uma nova gramática social e cultural e o entendimento da inovação social articulada com a inovação institucional, isso é, com a procura de uma nova institucionalidade da democracia” (DE SOUZA SANTOS, 2003: 51).

Ainda que a idéia de civilização tenha sido relativizada para os não indígenas, há uma inclusão a um sistema de pensamento que impede uma articulação mais estreita com a selva e com o mundo indígena. O não indígena tem uma desvantagem frente ao território e frente às políticas sociais do estado que priorizam o indígena nesta região; porém, ele não fica fora dos sistemas produtivos e também influencia aos indígenas; mesmo porque não há coisa que gere mais interesse entre os indígenas que trocar sementes e tentar ver os produtos de fora ainda que não sejam incorporados na dieta tradicional, só pela vontade de conhecer. A fratura interna dos não indígenas é tentar se acomodar no território e ter como alimento permanente um discurso ideológico sobre a civilização que é reforçado na escola. O não indígena pobre fica confuso entre as diversas estruturas organizacionais e entre as hierarquias indígenas pela influência do discurso de civilização, e ele só pode ser mudado a partir da escola se nela se coloca a diversidade social e cultural como prioridade.

¹⁷⁶ “os grupos mais vulneráveis socialmente, os setores sociais menos favorecidos e as etnias minoritárias não conseguem que os seus interesses sejam representados no sistema político com a mesma facilidade dos setores majoritários ou economicamente mais prósperos.” (DE SOUZA SANTOS, 2003: 54).

A cidade é um bem público, um lugar comum para o conjunto dos atores sociais, isto se reflete nas festas padroeiras nomeadas como *festa das colônias*¹⁷⁷. As festas ajudam a compreender que a cidade não está criada para ser vendida, não é uma cidade do capitalismo, não é uma cidade que tenha uma auto-imagem para ser vendida, porém conjuga os imaginários de várias culturas e sua forma é o produto desta mistura. A cidade é mestiça pelo urbano ocidental e comunitário indígena; pelas diversas línguas que são faladas, pela comida, pela música, pela literatura, pela beleza ambiental. Aqui talvez seja um lugar de força indígena no qual suas culturas aparecem sem temor. Desde as comunidades indígenas não há intencionalidade de impor sua cultura, pelo contrário querem compreender o que os outros querem, adaptar-se a eles e compartilhar com alegria a quem gosta e aprecia a sua cultura¹⁷⁸.

O discurso das cidades como mito, ou como um novo imaginário que é preciso conhecer por parte das comunidades, tem um chão nas necessidades que o urbano gera. As armas, as roupas, os alimentos, os instrumentos de pesca e de trabalho provém do urbano e dali vem também o discurso da incorporação da saúde ocidental, usada para as doenças que o pajé não resolve ou por sua ausência ou falta. O urbano oferece a educação que é fundamental para a fala dos brancos, para discutir, negociar ou trabalhar com eles ou para participar das organizações indígenas ou indigenistas e para lutar por uma vaga num cargo de governo como a prefeitura, governo do Estado, câmaras municipais, departamentais ou nacionais. O mito da

¹⁷⁷ Diário de Campo, dia 14 de outubro de 2004, no qual se descreve o entusiasmo da cidade pela festa das colônias: As festas foram chamadas de integração cultural das colônias, não há mais críticas ou conflitos com relação ao governo ou à situação econômica; todo mundo entrou na festa, nas cantinas organizadas por colônias, as pessoas de cada região uniram-se para organizar suas coisas, as rainhas, as comidas típicas, as músicas, a venda de bebidas próprias. A colônia *paisa* (assim são chamadas as pessoas de Antioquia e a região cafeeira nos Andes) fez uma casa de bambu em dois andares e a indígena reproduz uma maloca pequena com todas as coisas tradicionais, os *llaneros* reproduziram a fazenda de gado com palco para os músicos que vieram de Villavicencio. Pessoas de algumas regiões não têm colônia, então são adotadas por outras colônias. Outra coisa interessante foi à visita de umas colônias a outras para ver o que estão fazendo e o que significa cada coisa nas cantinas. As negritudes conformaram a colônia do Cauca; as comunidades indígenas estão participando não tanto da sua maloca anfitriã, mas como espectadores de todas as colônias, vieram especialmente pessoas das comunidades mais próximas de Mitú e também de comunidades mais distantes.

¹⁷⁸ Robertico, um líder do Pirá-Paraná (com. pess., 2004), frente a estas questões diz que não é a pretensão de esquecer que moram em Mitú mestiços, colonos, não indígenas que já fazem parte da cidade e pertencem e têm direito ao território, mas que as comunidades indígenas devem ter um reconhecimento da sua tradição e isto tem que ter uma recuperação não só na questão econômica e de reconhecimento do território, mas que é preciso que isto afete todo o sistema educativo, de saúde e em geral de políticas do Estado.

cidade é real porque resolve parte importante da explicação do mundo contemporâneo que está imerso na interação em todos os níveis.

Há um processo de urbanização da vida indígena transmitida desde os grandes centros urbanos ou das cidades amazônicas, que não é somente de trocas de bens, mas de imaginários, idéias e sistemas de vida que fraturam e dinamizam a ordem social interna.

A cidade se resignifica com o pensamento do não indígena; a reorganização do território é necessária com relação às coisas que vieram com o “branco”, o urbano, as leis, os direitos territoriais. O processo de reordenamento indígena é permanente e está significado a partir da reorganização do cosmos, das alianças étnicas, da incorporação do não indígena com o humano e com as coisas que o significam. Isto não está nas leis, isto é permanente; por isso celebram cada ato do branco que se associa com seu território: comer pescado, farinha e pimenta, comer *ipadu*, fumo, tomar *ayauasca*. É um processo constante de reordenamento do território.

Não há uma consolidação de formas e estruturas sociais, elas estão em permanente movimento e transformação. O ordenamento territorial urbano faz parte de um processo permanente de nomeação do território; gera angústias e urgências para o Estado, para as entidades territoriais e para os líderes que estão nas organizações indígenas e pensando na formação de ETI'S, mas os intercâmbios e transformações são permanentes, são uma acomodação que sempre tenta ser, nos próprios termos de quem participa, indígenas e não indígenas; organizações do Estado, organizações indígenas e instituições sociais de saber – etnias, capitães, malocas.



Fig. 9: Fotografia de reunião comunitária no mercado popular indígena.

Mitú, como cidade frente ao país representa a cultura vaupense; é uma síntese da cultura regional porquanto nela convergem muitas culturas indígenas que a sociedade nacional não está preparada para enxergar e a resumem na cultura de Mitú. De outra parte os indígenas encontram em Mitú a síntese da cultura ocidental, a televisão, o rádio, as instituições, a escola, a saúde. Pode-se afirmar que Mitú tem uma dupla personalidade dependendo desde qual ator é enxergada. Indígena para os brancos, branca para as indígenas, isto quer dizer que Mitú é uma cidade mestiça como é uma boa parte de seus habitantes; só que não é reconhecida deste jeito pelos seus atores e então pode ser considerada alheia para todos. Ninguém assume Mitú como sua própria e usa-a como lugar de troca sem raiz, porém, suas raízes são fortes e ao mesmo tempo frágeis, como a própria selva, e também como a selva do jeito que seja tratada, manter-se-á ou desaparecerá.

Se levarmos em conta os elementos aportados pela sociologia e aplicá-los à relação das sociedades indígenas, os direitos sociais somente terão sua validade quando o exercício dos direitos pelas próprias comunidades for reconhecido e quando a comunidade estiver em condições de defender seus direitos. O único caminho possível para evitar a violação dos direitos e o exercício autônomo da cultura, é o fortalecimento das instituições indígenas que permita o diálogo entre a cultura e a sociedade, entre a comunidade e o Estado.

O exercício de Cartografia Social que será apresentado no contexto do Reordenamento Territorial no próximo Capítulo teve como intenção gerar um cenário para a transformação das diferenças em potencialidades coletivas. “Somos produto de uma cultura que procura obsessivamente o acordo e o consenso, até um ponto tal que vivemos desconhecendo os conflitos, as rupturas e as dificuldades” (ELIZALDE, 1998). O reconhecimento das diferenças as potencializa, as coloca com clareza em respeito aos distintos interesses e os constitui em ferramentas da compreensão coletiva.

CAPÍTULO V

RE-ORDENAMENTO PARTICIPATIVO DO TERRITÓRIO

A maior parte das experiências participativas nos países recém democratizados do Sul tem o seu êxito relacionado à capacidade dos atores sociais de transferirem práticas e informações do nível social para o nível administrativo.
Boaventura de Souza Santos (2003)

Se observarmos a dinâmica histórica em tempo geológico das selvas do território Amazônico e Orinocense, a tendência natural é o crescimento das selvas amazônicas sobre as savanas que cobrem a bacia do Orinoco:

“Nas condições climáticas das paisagens atuais, os bosques estão avançando sobre as savanas, tal como vieram fazendo há (desde faz) mais de 4000 anos. A tendência natural então não é a *savanização* da Amazônia senão a *selvatização* da Orinoquia. A tendência antrópica é o oposto” (BOTERO, 1999: 293).

Esta é talvez a razão pela qual existem canais de comunicação entre as duas bacias como o chamado Canal do Casiquiare que no inverno permite em certo grau à navegação entre a bacia do Orinoco para a Amazônia e vice-versa. No entanto, como é observado no trabalho citado, a tendência antrópica aponta na direção contrária, isto é, há uma tendência a savanizar a Amazônia.

A maior preocupação com relação à Amazônia é sua característica que os ambientalistas têm chamado de *hotspot*¹⁷⁹, ou seja, uma região de imensa riqueza em biodiversidade que, por esta condição, é frágil ou endêmica frente às intervenções de agentes

¹⁷⁹ Um hotspot de biodiversidade é uma região biogeográfica que é simultaneamente uma reserva de biodiversidade, além de poder estar ameaçada de destruição. Designa, geralmente, uma determinada área de relevância ecológica por possuir vegetação diferenciada da restante e, conseqüentemente, abrigar espécies endêmicas. Os hotspots de biodiversidade estão identificados pela Conservation International (CI), que se refere a 34 áreas de grande riqueza biológica em todo o mundo que são alvo das actividades de conservação da CI. Segundo esta organização, ainda que a área correspondente a estes habitats naturais ascenda apenas a 1,4% da superfície do planeta, concentra-se aí cerca de 60% do patrimônio biológico do mundo no que diz respeito a plantas, aves, mamíferos, répteis e espécies anfíbias. Numa conferência de imprensa recente, a CI actualizou a lista com nove hotspot de biodiversidade. Esta lista inclui a cordilheira dos Himalaias, bem como a nação insular do Japão. http://en.wikipedia.org/wiki/Biodiversity_hotspot Consultado em 3 de novembro de 2007

externos. As correntes populacionais avançam em direção à Amazônia desde os Andes e desde o Brasil central consolidando-se no processo de urbanização de amplas regiões que servem como enclaves para a exploração e avanço sobre as selvas.

“Também há que considerar que o maior problema ambiental ao futuro imediato na Amazônia é a urbanização sem políticas ordenadoras e de gestão territorial “em e para” estes espaços urbanos, de forma específica e de tal maneira, que se privilegie o desenvolvimento sustentável da região” (GUTIÉRREZ, ACOSTA E SALAZAR, 2004: 47).

Existe a preocupação pela urbanização da Amazônia, especialmente a Amazônia Oriental do Brasil pelo avanço das estradas para a ampliação da fronteira agrícola com os cultivos da soja, a extração madeireira e agora dos bio-combustíveis; o processo de urbanização também avança desde os Andes da Venezuela, Colômbia, Peru e Bolívia.

Mitú, Caruru, Inirida, São Gabriel da Cachoeira, Santa Izabel, Barcelos, para mencionar algumas das pequenas cidades Amazônicas não estão hoje sob forte ameaça das estradas ou do desenvolvimentismo da soja e dos bio-combustíveis, no entanto, estão na lista de reservas dos recursos naturais, de biodiversidade, de recursos energéticos. Todos os projetos apontam a uma integração das pequenas cidades amazônicas no mercado, para isto contam com a ameaça do garimpo, dos projetos de grandes estradas pan-amazônicas, com a articulação clandestina do tráfico de drogas e no caso colombiano e do Vaupés particularmente com a penetração do conflito armado como avanço da “civilização” com estradas, armas e cultivos ilícitos.

A imensidão da região impede fazer uma homogeneização ou análise global sem deixar talvez maiores vazios sobre o desconhecimento da Amazônia. Por esta razão, este estudo sobre a cidade de Mitú que serve como referencial de comparação para outras pequenas cidades da Amazônia, destaca a importância da interpelação dos *atores sociais locais* no desenvolvimento de políticas de proteção ambiental e desenvolvimento social. Neste mesmo sentido Aragon (2005), citando Bertha Becker, destaca a diversidade de Amazônias ao mesmo tempo em que sugere a necessidade da incorporação dos saberes tradicionais indígenas, colonos, ribeirinhos, caboclos no processo de compreensão e proteção de sua riqueza ambiental e social:

“Há, na realidade, várias Amazônias, e cada uma delas demanda tratamento específico, mas sem desconhecer que há, também, elementos que a identificam como uma unidade (Becker, 2004). Nesse contexto, a participação dos diversos atores regionais se torna necessária, como necessária se torna também a valorização de práticas locais na utilização dos recursos naturais” (ARAGÓN, 2005: 19).

Leslie E. Sponsel (1995), num provocador artigo que disserta sobre cultura, ecologia e risco na Amazônia, propõe um paradigma ascendente para garantir a sustentabilidade da Amazônia:

1. “Considerações básicas de território, terra, recursos, nutrição, saúde, demografia, educação, linguagem e religião
2. Adaptações à variação espacial e temporal em ecossistemas naturais
3. Adaptação da sociedade Ocidental às mudanças que esta ocasiona nas sociedades indígenas e no meio
4. Uma defesa mais sistemática, contínua e clara da sociedade indígena, assim como uma crítica à sociedade ocidental
5. Restauração sócio-cultural e revitalização de sociedades indígenas e de suas adaptações
6. As dinâmicas política, assim como ecológica e sócio-cultural dos itens precedentes, incluindo temas de direitos humanos
7. Informação relevante provida diretamente à liderança de comunidades indígenas e organizações para seu próprio uso, empoderamento e auto-determinação” (SPONSEL. 1995: 278-280)

É importante destacar que não são somente os povos indígenas que devem ser objeto de políticas de proteção social e de incorporação do seu conhecimento para garantir a proteção e acertado aproveitamento da Amazônia; todas as culturas e povos que tem imigrado para a Amazônia, inclusive em grandes cidades como Belém do Pará, Rio Branco e Manaus no Brasil, e Florência, Mocoa e Letícia na Colômbia, ou Iquitos no Peru têm a possibilidade de aportar para o uso sustentável e aproveitamento não destrutivo da Amazônia. Aliás, excluir

sua participação, interlocução, comunicação, interação no processo de Ordenamento Territorial da Amazônia, significa uma grande perda e retrocesso nos objetivos de proteção desta fonte de biodiversidade e equilíbrio ambiental do planeta. É urgente a articulação das políticas de proteção ambiental das Amazônias, a coerência nas políticas regionais de desenvolvimento e a inserção das comunidades locais e sub-regionais para garantir que as leis, as intenções e práticas de proteção da Amazônia tenham *locus* e sustento *in situ*¹⁸⁰.

A tendência a gerar políticas desde os grandes centros urbanos e inclusive desde regiões alheias à Amazônia, como acontece nos países que, como a Colômbia, têm os centros de decisão política nos Andes, leva a um desconhecimento dos saberes, tempos e dinâmicas territoriais dos agentes sociais, políticos e culturais locais e em troca de colocar seu saber como um acúmulo histórico e uma riqueza, são considerados obstáculos para políticas desenvolvimentistas:

“Existe a necessidade de harmonizar o desenvolvimento dos habitantes da Amazônia com a preservação do patrimônio natural e um desenvolvimento social justo, economicamente viável e que, ademais, seja ecologicamente sustentável, e no qual os povos indígenas amazônicos não sejam considerados como obstáculo para o progresso, reconhecendo seu aporte a este nos novos termos do desenvolvimento social sustentável” (GUTIÉRREZ, ACOSTA E SALAZAR, 2004: 196).

Esta lógica territorial exclui o conhecimento sobre o território por parte de camponeses, colonos e indígenas; as culturas tradicionais estão sob pressão e na Colômbia pode-se perder grande parte do conhecimento sobre o território pela submissão dos indígenas como operários do garimpo, guerrilheiros ou paramilitares ou com o seu suicídio como sucede com alguns povos na região da fronteira entre Peru, Colômbia e Brasil, por pressão cultural.

A garantia para superar as limitações no desenvolvimento de uma democracia na Amazônia está, como sugere Boaventura de Souza (2003) na epígrafe deste capítulo, na incorporação dos conhecimentos e saberes locais aos sistemas administrativos. O processo

¹⁸⁰ “...as políticas conservacionistas impulsionadas desde o Estado se caracterizaram por sua incoerência e debilidade ou por implementar-se, em geral, à margem das particularidades ambientais regionais ou subregionais e, com poucas exceções, às costas das sociedades locais.” (ZARATE, 2001 b: 76).

histórico e social que esta investigação vem apresentando revela o exercício de participação dos índios na construção do urbano na Amazônia; a história particular de Mitú destaca a capacidade, os conhecimentos e os valores dos indígenas urbanos ou não, desta cidade amazônica colombiana na construção de um processo, ainda que legalmente represente um grande avanço no reconhecimento político e administrativo dos seus saberes, cujos obstáculos e dificuldades que lhe fazem resistência não são menos difíceis do que em outras pequenas e grandes cidades da Hiléia.

A lei que regulamenta o Esquema de Ordenamento Territorial de Mitú reconhece um diálogo entre a regulamentação do ordenamento urbano e sua relação com os territórios de resguardo indígena. Traça pontes de diálogo entre a legislação urbana sem interferir no desenvolvimento da territorialidade indígena de resguardo, das associações de autoridades tradicionais e deixa a base para uma cooperação nos projetos que tenham investimento nos territórios indígenas. Estes projetos, no entanto como está garantido na lei de ordenamento territorial e na legislação nacional e internacional, obrigam uma consulta previa às comunidades que serão objeto dos projetos.

O ordenamento territorial não só garante, mas promove e regulamenta a proteção ambiental reconhecendo a importância da diversidade cultural, social, lingüística, ambiental associada à proteção dos territórios indígenas. Esta legislação local é um grande avanço para os povos indígenas do Vaupés, cabe às suas autoridades e organizações desenvolver a dinâmica institucional para garantir seus direitos; fator que requer um grande apoio nacional e internacional para garantir o fortalecimento das organizações indígenas e sua capacidade de estabelecer relações com o mundo ocidental desde as bases da sua cultura e do seu território.

Há no ordenamento territorial um conceito de difícil compreensão e aplicação, ele é o de melhoramento da qualidade de vida. Este princípio pode ser usado como instrumento de diagnóstico e execução de projetos que considerem que estão ajudando às comunidades indígenas sem atingir as necessidades identificadas pelas próprias comunidades. As políticas globais de educação, saúde, desenvolvimento em saneamento básico, água potável e energia têm maior dificuldade para garantir a consulta às comunidades; no entanto há um avanço nesta

perspectiva – e sua consolidação junto a outros projetos produtivos, florestais, ambientais etc. – só é possível com o fortalecimento institucional das organizações indígenas e o reconhecimento do saber tradicional dos conselheiros mais velhos nos *planos de vida indígena*¹⁸¹ ou planos específicos que se desenvolvam em cada projeto.

A característica do Vaupés como território isolado na Amazônia lhe tem garantido um crescimento populacional estável, sem crescimento exagerado por imigração e equilibrado entre a população rural e urbana. Isto significa que ainda que a cidade seja um pólo de atração nas relações sociais e na procura de projetos, não está puxando a migração das comunidades para o centro urbano. Outro aspecto importante na análise demográfica é que a população é maioritariamente jovem; razão pela qual o investimento em políticas claras de educação para a sustentabilidade ambiental e cultural é de principal importância para o futuro da região.

A lógica territorial urbana de leis, de projetos, de eleições, de mercado, tem dificuldade para incorporar a lógica territorial indígena de sacralização do território, da diversidade da roça, da relação com o rio, da dinâmica dos mitos. Mitú é a síntese das duas lógicas territoriais, mas as duas lógicas não têm o mesmo poder para se colocar na tomada de decisões sobre o território. Os indígenas ficam parcialmente fora das grandes determinações políticas e aproveitam e lutam pelos seus recursos e direitos de maneira parcial frente ao domínio urbano. O Estado tem a responsabilidade de cumprir com a sua função social, não pode alimentar com os seus recursos a discriminação e o benefício pessoal; para fazer isto tem a obrigação de escutar todos os saberes e incorporá-los ao sistema administrativo.

Mitú tem uma personalidade social, uma identidade coletiva que se representa nas festas culturais e religiosas, nos dabucuris e festas dos bairros, nas expressões artísticas. É uma ilha geograficamente, mas é também uma ilha cultural inserida no *hotspot* que tem garantido sua sustentabilidade fundamentalmente com a permanência das culturas tradicionais

¹⁸¹ Planos desenvolvidos pelos resguardos ou organizações indígenas em cooperação ou como alternativa aos planos de desenvolvimento dos municípios, departamentos ou regiões na Colômbia.

indígenas¹⁸² e com a incorporação de diversos saberes nacionais nos processos migratórios, assim como tem herdado também parte dos grandes conflitos nacionais como a exploração da cocaína, os garimpos e o conflito armado.

No processo de ordenamento territorial de Mitú em que participamos desde 1998 na condição de diretor da Secretaria de Planejamento Departamental até a assessoria para os processos participativos na culminação do Esquema de Ordenamento Territorial em fins de 2004 e começo de 2005 com a prefeitura da cidade e como parte do trabalho de campo desta investigação; temos constatado que os conceitos de ordem e planejamento somente têm aplicação territorial quando incorporados os atores sociais locais. Na assessoria aos processos participativos orientou-se para que os coletivos não procurassem à ordem, mas, para eles se constituírem re-orientadores das relações e reveladores dos interesses e sua otimização em benefício do coletivo. Os trabalhos participantes foram propostos não para explicar, mas, para criar os cenários que revelassem novas versões sobre a realidade atual e possíveis construções futuras.

O objetivo mais importante da participação nestes processos tem sido a promoção da diversidade de abordagens, como diversa também é a participação social e cultural no processo de ordenamento territorial de Mitú. Apontar o planejamento não para a eliminação da diferença, mas gerando processos que estimulem o reconhecimento e importância das diferenças e que, na apresentação desta pesquisa ganhem destaque a diversidade ambiental e cultural e os instrumentos para sua sustentabilidade.

¹⁸² “Não obstante a fundação de povos, a incorporação de uma incipiente pecuária ao sistema de produção indígena, a tentativa de desenvolver programas econômicos importados da região andina e a perda de elementos culturais tradicionais; a presença exclusiva dos Indígenas, devido à existência do resguardo, serviu como garantia para a conservação do bosque graças ao fato de que as atividades produtivas de subsistência não mudaram demasiado. No entanto, os processos indígenas de *aldeização* originaram o rápido esgotamento de recursos – nas zonas mais próximas às comunidades e já reduziram as populações de outras – indispensáveis para a satisfação das necessidades dos povoadores indígenas”. (IGAC,1996: 85).

MITÚ NO RE-ORDENAMENTO DO TERRITÓRIO

Neste item será exposto o exercício da cartografia social (mapas elaborados pela comunidade como participação na definição das políticas de reordenamento do território e a aplicação da lei 388 da Colômbia), fazendo uma memória dos processos de participação das comunidades nas políticas de reordenamento territorial e analisando alguns dos aspectos abordados a partir dos mapas sociais que foram elaborados em dezembro de 1998 e janeiro de 2005.

A Lei Nacional 388 de 1998 tem gerado a obrigação para os municípios de definir as políticas de desenvolvimento de imediato, a médio e a longo prazo. Estas políticas devem orientar a reorganização do território em nível urbano para definir as áreas de desenvolvimento industrial, comercial e residencial; devem atingir os problemas de riscos ambientais, de zonas de proteção e exploração ambiental; e devem definir as políticas de longo prazo para mediar as competências urbanas e rurais entre os municípios e Departamentos, e entre os territórios de reserva florestal e resguardos indígenas.

A lei 388 para o reordenamento do território não tem cumprido com seus objetivos, pois, na maioria dos casos tem consolidado documentos de informação técnica sem uma implicação direta no território. Ainda que os seus preceitos implicassem uma participação das comunidades na sua formulação, isto não foi levado a sério e foram gerados documentos e mapas abstratos que não têm resolvido o problema que se pretendia resolver, ou seja, do crescimento urbano desorientado e desordenado. O tecido social e a magnitude dos conflitos têm sido superior aos preceitos da lei, que ficou curta em relação à realidade que pretendia reorganizar.

Mitú, que tem um prefeito indígena, está no processo de desenvolvimento de seu Ordenamento Territorial. Desde a constituição de 1991 os indígenas estão a espera da Lei Orgânica de Ordenamento Territorial para definir qual é o alcance das Entidades Territoriais Indígenas (ETI'S) que estão ainda em processos de regulamentação no congresso da república. O planejamento do território desde a perspectiva da Lei 388 tem dificuldades de implantação

uma vez que as ETI'S teriam definições em contraposição devido às competências sobre o território. Até agora as coisas estão evoluindo da seguinte maneira: primeiro, está se desenvolvendo a aplicação da Lei 388 que planeja o desenvolvimento urbano de Mitú e os outros municípios do Departamento do Vaupés que são Carurú e Taraira; segundo a qual este ordenamento não interfere nos territórios de resguardo que representam 90% do departamento, mas estão excluídas as áreas urbanas dos municípios; e terceiro, este planejamento procura deixar bases para que, uma vez expedida a lei orgânica que regulamenta as ETI'S, estas possam aproveitar o Ordenamento Territorial para esclarecer as relações que regerão as ETI'S e os municípios.

Há uma série de elementos que devem ser considerados na hora de definir este processo de Ordenamento Territorial: o principal é que as decisões devem ser tomadas por meio de diálogo e respeito pelos atores do território, que são na sua maioria indígenas. Reconhecer que nas interações entre os dois territórios há muitas interdependências que devem ser aproveitadas em favor do conjunto dos atores sociais, facilitaria um melhor aproveitamento dos recursos e uma convivência social menos conflituosa.

Não são poucos os riscos deste processo, mas o principal é a desconfiança entre os distintos atores que convergem no processo. Falar dos povos indígenas é algo abstrato. Entre eles existem várias organizações e visões sobre o território, mesmo porque são muitas as etnias (24) no departamento e porque delas tem surgido vários tipos de organização. Há 17 organizações zonais indígenas que estiveram agrupadas no Conselho Regional Indígena do Vaupés (CRIVA). Esta última organização tem sofrido muitas transformações e visões que levaram a rupturas e contradições. Sua concentração em Mitú e a dominação de algumas lideranças levaram a um afastamento que tem diminuído sua credibilidade e representatividade por parte das comunidades zonais indígenas, assim como a deslegitimação frente às instituições do Estado. O manejo dos projetos, recursos do Estado, e de cooperadores da ordem nacional e internacional, e dos recursos do Sistema Geral de Participações (SGP) sem a suficiente clareza, levou o CRIVA ao descrédito.

Na espera da Lei Orgânica de Ordenamento Territorial que estabelecerá as competências e alcances das ETI'S o Decreto 1088 regulamentou a criação de Associações de Autoridades Tradicionais Indígenas (AATI'S) para o manejo autônomo dos recursos do SGP e para explorar o processo de consolidação de governos autônomos em territórios de Resguardo.

Assim foram criadas as AATI'S:

- AATI'S: Associação de Autoridades Tradicionais Indígenas da Zona de Yapú (ASATRIZY)
- Associação de Autoridades Tradicionais Indígenas da Zona de Tiquié (AATIZOT)
- Associação de Autoridades Tradicionais Indígenas Yurutí do Vaupés (ASATRAIYUVA)
- Associação de Capitães e Autoridades Indígenas do Pirá-Paraná (ACAIFI)
- Associação de Autoridades Tradicionais Indígenas CRIVA (AATI-CRIVA)

A Associação de Capitães e Autoridades Zona União Indígena do rio Papurí (ACAZUNIP), assim como outras organizações nos rios Içana, Médio Vaupés, baixo Vaupés, no rio Apaporis, no rio Taraira no município do mesmo nome, estão em processo de conformação ou legalização das suas Associações. Estas organizações indígenas zonais que estão neste processo têm que cumprir com um processo lento e cheio de trâmites burocráticos para o reconhecimento por parte da Direção de Etnias do Ministério do Interior.

Isto tem gerado rupturas e brigas entre as distintas organizações indígenas especialmente pelo manejo dos recursos do SGP. O CRIVA quer manter a representação de todas as organizações que já não a reconhecem como gestora e da qual se afastaram criando suas próprias organizações. Igualmente para o Estado tem sido difícil reconhecer as diferenças

entre as organizações e a fragmentação das autoridades indígenas, porém, é um processo que está sendo cada vez mais compreendido e aceito pelas distintas instituições e pelos mesmos indígenas.

Não existe, pois, uma unidade entre os indígenas e ainda há mais de cem comunidades que não estão representadas numa AATI. O CRIVA pretende fazer uma só Entidade Territorial Indígena quando estas forem legalizadas, mas isto não é possível uma vez que as AATI'S são as bases para a criação das Entidades Territoriais Indígenas; isto será definido quando for regulamentada a Lei Orgânica de Ordenamento Territorial. O que está claro é que as ETI'S serão unidades territoriais indígenas com governo próprio, com autonomia territorial, com manejo dos recursos próprios e com uma jurisdição territorial particular; estas ETI'S responderam a saberes tradicionais e manejo autônomo do território de acordo com os usos e costumes e terá uma regulamentação específica nas políticas de educação, saúde, obras de infra-estrutura e definições jurídicas. Uma vez conformadas as ETI'S será necessário um processo de revisão e reestruturação do ordenamento territorial com os Municípios nos quais os resguardos e AATI'S estão inseridas.

O processo das ETI'S pode acarretar a debilidade ou até desaparecimento dos municípios e do departamento; aumentar as contradições entre os indígenas e a população não indígena assentada há muito tempo no território; debilitar a gestão de projetos e recursos e até facilitar a colonização desmedida ou exploração de recursos minerais sem a intermediação do Estado. Pode também fazer ressurgir contradições e lutas indígenas que têm permanecido soterradas na relação indígena com o mundo ocidental. Estes riscos, levados ao extremo, são possíveis especialmente pelo ressurgimento de discursos xenófobos¹⁸³ contra os “brancos” e pelo ponderamento da autonomia desconhecendo as inter-relações que se têm criado por muito tempo no Vaupés:

¹⁸³ Na última visita de campo realizada em julho de 2007 o representante do CRIVA que exaltava o discurso xenófobo contra os não indígenas e até contra os mestiços não se encontrava mais na direção da organização e as expressões de contradição étnica haviam cedido consideravelmente.

“O processo atual de formação das Eti’s no Vaupés não assegura aos habitantes ‘não indígenas’ que suas necessidades sejam atendidas quando ditas entidades estejam regulamentadas finalmente pelo Congresso” (JACKSON, 1996: 296).

O ordenamento do território se fundamenta na participação dos seus cidadãos, mas é preciso compreender como se tem constituído a cidadania na Amazônia. A desconfiança que é assinalada acima é produto de uma forma de cidadania construída com muitos empecilhos da ordem institucional e cultural. A possibilidade de ter carteira eleitoral para os indígenas não significa uma construção de cidadania no sentido platônico da *Polis*. Ainda hoje, na maioria das vezes que os indígenas vão votar, o fazem condicionados pelos dirigentes indígenas ou não, que os pressionam oferecendo-lhes objetos, projetos ou simplesmente com promessas, sem ter clareza no sentido da participação política.

O exercício dos direitos indígenas está condicionado por sua capacidade de falar espanhol e de conhecer os processos das instituições do Estado. Para o exercício autônomo, por exemplo, das AATI’S, há que se cumprir com muitos requerimentos que afastam as lideranças das suas comunidades e fazem com que elas tenham muito temor frente ao Estado. O atendimento nas instituições é muito depreciativo com os indígenas e só agora estão mudando pela pressão das organizações e AATI’S e pela longa luta do CRIVA, da igreja, de funcionários mestiços ou regionalizados que defendem os direitos indígenas na região.

Há muitos outros elementos que ainda não foram apresentados aqui; o ordenamento territorial, por exemplo, terá que ajudar a aprofundar a problemática da educação indígena e a educação dos centros urbanos, que é um consenso que está gerando mais conflitos que oportunidades como já constatamos numa pesquisa anterior sobre a educação indígena (PEÑA, 2003).

O processo de descentralização da saúde e sua reestruturação aos novos modelos mais neoliberais da lei têm gerado rupturas em longos caminhos da saúde em diálogo com o saber tradicional indígena e isto ainda não está sendo consultado no ordenamento territorial. A dependência econômica recorrentemente sugere a necessidade de modelos autônomos de

produção alimentar e sistemas econômicos que permitam às comunidades obter os produtos que têm adotado do modo de vida ocidental e que são importados do centro do país, sem depender de políticos ou de políticas alheias à sua cultura. Outros aspectos como a propriedade intelectual sobre os recursos da biodiversidade relacionado com propriedade coletiva das comunidades, a exploração de minerais em territórios de resguardo etc., que terão que ter definições claras para a proteção do território e das culturas que nele se encontram.

O mútuo reconhecimento dos atores indígenas e não indígenas e das distintas instituições que eles representam, pode permitir ao Ordenamento do Território a oportunidade do encontro, de definições e orientações que facilitem a convivência e que fechem os espaços que são aproveitados pelo conflito armado e pela economia dos cultivos ilícitos. A seguir, apresentamos o resumo da oficina de cartografia social, desenvolvida para o reordenamento do território feita em parceria com o Município de Mitú e que teve a participação de lideranças dos bairros da cidade e um grupo de instituições que será detalhado.

A seguir algumas anotações que precederam a realização da oficina de cartografia social de Mitú e seu desenvolvimento:

06 a 13 de janeiro de 2005

Fiz uma visita aos bairros de Mitú, falei com os capitães e presidentes das juntas de ação comunal; falei para eles do reordenamento territorial e da combinação com a prefeitura para fazer uma oficina de cartografia social, desenhar as propostas de desenvolvimento dessas políticas. As oficinas serão nos dias 14 e 15 de janeiro e é para desenvolver um diálogo entre os bairros de resguardos e a municipalidade, eu estou elaborando dois documentos um do processo de participação das comunidades na formulação das EOT, e o outro de leitura analítica do diagnóstico feito para a EOT.

Na visitas nos bairros achei muita preocupação com a questão econômica, a sociedade educativa está um pouco distante e por trás de humedais numa área que pode ser de expansão urbana, os bairros do outro lado do rio e das áreas de resguardo é mais parecida com comunidades indígenas que com um bairro.

Nesta semana preparamos a oficina de cartografia social com as lideranças do bairro, com as instituições (CDA, INCODER, Saúde, Planejamento Departamental e Planejamento Municipal), a oficina é feita com uma guia que não perguntou sobre a composição étnica dos bairros e sobre fatores sociais ou

de serviços que já tiveram identificados com outros processos de concerto para o EOT.

A guia da oficina esteve orientada à identificação de projetos para as necessidades mais sentidas, à participação da comunidade na estruturação do município de futuro e à identificação dos projetos produtivos que apontem para a criação do futuro desejado.

Os grupos de trabalho foram quatro: um território do outro lado do rio à margem esquerda composta por seis bairros. Isto é território de resguardo, perdeu alguns projetos relacionados com serviços públicos, aqueduto, rede elétrica e iluminação pública. Nas suas propostas há muito otimismo. A possibilidade de manter o seu território, de manter as suas roças, de recuperar as áreas afetadas pelo desflorestamento ou por erosão e fazer projetos ambientais. Os projetos produtivos apontam à produção de peixes e ao desenvolvimento agrícola. Há uma proposta de projeto ambiental de represas, como trilha ambiental, peixes e centro turístico. Nas propostas interculturais está a construção de uma maloca para que os turistas e as pessoas de Mitú conheçam a cultura tradicional e para fazer festa de encontro com as pessoas de outras etnias que viessem para Mitú.

A possibilidade de fazer a pista de posse ou aeroporto de Mitú nas áreas boas que tem esta parte do resguardo foi considerada não aceitável pelos mesmos problemas da ponte por afetar as áreas das roças e o fluxo de carros e coisas pelo seu território. Eles consideram Mitú futuro com o seu resguardo e os benefícios urbanos melhores.

A área correspondente ao resguardo na margem direita do rio Vaupés e o bairro Belarminio Correa tem uma relação diferente com o urbano, especialmente pela bacia da Bacatoma para o aqueduto, o destino do lixo do município e as necessidades dos serviços públicos e a infra-estrutura vial para os deslocamentos do bairro e as roças.

Estas mesas junto com outra parte de resguardo fizeram maior ênfase nos projetos ambientais, propuseram um reflorestamento da margem do rio, a construção de uma trilha ambiental, para fazer atrativa a área ao turismo e a proteção das áreas onde se encontram a palmeira do Caraná que serve para o teto das casas.

Seus projetos produtivos apontam para a melhoria da via para ir às roças, para transportar os produtos alimentícios e a diversificação destes produtos. Há certa vontade de abrir o espaço para a vinda de outras pessoas para morar lá, e como área de expansão da parte urbana do município. Eles acreditam que esta é a parte natural para onde pode crescer Mitú.

Todas as áreas de resguardo solicitaram o serviço de saúde porque a capital fica longe e não tem como atender às urgências que podem acontecer especialmente com a presença do exército e a polícia e as possibilidades de confrontações armadas com a guerrilha.

Ainda a guerra é um problema. As comunidades falaram pouco dos fatores da guerra e percebe-se um maior otimismo com relação ao desenvolvimento natural do município e das relações interculturais. Esta visão otimista foi muito menos visível nas duas mesas mais urbanas, correspondentes aos bairros com maior população, e que abrange todo o redor da pista de posse e a margem direita do rio.

A maneira como foi apresentado cada mapa, reflete um maior conflito social, um grande pessimismo e uma maior ênfase nos problemas, particularmente nos serviços públicos. No entanto, há uma maior análise sobre a problemática institucional e administrativa e sobre os fatores que mais afetam a construção da democracia.

Houve preocupações quanto às relações com o Brasil e à procura de alternativas legais e de infra-estrutura para a intercomunicação cultural e sócio-econômica; o fomento aos esportes profissionais como natação e atletismo, com piscina e áreas esportivas que facilitem a participação em competição em nível nacional; e a criação de uma via de acesso através do rio para fazer de mais baixo custo os produtos do centro do país.

Há uma forte visão de Mitú como centro indígena e seu potencial ambiental, por isto propuseram a trilha ambiental na margem direita do rio Vaupés, os sistemas que ajudam para o transporte dos alimentos e pessoas para as roças, a recriação de uma maloca e um museu para potencializar a interculturalidade e o turismo. No mesmo sentido propuseram um parque temático, ambiental e cultural que faça de Mitú um atrativo para o turismo ambiental e cultural.

Outro aspecto importante foi a vigilância na prestação dos serviços públicos e as obras de infra-estrutura. A necessidade de gerar novos empregos pela preocupação do desemprego e a possibilidade do aumento com a reestruturação de saúde e a continuação da reestruturação do governo.

No dia 13 de janeiro falei com a Rita, uma líder Desana, que é vereadora de Mitú, defende os direitos indígenas e as hierarquias e as normas de parentesco. Analisando as questões urbanas, ela diz que o ICBF e a RSS estão puxando pessoas para Mitú, trazendo um forte paternalismo, porque lhes oferecem ajuda e alimentos. Diz que o ICBF promove as mães solteiras porquanto lhes dá comida, e não oferecem trabalho e meios para que trabalhem então as meninas tem filhos porque o ICBF ajuda a alimentá-los. O mesmo se passa com o deslocamento forçado em que todas as pessoas querem ser consideradas como deslocadas e pedem alimentos e moradia. Rita diz que o que há de oferecer para eles é roça e trabalho porque o paternalismo cresce em população e conflitos em Mitú.

Numa assembléia de organizações indígenas falaram do EOT e há a colocação de que é preciso que o município tome em conta as necessidades e observações das autoridades no território de resguardo. No discurso de Benjamim Henao na assembléia, ele diz que o EOT serve para que se respeitem as organizações e autoridades e não se faça atropelamento contra as comunidades. A petição é que seja cumprido o princípio constitucional e internacional de consulta prévia às

comunidades para o desenvolvimento de ações sobre o território. Outro problema por eles colocado é a questão da segurança pela penetração do conflito armado e a destruição do meio ambiente por causa dos cultivos ilícitos. Esse é um debate importante na hora definir a relação entre a ordem legal, os direitos indígenas, o conflito armado e os cultivos ilícitos.

A comunidade tem sido caracterizada em três áreas: urbana, suburbana e rural ou de resguardo indígena, a urbana depende do mercado que ingressa em avião e dos produtos trazidos das zonas rurais ou indígenas. A população suburbana geralmente possui uma roça e comercializam alguns produtos na área urbana, onde, às vezes, trabalham em instituições. As pessoas da área rural são especialmente indígenas da zona de resguardo que tem uma maior autonomia com relação à sua vida cultural e alimentar, mas dependem de alguns produtos manufaturados como roupas, fósforos, sabão e anzóis.

Fazendo uma visita nos bairros do outro lado do rio, quer dizer, a bairros que estão em território de resguardo, encontram-se algumas condições que são compartilhadas pelos bairros das áreas suburbanas ou de resguardo. Primeiro é o acesso aos serviços públicos. A eletricidade é ruim e não tem nem aqueduto nem esgoto; a terra já tem dono, portanto o espaço não permite fazer uma roça suficientemente produtiva, então a produção de alimentos diminui, as casas são cada vez menores, o que rompe cada vez mais com as relações com o espaço tradicional.

A CARTOGRAFIA COMO VISÃO DO TERRITÓRIO

Como dito na introdução, em parceria com o Município de Mitú desenvolveu-se uma oficina de participação para colocar a visão do território das comunidades dos bairros da cidade no Esquema de Ordenamento Territorial que exige a Lei 388 e os seus decretos regulamentares. Além dos documentos técnicos relacionados à biologia, geografia, estrutura econômica e administrativa, o plano tem a obrigação de ter uma participação das comunidades que serão afetadas pelo processo de ordenamento do território.

Após a conformação de uma equipe liderada pela secretaria de planejamento do município e, com a nossa participação na condição de consultor, foram visitados os 17 bairros da cidade com uma exposição sobre o que é o Esquema de Ordenamento Territorial (EOT) como ferramenta de planejamento a curto, médio e longo prazo e a importância da participação das comunidades neste processo. Os capitães indígenas e presidentes das Juntas de Ação Comunal dos bairros, ainda que céticos, reconheciam a importância da sua

participação uma vez que seriam eles quem definiriam a orientação política, econômica e social do município para os próximos 12 anos.

As conversações com os líderes e as reuniões preparatórias que alguns bairros realizaram antes da oficina colocaram com interesse na participação, expor ao município as condições dos serviços públicos, os projetos e necessidades prioritárias para as comunidades. No entanto, outros aspectos sociais, ambientais e culturais fariam parte fundamental das propostas colocadas coletivamente na elaboração e exposição dos mapas sociais para o EOT, como veremos mais adiante.

A oficina foi desenvolvida com o propósito de finalizar o acordo do processo de Ordenamento Territorial, tendo em conta que houve três mesas de participação que antecederam este último trabalho¹⁸⁴. A conciliação é um processo permanente, e dado que o ordenamento territorial requer a participação de toda a comunidade, dos grêmios e das instituições, esta oficina foi considerada uma etapa do acordo, e a formulação do Esquema de Ordenamento Territorial (EOT) criou os mecanismos de procedimento e avaliação para manter o diálogo sobre o território entre a comunidade e a prefeitura de Mitú, como responsável direta da execução dos processos de planejamento. Neste sentido as comunidades solicitaram que as memórias das oficinas de participação fossem entregues à comunidade para terem as ferramentas de procedimento e avaliação nos processos de desenvolvimento do município.

Do mesmo modo, considerou-se fundamental realizar uma mesa de conciliação com os grêmios que permitiam uma articulação com os projetos sociais e econômicos propostos pela comunidade. Como as políticas sociais do Vaupés possuem um trâmite importante através das instituições, também se considerou a necessidade de que as instituições participassem e se responsabilizassem em desenvolver suas atividades sociais, seus projetos econômicos, produtivos, legais, em conformidade com o determinado no EOT para que a orientação e objetivos de desenvolvimento do município se unificassem e fortalecessem, e se desse

¹⁸⁴ Na assessoria para a realização dos mapas de Cartografia Social foi apresentado um documento de análise histórica da participação das comunidades indígenas na elaboração do Esquema de Ordenamento Territorial desde o ano 1998 até sua conclusão na expedição do Acordo 008 de 30 de Maio de 2005 da Câmara dos Vereadores do Município de Mitú que adota a Lei de Ordenamento Territorial do Município.

cumprimento aos princípios de complementaridade, subsidiariedade, solidariedade, coordenação, congruência, que estão consignados no espírito da Lei.

A oficina foi desenvolvida como continuidade do acordo comunitário para o EOT e com o mesmo espírito metodológico que tinha sido iniciado pela Fundação FUNDAMINGA em 1998, numa oficina que realizou o primeiro passo de acordo entre a comunidade e as instituições. A Orientação da oficina foi realizada pelo autor desta análise, com a participação de Erica Caicedo Sandoval, secretária de planejamento municipal e coordenadora da equipe interinstitucional, que veio trabalhando no EOT: *Instituto Colombiano de Desarrollo Rural (INCODER)*, *Corporación para el Desarrollo Sostenible del Oriente y el Norte Amazónico (CDA)*, Secretaria de Saúde e Planejamento Departamental.

O Prefeito de Mitú, José Gonzáles Torres instalou as mesas de trabalho e atribuiu-lhes respaldo institucional e importância ao processo de formulação, pensamento e participação comunitária no reordenamento territorial, ao mesmo tempo em que se congratulou com a participação dos líderes e capitães dos bairros, bem como de importantes personalidades sociais e políticas do município.

O resultado é um grupo de 4 mapas sociais, desenhados, pensados, pintados e expostos pelas mesmas comunidades que convivem no território e a representação que dele têm. A metodologia facilitou um diálogo interno de cada grupo de trabalho, ao mesmo tempo em que facilitou uma socialização coletiva através da exposição dos mapas ao plenário.

A metodologia permitiu que as pessoas representassem cada bairro, conversassem sobre a problemática dos grupos de trabalho e os bairros, unidos em cada mesa e que conhecessem a problemática do conjunto do município na exposição coletiva dos mapas. Desta maneira configurou-se uma visão completa do município, que, articulada com os outros processos de acordo, permite que a comunidade realize um seguimento, acompanhamento e avaliação no processo de ordenamento territorial. Desde a parte administrativa e institucional se tem como agregado o fato de realizar um ordenamento territorial participativo que, na realidade, pode ajudar a compreender os problemas coletivos e da mesma forma coletivizar as

soluções que ficam plasmadas no conjunto dos documentos elaborados para o EOT; o que é absolutamente coerente com a análise deste documento com relação às pontes de diálogo intercultural e social para a procura de alternativas social e ambientalmente sustentáveis para a Amazônia.

A OFICINA

A participação das comunidades na oficina de Cartografia Social não foi fácil, há muita desconfiança, pois as pessoas consideram que são chamados para a legalização de contratos ou para o benefício de terceiros. Isto foi analisado com muito cuidado pela equipe de planejamento da oficina e os convites foram entregues pessoalmente nos bairros e comunidades tendo-se um diálogo com as lideranças, assim como, uma preparação da temática do trabalho; no entanto, a dinâmica da oficina e a preocupação pelo desenvolvimento do município permitiram uma boa dinâmica de trabalho e a participação permanente de pelo menos 45 participantes durante todo o exercício. A exigência de retroalimentação, com relação ao que as comunidades elaboraram como projetos, sugere que há uma disposição para acompanhar o processo de execução do EOT, tendo as bases para dizer: isto é o que a comunidade propôs, fazer o seguimento e a avaliação a médio e longo prazo.

As comunidades consignaram em suas memórias e nos mapas uma visão do território que reflete as dificuldades econômicas, ambientais, culturais e sociais. A imagem dos mapas reflete as características ambientais do município e consigna também a projeção realista e otimista que, frente às dificuldades e conflitos propõe um município mais harmonioso com o meio ambiente, adotando o desenvolvimento que a urbanização oferece, sem perder as condições da origem cultural que orgulha os seus habitantes indígenas e não indígenas. Neste processo tecem-se cestos de diálogo como na metáfora utilizada por Juan Álvaro Echeverry:

“Esses “cestos” aos que me referi, e que os indígenas representam em seus mapas, são a expressão territorial da história de uma relação vital com um espaço. Isto não exclui outras histórias, outras urdiduras de menor densidade temporária, das missões, das instituições, dos comerciantes, dos colonos, tecidos menos apertados. Nestes entrelazamientos, que conjugam vida e história, podemos entrever a possibilidade de um ordenamento territorial que é entendido como

educação sexual, para não disputar a mulher de outro, senão para respeitar-nos e alimentar-nos uns a outros” (ECHEVERRI, 2000: 180).

Várias línguas indígenas foram faladas no desenvolvimento das mesas de trabalho, especialmente dos grupos de bairros com maior presença indígena e que estão no território municipal e no território de resguardo indígena. A situação dos bairros indígenas que se encontram no território de resguardo foi abordada particularmente na projeção urbana sem afetar a posse legal da terra e ainda fortalecendo os laços entre o território de resguardo e o município numa interação não conflitiva, porém, respeitosa das diferenças culturais e sociais e com a prestação mútua de serviços.

A cartografia social reflete também a condição mestiça do município, não no sangue ou na cor da pele, e sim a mestiçagem cultural que transfere idéias, imagens, pensamentos, obras de infra-estrutura, que conjugam o modelo tradicional indígena com o desenvolvimento ocidental, enfatizado pela amazonização ou indianização que o território condiciona a todos os que no Vaupés e Mitú convergem. A produção alimentar, os sistemas de transporte, os serviços públicos, os modelos educativos e de saúde foram abordados de maneira integral projetando uma perspectiva de desenvolvimento do município a partir da sua realidade avaliada pela própria comunidade.



Fig. 10: Fotografia do momento de fechamento da oficina de cartografia social, quando todos os mapas tinham sido expostos.

A visão que se reflete na memória das mesas de trabalho, nos mapas e na exposição coletiva da oficina é a de uma Mitú ambiental, com projeção eco-turística e com a conservação dos sistemas tradicionais que lhe brindam o sustento à maioria das famílias do município. Isto não apaga a perspectiva de desenvolvimento ocidental que se tem construído ao longo dos anos com a presença da igreja, da colonização e do Estado; pelo contrário, há uma apropriação desta perspectiva no coletivo que coloca elementos importantes como a diminuição dos preços dos alimentos e a procura de estratégias que barateiem o custo dos combustíveis e materiais de construção para o desenvolvimento do município.

Na continuação, se apresenta a síntese dos elementos que, conjugados nas perspectivas das diferentes mesas de trabalho, conformam unidades constituintes da visão coletiva do território e da combinação das projeções de desenvolvimento que as comunidades colocaram nos mapas e nas memórias da cartografia social¹⁸⁵.

MITÚ AMBIENTAL:

Esta visão ambiental e cultural do município se sustenta num grupo de projetos que foram propostos nas 4 mesas de trabalho e que podemos assim enumerar:

Mesa resguardo, margem esquerda do rio Vaupés: Desenvolvimento de uma trilha ambiental desde o bairro El Recuerdo até El Guamal. Este projeto inclui o reflorestamento da margem do rio que foi afetada pela erosão; a proteção do igarapé que alimenta a barragem do bairro 13 de Junho; sua arborização e adequação para projetos ambientais e eco-turisticos; e a construção de uma maloca para a interação cultural com as pessoas não indígenas que vêm ou estão em Mitú como projeto de interculturalidade e como projeto de turismo cultural. Esta maloca teria as características tradicionais das culturas indígenas do Vaupés, portanto serviria também como palco de encontro para os povos indígenas que habitam o Vaupés:

¹⁸⁵ Este documento foi incorporado na íntegra na Lei de Ordenamento Territorial do Município, como parte dos sustentos de participação comunitária que convalidaram a adoção da lei por parte das autoridades ambientais e municipais.



Fig. 11: Reprodução do Mapa correspondente à mesa de trabalho da área de resguardo (Oficina de Cartografia Social, Mitú, Janeiro de 2005).

A seguir, a narração dos representantes destas comunidades:

Boa tarde companheiros¹⁸⁶. Aí, como verão vocês esta é a zona de resguardo, a parte do outro lado do rio Vaupés. Nós participamos as comunidades de El Recuerdo, Valencia Cano, La Libertad, 13 de Julio, Cuba e Guamal. As localizações dos bairros está na seguinte forma: aqui em El Recuerdo há muito poucos paludes, umas chuquas¹⁸⁷ que estão cortadas praticamente: há uma, duas, três. El Recuerdo não tem escola nem tem parque de recreação. Nesta parte estão os militares, aí é onde freqüentam os ataques da guerrilha e então praticamente quase não está habitada por esse problema, por esse conflito.

Agora, esse cantinho azul que vêem vocês, é o mesmo igarapé Hormiga que dá uma curva e sai para esta parte, uma parte mais acima da ponte, é uma água destinal que sai mais acima do El Recuerdo. Neste momento a comunidade de El Recuerdo está mal das instalações da luz elétrica, ela não tem rede elétrica. Também em matéria de sanitários, eles não têm este serviço. Em matéria de águas negras não têm problema porque não têm esgoto. Tem-se uma ponte para pedestres que é o igarapé Sardinhas e aqui no igarapé Puño que une o Valência Cano. Creio que até aí é praticamente...

Seguimos com a comunidade de Valencia Cano que é a mais ampla, está localizada mais exatamente em toda a frente da Escola Normal Indígena e termina mais ou menos quase à frente do bairro La Unión, pela casa de seu Jaime Velásquez mais ou menos por lá na frente termina o Valência Cano. Tem uma escola, não tem parque de recreação, um campo de futebol está localizado na parte de atrás da comunidade. Em matéria das ruas, não tem calçadas, não tem nada por que? Porque está numa zona de resguardo. Agora o capitão diz que a necessidade do Valencia Cano é fazer calçadas para pedestres e ponte para o deslocamento às roças, diz. Então fazer uma ponte para o deslocamento, creio que há um palude, porque em inverno alaga, então se dificulta para que os habitantes, as mulheres da comunidade trazem seus alimentos, para trazer a mandioca. Tem uma ponte que une La Libertad, que é também um palude, que praticamente em inverno é um igarapé, mas em verão está seco. Aqueduto, ele não tem. Creio que isso já está para trabalhar porque esse foi o problema com a comunidade de El Recuerdo e o mesmo Valência Cano, porque não há, em tempos de verão como conseguir água potável para o consumo. Como bem sabem, a gente vê que o rio Vaupés está são, mas por lá pa'beira baixam corpos sem cabeça e a gente muitas vezes consome essa água. Então a gente as vezes adoce e não se dá conta, mas por que se adoce? Lógico, a gente está tomando água contaminada.

Sigo com La Libertad. Tem um parque infantil, o ginásio de esportes, uma caseta comunal, tem uma ponte, duas pontes que unem para subir a esta família. Mais abaixo se divide com o 13 de Julho com o Igarapé Formiga. Também tem o mesmo problema, La Libertad não tem as redes elétricas, o problema foram os postes, que praticamente são de madeira e você sabe que

¹⁸⁶ Estas narrações foram feitas durante as apresentações dos mapas realizados pelas comunidades. O idioma original é o espanhol e foram traduzidas ao português para facilitar sua compreensão; algumas expressões ou gírias foram traduzidas livremente com o mesmo propósito.

¹⁸⁷ Humedales y chucuas são paludes, lagoas, riachos ou áreas de inundação que circundam a cidade de Mitú.

a madeira agüenta três anos bem e depois se está caindo. O parque natural, igual que o Valência Cano, tem alguns paludes e há como uma lagoa aí. Aqui os vizinhos explicaram as necessidades básicas da comunidade. Tem o mesmo problema daqui dos bairros, que não têm bases sanitárias, plantas para recolher a água do tanque de armazenamento para o consumo.

Seguimos para o 13 de Julio que está desde o Igarapé Hormiga ao Igarapé Bejuco. Está localizada ao lado do colégio José Eustácio Rivera. Muitos paludes. Nestes momentos o 13 de Julio tem um ginásio de esportes, um parque infantil, uma barragem para sortir água à comunidade, mas que passa? As tubagens se tamparam ou, não sei que passou, mas não entra em serviço. Tem como 30 tanques, 20 tanques para dar-lhe água à comunidade do 13 de Julio, mas como lhe disse não está em serviço isso porque estão danificadas as tubagens.

Sigo com o Guamal, está localizado em todo o cause do rio do Vaupés e termina antes da boca do rio Cuduyarí, ao seguir para a lagoa. Ele tem somente um campo de futebol, não tem parque de recreação. Também tinha uma barragem, fizeram a barragem, mas não instalaram a motobomba e nada disso. Então, também padece o mesmo problema destas comunidades de cá que não têm água potável para o consumo.

De igual forma, eu também com minha comunidade, aqui à frente do bairro de cá, vejam como o pedaço daí se está desbarrancando, então queremos arborizar todo esse setor para sustentar a orla, para que não se siga desbarrancando. Nessa parte de resguardo para nós tinham alguns programas especiais certo? Então mais adiante vão fazer um caminho que comunique a todas as comunidades e vai sair também uma ponte aqui no Igarapé Hormiga para que facilite o cruzamento para o colégio.

Aqui em observações dizíamos, em comum acordo com os capitães do outro lado do rio, El Recuerdo, o Valência Cano, La Libertad, 13 de Julio, Cuba e o Guamal, decidimos por razões desta desordem social, não é conveniente a construção de uma ponte que comunique com a área urbana. Com isto que dizíamos, que praticamente se construía uma ponte, como pensavam fazer aqui à frente do colégio, ia ter desordem cá porque praticamente ali ao outro lado, não há casas seguras, algumas casas não tem portas. Vocês sabem que nós, nestes momentos, estamos atravessando um momento muito difícil, então há alguns que precisam e entram sem permissão e sacam gravadoras, televisores e vêm vender por cá. Pensando nesse problema dissemos, pois não é necessário fazer essa ponte.

Então, as atividades, na segunda atividade da folha, o primeiro problema que têm todas as comunidades é melhoramento de moradia. No melhoramento de moradia dizíamos que o material, que a lâmina de zinco, todo esse material a davam as instituições, o Estado certo? E o trabalho o fazia a comunidade, com a mão de obra, como bem sabem, sacando a madeira e a construção das casas.

Então essas comunidades atravessam por um difícil momento de que não têm água potável, então pa' criar um micro aqueduto e de igual forma os trabalhos da obra solicitamos que a mão de obra, de onde seja realizada, seja da comunidade. Com isso, queremos dizer que qualquer contrato que se faça numa comunidade, que os trabalhadores sejam da comunidade para que seja

de proveito da comunidade, como uma ajuda para a comunidade. Porque muitas vezes chega um contratista de lá afora e já, então a nós não nos convêm porque nós também precisamos o trabalho. De igual forma, qualquer trabalho, qualquer obra que se faça em qualquer destas comunidades, as comunidades vão supervisionar e apoiar o trabalho que se faça, para que não passe com que se perdeu o trabalho. Resulta que aqui foi a estrada e não a utilizamos, tanta quantidade de dinheiro que investiram aqui, mas resulta que não cuidamos e não serviu para nada. Então praticamente é uma grana que se aterrou aí.

Como dizia anteriormente, neste ponto do 13 de Julio, o capitão dizia de um turismo numa barragem no igarapé, na zona do 13 de Julio. Se fará uma zona de turismo na qual se permita a pesca e recreação.

Bom, projeto produtivo a médio prazo: está a piscicultura porque aproveitamos essas propostas. Falamos de piscicultura porque aproveitamos como fazer seus açudes com peixe natural. Assim podemos represar por dizer, nessa base podemos fazer um criadouro de peixe porque há água, podemos fazer mais fundo esse palude para que brote água, para que não tenhamos que utilizar motobomba para bombear água aos açudes do peixe. Com esse zinco pensávamos fazer esse de piscicultura e as chagras integrais.

Agora aqui o que dizia o colega, pois praticamente nós também precisaríamos um posto de saúde porque muitas vezes é questão de administrar, olhe aqui no setor também estão instalados os militares e também aqui em 13 de Julio, na parte de trás, não tanto na parte de atrás, nesta parte estão instalados os militares e outra parte aqui no centro do bairro. Então isso foi um problema. Às vezes tem confrontos e muitas vezes lhes afetaram, por exemplo, ferem a um civil sem culpa, então dificulta, a não ser que lhe dêem um atendimento primário, para depois trazer aqui ao hospital.

E também precisaríamos um iluminado público em todo este setor, para assim, mais ou menos, controlar qualquer anormalidade que se apresenta nesses bairros. Bom, acho que isso é mais ou menos o que nós tratamos nesses bairros.

Mesa correspondente aos bairros Belarmino Correa até Mitú Cachivera: Nesta mesa se propõe uma senda ambiental desde os bairros centrais de Mitú, até Mitú Cachivera, incluindo a proteção da margem do rio através de reflorestamento e a conservação de áreas tradicionais de *humedales* (pequenas unidades ambientais similares ao pantanal), bacias dos igarapés e de um caranasal na via à fonte do aqueduto. Esta mesa propôs, ademais, um acordo para evitar que o município contaminasse, com o lixo coletado na área urbana, a bacia do igarapé Chajoco:

Bom, então como vamos preencher como o estava explicando e bem pode você apreciar este mapa destes quatro bairros, os problemas que tem é mais que todos os paludes, estradas, que impedem o progresso destes bairros e também estes bairros têm bastantes paludes. Por exemplo, contamos: um, dois na parte do fundo do bairro Belarmino se vêm casas, estas margens azuis que são paludes. Na época de inverno isto se inunda então que precisamos reparar este meio ambiente que é o bairro. Mais do que tudo nesta parte do fundo do bairro. E aqui, se chega a outros bairros, 12 de Outubro, encontramos outro problema, outro palude, outros paludes. Passando há outros bairros, temos outro palude com, supostamente a casa do capitão, e no inverno se forma um círculo e esse bairro já se converte numa ilha. Mas do outro lado está circulando a água. Aqui há problema de: paludes, então mais adiante seguimos observando todos estes problemas de paludes e nenhuma cidade.

O outro problema que temos é a estrutura que tem esta escola, por que tem fracassado basicamente esta escola? Por falta de melhoramento destas pontes, isso são os fatores primordiais de que padece a escola neste momento. O outro fator mais importante, o problema que nos afeta atualmente, é a presença da base militar aqui nestes bairros. Qualquer confronto, os primeiros afetados seriam os moços, estudantes desta escola do bairro Belarmino.

E as pessoas, a partir destes bairros, as pessoas no todo são indígenas que trabalham nesta via que fica no aqueduto. Apresentou-se o seguinte problema, são problemas que os militares puseram as granadas e a gente por esta situação, a gente já não passa para as casas e tem medo de trabalhar. Estes são os problemas que também afetam a estes setores.

Igualmente, é que aqui é outro tipo que se aproxima, igualmente há zonas militarizadas. Nestes momentos estes bairros estão rodeados de militares. A gente se queixou de como fazemos para mudar essa situação, que se pode fazer, como lhe procuramos aos administrativos que não tenha tanta convivência dentro das comunidades. Isto se comunicou muito, discutiu-se dentro dos bairros.

O outro problema que temos é o aluminação pública, é outro problema que afeta estes setores. Não têm iluminação pública, desde aqui até lá, até Mitú Cachivera. Há pontes, sim lógico, mas estas pontes estão bastante deterioradas, não servem. Algum dia vocês mesmos vão até lá, não posso passar, não posso ir por quê? Há problemas até que se habilite a ponte. E nesta estrada falta iluminação pública. Também, basicamente nenhum bairro tem aqueduto. Estamos tratando de solucionar, procurar a solução de como se podem fazer projetos para que esta comunidade destes bairros desfrute também de água potável

Há outro problema, o das casas vazias. Nessas casas vazias estão ficando grupos de gangues. Estamos tratando de fechar essas casas de noite, nos lotes que não têm cerco, para ver como podemos solucionar isso com os líderes dos mesmos bairros, para ver se localizamos a outras pessoas que para valer queiram viver nesses bairros, queiram compartilhar, queiram progredir em fronteira em pró de nosso município. E deixando esse espaço vazio também impede progresso ao bairro, impedem progresso ao município, todos esses aspectos.

Analisando tudo isto, daqui até lá, temos escolas, mas não têm um posto de saúde imediato. Analisando tudo isto, desde o bairro Belarmino até Mitú Cachivera, não temos posto de saúde. Pa' vir desde Mitú Cachivera até o hospital não há paciente que pode chegar até lá à meia noite. Uma senhora que teve um acidente não pôde chegar desde a roça até o hospital. Então solicitamos, comum acordo dos líderes que estamos aqui presentes, ao menos localizar um centro do posto de saúde aqui, ao menos para que nos comuniquemos imediatamente.

O projeto, que pretensamente nos exigem, mais do que tudo arrumar a estrada que comunica da ponte esse Chajoco até o aqueduto. Neste aqueduto há muitas famílias que precisam trabalhar e muita gente precisa utilizar os recursos naturais e como queremos nós recuperar nossos recursos naturais. Por exemplo Caraná, nós cuidamos o Caraná e lhes pedimos a vocês e em geral, alguns deixaram por um tempo que seca, que o Caraná se está perdendo totalmente, não há nada pelo setor por onde vivemos nós. Já não há nada.

Estamos tentando recuperar este material que é tão importante para nosso benefício, para construir nossas casas, não se encontra, já não há. Então, precisamos criar este centro de recuperação, mais do que tudo a essas casas. Ficará proibida nessa parte, de sacar vultos de Caraná e igualmente madeira. Já não se encontram madeiras boas, estamos perdendo cada dia mais. Vá onde estejam essas tábuas, já se encontra savana, já é semideserto em algumas. Já não há mais. Queremos recuperar ao menos neste tempo, até o tempo de viver. Não se sabe, até que recuperemos tudo isto, é mais de recursos naturais que precisamos recuperar. E isso também precisamos melhorar, bem como queremos recuperar o Caraná, precisamos melhorar isto, desfrutá-lo. Assim podemos protestar para que nossos edifícios tenham muito melhor o progresso e a participação dos líderes para o desenvolvimento do município.

O que nós queremos recuperar é a partir das orlas deste rio Vaupés, a partir da Normal até Mitú Cachivera. Derrubaram, devastaram bem mais árvores que estavam às orlas do rio Vaupés, perdemos. Então este projeto que pensamos fazer é reflorestar com árvores frutíferas, com árvores que possam beneficiar muita gente. Não somente para o vizinho senão que também seja como um ciclo no qual as pessoas possam ir observar a uma boa hora nas orlas, a descansar. Não para os lixos, deixar o lixo lá, senão tratar de cuidar e melhorar essas árvores. Em vez de prejudicar, cuidemos as árvores. Queremos reflorestar esta orla, seja com palma, com miriti, com pupuã. Há muitas árvores que precisamos semear nesta orla.

Eu quero adicionar que o que nós pensamos entre estes quatro bairros para a ajuda, para o arranjo da via da boca toma. É em geral para todos nós, todos nossos bairros temos meios de subsistência, de plantar a roça, para a comida, todos temos as roças nessa parte, via bocatoma. Mas nós queremos um melhoramento desta via porque é um acesso mau, mau, não entra nenhum veículo e nada. Então, falando dissemos que nós precisamos, ou seja: para nós vai ser muito importante esse arranjo para esta via. Ou seja, arruma-se a via e seria em verdade uma ajuda, e assim nós poderíamos ter caminho, ou seja, para os projetos que temos para isso é: semear, dentro disto escolhemos

o cuidado das árvores madeiráveis, a recuperação do patabá, o caraná, mais do que tudo o que disse o colega.

Mesa da parte oriental do aeroporto: Os bairros ali representados propuseram a recuperação e proteção dos humedales e a adequação dos canais que permitam seu fluido natural, bem como o deslocamento das famílias que vivem em áreas de impacto ambiental no bairro à Floresta; além disso, propuseram a criação de um parque temático cultural e ambiental como potencialidade eco-turística do município:



Fig. 13: Reprodução do Mapa correspondente à mesa de trabalho da área parte oriental do aeroporto (Oficina de Cartografia Social, Mitú, Janeiro de 2005).

Quero também fazer referência a um tema que tratamos e isto entre nós, como representantes e líderes das comunidades vizinhas, não temos faculdades, como se diz em diplomacia, plenipotenciárias para tomar decisões que se considerem finais. Em tal sentido assumimos que o que estamos fazendo é um exercício para reiniciar em Mitú o processo de acordo do ordenamento territorial. O artigo 24 da lei 388 estabelece que o acordo é um processo permanente, antes, em e depois do ordenamento territorial. Em tal sentido, não podemos considerar que a oficina que estamos levando a cabo nos dias de ontem e hoje, pode-se já protocolizar como um ato final de acordo do que se supõe que será o Esquema de Ordenamento Territorial do município. Em tal sentido, a consultoria, contratada pelo Ministério do Meio Ambiente, deverá contar e dar-lhe continuidade ao processo que se inicia no dia de hoje.

Por exemplo, sobre o tema das pontes ou não pontes, que conecte à zona de resguardo com a cabeceira municipal de Mitú, já tem controvérsia porque uma coisa posso pensar eu como representante líder da comunidade de minha concepção e meu pensamento e de repente outra pode estar pensando, as comunidades vizinhas em plenário. Indubitavelmente, alguns temas que por sua natureza e controvérsia, é necessário levá-los ao seio de nossas comunidades para que se retroalimente o processo e podamos efetivamente fazer um acordo bem mais dinâmico e democrático.

Acredito que o exercício que estamos fazendo tem uma validade, que já todos a temos, de alguma maneira, reconhecido porque estamos sentados sobre o terreno. Mas na mesa que corresponde aos bairros periféricos abordamos alguns temas que se sabe muito pouco do manejo puramente físico e urbanístico, para também meter-nos um pouco no tema estrutural administrativo, que faz também parte do ordenamento territorial em filosofia da mesma lei 388 e as experiências tidas no país, desde quando a lei foi promulgada e se iniciou na Colômbia todo esse processo.

Acredito que não é um infortúnio que Mitú mal esteja num processo de assumí-lo. Há municípios que o fizeram e você hoje revisa as estatísticas, os comportamentos históricos os trabalhos que se fizeram e não serviram para nada. Nós temos a fortuna de colar-nos experiências que outras sociedades já viveram e poder então avançar num processo que realmente seja bem mais dinâmico e que aporte resolver problemas transcendentais e realmente contribuir com a qualidade de vida dos cidadãos.

Mesa da margem direita do rio Vaupés: Apesar de terem feito a proposta de recheir alguns *humedales*, particularmente o da parte central do bairro centro “b”, propuseram a recuperação e adequação dos demais *humedales*. O projeto principal em projeção econômica e ambiental foi a formação de um caminho ambiental desde a Escola Normal Indígena, até o bairro As Palmeiras, para continuar desde ali como um parque ambiental e ecoturístico até a comunidade de Urania ou Mítuseño, que é a primeira comunidade indígena que fica descendo pelo rio Vaupés e que tem comunicação pela estrada até o igarapé que serve de limite ao município:

A seguir a última narrativa feita por um líder dos bairros no fechamento das atividades correspondentes ao processo de diálogo e participação das comunidades nas mesas do ordenamento territorial:

Bem dizia aqui Héctor, este apenas é um exercício, há que baixar-lo bem mais a cada bairro e a cada comunidade. Eu me ponho a pensar, quando o prefeito apresenta o projeto de Malecón de cinco mil milhões de pesos. Uma obra de infra-estrutura geralmente é para meter a grana ao bolso, sim. Não mais olhemos a quadra esportiva, muito pouca utilidade, mas muita grana no bolso. O Malecón custa quase igual, cinco mil milhões de pesos será que isso é prioridade? Isso o tem que responder a comunidade, ou seja não eu. Tem que saber se realmente vai ser benefício. Vai fazer um caminho aí, meter-lhe umas pedras para que o sustente, teria que olhar. Outro, o do traslado da pista. Há que ratificar que isso há que trasladar para o futuro. Daqui a dez, quinze anos, há que trasladar. Mas resulta que não há terra apta para ela e vou também ao da ponte. Há que ver que há terras boas para o resguardo, para aquele lado. O que têm estado na parte do Guainía, lá em Puerto Inírida, têm visto que a pista fica sobre um areal, e neste lado há terras boas parecidas às de Inírida. Então há que ir olhando para o futuro. Isso não podemos definir agora.

Dizíamos em brincadeira, que em 12 anos, que estaremos fazendo? Muitos procurando um rio onde pescar ou estaremos em outra cidade ou estaremos rebuscando-nos a vida em qualquer parte de Colômbia porque Mitú não oferece, a longo prazo, nenhuma alternativa de sustentabilidade a quem não temos ou não tenham, a possibilidade de viver do orçamento do Estado. As fontes de emprego são praticamente nenhuma, estamos colados e impedidos pelo desenvolvimento econômico porque somos zona de proteção florestal de resguardo e porque nos obriga o fundo e as potências universais, a cuidar-lhes os recursos que eles vão usar dentro de 15 ou 20 anos, quando se esgotem as reservas que usam para a guerra em várias partes do mundo.

Então, sob essa perspectiva, desde essa dimensão, cremos apontemos-lhe ao imediato e a médio prazo. O longo prazo tem uma grande interrogativa em Mitú e no Vaupés, não sabemos que vai ser de nós, como diz a canção do porto-riquenho. No entanto, nesse contexto, fizemos um exercício que aponta pelo menos aos próximos cinco anos. Pessoalmente não me atrevo a que possamos falar mais adiante, porque ademais somos uma sociedade sem capacidade de planificar, sem ordenamento administrativo, sem liderança política e numa crise de organização que todos conhecemos. Às Juntas de Ação Comunal estamos desintegrados, não há referente político, não há sentido de pertence de grande parte da cidadania, que seus governantes executam orçamentos, mas não há visão de desenvolvimento, não há visão de futuro. Somos uma sociedade quase sem futuro.

As características do município e suas qualidades, conflitos, preocupações e possibilidades ambientais e culturais ficam expressas neste bloco de propostas que tem um potencial no sentido de que é o mesmo interesse coletivo da população, assim como é a riqueza natural do município.

DESENVOLVIMENTO URBANÍSTICO:

Esta visão ambiental do município está acompanhada do melhoramento dos serviços públicos que atenderia ao recolhimento e disposição de resíduos sólidos e ao plano geral de esgoto, que freariam o impacto dos dejetos sobre os paludes (*humedales*) e sobre o rio Vaupés. Neste sentido, as comunidades propuseram uma abertura da CDA para acompanhar e captar recursos que materializem os projetos ambientais, incluindo o estudo sobre os *humedales* realizado por esta instituição.

Os centros de abastecimento e os meios de transporte alternativos para levar os alimentos para o município complementarão esta visão ambiental em harmonia com o território e com as culturas tradicionais indígenas e mestiças do Vaupés, gerando as condições econômicas para o desenvolvimento do mercado local.

Existe, no entanto, um desejo significativo de desenvolvimento urbanístico apreendido ou trasladado das cidades do centro do país e que não está em contradição com a projeção ambiental exposta no ponto anterior. O desenvolvimento urbanístico proposto inclui o melhoramento do aqueduto municipal e ainda que haja muita satisfação com relação ao serviço de energia nas redes domiciliárias (mesmo tendo um serviço máximo de 10 horas por dia), há uma grande preocupação quanto à iluminação pública, bem como uma expectativa muito grande com relação à pequena central hidrelétrica e a prestação do serviço 24 horas por dia.

O componente mais importante do desenvolvimento urbano é a solução do problema da moradia que foi uma expectativa adiada apesar da execução de muitos projetos de construção de casas novas ou de melhoramento destas, que não resolveram a problemática. As características das casas conservam elementos tradicionais indígenas ou de camponeses de outras regiões, ou uma combinação das duas. Esta moradia geralmente tem uma cozinha externa ou área de morada em materiais da região, e tem uma área extensa de quintal que têm frutíferos e palmas que, além de servir de complemento alimentar, arborizam e embelezam a cidade. Há uma tendência em combinar os sistemas de construção, pela influência do sentido de ter uma casa mais bonita assim como pela segurança que oferecem as construções de materiais como ferro e cimento, entre outros – o

que não foi facilitado pelo alto custo dos materiais como o cimento, que na cidade mais próxima de avião (Villavicencio) custa 12 mil pesos (5 dólares) e em Mitú 100 mil (40 dólares) (a mesma proporção pode ser colocada para os preços de todos os produtos no Vaupés). Este custo exagerado dos produtos deve-se ao fato de seu transtorte de exclusivamente por avião.

A fragmentação dos projetos de moradia, a duvidosa distribuição dos beneficiários, a corrupção na execução dos projetos, por parte de administradores e contratantes ou subministradores, impediu a otimização dos recursos designados para programas de moradia, o que sugere a necessidade de concentrar estes projetos num programa gerenciado interinstitucionalmente com uma forte vigilância social e com a definição pública de beneficiários e contratantes, assim como o emprego da mão de obra dos mesmos bairros. Propõe-se, para evitar a venda dos materiais às lojas de materiais de construção, realizar atas de compromisso com os beneficiários, nas quais estes se responsabilizem de executar a parte da obra de sua moradia para a qual são objeto do subsídio e o não cumprimento condicionaria à devolução dos recursos.

As comunidades propõem um sistema de legalização da propriedade urbana que, espera-se, seja um dos produtos do EOT para facilitar a legalização das propriedades, a obtenção das escrituras e a valorização das mesmas. De outra forma, seriam estes projetos de moradia um mecanismo de reprodução da corrupção, do enriquecimento ilícito e do empobrecimento do município.

Outro aspecto da urbanização é a pavimentação das ruas devendo estar condicionado à finalização dos principais projetos de serviços públicos (aqueduto e esgoto), e que deve incluir também a contratação da mão de obra das comunidades ou bairros onde se executem e não trazer a mão-de-obra de outras regiões como já tem acontecido em muitos projetos.

PROJEÇÃO ECONÔMICA

Entre os projetos de desenvolvimento do município mais importantes propostos pelas comunidades, está a busca de alternativas de transporte de produtos alimentares,

combustíveis e materiais de construção, seja através de relações econômicas, comerciais e culturais com o Brasil, ou seja, através do melhoramento da via Calamar – Yuruparí e Yuruparí – Mitú, trazendo os produtos no inverno, quando o rio é navegável.

Os projetos produtivos principais concentram-se na perspectiva ecoturística e no desenvolvimento de sistemas produtivos regionais, com produtos e mercado locais. Para isto, propuseram como central o desenvolvimento de alternativas de transporte para as roças, que permitam o ônus dos produtos.

Com relação à geração de emprego, a preocupação fundamental é a ocupação das pessoas das comunidades e dos bairros na contratação de mão de obra que muitas vezes é trazida do centro do país ou contratada em áreas diferentes de onde se executam as obras; isto gera choques e conflitos pelo desemprego, bem como a despreocupação das comunidades com as obras consideradas de ordem social, mas que não são apropriadas, cuidadas e mantidas quando não participam da sua construção.

A geração de emprego está associada à garantia dos empregos que hoje estão preenchidos nas instituições e que com a política neoliberal estão sendo fechados, especialmente com a redução das instituições do Estado¹⁸⁸. Neste mesmo sentido, está a preocupação pela capacitação em empregos articulados com a realidade da região como a questão turística, assim como a geração de um sistema educativo que se oriente no mesmo sentido, quer dizer, uma capacitação e educação orientadas ao desenvolvimento da economia regional, à proteção ambiental e cultural e ao desenvolvimento eco-turístico.

MITÚ NO COLETIVO

Mitú conta com uma potencialidade que se conjuga na visão ambiental do município e na esperança de solução dos problemas fundamentais de serviços públicos, programas de moradia, desenvolvimento produtivo e geração de emprego. Há um reconhecimento coletivo da diversidade ambiental e cultural, sua aceitação pelo conjunto

¹⁸⁸ Na visita de campo de julho de 2007 foi constatado o afastamento de 160 funcionários da Secretaria de Saúde no processo de reestruturação desta instituição, o que aprofunda o desemprego e a crise social do Município.

dos atores coloca estes elementos como potencialidades que podem estar no eixo das alternativas de sustentabilidade ambiental e cultural o que se associa com a proteção do meio ambiente e com a preservação da Amazônia. No entanto, há uma desconfiança muito grande nas instituições, no Estado, na incerteza com relação à aceitação das suas propostas, visões e projetos; o que coloca como prioridade o estabelecimento dos mecanismos de seguimento, acompanhamento e avaliação do processo do EOT, assim como o fortalecimento das organizações sociais que vão garantir o desenvolvimento destas propostas.

O alto índice de desemprego – que é de aproximadamente 35% e pode ser o maior índice de desemprego de uma cidade capital de departamento na Colômbia – gera muita incerteza sobre as perspectivas econômicas do município e debilita o desenvolvimento social. A preocupação pela sobrevivência econômica pode deslocar as preocupações sociais e culturais, o que afeta a vida coletiva e facilita as contradições e conflitos.

A população urbana não expressou maior preocupação pela segurança porque os conflitos armados estiveram afastados do município e não há uma visão pessimista frente às possibilidades de se aguçarem confrontações, ou há uma confiança na segurança oferecida pela força pública e a diminuição da presença de outros atores armados. No entanto, alguns meses depois da oficina (janeiro de 2005), se produz a intensificação do conflito com o aumento dos ataques da guerrilha ao Plano Patriota dos governos da Colômbia e dos Estados Unidos.

Um entendimento global deste processo de ordenamento territorial pode indicar que há um interesse de desenvolvimento, de progresso urbanístico e social. Os poderes concentrados em individualidades impõem sua visão de desenvolvimento que, na maioria das vezes, é alheia ao interesse coletivo e se produz uma desarticulação econômica, social e cultural, isto é, decompõem-se as organizações sociais indígenas, não se cumprem os propósitos do Estado e o dinheiro investido se perde, o meio ambiente se deteriora. O exercício de Cartografia Social permitiu, tanto em dezembro de 1998 como em janeiro de 2005, contribuir com a conformação de uma versão coletiva do território que se identifica entre todos os atores e seu desenvolvimento pode beneficiar o coletivo.

“Mitú ambiental e cultural” se conjuga perfeitamente com as aspirações de desenvolvimento urbanístico, com o desenvolvimento econômico e social. Para que isto aconteça são necessários: o acompanhamento, o seguimento, a avaliação dos Planos de Desenvolvimento (cada governo tem que fazer seu plano de desenvolvimento para o período de governo que é de quatro anos) com relação ao Esquema de Ordenamento Territorial. Um condicionamento para que este processo cresça, é o fortalecimento das organizações sociais para materializar a democracia participativa e restar-lhe espaços à democracia representativa que ainda impera no território. O propósito desta oficina e a memória dos seus resultados, bem como os outros componentes deste documento, é que a informação, análise e visão plasmadas possam contribuir como instrumentos com a reorganização do território, com o desenvolvimento de alternativas sustentáveis cultural e socialmente na Amazônia e com o fortalecimento social e democrático do território.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Esta pesquisa tem se desenvolvido com influência de várias metodologias, todas utilizadas e aproveitadas com o propósito de apresentar um contexto histórico, político, econômico e social, como palco para possibilitar a fala dos atores sociais que desenvolveram o ordenamento territorial da cidade de Mitú. Esta experiência particular, que contou com nossa participação por vários anos, serve por sua vez de cenário para projetar um debate mais amplo sobre a necessidade de reconhecer os atores sociais da Amazônia como sujeitos históricos fundamentais no propósito de conservar, proteger e desenvolver a região de maneira sustentável.

Com a metodologia da Cartografia Social tem-se gerado um espaço de diálogo e reconhecimento mútuo entre os atores sociais de Mitú que revela estes processos de comunicação como meio para possibilitar a construção do que Nestor Garcia Canclini (1997) chama de uma *gramática civil*:

“...Os direitos são reconceitualizados como “princípios reguladores das práticas sociais, definindo as regras das reciprocidades esperadas na vida em sociedade através da atribuição mutuamente consentida (e negociada) das obrigações e responsabilidades, garantias e prerrogativas de cada um”. Os direitos são concebidos como expressão de uma ordem estatal e como “uma gramática civil...” (CANCLINI, 1997: 23).

Há necessidade de um ordenamento territorial do urbano na Amazônia para garantir aos povos indígenas aldeados, a prestação de serviços de saúde, educação, saneamento básico, água potável, energia – para que as populações migrantes tenham sua cidadania plena na relação com um território que já lhes pertence e que estão compartilhando com os povos indígenas desde tempos que já são históricos – e para garantir com os conhecimentos destes povos a revalorização da cultura como base para a sustentabilidade ambiental.

As políticas de planejamento devem ser orientadas para as regiões ou territórios próximos aos centros urbanos, mesmo que eles estejam dentro do território indígena, ou nas suas aldeias. A prestação destes serviços não exclui sua condição de povos indígenas nem desvirtua a condição de territórios indígenas, especialmente quando suas comunidades participam de maneira ativa na elaboração dos diagnósticos e na formulação de projetos para as necessidades que eles identificam¹⁸⁹.

A urbanização gera mudanças na ordem autônoma que precisam ser reordenadas; a dinâmica territorial está em permanente mobilidade e permanente renegociação e o principal problema é o consumo do discurso desenvolvimentista que desconhece as riquezas territoriais e o saber tradicional e colono que foi colocado no ordenamento do território.

Há ainda alguns aspectos que são de caráter estrutural que mesmo sendo tocados no ordenamento territorial requerem processos de transformação de mais longo prazo e em

¹⁸⁹“Pois como se viu na relação entre o Estado e as etnias indígenas, pelo exame do modelo de etnodesenvolvimento e de seus pressupostos éticos, também aqui há de se considerar a possibilidade de se criar condições para a emergência de uma verdadeira comunidade de comunicação constituída pelas partes envolvidas pela conjunção interétnica e, com ela, uma comunidade de argumentação intercultural, capaz de assegurar a moralidade de suas práticas. As possibilidades de efetivação de uma tal comunidade assim ampliada, não mais interpares, mas entre partes com interesses eventualmente distintos, estaria na formulação e aplicação de uma política pública, governamental, voltada para uma negociação democrática com as lideranças indígenas. Teoricamente, se poderia contar com a possibilidade do surgimento no interior dessa nova comunidade de comunicação de um nexos comum, ou de um saber fruto de uma "fusão de horizontes" (esse conceito tão caro à hermenêutica), onde as partes estabeleçam um universo mínimo de regras que assegurem a livre e produtiva interlocução. E não será nunca demais lembrar que, mesmo com a natural ocorrência de discordâncias manifestadas na discussão elas já pressupõem, tacitamente, um acordo de base, a saber, a disposição de dialogar.” (OLIVEIRA, 2000).

grande medida da continuidade do acompanhamento das comunidades no processo de ordenamento do território:

- Como já foi destacado o ordenamento territorial faz pouca ênfase na construção de um modelo econômico sustentável; não há estímulo aos sistemas produtivos regionais, quer dizer, não há capacitação para projetos ambientais, de aproveitamento sustentável dos recursos naturais, de melhoramento da circulação de produtos exóticos da região na cidade e sua projeção para os mercados nacionais e internacionais. Os custos do transporte também influenciam na debilidade para a oferta de produtos alimentares e de artesanato para estes mercados; assim como não há capacitação para o desenvolvimento dos serviços de etno-turismo e ecoturismo.

- Esta debilidade na perspectiva do desenvolvimento sustentável do Município é acrescentada pela presença do conflito armado que não só desestimula o eco e etno-turismo, mas se contrapõe ao equilíbrio ambiental portanto estimula o desmatamento para cultivos ilícitos ao mesmo tempo em que afeta as dinâmicas sociais e culturais das comunidades indígenas e dos territórios de resguardo; enquanto não se produz uma saída política ao conflito armado da Colômbia, é necessário que os organismos do Estado e as ONG's estimulem o reconhecimento e adoção por parte dos atores armados da Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas aprovada pela ONU¹⁹⁰; nela é reconhecida uma vez mais a necessidade de garantir a autodeterminação dos povos indígenas e enfatiza a obrigatoriedade dos atores armados de excluir os povos indígenas do conflito.

- Um terceiro aspecto que fica por fora no processo de ordenamento territorial é o sistema democrático que se reduz ao sistema de eleições para os distintos cargos de governo e câmaras nacional, departamental e municipal. Como foi observado atrás, o sistema comercial articulado com o sistema político reduzem a política a um esquema de compra, sedução e dependência, que reproduz a corrupção. O defensor do

¹⁹⁰ <http://www.socioambiental.org/nsa/detalhe?id=2529> Consultado em 14 de setembro de 2007

Povo¹⁹¹ Hector Enrique López (*com. pess.* julho de 2007), assevera que o processo de eleições é um caminho coletivo a uma armadilha suicida, uma maquiagem de democracia. As comunidades indígenas recebem brindes dos candidatos e sentem uma responsabilidade por ser recíprocos em benefício a eles. Sua possibilidade de eleger e serem eleitos se vê minguada pelo processo de corrupção que contamina todo o processo democrático talvez de toda a Amazônia. A maquinaria política inclui ainda o processo de demandas contra candidatos e eleitos o que termina em processos constantes de ingovernabilidade que impedem o exercício da democracia na região.

Finalmente, segundo o Ordenamento Territorial de Mitú, de acordo com a Lei 388, as sentenças a respeito de povos Indígenas e os decretos regulamentares afetam direta ou indiretamente os povos Indígenas do Grande Resguardo do Vaupés, pelo que foi necessária sua participação efetiva na definição de suas disposições finais. A área urbana de Mitú e as áreas excluídas do território do Grande Resguardo do Vaupés fazem também parte do *habitat* dos diferentes povos, culturas e idiomas, o que implica levar em conta as relações sociais que se desenvolveram entre a área urbana e os povos que a habitam ou interagem com ela.

Hector Valencia (*Com.pess.* Julho de 2007) diz, com relação à situação alimentar e abandono da região: “é mais acelerado o processo de decomposição social e empobrecimento que o surgimento de alternativas que possam mitigar este problema”. O ordenamento territorial ajuda a regulamentar a ordem urbana, mas não transforma o modelo produtivo para o desenvolvimento sustentável. Os funcionários da CDA defendem o Ordenamento Territorial como instrumento de regulamentação ambiental para as obras de infra-estrutura e para a extração de recursos naturais da região. A comunidade defende suas determinações na participação no ordenamento do território e criticam as ações que possam ir contra a própria lei de ordenamento territorial (Agustín Vasquez e Julio Quevedo, *com. pess.* Julho de 2007). No entanto, os líderes comunitários que participaram no ordenamento territorial valorizam a obtenção de recursos para projetos de infra-estrutura urbana, viabilizados com a expedição da lei do EOT do município.

¹⁹¹ A Defensoria do Povo é uma instituição defensora dos direitos humanos das comunidades locais e regionais.

A preocupação pelo desenvolvimentismo se concentra na orientação e investimento de altas quantidades de recursos para os chamados grandes projetos. O investimento na Pequena Central Hidroelétrica (PCH) agora micro-central hidroelétrica de Mitú, diminui a possibilidade de investimento em outras áreas e renova o debate pela sacralidade do território dos cubeo em Santa Cruz de Waracapurí, onde dita micro-central está sendo construída. Os grandes investimentos no aeroporto de Mitú também diminuem a possibilidade de investir recursos nos projetos de trilhas ambientais e da projeção de Mitú ambiental uma vez que encurtam os recursos que podem gerar empregos associados à dinâmica ambiental e cultural da região¹⁹².

A potencialidade de “Mitú Ambiental” está impregnada da perspectiva das comunidades quando elas se referem à relação intercultural que foi um dos temas abordados nos mapas de cartografia social:

Na relação intercultural, bem dizíamos que para uma melhor integração das comunidades e de igual forma com os mestiços, com os brancos, com o que vinga, com os turistas, era para construir uma maloca tradicional, que tenha todos os implementos de danças, dizia a doutora: como antigamente. Praticamente nós hoje em dia não pensamos nisso. Se nos meteu aqui, que nós queremos ser brancos, resulta que por mais do que pensemos como brancos, não podemos ser brancos, seremos sempre indígenas. Então, de acordo a essa forma, pensarmos em construir uma maloca, onde tenha sua caixa de penas aí, os instrumentos de dança a um lado, para que um turista olhe como era anteriormente. Isto recuperando as culturas, a cultura da gente como era antes, para que não se percam em si os costumes.

¹⁹² *Nós, o que precisamos são projetos produtivos, precisamente para a geração de emprego. O problema de Mitú é que se estão construindo obras suntuosas, que nem sempre são necessárias. Que ganhamos em ter um povo bem bonito, se não temos emprego? Muitas vezes não temos o que comer. Então, o que precisamos são projetos produtivos, tanto da prefeitura como do governo e das entidades especializadas para que todos olhemos o problema. Nós devemos produzir, manter uma economia própria. Produzir peixes, frangos, porcos, tudo o que é comida para manter uma boa saúde, um bom nível de vida e assim possamos realmente viver de forma pacífica e com harmonia neste município. (declarações feitas no fechamento da oficina de cartografia social).*

O ordenamento territorial é uma vitória parcial para os povos indígenas e para as comunidades locais, é o começo de processos longos de diálogo e mútuo reconhecimento que, aos poucos, vai assimilando e transformando em lei e em direito os saberes e potencialidades dos povos amazônicos, que também se transformam ou “civilizam” para indigenizar a cidade.

BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, Bruce. Ethnographic Situation and Ethnic Movements. *Revista Critique of Anthropology*. Notes on Post-Malinowskian Fieldwork. London: Sage Publications, v. 17, n. 1, march. 1997.
- ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. (Org.) *Pacificando o Branco*. São Paulo: Editora Unesp, 2000
- ÁLVARES LIEVANO, Joaquín. *Monografía, Comissária Especial del Vaupés*. Ministério de Gobierno, Dirección General de Intendencias y Comisarías, 1974.
- ANDRADE, Ângela. Sistemas Agrícolas Tradicionales em el Médio Rio Caquetá. Em: *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología - Ican. Fondo Fen Colombia. Bogotá: Fondo Editorial Cerec, 1990.
- ANDRELLO, Geraldo L. *Iauaretê: Transformações Sociais e Cotidiano no rio Uaupés (alto rio Negro, Amazonas)*. 2004. Tese em (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto Filosofia de Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.
- ARAGÓN, Luis E. (org.). *Populações da Pan-Amazônia*. Belem: Universidade Federal do Pará, NAEA, UNESCO, 2005.
- ÅRHEM, Kaj. *The Makú, the Makuna and the Guiana System: Transformations of Social Structure in Northern Lowland South America*. The Museum of the Peoples, Stockholm. Volume 54: I-II. ALMQVIST & WIKSELL PERIODICAL COMPANY, Stockholm. University of Uppsala, Sweden. ETHNOS. 1989.
- _____. *Makuna: portrait of an Amazonian people*. Washington: Smithsonian Institution Press, 1998.
- ARIZA, Eduardo; RAMIREZ, María Clemencia; VEGA, Leonardo. *Atlas Cultural de la Amazônia Colombiana. La Construcción del Territorio en el Siglo XX*. Instituto Colombiano de Antropología. Bogotá: ICAN, 1998.
- ARRUTI, Paiva José Maurício. *O Reencantamento do Mundo, Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu*. 1996. Dissertação de Mestrado (Programa de pós-graduação em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Rio de Janeiro, 1996.

- ATHIAS, Renato. Hupdë-Makú et Tukano. *Relations Inegales Entre Deux Societes du uaupés Amazonien (Brésil)*. Tese de doutorado, Universidade de Paris X Nanterre 1995.
- BARBOSA ESTEPA, Reynaldo. *Conflicto Regionales, Amazonia Orinoquia*. Bogotá: IEPRI – FESCOL, 1998.
- BARTH, Fredrik. *Grupos Étnicos e suas Fronteiras*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.
- BENJAMIN, Walter. *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre a literatura e a história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- BOAVENTURA, De Souza Santos (org). *Democratizar a Democracia, os Caminhos da Democracia Participativa*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- BOBBIO, Norberto. *A Era dos Direitos*. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Editora Campos, 1992.
- BOTERO, Pedro (Editor científico). *Paisajes Fisiográficos de Orinoquia-Amazonia (ORAM) Colombia*. Bogotá: Instituto Geográfico Agustín Codazzi, 1999.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.
- BORGES, Jorge Luis. *Obra Poética: 1923-1976*. Buenos Aires: Emecé Editores S.A, 1977.
- BORRERO WANANA, Milciades; PÉREZ CORREA, Marleny. *Vaupés Mito y Realidad, Māni Jiti Kiti*. Bogotá: Ediciones Desde Abajo, 2004.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues (Org.). *Repensando a Pesquisa Participante*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1987.
- BUENAVENTURA, Nicolas. *La Importancia de Hablar Mierda o los Hilos Invisibles del Tejido Social*. Bogotá: Cooperativa Editorial Magistério, 1995.
- BUCHILLET, Dominique. Os Índios Tukano e o Projeto Calha Norte. *"Green Gold" on indian land : logging company activities on indigenous land in the Brazilian Amazon*. Cedi (Org.). São Paulo: Cedi, 1993.
- CABRERA BECERRA, Gabriel. *La Iglesia en la Frontera : Misiones Católicas en el Vaupés 1850-1950*. Bogotá: Editora Universidad Nacional, 2002.
- CABRERA BECERRA, Gabriel; FRANKY, Carlos; MAECHA, Dany. *Los Nukak: Nómades de la Amazôna Colombiana*. Bogotá: Editora Universidad Nacional, 2001.
- CAIUBY LABATE, Beatriz; SENA ARAÚJO, Wladimir (Orgs.). *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas: Mercado das Letras/ FAPESP, 2002.

- CALLE, Bernardo J. *50 años en el Vaupés "luces y sombras"*. Rio Negro Antioquia: Publicaciones San Antonio, 1999.
- CANDRE, Hipólito; ECHEVERRI, Juan Álvaro. *Tabaco Frio, Coca Dulce*. Bogotá: Co1cultura, 1993.
- CANETTI, Elias. *La Conciencia de las Palabras*. México: Fondo de Cultura Económica, 1981.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, p 7-22. 1998.
- CASAS BARCO, David; GÓMEZ SAAVEDRA, Andrés. *Inventario de Zonas Subnormales del Municipio de Mitú*; Tesis de Grado Universidad Gran Colombia 1996.
- CHERNELA, Janet. *The Wanano Indians of the Brazilian Amazon: a Sense of Espace*. Austin: University of Texas Press, 1996.
- CLASTRES, Pierre. *Arqueologia da Violência. Ensaio de Antropologia Política* São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.
- CODHES (Consultoria para los Derechos Humanos). *Los indígenas en Colombia: entre el hambre, el miedo y el dolor*. 2005. Disponível em: <http://www.codhes.org.co>. Acesso em: março de 2005.
- COHEN, Abner. *Custom and Politics in Urban Africa*. Berkeley: University Of California Press, 1969.
- CONKLIN, Beth A. Body Paint, Feathers, and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism. *American Ethnologist* 24 (4). 1989. p 711-737.
- CORREA, François (Org.). *La Selva Humanizada : Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología - Ican. Fondo Fen Colombia. Bogotá: Fondo Editorial Cerec, 1990.
- _____. *Por el Camino de la Anaconda Remedio*. Bogotá: Editora de la Universidad Nacional de Colombia, 1996.
- _____. Elementos de Identidad y Organización Social entre las Comunidades Indígenas de la Región del Vaupés. *Revista Maguaré*, Bogotá, v. II, n. 2, p. 97-123. 1983-1984.
- _____. *Elementos de Organización e identidad Social entre las Comunidades Indígenas de la Región del Vaupés*. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional, convenio Holanda-Colombia, 1982.

- DAFOUR, Lee Darna. Uso de la Selva Tropical por los Indígenas Tukano del Vaupés. En: *La Selva Humanizada : Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano*. Instituto Colombiano de Antropología - Ican. Fondo Fen Colombia. Bogotá: Fondo Editorial Cerec, 1990.
- DOMINGUEZ, Camilo A. *Amazonía Colombiana*. Bogotá, Colombia: Biblioteca, Banco Popular, Textos Universitarios, 1985.
- DUMONT, Louis. *Introducción a dos Teorías de la Antropología Social*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1975.
- DURAND, Gilbert. *Mito e Sociedade: A mitanálise e a sociologia das profundezas*. Tradução de Nono Júdice. [S.I.]: A Regra do Jogo, 1983.
- ECHEVERRY, Juan Álvaro. *De Chagrera a Secretaria? Balance de Algunas Acciones en Etnoeducación en el Amazonas Colombiano*. [S.I.]: Manuscrito, 2002.
- _____. Reflexiones sobre el Concepto de Territorio y Ordenamiento Territorial Indígena. En: *Territorialidad Indígena y Ordenamiento en la Amazonia*. Santafé de Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Instituto Amazonico de Investigaciones (IMANI); Fundación GAIA Amazonas, 2000.
- _____, PEREIRA, Edmundo. 2005. “Mambear coca não é pintar a boca de verde’: Notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica”, en B. Labate & S. Goulart (ogrs.), *O Uso Ritual das Plantas de Poder*, pp. 117-185. Campinas: Ed. Mercado de Letras/FAPESP.
- ELIZALDE, Antonio. *Reflexiones acerca de la sinergia social: Aproximaciones a una utopía de la abundancia*. Universidad Bolivariana y CEPUR. [S.I.]: Manuscrito, 1998
- ESCOBAR, Arturo. *El Final del Salvaje. Naturaleza, Cultura y Política en la Antropología Contemporánea*. Bogotá: Cerec, 1999.
- FALS BORDA, Orlando. “Campesinos de los Andes”. *Monografías Sociológicas*, núm. 7. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1961.
- FALS BORDA, Orlando y Otros. *Causa Popular Ciencia Popular*: Bogotá: Publicaciones de la Rosca, 1972.
- FARAGE, Nadia. *As Muralhas dos Sertões: Os Povos Indígenas no Rio Branco e a colonização*. 1986. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1991.
- FAULHABER, Priscila. *O Navio Encantado, Etnia e Alianças em Tefé*. Belém: Museu Paraense Emilio Goeldi, 1987.

- FERNANDEZ CRUZ, Harold Humberto. *Diagnostico Socioeconómico de Comunidades Indígenas de Amazônia Vaupés: Ríos Cuduyarí, Querarí y Vaupés (Bajo) Proyecto Gaia*. [S.I.]: Manuscrito, 1990.
- FERNANDES, José Resina Júnior. *Da Aldeia do Campo para a Aldeia da Cidade: Implicações Sócio-Econômicas e Educacionais no Êxodo dos Índios Terena para o Perímetro Urbano de Campo Grande-Ms*. 1997. Tese (Dissertação de Mestrado) - Universidade Dom Bosco, [S.I.], 1997.
- FIGOLI, Leonardo. Identidad Regional y Caboclistmo. Índios do Alto Rio Negro em Manaus. *Anuário Antropológico*. 83. Rio de Janeiro – Fortaleza, Tempo Brasileiro: Edições Universidade Federal do Ceará, 1985.
- FLECK, Ludwik. *La Génesis y el Desarrollo de um Hecho Científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1986.
- FLOREZ, Maria Yolanda e BERMUDEZ, Marco Antonio. *Un Municipio de Bonanza: Carurú*. Manuscrito, 1998.
- FRANKY, Carlos Eduardo. *Territorio y Territorialidad Indígena: Un Estudio de Caso entre los Tanimuca y el Bajo Apaporis (Amazonia Colombiana)*. (Tesis de grado del programa: Magíster en Estudios Amazónicos) - Universidad Nacional de Colômbia, Sede Leticia, 2004.
- _____. *El Camino del Pensamiento es uno solo lo que Cambia es la Lengua. ¿Autonomía étnica o nuevas formas de colonialismo entre los tanimuka y makuna del bajo Apaporis, Amazonia colombiana?* [S.I.]: Manuscrito, 2002.
- FREIRE, Paulo. *Pedagogia do oprimido*. New York: Herder and Herder, 1970 (manuscrito em Português de 1968). Publicado com Prefácio de Ernani Maria Fiori. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994. 218 p. 23 ed., p 184.
- FRIEDMANN, Nina S de; AROCHA, Jaime. *Herederos del Jaguar y la Anaconda*. Bogotá: Carlos Valencia Editores, 1985.
- GAJARDO, Marcela. *Pesquisa Participante na América Latina*. São Paulo, Brasil: Editora Brasiliense, 1986.
- GARCIA, Laymert. *Documentos Isa nº 2. Biodiversidade e Proteção do Conhecimento de Comunidades Tradicionais*. 1996. Ana Valéria Araújo e João Paulo Capobianco (Orgs.). Disponível em: <<http://www.socioambiental.org/home.html>>. Acesso em: maio de 2003.

- GARCIA CANCLINI, Nestor. *Consumidores e Cidadãos, Conflitos Multiculturais da Globalização*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.
- GARNELO, Pereira Maria Luiza. *Poder, Hierarquia e Reciprocidade: Os caminhos da política e da saúde no alto Rio Negro*. 2002. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2002.
- GARZON, Chirivi. Alberto Omar. *Rezar, soplar, cantar. Etnografía de una lengua ritual*. Ediciones Abya – Yala 1ra. Edición. Agosto 2004. Quito –Ecuador
- GELL, Alfred. *The Art of Anthropology*. London: The Athlone Press, 1999.
- GODELIER, Maurice. *O Enigma do Dom*. Paris: Fayard, 1996.
- _____. *Mito e Historia: Reflexiones Sobre los Fundamentos del Pensamiento Salvaje*. [200-]. Disponível em: http://www.unimag.edu.co/antropologia/mito_e_historia.htm . Acesso em: 14 de julho de 2005.
- GOLDMAN, Irving. *Los Cubeo. Indios del Noroeste del Amazonas* México: Instituto Indigenista Interamericano Ediciones Especiales : 49, 1968.
- GOMES LANA, Luís. *Três Versões Tucano da Cobra Grande*. Amazonas: Suplemento Literário; Archivo ISA; Uma versão publicada posteriormente: “Antes o Mundo não existia. Mitologia dos antigos Desana-Kehrípõra”. 2. ed. [S.I.]: Unirt/Foim, 1995; 1. ed. [S.I.]: Livraria Cultura Editora, 1980.
- GOW, Peter. *Of Mixed Blood*. Oxford: Clarendon Press, 1991.
- GRIMES, Barbara F. *Atitudes Lingüísticas: Identidade, Diferenciação e Sobrevivência no Uaupés*. Tradução de Edith Maria A.G. de O. Machado. [S.I.]: Instituto Lingüístico de Verão, (s/d).
- GUERRERO, Mario de Jesús. *Ye'pamahsã (gente Ye'pä) Hoy denominados Tukanos*. Mitú, Vaupés: Manuscrito, 2001.
- GUMILLA, Joseph. “El Orinoco Ilustrado, Historia natural, civil y geográfica, de este gran río”. 1745 [S.I: s.n], 1956. BLAA. 987/G8501.
- GUTIÉRREZ, Rey Franz; ACOSTA, Muñoz Luis Eduardo; SALAZAR, Cardona Carlos Ariel. *Perfiles Urbanos en la Amazonia Colombiana: un enfoque para el desarrollo sostenible*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas –SINCHI-; Ministerio de Ambiente, Vivienda y Desarrollo Territorial; COLCIENCIAS; 2004.

- HILDEBRAND, Martín Von. Datos Etnográficos sobre la Astronomía de los Indígenas Tanimuka del Noroeste Amazónico. *Etnoastronomías Americanas*. Jorge Arias de Greiff y Elizabeth Reichel D. (Orgs.). 1987. p 233-253. 279p.
- HOBBSAWM, Eric. *A Invenção das Tradições*. Eric Hosbawm e T. Ranger(Orgs.). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.
- HOWARD, Catherine V. A Domesticação das Mercadorias. *Pacificando o Branco*. Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (Orgs). São Paulo: Editora Unesp, 2000.
- HUGH-JONES, Christine. *From the Milk River: Spatial and Temporal processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- HUGH-JONES, Stephen. *The palm and the Pleiades: Initiations and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979.
- _____. Nomes Secretos e Riqueza Visível: Nomeação no Noroeste Amazônico. *Revista Mana*, S.I., v. 8, n. 2, p 45-68, out. 2002.
- _____. Lujos De Ayer, Necesidades De Mañana; Comercio Y Trueque En La Amazônia Noroccidental. *Boletín del Museo del Oro*, [S.I.], n. 21, p 77-103. [199-].
- INSTITUTO GEOGRAFICO AGUSTIN CODAZZI (IGAC). Departamento del Vaupés *Aspectos Ambientales para el Ordenamiento Territorial del Municipio de Mitú Tomo I*. Santa Fé de Bogotá. 1996.
- JACOB, François. *El Juego de lo Posible*. Barcelona: Ediciones Grijalbo S.A, 1981.
- JACKSON, Jean. (1998) Impacto de la Reciente Legislación Nacional en la Región Colombiana del Vaupés. *Modernidad, Identidad y Desarrollo*. Tradução de M. Sotomayor Ed. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología y Ciencias, 1998. p. 287-314
- _____. ¿Existe una Manera de Hablar sobre Cultura sin hacer Enemigos? En: F. Santos (Comp.). *Globalización y Cambio en la Amazonía Indígena*. Quito: Flacso-Ecuador y Abya Yala, 1996. v. I., p. 439-472.
- KOPYTOFF, Igor. The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. In: Arjun Appadurai (ed). *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*. New York: Cambridge University Press, 1986. p.64-91.
- KOCH- GRUNBERG, Theodor. *Dois anos entre os indígenas. Viagens no noroeste do Brasil (1903/1905)*. Manaus: EDUA/FSDB, 2005.
- LASMAR, Cristiane. *De volta ao Lago do Leite: Gênero e transformação no Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2005. il.

- LATOUR, Bruno. *A Vida de Laboratório*. Rio de Janeiro: Editorial Relume Dumara, 1997.
- LEE DAFOUR, Darna. "Uso de la Selva Tropical por los Indigenas Tukano del Vaupés" En: Correa. (Org.) *La Selva Humanizada*. Bogotá: Fondo FEN Colômbia y Cerec, 1990.
- LEACH, Edmund. *The Frontiers of "Burma"*. *Comparative Studies in Society and History*. 1960. [S.I.], v. 3, n.1, p. 49-68, oct. 1961.
- LEFEBVRE, Henry. *La Revolución Urbana* Madrid, España: Alianza Editorial, 1970.
- LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas: Universidade Estadual de Campinas, 1996.
- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropologia Estrutural* Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro 1996.
- _____. *História do Lince*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- _____. Como Marrem os Mitos. *Antropologia Estrutural Dois*. 4. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1993.
- _____. *As Estruturas Elementares de Parentesco*. Tradução de Mariano Ferreira. 2. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1982.
- LÉVY, Pierre. *A Inteligência Coletiva: Por uma Antropologia do Ciberespaço*. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- _____. *A Ideografia Dinâmica: Rumo a uma Imaginação Artificial?* Tradução de Marcos Marcionilo e Saulo Krieger. São Paulo: Edições Loyola, 1998.
- LIMA, Rogério Costa; FERNANDES Ronaldo (Orgs). *O Imaginário da Cidade*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- LÓPEZ RESTREPO, Miguel. *~Hehe'nava, hoy denominado Cubeo (Su historia, su tradición, sus pensamientos)*. Mitú, Vaupés: Manuscrito, 2001.
- LOVELOCK, James. *Gaia, una Nueva Visión de la Vida Sobre la Tierra*. 1. ed. Madrid: Ediciones Orbis S.A., 1985.
- MARX, Karl. *A Questão Judaica*. São Paulo: Editora Moraes Ltda., 1991.
- MATURANA, Humberto. *La Objetividad, un Argumento para Obligar*. Santiago: Dolmen Ediciones, 1997.
- MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a Dádiva - forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. 1923-1924. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU/Edusp, 1974.
- MAX-NEEF, Manfred; ELIZALDE, Antonio et. al. *Desarrollo a Escala Humana, una Opción para el Futuro*. Chile: Cepaur, Fundación dag Hammarskjöld. Reimpresión sin Fecha de Hoja de Hierbas Libros, Medellín, 1986.

- MONTEIRO, John Manuel. *Armas e Armadilhas: História e Resistência dos Índios. A Outra Margem do Ocidente*. Adauto Novaes (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- MORÁN, Emilio F. *A Ecologia Humana das Populações da Amazônia*. Petrópolis: Editora Vozes, 1990.
- NARBY, Jeremy. *La serpiente Cósmica. El ADN y los orígenes del saber*. Lima: Takiwasi, Racimos de Ungurahui, 1997.
- Nimendaju, Unkel Curt. *As Lendas da Criação e Destruição do Mundo*. São Paulo: Editora Hucitec, Editora da Universidade de São Paulo, 1987.
- NOVO DICIONÁRIO AURÉLIO DA LÍNGUA PORTUGUESA. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1996.
- OLIVEIRA, José Aldemir. *Cidades na Selva*. Manaus-AM: Valer, 2000
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1976.
- _____. *A Sociologia do Brasil Indígena*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1972.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. Ação indigenista, eticidade e o diálogo interétnico. *Estud. av.* [online]. Sept./Dec. 2000, vol.14, no.40 [cited 05 May 2005], p.213-230.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *Indigenismo e Territorialização*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria Ltda, 1998.
- OLIVEN, Rubem. O Nacional e o Regional na Construção da Identidade Brasileira. *A Parte e o Todo*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- OSPINA, William. *América Mestiza: El País del Futuro*. Bogotá: Villegas Editores, 2000.
- _____. *Esas Antiguas Músicas de la Tierra*. [S.I.]: Manuscrito, 2004.
- PATIÑO ROSELLI, Carlos. *Sobre la Lingüística de la Amazonia Colombiana. Primer Seminario de Antropología Amazónica Colombiana..* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, Programa Orinoquia-Amazônia Oram, 1982.
- PEÑA MÁRQUEZ, Juan Carlos. *Plan de Desarrollo Departamental del Vaupés 1998-2000*. Villavicencio, Colombia: Corpes, 1999.

- _____. *A Escola no Tempo e no Território Hupdäh: Mudanças no Nordeste Amazônico*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2003.
- Casanare: Llano e Petróleo*. Villavicencio, Meta Colombia: Corpes Orinoquia, 1999.
- PERES CLEMENTE, Sidnei. *Cultura, Política e Identidade na Amazônia: O Associativismo Indígena no Baixo Rio Negro*. 2003. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2003.
- POUTIGNAT, Philippe. STREIF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade: Seguindo de Grupos Étnicos e suas Fronteiras De Fredrik Barth*. São Paulo: Editora Unesp 1998.
- POZZOBOM, Jorge. *Hiérarchie, Liberté et Exclusion. Réflexion Sur l'identification de l'aire Indigene Apaporis*. Cahiers des Ameriques Latines 23. Université de la sorbonne, Nouvelle-Paris III, Sem Data.
- Plan de Ordenamiento Territorial del Vaupés, documento inedito, 2005.
- RAMOS, Alcida Rita. *Hierarquia e Simbiose: As Relações Intertribais no Brasil*. São Paulo: Editora Hucitec, 1980.
- READ, Howard. *Some Aspects of Movement, Growth and Change Among the Hupdu Makú Indians of Brazil*. Tese de doutorado Universidade de Cambridge, 1979.
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *Chamanes de la Selva Pluvial*. [S.I.]: Themis Books, 1997. 344 p.
- _____. "Algunos Conceptos de los Indios Desana del Vaupés Sobre el Manejo Ecológico". *La Selva Humanizada*. Correa. (Org.). Colombia: Fondo FEN Colombia Cerec, 1990.
- _____. *Desana. Simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes, 1968.
- RIBEIRO, Darcy. *O Processo Civilizatório*. São Paulo: Ed. Companhia das Letras, 1997.
- RODRÍGUEZ BRANDÃO, Carlos et al. *Pesquisa Participante*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1981.
- RUIZ, Javier Sosa. *La Transición de Jibina, de Sujeto a Objeto: Apreciaciones de un Nuevo Producto*. 2004.

<http://www.mamacoca.org/Octubre2004/doc/ensayo.htm> Consultado 24 de maio de 2007.

- SAHLINS, Marshall. O “Pessimismo Sentimental” e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é um “Objeto” em via de Extinção. Partes I e II. Estudos de Antropologia Social - UFRJ. *Revista Mana*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1 e 2. 1997.
- SANTACRUZ, Garcia, Jesús Maria Salvador. *Principios Fundamentales del Consejo Regional Indígena del Vaupés*. Mitú: Comisaria Especial del Vaupés, 1985
- SANTOS, Milton. *A Urbanização Brasileira*. São Paulo: Hucitec, 1993.
- SEMPRINI, Andréa. *Multiculturalismo*. Bauru: Editora Universidade do Sagrado Coração, 1999.
- SILVERWOOD-COPE, P. *Os Makú: Povo Caçador do Noroeste da Amazônia*. Brasília: Editora UNB, 1990.
- SPONSEL, Leslie E. (edited by). *Indigenous Peoples and the Future of Amazonia: an ecological anthropology of an endangered world*. London: The University of Arizona Press, 1995.
- THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado – História Oral*. Rio De Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- TOVAR H, “La coca y las economías exportadoras en América Latina”, en: *Revista de la Dirección Nacional de Estupefacientes*, año 2 No 2, 1994.
- TURNER, Victor W. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Editora Vozes, 1994.
- SIGAUD, Lygia. As Vicissitudes do “Ensaio Sobre o Dom”. *Revista Mana*, v. 5, n. 2, p 89-123, out. 1999.
- SPOONER, Brian. Weavers and Dealers: The Authenticity of an Oriental Carpet. *The Social Life of Things*. Edited by Appadurai, Arjun. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- STRATHERN, Marilyn. Property. *Substance, and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things*. London: The Atholone Press, 1999.
- VALENCIA LÓPEZ, Simón. *Los Yuremava, un Grupo Kubeo-Hablante del Vaupés*. Mitú, Vaupés: Manuscrito, 2001.
- VASCO URIBE, Luis Guillermo. “La lucha por las siete llaves”, en L.G. Vasco: Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2002, pp. 128-147.
- VELAZCO, Álvaro; RESTREPO, Glória; PRECIADO, Juan Carlos. *Cartografía Social*. Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Tunja, 1998.

- VIVIESCAS, Fernando. Avatares de la Propuesta Urbana Colombiana. *Revista Maguare*, n. 9, Universidad Nacional de Colombia, 1993.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 35, p. 21-74. 1992.
- WEIGEL, Valeria. *Escola de branco em maloka de índio*. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas, 2000.
- WRIGHT, Robin M (Org.). *Transformando os Deuses. Os Múltiplos Sentidos da Conversão entre os Povos Indígenas do Brasil*. Campinas: Editora Unicamp, 1999.
- _____. *Aos que vão Nascer: uma Etnografia Religiosa dos Índios Baniwa*. Tese de livre-docência apresentada ao Departamento de Antropologia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996.
- _____. Historia Indígena do Noroeste da Amazônia. Em: Carneiro da Cunha, Manuela (Org.). *Historia dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras; Secretaria Municipal de Cultura; FAPESP, 1992.
- _____. *Historia Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras, 2005.
- _____. *Cosmos, self, and History in Baniwa Religion*. Texas: University of Texas Press, 1998.
- ZAMBRANO, Vera; Katuska e Manrique Vaca, Guillermo Helí. Aspectos farmacológicos y socioculturales del consumo de hoja de coca en indígenas Koguis respecto al consumo de cocaína en ambientes urbanos. 2002. site: <http://espanol.geocities.com/aguilera99/volumen35.htm>, Consultado 24 de maio de 2007
- ZARATE, Carlos B. *Extracción de Quina. La Configuración del Espacio andino-amazonico de fines del siglo XIX*. Leticia: Editorial Unilibros, Universidad Nacional de Colombia, 2001.
- _____. Los condicionantes Sociales, Politicos e Institucionales del Ordenamiento Ambiental de la Amazonia. En: *zonificación Ambiental para el Ordenamiento Territorial en la Amazonia Colombiana (libro de memorias)*. Leticia: Instituto Amazónico de Investigaciones (IMANI), 2001 b.