

PALAVRA DE COCA E DE TABACO COMO “CONHECIMENTO TRADICIONAL”: CULTURA, POLÍTICA E DESENVOLVIMENTO ENTRE OS UITOTO-MURUI DO RIO CARAPARANÁ (CO)*

Edmundo Pereira

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

Após a promulgação da nova Constituição colombiana em 1991, o tema do “desenvolvimento” voltou a ganhar especial relevância nos debates nacionais, passando a ser concebido, ao menos em tese, para o caso de muitos dos grupos andinos e amazônicos, a partir de perfis étnicos. Esse novo campo de relações sociais, calcado nos projetos de imaginação da nação (Anderson 2008) que passam a se pretender multiétnicos, acompanha também o aparecimento e o fortalecimento de organizações de representação indígena em diversos níveis, do local ao nacional. Nesse jogo complexo de agendas e práticas políticas, o “desenvolvimento” (O que é? A quem se destina? Sobre que bases se constitui?) torna-se capital simbólico e material negociado, não raro em meio a conflitos de diversas ordens, envolvendo concepções, conhecimentos e dinâmicas de produção de consenso por vezes bastante distintos.

Diante desse quadro, ao longo das últimas duas décadas, em face da diversidade de “projetos” implementados, vem se acumulando um número de experiências malsucedidas¹ que ao final se explicam, em grande medida, pela incompreensão — do ponto de vista das agências não índias — do que tem sido chamado de “a dimensão cultural do desenvolvimento” (Grillo & Stirat 1997:6). O caso específico da região analisada, o interflúvio dos médios rios Caquetá e Putumayo, na Amazônia colombiana, habitado pelos grupos autointitulados *Povos do Centro* (denominação que incorpora sete grupos indígenas, dentre eles os Uitoto e seus subgrupos Murui e Muina),²

é particularmente rentável para a análise de processos de politização da cultura (Linnekin 1990, 1992; Jolly & Thomas 1992; Briggs 1996) em contexto de articulação entre agentes da cooperação internacional e mediadores nacionais e locais.

Entre 2000-2001, um debate mobilizou os aldeamentos uitoto-murui dos rios Carapará e Putumayo, na Amazônia colombiana, tendo como tema central a noção de "desenvolvimento alternativo". Alguns deles sediaram reuniões entre indígenas (moradores, representantes locais e de órgãos de representação política nacional) e não indígenas (técnicos de Estado, de ONGs e militares) na produção de "diagnósticos" e "projetos" com financiamento da Cooperação Espanhola e execução através de uma ONG também espanhola (Watu), em articulação com a ONIC (Organização Nacional Indígena da Colômbia) e a OIMA (Organização Indígena Murui do Amazonas). O modelo proposto pela articulação Watu-ONIC-OIMA pretendia, em pouco mais de três meses, atravessar todos os aldeamentos de ambos os rios, promovendo "reuniões participativas" através das quais se passava a um curto processo de investigação por meio de um questionário fechado versando sobre temas como "cultura", "economia", "política", "saúde" e "escolaridade".

Através da produção de uma amostragem em cada aldeamento, ao final, se produziria uma publicação com o "autodiagnóstico" e as propostas de "projetos" elencados pelo grupo, tudo levando em conta os "usos e costumes" locais. Nesse contexto, o aldeamento de San Rafael,³ com articulação entre seu cacique, Don Ángel Ortiz, e o *cabildo* local, propõe um contraprojeto baseado nos "conhecimentos" das rodas noturnas de diálogo e consumo ritual da coca (*Erythroxylon coca* var. *ipadu*) e do tabaco (*Nicotiana tabacum*), no conjunto de conhecimentos materiais, simbólicos e ético-morais chamado de *Palavra de Coca e de Tabaco (jibina uai diona uai)*.⁴

Neste exercício, objetivo refletir especialmente sobre o modo como este *corpus* de conhecimentos, denominado, dentre outros termos, *Palavra de Coca e de Tabaco*, passa a ser articulado como conhecimento tradicional, servindo de base para a produção de um modelo de desenvolvimento "indígena" fundamentado em conhecimentos, hierarquias e processos de produção de consensos locais. No calor dos debates, a noção de "desenvolvimento" ganha, então, contornos "indígenas", em consonância com a Constituição de 1991 e sua demanda por modelos de gestão político-administrativos de base étnica. Do mesmo modo, diante das demandas da arena do desenvolvimento, um perfil discreto e acabado do que seja a *Palavra de Coca e de Tabaco* é também constituído em diálogo com outras tradições de conhecimento locais, em especial o cristianismo católico.

Palavra de Coca e de Tabaco e organização política

Os *Povos do Centro* (ou *Gente do Centro*)⁵ descendem de grupos étnicos que foram vítimas de um dos episódios mais violentos do período de exploração da borracha, entre 1900-1930, na fronteira amazônica entre Peru e Colômbia. Nos processos de reconstrução sociocultural após a escravidão e o quase extermínio pelas empresas gomíferas (Pineda 1985, 2000), teve — e continua tendo — um papel articulador central o conjunto de conhecimentos materiais e simbólicos, organizado em torno do consumo e do uso simbólico das plantas da coca e do tabaco. Este conjunto de conhecimentos (abarcando áreas que vão do mítico-cosmológico ao médico-terapêutico e às formas de governança) é resultante das articulações socioculturais vividas pelos grupos indígenas que habitam o interflúvio dos médios Caquetá e Putumayo e destes com agências não índias (Echeverri & Pereira 2005).

Sua instituição central de transmissão é o *cocadero*, ou o *mambeadero* (termo mais usado),⁶ espaço marcado por etiqueta e comedimento, por convenção ritual, e que pode ser considerado como um dos epicentros de construção de índices de distinção identitária em relação a seus vizinhos indígenas e não indígenas, mesmo para aqueles (homens ou mulheres, jovens ou anciãos) que pouca intimidade têm com o mundo da coca e do tabaco. Aqueles que pouco frequentaram o *mambeadero*, perguntados sobre em que bases se constitui sua singularidade sociocultural, fazem referência aos usos rituais de ambas as plantas, plantas "sagradas", e aos seus "conhecedores", que podem também ser chamados de "avós" ou, simplesmente, "donos de mambeadero". Para aqueles que se dedicam a esses encontros diários, o processo de aquisição e sistematização de conhecimento pode chegar a um alto grau de complexidade e elaboração, com anos de dedicação e em uma linguagem por vezes bastante formalizada.

Dentre os termos utilizados por Don Ángel Ortiz⁷ — cacique e dono de mambeadero do aldeamento de San Rafael, rio Caraparaná — para abarcar os conhecimentos expressos, estava o de "Palavra de Coca e de Tabaco". Na prática cotidiana, a expressão aponta para uma forma de diálogo ritual masculino, através da qual conhecimentos de diversas ordens são transmitidos. Este diálogo, iniciado por perguntas dos aprendizes, pode ser expresso de maneira cotidiana, vernacular, ou formalizar-se em gêneros discursivos e de cantos, por vezes herméticos para a maioria do grupo em suas formas de expressão e significados. Os encontros, sempre noturnos, em lugar reservado para tal fim, demarcado pela presença de bancos, pilões e tostadores, organizam-se em uma hierarquia entre conhecedores e aprendizes, marcada por nivelamentos entre estes últimos. Ao mesmo tempo, se um aprendiz se-

que a etiqueta e oferece coca e tabaco àquele que conduz o diálogo, este é obrigado a responder ao que lhe for demandado, sob pena de esquecer o que sabe caso não responda. Sua organização está estritamente relacionada à posição que Don Ángel chamava de *nimairama* (termo traduzido como "filósofo" ou "sábio"), também conhecido correntemente, em espanhol, como "tradicionalista". Deste, espera-se tanto a "continuidade da tradição" quanto alguma singularidade em seu manejo da Coca e do Tabaco que o diferencie e dê nome diante de outros especialistas.

Mas nas rodas noturnas do mambeadero também se resolvem questões internas aos aldeamentos, organizam-se trabalhos conjuntos, decisões as mais diversas são tomadas. Neste sentido, além de espaço apontado como "sagrado", é também tido como o lugar de onde a chefia tradicional é exercida, é lugar de "governo", razão pela qual outro termo que pode ser utilizado para referir-se a alguns donos de mambeadero é o de *iyaima*, traduzível por "chefe", "cacique". Assim, é também lugar privilegiado de estabelecimento e administração de relações que articulam aliados (intra e extragrupo, índios e não índios) entre aldeamentos, rios, chegando até Leticia (Departamento do Amazonas) e Bogotá. Não é incomum que um "dono de mambeadero" (ou um dos donos de mambeadero de um aldeamento) seja cacique local, seu mambeadero sendo o mais frequentado.

Durante meu primeiro período de campo,⁸ em uma de nossas conversas diurnas em seu mambeadero, indaguei a Don Ángel como era a organização política murui, de como, a partir do mambeadero, conseguia relacionar-se com distintos atores indígenas e não indígenas. Nesse momento de nosso trabalho, ele definiu dois papéis de comando, que eram também posições de concentração de conhecimento, como fundamentais e complementares: o de *iyaima* ("cacique") e o de *nimairama* ("homem de conhecimento"). A diferença fundamental entre os dois papéis, enfatizou, era o fato de que o *iyaima* além de dominar o conhecimento tradicional, o põe em "prática", com ele "governa" (*yiide*) seu povo/filhos (*uruki*).⁹ O *nimairama*, por sua vez, é como um "filósofo", explicou, é quem cuida do mambeadero e do diálogo cotidiano noturno.¹⁰ E é nesse e desse sítio de coca, sítio de Palavra, que se governa a partir da lógica e da dinâmica da Palavra deixada por *Moo Buinaima* ("Pai Criador") "para governar, para fazer multiplicar o alimento e os seres humanos". Este era o esquema ideal¹¹ da organização política considerada como "tradicional" em San Rafael.

Nos fundamentos cosmológicos compilados por Don Ángel, nos seus termos, na "História murui", a organização política do grupo aparece expressa no conjunto de narrativas por ele nomeado de *Cesto da Sabedoria* (*nimaira kirigai*), já quase em seu final. É neste conjunto narrativo que se conta desde o apare-

cimento de *Buinaima* e a criação do universo até a sua chegada uma noite no mambeadero, quando entregou "aquilo que faltava", a "Lei", a "Palavra". Após apresentar os princípios éticos, os códigos básicos de conduta, as proibições e as penas e os processos jurídicos voltados às suas transgressões, a narrativa do ancião entra, por fim, no tema que chama de "estrutura de governo".

Com essa mesma ciência [*Palavra de Coca e de Tabaco*], nossos avós seguiam vivendo. Com isso, aquelas pessoas seguiam se desenvolvendo [*jebuiokaide*]. Assim, chegaram a estruturar sua forma de governo através de um rito em um morro chamado *Bokire*. Dizem nossos avós que era uma *caguana*¹² que não era espessa, pura manicuera (*juíñoi*). Se conta que apenas o revolveram um pouquinho com goma. Descascaram amendoim e o puseram na *caguana*. Dizem que cada um de nossos avós levava um cestinho pendurado no pescoço. Quando se oferecia a cada um, se misturava a *caguana*. Ao acabar de tomar, ficava só o amendoim que eles chupavam para limpá-lo e o guardavam em seus cestinhos, pois ia servir de semente para cada um.¹³

Este trecho da narrativa se inicia com um verbo que era central para o projeto político de Don Ángel e os seus em meio aos debates sobre a produção de um *plano de vida*: "desenvolver" (*jebui-oi-kai-de*).¹⁴ Este é um dos temas centrais que perpassam toda a proposta política do ancião: o desenvolvimento, em particular, o "desenvolvimento ético", segundo uma ética murui, base para o "desenvolvimento de recursos humanos para administrar". Aqui também se refere a uma bandeira política fundamental não só para si e a gente de seu mambeadero, mas para o próprio movimento indígena colombiano como um todo, com o qual ele também dialogava: desenvolver-se econômica, política e socialmente na busca de autonomia em face do Estado e da sociedade colombiana.

Na divisão do alimento de um mesmo *nogo* ("panela de barro"), não muito tempo depois de os Murui terem saído do centro da Terra, prefigura-se um modelo de organização política baseado na "autonomia" de cada clã: "cada clã, um governo". A cada um a sua semente de governo guardada em seu pequeno cesto. A *caguana* tem importante papel simbólico e mediador no mundo do mambeadero, em especial nos bailes (Gasché 1976, 2009a). O cesto como metáfora é também de uso recorrente, presente desde as compilações de Preuss (1994), centrada em especial no ato de tecer, imagem relacionada ao processo de aquisição de conhecimento (como veremos mais adiante). Mas apesar da autonomia de governo, todos estão ligados — ao menos idealmente e não sem tensões — a uma mesma "Ciência", a uma mesma Palavra, expressão da "Lei" deixada por *Moo Buinaima*. Continua Don Ángel:

Assim se deu o nome *iyaima*, chefe do governo tradicional. Narram os conhecedores que *Nogüeni* [dono da panela de barro] assim entregou, dizendo: "Com esse Espírito Animador (*fiokini*) vocês devem viver, trabalhar, governar. Vocês, em suas malocas, divulguem esse Espírito de poder animador. Com esse Espírito animador suas linhagens sigam se desenvolvendo. Assim os estamos avisando, os ensinamentos básicos. Os brancos gostam muito de investigar. Os brancos que investiguem, o ancião tem que vivê-lo, porque *Moo Buinaima* disse que isto é para todos. Assim, então, se articulou para cada governo. Não valorizar os trabalhos do outro é uma vergonha. A quem não sabe isso, vamos ensinando. Daí, todos que queiram conhecer essa sabedoria, este é o manejo de toda a estrutura de governo. Assim como nosso Pai entregou a Palavra de manejo deste planeta, com essa Palavra se segue e se seguirá governando. Por esse motivo, não se pode mudar, nem fazer como se lhe parece, tal como nos entregou".

Este trecho da narrativa é um bom exemplo de como Don Ángel fazia uso de seu repertório de referências, fazendo ainda comentários reflexivos segundo as formas discursivas do mambeadero.¹⁵ A "estrutura de governo" própria dos Murui, enfatizava, era expressão da organização cosmológica, daí que traduzisse para o espanhol a forma de governo de sua gente como uma "teocracia": "pela boca de cada um o Criador fala". Nesta passagem, somos apresentados ao cabeça do grupo, o *iyaima*, chefe do "governo tradicional", representação e personificação do Pai Criador na terra, mas também aquele que recebeu do dono da panela de barro (*Nogüeni*) a "semente de governo", o "Espírito animador" (*Fiokini*) para "viver, trabalhar, governar". Aquele que recebeu a condução correta das práticas do mambeio, que faz dieta e se cuida, em função do que sua palavra tem "força do supremo"/"poder" (*riadoga*), é "Palavra que faz amanhecer". Este é tanto o "Espírito"/"Poder" que move, quanto o que deve ser divulgado na maloca. É este "Espírito" a base do conhecimento e do desenvolvimento, a "sabedoria" para o manejo da estrutura de governo, que pode ser assim representada:

Céu:	<i>Moo Buinaima</i> ("pai criador", "avô dos avós", "cacique dos caciques")
Terra:	<i>Iyaima</i> ("chefe", cacique, "avô") <i>Nimairama</i> ("homem de conhecimento", "sábio", "filósofo") ¹⁶

Nesse momento do nosso trabalho, configurava-se uma noção de governança apresentada como "tradicional" em relação ao modelo *cabildos* e às associações, conformando um dos "campos"¹⁷ em que se organizava a *Palavra de Coca e de Tabaco*. Esta noção tanto se referia ao corpo quanto ao roçado, à família e à comunidade. Seus planos de atuação iam desde o "governar a si mesmo" (saber orientar-se, dietar, saber medir as próprias ações) até governar sua gente. Por isso, o mambeio tem também como uma de suas funções, nos termos do ancião, a "conformação do homem indígena". Esse modelo ideal de conduta cotidiana e aprendizado noturno tem no roçado, na eficiência no trabalho diário, o seu momento de "prática", a sua contrapartida diurna. Este exercício ascético, ritual, masculino também deveria ser exercido no cuidado com a família e na produção do alimento.

No caso de um *iyaima*, este se estende ainda ao cuidado dedicado à comunidade e às organizações indígenas.¹⁸ O termo *em bue* mais utilizado pelo ancião para traduzir a noção de "governar" é o que literalmente traduzimos por "cuidar", "manter", "sustentar", "administrar", "governar": *yiiye*.¹⁹ Apesar da ênfase de Don Ángel na última acepção, de acordo com o contexto de enunciação, da intimidade da família e dos trabalhos cotidianos até as grandes reuniões entre aldeamentos, o termo ganhava especificidade semântica. Outro termo, menos utilizado, mas de uso recorrente pelo ancião quando falava de governo, da postura essencial de um governo, era *iziruite*: traduzido como "estimar", "amar", expresso em um dos princípios éticos fundamentais na *Palavra de Coca e de Tabaco*, *komeki iziruiya*, "estimar de coração". Estes dois sentidos, portanto, devem ser levados em consideração quando falamos em "governo".

Ao final, a função central de todos os investimentos realizados ao longo desses encontros de quatro a seis horas diárias, do espiritual ao político e pedagógico, do "governo" de si, da família e do grupo social, é resumida por seus especialistas e aprendizes na manutenção e no incremento da vida (*komuiya*) em sentido amplo: do ventre materno, passando pelo corpo, a família, os roçados, até os modos de governo. Neste sentido, outro termo articulado para dar conta sistemática desse conjunto de conhecimentos é o de *Palavra de Vida (Komuiya Uai)*.²⁰

Neste ponto, devo fazer algumas ponderações antes de prosseguir, começando por distinguir dois planos sociolinguísticos que marcam a organização social do conhecimento em questão: 1. ao longo das diversas situações de fala vividas no mambeadero, distintos termos foram utilizados para referir-se aos conhecimentos expressos nesse espaço ritual; 2. estes mesmos termos também podem se referir a gêneros discursivos. Em geral, *Palavra de Coca e de Tabaco*, *Palavra de Vida* e *Palavra de Conselho* (que

apresentarei mais adiante) foram usados com sinonímia, sempre com fins de abarcar repertórios culturais enquanto totalidades, ou ao menos produzir o efeito de totalidade, acentuando sua organização sistemática.

No entanto, este movimento semântico também demarcava a distinção entre formas discursivas, do vernacular ao seu extremo formal. Em grande medida, este dado faz ressaltar, por um lado, uma das características das comunidades de fala, a variação sociolinguística, e de outro, o que parecem ser características estruturantes da organização discursiva da Coca e do Tabaco: a possibilidade e, por vezes, a intenção do uso de distintos significantes para se referir a um mesmo significado, bem como os múltiplos significados que um mesmo termo pode ter, por mais formalizado que possa ser o discurso ritual noturno. Este dado, em seu extremo formal, pode conferir ao enunciado um efeito críptico, tornando ainda mais herméticas certas áreas do conhecimento.²¹

Labov (2008:221), sobre variação na comunidade de fala, salienta que "é comum que uma língua tenha diversas maneiras alternativas para dizer a mesma coisa", de tal forma que o problema da "heterogeneidade" deve ser incluído nas agendas de investigação sociolinguística. Nos termos de Barth (1987:1), abrindo a discussão para a organização simbólica em sentido mais amplo, e a cosmológica em particular, se entendermos o processo ritual como um "modo de comunicação", com ênfase na produção do significado,²² precisaremos também estudar "as variações das ideias e expressões" tomando em conta os processos sociais mais amplos em que estas foram geradas. Desta forma, no caso dos Murui do Carapará de 2000-2001, espera-se também dar conta dos "significados tradicionais que atribuíram aos eventos que viveram, bem como acompanhar as novas significações e os cursos de ação alternativos que constituíram" (Oliveira 1988:88).²³ No caso em particular, tendo ao "desenvolvimento" como noção e projeto em disputa (Bourdieu 1998a).

Um segundo ponto a destacar é o fato, já ressaltado, de se esperar de um dono de mambeadero tanto continuidade quanto criatividade. Dado o repertório compartilhado de significantes, significados e formas de expressão que tem a Coca e o Tabaco como símbolos centrais, e a etiqueta, a hierarquia e a audiência do mambeadero como fatores condicionantes (Labov 2006), espera-se de sua voz autorizada (Bourdieu 1998b) maior conhecimento em certos campos e algum uso diferenciado de léxico e semântica. Nos termos de Don Ángel, "cada um tem seu manejo, mas todos com a mesma Palavra". Talvez por isso, não só como efeito dos modelos antropológicos subjacentes a textos e processos de investigação, não seja incomum encontrar ao longo da literatura uitoto variações de nomenclatura e posição de personagens míticos,

bem como de corpus gerais de conhecimento, como as formas discursivas do mambeadero, ou gêneros classificatórios, dos cantos ao mundo natural.

Por fim, um terceiro ponto a destacar diante da variabilidade de terminologias e arranjos discursivos encontrados *in loco* e na literatura seria o efeito de formalização de arenas, como a do desenvolvimento, em que sistemas de conhecimento mais abertos e dispersos²⁴ na dialogia do encontro étnico, como parece ser o caso, são representados por suas vozes autorizadas, em especial no momento da tradução, diante de plateias exógenas, por vezes exigentes, como dotados de sistemática forte, de contornos claros e de alta distributividade entre especialistas e leigos. Isto aclara, para além da trajetória de vida de Don Ángel e da trajetória histórica de San Rafael, o uso recorrente do cristianismo católico enquanto tradição de conhecimento modelo para a comparação, a aproximação e a diferenciação em relação à *Palavra de Coca e de Tabaco*. Em última instância, enquanto idioma de tradução de um universo cultural para outro. Na arena do desenvolvimento instaurada no Caraparaná de 2001, na produção de referentes que organizem as ações, os pensamentos e as subjetividades, a *Palavra de Coca e de Tabaco* foi recorrentemente comparada: como "religião" (como conjunto de conhecimento organizado com sistemática forte), tomando a Bíblia como modelo de organização de narrativas e enfatizando a relação pai e filho como eixo cosmológico central.

Mas junto às ênfases de Don Ángel e de outros donos de mambeadero ao salientarem a indianidade da instituição (de "ser murui"), seus repertórios e forma de transmissão revelavam o entrelaçamento de distintas tradições de conhecimento (Barth 1987, 2000),²⁵ indígenas e não indígenas, por vezes em comparações aproximativas e distintivas, por vezes como fios de uma mesma tessitura, em especial nos jogos de tradução que implicavam o uso do espanhol, língua em que se deram, majoritariamente, os debates sobre o que, afinal, seriam os "usos e costumes" locais. Nesse sentido, não foi incomum encontrar em meio à Coca e ao Tabaco e à *Buinaima* ("Pai Criador"), como símbolos dominantes (Turner 2005),²⁶ Jesus Cristo, o "Pulmão do Mundo"²⁷ e a "Mãe Terra", e o fato de ser preciso "investigar" para se conhecer melhor quem se é, de onde se veio, para onde se está indo.²⁸ Mas de todo modo, apesar de ser explicitada por seu narrador essa múltipla constituição de tradições de conhecimento, havia uma clara hierarquização entre tradições ("daqui" e de "fora", ainda que, em algum nível, "locais"), dentre as quais o valor *indianidade-tradicionalidade* estava referido à Coca e ao Tabaco, à forma de narrar e à pedagogia do mambeadero.

Aqui temos, em resumo, do ponto de vista do ancião e do conhecimento do qual é um representante, o esboço de um modelo de organização política

fundamentado na ordem cosmológica, na Palavra que propõe e é meio para o "sustento" e a "estima" do ser humano, de seus roçados, famílias, malocas e comunidades. Sempre pretendendo a multiplicação da Vida. Mais ainda, ressalte-se: temos um modelo conforme foi organizado por Don Ángel Ortiz, herdeiro do manejo da Palavra segundo o clã *naimeni* (doce), "gente de palavra doce". Este é um ponto fundamental, de acordo com o ancião, para entender sua condução do mambeio e de suas práticas de transmissão, uma vez que havia disputas de autoridade entre tradicionalistas e comunidades em relação a muitos pontos — para o caso etnográfico montado, se confrontarmos a ordem proposta por Don Ángel com a dos demais aldeamentos do rio Caraparaná, em torno da noção de "desenvolvimento".

Movimento indígena, ordenamento territorial e *planes de vida*

As Constituições colombianas que antecedem a de 1991 projetavam, na análise de Padilla (1996:80), a formação de uma Colômbia "de uma só língua: o castelhano, uma só religião: a católica, e uma só cultura: a colombiana". Apesar disso, durante o período colonial, a Coroa Espanhola impôs a proteção dos territórios indígenas na figura dos *resguardos*, o reconhecimento da propriedade que as parcialidades indígenas têm sobre suas "terras ancestrais" (Idem). De fato, esta era uma estratégia para enfraquecer o poder de grandes latifúndios rurais, mais do que um reconhecimento de direitos das populações autóctones no continente americano (Rappaport 1990; Jimeno & Triana 1985). Em 1890, através da Lei 89, regulamentava-se a figura do *cabildo* como a *autoridade indígena* dos *resguardos*, através do qual se poderia reclamar a recuperação de territórios perdidos no processo colonial. Sobre esta lei se apoiariam os movimentos indígenas em termos de reconhecimento de direitos territoriais e de representação política ao longo do período republicano, no qual o elemento indígena era ainda visto como um problema e um obstáculo ao processo de construção da identidade da nação (vide também Jimeno & Triana 1985; Friedemann 1981). Esta situação perduraria, em termos legislativos, até 1991, quando da promulgação da atual Constituição do país no marco de uma "nação pluriétnica", na qual "El estado reconoce y protege la diversidad étnica y cultural de la Nación colombiana (artículo 7)".

Esta mudança se deve menos a um reconhecimento de direitos por parte do Estado dos grupos étnicos que compõem a Nação (indígenas e afro-colombianos) e aos resultados das ações de seus respectivos movimentos políticos organizados e mais às mudanças de concepção de Estado expressas em "uma política estatal para alcançar a descentralização e a democracia

participativa" (Borja 1996:16). Este dado tanto é fruto da tendência regionalista dos grupos representados no reformismo constitucional de 1991 (Idem:19), quanto deve ser também contextualizado no quadro de violência política instaurada desde o final dos anos 1940, após o assassinato de Gaitán, levando à formação de grupos guerrilheiros em fins dos anos 1960 e, já no final dos anos 1970, de grupos paramilitares ligados ao ruralismo latifundiário. Como enfatizam Jimeno e Triana (1985:59): "o final dos anos 1960 e o alvorecer dos anos 1970 foram inquietos, sacudidos pelo aparecimento de guerrilhas, por mobilizações camponesas e indígenas, por invasões de terra e por tímidos intentos de reforma agrária". Este quadro levou a uma paulatina impossibilidade de administração estatal enquanto unidade territorial, uma vez que regiões inteiras passariam ao controle político e territorial tanto de grupos guerrilheiros quanto de paramilitares (Jimeno 1996:57, 58), além do fato de que grande parte dos investimentos do Estado estava no controle do conflito e na retomada do controle territorial, seja por meios bélicos, seja por instauração de processos de negociação de paz.

Voltando à Constituição de 1991, Rappaport & Dover (1996:2) salientam que pela primeira vez a população indígena passa a ser considerada como "parte integrante da nação, tendo garantida a cidadania plena". Enquanto expressão de uma "nação pluriétnica", a nova Constituição garante para os grupos étnicos que a compõem "uma maior autonomia para administrar finanças e desenvolver programas e uma maior jurisprudência dentro de seus territórios" (Idem). No caso indígena, esta autonomia se expressa no artigo 286, através da criação das ETIs (Entidades Territoriales Indígenas), pelo que os *resguardos* passam a ter o mesmo estatuto jurídico-administrativo de departamentos, distritos e municípios, mas dentro de uma "jurisdição nativa distinta" (Idem).²⁹ Na análise dos autores norte-americanos (Idem:6), as ETIs são definidas pelo Estado ao mesmo tempo em termos materiais, sociais e culturais: "é um espaço definido topograficamente, no qual se espera que grupos sociais particulares governem a si mesmos de acordo com seus próprios critérios sociais através de um Conselho Indígena".

Sua definição durante a formulação da Constituição de 1991 revelou as contradições e os conflitos internos e externos do movimento indígena: "entre as prioridades locais e a necessidade de um esquema nacional, entre elites regionais e os interesses indígenas, entre líderes indígenas e membros recalitrantes do Senado" (Idem). Ainda que a formulação e a criação das ETIs representem uma resposta do Estado "às aspirações de comunidades indígenas de atingirem reconhecimento constitucional" (Idem), apesar de seu "grande potencial, são também perigosas", analisam Dover & Rappaport (1996:14), como demonstra o caso das reformas de mesmo caráter ocorridas

concomitantemente na Bolívia, e que levariam, ao final, "a forçar categorias nativas a serem redefinidas para se adequarem às do Estado" (idem:14). Isto porque, como enfatiza Padilla (1996:11) para o caso colombiano, ao final, "os parâmetros culturais de autogoverno são ainda impostos pela sociedade dominante".

Deste modo, os processos de ordenamento territorial que suscita a nova Constituição devem ser também entendidos como processos de acondicionamento cultural, de redefinição e maior formalização de parâmetros socioculturais considerados como "próprios" ao grupo social. No caso, através da definição do que são os "usos e costumes" desse grupo. Quanto à participação do movimento indígena no processo de formulação constitucional de 1991, "definições conflituosas de *usos e costumes* podem ser encontradas dentro do movimento, assim como entre povos indígenas e colombianos não nativos" (Dover & Rappaport 1996:10).

A discussão sobre os parâmetros de *indianidade* que atendessem às demandas da formulação de ETIs e dos direitos indígenas em termos amplos na nova Constituição acompanha a consolidação das duas organizações indígenas de representação nacional: a ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia) e o AICO (Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia) (Rappaport & Dover 1996:24, 25; Sanchez, Roldan & Sanchez 1993:73,75). No caso da ONIC, pelo conjunto de forças políticas nela reunidas, esta se converte ao final da década, em especial no contexto da reforma constitucional, em "interlocutora das agências estatais e mediadora de conflitos indígenas em todo o país" (idem). Nas últimas décadas, na medida em que se expandiu nacionalmente e ganhou credibilidade como porta-voz dos indígenas do país, contou com o apoio financeiro de agências não governamentais europeias e norte-americanas. Também nesse período desenvolveram-se e fortaleceram-se as organizações locais, como é o caso da OIMA (Organização Indígena Murui do Amazonas), complexificando o quadro de forças e de formação de redes, de cooperação e conflito, entre organizações indígenas.

No contexto da Constituição de 1991, assistiu-se a uma grande unidade indígena temporária em torno das discussões sobre o que é ser índio e, ao mesmo tempo, aprofundaram-se as diferenças entre as organizações que compõem o que tem sido chamado de movimento indígena, uma vez que os parâmetros que contemplam a Carta Magna acabam por traduzir, ao final, as demandas políticas da realidade andina (Rappaport & Dover 1996:28-35) com maior trajetória de organização representativa.

A elaboração da Constituição de 1991 instaura também uma retórica política que demanda de um representante indígena algum conhecimento de seus "usos e costumes", com expectativas de que de cada um deles

parta a iniciativa para opinar, organizar-se, apresentar-se. Deste modo, do ponto de vista do discurso, parece haver bastante consenso entre lideranças indígenas e demais agências governamentais e não governamentais sobre o que deve ser feito e como deve ser feito, afinal, todos concordam com alguns dos postulados centrais apresentados na nova Carta Magna: proteção à diversidade étnica e cultural; apoio à autonomia e às formas próprias de governo; proteção às terras comunais e às formas de propriedade solidária e associativa; proteção aos recursos naturais; proteção às riquezas culturais (Sanchez, Roldán & Sanchez 1993:13). No campo das práticas, no entanto, como mostra o caso de San Rafael, concepções e rotinas de trabalho se sobrepõem, se chocam, revelando um contexto micrológico marcado mais pela força organizacional de relações diádicas do que pela ação de instituições formalizadas,³⁰ em um quadro político em que questões locais, nacionais (e mesmo globais) misturam-se e entram em negociação.

No início da década de 2000, no processo de implementação das ETIs — que dura há quase três décadas — a ONIC, em ação conjunta com órgãos do Estado colombiano (Ministerio de Educación Nacional e Ministerio de Agricultura y Desarrollo Rural), elaborou "ferramentas de planificação participativa" (Franky 2001:75) chamadas de *planes de vida*, em contraposição, ao menos enquanto modelo ideal, aos "planos de desarrollo" propostos pelo Estado. Em cartilha intitulada "Elementos Conceptuales y metodológicos de los Planes de Vida", a ONIC (1998:7) define "plan de vida" como "processo levado a cabo em todo o território nacional com a participação de líderes e autoridades de cada povo, em que, a partir das experiências próprias de planejamento e de pensamento em face do que cada povo pleiteia e propõe como desenvolvimento, recolham-se alternativas novas que permitam elaborar os *planes de vida* desde a concepção de cada povo".

Do ponto de vista do Estado, as iniciativas indígenas são classificadas como "planos de desenvolvimento alternativo" dentro do *Plan Nacional de Desarrollo Alternativo*, ligado diretamente à Presidência da República. Na perspectiva pleiteada pelo documento da ONIC (idem:19), "desenvolvimento é inaugurar um abrigo onde preparamos todas as condições materiais e espirituais para festejar dia a dia a reafirmação da família e da comunidade". Em termos discursivos, portanto, podemos dizer que a proposta da ONIC baseia-se nos mesmos pilares que a de Don Ángel e a gente de San Rafael. Em termos discursivos ao menos, ambas cumprem o que demanda o artigo 330 da Constituição. É este o modelo que aporta em San Rafael entre os anos 2000-2001, modelo contra o qual outra forma de conhecimento e organização política fundamentou outro processo de realização de *plano de vida*, modelado a partir da *Palavra de Coca e de Tabaco*.

Plano de Vida como Palavra de Coca e de Tabaco

[...] e por isso nós temos este pensamento de que nós vamos trabalhando lentamente. Não é porque não nos interessa, não. Mas é para ver o pensamento indígena, daqui até onde formos chegar (Don Ángel Ortiz, San Rafael, mambeadero, 06/09/2001).

A nova faceta desenvolvimentista engendrada ao longo da década de 1990 configurava-se, portanto, no modelo *Plano de Vida*, que propunha — tendo a geração de "sustentabilidade" e a "participação" como categorias centrais — articular princípios "materiais" e "espirituais" (ao final, "culturais") dos grupos indígenas de forma a gerar "autonomia" político-administrativa local. Tudo em consonância com a Constituição de 1991, que propunha que os modelos político-econômicos desenvolvidos em áreas indígenas fossem baseados nos "usos e costumes da comunidade". Apesar disso, do consenso discursivo entre todos os atores envolvidos (a conciliação de princípios "materiais" e "espirituais" e a "participação" indígena nos processos decisórios), podia haver grande variação entre as ações e os modelos propostos na prática, bem como assimetria no poder de articulação ao longo da longa rede de atores que em sua extensão ligava, não sem disjunções (Appadurai 1999), San Rafael à Espanha, passando por Bogotá.

No *Boletín Oficial del Estado* (BOE) de 22 de julho de 2000, o Ministério de Assuntos Exteriores da Espanha publica, dentre os valores investidos para aquele ano pela Agência Espanhola de Cooperação Internacional, a destinação de 35.000.000 de pesetas para o projeto "Autodiagnóstico de los pueblos indígenas de Colombia para la formulación de sus planes de vida", com prazo de 15 meses para execução pela Asociación Watu/Acción Indígena. Segundo sua apresentação institucional, a Watu é uma associação espanhola sem fins lucrativos, que atua "cooperando com os povos indígenas, apoiando a luta a favor de suas reivindicações, sua autodeterminação, o direito sobre suas terras e territórios e o controle de seus 'recursos tradicionais' e a proteção de seus direitos intelectuais e culturais".³¹ Em associação com a ONIC, propôs a produção de projetos de "autodiagnóstico" através da formulação de *planos de vida* em alguns povos indígenas, dentre estes os Murui. Estas ações se articulam com os investimentos da ONIC desde os anos 1990 na produção e no desenvolvimento de metodologias e assessoramento na realização de *planos de vida*.

Em 2001, no Carapará e parte do Putumayo, o projeto recebe o apoio da OIMA com um período de realização previsto para três meses. Dos nove *cabildos* que compunham a organização, apenas um não concordou em participar do projeto, antes se mostrou bastante crítico: o de San Rafael,

que naquele momento tinha o mambeadero de Don Ángel, cacique local, como um lugar privilegiado de reunião e tomada de decisões.³² Do ponto de vista de sua experiência política no movimento indígena amazônico, de pouco mais de uma década, o ancião salientava sua descrença no modelo representado pela ONIC, além de ser crítico, no nível local, da administração da OIMA. Isto gerava algum desconforto ao longo das discussões em torno ao *plano de vida*, e colocava o cacique e o *cabildo* de San Rafael em dupla posição: por um lado, não podiam deixar de participar do projeto murui como um todo, juntando-se aos demais *cabildos*; por outro, ainda que permitissem que a equipe WATU-ONIC-OIMA entrevistasse alguns dos moradores locais, iniciariam um trabalho paralelo de forma a produzir um *plano de vida* efetivamente murui, tomando o mambeadero como lugar de produção e de idioma cultural.

Da perspectiva de um cacique de San Rafael, de um *iyaima*, e de um dono de mambeadero, havia críticas em relação ao modelo de *plano de vida* proposto pelo conjunto de associações, uma vez que não partia dos "pontos essenciais" que os tornam Murui, que para ele se encontravam no conhecimento e nas dinâmicas do mambeadero, de suas formas e de seus tempos de expressão, de recuperação e organização de conhecimento, de seus fins últimos como projeto ético de "conformação do homem índio" e de multiplicação da Vida.

O debate entre os dois modelos se daria ao longo dos meses de agosto e setembro de 2001, pontuado especialmente por três grandes reuniões entre *cabildos*, caciques, comunidades, representantes de OIMA e um representante da ONIC/WATU logo no início do trabalho.³³ Após estes encontros, iniciaram-se, concomitantemente, dois processos de constituição de *planos de vida*:

1. O proposto por OIMA/ONIC/WATU, baseado no trinômio *Diagnóstico — Planejamento — Resolução*, fases de trabalho para se chegar a um "projeto de desenvolvimento", "sustentável" e baseado na "participação" através do modelo "reuniões participativas", organizadas com falas institucionais no início, apresentação do projeto e abertura do debate com inscrições. Ao final, através de um articulador, em geral o representante de WATU/ONIC, mas com intervenções de representantes de OIMA, votava-se a realização ou não do trabalho em área. Após as reuniões, em que se decidiu pela sua realização, a equipe permanecia alguns dias no aldeamento onde a reunião aconteceu, entrevistando alguns dos moradores através de um "questionário", inventário geral das particularidades sociais e culturais de quem seria aquele "povo" e de quais seriam seus "problemas" e formas de solucioná-los de forma planejada. Propunha-se, no prazo de três a quatro meses, atra-

vessar os nove assentamentos uitoto-murui do Caraparaná e do Putumayo produzindo um "documento" com o referido diagnóstico e uma proposta — na forma de projetos — de desenvolvimento nas áreas, fundamentalmente de "saúde", "educação" e "geração de renda".³⁴

2. O outro modelo, de San Rafael, reação ao primeiro, era articulado a partir do que se chamou de *Palavra de Coca e de Tabaco*, dos princípios e das dinâmicas dos encontros noturnos de diálogo e transmissão de "conhecimento tradicional", tendo o *mambeadero* como lócus de articulação e decisão, os conhecimentos deixados por *Moo Buinaima* como modeladores de uma proposta que efetivamente representasse os *usos e costumes* murui. Ao final, gerou o seu próprio "documento", mas de natureza bem diferente do anterior (como apresento mais adiante). Ao longo dos encontros de discussão, suas principais críticas ao modelo implementado por OIMA/ONIC/Watu baseavam-se no fato de que, ao final, a preocupação do modelo exógeno centrava-se apenas na geração de renda ("porque só pensam em dinheiro"); pelo pouquíssimo tempo disposto para que os Murui entendessem o exposto nas reuniões e gerassem uma proposta que efetivamente os representasse; e porque não se baseava nos conhecimentos deixados por *Buinaima*, na *Palavra de Coca e de Tabaco*.

Neste contexto, sob a liderança de Don Ángel Ortiz e envolvendo o *cabildo* local, alguns aprendizes e outros tradicionalistas do aldeamento, a gente de San Rafael começa seu trabalho de constituição de um *plano de vida* assentado no *mambeadero*, "recordando", "desde o princípio", entre narrações e escolha de narrativas, o percurso desde o aparecimento de *Moo Buinaima* e a criação do mundo e dos homens até a fundação do parentesco, dos clãs e das formas de governo, chegando até os primeiros contatos com os não índios, a escravidão e a morte no período de atuação do caucho, o retorno para seus territórios de origem após o conflito colombo-peruano, a reorganização de famílias, clãs e etnias sobreviventes, a retomada e o reconhecimento diante do Estado de seus territórios e identidades, chegando aos desafios e às perspectivas da contemporaneidade.

Logo no início do processo de compilação e organização das narrativas, ressaltou o ancião: "Vamos dar a história, parte como que essencial para se poder orientar em qualquer trabalho que se possa organizar". Este movimento está alicerçado, por um lado, na organização social do conhecimento expresso na *Palavra de Coca e de Tabaco* (sempre se começa recordando) e, por outro, na especificidade do conhecimento e na forma de expressão recuperadas naquela ocasião, no caso, o que tem como fim a conformação ética, o "aconselhamento" de um jovem. Certa vez, ao longo do trabalho, Don Ángel enfatizou: "você quer saber o que é um mito? Um mito é um grande aprendizado". *Aconselhar* é uma das maneiras de referir-se, em espanhol, ao

processo de transmissão de conhecimento da Coca e do Tabaco, em função do que a Palavra do Criador pode também ser chamada de *Yetarafue*, termo traduzido como *Palavra de Conselho*.³⁵

Entre julho e outubro de 2001, Don Ángel e os seus ocuparam-se em compilar parte desse *corpus* narrativo, de forma a produzir um primeiro documento bilíngue escrito que expressasse, de maneira resumida, o conhecimento de que eram detentores, ainda que adaptado a outra forma de apresentação e expressão (a escrita), mas mesmo assim partindo dos princípios essenciais tirados da Palavra de mambeadero, *Palavra de Coca e de Tabaco*, Palavra de Vida e, já agora, Palavra de Conselho. Neste caso, assim como o quadro que apresenta Comaroff (1975:160) para as demandas pós-coloniais com que lidam os chefes tswana, "o uso de um código formal, o código da oratória ritualizada que diz respeito à chefia, deve ser entendido como o meio pelo qual oradores públicos traduzem suas avaliações ao longo do processo de debate político".

Por meses, o ancião e os seus foram escolhendo, do vasto repertório narrativo, quais passagens entrariam no referido documento.³⁶ De certa forma, foram compondo uma versão geral de sua cosmologia e história,³⁷ dos princípios e processos que os constituíram enquanto "povo", nos termos do mambeadero, enquanto *uruki*, "filhos" de *Moo Buinaima*. Se seguirmos as ideias já lançadas em Redfield (1956), verificaremos que eles produzem uma pequena tradição da grande tradição, uma versão não especializada (nos termos do ancião, "não científica") dos conhecimentos reunidos no mambeadero. Uma vez que Don Ángel diagnosticava entre os seus uma vasta crise de valores, seus propósitos eram os de "divulgar a Palavra do Criador", ao que enfatizava, "mesmo que seja para ser lido na rede".³⁸

Depois de escolhidas as passagens que comporiam a grande narrativa protagonizada pelos Murui, toda narrada em *bue*, depois de traduzidas para o espanhol e revisadas,³⁹ Don Ángel organizou-as em dois grandes conjuntos narrativos a que chamou de "cestos" (*kirigai*), um "antiquado" e outro "novo", separados por um dilúvio em que se passou da primeira para a segunda geração humana. No seu uso do campo semântico encontrado no mambeadero, uma primeira tradução de *kirigai* era a de "cesto" (*canasto*), objeto material, como os que ele e sua esposa usavam cotidianamente no roçado para trazer, sobretudo, coca e mandioca, respectivamente. Este era o uso vernacular do termo. Já como "palavra científica", como enfatizava, como Palavra de mambeadero, *Palavra de Coca e de Tabaco*, ampliava-se o espectro de sentidos e usos do termo. O primeiro cesto de um homem é seu peito, a caixa torácica, dentro da qual, fincado, está seu coração, do mesmo modo que um homem se senta nas noites do mambeadero, imóvel, atento

aos ensinamentos de um ancião. Neste momento, passava também a traduzir o termo como "tradição", algo que sustenta e guarda as experiências que se vão acumulando ao longo da vida: "é como um pote de guardar coca. Se não houvesse ele, como seria possível guardar esta coca? É ele que a sustenta".

Neste contexto, os significados dos termos *kirigai*, *jibina uai diona uai* e *komuiya uai* aproximam-se, de forma que o conceito poderia ser traduzido ainda como "conhecimento". Partindo dessas noções, organiza, portanto, o material em dois grandes cestos: o Cesto das Trevas (*Jitirui Kirigai*) e o Cesto de Sabedoria (*Nimaira Kirigai*). No primeiro, que dá conta dos "primeiros filhos do Criador", praticamente semideuses, encontramos conflitos de diversas ordens, de guerras a doenças e traições conjugais. Em termos gerais, este cesto tem o sentido de ascensão e queda da primeira geração de homens, fundamentalmente por não terem sido capazes de conter suas paixões, por não utilizarem corretamente os poderes que tinham. No segundo, o que dá conta da "nova geração", encontramos o aparecimento e a organização da *Palavra de Coca e de Tabaco* e de todos os valores a ela associados que passaram a ser o "verdadeiro poder" deixado pelo Criador a seus filhos. Como vimos, é o Cesto em que se entrega a "Lei" que rege a governança do corpo, da família, dos roçados, da gente, da vida. Era este o Cesto a ser seguido, em oposição ao primeiro, em que estavam narrados todos os "fracassos" por que passaram e as razões desses fracassos.

A versão final do documento, de pouco mais de 50 páginas, seria titulada, por fim, como *Kai moo kai ei mononadu riadua uai yiyena*, traduzida como "Palavras deixadas por nosso Pai Criador para administrar nossa Mãe Terra". Apesar de ser fruto, em grande medida, dos esforços de Don Ángel, ele era assinado coletivamente pelos "tradicionalistas" locais: Don Ángel Ortiz, Don Gregorio Gaike, Don Rafael Pérez e Don Víctor Julio Vargas. O título que fora escolhido era composto de palavras de "muita essência", de "muito conhecimento", "palavras da ciência dos caciques":

<i>Kai</i>	<i>Moo</i>	<i>Kai</i>	<i>Ei</i>	<i>Mononadu</i>	<i>Riadua</i>	<i>uai</i>	<i>yiyena</i>
nosso	pai	nossa	mãe	seio de mulher + colina (<i>monoi</i>) morro (<i>idu</i>)	dar poder entregar ensinamentos aconselhar	palavra ciência lei	sustentar governar administrar legislar cuidar

Já no título, encontramos alguns dos temas e posições que são centrais e que serão constantemente recuperados nos dois cestos: o pai (*Buinaima*), a mãe (a Terra), e a Palavra com Poder de Governar. Primeiro, temos o eixo cosmológico e narrativo inicial, *moo* (pai) e *eiño* (mãe) que, ao longo das narrativas, será apresentado como modelo de organização para os seres humanos, distinguindo-os dos demais seres da natureza. O termo *riadua* aparece especialmente no Cesto de Sabedoria, quando o Criador organiza a *Palavra de Coca e de Tabaco*, em especial *Yetarafue*, a Palavra de Conselho. É este o "poder" que o Criador deixa através do bom uso desta Palavra: poder de governar, *yiiye*, de administrar o seio da terra, *mononadu*. É este o poder que o ancião de San Rafael tenta ensinar aos seus. É este poder que apresenta como base para qualquer trabalho, no caso, como base para a formulação de *planos de vida*. Antes de um projeto econômico, ênfase que vinha sendo dada nas reuniões gerais de trabalho, era preciso um projeto ético, era preciso recordar a trajetória de sua gente, aprender com os fracassos e reunir os conhecimentos adquiridos no decorrer dessa trajetória, conhecimentos guardados na *Palavra de Coca e de Tabaco*, Palavra de Vida.

***Palavra de Coca e de Tabaco* como "conhecimento tradicional"**

A literatura do que podemos chamar de uma antropologia do desenvolvimento (Grillo & Stirrat 1997; Grillo 1997; Apfell-Marglin & Marglin 1996; Blunt & Warren 1996; Lima e Barroso-Hoffmann 2002) dá conta de que casos como o vivido pelos Murui do Caraparaná são cada vez mais recorrentes na Amazônia e alhures, em que modelos de produção e gestão de recursos materiais e simbólicos entram em conflito e quadros de poder e assimetria são revelados. Nesses contextos, tem se assistido à politização dos usos dos conhecimentos locais na geração de modelos alternativos aos propostos por agências governamentais e não governamentais. No campo social focado, os debates sobre o que seja *desenvolvimento* mostram-se também como arena privilegiada — arena multivocal — não só para apreender os conjuntos de conhecimentos indígenas reunidos, mas para acompanhar a *Palavra de Coca e de Tabaco* em uso (Barth 1987), moldada como "discurso de desenvolvimento" (Grillo & Stirrat 1997:viii), como ação político-pedagógica. Mas se tem razão Vieco (2010:136) de que a constituição de *planos de vida* propõe "construir uma visão própria de desenvolvimento" diante de modelos exógenos, o caso apresentado revela também contradições e debates entre os próprios indígenas a respeito da condução do que sejam tais planos, bem como do que seja, efetivamente, "conhecimento local", "tradição", "cultura".

Outro ponto a ressaltar é o de que arenas como a do desenvolvimento geram também processos de "objetificação da cultura local" (Jolly & Thomas 1992:241), em que sistemas abertos de conhecimento têm que se apresentar como sistemas fechados e comparáveis com outras formas de produzir, conceber e salvaguardar conhecimento, o que expõe alguns dos limites das expectativas de "descolonização do conhecimento" em face de "epistemes de controle instrumental da natureza e do mundo" (Apfell-Marglin & Marglin 1996:32). Nesse quadro, o valor de "autenticidade" (no nosso caso, valor de *usos e costumes*) de algo que seja "local", "indígena", "é legitimado através de uma relação sinédoque na qual um pequeno fragmento de um complexo ritual provê para audiências familiaridade com práticas culturais de uma população" (Briggs 1996:435). Desta forma, as "práticas de representação"⁴⁰ podem incluir danças, cantos e narrativas que, a partir de "discursos de tradicionalização", pretendem-se também como "discursos de modernização" (*ibid.*), tentando equacionar demandas internas e externas aos grupos. No caso resumido, Coca e Tabaco fundamentando o Desenvolvimento.

Nesse sentido, o que é desenvolvimento para o presente caso, para o *iyaima* e dono de mambeadero Don Ángel Ortiz e a gente de San Rafael, se é que a categoria e o projeto por trás fazem sentido na paisagem sociocultural apresentada? Coca e Tabaco (formulados, ressalte-se, como "conhecimento tradicional") como *yetarafue*? Se considerarmos uma das funções centrais do conjunto de conhecimentos e práticas reunidos sob estes dois símbolos, símbolos dominantes (Turner 2005) que, para além de sua função de conformação de certo horizonte ético moral tem como principal finalidade "multiplicar a vida", a proposta não seria plausível? Coca e Tabaco pensados como modelo de gestão, mais precisamente, modelo para certa ética para gestão?

Ao longo do trabalho de compilação e tradução das narrativas reunidas, Don Ángel disse certa vez: "*Nimaira uruki yetara uruki*" ("Essa é minha luta"). Expressão que, ao final, serve para resumir a proposta do mambeadero de San Rafael, o modo como a noção de "desenvolvimento" era entendida, expressão traduzível por: um povo sábio, um povo aconselhado. Através do *plano de vida*, um povo preparado para administrar recursos materiais e simbólicos. Encerro, por fim, este breve exercício recorrendo mais uma vez às palavras do cacique de San Rafael, durante uma das três grandes reuniões já mencionadas, quando ele e o seus resolveram empreender um projeto próprio, mais uma vez marcando a natureza de seus esforços e objetivos:

Esse é um processo longo porque é *plano de vida*, não é plano de comércio. Tão pouco o comércio está como quem diz fora do ser humano. O ser humano

é aquele que produz o comércio. Não falar apenas de comércio, falemos do ser humano. Cuidemos. Assim, sim, podemos enriquecer (Don Ángel Ortiz, San Rafael, mambadero, 06/09/2001).

Recebido em 07 de setembro de 2010

Aprovado em 22 de março de 2011

Edmundo Pereira é antropólogo, membro do DAN-PPGAS/UFRN. E-mail: <edmundopereira@gmail.com>

Notas

Como sempre, sou grato a Don Ángel Ortiz pelo tempo que passamos juntos naquele 2000-2001, bem como à sua família e aos demais membros e autoridades locais que possibilitaram meus períodos em área e a retomada, recente, de novos investimentos. Agradeço também a Juan Alvaro Echeverri (Unal-Imani) pelo auxílio linguístico na discussão da tradução de alguns termos. Algumas destas ideias foram apresentadas no ICAHN (CO), na 27ª RBA e no 33º Encontro da ANPOCS. Agradeço todos os comentários, críticas e sugestões dos colegas, coordenadores e debatedores de GTs. Por fim, agradeço aos pareceristas e revisores de *Mana* por suas leituras críticas e atentas.

¹ Do ponto de vista de San Rafael: na "geração de renda e emprego"; na "continuidade das ações quando os assessores técnicos se vão"; bem como no envolvimento jurídico de algumas lideranças indígenas em processos jurídicos por "má gestão de recursos".

² Usualmente conhecido como Uitoto, entre as formas de autodesignação dos membros do grupo, estão as de *Murui* ou *Muina-murui*, relacionadas às regiões de origem de cada subgrupo, respectivamente os rios Caraparaná e Igaraparaná. Atualmente, deve somar uma população de mais de 5.000 pessoas (Petersen 2000).

³ O Caraparaná de 2000-2001 organizava-se em cinco aldeamentos: El Encanto, Tercera India, San Rafael, Puerto Tejada e San José. Nestes, encontramos desde organizações sociais girando em torno de uma maloca e sua parentela (Tercera India e Puerto Tejada) até modelos multifamiliares, multiclânicos e multiétnicos. San Rafael, à época com pouco mais de 280 habitantes, era ponto central para os demais

aldeamentos do Caraparaná, Putumayo e, por vezes, do Igaraparaná, por nele se encontrarem o Internato Capuchinho, o posto de saúde, bem como "os melhores campos de futebol da região".

⁴ A parte Murui dos Uitoto é falante de *bue*, grupo linguístico desde os trabalhos de Koch-Grunberg considerado como independente, e que abarca, além dos quatro dialetos uitoto, as línguas nonuya e ocaina (Petersen 2000). "I" é vogal centra alta, "se pronuncia colocando a língua na posição de *u* e os lábios na posição de *i*" (Candre & Echeverri 1993). No restante, os demais fonemas podem ser pronunciados aproximados com o espanhol.

⁵ *Povos do Centro* é a autodenominação utilizada, nas últimas décadas, pelos grupos indígenas que habitam a região entre os médios rios Caquetá e Putumayo (Uitoto, Ocaina, Nonuya, Bora, Miranha, Muinane e Andoque). Ainda que sejam linguisticamente diferentes, partilham elementos socioculturais que os tornam distintos de grupos indígenas vizinhos (Gasché 2009a). Outra denominação assumida pelos grupos é a de *Gente de Ambil* (Echeverri 1997).

⁶ Em todos os dialetos uitoto, *jiibibiri*, traduzível por "lugar de coca".

⁷ Don Ángel Ortiz nasceu na década de 1940, sendo um dos filhos, o mais novo, de Benedito Ortiz, cabeça do grupo que fundou, na década de 1940, o aldeamento que, após a chegada de missionários capuchinhos uma década depois, foi chamado de San Rafael ("Medicina de Deus"). Após o conflito entre Peru e Colômbia (1932), que desarticulou a atuação das empresas do caucho, progressivamente iniciou-se a reocupação do rio Caraparaná, antes habitado apenas em sua parte alta. A família de Benedito Ortiz, do clã *naimeni* ("doce"), é uma das primeiras a nele chegar. Don Ángel conta que seu *canasto* (cesto) — imagem corrente utilizada para referir-se ao conhecimento que se vai acumulando ao longo da vida (como apresentarei mais adiante) — lhe foi transmitido, pouco a pouco, desde muito cedo (por volta dos 12-13 anos), herdado principalmente de seu pai, mas também de sua avó paterna, Nemência. Com a morte de seu pai, passa a se *sentar* com *Kuegajima*, ancião que viveu em San Rafael e foi afamado pelos bailes que promovia. Além disso, por sua posição política dentro do movimento indígena, representante do cacicado amazônico, viajou muito, especialmente entre o rio Igaraparaná e Letícia, quando "investigou" — termo correntemente usado pelo ancião — sobre o "mundo da coca e do tabaco", visitando outros mambeaderos, tanto uitoto quanto dos demais grupos do Caquetá-Putumayo que também têm esta instituição. Além disso, trabalhou como colaborador em pesquisas de antropólogos e biólogos. Para maiores informações sobre o ancião e o processo etnográfico vivido, vide Pereira (2010).

⁸ O trabalho de campo dividiu-se, em San Rafael, entre 01-03/2000 e 05-10/2001, além de curto período em Letícia (um mês), capital do Departamento do Amazonas, em 07/2004.

⁹ O termo era em geral traduzido por Don Ángel como "povo" mas, em sentido "técnico", "científico", salientava, era traduzido por "filhos", já que um cacique era a personificação do Criador na terra. Quanto ao termo *iyaima*, de sua experiência

etnográfica, Gasché (1976:143) relaciona-o com a organização social de uma maloca constituindo uma parentela patrilinear, sendo este, portanto, um cabeça de linhagem. Outro termo apontado (*ibid.*) para esta posição é o de *jofo nama*, traduzível por "mestre da maloca". No caso de San Rafael, aldeamento multiclânico e multiétnico, devemos estar assistindo a uma adaptação do termo que passa simplesmente a significar "chefe" ou "cacique".

¹⁰ A raiz do termo aponta para uma planta (não classificada) e é usualmente traduzido como "grande conhecedor". Talvez seja posição correlata ao que Gasché (1976:143), de sua experiência no Igaraparaná, apresenta nomeando como *rafue nama*, "mestre de baile" (espécie de "primeiro oficial" nos bailes na maloca), uma vez que o ápice de uma carreira de conhecedor se materializa na realização de um baile. Além disso, note-se que *rafue* é outro termo que pode ser utilizado para abarcar a forma de elocução e composição da palavra de mambeadero, assim como pode ser pensado como uma formalização discursiva (Candre & Echeverri 1993).

¹¹ Apesar de expresso no estatuto da associação de moradores de San Rafael, não o encontrei em operação nem ouvi ou li sobre semelhante modelo, o que pode apontar para algum uso específico local.

¹² Espécie de mingau fino, feito de farinha (amido) derivada da mandioca.

¹³ Os trechos de narrativas apresentados foram traduzidos do *bue* para o espanhol. Para uma etnografia do processo de tradução, vide Pereira (2005).

¹⁴ Echeverri (2011, comunicação pessoal) informa que *jebui*, morfema central que compõe o termo, é traduzível por "aumentar, multiplicar, crescer, progredir, reproduzir". É uma raiz verbal fundamental na palavra noturna, que pode inclusive ser chamada de *jebuiya uai*, "palavra de multiplicação".

¹⁵ Gasché (2002) exercita o entendimento das formas narrativas uitoto com contornos bem formalizados, propondo uma "retórica" organizada através de gêneros discursivos e cantos, e tendo o mambeadero e os bailes como momentos de concentração de ideias e formas expressivas.

¹⁶ Neste ponto, devo fazer uma ressalva. Ao longo de nosso trabalho, quando Don Ángel se referia a *Buinaima*, por vezes apontava para baixo, outras vezes para cima, assim como também dizia que o Criador estava sentado a leste e seu filho, a oeste. Certa vez, comentei que estava em dúvida, ao que o ancião respondeu: "você não entende nada. Você ainda não entendeu que são apenas formas de o Criador nos fazer entender". Esta ordem é relativizada por Echeverri (comunicação pessoal, 2005), de sua experiência no médio Igaraparaná: *Buinaima* estaria referido à água, às profundezas. Aquele que estaria acima seria *Juziñamui*, senhor da violência, "capitão das estrelas", personificação de todo o mal.

¹⁷ A *Palavra de Coca e de Tabaco* era entendida como constituída de campos (por exemplo, governo, saúde, cantos) que, de acordo com o envolvimento do iniciado, podem

conformar "carreiras de conhecimento", especialidades dentro do conjunto geral de conhecimentos nela reunidos. De sua experiência no médio Igaraparaná, Gasché (2002, 2009a) encontra em uso o termo "carreira" para referir-se à produção de bailes.

¹⁸ Modelo que em grande medida era compartilhado pelos demais *tradicionalistas* do rio Caraparaná: Don Lucas Aggas (de Tercera India), Don Gregório Gaike (de San Rafael) e Don Jacinto (de San Jose).

¹⁹ Echeverri (2011, comunicação pessoal) informa que a raiz verbal *yii-* é traduzível por "sustentar", ou melhor, "estar pendurado". É um verbo de posição. Em sentido estritamente material, pode-se dizer que uma roupa está pendurada secando. Mas como palavra de mambadero, pode ser relacionada a "manter", como em "manter a palavra", ou ainda, "frear", "parar", no sentido de "apaziguar".

²⁰ Gasché (1976:155) traduz a expressão como "Palavra da Criação", "propriedade do dono do baile", em contrapartida à linguagem mítica (*jaiagai*). Nos termos de Don Ángel, *jaiagai* refere-se ao cesto antiquado, o cesto das trevas, e a Palavra de Vida ao cesto novo, o cesto de sabedoria.

²¹ Algumas formalizações chegam realmente a ser adivinhações, como é o caso dos cantos Eiki (Gasché 2002, 2009a; Pereira 2010). O caráter críptico por vezes encontrado na fala noturna é explicado por Don Ángel como uma proteção. Por serem alguns dos animais portadores de doenças, e por não gostarem dos seres humanos (por serem estes os protegidos do Criador), quando eles vêm de noite espiar o que os humanos estão fazendo, não entendem o que dizem.

²² Morgan (2004:3) enfatiza que os estudos de situações de fala são "centrais para o entendimento da linguagem humana e da produção do significado por serem o resultado de prolongadas interações entre aqueles que operam com sistemas de crença e valor sobre suas próprias culturas, sociedades e história, assim como a comunicação entre si".

²³ Ainda para a região comumente conhecida como Noroeste do Amazonas, desta vez para o caso dos Uitoto do Igaraparaná, podemos ainda alinhar o trabalho de Echeverri (1997:17) junto a Don Hipólito Candre, na chave analítica "culture in the making". Recuperando as palavras de mambadero do ancião, ele é enfático ao afirmar que não estamos diante apenas das palavras cerimoniais uitoto, mas das "palavras de Don Hipólito", palavras que formam "un canasto algo nuevo" (Candre & Echeverri 1993:vi).

²⁴ Nos termos de Barth (2000), não sem alguma provocação, "sistemas desordenados".

²⁵ Entrelaçamento que nas narrativas compiladas articulava a Palavra de mambadero tendo a Coca e o Tabaco como epicentros simbólicos; um cristianismo milenarista; e conhecimento científico (em especial advindos da antropologia e da biologia). Para maiores detalhes, vide Pereira (2005). Neste ponto, poderíamos

considerar o mambeadero como um agregado de tradições (Barth 1987:1). Gasché (2009, comunicação pessoal) prefere pensá-lo, mais que um lugar de reunião, como um lugar de geração, preferindo a metáfora de "fonte".

²⁶ Nos termos de Labov (2008:276), "marcadores estáveis" dessa zona do conhecimento e da linguagem chamada de *Palavra de Coca e de Tabaco*.

²⁷ Mosse (1997:266), pensando a partir do caso do sul da Índia, aponta para o fato de que aquilo definido como "tradição" pode adquirir "novo significado político no contexto de discursos ambientalistas contemporâneos e nacionalistas".

²⁸ No início do conjunto de narrativas compilado, em uma espécie de prólogo, explicita o ancião: "Para conhecer, temos de percorrer os passos dos primitivos, assim, sim, podemos conhecer, porque para cada coisa tem que se recorrer aos passos. Assim podemos nos dar conta, como quem diz: bem, nossos antepassados tiveram esta lei, viviam desta forma, trabalhavam desta maneira. E agora, onde estamos? Que devemos fazer? Sempre se deve recorrer aos passos. É como uma pessoa quando se perde, tem de buscar as pegadas. Depois de ver as pegadas, você já pode orientar-se, porque as pegadas apontam para lá, então se tem que seguir para lá. Assim mesmo é para alguém construir o plano de vida. Há que conhecer o que os brancos dizem de conhecer a história. Isso é o mais principal, porque senão não há forma de conhecer onde estamos indo, como estamos indo e onde estamos".

²⁹ Em termos jurídicos, assim o definem Sanchez, Roldán & Sanchez (1993:69) a ETI: "é uma divisão político-administrativa da República (Art. 286), com autonomia administrativa e política dentro dos limites da Constituição e da Lei (Art. 1 e 287), habitada por população indígena e que se governa por autoridades próprias (Art. 287:1), que assumem as competências que lhe correspondem (Art. 287:2), que pode administrar os recursos e estabelecer os tributos necessários para o cumprimento de suas funções (Art. 287:3) e que participa das rendas nacionais (Art. 287)".

³⁰ Neste ponto, vale lembrar o alerta epistemológico de Barnes (2009) de que, por mais empiristas que queiramos ser, ao final, nossos "indivíduos", os que acompanhamos em rede, são também *modelos*.

³¹ www.watu.org

³² Fato este que nem sempre acontece. Porém, era comum no período a desarticulação entre cacique e cabildo.

³³ Estas se realizaram nos aldeamentos de Puerto Tejada, Tercera India e San Rafael.

³⁴ Ao final, o modelo em questão também geraria um documento escrito, publicado em 2002 (por ONIC, Watu, Cooperación Española, OIMA e Almaciga) e dividido em cinco capítulos. Tive acesso a este documento anos depois de terminado o trabalho de campo, já no processo de escrita da tese de doutoramento. Trata-se de

misto de "Autodiagnóstico" com apresentação geral da "Cultura" murui. Nos capítulos dois e três, aparece publicada a compilação organizada por Don Ángel e os seus. Em 2008, quando retomei contato com San Rafael, soube que ao final o documento havia sido cedido para o projeto de OIMA/ONIC. Na "equipe de coordenação do plano de vida murui" não aparece citado nenhum dos participantes do processo narrativo acionado e dirigido por Don Ángel em San Rafael, mas outros quatro tradicionalistas de aldeamento próximo especialmente ligado à OIMA.

³⁵ Literalmente, "palavra como um raio". Esta explicação se refere à passagem compilada por Don Ángel em que o Criador pede a seu filho, mandado à terra, que se sente bem para poder receber todo o conhecimento necessário para "governar" a vida humana e o mundo. Neste ponto, ressalta ainda que é por isso que o aprendizado do mambadero é duro, com noites sem dormir, dietas para seguir ao longo dos anos (vide Echeverri & Pereira 2005). Na classificação de Gasché (2002), *Yetarafue* seria mais um "gênero discursivo". Não podemos avançar neste ponto. Seguindo sua classificação (2002), talvez, além de compilação narrativa, pudéssemos pensar o conjunto narrativo de Don Ángel como compilação de formas discursivas, de cantos a falas formalizadas.

³⁶ Algumas das discussões sobre quais narrativas deveriam compor o documento foram muito reveladoras, evidenciando o que Barth (1987) denominou de "cosmologia em construção" para o caso Baktaman, em que mais do que a ênfase na cultura como algum condicionante anterior, esta se apresenta ao analista como consequência das ações dos sujeitos e dos grupos em processos sócio-históricos específicos. Nos termos de Linnekin (1992:249): "cultura como uma construção simbólica, um produto humano contemporâneo ao invés de um legado passivo".

³⁷ Distinção analítica feita pelo antropólogo, uma vez que para o ancião os termos tinham sinonímia.

³⁸ Ao mesmo tempo, enfatizava: "Aqueles que quiserem se aprofundar, que se sentem aqui no mambadero e perguntem".

³⁹ Participar deste trabalho seria uma das contrapartidas principais para a realização de meu processo etnográfico. No caso, especialmente, gravar e ajudar a transcrever e traduzir o material compilado. Neste ponto, devo ainda ressaltar que na medida em que as traduções iam sendo produzidas, Don Ángel as lia e corrigia. Seguindo ele, de forma a ficarem mais simples e acessíveis a um público mais amplo.

⁴⁰ Outra ênfase analítica possível para processos como o apresentado tem sido a de "políticas de identidade" (Langdon & Wiik 2008:192). Para o caso Xokleng, por exemplo, Langdon & Wiik (2008:190) enfatizam: "Entrelaçado com a estética, a história contada nos discursos da festa [de inauguração de um centro turístico] afirma uma identidade positiva e contrastante com os preconceitos que os índios enfrentam na região".

Referências bibliográficas

- ANDERSON, Benedict. 2008. *Comunidades imaginadas. Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Cia das Letras.
- APFELL-MARGLIN, Frédérique & MARGLIN, Stephen A. 1996. *Decolonizing knowledge: from development to dialogue*. Oxford: Clarendon Press/ New York: Oxford University Press.
- APPADURAI, Arjun. 1999. "Disjunção e diferença na economia cultural global". In: M. Featherstone (org.), *Cultura global. Nacionalismo, globalização e modernidade*. Rio de Janeiro: Vozes. pp.311-328.
- BARNES, John. A. 2009. "Redes sociais e processo político". In: Bella Feldmann-Bianco (org.), *Antropologia das sociedades contemporâneas*. São Paulo: Unesp. pp.171-204.
- BARTH, Fredrik. 1987. *Cosmologies in the making. A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. New York: Cambridge University Press.
- _____. 2000. "A análise da cultura nas sociedades complexas". In: F. Barth, *O guru e o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa. pp.107-140.
- BLUNT, Peter & WARREN, Michael. (eds.). 1996. *Indigenous Organizations and Development*. London: Intermediate Technology Publications.
- BORJA, Miguel. 1996. *Estado, sociedad y ordenamiento territorial en Colombia*. Bogotá: CEREC.
- BOURDIEU, Pierre. 1998a. "A identidade e a representação. Elementos para uma reflexão crítica sobre a ideia de região". In: *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand. pp.107-132.
- _____. "Linguagem e poder simbólico". 1998b. In: *A economia das trocas linguísticas*. São Paulo: Edusp. pp.81-128.
- BRIGGS, Charles L. 1996. "The politics of discursive authority in research on the 'Invention of Tradition'". *Cultural Anthropology*, 11(4):435-469.
- CANDRE K., Hipólito & ECHEVERRI, Juan Alvaro. 1993. *Tabaco frio, coca dulce. Palabras del anciano Kinerai de la tribu Canaguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos*. Bogotá: Colcultura.
- COLOMBIA. 2004. *Nueva constitución política de Colombia*. Bogotá: Unión.
- COMAROFF, John. 1975. "Talking politics". In: M. Bloch (ed.), *Political language and oratory in traditional society*. London: Academic Press. pp.1-24.
- DOVER, Robert & RAPPAPORT, Joanne. 1996. "Introduction". *The Journal of Latin American Anthropology*, 1(2):2-17.
- ECHEVERRI, Juan Alvaro & PEREIRA, Edmundo. 2005. "Mambear coca não é pintar a boca de verde: notas sobre a origem e o uso ritual da coca amazônica". In: B. C. Labate & S. L. Goulart (orgs.), *O uso ritual das plantas de poder*. São Paulo: Fapesp, ML. pp.117-186.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro. 1997. *The people of the center of the world: a study in culture, history, and orality in the colombian amazon*. Ph.D. Dissertation in Anthropology, Graduate Faculty of Political and Social Sciences, The New School for Social Research, New York.
- FRANKY CALVO, Carlos Eduardo. 2001. "Ordenamiento Territorial Indígena Amazónico: aportes desde la diversidad al Estado-Nación colombiano".

- In: Franky, C. & Zárate, C. (ed.) *Imani mundo. Studios en la Amazonia colombiana*. Bogotá: Unibiblos. pp.71-104.
- FRIEDEMANN, Nina. 1981. "Niveles contemporaneos de indigenismo en Colombia". In: N. Friedemann; J. Friede & D. Fajardo (orgs.), *Indigenismo y aniquilamiento de Indígenas e Colombia*. Bogotá: CIEC.
- GASCHÉ, Jurg. 1976. "L'organisation sociale des indiens witoto". *Actes di XLII Congrès International des Américanistes*, II:141-161.
- _____. 2002. "Witoto rhetoric culture". Mimeo.
- _____. 2009a. "La sociedad de 'la gente del Centro'". Mimeo.
- _____. 2009b. "Esbozo gramatical de la lengua huitoto". Mimeo.
- GRILLO, Ralph. D. & STIRRAT, R. L. (eds.). 1997. *Discourses of development. Anthropological perspectives*. Oxford/ New York: BERG.
- GRILLO, Ralph. D. 1987. "Discourses of Development: the view from anthropology". In: _____. & R. L. Stirat (eds.), *Discourses of Development. Anthropological perspectives*. Oxford/ New York: BERG. pp.1-34.
- JIMENO, Myriam & TRIANA, Adolfo. 1981. "El Estado y la Política Indigenista". In: *Estado y minorias étnicas en Colombia*. Bogotá: Cuadernos Jaguar. pp.65-147.
- JOLLY, Margaret & THOMAS, Nicholas. 1992. "The politics of tradition in the Pacific". *Oceania*, 62(4):241-248.
- LABOV, William. 2008. *Padrões sociolinguísticos*. São Paulo: Parábola.
- _____. 2006. "Narrative pre-construction". *Narrative Inquiry*, 16:37-45.
- LANGDON, Esther Jean & WIIK, Flávio B. 2008. "Festa de inauguração do Centro de Turismo e Lazer: uma análise da performance identitária dos Laklãnô (Xokleng) de Santa Catarina". *Revista Ilha*, 10(91):171-199.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza & BARROSO-HOFFMAN, Maria. 2002. "Questões para uma política indigenista: etnodesenvolvimento e políticas públicas. Uma apresentação". In: Lima, A. C de S. & Barroso-Hoffman, M. (orgs.), *Etnodesenvolvimento e políticas públicas. Bases para uma nova política indigenista*. Rio de Janeiro: Contra Capa/ LACED. pp.7-28.
- LINNEKIN, Jocelyn. 1990. "The politics of culture in the Pacific". In: _____. & L. Poyer (orgs.), *Cultural identity and ethnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- _____. 1992. "On the theory and politics of cultural construction in the Pacific". *Oceania*, 62(4):249-263.
- MORGAN, Marcyliena. 2004. "Speech community". In: Alessandro Duranti (org.), *A companion to linguistic anthropology*. New York: Blackwell Publishing. pp. 3-22.
- MOSSE, David. 1997. "The ideology and politics of community participation: tank irrigation development in colonial and contemporary Tamil Nadu". In: R. D. Grillo & R. L. Stirat (orgs.), *Discourses of development. Anthropological perspectives*. Oxford/ New York: BERG. pp.255-292.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1988. *O nosso governo. Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT/CNPq.
- ONIC/IICA. 1998. *Planes de vida de los pueblos indígenas. Guías de reflexión*. Bogotá: Fanel-Serpentina.
- PADILLA, Guillermo. 1996. "La ley y los pueblos indígenas en Colombia". *The Journal of Latin American Studies*, 1(2):78-97.
- PEREIRA, Edmundo. 2005. *Nimaira uruki, yetara uruki: essa é minha luta. Ritual e política entre os Uitoto murui, rio Carapaná, Amazônia colombiana*.

- Tese de Doutoramento, PPGAS/ Museu Nacional/UFRJ.
- _____. 2010. "Assim estou narrando, e não me vá embolar tudo depois: dialogia, políticas de representação e processo etnográfico entre os Uitoto-murui (Colômbia)". *Cadernos do Leme*, 2(1):34-59.
- PEREIRA, Edmundo & ORTIZ, Hermes. 2010. "Birui jiiibina ruana ñaite: 'hoje a coca fala de canto': notas para uma antropologia da música entre os Uitoto-murui". *Mundo Amazônico*, 1:9-39.
- PETERSEN, Gabriela. 2000. "El idioma uitoto". In: María Stella González & María Luisa Rodríguez (orgs.), *Lenguas indígenas de Colombia*. CO: Instituto Caro y Cuervo. pp. 219-238.
- PINEDA CAMACHO, Roberto. 2000. *Holocausto en el Amazonas. Una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Espasa.
- _____. 1985. *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de La Republica.
- PREUSS, Theodor Konrad. 1994. *Religión y mitología de los Uitoto*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional.
- RAPPAPORT, Joanne. 1990. *The politics of memory. Native historical interpretation in the Colombian Andes*. USA: Cambridge University Press.
- _____. & DOVER, Robert. 1996. "The construction of difference by native legislators: assessing the impact of the colombian constitution of 1991". *The Journal of Latin American Studies*, 1(2):22-45.
- REDFIELD, Robert. 1956. "The social organization of tradition". In: *Peasant society and culture. An anthropological approach to civilization*. Chicago: The University of Chicago Press. pp. 67-104.
- SANCHÉZ, Enrique; ROLDÁN, Roque & SANCHEZ, Maria F. 1993. *Derechos e identidad. Los pueblos indígenas y negros en la constitución política de Colombia de 1991*. Bogotá: Coama/ Disloque Editores.
- TURNER, Victor. 2005. "Os símbolos no ritual ndembu". In: *Floresta de símbolos. Aspectos rituais Ndembu*. Niterói, Rio de Janeiro: EDUFF. pp. 49-82.
- VIECO, Juan José. 2010. "Planes de desarrollo y planes de vida: diálogo de saberes?". *Mundo Amazônico*, 1:135-160.

Resumo

Entre 2000-2001, um debate mobilizou os aldeamentos uitoto-murui do rio Caraparaná tendo como tema a noção de "desenvolvimento". Alguns deles sediaram reuniões entre indígenas (locais e de órgãos de representação política nacional) e não indígenas (técnicos de Estado, de ONGs e militares) na produção de "diagnósticos" e "projetos". Nesse contexto, o aldeamento de San Rafael, em articulação entre seu cacique, Don Ángel Ortiz, e o *cabildo* local, propõe um projeto baseado nos "conhecimentos" das rodas noturnas de diálogo e consumo ritual da coca (*Erythroxylon coca* var. *ipadu*) e do tabaco (*Nicotiana tabacum*), no conjunto de conhecimentos materiais, simbólicos e ético-morais chamado de "Palavra de Coca e de Tabaco" (*jiiбина uai diona uai*). Este conjunto de "conhecimentos" (do mítico-cosmológico ao médico-terapêutico e as formas de governança) é o resultado das articulações socioculturais vividas pelos grupos indígenas que habitam o interflúvio dos rios Caquetá-Putumayo (que têm a coca e o tabaco como epicentros simbólicos), em especial após a década de 1930, com o fim da escravidão caucheira e do conflito Peru-Colômbia. No calor dos debates, a noção de "desenvolvimento" ganha, então, contornos "indígenas", passando a ser lida e articulada a partir dos "usos e costumes" locais, como demanda a Constituição de 1991. Do mesmo modo, diante das demandas da arena do desenvolvimento, um perfil discreto e acabado do que seja a Palavra de Coca e de Tabaco é também apresentado.

Palavras-chave Uitoto-murui, Políticas da cultura, Etnodesenvolvimento

Abstract

Throughout 2000 and 2001 the Uitoto-Murui communities of the Cara Paraná River were mobilized by a debate on the notion of 'development.' Meetings were held between the indigenous population (including both local villagers and representatives of national organizations) and the non-indigenous population (government officials, NGOs and the military) to discuss the theme with the aim of producing 'diagnoses' and 'projects.' As part of this context, the San Rafael village — led by *cacique* Don Ángel Ortiz and the local *cabildo* or council — proposed a project based on the 'knowledge' acquired from nightly rounds of dialogue and ritual consumption of coca and tobacco, culminating in a corpus of symbolic, ethico-moral and material knowledge denominated 'The Word of Coca and Tobacco' (*jiiбина uai diona uai*). This body of knowledge (spanning from the mythocosmological to the medicinal-therapeutic and including forms of governance) can be traced to the sociocultural configurations lived through by indigenous peoples from the region between the Caquetá and Putumayo rivers (whose symbolic epicentres are coca and tobacco), especially after the 1930s with the end of the Colombia-Peru War and the debt-bondage system associated with the rubber trade. In the heat of the debates, the notion of 'development' therefore acquired 'indigenous' contours, becoming read and articulated on the basis of local 'uses and customs,' as indeed required by Colombia's 1991 Constitution. Likewise, in response to the demands made from the development area, a concise outline of 'The Word of Coca and Tobacco' was also presented.

Key words Uitoto-Murui, Cultural Politics, Ethnodevelopment