

**CONSEJO LATINOAMERICANO DE CIENCIAS SOCIALES
PROGRAMA DE BECAS CLACSO-ASDI PARA INVESTIGADORES
SEMISENIOR
DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE 2003-2005
PODER Y NUEVAS EXPERIENCIAS DEMOCRÁTICAS EN AMÉRICA LATINA
Y EL CARIBE**

INFORME FINAL

**PESQUISADOR :
JUAN CARLOS PEÑA MÁRQUEZ**

**MITÚ VAUPÉS: A TROCA INTERCULTURAL NA CONSTRUÇÃO DAS
CIDADES AMAZÔNICAS**

DEZEMBRO DE 2004

MITÚ VAUPÉS: A TROCA INTERCULTURAL NA CONSTRUÇÃO DAS CIDADES AMAZÓNICAS

JUAN CARLOS PEÑA MÁRQUEZ*

*“I offer you explanations of yourself, theories about yourself,
authentic and surprising news of yourself”*

Jorge Luis Borges

INTRODUÇÃO

O desenvolvimento desta pesquisa sobre Mitú significou uma volta à problemática que abrange a etnografia sobre os povos indígenas do Vaupés (Amazônia colombiana), a análise sociológica sobre os processos de colonização da Amazônia, a mestiçagem, e a cidade como cenário de encontro da interculturalidade. Troca é tal vez a palavra que mais usaremos no desenvolvimento desta análise, porque representa desde a troca usada na antropologia, até a sua extensão à cidade e seus intercâmbios culturais, institucionais e simbólicos. Começamos com uma leitura conceitual da *troca*, para passar a um aproveitamento das etnografias feitas sobre o Vaupés e do trabalho de campo desenvolvido nesta pesquisa que culminou numa parceria com a prefeitura de Mitú e o desenvolvimento de uma mesa participativa para a elaboração de mapas sociais com as comunidades dos bairros da cidade.

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

* O autor do presente artigo é doutorando do programa de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas, Campinas Brasil, e becario do Programa de becas CLACSO-Asdi para investigadores semisenior de América Latina y el Caribe 2003-2005, *Poder y nuevas experiencias democráticas en América Latina y el Caribe*.

“domesticação” (Gow 1991, P.85) que os povos indígenas fazem do espaço urbano¹ enquanto território das instituições sociais e políticas e dos órgãos governamentais que nela se sedimentam. O propósito da presente pesquisa é dar à cidade amazônica a importância antropológica na construção de novas identidades culturais e sociais, que sirvam como base para explorar novas estratégias de sustentabilidade ambiental, social e cultural.

O urbano é um cenário complexo, simbólico, onde 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 onde está a controvérsia, e 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 pretende uma recuperação etnográfica e histórica dos povos indígenas, assim como dos povos não indígenas vindos de outras regiões e assentados no Mitú. O trabalho de levantamento de dados atuais sobre os bairros, as organizações sociais e institucionais permitirá colocar as dinâmicas de apropriação do espaço urbano e a ressignificação 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 etnografia urbana partindo da convivência com o território pelos últimos oito anos e uma dedicação exclusiva de um ano no levantamento de dados, histórias, narrativas, no desenvolvimento de uma pesquisa maior para o programa de doutorado da Universidade Estadual de Campinas-Brasil. A elaboração deste avanço da pesquisa foi feito com apoio da Confederação Latino-americana das Ciências Sociais CLACSO.

A forma de contar, de transmitir conhecimento é uma arte, é uma mágica, não é uma reprodução simples 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, da fala, enriquecem 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.

Começamos 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 os seus preceitos culturais.

Insistimos, como o fizeram Robin Wright e Stephen Hugh-Jones no começo da etnohistória 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 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 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 etnias, no caso de Mitú, o território e mesmo o lugar da cidade tinha uma significação para o povo Cubeo que detalharemos mais adiante.

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.

Estes entrecruzamentos são a política, as fraturas internas das organizações indígenas, a adoção do território por parte de colonos e o reavivamento ou o acordar do interesse pelo meio ambiente e a cultura do mundo globalizado. Mitú é mais 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 na “Selva Humanizada”.

A troca parece-me uma palavra de grande significado na construção teórica antropológica. Não vou fazer um debate intenso sobre o significado histórico do conceito de troca, posto que ele transpassa os paradigmas mais importantes na antropologia e essa intenção seria demais pretensiosa. 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 tentarei colocar no sentido das relações interétnicas, particularmente pensando na cidade de Mitú, capital do Estado Vaupés da Colômbia e os múltiplos povos, regiões e culturas que nela convergem.

Talvez seja só um exercício de enriquecimento da definição da palavra troca que no dicionário Aurélio diz:

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*, p. 121.)³

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

A reciprocidade é um composto da troca, pode ser parte dos seus benefícios porque ela implica interação, incorporação (ou negação que é outra forma de incorporar) do outro. Isto não tem uma pretensão de igualdade, não pretende também ocultar a desigualdade, é o resultado do processo social que se constrói a partir de redes de reciprocidade. 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 pode estabelecer rupturas ou incomunicações, receios, desconfianças, ou abrir espaços para a violência.

Neste sentido a Amazônia tem duas perspectivas históricas que analisa William Ospina (2000), uma, a dos colonizadores que procuraram saquear a selva, dominá-la e tomar dela o maior proveito possível, e a dos nativos que procuram compreendê-la e aproveitá-la sem a intenção de dominá-la. Assim como há riqueza e fragilidade na Amazônia, também existem nela perigos e virtudes que podem ameaçar até mesmo a sustentabilidade do planeta:

“La gran serpiente del Amazonas, con sus selvas y sus mitos, es una garantía de vida para todo el planeta, pero ella plantea un desafío a la sensatez humana: lo que da la selva, sólo puede darlo para todos, para las comunidades y finalmente para la humanidad; quien quiera obtener beneficios sólo para sí, quien quiera derivar de ella rentabilidades mezquinas tendrá que destruirla, y con ella destruir el futuro.” (Ospina, 2000: 75).

Entre os povos indígenas da Amazônia existem vários níveis de hierarquias (Ramos, 1980; Jackson, 1996, Peña, 2002) que conjugam as relações interétnicas dos clãs, dos irmãos maiores e menores (no duplo sentido de hierarquia familiar e da organização dos poderes ao interior das etnias), dos primeiros em sair da “canao anaconda” e dos poderes recebidos na iniciação da vida (Correa, 1996). Não 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. Isto pode ter sido potencializado 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 bactérias, de células, de insetos, de minhocas, de aves, de frutos, de roedores, que garantem a reprodução da vida. Não trocar é “mesquinhar”, é impedir a reprodução da vida, é roubar da interação e continuidade da vida. Trocar, compartilhar (não mesquinhar), é permitir que a vida continue, que a cultura e a relação com a natureza permaneçam ativas.

Quando não existe esta compreensão as trocas se transformam em coisas, coisas doadas pelo Estado, pelas ONG`s, pelas pessoas e se instaura uma forma desequilibrada de intercâmbio. Separa-se a virtude do doar, de dar, de dádiva, com as coisas doadas. Não se reconhece a reciprocidade nem de quem dá nem de quem recebe. 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 da 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 que depende dos saberes culturais para sua sustentabilidade ambiental e social.

O olhar desta pesquisa foi condicionado pela “*Investigación – Acción – Participativa*” (Fals Borda, 1972) 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 etnográficos sobre os povos indígenas do Vaupés, o acompanhamento ao desenvolvimento 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, a elaboração de quatro mapas dos bairros de Mitú com a formulação da problemática social das comunidades, assim como suas proposições para o programa de desenvolvimento do Município para os próximos 12 anos.

O território foi trabalhado como uma imagem, uma representação, uma memória do presente, e o exercício da sua recriação através da cartografia social permitiu descobrir o que é inconsciente no cotidiano, permitiu o que os mentores da cartografia social chamam de *ver o invisível, descobrir o visível – invisível*, suas significações no indivíduo e no coletivo. As imagens do espaço não são 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 a habitam: “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 nos 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).

O território refletido através da cartografia social é uma reconstrução histórica do espaço, onde se elaboram mapas com uma significação figurativa, 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; ou seja, subjetiva o território. 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.

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" (Lévy, 1998: 109-110).

Mas 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 é mais forte enquanto a lei municipal integrará os estudos científicos sobre o território, legislação urbana, proteção ambiental, políticas sociais, e as propostas das comunidades.

Os mapas das comunidades bairristas são uma troca de saberes, conhecimentos e representações do urbano, carregam uma 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, como expõe Antonio Elizalde:

“Los saberes son conocimientos que se han ido acumulando durante largo tiempo mediante procesos en que han participado muchos seres humanos, interactuando de diversos modos y transmitiéndose unos a otros los logros individuales e incrementando de esa manera el saber individual y colectivo”. (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 isolamento das grandes capitais e centros de decisão política.

A troca tem múltiplas implicações, e nem todas tem o sentido outorgado por Jorge Luis Borges ou William Ospina. Destas significações tentarei puxar elementos de compreensão para aproximarmos sistemas de diálogo onde o risco faz parte da interação entre o que procuramos na troca e o que conseguimos como produto ou benefício do seu processo.

Considero que há três livros que influenciaram teoricamente o desenvolvimento deste trabalho, um deles o de meu orientador na UNICAMP o professor, doutor Robin Wright, *Transformando os Deuses*; o organizado por Bruce Albert e Alcida Rita Ramos, *Pacificando o Branco*; e o de Eduardo Viveiros de Castro, *A Inconstância da Alma Selvagem*, que influenciaram tanto outros autores, mas representam um sinal de profunda mudança entre os estudiosos da antropologia que colocam o índio como o sujeito dessas transformações. Influenciou, também, o trabalho de campo e a aplicação metodológica da cartografia social, a Fundação FUNDAMINGA, com a qual venho compartilhando as preocupações sobre a pesquisa participante, particularmente o seu diretor Álvaro Cesar Velasco.

TROCA DOCE E AMARGA

“La reincorporación y la restitución son la forma de ir mas allá de la transgresión”

Humberto Maturana

Como já tem sido extensamente defendido pela antropologia, as culturas não são estáticas. Os estudos sobre a cultura⁴ 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)⁵.

Os antropólogos renovam ou participam da construção social no sentido de ser índio ou de outras identidades; isto é uma troca que se enriquece com as culturas e que gera respostas que crescem à medida que nos aproximamos da sua compreensão⁶. 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 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 partes.” (Canetti, 1981:94).

Pertencemos a culturas cosmocêntricas. A troca começa por uma relação com o divino, com o sagrado. Nas múltiplas cosmogonias existe um espírito de agradecimento pela água, pela luz, pelo saber, pela vida. A intensificação das trocas na multiplicação dos meios para realizá-las tem permitido que o velho, o novo, o diverso fluam de todas partes, e o sagrado se multiplique para o estabelecimento das relações entre o mundo material e o mundo espiritual.

A espiritualidade é um diálogo entre culturas, mitos, religiões, transcendências que reconcilia, que permite 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 contenha episódios de exorcismo.” (Turner, 1974: 35). Estes episódios de exorcismo são as expulsões ou apropriações do outro, são a incorporação do outro à minha explicação, ao meu ver. As trocas se produzem dentro e fora das cosmogonias, porém não existe cosmogonia sem troca. 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 Amazônia⁷. 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 interétnicas; a salvação oferecida pela evangelização pode ter um significado de aliança mítica para povos que acreditam que o mundo é perpassado 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 tem 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, da pertença ao coletivo. O ritual enquanto coletivo, é uma maneira de reciprocidade com o sagrado, é uma curação, da mesma forma, é uma conjugação dos elementos de poder do homem e dos seres que transcendem ao homem.

A troca, como tentarei desenvolver, 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)

A troca elege um 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 adocece. A troca é uma opção permanente que não é necessariamente boa ou benéfica, mas é precisa e real em todas as relações sociais. A hipótese que podemos desenvolver de esta apresentação é que é preciso pensar o sentido das trocas, as virtudes, os benefícios para avaliar a eficiência das relações entre os indivíduos, entre os coletivos e destes com sua área circundante.

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

“Rather, it may be understood more accurately as a strategic adaptation. As ehrenreich observes, “The adoption of non-indigenous clothing, and the cultivation of an appearance which mirrors that of outsiders, serves to promote the cultural survival of the group at large.” Instead of speeding the destruction of indigenous cultural autonomy, nonnative dress may help to preserve it.” (Conklin, 1997: 717).

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

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 na epígrafe de Maturana é restituir, reincorporar, mesmo superando ou transcendendo o sentido da agressão, se esta existir. Tomando três elementos da interculturalidade do Vaupés no Alto Rio Negro podemos relacioná-los com a troca: o consumo do *Ipadú* (*mambe*) como uma troca com a natureza para fazer mais doces as palavras, os tecidos dos

balais como meios de fazer cestos de relações, e a extração do acedo da *mandioca* para fazê-la comestível.

O diálogo serve como instrumento de troca por meio da palavra adoçada com o consumo de uma planta sagrada, o Ipadu ou *mambe*. O *mambe* é oferecido como preparação para o ritual, e está associado com outras duas plantas sagradas, o tabaco e a ayahuasca (Caiuby e Sena, 2002). Sua função é a de ensinar, corrigir (Candre e Echeverri, 1993), adoçar as palavras para que elas sejam ditas com o maior cuidado possível. Esta planta tem um valor social amplo que se estende ao uso para o trabalho, para as longas caminhadas, para os encontros interculturais, e tem mudado também quando levada à cidade e consumida por indígenas e não indígenas que a adotaram como recurso de diálogo e até como moda. Para entender a cidade amazônica propomos, pois a compreensão da coca como ipadú, como *mambe*, como instrumento de diálogo e como a melhor maneira de dizer as palavras.

A segunda proposta de relacionar a troca com a vida social do Vaupés e particularmente do Mitú com uma prática coletiva é a dos *balais* que se originam em inúmeras fibras e que constituem uma parte importante da vida social e cultural entre os indígenas do Vaupés; a troca de relações sociais tecidas no meio cultural fazendo os instrumentos para os alimentos, dos distintos cipós ou palmeiras, tecendo para a unidade familiar e para o coletivo, para interagir, para intercambiar; tecer a cidade amazônica através dos distintos pensamentos que nela convergem.

E a troca através da *mandioca* para a pacificação do azedo, do difícil, do agrião, para torná-la comestível, para reincorporar o diferente e o contrário, numa nova relação para aceitar o outro que pode ser domesticado. Estas são ferramentas de troca que podem ter sido usadas como instrumentos para pacificar, não só a guerra, o conflito, mas as coisas, as representações, as relações interculturais, os espaços territoriais de encontro, a justiça, a identidade. Há trocas não quantitativas, que de maneira subversiva, alterna, silenciosa, participam na construção das relações sociais e que podem estar representadas em muitas outras plantas, instrumentos ou alimentos que se tecem nas trocas urbanas.

A compreensão do sentido da troca inicia necessariamente do reconhecimento das bases culturais e sociais desde as quais se parte para a troca. As trocas existem, mas tem um condicionamento cultural e social que permeia os interesses dos quais se produz. Vamos colocar dois extremos desta base de partida para a troca, para depois tentar compreender a pacificação, aliança ou instabilidade das trocas.

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, para sê-lo partem de uma relação com o outro, sua existência, do outro, é essência para a identidade, é 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 têm 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 cores 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 ou os Makú. Produtos materiais e simbólicos, como os mencionados balais, ipadú ou sementes de mandioca, aos que podemos acrescentar o cesto e veneno de 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 os 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 fratrias ou clãs:

“Raramente, se tanto, encontra-se evidência de hostilidades entre grupos da mesma fratria; 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: P. 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, 1986).

O início da relação entre os colonizadores e evangelizadores em território amazônico, tinha o interesse da extração, dominação e submissão dos povos diferentes às idéias trazidas no imaginário europeu. Robin Wright descreve a desestruturação da família, das relações interétnicas, das relações com o território, para articular os povos indígenas à economia da borracha, ao mercado mundial no final do século XIX e as primeiras décadas do XX:

“Com frequência, meninos jovens (10-15 anos de idade) eram levados, por um patrão, para uma área, e seus pais para outra. Anos se passavam antes que eles se vissem novamente. As migrações de mão-de-obra que resultavam em residência permanente em outras áreas também eram muito frequentes. Inevitavelmente, isso produzia distorções na estrutura familiar, no ciclo de desenvolvimento, e na organização do grupo de descendência local. Ao mesmo tempo, solidificava a relação patrão-cliente como a principal forma de contato interétnico.” (Wright, 1999: 171)

Só para complementar este condicionamento das relações entre o mundo ocidental e os povos indígenas aos que estamos fazendo referência, coloco do mesmo autor, a desestabilização de uma dança usada como meio de troca:

“Neste contexto, podemos compreender as repercussões da destruição dos festivais da dança da troca *pudali* pelos evangelizadores. A perda dos rituais *pudali* criou um vazio temporário – um “buraco negro”, por assim dizer – na organização e administração das relações entre as comunidades. O *pudali* era um dos principais meios pelo qual as relações de antagonismo e hostilidade potencial eram transformados em aliança e solidariedade.” (Wright, 1999: 202)

Exigiria uma maior extensão poder sustentar de maneira mais sólida estas duas perspectivas ou disposições para a troca, do mundo indígena e do mundo ocidental, mesmo porque estes exemplos só representam uma amostra de aspectos particulares da forma como se estabeleceram as relações interculturais na região amazônica do Vaupés. Cabe dizer, no entanto, que os aspectos assinalados têm uma carga simbólica muito significativa na composição das relações entre europeus e posteriormente de crioulos das nações brasileira e colombiana e os povos indígenas da Amazônia colombiana e do Alto Rio Negro.

A troca não recíproca, impositiva, escravista, evangelizadora, gera instabilidade, desordem, conflito. Isto se aplica não só para as pessoas, as organizações culturais e sociais, senão também para o território e para o meio ambiente. Mas 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, então a troca muda, transforma-se e reacomoda-se para assimilar, para adotar e para resignificar. As relações que se estabeleceram significou que tudo tinha mudado e, portanto, que tudo precisava uma nova explicação. Assim as mudanças deram-se para pacificar, para domesticar, para redefinir, porém como diz, novamente, Viveiros de Castro, atenta para o: “obscuro *desejo de ser o outro, mas segundo os próprios termos.*” (Viveiros de Castro, 1992:26)

Esta troca não é possível sem o diálogo, sem a interação, ou seja, sem a transformação do outro, sem a aliança⁸. Pierre Clastres (1982), associa troca com aliança, mas associa aliança e troca como males necessários que interferem na independência. Acredito que a

independência no sentido em que viemos falando é o estabelecimento de interdependências que facilitam a troca, que permitem uma domesticação das relações e a partida para novas formas de relações que se transformam mutuamente.

As trocas que não são adoçadas, que não são tecidas, que não se tira delas o azedo, são as trocas que tem gerado as economias extrativas, a exploração da cocaína e outros *booms* econômicos que tem afetado o meio ambiente. São as trocas que tem aberto o espaço para o conflito social, para a inveja, para a crítica destrutiva, para a guerra. A troca então como vêm sendo colocada aqui é um organismo vivo, que de acordo com as condições de diálogo se abre ou se fecha, recria ou destrói. Por isto a hipótese é que a prioridade está na geração dos cenários para o diálogo como preparatórios para o adoçamento da troca.

Um instrumento reificado, no sentido de Marilyn Strathern⁹, pela sociedade ocidental é a comunicação. A comunicação é mais um significado da troca. Não é a estigmatização das trocas desiguais que permitiram reconhecer ou compreender as relações interculturais na Amazônia, a pena e a nostalgia podem favorecer a subordinação e a dependência. A comunicação é um instrumento para re-elaborar o sentido das trocas, existem níveis de diferença onde não se permanece, mas, se estabelecem os meios para a domesticação-pacificação das trocas.

Se a troca configura, a facilitação da troca através do diálogo pode gerar uma nova ordem que re-configure o território, o corpo, as culturas; porém esta troca não é simplesmente um intercâmbio de informação, é um reconhecimento do outro, é como diz o mestre Nicolas Buenaventura (1995) o “apaixonamento pela diferença”. Através da comunicação constrói-se uma idéia de espaço e de relação, onde a história e o futuro se ressignificam para construir uma outra comunicação no presente, para o adoçamento das palavras, a domesticação da mandioca e o tecido de novas relações.

A troca dos povos indígenas para com o mundo ocidental não é só sua capacidade de ser cidadãos exercendo o direito a voto ou manejando os recursos de transferência dos resguardos, que 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 enriquecer-lo e de transformá-lo sem sua destruição e isto implica uma relação diferenciada que contribui para a interculturalidade. Quando se fala de conceitos como sociedade, natureza, sagrado, podem tentar-se colocar 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 uma riqueza.*

A lei é mais um aspecto da troca e considero pertinente reconhecer nela a potencialidade de integrar os direitos coletivos como instrumento de proteção de saberes e de culturas. Não para serem imersos na adoção de patentes ou direitos de propriedade, porém não reduzir os direitos a uma questão de biodiversidade.

A lei é também uma troca para pacificar inimigos. Nela integram-se as lutas sociais e a cultura como históricos na sua constituição:

“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)

Os direitos novos respondem a novas necessidades que, ou 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 controla¹⁰.

“Tanto na Colômbia quanto no Brasil, o ponto de partida para a discussão sobre direitos intelectuais coletivos é o reconhecimento da diferença entre as culturas. Com efeito, só é possível pensar tais direitos se o Estado e as sociedades nacionais reconhecem juridicamente o caráter único das populações tradicionais. Isso se deu na Constituição colombiana de 1991, que reconheceu o caráter pluri-étnico e pluri-cultural da nação, e se deu na Constituição brasileira de 1988, que reconheceu como direitos coletivos, entre outros, o direito à socio-diversidade, o direito ao patrimônio cultural, o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e o direito à biodiversidade.” (Garcia, 1996. In: Documento ISA: 25).

A sustentabilidade ambiental está em estreita relação com a sustentabilidade cultural, a biodiversidade e a socio-diversidade. Braian Spooner coloca uma interessante ênfase no valor do conhecer, que pode condicionar o estabelecimento de leis, ou para excluir conhecimentos das esferas do mercado¹¹. É preciso estabelecer os mecanismos de respeito, os limites, e a sociedade ocidental só os conhece através das legislações e das normas. Estas normas são necessárias para proteger uma relação comunitária que de seu jeito tem demonstrado sustentabilidade, mas que na relação com o mundo ocidental também se tem reconhecido a sua vulnerabilidade. A grande preocupação é como colocar o “freio” às leis de mercado fundamentalmente aos processos técnicos, a fronteira não está entre a natureza e a cultura, mas no poder político sobre a técnica e suas decisões.

Existe defasagem entre a promulgação de direitos e sua aplicabilidade, porém esta proliferação de direitos pode transparecer a vulnerabilidade e a possibilidade de transgressão. Os direitos sobre o saber tradicional, as patentes, as políticas de desenvolvimento sustentável são mais uma ponte de encontro entre os povos indígenas e as legislações. A identidade estabelece um diálogo com o mundo e os antropólogos e as ONG's têm-se constituído em aliados fundamentais para o estabelecimento destes direitos.

Frente ao que a lei coloca como dificuldade para o estabelecimento de direitos, pelas diferenças culturais, pelas transformações culturais e pelos elementos que podem não ser considerados vitais para a vida cultural, coloco como hipótese que permita este diálogo *a proteção nas relações interculturais*, nos conhecimentos em geral e todo o desenvolvimento que possa ter, quer dizer, criar limites também à inventividade sobre

produtos e bens da vida coletiva indígena. Não podem ser colocados direitos individuais a processos de conhecimento coletivo, e tem que se proteger da “inventividade” os conhecimentos coletivos¹². Isto não para significar o fechamento das relações comerciais entre as culturas diferentes, mas para estabelecer condicionamentos de respeito e parâmetros de confiança para a troca.

As organizações indígenas seriam as protetoras deste conhecimento coletivo, como tem sido para eles desde tempos imemoriais e como é para a sociedade ocidental na sua curta história na Amazônia. Sua responsabilidade está na defesa dos direitos coletivos. Assim as riquezas não seriam reduzidas a produtos, mas consideradas como bens que carregam condições fundamentais para a reprodução da vida e da cultura. O direito não é sobre as coisas mas o direito ao conhecimento coletivo que é protegido pelos sistemas sociais e culturais.

Esta referência aos direitos só pretende não deixar por fora deste ensaio um tema que é vital, mas que teria que ser realmente muito aprofundado, especialmente em relação ao que tem a ver com os direitos de propriedade e jurisdição especial indígena, ou exercício de direitos baseados em estruturas culturais diferentes, e os direitos que surgem na interação cultural que tem uma nova expressão de sociedades em intercâmbio de valores e de princípios, o que faz com que apareçam novas condições para o desenvolvimento dos direitos.

TROCAR PARA O BEM

“La identidad del ser, de todo ser cualquiera que éste sea, ocurre como una dinámica sistémica de interacciones en el medio que los hace posible en la conservación del modo de vivir que lo define y constituye.”

Humberto Maturana

Já que temos iniciado esta breve aproximação ao conceito de troca alimentados pela literatura, gostaria de finalizar dizendo que “trocar” é um verbo afortunado. Trocar, cambiar, mudar, intercambiar, transformar, alterar, mudar de lado, de posição, reconhecer o outro, me reconhecer no outro, interdependar, adotar. A troca é a liminarietà entre propriedade e proteção. A ordem é transitória, a troca é a permanência na interação com a diferença.

O direito, a técnica, a política, são instrumentos usados como habilidades culturais e estão dando abertura a fronteiras que se distanciam da propriedade e que podem incorporar ao diálogo, à intercomunicação, o sentido da proteção. Os povos indígenas podem incorporar à propriedade o sentido da proteção e isto implica a troca entre todos os seres dos distintos mundos, dos mundos de abaixo, da natureza, da água; dos mundos do meio, dos homens, do mercado, do parentesco, das línguas; dos mundos de acima, do sagrado, do transcendental do infinito. A troca é a qualidade ou a virtude de viver nos dois mundos simultaneamente, compreendê-los e pacificá-los.

Estes mundos simultâneos são espaços territoriais, campos de interação que precisam ser reordenados para acalmar as contradições. Há um conhecimento que não pertence a um

indivíduo, que é coletivo e que se elimina na individuação da propriedade. Leis de proteção e não de comercialização, de caráter e diálogo coletivo para suas determinações, são medidas necessárias para a melhoria ou redefinição das relações de troca.

É importante perceber a diferença entre a troca e apropriação de bens materiais e de bens simbólicos e o sentido de propriedade intelectual. A mercantilização do saber confunde os parâmetros culturais desde onde se constroem relações de troca. Tem que se fazer uma diferenciação clara dos cenários comerciais e colocar as barreiras para evitar mercantilizar as coisas que não podem estar nestes parâmetros. Nem todos os elementos que significam riqueza podem ser levados aos parâmetros econômicos do capitalismo, porém, não estão fora das relações de troca intra ou intercultural. Não podemos incorporar no mercado bens culturais para fazer democracia com os povos, os seus saberes que constituem riquezas não estão necessariamente orientados ao futuro ou ao lucro, podem ter sentido de socialização que se afasta do mercado ou da democracia capitalista.

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:

“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).

Igual 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, 2002: 25)

As coisas carregam um significado de prestígio. Estes elementos são incorporados com outras significações diferentes a ser só instrumentos. Há elementos que não são comercializáveis que tem um sentido tradicional de poder como as penas ou outros elementos sagrados. Estas 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 melhorem, mudam e podem deteriorar-se com o mercado, diminuindo o seu valor de troca. As trocas do mercado transpassam as fronteiras interétnicas e constituem-se em meios de transformação ou intensificação de relações interclânicas.

“En la relación deuda peonaje, la cadena de endeudamiento se extiende desde los centros urbanos hasta la periferia mas remota y, los bienes manufacturados van pasando a lo largo de esta cadena a cambio de trabajo y productos agrícolas. Esta cadena liga a los patronos blancos con los patronos inferiores y a éstos con los indios. Pero esta cadena no se interrumpe de pronto en la frontera étnica. Sigue extendiéndose hasta ligar al indio con el indio para que la moralidad del mercado penetre la del parentesco y, a su vez, la moralidad del parentesco se extienda hasta los negocios con los blancos.” (Hugh-Jones, sem data: 85)¹⁴

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 sociais¹⁵. 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 quem recebe os bens em troca:

“Depois de metamorfosear e domesticar devidamente os bens de troca, os povos indígenas redirecionam-nos 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, 2002: 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 mas isto não é o único que existe. Existem coisas que não são para a troca ou que se conservam para outras trocas. Aplicando este mesmo aspecto às coisas diz Igor Kopytoff :

“From cultural perspective, the production of commodities is also a cultural and cognitive process: commodities must be not only produced materially as things, but also culturally marked as being a certain kind of thing. Out of the total range of things available in a society, only some of them are considered appropriate for marking as commodities. Moreover, the same thing may be treated as a commodity at one time, be seen as a commodity by one person and as something else by another” (Kopytoff, 1986: 64).

A troca de coisas, de palavras, de leis, se adapta às estruturas de significação de quem as recebe. Os relatos das coisas são incorporados como alimentos que ajudam a crescer, que transformam. Podem ter o perigo das intencionalidades dominantes que não facilitem sua assimilação, que afetem as relações e estruturas, que criem o cenário para a doença, para a violência, mas é nos cenários de diálogo que temos proposto neste trabalho que se possibilitam as diversas visões e encontros e se enfraquecem as possibilidades do conflito. Isto não tem a pretensão de ser um delírio de amor através da troca entre atores sociais e culturais diferentes, mas pretende através da análise coletiva a transformação e pacificação da troca representada no território da cidade amazônica.

Uma ponte que podemos traçar entre a propriedade e a proteção é a compreensão, o entendimento, que em outros termos, poderíamos dizer a comunicação. Esta ponte pode carregar o sentido de *la selva nos salva*¹⁶, mas precisa que este diálogo se aprofunde não nas coisas como elas são, mas, como são significadas, reconhecendo que elas não têm uma só explicação, mas múltiplas significações e explicações, e que só a troca com todas as suas definições, permitirá que as notícias sobre o outro (ou sobre a outra), facilitem uma nova descoberta *para, na e da* Amazônia.

O LUGAR DA TROCA: MITÚ

Apresentarei um pequeno resumo do desenvolvimento institucional do Mitú, sem acrescentar novidades na parte histórica, porém, se alguma coisa colocaremos no debate é só para mencionar a chamada fundação do povoado que se tem oficializado 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.

Há a costume de se dar por data oficial de fundação de um povoado a chegada de uma missão ou a transformação de categoria de um povo a *corregimento*, ou vila ou capital. Mitú teve a sua data de fundação oficializada no ano de 1935 quando se ordenou o deslocamento da capital de Vaupés por razões de segurança nacional, desde a antiga capital San José de Calamar:

“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 artigo 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 *¹⁷.” (Álvares, 1974: 9). O parêntese é meu.

Mitú, que serviu de trânsito para a comercialização da borracha desde finais do século XIX, ganha importância e reconhecimento em 1912, quando foi fundada como Corregedoria e posteriormente em 1936 chegaria a ser nomeada como a Capital da “*Comisaria Especial del Vaupés*” nas quais as razões expostas para dita nomeação foram as de soberania nacional. Apesar do seu isolamento territorial e o 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 e 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: “... 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...” (Andion, 1996: 177). O território para ganhar significado precisa de significantes, quer dizer, de pessoas e a cultura que as

identifica. Virando para a 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. Gregorio, um carmelita. Teve êxito em formar uma aldeia de uns 300 índios. Pelo 1881 a missão dispersou-se e os índios voltaram para as suas comunidades originais. Quase ao mesmo tempo, a missão de Santa Cruz dos Cobeus foi estabelecida na *cachoeira* de Mitú, perto do Cuduiari”. (Goldman, 1968: 20)

Esta data entre 1852 e 1881 é registrada no mapa de Henri Coudreau citado por Gabriel Cabrera, que identifica Mutum (palavra da língua geral que significa o pássaro Paujil, no espanhol foi lida como Mitú), na confluência dos rios Cuduiari e Vaupés, o mapa tem a data de 1884¹⁸ (Gabriel Cabrera, 2002: 113). Robin Wright (2003: 99-104) expõe uma incursão do José Jesuino Cordeiro, Diretor de Índios na região brasileira do Alto Rio Negro em 1853, à cachoeira de Mitú, onde fora atacado por indígenas Carapanas e de outras nações reagindo frente à escravidão que já fora conhecida na região e pela que muitas comunidades foram abandonadas ou defendidas.

Isto é que está registrado na história, mas vejamos mais: 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 Waracapuri y Mitú; entre Mitú e as proximidades da cachoeira de Yurupari.*” (López, 2000: 26). Isto quer dizer que Mitú foi povoada pelos ~*Hehénava* muito antes da chegada das missões e havia relações interculturais de aliança entre distintas etnias para se defender da recente incursão colonizatória como ficou assinalado na presença dos Carapaná no Mitú.

Irving Goldman, etnógrafo que pesquisou nos anos 39 e 40 do século passado aos cubeo assinala também a Mitú como parte do território tradicional destes povos:

“Prosiguieron y llegaron a *kwitódeo*, a *kwitóteku* y a *nyemí hwainéndi* donde está en la actualidad Mitú, Allí, en el riachuelo lechoso, en la roca resbaladiza, en la corriente de sangre, donde las aguas están teñidas de rojo por los rayos del sol, allí llegaron los antiguos y allí vivieron. Desde allí exploraron río arriba y después regresaron a *hivéda*”. (Goldman, 1968: 148).

Os indígenas e mestiços ou caboclos de Mitú fazem referência permanente ao significado tradicional deste território para os cubeo. Milciades Borrero assinala que o território é significativo porque tem a Cachoeira de Mitú como lugar sagrado para os ~*Hehénava* (Clã dos Cubeo). No limite de Mitú descendo pelo rio Vaupés, está outro lugar sagrado na mitologia Cubeo, qual é Urania, um cerro que na mitologia cubea é um dos lugares que habitou o deus Kuwai. Nas imediações de Mitú há um igarapé Yidiare que é assimilado com a lagoa do leite, onde as mulheres iam banhar os peitos para fluir o leite e amamentar os seus filhos, Yidiare é um deus Cubeo vindo desde o rio Querarí; Yidiare não ficou por causa de que este território pertencia ao deus Kuwai¹⁹.

Milciades Borrero na Tertúlia cultural do 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 circundam 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 ecológicos de animais e o modelo de apropriação e aproveitamento do território representam não só uma forma de ter o território, mas uma forma de cuidá-lo e de protegê-lo.

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 1935 ou 1936; se for absolutamente necessário escrever uma data, podemos dizer que se tem referência de localização de espanhóis ou portugueses desde o ano de 1852, mas que o lugar pertencia ao povo Cubeo e particularmente aos *~Hehénava*. Estes tinham uma grande significação do seu território com lugares sagrados e interpretação da sua composição física como temos falado até agora; e que, ademais, tinham quartzos, pedras de grande significado ritual entre os povos indígenas da Amazônia, e que nos verões de janeiro e fevereiro podem ainda encontrar-se ligados nas pedras da sua cachoeira.

As cachoeiras possuem significados como lugares sagrados para os distintos povos indígenas do Vaupés, em cada uma Kuwai para os cubeo (López, 2001) ou Yepá para os Tukano (Guerrero, 2001), ou os deuses de toda a região e todas as etnias, punham nelas uma significação territorial, étnica, 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 transcende a presença dos missionários ou colonizadores.

Esta maneira de contar a história de Mitú pode deixar a 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:

“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 um antigo paisagem *cultural* e mitológico, carregado 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 história; quer dizer trata-se essencialmente de uma atitude ética”. (Reichel-Dolmatoff, 1990: 39) *

Mitú é um lugar de troca onde os intercâmbios míticos, lingüísticos, de parentesco, de alimentos, somaram-se para o trabalho com as economias extrativas da quina e depois com o início da extração da borracha, as peles e espécies exóticas, o ouro, a coca com fins ilícitos; neste mesmo processo articularam-se as trocas religiosas, técnicas e ideológicas com as missões e as instituições do Estado. Deixando o espaço parcialmente narrado, vejamos como a antropologia tem caracterizado os povos que estão trocando cultura com Mitú como novo cenário, para nos aproximar às relações com o mundo ocidental²⁰.

CABOCLAGEM DA LÍNGUA, DO PARENTESCO E DA TERRA

Para falar da interculturalidade tentaremos percorrer rapidamente os estudos da antropologia sobre o Vaupés, tendo em conta os elementos mais gerais que têm sido aprofundados por etnografias muito extensas que citamos neste trabalho.

Há algumas características na relação dos povos indígenas que tem convergido no Vaupés e particularmente no Mitú e que permanecem até a atualidade, algumas mudaram na relação com a igreja, com a escola, com as economias extrativas e com a nova composição social e institucional ao redor da cidade. Assim como no Vaupés há povos do tronco lingüístico Tukano, Aruac e Makú, em Mitú que tem convergido para estes mesmos, mas com maior presença dos Tukano²¹(oriental e central)²².

Dominique Buchillet descreve de maneira muito interessante a interculturalidade entre os povos Tukano do alto rio Negro:

“os Tukano se reconhecem por uma origem e uma história comum e formam um grupo sociocultural 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 todo: 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 irmão. 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 contrario, a natureza das suas relações: relações de germanidade entre “gente de mesma língua”, relações matrimoniais entre gente de línguas diferentes. (Buchillet. 1993: 6-7)

Podemos dizer que Barbara Grimes exagera o valor da língua quando diz que é a única diferença que existe entre os povos Tukano, mas é verdade que é uma maneira de se identificar com os outros²³. Há no Vaupés um sistema sociolingüístico muito complexo, onde alguns povos têm adotado a língua de outros e compartilhado muitas das suas características. Isto podemos constatá-lo nos estudos de Silver Wood-Cope (1990) sobre os Makú em relação com outros povos, com povos os do tronco lingüístico Aruac como os Tariano que adotaram o Yepá-masa 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 Aruac 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 geral²⁴ ou o espanhol.

Mitú, ao se converter num centro multicultural propiciou o maior entrecruzamento e o aumento de número de línguas faladas. Certo é que o espanhol ganhou um grande espaço e que isto pode ser visto 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 que 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.

As línguas e o parentesco estão muito ligados e o aldeamento e a concentração de meninos nas escolas fragmentou estas estruturas, obrigou casamentos fora dos padrões exogâmicos das etnias e chegou a proibir o uso das línguas nas escolas obrigando a falar exclusivamente em espanhol no lado colombiano e o geral e português no lado brasileiro²⁵. Porém, as línguas indígenas não desapareceram e as relações de parentesco adaptaram-se nas novas relações da cidade. O espanhol e o português têm servido também como línguas francas que facilitam a comunicação entre povos dos quais suas línguas são ininteligíveis. Os esforços de missionários católicos e protestantes por traduzir a bíblia e outros documentos nas línguas, os estudos antropológicos e lingüísticos de ONG`s, tem permitido conservar escrita as línguas e facilitado ainda o começo de trabalhos de educação bilíngüe, de etnoeducação ou de educação diferenciada²⁶.

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 os meninos estudaram com filhos de famílias não indígenas ou mestiços. Por esta razão muitos meninos, jovens e até dirigentes indígenas não falam a língua dos seus pais. Esta situação não desapareceu e há muitas famílias que não tem interesse em voltar a falar nas suas línguas. No caso de meninos mestiços, onde geralmente o pai não falava uma língua indígena por ser de outra região, eles ficaram só entendendo a língua das suas mães. Com o reconhecimento da multiethnicidade e pluriculturalidade do país, institucionalizado na Constituição Nacional da Colômbia, as línguas tomaram um novo rumo e há um orgulhamento dos indígenas e mestiços por voltar a falar a língua.

Como os povos da região amazônica são exogâmicos, na maioria dos casos as pessoas aprendiam no mínimo duas línguas, a de o seu pai e a de a sua mãe, somando-se ainda o português ou o espanhol. 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 que só falam uma língua²⁷.

Temos que 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 Amazônia²⁸. De fato, muitos nomes de coisas, lugares e frutos provenientes das línguas indígenas e estes nomes que 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 muitas palavras, são aportes das línguas indígenas ou

francas à riqueza do espanhol ou português, sem elas não seria possível nomear ou compreender esta região²⁹.

A língua e o parentesco andam juntos, mas o parentesco pode ter um balanço menos favorável para os povos indígenas no caso da concentração no Mitú, especialmente pela ruptura das normas pelos jovens, no início, a partir dos matrimônios surgidos nas relações na escola, e depois estendida à cidade. Isto não fez desaparecer as estruturas de parentesco, mas as flexibilizou, no entanto continua sendo uma condição de controle social. A maior ruptura acontece no processo de mestiçagem, onde geralmente a mãe é indígena e com isto se faz a ruptura da patrilinealidade e virilocalidade das famílias³⁰. A mistura interétnica gera uma nova composição social que não é indígena, porém, não é ocidental e ganha uma outra forma de se associar culturalmente, mas mantém formas tradicionais de apropriação do meio ambiente e adota as que considera apropriada ou condicionada pela região. O mesmo ocorre com as pessoas não indígenas que ficam na região, assim é exposto por Goldman:

“Pelo que respeita ao padrão branco, muitas vezes 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)

Ainda que a idéia de civilização tenha sido relativizada para os não indígenas, há uma pertença 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 ao indígena nesta região, porém, ele não fica fora dos sistemas produtivos e também influencia os indígenas, mesmo porque não há coisa que gere mais interesse entre os indígenas que trocar sementes e tentar ver os produtos ainda que não seja para comer e sim só para 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 confundido 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.

Alcida Rita Ramos (1980) trabalhou as complexas relações de hierarquia entre os povos do Alto Rio Negro, e percebeu que estas hierarquias se reproduzem na cidade e influenciam na possibilidade de obter benefícios do Estado, das igrejas, especialmente pelas organizações indígenas como o CRIVA, das que falaremos mais adiante. Porém, é através das relações com a sociedade ocidental que algumas lutas interétnicas tem mudado, por exemplo, os Makú ou outros povos ou clãs de baixo nível nas hierarquias, tem procurado melhores condições de vida, especialmente obtendo os objetos de trabalho, roupas e alguns alimentos por meio das igrejas³¹. Mesmo as missões viraram razão de conflito interétnico, pois, através delas se tinha direito aos produtos ocidentais e se tinha acesso a uma outra cultura que vinha de fora e era novidade. Gabriel Cabrera registrou uma situação na qual as comunidades apropriavam-se da missão:

“No Vaupés teve 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)

A caboclagem não age só na língua, na religião e no parentesco, age também nas relações com o território³². Os estudos feitos para o reordenamento territorial assinalam:

“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)

Há adaptação ao território que está transpassada pelas relações entre os povos indígenas e a sociedade ocidental, porém, o modelo econômico e social mantém preceitos que permanecem na relação intercultural indígena e que na mudança com as novas relações permeia a formação de cidades na Amazônia.

Há um modelo de produção econômico tradicional que podemos ver em vários estudos sobre a economia da região:

“O sistema de especialização artesanal e de troca 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 de que 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 indispensável às tarefas de subsistência”. (Ribeiro,1998: 3)

O modelo de aproveitamento da Amazônia tem recebido muitas valorizações positivas baseadas no conhecimento aprofundado sobre os sistemas econômicos indígenas:

“O resultado de suas práticas agrícolas é um mosaico de peças de vegetação em diferentes estados de reforestação, utilizado para extrair alimentos, materiais, medicinas, etc., partindo de um padrão tradicional de manejo e uso multi-fatorial, que constitui-se no melhor exemplo que possuímos do que parece ser um uso sustido da floresta tropical úmida em condições de baixa densidade de população”. * (Lee, 1990: 43)³³

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 da visão camponesa de aproveitamento da terra, que é penetrada com a colonização³⁴, sua não factibilidade e ineficácia traz 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 de Colômbia com o Brasil demonstra uma decomposição do meio ambiente, especialmente pela impossibilidade de desenvolver uma economia de pé de gado e de monocultivos.

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 agrícolas. A decomposição ambiental gera um retorno aos sistemas de produção indígena, sem negar que há algumas experiências não indígenas introduzidas na região que acrescentam a produtividade, mas para consegui-lo tem sido necessária a adoção de elementos do manejo indígena da terra.

A queda dos *booms* extrativos da borracha, que tinha puxado camponeses de outras regiões, deixou condições para tentar a tumba e queima extensiva para pé de boi e sua insustentabilidade facilitou o empobrecimento, que alimentou por sua vez as condições para a economia de cultivo da coca com fins ilícitos³⁵.

“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, a presença exclusiva dos indígenas por causa da existência do resguardo, tem servido como garantia para a conservação da floresta graças a que as atividades produtivas de subsistência no tem mudado muito. Não entanto os processos indígenas de aldeização tem 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”. ç(IGAC, 1996: 85)

Ainda que o sistema de produção indígena tenha mostrado a sua eficácia³⁶, 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 podemos dizer que a concentração do impacto ambiental nas cidades e povoados maiores tem diminuído o impacto sobre grandes extensões que não estão sendo utilizados. 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.

Por enquanto, há uma certa insustentabilidade econômica dos centros mais povoados 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 DANE³⁷ tenha qualificado ao departamento do Vaupés com u 93.1% d 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 chão de terra, por exemplo, se mantém para os indígenas como uma maneira de estar em permanente contato com a terra e não como símbolo de pobreza; os serviços de esgoto e de manejo de lixo é ainda resistido por não ter a costume de usá-los nas comunidades indígenas, o que não os faz mais ou menos pobres.

No entanto, há um desabastecimento alimentar devido à distância que tem tomado os indígenas que moram na cidade com os seus territórios tradicionais. A impossibilidade de ter a roça e os seus produtos e a adoção de novos alimentos geralmente importados das cidades em avião fazem com que o sentido da pobreza se aumente. A guerra é um outro fator que influencia esta situação porque as famílias indígenas que moram na cidade ficam com temor de ir para a roça e dependem dos produtos da cidade e do seu sistema econômico entre outras das afecções das comunidades indígenas com a guerra.

A dependência de produtos manufaturados e a relação interétnica e territorial que se tem fundado no Mitú gera outras demandas que também são assinaladas para cidades do Alto Rio Negro no lado brasileiro:

“... O atrativo das demandas urbanas (hospitais e escolas) gera um aparente esvaziamento nas comunidades e sítios, aumentando o adensamento humano na sede municipal. Por outro lado, as relações sociais ordenadoras das comunidades e o uso econômico das terras favorecem um movimento de dispersão populacional ao longo do rio Negro e seus afluentes, formando novos assentamentos no interior. Essa dinâmica mantém uma circulação constante de indivíduos pela região, produzindo uma população flutuante nas comunidades...” (Peres, 2003: 256)

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 recomposição das relações com o território. Quase há uma esperança da chegada do mundo civilizado e dos seus produtos, mas a espera não é extática e pelo contrário, na espera se produz uma interação e adoção dos sistemas indígenas, dos seus alimentos e da sua relação com a natureza.

As línguas, o parentesco, a geografia da selva, as estruturas sociais e culturais mudaram, há uma caboclagem que precisamos aprofundar, mas com os poucos elementos que temos abordado, podemos partir para o entrecruzamento destas variáveis na cidade. Isto não significa fazer uma ruptura entre a cidade e as áreas consideradas rurais ou comunidades indígenas como se diz no Vaupés, mas ver como há uma interação ligada a visões que se conjugam no cenário urbano: limitantes, dificuldades, contradições, rupturas internas, que na procura de novas relações de democracia podem gerar alternativas para a Amazônia.

A CIDADE

A cidade amazônica não reproduz o sistema urbano das grandes cidades, a pobreza e a miséria que são um símbolo do urbano não tem representação na Amazônia. 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).

A terra, e no caso, o território, significam, condicionam, não determinam, por isto há uma troca com o meio e com as visões que nele convergem. Consideramos neste ensaio a cidade amazônica como o cenário significado e significante que permite um fluxo de visões selváticas e metropolitanas que fluem em duplas ou múltiplas direções.

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 terra se faz significante, fala. A terra fala porque nela estão os símbolos da tradição, os lugares sagrados, a memória dos velhos; a terra 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.

Nos aproximando ao conceito de espaço, território 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. O indivíduo nasce articulado numa função social que o identifica e que o potencializa. O indivíduo amazônico, articulado ao projeto social supera o imaginário racional indutivo, razão-instrumental, e constitui a satisfação de necessidades em uma permanente re-elaboração da produção de cultura e vida social e não em uma instrumentalização do indivíduo para a produção de bens. O indivíduo está transcendido pelo território, a cultura e o seu cosmo-visão.

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 se conflita com o sagrado da igreja católica. Perguntei para o Pajé Agustín Muños o significado da igreja católica e ele me diz 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.

Pela sua parte a igreja ajudou na formação das organizações indígenas da região e há um recuo com relação à oposição às línguas, mitos e lendas dos indígenas, pelo contrário há um interesse em contribuir para a valorização dos conhecimentos tradicionais e do uso das

línguas. A identidade indígena procura os seus meios de permanecer com as mudanças obtidas do mundo ocidental, e a igreja, uma das instituições mais fortes da cultura ocidental, também se transformou na relação com os povos indígenas.

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. Isto significa também uma transformação das instituições, uma indianização que influencia nos tempos e nas condições do trabalho por quanto os seus operários ou funcionários levam consigo uma carga de cultura que não desaparece com o cumprimento dos horários. Podemos citar só um exemplo desta dinâmica no caso de quando voam as formigas saúva: muitos funcionários pedem permissão para não ir a trabalhar e poder fazer a coleta das formigas, muitos meninos não assistem à escola e a cidade diminui fortemente sua vida administrativa. A volta com as formigas torradas vira uma situação de relaxamento nos escritórios e o mercado desta proteína se intensifica nos portos da cidade.

O território tem um valor intangível, carregado de sentido em todos os aspectos, ele não é um cenário onde 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*.³⁸ (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 vôo de uma formiga transforme as relações sociais de uma cidade capital.

A história relacionada com o conceito de tempo, para os povos amazônicos não ocidentais, não tem uma visão unidirecional. O tempo dos índios não é estático, se não 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. "... 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 traspassada pelo *cosmopolitismo* dos índios, então quando falamos da cidade amazônica temos 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. Quando temos colocado a troca no centro desta pesquisa, estamos procurando identificar as diferenças e a possibilidade de conjugá-las para uma recriação das relações culturais, sociais e ambientais.

A intenção é 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 elidindo os conflitos, as rupturas e as dificuldades.”* (Elizalde, 1998). O fato de reconhecer as diferenças as potencializa, as coloca em clareza dos distintos interesses e os constitui em ferramentas da compreensão. Os distintos interesses colocados ao serviço dos indivíduos gera um caos que destrói o território, as individualidades e todas suas riquezas; o fato de colocar em coletivo os distintos interesses permite potencializar as individualidades conjugadas em um projeto conjunto. Esta idéia não elimina as fronteiras sociais ou culturais, pelo contrário as reconhece e as constitui em cenários de encontro e de respeito.

A participação dos indígenas na tomada de decisões sobre o seu território não pode ficar reduzido 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 comunidades. Aliás, seus condicionamentos culturais, econômicos, sociais podem ter a chave para dar uma saída aos conflitos que geram as cidades de fronteira e pode por uma barreira aos conflitos armados e sociais que se reproduzem em outras cidades ou regiões da Colômbia.

O território é físico e mítico, expressa o lugar de onde provém a vida, está relacionado com o cosmos. Esta expressão, ideológica do território não a neutraliza ou congela, pelo contrário, é social e os mitos transformam-se. De outra parte transforma-se o lugar e, portanto, a forma de *eco-organizar-se*, mas se mantém princípios de relação que se transformam sem destruir o território. O Vaupés é central neste sentido e as leis de parques e resguardos facilitam esta relação. Como articular isto com a educação e a saúde, na institucionalidade jurídica, política e administrativa? Isto pode estabilizar as relações e marcar processos de transcendência na construção da democracia na Amazônia.

As relações arbitrárias da economia capitalista e a ausência de diálogo intercultural são riscos para as relações sociais e abrem o caminho para o conflito e a individualização no parentesco, na economia e afeta o território. Os jovens indígenas, por exemplo, recebem uma educação acomodada ao modelo educativo nacional. Afastam-se por meio da educação das suas culturas tradicionais, se tornam lideranças e não querem voltar para a comunidade e as práticas sociais; quando não tem emprego, como ocorre na maioria dos casos, ficam sem norte a seguir e isto facilita que desejem se vincular com as forças armadas ou com a guerrilha, ou geram conflitos que caracterizam o urbano, como bandas ou *pandilhas* ou como delinquentes. Os jovens, indígenas ou não, que tem a oportunidade de estudar fora, ficam mais isolados do seu território, ficam estranhos no seu mesmo território. A problemática da educação não é só na região e as procuras pela sua mudança podem gerar alternativas para a construção de modelos educativos que tome em conta as realidades culturais e regionais.

A cidade é um pólo de atração para os indígenas, que a procuram 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 sejam cumpridos nos seus territórios, quando participem também das decisões, valendo a redundância, nos centros de decisões, quer dizer, nas cidades.

“Pouco a pouco, lutando contra o peso morto dos preconceitos e os prejuízos raciais impõem-se os convencimentos de que é necessário 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, para a proteção da cultura e da biodiversidade, para garantir o equilíbrio ambiental e a proteção da água como um recurso estratégico para a humanidade, além dos recursos minerais da região, mas há a necessidade de acrescentar que isto se aplica, também, para a construção do cenário urbano amazônico.

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 ou Benjamim Constant no Brasil, ou no 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 sua significação está mudando para o mundo.

A cidade amazônica é o ponto de encontro e convergência entre a proteção do planeta com a conservação do meio ambiente e o ressurgimento da cultura como interesse de direitos universais. É a partir da mestiçagem, da troca entre visões diferentes sobre a natureza, sobre

a filosofia, sobre a antropologia, sobre a religiosidade, que estas cidades podem transformar-se no eixo da proteção e não no eixo da destruição da floresta amazônica.

É natural ver no Mitú grupos de indígenas assistindo a televisão numa padaria, ou participando de uma cerimônia religiosa na catedral, porque a cidade não é só um centro de procura de bem estar, de serviços; é também o lugar de encontro de imaginários:

“As mudanças nas concepções do mundo de alguns membros das novas gerações tem 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 guerrilheiros. Alguns indígenas vincularam-se ao trabalho em fazendas de colonos e no centro urbano empataram-se em laboras como na construção ou no comercio, entre outros. Igualmente no Mitú esta situação acrescentou os índices de prostituição. Soma-se 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)

A assimilação de preceitos ideológicos, religiosos faz parte do tecido simbólico que se adota aos poucos na recriação do cenário de encontro, no cenário de troca, na cidade. Mas a cidade indigeniza-se na medida em que estes preceitos e adoções são feitos nos próprios termos, voltando ao assinalado por Viveiros de Castro, e para que isto seja possível, é preciso que o Estado esteja aberto a estas visões e permita os espaços para o reconhecimento destas diferenças como constituintes das normas sociais e políticas que tomam corpo na cidade.

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, como colocaremos adiante, 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 pertencimento, e fazem com que se sintam diferentes os que possuem uma mesma língua, formas semelhantes de organização e de satisfação das necessidades...” (Garcia Canclini, 1997: 22)

A cidade é uma carga para o Estado³⁹, não produz a sua auto-sustentação, mas faz parte da construção do Estado-Nação, na medida que Mitú é uma capital de departamento na fronteira. Teve um período de importantes investimentos do Estado em políticas sociais a partir da Constituição de 1991 e até o final do governo do presidente Ernesto 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 não foram

consultados e discutidos com as comunidades, pelo contrário, responderam à visão do que o governo e os seus profissionais 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 comunidades indígenas e outra boa quantidade fortaleceu Mitú como centro urbano com obras de infra-estrutura geralmente de má qualidade. Exemplo disto é um porto em cimento na comunidade Puerto Paloma, nas proximidades de Mitú, feito pelo Ministério dos transportes. A comunidade tem cachoeiras acima e embaixo pelo rio o que significava um porto sem área de navegação, no final ficou como uma área para a lavagem de roupas das famílias da comunidade que não chega a 400 habitantes; na área urbana se tem investido grandes quantidades de dinheiro no asfalto das ruas, sem ter ainda um plano global de esgoto e aqueduto.

Os transportes são também uma grande preocupação do Estado, por isto o maior investimento na cidade tem ficado no posto de posse e no aeroporto de Mitú. A cada ano colocam uma maior soma de dinheiro nesta área, os milhares de milhões investidos em grandes contratações não terminaram ainda, e o posto de posse não é bom para os aviões que trazem os materiais e alimentos e transportam as pessoas. Mas a questão central não é esta, a questão é que todo este investimento foi feito para melhorar as condições de vida da população diminuindo os custos de transporte, fato que não aconteceu e Mitú continua sendo um dos municípios mais caros do país, o preço dos produtos tem um incremento de até o 300% com relação a Villavicencio ou Bogotá desde onde são trazidos. Os beneficiários destes recursos são os comerciantes e transportadores e os prejudicados, as comunidades indígenas e a população que compram os produtos no mercado de Mitú.

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 da aviação ilegal feita para o transporte de cocaína especialmente. 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 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 acontecendo.

Mitú já foi centro de conflito com o assalto guerrilheiro das Forças Armadas Revolucionárias de Colômbia (FARC) à cidade no final 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 direitos indígenas sobre o território ficaram permeados pelo conflito; após o assalto sucederam-se permanentes combates, seqüestros, acidentes com minas antipessoais.

Instaurou-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 compreende a realidade cultural e social, nem respeitam as condições que a Constituição e a Lei tem 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” onde a mobilidade diminuiu e o deslocamento pelos rios e as visitas para as cachoeiras e lugares de lazer ficaram perigosos de mais.

Os indígenas a 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 a 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.

A guerra é uma troca não só de tiros, estratégias, assaltos. Ela é também uma troca de imaginários e a guerrilha colombiana tem sustentado sua existência nas profundas diferenças sociais do país. A concentração da riqueza, a exclusão da participação em política de setores diferentes ao liberal-conservador, a herança das ditaduras na América Latina geraram uma resistência social, popular e camponesa que se transformou na guerrilha revolucionária, nacionalista ou comunista que permanece até nossos dias.

A saída política ao conflito apesar de ter conseguido a desmobilização de várias facções guerrilheiras ficou frustrada depois da Constituição colombiana de 1991 que deixou por fora uma parte dos atores armados e que uma vez excluídos fortaleceram suas estratégias militares e cederam no terreno ideológico para obter dinheiro ilícito e manter-se em condições de guerra. O discurso da discriminação social, das diferenças sociais e econômicas que é evidente em Mitú, facilita a procura de novos combatentes que como já diz, nem sempre vão pela sua vontade a combater nas filas da guerrilha.

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 temos 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. A política de segurança, a presença de militares, aviões, helicópteros também são uma

tentação e uma fratura para os jovens e dirigentes políticos indígenas que se põem deste lado do conflito.

Então a guerra também é ideológica e a troca com a guerra é uma troca de imaginários, vontades e ações que se materializam no conflito. A única proteção possível é tentar negociações que deixem as comunidades indígenas fora do conflito, mas para isto seria necessário um cenário de negociações, que até o momento, nem o governo nem a guerrilha parecem estar dispostos a criá-lo. A debilidade das organizações indígenas deixa a proteção dos seus direitos em mãos de instituições como a Procuradoria, a Fiscalía, a Defensoria do Povo e elas fazem o que podem procurando não ficar no meio das confrontações armadas.

Há, no entanto, nesta troca entre os atores armados do conflito interno da Colômbia uma identidade. Todos acreditam na civilização dos índios e a colocação do território ao serviço do desenvolvimento. Há uma certa esperança de algum dia chegar no Mitú uma rodovia que traga os produtos, que facilite as comunicações. Uma boa parte dos projetos apoiados pelo Estado apontam para o avanço no desenvolvimento sem uma maior compreensão do território, igual ao que fazem as guerrilhas que querem trazer uma estrada desde o departamento do Guaviare e já chegaram com ela até o alto Vaupés, no município de Carurú.

A cidade de Mitú é o lugar dos projetos, isto transpassa às igrejas, as 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 uma projeto-mania muito complexa 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 tem a tentação de aproveitar o pouco que se ganha, mesmo ficando por fora o conjunto da comunidade beneficiada; o possível deixa de lado o fundamental. Na educação, por exemplo, os projetos na sua grande maioria estão orientados para a infraestrutura, a nomeação de um professor e as condições técnicas ou pedagógicas, quer dizer, aos materiais, viagens, encontros; o tempo da educação, a socialização do conhecimento tradicional, o diálogo de saberes, a floresta, o parentesco ficam fora do projeto educativo.

Um exemplo muito importante e sensível para os povos indígenas é a questão da transformação das moradias indígenas atuais e o significado da Maloka⁴⁰. Reichel-Dolmatoff, Correa, Goldman, Echeverry e Hugh-Jones (citados neste artigo), têm aprofundado esta questão colocando a Maloca como um centro fundamental do desenvolvimento cultural indígena por representar o cosmos, ter uma estrutura relacionada com o parentesco, as línguas, os sistemas de aproveitamento ambiental e a ritualização social.

No processo de aldeamento⁴¹ a Maloca foi deslocada por casas unifamiliares, mas pouco tempo depois reapareceu, sem eliminar as casas individuais, como cenário para o encontro social. Na cidade a Maloca não deixou de existir e se reproduz também mimetizada nas “casetas” comunais, centros sociais e de reunião política que surgiram com as Juntas de Ação Comunal. No imaginário urbano a Maloca não desapareceu, sua importância volta a recobrar-se com o processo de organização das Associações de Autoridades Indígenas, mas as casas unifamiliares são o símbolo obtido na relação com o mundo ocidental e de nenhuma maneira eliminam os sistemas sociais que se recompõem na cidade. As instituições do Estado e a igreja influenciam as comunidades a fazerem casas unifamiliares, enquanto as ONG's a voltar a fazerem Malocas. A autonomia indígena aceita a influência para aproveitar os projetos e sua decisão fica condicionada pelos recursos que são entregues. Não há projetos que avaliem a situação da cosmovisão correlacionada com a moradia, os projetos entregam lâminas de zinco, pregos, moto-serras para cortar a madeira e o pensamento sobre o lugar da moradia não é abordado.

Nesta mesma situação se encontram muitos outros projetos, por exemplo, os recursos investidos na produção agrícola, pecuária e piscícola nas comunidades indígenas têm um impacto pouco significativo no melhor dos casos. Galinhas ou frangos, pés de boi, alevinos são entregues às comunidades com um investimento muito grande de transporte, de alimentação destes animais, e o projeto fracassa porque as comunidades não conseguem a reprodução dos animais ou se alimentam com eles sem garantir a continuidade. O conceito das instituições e de muitos profissionais da área é que os indígenas são preguiçosos, que não aproveitam o apoio do Estado, mas não há um costume de alimentar animais entre os povos indígenas e, quando há algum pequeno, ele fica de mascote e seriam incapazes de comê-los. A caça e pesca continuam a ser os principais meios de obtenção de proteína animal e sua obtenção está ligada à proteção do *habitat* destes animais e não com sua criação em cativeiro.

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 consideram ditos projetos equivocados, especialmente porque o sistema tradicional de agricultura itinerante continua a ser a prioridade para as distintas comunidades. Mesmo com os colonos, há uma experiência nas proximidades de Mitú, no caso, tentaram plantar seringais para a extração de borracha e o terreno não é apto para este tipo de cultivos. 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, eles, junto com outros atores devem definir os passos, os compromissos, os resultados, e, de outra maneira, os investimentos ficaram perdidos e a tendência é culpar aos indígenas destes fracassos. Perdem os indígenas, perde o Estado e perde a sociedade que se constrói ao redor desta realidade.

ELEIÇÕES E POLÍTICA:

Não é o objetivo fazer uma história de imersão dos indígenas nos processos políticos. De fato, já é uma realidade incorporada na vida nacional da Colômbia, pois há senadores, representantes na câmara nacional, governadores, prefeitos, etc. Na medida que a democracia tem avançado de uma opção representativa a uma participativa, a comunidade regional e local tem acrescentado sua participação na vida política nacional e local. Os processos de descentralização, a eleição popular de governadores e prefeitos, de deputados departamentais e municipais, têm levado a política aos mais escondidos escanteios da nação. Nestes escanteios encontram-se as comunidades indígenas.

No início foi a expedição de carteiras para que os indígenas pudessem votar. Vinham os líderes políticos nacionais para promover a votação dos partidos tradicionais liberais e conservadores. Com a eleição popular de prefeitos no ano de 1985, a reinserção na vida democrática de algumas organizações armadas e com a constituição de 1991 e a conformação do Vaupés como Departamento, surgiram a multiplicidade dos partidos e as contradições políticas locais. Os territórios nacionais que eram representados por Comissariados em territórios não incorporados à realidade nacional, ganharam espaço na nova Constituição Política como novos Departamentos que não necessariamente passaram a fazer parte integral da nação.

Na Colômbia os “*gamonales*” (coronéis no caso brasileiro) são os criadores de redes de dependência e reprodução dos poderes políticos nos níveis locais. A compra de votos com prebendas econômicas, com favores políticos em cargos ou com compadrio, é um sistema amplamente conhecido e aplicado com muita ênfase na Amazônia. Os governos departamental e municipal são uma fonte de recursos, de contratos, de reprodução do discurso da sociedade nacional. A escola é a base desde onde se fundamentam os princípios que serão o símbolo da democracia nacional. A igreja católica levou através das suas missões e as escolas, a reprodução do sistema político e respondeu aos interesses dos poderosos do momento, quando se opôs, foi marginalizada ou perseguida.

O departamento foi criado no espírito do Estado benfeitor. No transpasso de comissária para departamento, vieram os subsídios e no ano 1993 os recursos do Sistema Geral de Participação. Progressivamente tem ocorrido a redução do Estado respondendo ao modelo neoliberal. O *boom* dos recursos do Estado soma-se aos *booms* das economias extrativas da seringa, de peles e penas, de ouro, da coca para a extração de cocaína. A economia local é dependente dos recursos do Estado e tem gerado empregos na saúde, na educação, no governo departamental e municipal e nas demais instituições. O modelo neoliberal vai gerando uma instabilidade econômica, desemprego e conflito social ao mesmo tempo em que debilita a economia regional que não tem crescido de maneira autônoma por causa dos distintos auge extrativos ou ilícitos.

Não há uma construção de partidos políticos e sim de redes de amigos, aliados, compadres que se associam ou dissociam de acordo com a afinidade dos interesses políticos de cada época e do lado em que cada qual se encontra. Os partidos políticos são grupos que tem uma articulação temporária para os processos eleitorais. Os candidatos obtêm o respaldo de um partido somente na hora de inscrever o nome como candidato para um cargo. Deste sistema surgiram as bases da democracia que os indígenas aprenderam na relação com o mundo ocidental⁴².

O Conselho Regional Indígena do Vaupés (CRIVA) surgiu impulsionado pela igreja e pelo movimento indígena nacional. Desde o seu surgimento tem variado em muitas das suas tendências de acordo com o seu desenvolvimento político e das lideranças que o tem dirigido. Alguns líderes indígenas chegaram a cargos de eleição popular como prefeitos, representantes na câmara da ordem nacional e nas câmaras departamental e municipal. Alguns deles têm sido caçados por corrupção ou por erros administrativos, perdido os cargos e ficado na cadeia.

As organizações indígenas não possuem um propósito indigenista, apesar da radicalidade indigenista do discurso. O maior interesse está no manejo dos recursos de transferência, na obtenção de recursos de projetos institucionais ou do exercício de cargos públicos. A este respeito, diz Harol Humberto Fernandez:

“Não pode se dizer o mesmo de alguns indivíduos no Mitú, que tendo um discurso indigenista pretendem ser reconhecidos como representantes das comunidades. Este tipo de personagens mantém um discurso pseudoindigenista, de denúncia da situação crítica que padecem os indígenas do nosso país, mas atentos a negociar os interesses coletivos em troca de prebendas pessoais, coringas prontos à demanda do melhor oferende”. (Fernandez, 1990: 3)

Isto merece uma matização realizada por Jane Jackson com relação às responsabilidades das organizações indígenas: “a maioria dos problemas do Criva tem surgido das estruturas e culturas político-econômicas nas que se encontra inserto, apesar do fato de ser uma organização de indígenas”.* (Jackson, 1996: 302)

A troca de valores políticos penetra na política local. O modelo de vida indígena transpassa o sistema político que está carregado da formação nacional de democracia que descrevemos ligeiramente acima. Há, na política, como em todos os aspectos que tentamos analisar nesta pesquisa, uma construção nova que assimila as características regionais e culturais que produz uma outra forma que a identifica.

As relações políticas como as econômicas são herança dos seus próprios tecidos. As dominações políticas e econômicas vão juntas, e as interdições e fraturas de cada um dos setores que se encontram nesta troca ganham elementos para si mesmos, os assimilam ou adotam, assim como cedem elementos próprios. Assim como a política tem gerado rupturas nas estruturas de poder tradicionais, porquanto os jovens dissociados das suas comunidades têm aprendido o espanhol, as linguagens das instituições, da democracia; também o ritmo

da política tem adotado a velocidade dos indígenas, do seu tempo, do jeito de falar e de fazer.

A corrupção é, por exemplo, uma prática que desde a cultura ocidental rompe com os valores morais e sociais, e ainda que são muitas as lutas contra ela, há uma certa convivência permitida. Para os indígenas a corrupção é um conceito novo, a riqueza de bens e sua redistribuição comunitária são valores importantes e a base dos princípios de um líder. Não redistribuir é invejar (mesquinhar é a palavra adotada do espanhol). A pessoa que tem recursos, que tem o poder e não o redistribui entre os seus amigos ou eleitores não é uma boa pessoa, é uma pessoa mesquinha. Os líderes indígenas que acabaram na cadeia não ficaram ricos, não guardaram riquezas para após a condenação, não acumularam, distribuíram, compartilharam e assumem as conseqüências dos seus atos. Isto não significa dizer que não compreenderam as normas da democracia ocidental, pelo contrário, reproduziram seu exemplo, e a corrupção pôde ser instituída de outra maneira. As comunidades aceitam aquilo que recebem dos brancos, mas não o instituem como direitos ou como diálogo democrático com a cultura ocidental.

As organizações indígenas estão fragmentadas em tendências e interesses de pequenos grupos de indivíduos que não tem clareza nem representatividade das comunidades ou organizações locais ou zonais. Existe desconfiança entre as bases indígenas e as organizações que as vêm representando, especialmente do CRIVA. As organizações zonais respondem à associação por rios, igarapés ou etnias, também por bairros ou grupos de comunidades localizadas perto da cidade de Mitú.

Estas organizações lutam para defender os seus recursos de transferência ou Sistema Nacional de Participação que aporta o Estado para os povos indígenas reconhecidos em territórios de Resguardo, de propriedade coletiva. Estas terras não são *enajenables*, alienáveis ou transferíveis. Algumas lideranças ou jovens que tem estudado espanhol e conhecem as realidades urbanas, fazem um abismo entre a realidade indígena das comunidades e as lutas por recursos, projetos e poderes políticos que oferece a cidade. Fica como prioridade, a procura por projetos, por recursos; recursos para a organização, para o deslocamento, para estradas, para salas de aula, para o pagamento de professores, promotores de saúde, engenheiros, profissionais nas instituições. A realidade indígena se torna ausente, a realidade dos recursos naturais, da alimentação agrícola e silvícola, da caça; a organização social tradicional cede espaço a novas formas de organização social. Muitas vezes os mais importantes líderes realizam a tarefa institucional e a comunidade os perde em objetos e projetos.

As comunidades ganham com a presença dos políticos porque recebem coisas de presente e com projetos de educação, saúde, com ferramentas para o trabalho agrícola, mas contudo, a realidade das comunidades fica sem ser consultada. Existe troca, mas uma troca com desvantagem, porque as instituições e coisas tiram a relação com o meio e a vida social próprias.

Socialmente instituiu-se uma desconfiança entre os distintos atores, da economia, das instituições, das organizações e lideranças indígenas. Como veremos mais adiante, se desenvolve um discurso de contradição intercultural, xenofobia e desconfiança que facilita

a presença dos atores armados e do conflito e que afeta a possibilidade de fazer uma reorganização territorial que tome em conta a cultura, a riqueza ambiental e o desenvolvimento institucional.

O eixo da questão está na convivência de dois modelos de valores e de poder que se misturam, que se encontram para conviver e produzir um novo sistema. Isto que é necessário a fim de compreender quais são as bases para que este novo produto seja em benefício das duas culturas e não em detrimento delas. O urbano, que é síntese destes encontros, o tecido da sua institucionalidade, deve ter um diagnóstico desta situação para que, desde os bairros e as escolas, até os novos tipos de lideranças, possibilitem decisões que permitam o diálogo entre o rural indígena e o urbano indígena; entre o urbano ocidental e sua extensão nas comunidades indígenas.

O RE-ORDENAMENTO DO TERRITORIO

A Lei 388 de 1998 tem gerado a obrigação para os municípios em definir as políticas de desenvolvimento no imediato, no médio e no 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 não tem cumprido com os 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 tem 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 do seu Ordenamento Territorial. Desde a constituição de 1991 os indígenas estão na espera da Lei Orgânica de Ordenamento Territorial para definir qual é o alcance das Entidades Territoriais Indígenas (ETIS) que estão ainda em processos de regulamentação no congresso da república. O planejamento do território desde a perspectiva da Lei 388 tem dificuldades um vez que as ETIS teriam definições em contraposição devido as 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, 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 ETIS, estas possam aproveitar o Ordenamento Territorial para esclarecer as relações que regerão as ETIS 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 em 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, e que de não ser deste jeito, podem virar contra o mesmo território.

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 um abstrato, neles 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 e 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 regulamentação das ETIS o Decreto 1088 regulamentou a criação de Associações de Autoridades Tradicionais Indígenas (AATIS) para o manejo autônomo dos recursos do SGP. Assim foram criadas as AATIS da Associação de Capitães e Autoridades Indígenas do rio Pirá Paraná ACAIPI, da Associação de Capitães e Autoridades Zona União Indígena do rio Papurí ACAZUNIP e a Associação de Autoridades Tradicionais Indígenas Yurutí de Vaupés ASATRAIYUVA. O Conselho Regional (CRIVA) perde manejo de parte do território, de recursos e de legitimidade frente ao Estado. Então cria sua própria AATI chamada Associação de Autoridades Tradicionais Indígenas do Grande Resguardo do Vaupés – CRIVA representando 60 comunidades de distintas zonas com um fluxo de comunidades que se somam e outras que se afastam. Outras organizações indígenas zonais estão tentando fazer o mesmo, mas tem que cumprir com um processo lento e cheio de documentos para o reconhecimento da Direção de Etnias do Ministério do Interior como associação de autoridades.

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 sua organização 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 AATIS 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 ETIS serão unidades territoriais indígenas com governo próprio, com autonomia territorial, com manejo dos recursos próprios e com uma jurisdição territorial particular; estas ETIS 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.

O processo das ETIS pode acarretar a debilidade ou até desaparecimento dos municípios e do departamento; acrescentar as contradições entre os indígenas e a população não indígena assentada faz 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 tem permanecido sumidas na relação indígena com o mundo ocidental. Estes riscos levados ao extremo são possíveis especialmente pelo ressurgimento de discursos xenófobos contra os

“brancos” e pelo ponderamento da autonomia desconhecendo as inter-relações que se tem criado por muito tempo no Vaupés:

“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 muitas das vezes que os indígenas vão votar, o fazem condicionados pelos dirigentes indígenas ou não, que os condicionam com objetos, projetos ou simplesmente com promessas, sem ter clareza no sentido da participação política.

O exercício dos direitos indígenas está condicionado pela sua capacidade de falar espanhol e de conhecer os processos das instituições do Estado. Para o exercício autônomo, por exemplo, das AATIS, 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 AATIS. O CRIVA tem se constituído numa organização de indígenas que se afastam das suas comunidades e tradições e adotam como tradição o urbano e a representação abstrata da indigenidade, sua capacidade de negociação com as instituições e de falar o discurso que o mundo ocidental espera do indígena os faz representantes das suas comunidades, o conflito começa quando as comunidades sentem seus direitos usurpados nas mãos das suas próprias lideranças.

Há muitos outros elementos que ainda não tem sido apresentados, 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.

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 tem adotado da 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 que o Ordenamento do Território seja uma

oportunidade de 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, particularmente dos cultivos de coca para a produção de cocaína. A seguir, apresento o resumo da oficina de cartografia social, desenvolvida para o reordenamento do território dos que os mapas e resultados finais, só poderão ser públicos com a definição da Lei municipal de Ordenamento Territorial.

A CARTOGRAFIA COMO VISÃO DO TERRITÓRIO

Como foi 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 de Mitú no plano de ordenamento territorial que exige a Lei 388 e os seus decretos regulamentários. 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 o autor deste artigo como 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 no 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 são 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 como interesse na participação, expor ao município as condições dos serviços públicos, os projetos e necessidades prioritárias para as comunidades. Não 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 trabalho. 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) deve criar os mecanismos de seguimento 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 sejam entregues à comunidade para ter as ferramentas de seguimento e avaliação nos processos de desenvolvimento do município.

Do mesmo modo, se considerou fundamental realizar uma mesa de conciliação com os grêmios que permitam 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 participem e se responsabilizem em desenvolver suas atividades sociais, seus projetos econômicos, produtivos, legais, conformes com o determinado no EOT para que a orientação e objetivos de desenvolvimento do município se unifiquem e fortaleçam, e se dê 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 deste análise, com a participação de doutora 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 lhe deu o respaldo institucional e importância ao processo de formulação, pensamento e participação comunitário no reordenamento territorial, ao mesmo tempo 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 à plenária.

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 se configurou 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 prevenção, 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 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 no médio e longo prazo.

As comunidades consignaram em suas memórias e nos mapas uma visão do território que plasma 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 orgulham a seus povoadores indígenas e não indígenas.

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.

A visão que se reflete na memória das mesas de trabalho, nos mapas e na exposição coletiva da oficina é um 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, apresento 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 social.

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 os podemos enumerar assim:

- Mesa resguardo, margem esquerda do rio Vaupés: Desenvolvimento de uma senda 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-turísticos; 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 no Vaupés.
- 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 contamine com o lixo coletado na área urbana a bacia do igarapé Chajoco.
- 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 a realocação das famílias que vivem em áreas de impacto ambiental no bairro a Floresta; além disso, propuseram a criação de um parque temático cultural e ambiental como potencialidade ecoturística do município.
- Mesa da margem direita do rio Vaupés: Ainda que fizeram a proposta de recheiar 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 da senda 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 Mituseño, 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 do município.

As características do município e suas qualidades e potencialidades ambientais e culturais ficam expressas neste bloco de propostas que tem uma potencialidade no sentido de que é o mesmo interesse coletivo da comunidade assim como é a riqueza natural do município.

DESENVOLVIMENTO URBANÍSTICO:

Esta visão ambiental do município está acompanhada do melhoramento dos serviços públicos que atenderia a recolha e a disposição de resíduos sólidos e o plano geral de esgoto, que freariam o impacto do município sobre os *humedales* e o rio Vaupés. Neste

sentido, as comunidades propuseram uma abertura da CDA para acompanhar e conseguir recursos que materializem os projetos ambientais do município, 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 complementaria esta visão ambiental em harmonia com o território e 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 estão 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 pelo iluminado público, 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 vivendas 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 tem 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, coisa que não foi facilitada pelo alto custo dos materiais como o cimento, que na cidade mas próxima de avião (Villavicencio) custa 12 mil pesos (5 dólares) e no 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 se sustenta pela necessidade de transportá-los precisamente de 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, onde 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 se espera 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 que deve 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 executam e não trazer a mão de obra de outras regiões como já tem acontecido em muitos projetos.

PROJEÇÃO ECONÔMICA

Entre os projetos mais importantes de desenvolvimento do município 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 em inverno, quando o rio é navegável.

Os projetos produtivos principais se centram 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 permita o ônus dos produtos.

Com relação à geração de emprego a preocupação fundamental é a ocupação das pessoas das comunidades e os 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, o que 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 com a 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 Estado. 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 o 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 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 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 próximo do 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 fatalista frente às possibilidades de aguçarem-se confrontações, ou há uma confiança na segurança oferecida pela força pública e a diminuição da presença de outros atores armados. Mas só 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, quer dizer, descompõem-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 ao 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 4 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 memória, bem como os outros componentes deste documento, é que a informação, análise e visão plasmadas possam contribuir como instrumentos para a reorganização do território, o desenvolvimento de alternativas sustentáveis cultural e socialmente na Amazônia e ao fortalecimento social e democrático do território.

CONCLUSÕES

Fica expresso neste artigo a combinação entre uma análise etnográfica, histórica e participativa que tenta colocar uma cidade indígena no eixo da preocupação sobre a sustentabilidade ambiental e cultural da Amazônia. É preciso, ainda, um aprofundamento desta história que já tem um avanço significativo com a o estudo sobre a história indígena e a etnohistória do Alto Rio Negro desenvolvida por Robin Wright (2003). Os indígenas não só estão sendo reconhecidos como sujeitos da sua própria história, mas estão garantindo que sua história seja reconhecida para o presente. Não é só a aceitação das suas propostas para um plano de governo ou de desenvolvimento de um município, departamento ou Estado, é o reconhecimento da importância do seu pensamento para a sustentabilidade ambiental e cultural da Amazônia.

A cidade de Mitú é o cenário onde as preocupações sobre a identidade recompõem-se, como o sintetiza Bruce Albert:

“Assim, na medida em que os seus sistemas de construção simbólica do Outro constituem o quadro e a condição de possibilidade de sua autodefinição, as sociedades indígenas, ao confrontarem os brancos, têm, necessariamente, que passar por um processo de redefinição identitária no qual são reconstituídas as fronteiras tradicionais da alteridade, desestabilizadas por esse encontro.” (Albert, 2000: 13)

O mútuo reconhecimento dos atores indígenas e não indígenas, e as diferentes instituições que eles representam, pode permitir que o reordenamento do território do Vaupés seja uma oportunidade de encontro, de definições e orientações que facilitem a convivência, e desta maneira, fechar os espaços que são aproveitados pelo conflito armado, pelas economias ilícitas e pelos conflitos interculturais que afetam aos povos indígenas e à Amazônia.

Compartilho a preocupação de Sidnei Peres (2003) com relação à formação da cidadania entre os indígenas no Alto rio Negro, mas considero que a mesma cidadania tem que ser redefinida na Amazônia; compartilho também a preocupação de Nestor García Canclini quando diz: “... Por que este acesso simultâneo aos bens materiais e simbólicos não vem junto a um exercício global e pleno da cidadania?...” (Garcia Canclini, 1997: 30)

A imersão dos indígenas na democracia tem que aprofundar a sua participação não só como votantes e legitimadores do sistema político nacional, mas na redefinição de uma democracia que incorpore as suas línguas, os seus sistemas produtivos, a sua cosmovisão, sua organização social, e que elas permeiem as definições mais importantes para a região. Como foi exposto neste trabalho isto está acontecendo de maneira não regularizada e vai ganhando espaço. A multiétnicidade e pluriculturalidade reconhecida na Constituição e nas leis da Colômbia são abstrações que se materializam nas regiões multiétnicas, pluriculturais e multilíngues, e são uma novidade que faz com que o processo seja muito complexo.

Mas os indígenas não são só sujeitos de direito, também são responsáveis da construção do novo conceito de democracia:

“... 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” ...” (Garcia Canclini, 1997: 23)

A possibilidade de posicionar estas complexidades coloca ao reordenamento territorial como uma nova “gramática civil”, como um instrumento de diálogo que pode permitir antecipar, de maneira coletiva e socialmente consultada, os conflitos que se geram no repensamento do território. As organizações indígenas requerem um acompanhamento por parte do Estado e de cooperadores que facilitem que este processo fortaleça as organizações indígenas e seu próprio manejo do território e que impeça a exarcebação de contradições sociais que possam debilitar as comunidades indígenas, debilitar o exercício dos direitos e aguçá-la a presença do conflito armado e dos cultivos ilícitos.

Mais do que descentralização democrática, até agora o que se tem dado nos municípios rurais e nas regiões afastadas é uma micro-centralização local, que se perverte rapidamente para se converter em tirania-local agressiva com a diversidade natural e cultural, quer dizer, que se converte em fator de degradação, em contramão do estado social de direito. "No período mais recente, o papel do Estado no processo de produção do espaço na Amazônia é, em primeiro lugar, o de criar as condições gerais para atender às novas necessidades de expansão e reprodução do capital na região" (Oliveira Filho, 1998: 150)

Desde essa perspectiva, a grande maioria dos municípios pequenos não são viáveis, porém, tampouco tem encontrado a maneira de construir, a partir de processos comunitários, uma alternativa diferente que invente a maneira de recriar suas relações com o meio natural, cultural e social, não obstante que, na maioria dos casos eles tem enormes potencialidades. Sem a participação das comunidades indígenas, se aplicaria, então, na Amazônia o adiamento que promete a urbanização capitalista:

“Pode-se dizer que se trata de promessa de felicidade a ser sempre adiada, pois se trata sempre, somos informados, do período difícil, que demanda sacrifício, trabalho dobrado, poupança, renúncia e aceitação do que é negado, escapando sempre, para um improvável futuro, o momento da justa distribuição da riqueza material e cultural produzida pela sociedade urbana capitalista”. (Lima e Costa, 2000: 92).

Com o posicionamento do Estado em frente aos povos indígenas, favorecendo sua autonomia territorial e cultural, surgem conflitos e dificuldades inéditas, implicações que se particularizam de acordo com cada realidade. Este processo que gera tantos riscos é ao mesmo tempo um acúmulo de oportunidades que se aprofunda na realidade amazônica e que terá implicações na delimitação territorial e cultural; e do seu desenvolvimento surgiram as bases para a proteção das culturas e dos recursos ambientais do território amazônico. Outros Departamentos como o Amazonas colombiano estão vivendo processos similares com caminhos diferentes que sem excluir a presença dos riscos, está se orientando

no reconhecimento entre as distintas AATIS e uma mesa de diálogo entre os distintos atores que está sendo referendada por acordos assinados publicamente entre os distintos estamentos políticos e sociais.

Esta é a base para a criação das Entidades Territoriais Indígenas ETI's, mas com elas se tem um outro risco: As ETI's podem diminuir a capacidade de gestão e enfraquecer o departamento e os municípios. Isto gera uma incerteza muito grande entre os povoadores não indígenas, colonos e mestiços e pode acrescentar os conflitos interétnicos que facilitam o conflito armado. O processo é muito complexo, mas, a ampliação dos direitos indígenas tem que incluir também a ampliação dos direitos de todos os atores que estão nas raízes do seu território.

Também há que se analisar as implicações econômicas da formação das ETI's. Ao abastecimento alimentar é preciso acrescentar os distintos produtos que são consumidos na região como necessidades fundamentais para as comunidades indígenas e para todos os atores sociais na cidade. Explorar as possibilidades do desenvolvimento de uma economia solidária, que adote elementos da composição social dos indígenas nas comunidades tradicionais como o trabalho de favorecimento individual e coletivo que pode ter uma similitude similaridade com as cooperativas e que tem tido pouco interesse por parte do Estado na região e, muito menos, pelos comerciantes e extrativistas.

A proteção do meio ambiente, sendo uma questão estratégica pela biodiversidade, a água, as muito possíveis reservas de minerais, ficam fora das potencialidades, se não é acompanhada de políticas de sustentabilidade econômica para os povoadores da região. Isto implica um estudo das potencialidades de serviços ambientais consultados com as comunidades indígenas e suas organizações que são os protetores históricos do meio. Podem também se explorar possibilidades de alternativas eco-ambientais nas áreas afetadas pelos sistemas extrativos ou de colonização como a estrada Mitú-Monfort, a colonização da coca no Alto rio Vaupés ou o garimpo nas minhas de ouro de Taraira.

Para isto é preciso aproveitar os avanços sobre proteção de direitos coletivos e direitos de propriedade intelectual e estabelecer diálogos entre a legislação nacional da Colômbia e a legislação especial indígena para o manejo de seus direitos em territórios de resguardo. É preciso também excluir as políticas de segurança do governo nacional, que criam "*guarda bosques*" nas áreas de conflito e são associadas pelos atores armados como instrumentos de inteligência militar e que só aguçam o conflito armado.

Isto requer, ademais, uma educação que qualifique para o fortalecimento das organizações indígenas, para a produção alimentar de auto consumo e de comercialização de excedentes, e para programas de proteção ambiental, contrário à educação civilizatória que ainda permanece e que acrescenta a debilidade institucional e a confusão entre os jovens que estão se formando no segundo grau no Mitú e nos mais importantes centros educativos da Amazônia. Já na década dos 80 no projeto de cooperação técnica Holanda-Colômbia foram feitas recomendações para a educação que ainda não têm sido aplicadas (Correa, 1982). No mesmo sentido, foi publicado recentemente o livro "Vaupés Mito y Realidad" de Milciades Borrero e Marleny Pérez, acrescentando a preocupação sobre a necessidade de mudança da educação do Vaupés. (Borrero e Pérez, 2004)

É preciso levar em conta que a guerra se faz uma instituição, onde o índio, o camponês, o rural se fazem suspeitos para o Estado e para os outros atores do conflito, e neste estado o exercício dos direitos é limitado pela dinâmica da guerra (Barbosa, 1998). Há na Colômbia uma convivência com o conflito, e a sociedade em geral constrói maneiras de se sobrepor às suas dinâmicas. A Amazônia é especial nesta assimilação e pacificação do conflito, mas a exarcebação das confrontações impõem limites na procura de alternativas democráticas, especialmente entre as novas formas de organização e na possibilidade de criação das Entidades Territoriais Indígenas.

Ainda que há um auge da valoração das culturas indígenas e da sua reificação como protetores do meio ambiente, permanece a intenção de civilizá-los, especialmente nos governos locais onde se tecem as relações sociais, políticas e interculturais. O poder político cria problemas e conflitos, gera esperanças que não são realizadas para as comunidades; adotam-se tecnologias, leis, modelos alheios à região que afetam a confiança no governo e fazem sumir os recursos do Estado.

Uma política coerente para a região só é possível através de processos participativos que fortaleçam as organizações locais. A consulta às comunidades indígenas e às novas relações societárias que se tem desenvolvido ao seu redor, podem gerar alternativas que incorporem a alteridade social que até agora se tem formado na marra. Isto pode favorecer não só às culturas, mas, todo o processo intercultural, o meio ambiente e os investimentos do Estado.

Chamamos participação, aos processos nos quais se resolvem, se analisam e se antecipam novos conflitos, surgidos nas relações da população consigo mesma, com os seus congêneres e com o território que habita, como foi realizado na cartografia social exposta neste artigo. Perspectiva que permite articular a participação com os processos de planejamento, posto que este é, antes de tudo, um processo de compreensão da ordem vigente e de construção ou geração de novas ordens e, para cumprir com este fim, deve se basear, mais do que em processos técnico-burocráticos, em processos de ampla participação que procurem pela auto-realização das potencialidades existentes nos povoadores como uma condição básica para fazer possível a co-responsabilidade destes atores sociais nos processos de desenvolvimento.

A Amazônia e seus cenários urbanos são espaços de pacificação, e consideramos a participação um importante instrumento de pacificação, que permitiria incorporar o sagrado, o mágico religioso, as maneiras de transmitir e socializar o saber e o conhecimento, as ações sobre o território, sobre o meio ambiente e a cultura em processos sociais inéditos. Muitos indígenas das comunidades mais afastadas de Mitú consideram-no o lugar das doenças, dos perigos, dos conflitos, das frustrações; mas, eles têm uma opinião, uma idéia, um pensamento que pode mudá-lo, só que os indígenas não tem a costume de falar se não são interpelados, se não se lhes pergunta, quer dizer, se não se criam os espaços para a participação.

A cidade é também o lugar do encontro, da solução de necessidades, da troca de imaginários e é o cenário de vida para muitos indígenas que ficaram encurralados e apaixonados pelos seus problemas e pelas suas virtudes. É preciso colocar na escola, nas

instituições, na legalidade, a riqueza que os indígenas trazem consigo. As dimensões do tempo, do aproveitamento e do desfrute da floresta devem transpassar os projetos e a institucionalidade, ou pelo menos, não podem ficar excluídos dela, se se tem a intencionalidade de construir novos percursos da democracia. O poder local nasce da participação e com ela constroem-se governabilidades inéditas ou invisíveis que pacificam a floresta, o urbano, as palavras e as coisas que estão se trocando na Amazônia.

BIBLIOGRAFIA

- Albert, Bruce. (1997) "Etnographic Situation and Ethnic Movements". Notes On Post-Malinowskian Fieldwork. London: *Revista Critique of Anthropology*, (Sage Publications, Vol 17 No. 1 March).
- Albert, Bruce e Ramos; Alcida Rita. (Org.) (2000) *Pacificando o Branco*. (São Paulo: Editora Unesp).
- Alvarez, Lievano, Joaquín. (1974) *Monografía, Comissária Especial del Vaupés. Ministério de Gobierno, Dirección General de Intendencias y Comisarías*.
- Andion, Arruti Paiva José Maurício. (1996) *O Reencantamento do Mundo, Trama Histórica e Arranjos Territoriais Pankararu*. (Universidade Federal Do Rio De Janeiro. Museu Nacional. Programa De pós-graduação Em Antropologia Social. Teses de Mestrado).
- Ariza, Eduardo; Ramirez, María Clemencia e Vega, Leonardo. (1998) *Atlas Cultural de la Amazonia Colombiana. La Construcción del Territorio en el Siglo XX*. (Instituto Colombiano De Antropologia Ican, Santafé De Bogotá).
- Barbosa, Estepa, Reynaldo. (1998) *Conflicto Regionales, Amazonia Orinoquia*. IEPRI – FESCOL.
- Bart, Fredrik. (1997) *Grupos Étnicos e suas Fronteiras*. (São Paulo: Editora Unesp).
- Benjamin, Walter. *Magia e técnica, arte e política: Ensaio sobre a literatura e a história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas, vol 1).
- Bobbio, Norberto. (1992) *A Era dos Direitos*. Tradução De Carlos Nelson Coutinho. (Rio De Janeiro: Editora Campos).
- Bourdieu, Pierre. (2000) *O poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil,
- Borges, Jorge Luis.(1977) *Obra Poética 1923-1976*. (Buenos Aires: Emecé Editores, S.A.)
- Borrero, Wanana, Milciades e Pérez, Correa, Marleny. (2004) *Vaupés Mito y Realidad, Māni Jiti Kiti*. (Bogotá, Ediciones Desde Abajo).
- Buenaventura, Nicolas.(1995) *La Importancia de Hablar Mierda o los Hilos Invisibles del Tejido Social*. (Santa Fé De Bogotá: Cooperativa Editorial Magisterio).
- Buchillet, Dominique. (1993) *Os Índios Tukano e o Projeto Calha Norte*. (Centro Ecuménico de Documentação e Informação, CEDI Noroeste amazônico).
- Cabrera, Becerra, Gabriel. (2002) *La Iglesia en la Frontera : Misiones Católicas en el Vaupés 1850-1950* (Editora. Universidad Nacional De Colômbia).
- Cabrera, Gabriel; Franky, Carlos; Maecha, Dany. (2001) *Los Nukak: Nómades de la Amazonia Colombiana* (Bogotá: Editora Universidad Nacional).
- Caiuby, Labate, Beatriz e Sena, Araújo, Wladimir (orgs.). (2002). *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Mercado das Letras e FAPESP, São Paulo.
- Candre, Hipólito y Juan Álvaro Echeverri. (1993). *Tabaco Frio, Coca Dulce*. Colcultura, Bogotá.
- Canetti, Elias. (1981) *La Conciencia de las Palabras* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Carneiro da Cunha, Manuela. (1998) "Pontos de Vista sobre a Floresta Amazônica: Xamanismo e Tradução" In: *Mana*, Vol.4, No. 1, P 7-22 Issn 0104-9313.
- Clastres, Pierre. (1982) *Arqueologia da Violência. Ensaio de Antropologia Política* (São Paulo: Editora Brasiliense).
- CODHES, Consultoria para los Derechos Humanos. (2005) *Los indígenas en Colombia: entre el hambre, el miedo y el dolor*. (www.codhes.org.co, marzo de 2005).

- Cohen, Abner. (1969) *Custom and Politics in Urban Africa* (Berkeley And Los Angeles: University Of California Press).
- Conklin, Beth A. "Body Paint, Feathers, and VCRs: Aesthetics and Authenticity in Amazonian Activism," In: *Revista American Ethnologist* 24 (4): 711-737.
- Correa, François. (1990) *La Selva Humanizada : Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano* (Instituto Colombiano de Antropología - Ican. Fondo Fen Colômbia. Fondo Editorial Cerec. Bogotá).
- _____. (1996) *Por el Camino de la Anaconda Remedio* (Universidad Nacional De Colômbia, Colciencias. Bogotá).
- _____. (1983-1984) "Elementos de Identidad y Organización Social entre las Comunidades Indígenas de la Región del Vaupés" En: *Maguaré*. Vol. II, N 2: 97-123.
- _____. (1982) *Elementos de Organización e identidad Social entre las Comunidades Indígenas de la Región del Vaupés*. Ministerio de Educación Nacional, convenio Holanda-Colombia.
- Dominguez, Camilo A. (1985) *Amazonía Colombiana* (Bogotá Colombia: Biblioteca, Banco Popular, Textos Universitarios).
- Echeverry, Juan Álvaro.(2002) *De Chagrera a Secretaria? Balance de Algunas Acciones en Etnoeducación en el Amazonas Colombiano*. (Manuscrito).
- Elizalde, Antonio. (1998) *Reflexiones acerca de la sinergia social: Aproximaciones a una utopía de la abundancia*. U. BOLIVARIANA y CEPAAUR, (manuscrito).
- Escobar, Arturo. (1999) *El Final del Salvaje. Naturaleza, Cultura y Política en la Antropología Contemporánea*. (Bogotá: Cerec).
- Fals Borda, Orlando y Otros. (1972) *Causa Popular Ciencia Popular*: (Bogotá: Publicaciones de la Rosca).
- Farage, Nadia. (1986). *As Muralhas dos Sertões: Os Povos Indígenas no Rio Branco e a colonização*. Imprensa: Unicamp, Campinas, SP.
- Fernandez, Cruz, Harold Humberto. (1990) *Diagnostico Socioeconómico de Comunidades Indígenas de Amazônia Vaupés: Ríos Cuduyarí, Querarí y Vaupés (Bajo)* (Proyecto Gaia).
- Fernandes, José Resina Júnior. (1997) *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*. Tese de Mestrado, Universidade Dom Bosco.
- Figoli, Leonardo. (1985) "Identidad Regional y Caboclisto. Índios do Alto Rio Negro em Manaus" In: *Anuário Antropológico*. 83. Rio De Janeiro – Fortaleza, Tempo Brasileiro. Edições Universidade Federal Do Ceará.
- Gajardo, Marcela. (1986) *Pesquisa Participante na América Latina*. (São Paulo, Brasil: Editora Brasiliense).
- Garcia, Laymer. (1996) *Documentos Isa nº 2. Biodiversidade e Proteção do Conhecimento de Comunidades Tradicionais* (Ana Valéria Araújo e João Paulo Capobianco Organizadores). (http://www.socioambiental.org/home_html, maio de 2003)
- Garcia Canclini, Nestor. (1997) *Consumidores e Cidadãos, Conflitos Multiculturais da Globalização*. (Editora Ufrj. Rio De Janeiro).
- Gell, Alfred. (1999) *The Art of Anthopology*. (London: The Athlone Press).
- Godelier, M. (1996) *O Enigma do Dom*. (Paris: Fayard).
- Goldman, Irving. (1968) *Los Cubeo. Indios del Noroeste del Amazonas* (Instituto Indigenista Interamericano Ediciones Especiales : 49. México).
- Gow, Peter. (1991) *Of Mixed Blood*. (Oxford: Claredon Press).

- Grimes, Barbara F. (Sem Data) *Atitudes Lingüísticas: Identidade, Diferenciação e Sobrevivência no Uapés*. (Tradução de Edith Maria A.G. de O. Machado. Instituto Lingüístico de Verão).
- Guerrero, Mario de Jesús. (2001) *Ye'pamahsã (gente Ye'pä) Hoy denominados Tukanos*. Mitú, Vaupés, documento inédito facilitado por el autor.
- Hildebrand, Martín Von. (1987) "Datos Etnográficos sobre la Astronomía de los Indígenas Tanimuka del Noroeste Amazónico", pp: 233-253. En: *Etnoastronomías Americanas*. Jorge Arias de Greiff y Elizabeth Reichel D (Comp). p. 279.
- Hobsbawn, Eric. (1984) *A Invenção das Tradições* (Org. Eric Hosbawn e T. Ranger. Rio De Janeiro: Paz e Terra).
- Howard, Catherine V. (2000) "A Domesticação das Mercadorias" In: *Pacificando o Branco* (São Paulo: Editora Unesp, Albert, Bruce E Ramos, Alcida Rita. Org).
- Hugh-Jones, Stephen. (2002) *Nomes Secretos e Riqueza Visível: Nomeação no Noroeste Amazônico* (Mana, Out. Vol. 8. Nº 2, P.45-68. Issn 0104-9313).
- _____. "Lujos De Ayer, Necesidades De Mañana; Comercio Y Trueque En La Amazônia Noroccidental". En: *Boletín del Museo del Oro*. (No 21: 77-103, Sem Data).
- IGAC, Instituto Geografico Agustin Codazzi.(1996) *Aspectos Ambientales para el Ordenamiento Territorial del Municipio de Mitú (Departamento del Vaupés)* (Tomo I. Santa Fé de Bogotá).
- Jacob, François. (1981) *El Juego de lo Posible* (Barcelona: Ediciones Grijalbo, S.A).
- Jackson, Jean. (1998) "Impacto de la Reciente Legislación Nacional en la Región Colombiana del Vaupés". P: 287-314. En: *Modernidad, Identidad y Desarrollo* (M. Sotomayor (Ed.)). Bogotá: Instituto Colombiano De Antropología Y Colciencias).
- _____. (1996) "¿Existe una Manera de Hablar sobre Cultura sin hacer Enemigos?". Pp. 439-472. En: F. Santos (Comp.). *Globalización y Cambio en la Amazonía Indígena*. (Volumen I. Quito: Flacso-Ecuador y Abya Yala).
- Kopytoff, Igor. (1986) "The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process". In: Arjun Appadurai (ed), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, NY: Cambridge U.Press, pp.64--91.
- Lee, Dafour, Darna. (1990) "Uso de la Selva Tropical por los Indígenas Tukano del Vaupés" En: Correa. (org.) *La Selva Humanizada* (Fondo FEN Colômbia Cerec).
- Leach, Edmund. (1960) "The Frontiers Of "Burma" '*Comparative Studies in Society and History*', Oct. 1961, vol. 3, no. 1, pp. 49-68.
- Lefebvre, Henry. (1970) *La Revolución Urbana* (Madrid España: Alianza Editorial).
- Le Goff, Jacques. (1996) *História e Memória* (Campinas, Unicamp).
- Levi-Strauss, Claude. (1996) *Antropologia Estrutural* (Rio De Janeiro: Tempo Brasileiro)
- Lévy, Pierre. (1998) *A Inteligência Coletiva: Por uma Antropologia do Ciberespaço*. (São Paulo, Edições Loyola, Tradução de Luiz Paulo Rouanet).
- _____. (1998) *A Ideografia Dinâmica: Rumo a uma Imaginação Artificial?* (São Paulo, Edições Loyola, Tradução de Marcos Marcionilo e Saulo Krieger).
- Lima, Rogério Costa, Fernandes Ronaldo (Orgs). (2000) *O Imaginário da Cidade* (Editora Universidade De Brasília. São Paulo Brasil).
- López, Restrepo, Miguel. (2001) *~Hehe'nava, hoy denominado Cubeo (Su historia, su tradición, sus pensamientos)*. Mitú Vaupés, documento inedito consultado em la biblioteca de la Escuela Superior Indígena de Mitú.
- Marx, Karl. (1991) *A Questão Judaica*. (São Paulo: Editora Moraes Ltda).

- Maturana, Humberto. (1997) *La Objetividad, un Argumento para Obligar*. (Santiago: Dolmen Ediciones).
- Max-Neef, Manfred, Elizalde Antonio y Otros. (1986) *Desarrollo a Escala Humana, una Opción para el Futuro* (Chile: Cepaur, Fundación Dag Hammarskjöld. Reimpresión sin Fecha De Hoja De Hierbas Libros, Medellín.)
- Monteiro, John Manuel. (1999) “Armas e Armadilhas: História e Resistência dos Índios”. In: Novaes, Adauto (Org). *A Outra Margem do Ocidente*. (Companhia das Letras, São Paulo).
- Oliveira, José Aldemir. (2000) *Cidades na Selva*. (Manaus Amazonas, Brasil: Valer)
- Oliveira, Roberto Cardoso de. (1976) *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. (São Paulo: Livraria Pioneira Editora).
- _____. (1972) *A Sociologia do Brasil Indígena*. (São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo).
- Oliveira Filho, João Pacheco De. (1998) *Indigenismo e Territorialização*. (Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria Ltda).
- Oliven, Rubem. (1992) “O Nacional e o Regional na Construção da Identidade Brasileira”. In: *A Parte e o Todo*. (RJ, Petrópolis Vozes).
- Ospina, William. (2000) *América Mestiza: El País del Futuro* (Bogotá: Villegas Editores).
- _____. (2004) *Esas Antiguas Músicas de la Tierra*. (Documento inédito facilitado pelo autor).
- Patiño, Roselli, Carlos. (1982) *Sobre la Lingüística de la Amazonia Colombiana. Primer Seminario de Antropología Amazónica Colombiana* (Oram, Programa Orinoquia-Amazônia, Universidad Nacional de Colombia).
- Peña, Márquez, Juan Carlos. (1999) *Plan de Desarrollo Departamental del Vaupés 1998-2000*. (Villavicencio, Colombia: Corpes).
- _____. (2002) *A Escola no Tempo e no Território Hupdäh: Mudanças no Nordeste Amazônico*. (Dissertação De Mestrado, Universidade Federal Do Amazonas. Manaus Am).
- Peres, Clemente, Sidnei. (2003) *Cultura, Política e Identidade na Amozônia: O Associativismo Indígena no Baixo Rio Negro*. (Universidade Estadual de Campinas Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Tese de Doutorado. Campinas, São Paulo Brasil).
- Ramos, Alcida Rita. (1980) *Hierarquia e Simbiose: As Relações Intertribais no Brasil*. (Editora Hucitec. São Paulo).
- Reichel-Dolmatoff, Gerardo. (1997). *Chamanes de la Selva Pluvial*, Themis Books, 344 P.
- _____. (1990) “Algunos Conceptos de los Indios Desana del Vaupés Sobre el Manejo Ecológico”, En: Correa. (org.) *La Selva Humanizada*. (Fondo FEN Colombia Cerec).
- Ribeiro, Darcy. (1997) *O Processo Civilizatório*. (São Paulo, Ed. Companhia das Letras).
- Rodríguez, Brandão, Carlos et al. (1981) *Pesquisa Participante*. (São Paulo, Brasil: Editora Brasiliense).
- Sahlins, Marshall. (1997) “O ‘Pesimismo Sentimental’ e a Experiência Etnográfica: Por que a Cultura não é um ‘Objeto’ em via de Extinção. (Partes I e II) (Rio de Janeiro: *Revista Mana*, Estudos de Antropologia Social, Volume 3 Números 1 E 2, Ufrj).
- Santos, Milton. (1993) *A Urbanização Brasileira*. (São Paulo: Hucitec).
- Semprini, Andrea. (1999) *Multiculturalismo*. (Bauru Sp: Editora Universidade do Sagrado Coração).
- Silverwood-Cope, P. (1990) *Os Makú: Povo Caçador do Noroeste da Amazônia* (Brasília: Editora UNB).

- Thompson, Paul. (1992) *A Voz do Passado – História Oral*. (Rio De Janeiro: Paz e Terra).
- Turner, Victor W. (1974) *O Processo Ritual*. (Petrópolis: Editora Vozes).
- Sigaud, Lygia. (1999) “As Vicissitudes do ‘Ensaio Sobre o Dom’” In: *Mana*, Out, Vol. 5, No 2, P. 89-123. Iss 0104-9313).
- Spooner, Brian. (1986) “Weavers and Dealers: The Authenticity of an Oriental Carpet”. In: *The Social Life of Things* (Edited by Appadurai, Arjun. Cambridge: Cambridge University Press).
- Strathern, Marilyn. Property, (1999) *Substance, and Effect: Anthropological Essays on Persons and Things* (London: The Atholone Press).
- Valencia, López, Simón. (2001) *Los Yuremava, un Grupo Kubeo-Hablante del Vaupés. Mitú Vaupés* (Documento Inédito Facilitado Pelo Autor).
- Velazco, Álvaro; Restrepo, Glória y Preciado, Juan Carlos. (1998) *Cartografía Social* (Tunja: Universidad Pedagógica y Tecnológica de Tunja).
- Viviescas, Fernando. (1993) *Avatares de la Propuesta Urbana Colombiana*. En: Maguare. Revista del Departamento de Antropología nº 9, Universidad Nacional de Colombia.
- Viveiros de Castro, Eduardo. (1992) *O Mármore e a Murta: Sobre a Inconstância da Alma Selvagem* (São Paulo: Revista De Antropologia, Volume 35 P 21-74).
- Wright, Robin M (Org.). (1999) *Transformando os Deuses. Os Múltiplos Sentidos da Conversão entre os Povos Indígenas do Brasil* (Campinas: Editora Unicamp).
- _____. (1996) *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).
- _____. (2003) *Historia Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado de Letras.

Notas

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).
2. Esta unidade entendida na conceitualização de Levi-Strauss (1996: 406): “Mas quando o antropólogo procura construir modelos, tem sempre em vista, e como segunda intenção descobrir uma *forma comum* às diversas manifestações da vida social.”
3. Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa. 2a. edição. Editora Nova Fronteira: Rio de Janeiro: RJ. 1996.
4. “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).
5. “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).
6. “They are (the anthropologists) given a role of intercultural adviser, and are thus led to contribute, explicitly or not, to the production of the new cultural identity and ethno-political discourse through which indigenous leaders legitimate their cause on the international political scene and in the mass media, a strategy for their peoples to gain access to the decision-making process in public policy, to public facilities (health, education, justice), and NGO campaigning and financial resources.” (Albert, 1997:59).
7. Pioneiro é o estudo sobre a cosmogonia Baniwa do Rio Içana pelo professor Robin Wright (1996) para destacar só um exemplo.
8. “all politics are conducted by adjusting one’s discourses to the language and goals of others, selectively deploying ideas and symbolic resources to create bases for alliance.” (Conklin, 1997: 724).
9. “To borrow back terms given a particular analytical emphasis in the context of Melanesian material, the object (of knowledge) is here reified. By reification simply intend to point to the manner in which entities are made into objects when they are seen to assume a particular form (“gift”, “exchange”) (Strathern, 1999:13).
10. Arturo escobar antecipa uma preocupação pela planificação que está diretamente relacionada com o estabelecimento de direitos: “La planificación inevitablemente requiere la normalización y la estandarización de la realidad, lo que a su vez implica la injusticia y la extinción de la diferencia y de la diversidad.” (Escobar, 1999: 58).
11. “However academia or scientific some of them may appear, they are few exceptions consciously or unconsciously informed primarily by the lore of the dealer. These lore is generated by the conditions of production. For Example, a Bukhara was a carpet that entered the trade through Bukhara.” (Spooner, 1986:197).
12. Marilyn Stratern (1999: 161-203), assinala elementos fundamentais no debate sobre propriedade coletiva. 1. proteção de conhecimentos tradicionais, 2. defesa de direitos indígenas, 3. proteção dos recursos naturais. Proteção cultural e empoderamento. Isto implica uma modificação da legalidade. Abre-se o caminho para o debate sobre direitos de propriedade intelectual.
13. “What all well-instructed readers of the Maussian literature on gift exchange know is that, in giving a pig as a gift to his exchange partner, the donor gives something of

- “himself” (his person) to his partner, in the form (appearance) of a pig.” (Gell,1999: 38).
14. As mercadorias transpassam as fronteiras étnicas e cada povo as adota de maneira diferenciada.
 15. “...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).
 16. Tomado de um cartaz da fundação *Cooperación Amazónica COAMA* que em espanhol diz “la selva nos salva”
 17. A maioria das informações sobre o Mitú se encontram em espanhol e as citações que aparecem com este asterisco (*) correspondem à tradução do autor.
 18. “À sua chegada no Taraqua Fr. Iluminato Coppi y Fr. Mathieu Caniono adiantaram uma viagem Vaupés acima (1883), deslocando-se além de Yutica até alcançar a confluência dos rios Vaupés e Cuduyari; neste último entraram e fizeram uma tentativa de fundar uma missão com os índios cubeo, a qual finalmente não produz nenhum resultado(*)” (Cabrera, 2002:109) parêntese meu.
 19. Estas testemunhas foram recolhidas no trabalho de campo através de conversações pessoais ou na Tertúlia Cultural desenvolvida os sábados pelo Centro de História do Vaupés CEHIVA durante o ano de 2004.
 20. “Tenho utilizado o dito termo de ‘sociedade ocidental’ para me referir à sociedade não indígena cuja caracterização não pode limitar-se ao capitalismo; sujeita historicamente a transformações, também o tem sido sua política de articulação dirigida aos grupos indígenas.” (Correa, 1996: 24). Compartilho esta delimitação feita por François Correa, mas temos que aprofundar no modelo *societal* que se tem desenvolvido na Amazônia, porquanto a mesma sociedade ocidental tem sofrido transformações na interculturalidade desta região.
 21. A herança dos Tukano Oriental em relação com os Tukano Ocidental é descrita da seguinte maneira: “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 1963) (Ribeiro, 1988: 1).
 22. Já em 1982 havia uma pesquisa sobre a lingüística que analisava as organizações de padrões para caracterizar os distintos povos desta região (Patiño, Roselli, Carlos: *Sobre la Lingüística de la Amazonia Colombiana*). Porém, há muitos trabalhos recentes feitos por pesquisadores indígenas que estão estudando a lingüística na região, como o caso de Simón Valencia (ver a obra citada, 2001) que trabalha com a etnoeducação no Mitú.
 23. “A língua principal de uma pessoa no Uapés está intimamente ligada a 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, no 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).
24. 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). Mesmo a palavra Mitú (Mutum) provém da língua geral e significa Paujil, uma ave da região.
 25. “ 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).
 26. 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 reafirmamento 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).
 27. “ A medida que adoptan otras lenguas, adoptan también nuevas costumbres; éstas siempre son bien acogidas, casi en la misma forma en la que las mujeres adquieren ansiosamente nuevas variedades de mandioca, o en la forma en la que los hombre y mujeres colectan y tratan de cultivar casi todas las cosas que son cultivables”. (Goldman, 1968: 19).
 28. “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.” (Bourdieu, 2000: 129).
 29. 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 (comunicação pessoal, Junho de 2004).
 30. “La filiación es patrilineal. Todo individuo, al momento de su nacimiento, es automáticamente miembro del grupo de su padre. El conjunto de miembros se reconoce descendientes de un común ancestro masculino se consideran consanguíneos, así, todo individuo se reconoce descendiente, por vía patrilineal, de cierto ancestro, lo postula la consanguinidad de un conjunto de miembros. Dicha consanguinidad puede ser establecida genealógicamente (linajes), o míticamente (clanes)” (Correa, 1996:8).

31. “lo señalado por Jean Jackson al momento de plantearme un tema de investigación: esta autora anota certeramente que ante la escasa presencia de otros agentes que promuevan cambios planificados, las misiones, dados sus métodos y su permanencia en el tiempo, se constituyen en los agentes de cambio más importantes que afectan la vida de los indígenas” (Cabrera, 2002:14). A moral religiosa também permitiu a preservação étnica ao dificultar a promiscuidade sexual entre colonos e indígenas, e ainda diminuiu a resolução de conflitos interétnicos por meio do envenenamento.
32. Lévy fala da terra no sentido que se toma o conceito de território neste ensaio: “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 esta 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, Pierre 1994).
33. Ribeiro diz com ralação aos Desana: “Uma primeira conclusão a tirar do balanço do modo de produção tradicional é que, não obstante a grande perda de bens culturais, de símbolos e de valores em várias esferas da cultura, após, mais de 300 anos de contato com a sociedade nacional, a vida dos Desana e de outros grupos da região, ao nível da subsistência continua regida por um modo de produção que permitiu que sobrevivessem em um ecossistema hostil durante gerações (Ribeiro, 1988:13).
34. Eduardo Ariza, María Clemencia Ramírez e Leonardo Vega compilaram um importante estudo sobre a colonização na região amazônica colombiana no seu “Atlas Cultural de la Amazonia Colombiana”.
35. A coca é cultivada de maneira tradicional para a produção do ipadú ou “mambe” usado no trabalho ou nos rituais pelos povos indígenas. Quando ela é usada para extrair o alcalóide e produzir cocaína transforma-se em um cultivo ilícito.
36. “Esta es la clave de la itinerancia de las huertas ; el indígena articula áreas en uso y áreas en barbecho que podrían ser nuevamente utilizadas, con áreas silvestres de próximo uso, además de aquellas dedicadas a la caza, pesca y recolección, así como los terrenos definitivamente inútiles. Por este camino, lo que aparece como limitante ambiental se convierte en fundamento del modelo de manejo selvático. El bosque derribado, descompuesto o quemando, devuelve nutrientes al suelo que son reabsorvidos como alimento de los cultivos, reproduciendo el factor clave de circulación natural de biomasa selvática” (Correa, 1990: 31).
37. Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas.
38. A necessidade de transcendência é somada a outras nove necessidades consideradas fundamentais para a humanidade, construídas no texto citado.
39. “la economía subdesarrollada de Mitú nunca necesitó del trabajo disciplinado del indio. Al nivel en el que la economía del Vaupés se había desarrollado en 1940, el indio era de mayor valor en su estado nativo, simplemente porque, como indio y completamente autosuficiente, por lo menos no constituía una carga que pesara sobre los escasos recursos de una región fronteriza subdesarrollada” (Goldman, 1968:27).
40. “La estructura de la maloca es concebida como un micro-cosmos, su espacio arquitectural es una reproducción del mundo indígena; la maloca sincretiza y reproduce el orden cosmogónico y, como tal, constituye el lugar en que se recrean los actos originarios narrados en la mitología y expresados por recitativos, los cantos y la danza en la actividad ritual y ceremonial” (Correa, 1983-1984:105).

41. “Por aldeización se hace referencia a la creación de asentamientos permanentes que significaron el cambio del modelo tradicional de las sociedades hortícolas de la cuenca amazónica, cuya principal característica era el desplazamiento periódico del sitio de residencia a otros lugares dentro de un amplio territorio, para allí iniciar un nuevo ciclo que terminaba en el desplazamiento a un nuevo lugar dentro de él y que obedecía, como explica posteriormente, a la disminución en la oferta de los recursos para la supervivencia. La generalización de este tipo de asentamiento ha hecho evidentes los conflictos que se reflejan en el agotamiento de los recursos que causa dificultades de supervivencia y afecta las relaciones intergrupales” (IGAC: 65).
42. “Así, nuestro ciudadano quien no tiene más de sesenta años de vida en los centros urbanos, y que tras de sí, en sus ancestros, en su historia oral o escrita, no cuenta con ninguna referencia de ciudad, mucho menos de polis (...), se ve enfrentado de manos a boca con un referente audio-visual que no solo le responde TODAS sus inquietudes inmediatas sino que aún le pretende formular las que deberían ser sus propias preguntas.” (Viviescas, 1993: 75).