

GUERRILHEIROS, MILITARES, ONÇAS E BRUXARIA

AS RESPOSTAS POLÍTICAS DOS POVOS DO CENTRO À GUERRA. AMAZÔNIA COLOMBIANA

MARCO TOBÓN

RESUMO *Este artigo responde a duas perguntas: a primeira, como se expressam os modos de atuação política dos indígenas Andoke, Muina (Uitoto), Nonuya e Muinane frente à presença da guerrilha das FARC e do exército oficial colombiano na sua vida social e em seu território? A segunda, que deriva estreitamente da primeira: a experiência dos atores armados na vida local motivou reflexões e conceitos sobre a guerra e a paz, o que entendem esses povos indígenas sobre a paz que se reclama na Colômbia? Responder a essas perguntas implica transitar por algumas discussões antropológicas que pensam como as práticas culturais se tornam ferramentas de ação política.*

PALAVRAS-CHAVE *Etnografia do Conflito Armado, Indígenas Muina, Amazônia, Atuação Política.*

ABSTRACT *This article answers two questions: the first one, how the people Anoke, Muina (Uitoto), Nonuya and Muinane expressed their political action facing the presence of FARC guerrillas and the official army in their social life and their territory? The second one, that closely derived from the first, the experience of the armed actors in local life, motivated reflections and concepts of war and peace, what understand these indigenous peoples of peace that have been claimed in Colombia? Answering these questions involves transit through anthropological discussions thinking how cultural practices become political action tools.*

KEYWORDS *Ethnography of Army Conflict, Muina Indigenous, Amazon, Political Action.*

INTRODUÇÃO

¹ O termo *gente de centro* é a expressão derivada da reflexão que as populações do médio rio Caquetá fizeram sobre as crueldades vividas com a chegada das empresas extrativas de borrachas na região por volta de finais do século XIX, daí que se entende a noção de *gente de centro* como o resultado de um processo de construção ideológica de uma nova classe de “comunidade moral” (ECHEVERRI, 1997, p. 29).

² A palavra *uitoto* é de origem *karijona* (tronco *karibe*) que significa “presa de guerra” ou “outra gente” (BECERRA, 2008, p. 61), com a qual os *Karijona* nomearam dois grandes grupos do mesmo povo, os *Murui* e os *Muina*. Os *Karijona* experimentaram antigamente constantes enfrentamentos guerreiros com esses grupos, os quais terminaram sendo chamados pelos povos vizinhos como *uitotos*. Os grupos *Muina* e *Murui* falam quatro variantes sócio-dialectais. Os *Murui* estão assentados no rio *Cara-Paraná*, afluente do rio *Putumayo* (Iça para o Brasil), e são falantes das variantes *mika* e *búe*. Os *Muina* por sua vez estão assentados no rio *Igará-Paraná* e são falantes das variantes *minka* e *nípode* (BECERRA, 2008, p. 61). Os *Muina* que hoje vivem no rio *Caquetá* falam a variante *nípode*.

O meio rio *Caquetá* – *Japurá* para o Brasil – constitui o território de quatro povos indígenas, *Andoke*, *Muinane*, *Nonuya* e *Muina*, agrupados politicamente no Conselho Regional Indígena do Meio Amazonas (CRIMA) e nomeados por eles mesmos como *gente de centro* ou *povos do centro*¹. Os *Andoke* têm uma língua independente, ou isolada (LANDABURU; PINEDA, 1984); a língua *Muinane* corresponde ao tronco linguístico *bora* e as línguas *Nonuya* e *Muina* (*Uitoto*)² fazem parte do tronco linguístico *uitoto* (ECHEVERRI, 1997). Embora sejam povos diferentes, com histórias e conceitos míticos distintos, entre eles estabelecem relações de parentesco estruturadas sob alianças entre clãs patrilineares exogâmicos, monógamos e patrilocais (PINEDA, 1975, p. 441). Além disso, compartilham as mesmas práticas econômicas de trabalho da roça, pesca e caça, correspondendo ao homem roçar e queimar e à mulher plantar e colher, exceto as plantas de coca e tabaco, que o próprio homem cuida (PINEDA, 1975, p. 441). Constroem malocas com fins cerimoniais ou como cenário de reunião política e conhecem entre si o repertório de danças rituais de cada povo, os quais se convidam mutuamente. De igual maneira, convivem no mesmo território e se encontram numa situação de desigual dependência econômica frente ao mercado, participando em redes de trabalho com alguma força extrativa que chega à região, circunstância que não escapa às disputas políticas internas pelo acesso ao dinheiro escasso.

Desde o ano 1999, uma nova realidade político-militar interveio na vida social desses povos. A presença da guerrilha das FARC que, como produto dos diálogos de paz com o governo de Andrés Pastrana (1999-2002), estendeu sua dinâmica armada até o território da *gente de centro*. Esse intento de conversações de paz se estragou no final do período presidencial de Pastrana (2002), dando origem a novos planos de guerra como o Plano Colômbia

e o Plano Consolidação, sob o governo de Álvaro Uribe Velez (2002-2006-2010), que contou com importante ajuda militar dos E.U.A. Esses planos contrainsurgentes deixaram uma base militar instalada, atualmente em atividade, no território do CRIMA. Ainda que hoje com o novo governo de Juan Manuel Santos (2010-2014-2018) avança-se num novo processo de conversações com as FARC, e que se conseguiu reduzir os níveis de confronto armado no território nacional, especialmente pela vontade política da guerrilha de anunciar um *cesse unilateral ao fogo*, se mantêm as estratégias de combate do governo em algumas áreas de maior intensidade bélica, como são os territórios próximos ao rio Caquetá, ou seja, os territórios ocupados pelos indígenas Muina, Nonuya, Andoke e Muianane.

Ante essas condições históricas da dinâmica política da Colômbia, este artigo pretende responder a duas perguntas. A primeira, como se expressam os modos de atuação política dos indígenas do médio rio Caquetá frente à presença da guerrilha das FARC e do exército oficial colombiano na sua vida social e em seu território? E a segunda, que deriva estreitamente da primeira: a experiência dos atores armados na vida local, motivou reflexões e conceitos sobre a guerra e a paz, que entendem esses povos indígenas pela paz que se reclama na Colômbia?

Responderei à primeira pergunta mostrando que a cultura opera como um campo de criação de decisivas potencialidades políticas. Isso me permitirá discutir a favor da ideia que o exercício da cultura e a política são mutuamente constitutivos (DAGNINO, 2004, p. 98). Essa ideia se situa nas recentes discussões de como as atuações, mais ou menos conscientes da cultura, têm lugar em resposta a pressões externas imperativas (SAHLINS, 2004, p. 522). Aqui se pensa a cultura como uma prática inserida em relações em que são produzidas disputas vitais sobre a dominação e seus significados, e também sobre as possibilidades de transformação (WILLIAMS, 1977; GRIMSON, 2011, p. 41). Isto quer dizer que a cultura se torna resistente, não pelo fato de ser ameaçada, se

torna resistente pelo fato de estar viva (SAHLINS, 2004), pelo fato de que ainda exerce com autonomia, na prática, muitos de seus significados constitutivos (GRIMSON, 2011). Portanto, implica reconhecer, que a luta e a ação política dos povos amazônicos se expressam por meio da realização e da utilização das práticas culturais (DAGNINO, 2004, 2001, p. 85). A segunda pergunta será esclarecida por meio de um exercício dialógico. Primeiro, entre alguns interlocutores indígenas e seus conceitos sobre a guerra e a paz, depois mediante minhas próprias inquietudes sobre a superação da guerra colombiana. Esses diálogos que atuam como respostas constituem uma tentativa de amplificar as vozes dos povos indígenas amazônicos que conheceram na própria pele o conflito armado e que, enquanto cidadãos, têm direito a reflexionar sobre ele e pensar em aportar na sua superação. De igual forma, são diálogos que oferecerão luzes sobre a importância de perspectivas culturalmente diferentes sobre as saídas não violentas para resolver os conflitos humanos.

ONÇAS, PREDAÇÃO E O VALOR DA VIDA

Os povos do meio rio Caquetá, para finais do século XIX e inícios do século XX, sofreram a violência de um dos regimes de exploração mais tenebrosos e sanguinários da história do capitalismo: a escravidão seringueira. As práticas atrozes de controle violento de mão de obra, práticas sistemáticas de tortura, violações, condenações à morte por inanição e um catálogo abominável de sentenças de morte marcaram o passado, a memória e a vida cultural desses povos (PINEDA, 1982; 1993; 1997; ECHEVERRI, 1997; CASEMENT, 1997 [1912]; TAUSSIG, 2002; GÓMEZ; DOMÍNGUEZ, 1994). O regime de exploração de látex foi nomeado pelos *povos do centro* como a “onça do comércio”, fazendo alusão aos ferozes e ameaçadores traços predatórios da maquinaria escravista seringueira. A presença dos modos de exploração econômica da borracha, manifestados

mediante atos de capturas por meio da violência física e da violência econômica de dívidas, escravidão e sevícia, gerou deslocamentos, deportações, dispersão e um brutal extermínio; muitos afirmam atualmente que ainda estão longe de recuperar o esplendor cultural e a força organizativa de que gozaram naqueles tempos. Em 1908, Thomas Whiffen calculou as populações dos povos do centro em aproximadamente 46.000 pessoas (WHIFFEN, 1915, p. 59); em 2011, essas populações chegavam a apenas 7.689 pessoas (LÍNEA Base Amazonas – Documento Conpes, 2012).

Hoje, os Andoke entoam uma canção em uma de suas danças cerimoniais fazendo alusão àqueles momentos funestos, cantando “a onça de comércio vem e vai nos comer”. Agora a onça nas danças é recusada como metáfora da guerra, predatória, agressiva, perigosa, sigilosa e violenta. A seu turno e segundo Aniceto Negedeka, avô Muinane, “a origem da guerra vem do comércio, do jaguar do comércio, das mercadorias, das disputas pelas mercadorias e a inveja por tê-las”. As sociedades nacionais ou sociedades de mercado se introduziram nas florestas amazônicas mostrando seus afiados caninos, sua ira bestial e sua selvageria predatória. As relações com os *riama* (o canibal insaciável, como se chama os *brancos* em língua Muina) estariam irremediavelmente marcadas por relações desiguais, nas quais seus poderes forasteiros (comércio, evangelização, ciclos extrativos, guerras) pareciam nunca estar despojados de seus atributos ferozes.

A alteração e a ruptura cultural gerada durante a exploração da borracha foi tão agressiva, que se chegou a um estado tal de envilecimento, no qual mesmo os indígenas trocavam pessoas por mercadorias (PINEDA, 1975, 1982, 1993; ECHEVERRI, 1997, p. 92). Da mesma forma a floraram tensões pré-existentes entre clãs inimigos, desatando ódio e bruxaria, vinganças e medos. Os fatos se fizeram tão insuportáveis que motivaram, em muitas malocas, Uuitoto, Muinane e Andoke, a necessidade de restaurar suas relações sociais e suas referências culturais. Para conseguir

isso realizaram audazes operações simbólicas em que os machados de metal, que eram mediadores dos terrores, da dependência econômica e do sistema de servidão, seriam transformados em machados para a produção da vida, para o cultivo e a reprodução da sociedade (TOBÓN, 2008, p. 51). Desse modo, “o machado do medo e violência” foi transformado em um “machado de abundância, de vida” – *komuiya chovema* (machado de vida em língua Muina). Essa filosofia do machado, como a nomeia Echeverri (1997, p. 97), serviu para construir uma ideologia do crescer, da multiplicação familiar, da abundância, da produção de alimentos, de uma vida social sossegada. Sua metáfora fundamental é o crescimento do tabaco, da coca, de todos os tubérculos e frutas plantadas. A ideia do machado de vida, de um machado para trabalhar e sobrepor-se aos desaforos seringueiros se impôs como reinterpretação do conflito entre os grupos, do canibalismo, da bruxaria, das inimizades e vinganças. Em palavras de Echeverri, a ideia de um “machado de crescimento” erigiu-se como uma contundente reinterpretação consciente da história, que consegue aglutinar os diferentes povos num projeto histórico comum de reconstrução cultural (ECHEVERRI, 1997, p. 100). Essa explicação parece concordar com a ideia de Judith Butler quando ela diz que justamente é nas circunstâncias de violência e sofrimento, e quando a perda das pessoas é um fato tão estremecedor e importante, que aparece inobjetével o valor da vida (BUTLER, 2010, p. 32).

Sofrer diretamente o genocídio seringueiro e suas macabras formas de controle trabalhista motivou a criação de uma reflexão compartilhada sobre sua existência como indígenas e sobre sua posição na história. Dentro do regime de exploração, apesar das trevas que isso impôs sobre a Amazônia, os *povos do centro* conseguiram aproveitar suas fissuras para filtrar as luzes de sua cultura, reinterpretando o acesso às mercadorias de metal como uma possibilidade de forjar sua reconstrução cultural, a defesa de seu território e de suas vidas. Como se realizou essa

reinterpretação? Mediante os recursos disponíveis de suas ideias e práticas culturais (DAS; KLEIMAN, 2001, p. 3). Fortaleceu-se assim um pensamento vinculado aos intercâmbios sociais e cerimoniais, a rejeição da violência entre os grupos e a defesa da vida cultural (ECHEVERRI, 2013, p. 479), fundamentos que vieram constituir a base orientadora de seus modos de atuação política atuais.

Quando *Jarima* (sal cortante de buriti), indígena uitoto do assentamento de Monocha sobre o rio Caquetá, diz que “nossas armas são a palavra de coca e de tabaco, a palavra de vida, de defesa e cuidado de nossa vida”, expõem-se um tipo de discurso político e cerimonial que enfatiz nos desafios históricos que sua gente viveu com as violências do passado, recusando os conflitos e os tratos ultrajantes. Como insiste Echeverri (2013, p. 479), esse discurso pertence ao que é chamado Cesto de vida:

A este cesto pertencem a ética do trabalho hortícola, o cuidado das crianças, a produção da comida, a celebração dos rituais. A expressão mais acabada deste cesto é a palavra de tabaco e coca, com a qual os maiores cuidam e incrementam a vida. As narrativas mitológicas e as memórias históricas de fatos violentos – incluindo aquelas do tempo da borracha – não têm lugar neste Cesto.

Esses modos de pensamento e ação não são só uma defesa aberta de suas capacidades culturais para decidir sobre seu futuro como povos, senão que também operam com uma postura que se contrapõe às históricas hierarquias racistas e eurocêtricas – não só aquelas impostas pela borracha – e que estabelecem uma perigosa divisão entre vidas que “valem a pena ser choradas ou que merecem luto” e aquelas vidas descartáveis ou “aquelas que não merecem o luto”. Isso por uma distribuição não só material, mas também ideológica na qual os poderes determinam que vidas valem e quais não (BUTLER, 2010, p. 45). Dessa forma,

a *gente de centro* num explícito exercício de autonomia orienta seus conceitos culturais e suas práticas para uma proteção férrea, não só de suas vidas, mas também da vida humana enquanto condição compartilhada. Como disse Eduardo Paki, líder Muinane do médio rio Caquetá “ninguém vai cuidar e pensar em salvar nossas vidas, disso nos encarregamos nós, nem os exércitos, nem o Estado, a ninguém somos importantes, nós aprendemos a cuidar e proteger a vida humana”.

Justamente sobre esses princípios culturais, no meu modo de ver, inspiram-se e organizam-se seus modos de atuação política, encaminhados a reafirmar seus modos de vida, sua cultura e seu território, o que significa, entre outras coisas, não se envolver em conflitos armados e recusar qualquer tentativa de violência. Apesar da visibilidade que tem no discurso de muitos indígenas a questão de recusar a violência como arma de luta, concepção que corre o risco de levantar imagens idealizadas do *bom selvagem*, não se deve perder de vista o conflituoso cenário que configura o momento histórico no qual estão inseridos os habitantes locais. A condição de dependência econômica das sociedades do médio rio Caquetá constringe seus modos de vida, pressionando-os a procurar formas de trabalho com atores que fazem presença na região (comerciantes, exploradores de ouro, exército, fundações ambientais, funcionários estatais, pesquisadores), por meio dos quais encontram um trabalho e derivam dinheiro para resolver suas necessidades de mercadorias. As diferentes formas de trabalho mediadas pelo dinheiro não só propiciam o acesso a mercadorias básicas (machado, facão, sal, azeite, isqueiros, motores, celulares, etc.), mas também introduzem o acesso ao álcool, a práticas de prostituição, formas servis de dominação laboral e uma permanente tensão na competição por acesso a bens e dinheiro, definindo, assim, na vida indígena local, conflituosas circunstâncias de disputa pelo controle econômico e social do dinheiro circulante.

O fato de os povos do médio rio Caquetá não compactuarem com a luta violenta como modo de atuação política, não implica

instalar uma imagem idealizada do indígena como um ser angelical ou um militante do pacifismo. A discussão exposta enfatiza que das cruéis relações históricas de exploração, especificamente exercidas pelo regime da borracha, se extraiu uma lição política que enfatiza a efetividade de preservar suas vidas por meio do exercício autônomo das práticas culturais. Com essa ferramenta conceitual, os povos indígenas vão se defrontar com as complexas dinâmicas políticas que traz a guerra contemporânea no seu território e na sua vida social.

É importante destacar que a presença de gente armada tem sido recorrente na história regional, não só com o auge do regime de exploração da borracha no início do século XX e dos confrontos armados da guerra entre Colômbia e Peru, durante 1932-1933, dirigida a resolver as disputas limítrofes amazônicas sensivelmente reconfiguradas pela geopolítica da exploração da seringa na região³, mas também pela instalação por parte do Estado colombiano de uma prisão, entre 1938 e 1971, no rio Caquetá, onde estiveram criminosos e presos políticos, protagonistas dos conflitos econômicos e sociais do interior do país, e na qual os habitantes indígenas foram recrutados como mão de obra. Na década de 1980, o exército colombiano instala uma base militar no território do médio Rio Caquetá. Depois, em 1993-1996, o exército norte-americano instala o projeto de uma base militar com a ideia do controle antidrogas; logo em 1998-2002, durante o processo de diálogo entre o governo de Andrés Pastrana e a guerrilha das FARC, grupos dessa guerrilha ocuparam o território indígena. Atualmente, depois dos planos de guerra iniciados com a ruptura do processo de paz e sob o governo de Álvaro Uribe Vélez (2002-2010), o exército colombiano tem uma ocupação militar de fato no território indígena, instalada sob acordos com os povos locais e justificada com o discurso da luta contra o terrorismo, que atualmente integra a política de guerra do governo de Juan Manuel Santos (2010-2014-2018)⁴.

Alguém poderá perguntar: mas “como os *povos do centro* levam a cabo seus princípios culturais para encarar o conflito

³ Para maior informação sobre a guerra entre a Colômbia e o Peru e as reconfigurações das fronteiras devido à escravidão seringueira nos territórios indígenas amazônicos, ver Zárate (2008).

⁴ Para conhecer em detalhe a chegada das FARC e as dinâmicas geopolíticas da guerra nos territórios indígenas do rio Caquetá, ver Tobón (2009, p. 224-251).

armado e as violências atuais?” Isso será objeto de discussão a seguir.

A LUTA POLÍTICA É COMO UMA TEIA DE ARANHA

Amílcar Cabral enfatizou que “a cultura está feita das respostas que os povos dão às crises. Das sementes da cultura nascerão a resistência e a libertação” (FORAN, 1991, p. 197). Onde há dominação, necessariamente, existe uma resposta, uma reação daqueles sobre quem a dominação se exerce (SCOTT, 2000, p. 71; GUHA, 2002). Essas respostas que usualmente se nomeiam como resistência não devem associar-se a espetaculares imagens triunfais, muitas vezes estão longe de ser apoteoses vitoriosas e conquistas eufóricas. As respostas da sociedade frente a situações adversas, geralmente se expressam por meio de evasões insuspeitas, atos ocultos, desobediências anônimas (SCOTT, 1993; 2000). Alguém poderá discordar dessa ideia sustentando que essas ações de resistência (localizadas, cotidianas) são inofensivas, incapazes de reverter o curso das relações de poder causadoras do sofrimento e da opressão. Entretanto, afirmar isso seria despojar os sujeitos de suas capacidades reflexivas, condenando-os a estar presos eternamente nas redes da subjetividade e das relações de poder que os determinam. São as ações políticas diárias, concretas, os descatos repentinos, a insubmissão consciente e a irreverência inesperada que, ainda aparentando ser inofensivas, arrastam consigo uma força transformadora capaz de desatar os movimentos da história e o sucesso na defesa dos direitos.

Uma noite na maloca do assentamento de Villa Azul, Eduardo Paaki, líder Muinane, enquanto estávamos sentados em seu mambeadero⁵, inesperadamente expressou uma frase contundente: “nossa luta é como uma teia de aranha”. Minha perplexidade foi inocultável, depois de quase um minuto de silêncio lhe perguntei “Como é isso?”. Eduardo me explica:

⁵ Mambe: folhas de coca piladas e misturadas com cinza de folhas de imbaúba (*Cecropia* sp). Ao ato de consumir mambe se lhe diz “mambear”, e o local de consumir mambe, “mambeadero”.

Por quê? Veja, a luta por nossos direitos é como uma teia de aranha porque cada pessoa realiza uma ação, mas isso não é assim somente, cada ação tem um propósito, está pensada em gerar algo, isso já o pensamos, está falado entre nós. Cada um de nós já sabe que seus movimentos são para algo, as mulheres vão plantar na roça, outro vai fazer mambe, outro tira sal vegetal, os jovens trazem lenha, os velhos falam do clima e narram história, outro por aí ensina tecer, assim cada um vai fazendo seus trabalhos e assim, entre todos, nos estendemos pelo mundo, como uma teia de aranha, dirigindo um propósito, um sentido. Em cada lugar do território se realizam ações para defender nossa vida, a autonomia, por isso é como uma teia de aranha. (Diálogo com Eduardo Paki, Villa Azul, río Caquetá, 2013).

Cada ação, como explica Eduardo, constitui uma prática localizada, uma obra cultural em exercício, que dirigida consciente e autonomamente estabelece entre todas uma rede ou tecido dirigido a reafirmar seu modos de vida e os fundamentos de sua cultura. Essas práticas culturais executadas no território e encaminhadas a reproduzir a vida cultural estão longe de ser algo parecido a uma confrontação direta, trata-se, melhor, de uma autoafirmação cautelosa e ao mesmo tempo determinante de suas práticas culturais sob circunstâncias excepcionais como a presença de atores armados. Como se o exercício das práticas da vida cultural fossem um modo de evadir-se da aceitação cotidiana da guerra. Reiterar e reafirmar os modos de vida, por meio da realização prática das ações culturais, atua como mecanismo que evita e nega a presença e as ações tanto do exército oficial como da guerrilha. Em consequência, se trata de uma explícita e decidida defesa da vida que atua como política de não confronto direto, elusivo, silencioso e não destrutivo.

O fato de as pessoas se entregarem à produção de sua vida social, de suas condições materiais de existência cultural, de reproduzirem uma *teia de aranha*⁶ de ações culturais no

⁶ A ideia de *teia de aranha* como metáfora das ações culturais dirigidas à defesa do território e da vida humana apareceu também num diálogo no ano 2011 entre o líder Muina-ne Aurélio Kuro e o professor Fernando Urbina no rio Igarará-Paraná, na aldeia de Puerto Milán. O professor Urbina perguntou para o avô Aurelio “que pensava quando estava na maloca mambeando?”, ele respondeu: “(...) Como maloca [maloqueiro, dono da maloca] soy una antena, un radar para captar todas las señas. Así, porque estoy atento a todo, cuidado de mi gente y de mi territorio. Yo sé que a las mismas horas los otros abuelos de toda la Amazonia hacen lo mismo. Creamos la gran red de araña para cuidar; por eso somos jefes” (URBINA, 2011, p. 225).

seu território, que vão ao mato, ao rio, à roça, em momentos de presença das dinâmicas dos protagonistas da guerra, é uma forma de extrair-se das relações de autoridade que qualquer grupo armado possa chegar a estabelecer no seu território.

Um dos princípios éticos mais significativos que organizam a vida social da *gente de centro* é dispor da liberdade para exercer sua autonomia. Os indígenas amazônicos abominam receber ordens alheias a seu domínio interno e repudiam que forasteiros determinem seu tempo e imponham tarefas diferentes a seus campos culturais. A autonomia indígena é a antinomia de relações de sujeição econômica e social, é a antítese da patronagem. A *teia de aranha* que se espalha no território mediante práticas culturais é a ideia mais explícita do *ethos* autônomo indígena, justamente porque se dirige a esquivar-se das forças dominantes que podem prender as energias vivas – a força do trabalho, o tempo, a locomoção, os conhecimentos e vontades – da ação cultural dos habitantes indígenas do médio rio Caquetá.

Lembro a experiência contada por Eduardo Paaki quando, em 2002, momento em que se rompiam os diálogos de paz entre o governo de Andrés Pastrana (1998-2002) e as FARC no Caguán⁷, chegou a guerrilha na sua maloca e o acusou porque tinham escutado que ele estava fazendo bruxaria para que os grupos armados não fossem trabalhar em seu território. Eduardo lhes respondeu que “desde o trabalho cultural isso não se podia fazer”, dando uma mostra de respeito com os princípios culturais ligados ao *cesto de vida* que depois da escravidão da borracha se estabeleceram para evitar que as vinganças, os medos e os terrores reaparecessem. A guerrilha insistiu que convocasse uma reunião com toda a comunidade para discutir a situação. Segundo Eduardo, ele nunca convocou nenhuma reunião, “Eu não tenho por que obedecer ninguém. Não me agrada que ninguém me mande, eu sei o que fazer para alimentar e cuidar minha família, aos meus, eu sei como trabalhar, como fazer os trabalhos”. Um dos comandantes insurgentes, chamado Ricardo, disse-lhe que

⁷ Região amazônica do rio Caguan, sede dos diálogos de paz nos anos 1998-2002 e conformada por uma área desmilitarizada de 42.000 km².

ele era um bruxo perigoso “que queria que chegasse o exército, que era um fofoqueiro e que não queria trabalhar com eles”. Quando o comandante terminou de falar, Eduardo lhe disse:

Quero dizer-lhe três coisas. A primeira, se vocês dizem que sou um fofoqueiro e que não lhes agradam as fofocas, por que se baseiam em fofocas para dizer-me que eu estou com o exército e contra vocês? Nossos antigos nunca trabalharam com exército, nem com guerrilha. Nós trabalhamos à nossa maneira e sabemos como fazer as coisas, trabalhamos para nossa gente. Segunda coisa que quero dizer: na história, nossos antigos trabalhavam para sua gente, nunca nos agradou trabalhar para ninguém. Eu trabalho para minha gente, para mantê-los, para cuidá-los, para estar bem. Não me agrada que ninguém venha mandar-nos. Nós temos nosso trabalho, nossas formas de trabalhar, de conseguir comida, de fazer nossas casas, não precisamos e, nem queremos que nos venham dizer o que temos que fazer; historicamente, por cultura, isso é assim e todos já sabemos. E terceira coisa, por que vocês dizem que são os que mandam neste território, que são os que planejam e organizam o território? Se vocês dizem isso e estão agora dialogando com o governo [diálogos de paz 1998-2002], quero conhecer o documento onde se diz que vocês são as autoridades para manejar todo este território. Porque o único que conhecemos aqui são os documentos que demonstram que estes territórios são territórios indígenas, legalizados e historicamente ocupados por minha gente e meus antigos. Nós somos os responsáveis do manejo e cuidado destes territórios, vocês só agora chegaram, as verdadeiras autoridades somos os que historicamente vivemos e estamos aqui (Diálogo com Eduardo Paki, Villa Azul, río Caquetá, 2013).

Naquele momento, a guerrilha lhe disse que iam-se, mas que voltariam para falar de novo. Eduardo, chupando seu ambil⁸ de tabaco, guardou silêncio. Nos quatro dias seguintes,

⁸ Substância espessa de folhas de tabaco misturadas com sais vegetais.

segundo Eduardo, chegou de novo a guerrilha e lhe solicitou que organizasse uma *minga* (mutirão) para limpar os espaços comuns de seu assentamento. A guerrilha queria, aparentemente, sentir a segurança de que a comunidade de Villa Azul consentia e acatava sua autoridade. Diz Eduardo que

eu não fiz nada, eu não obedeci. Poucos dias depois, chegou o exército a interrogar. Agora já não eram os *vajimina* [guerrilheiros, gente do mato em língua Muinane], eram os *toomomina* [gente com armas, não clandestinos, em língua Muinane] perguntando-me sobre colaboradores da guerrilha. De novo chegaram armados para perguntar e suspeitar de nós. (Diálogo com Eduardo Paki, Villa Azul, río Caquetá, 2013).

Como muito bem enfatizou Gene Sharp (2011, p. 40), a efetividade da autoridade requer a aceitação e a obediência. Eduardo abertamente não consentiu nem obedeceu às autoridades insurgentes, conseguindo à sua maneira incapacitar a efetividade da autoridade armada. No caso de Eduardo, parece sentir mais legitimidade, mais confiança e segurança pela autoridade emanada de seus conceitos culturais, dos ensinamentos da memória do encontro histórico de seus antigos com gente armada, que de qualquer outro grupo que pretenda impor suas ordens. Vale considerar, nessas circunstâncias, que a valentia se alimenta da consciência e as certezas depositadas na cultura. Eduardo e os membros de sua comunidade desobedeceram. Suas respostas não violentas foram um modo de atuar de maneira eficaz no terreno da luta política, nesse caso, dirigido a não implicar-se com os protagonistas da guerra e, conseqüentemente, preservar seus direitos.

Naquela noite de 21 de agosto de 2013, enquanto escutava Eduardo em sua maloca, tive uma pergunta da que eu mesmo desconfiei, não tanto pelo risco de ser considerada absurda ou

inoportuna, senão porque se tratava do típico abuso de confiança antropológico ansioso por responder suas questões impróprias. Pensei que talvez fosse uma das perguntas que costumam aparecer nas mentes condicionadas por uma formação antropológica academicista e que aos indígenas lhes parecem às vezes tão inacreditáveis e frívolas. Não pude conter-me, no final das contas era um encontro entre dois cidadãos com cargas subjetivas e históricas diferentes, um indígena Muinane, formado tanto por sua história de trabalho como líder, como por suas infinitas horas sentado pensando em seus desafios culturais e mambeando coca, e um mestiço da cidade, ansioso por oferecer algumas respostas à dinâmica da guerra secular colombiana que penetrou na Amazônia e em seus povos. Não aguentei mais e fiz a pergunta: “Eduardo, aqueles boatos de que você estava fazendo bruxaria contra os grupos armados para que saíssem do território, não crê que quem os dizia tinha alguma razão na qual basear-se para difundir essa fofoca? Teve bruxaria? Se o disseram será porque em algo se baseavam”. Eduardo guardou silêncio, tomou seu frasco de ambil e chupou, depois me passou seu ambil e chupei, depois tomou seu tarro de coca, *mambió*, depois me entregou seu mambe e me disse, *¡mabee!* Ficamos em silêncio um bom momento, acomodamos a coca em nossas bochechas e de repente Eduardo me respondeu “**Minha bruxaria foi desobedecer**”.

Aqui resulta relevante pensar a bruxaria como o exercício do poder autônomo. A bruxaria de Eduardo consistiu em eliminar a impotência e a passividade, afastar o conformismo e incrementar o autorrespeito e a confiança pelo reconhecimento de seu próprio poder ante a presença de autoridades armadas. Desde outra perspectiva, vale a pena insistir que os grupos armados, exército e guerrilha, são nomeados pela *gente de centro* como *jatiki imaki* (gente do mato em língua Muina), em clara alusão a seus atributos não humanos, depredadores (ver TOBÓN, 2010), presenças armadas que não são novas na sua história se recordarmos as ações dos seringueiros armados do início do século XX. A

presença dos protagonistas da guerra contemporânea atualiza os fatos e as memórias sobre as violências do passado. Justamente, frente a essas autoridades armadas atuais, como foi aprendido na história e como se narra na memória viva atual, não se obedecem, eludem-se, “deixam-se seguir, deixam-se passar”.

Sem pretender generalizar, como se fosse algum atributo de *pacifismo* amazônico inerente a todos os povos indígenas, fica em evidência que em muitos casos essas tomadas de posição conseguem a não efetividade da autoridade armada, pois não gozam da plena cooperação, da obediência nem do apoio de muitos dos habitantes indígenas amazônicos que a autoridade armada requer para legitimar-se. Esse desacato, essa prática política, nascida dos conceitos culturais e das convicções depositadas na memória, é considerada a bruxaria mais poderosa nas circunstâncias do conflito que penetrou na Amazônia indígena.

INSTRUMENTOS DE LUTA

Tanto a presença da guerrilha como a do exército no território da *Gente de centro* constituem uma intrusão, o que já gera uma situação especial que exige ser encarada e resolvida. Os habitantes do meio rio Caquetá lembram os fatos ocorridos durante o segundo semestre de 2003, quando o exército se lançou na região com seus operativos contra as FARC; os povoadores locais sentiram de perto os rigores militares do Plano Colômbia e conheceram do que se tratava a agenda política oferecida pelo presidente recém-eleito Álvaro Uribe Vélez (2002-2006-2010), a “Seguridade Democrática”⁹.

Nos cenários da guerra, quem reage defendendo a vida e executando iniciativas de paz geralmente são os povos que padecem a tragédia da confrontação armada. As instituições de direitos humanos, os organismos de proteção e os servidores públicos estatais encarregados de velar pelo respeito aos marcos

⁹ A “política de seguridade democrática” foi uma política de governo de presidente Álvaro Uribe Vélez, que propôs um papel mais ativo de segurança e inteligência dos órgãos do Estado e sociedade colombiana para enfrentar os grupos insurgentes. A “seguridade democrática” é uma política de clara orientação contrainsurgente, envolvendo a sociedade civil diretamente com propostas como a rede de colaboradores, a oferta de recompensas aos delatores, o estímulo às deserções no interior dos grupos armados ilegais, a criação de unidades de soldados camponeses e o aumento do orçamento atribuído à defesa nacional. “Política de seguridade democrática” é uma renovação da antiga política de ‘Seguridade nacional’, baseada na ideia do “inimigo interno” e a conquista ansiosa de vitórias militares, que resultou em execuções extrajudiciais, tortura, massacres e o que foi chamado “falso positivo”, ou seja, mostrar como verdadeiros triunfos contrainsurgentes, ataques falsos e detenções arbitrárias desprovidos de qualquer evidência que condenam a pessoa.

humanitários, ainda que importantes e necessários, usualmente chegam após os fatos conflituosos se terem consumado. São os sujeitos não combatentes que sofrem os estragos do conflito, os que usualmente apelam aos recursos culturais que têm a sua disposição para encarar a guerra e proteger suas vidas (DAS; KLEIMAN, 2001, p. 3; BUTLER, 2010, p. 79; MAČEK, 2009, p. 34). Isso é compatível com a perspectiva de Sahlins (2004, p. 525) quando pensa a situação dos povos indígenas em relação a conflitos externos que intervêm na sua realidade, “De que modo podem as pessoas reagir ao que lhes é infligido senão inventando sobre sua própria herança, agindo de acordo com suas próprias categorias, sua lógica e seu entendimento?”. Além disso, a participação dos povos indígenas, frente a situações de conflito, constrói as configurações políticas e culturais da arena histórica regional, ou, como diz Ortner (2006, p. 57), cada momento histórico e cada cultura que vive nesse momento constrói suas próprias formas de agência, suas próprias respostas com que procura manter o controle autônomo sobre sua própria realidade.

Conceber a cultura e a política como ações mutuamente implicadas, a postura analítica aqui adotada, também faz parte da concepção que muitos indígenas têm sobre sua própria realidade histórica e cultural. Os povos indígenas entendem a cultura e a política como um campo integral da vida. Assim conta Uldariko, curandeiro e pesquisador do povo matapí que vive no médio rio Caquetá:

Quando nós vemos uma paisagem vemos e pensamos a hidrologia, a vegetação, a fauna, os solos, os lugares sagrados e as ações humanas. Diferente de como pensam os brancos que sempre veem e estudam uma coisa específica. Assim também acontece quando pensamos nossa cultura, porque com a cultura se pensa a história, se cura e se faz nossa política (Diálogo com Uldariko Matapí. Puerto Santander, río Caquetá, 2014).

Insisto no fato de que os princípios orientadores da luta política dos povos indígenas são a base de sua cultura. Isso torna-se muito mais explícito quando pensa-se nas maneiras como a guerra é nomeada, na forma como ela é chamada e interpretada. Em muitos diálogos que estabeleci com homens e mulheres Muina (Uitoto), quando me referia à chegada dos protagonistas da guerra colombiana, eles aludiam para esses fatos como “doença” ou “recaída” que chegaram em suas vidas, consideradas por alguns, como vovô *Onókakuiodo*¹⁰, “recaídas” das violências anteriores, da crueza seringueira. Essa percepção revela que muitas vezes a história da presença de gente com armas na região não é interpretada estabelecendo divisões cronológicas e determinando ciclos específicos, como usualmente o realiza a historiografia acadêmica. Nesse caso, a memória da história dos conflitos é projetada num percurso ininterrompido e contínuo de uma história herdada e apropriada culturalmente. Justamente nesse modo de entender a história, também se percebem e se identificam os modos de ação cultural com que se enfrentaram os fatos violentos, essas “doenças”, que parecem se repetir caprichosamente no tempo.

O modo de atender ou enfrentar essas “doenças” ou “recaídas” é justamente colocando em prática as ações culturais, que, conseqüentemente, ao serem invocadas para encarar o conflito armado tornam-se inevitavelmente políticas, tomadas de posição autônomas dirigidas a preservar a própria integridade física e de seus parentes. Uma estratégia efetiva de defesa da autonomia, como mencionado acima, foi o exercício das práticas sociais diárias, o trabalho da roça, as práticas de pesca, caça, a preparação de danças, os encontros de mambeadero. Ademais entre a *gente de centro* existe a ideia de que quem realiza as lavouras diárias de produção da vida converte-se num ser apreciado, que está bem, carregado de beleza, que procede de acordo com os mandatos morais, mantém o respeito à cultura e à reprodução do conhecimento. O trabalho constitui uma parte crucial da

¹⁰ *Enókakuiodo*: papagaio real de taro (*Xanthosoma spp.*).

experiência e da realidade vividas e arrasta consigo o sucesso das virtudes morais (GRIFFITHS, 1998, p. 213). Demonstra-se, de acordo com Villa e Houghton, que a diferença cultural indígena, nesse caso vista pelo modo de vida e pelas práticas autônomas de produção e pensamento, faz parte da estratégia política mediante a qual os habitantes amazônicos persistem e definem sua posição em meio aos poderes militares, econômicos e políticos externos (2005, p. 118).

Essa perspectiva interpela as propostas de alguns olhares sobre os estudos das manifestações políticas da ação cultural em cenários de guerra, como é o caso de Antonius Robben, quem alega que “O desafio metodológico do estudo de zonas de guerra inacessíveis é estabelecer os princípios culturais da agência e descobrir como se transladam às práticas políticas e sociais” (2008, p. 66). Aquilo que me levanta suspeitas nessa afirmação de Robben é que ele se preocupa em entender como se transladam os princípios culturais às práticas políticas, pois a ideia de traslado supõe um divórcio preexistente entre cultura e política, desvanecendo assim qualquer tentativa por compreender que o exercício das práticas culturais se torna em si mesmo uma ação política. Talvez a ideia de pensar como a ação cultural se translada à política possa ser um exercício metodológico que separa esses dois campos da ação humana em benefício de seu entendimento, mas Robben não oferece esclarecimentos adicionais sobre essa questão, deixando assim que sérias dúvidas gravitem sobre a visão que pretende esgrimir.

Na minha perspectiva, se faz explícito que as práticas culturais não se transladam, como se fossem uma substância diferente da ação cultural, para o campo político; elas mesmas em sua posta em marcha se tornam atuação política, uma atuação elusiva e não destrutiva que opera como resistência dirigida a confirmar a existência.

Essas formas de confrontar o poder no local, a partir de instrumentos culturais autônomos de defesa política, não são

simplesmente atos defensivos e soltos. Essas ações vão além de seu proceder localizado. No pensamento e nas práticas dos povos Uitoto, Muinane, Andoke e Nonuya, palpitam reflexões sobre a guerra e a paz, conscientes conceitualizações sobre a superação dos conflitos armados, das quais se pode aprender para enfrentar uma situação de conflito ou algum fato violento. Essas ideias pouco conhecidas quiçá não tenham repercussão além de seus territórios porque justamente têm lugar no profundo da selva e não nos espaços públicos da mídia informativa oficial. Qual é o espaço público por excelência dos povos indígenas do médio rio Caquetá? Evidentemente seus espaços públicos são seus territórios, suas malocas, suas roças, seus rios, seus mambeaderos, lugares onde se vive e se pensa na guerra, e em que se gestam, desde sua concepção do mundo, propostas de paz, como mostrarei a seguir.

JABOKI ÚAI, ÑUE JEBUYA. A GUERRA E A PAZ

¹¹ A divisão político administrativa da Colômbia é por departamentos (estados para o Brasil). Nesse caso, o vilarejo de Puerto Santander tem a categoria de “corregimiento”, uma unidade administrativa menor, dentro do departamento (estado) do Amazonas.

Na manhã de 3 de setembro de 2013, em Porto Santander, vilarejo do estado colombiano do Amazonas¹¹ sobre o rio Caquetá, encontrava-me com alguns pescadores Andoque e Muina; sentados à sombra de uma ingazeira, esperávamos a chegada de algum outro pescador que tivesse conseguido capturar alguns peixes e estivesse disposto a vendê-los. Naquela época do ano o rio está cheio, os peixes dispõem de muita água na qual se ocultar, muitos mais lugares para onde escapar. Desde julho, quando cheguei à região, na casa onde vivia, poucas vezes conseguimos degustar algum peixe fresco, estávamos fartos de comer sardinhas em lata. Nora, uma valente indígena do povo Muina e a senhora da casa, tinha repetido várias vezes, “¡não aguento mais comida de branco!”. Estava então em Porto Santander tentando procurar algum peixe fresco, não só para saciar a fome, mas também para agradecer Nora e suas filhas. De repente, aquela manhã tranquila com os pescadores foi interrompida por uma coluna de mais de 60

soldados que voltavam de suas incursões dentro do mato. Aquela que parecia uma manhã calma em procura de peixe tornou-se uma agitação de botas que marchavam, uniformes suados, miradas de desconfiança e uma vozeria de ordens, obediências e disciplinas. Um militar, reconhecendo minha condição de não indígena e barbudo, acercou-se e me perguntou: “você quem é, que faz por aqui?”. Expliquei-lhe que realizava um trabalho universitário com as organizações indígenas da região e, nesse mesmo instante, Dago, um solidário jovem Muina, referindo-se a minha presença disse ao militar: “aqui todos o conhecemos, ele é um amigo que vem nos visitar”. O militar olhava-me com displicência. Sua atitude não só expressava desconfiança, mas também o cansaço e o repúdio com que a guerra costuma impregnar os humanos. Depois, o militar escutou a ordem de um sargento de embarcar para cruzar o rio Caquetá e se foi sem dizer nenhuma palavra. Nesse momento, enquanto víamos os soldados afastarem-se, Henry Andoke disse: “Isso não é vida, gente submetida a ordens e um monte de tarefas pesadas para depois trocar tiros com outros. Isso não é vida”. Os encontros de muitos habitantes indígenas com grupos armados despertam reações morais, não só carregadas de prevenções sobre os riscos que podem trazer para a vida, mas também reações que são reguladas por certos marcos interpretativos como diria Butler (2010, p. 66). Nesse caso, desde a perspectiva da gente de centro, reações que interpretam a vida dos exércitos em guerra como formas distintas do que deve ser uma vida culturalmente vivível e um estado de liberdade desejável.

Muitos indígenas veem o modo de vida de quem se envolve na guerra como uma vida sem liberdade, sem autonomia nem possibilidades de exercer a própria vontade. A submissão rígida às hierarquias, às linhas de comando e à obediência dócil, causa-lhes aversão, apesar de existirem também muitos jovens indígenas que por alguma ou outra razão se envolveram em algum dos exércitos em guerra. Ainda que esse assunto mereça ser objeto de discussão

que não posso tratar aqui por razões de espaço, só gostaria de destacar o fato recorrente de os exércitos em disputa procurarem sempre a adesão da população civil à sua causa. Com a chegada das FARC no meio rio Caquetá, no início do ano 2000, existia uma preocupação inocultável, o recrutamento. Dessa maneira o CRIMA insiste em combinar com as FARC a decisão de sempre evitar o recrutamento dos jovens indígenas locais. Segundo uma liderança indígena do CRIMA, que me pediu para não utilizar seu nome, são lembradas as palavras de Perdomo, um indígena Muina que é comandante insurgente e que disse: “peço aos jovens que não entrem na guerrilha, essa é uma vida muito difícil. Melhor que fiquem aqui com sua gente trabalhando”.

À parte da questão do ingresso de jovens indígenas nos grupos armados em guerra, os sentimentos que se despertam quando os indígenas observam os grupos armados é o que se poderia chamar de alteridade radical: “que tipo de humanidade é essa que decide arriscar sua vida na guerra?”, se perguntam alguns indígenas. Entre os povos indígenas do médio rio Caquetá, como citei anteriormente, os atores do conflito são outra gente, *jatiki imaki* (animais do mato) que tem outro pensamento, são gente parecida aos animais, usam camuflagem como a onça, não têm casa, não têm roça, não têm maloca, não se sentam para mambear, andam pelo mato longe de sua família, não sabem curar com plantas e têm armas de fogo (TOBÓN, 2010). Às vezes, muitas mulheres diziam ter sentimentos de compaixão pelas pessoas que estão nos grupos armados: “pobre gente, andando no mato sem sua família e sem casa”. “A guerra é a solidão infinita”, dizia Albert Camus (*apud* Mielost, 2013)¹². Essa percepção de muitos habitantes indígenas sobre os militares questiona a vida de quem faz a guerra, mas não como um juízo moral que reclama uma paz em abstrato, senão como algo estranho, um tipo de catatonia sociocultural, como aquela que implica para os humanos suspender as relações sociais e os vínculos afetivos com seus parentes para ir-se a incrustar pedaços de metal na carne de outros.

¹² Essa expressão de Albert Camus, segundo Christ Mielost (2013), aparece nas discussões da publicação clandestina *Combat*, quando Camus decidiu participar na resistência francesa às tropas nazistas. Ver Mielost (2013).

Estamos estreitamente unidos aos demais e com eles outorgamos sentido a nossa existência cultural, da qual participam sentimentos de identidade, afetos, memórias compartilhadas e linguagens que revelam o tratamento que damos aos humanos que nos importam. A vida dentro da guerrilha supõe estabelecer um tipo particular – e alheio – de experiências sociais e novas referências simbólicas. A característica diferencial é que essa experiência social se faz em meio ao confronto militar, ou seja, se vive na guerra, expondo sempre a vida e aumentando os riscos nas sociedades não combatentes. Justamente porque vivemos vidas precárias, susceptíveis de serem machucadas (BUTLER, 2010), é que adotamos vínculos e tratamentos sociais de proteção mútua. Dessa forma, muitos indígenas estranham o trato brusco entre militares e o compreendem como um comportamento que “não faz parte da vida”. Será a guerra entendida como a negação da vida? Na guerra, o inimigo enquanto humano não importa, sua vida não merece ser cuidada, apreciada, não se dispara contra humanos, se dispara contra “terroristas”, não se dispara contra humanos, se dispara contra “defensores do regime”. *Jarima*, um avô Muina dizia que na guerra se maneja *Jutiña úai* (palavra amarga), *ikírapue úai* (palavra de raiva), *baka úai* (palavra de guerra), que contrasta com a palavra que a *gente de centro* insiste em difundir, como resultado das gestões simbólicas que se realizaram sobre as memórias das violências passadas – o que eles chamam *Komuiya úai*, palavra de vida, *ñúera úai*, palavra amável. *Jarima* reiterava: “a vida não se faz com palavras ofensivas com gritos, com ordens bruscas”. A guerra seria assim concebida como um permanente estado quente no que se desenvolve a vida humana, *komuiya uttrede* (vida quente). Mas como é uma experiência quente, existe ainda a possibilidade de esfriá-la, portanto a guerra não é a negação sentenciosa da vida, ou seja, existe a possibilidade de esfriar – humanizar – essa vida quente.

Os diálogos de mambadero são um dos mais importantes recursos de entendimento recíproco. Isso não significa que

entre os povos indígenas não existam episódios de ira violenta que conduzam a ferir ao outro. Isso pode ocorrer em qualquer sociedade, mas entre muitos habitantes existe uma firme convicção de resolver os conflitos de um modo não destrutivo, sentando-se a mambear e dialogar. Como disse Luís Sueroke, homem Muina, maestro da escola de Porto Santander,

Fogo não se aplaca com fogo. Nossa principal força como indígenas é nosso pensamento sagrado e a orientação que esse pensamento nos dá para relacionar-nos com a natureza, para manter o respeito em nossos territórios. E essa força e esse pensamento estão contidos no trabalho de tabaco e coca (Diálogo com Luis Sueroke. Araracuara, río Caquetá, 2013).

O Luis pronunciou essas palavras na noite de uma quinta-feira de setembro em sua maloca e, naquela noite, nos acompanhava Aurelio Suárez, médico tradicional do povo Muinane. Perguntei sobre o fato de que muitas vezes nas cidades se crê que os únicos indígenas que se mobilizam politicamente na Colômbia, defendendo seus direitos e recusando a violência, são os povos andinos que saem em marchas, que tomam estradas, enfrentam a polícia e exigem comissões de diálogo com o governo. Aurelio chupou seu ambil, *mambió* e depois me disse “Essas formas de protestar, de sair à rua, de tomar avenidas, fazer barulho e gritar palavras de ordem, não são de nossa cultura. Minha luta é minha maneira de viver”. Depois voltou a chupar ambil e me disse: “e você para que quer saber isso?”. “Porque vocês conheceram a guerra entre o exército e a guerrilha”, respondi, “guerra essa que leva 50 anos e que reclama seu término, pois vocês se viram obrigados a lidar com a presença desses atores armados. Porque suas vidas são importantes e se deve respeitar sua condição humanitária e reconhecer como protegeram suas vidas e defenderam seus direitos. Afinal de contas, o que sucedeu aqui é parte da história da Amazônia, da Colômbia e faz parte das

formas de resistência dos povos amazônicos”. “¡Hummmmm! ¡Já!, agora entendi”, respondeu-me Aurelio.

Nas circunstâncias históricas atuais, a Colômbia experimenta uma nova tentativa de conversas de paz entre a insurgência e o governo. O presidente Juan Manuel Santos e as FARC, no mês de setembro de 2012, anunciaram o início de conversas de paz em La Havana, Cuba. Diálogos que se realizam atualmente sem decretar cessações bilaterais de fogo, isto é, um diálogo que decorre em meio ao conflito.

Aquela noite, no mambeadero de Luis chegou também Héctor Gómez, governador indígena da comunidade de *Guacamayo*, e também alguns filhos de Aurelio. Perguntei a todos eles se acreditavam que os habitantes do médio rio Caquetá têm algo a dizer ou contribuir para conseguir avançar no processo de paz na mesa de diálogo em La Havana. Aurelio respondeu com firmeza:

Quando você quer falar com alguém vai e o visita, ou vêm visitá-lo e falam com você. Se querem falar, pois nos sentamos, mambeamos e conversamos. Por isso pensamos que os diálogos de paz são uma modalidade dos brancos de resolver seus próprios problemas. Nós vemos o conflito armado como um conflito dos brancos, que chegou a nós, sim! e que como vamos resolvê-lo? Pois fazendo nossos trabalhos, defendendo o que fazemos, cultivando, mambeando, fazendo o que somos. Narrando e pensando o que já disseram nossos velhos, nossos antigos. (Diálogo com Aurelio Suárez Araracuara, río Caquetá, 2013).

Os povos amazônicos do médio rio Caquetá descartaram como formas de luta o confronto violento e contundente, a luta frontal explícita. Para eles, resultam culturalmente alheios e distantes os modelos e conceitos de diálogo utilizados politicamente pelos *brancos* para superar seus confrontos armados. Essa decisão está estreitamente vinculada às circunstâncias de

violência extrema e opressão que sofreram os povos da região durante o regime de exploração anterior. Mas particularmente, a meu modo de ver, sua luta atual não violenta é uma decisão também motivada por um episódio particular: a compreensão histórica do que significou a rebelião indígena de *Yarocamena* (árvore de pedra de raio, em língua Muina), um de seus líderes antigos, que teve lugar em 1917 no assentamento de Atenas sobre o rio Cahuinari (PINEDA, 1988, p. 170). *Yarocamena*, convocando aos bruxos mais poderosos de seu povo, se entrincheirou com armas em sua maloca resistindo à arremetida dos seringueiros peruanos que, superiores em armamento e sevícia, queimaram a maloca e executaram um massacre impensável, exterminando importantes líderes e pajés indígenas. Esses acontecimentos são pensados e recordados como um sacrifício desnecessário de líderes valiosos, portanto são considerados um erro, quase que uma autoimolação; na memória da região, aparecem como uma “história de castigo” (PINEDA, 1988, p. 176), como uma saída, que ainda sendo heroica, traduziu-se na morte sangrenta – e evitável – de autoridades culturais. Como me explicou uma vez, em 2007, Heriberto Rodríguez, líder indígena Muinane, quando visitei seu assentamento de *Guamarayai*:

Os velhos, depois da borracha, deixaram rotundamente proibido usar as armas para fazer nossa luta política, pois com as armas empunhadas para a luta, pode-se fazer que os canhões se voltem, dirijam-se para sua própria gente. Desde então se decidi que a luta indígena seria com ambil de tabaco, com mambe, com manicuera¹³, e desde o mambeadero, com o pensamento, e sentado, empregando a palavra; essas são, por decreto cultural das antigas autoridades, as únicas armas permitidas nessa história de organização e de luta (Diálogo com Heriberto Rodríguez, Guaymaraya-rio Caquetá. 2007).

¹³ Bebida doce de mandioca

O uso das armas, ou bem a luta frontal e as ações coletivas contundentes, não só correm o risco de expor a tragédias, senão

correm o risco de que as armas empunhadas, como sucedeu com alguns indígenas que trabalharam para os seringueiros, voltem-se contra sua própria gente. A luta por seus direitos e por impulsionar a proteção mútua está orientada atualmente, como diz Aurelio, pela realização de “nossos trabalhos, defendendo o que fazemos, plantando, mambeando, fazendo o que somos. Narrando e pensando o que já disseram nossos velhos, nossos antigos”. Vale a pena insistir que muitos desses trabalhos, dessa firmeza resolvida em seguir fazendo a vida, são realizados, na maior parte, pelas mulheres. As lavouras e ações das mulheres, seus compromissos, abnegação e força atuam como garantia da autonomia; suas obras de socialização, alimentação, criação, orientação, cuidados mútuos, organização e liderança diária são refúgios imbatíveis de reprodução cultural. Sem mulheres, para dizê-lo claramente, a organização social se debilitaria, pois os homens podem ter muito conhecimento, saber canções, ter muita bruxaria, mas sem os frutos derivados do trabalho da mulher, que são as substâncias que alimentam a realização das atividades comuns, os planos culturais não podem ser sustentados (GRIFFITHS, 1998, p. 151). As mulheres em cada ato de semear, de limpar os plantios, de desenterrar tubérculos, de colher abacaxis, folhas de tabaco, de carregar cestos cheios de variedades de mandioca, e ainda mais, de transformar mediante suas energias e conhecimentos os produtos colhidos em substâncias comestíveis (as mandiocas em beiju, em *manicuera*, em *cagüana*¹⁴, o tabaco em ambil) intervêm decisivamente na reprodução da estrutura social, garantindo o suporte da realização das práticas culturais. Resulta lógico pensar, portanto, que as respostas culturais frente à guerra se encontram amparadas nas atuações sociais das mulheres, fundamentos que outorgam base à realização das práticas culturais.

Se o país quisesse valer-se de algum instrumento ou aporte desde a visão indígena para aprofundar no estabelecimento da paz, este seria sentar-se e falar com todos os implicados no conflito, tanto com quem faz a guerra como com quem a sofre. A paz é um assunto muito sério para deixá-lo em mãos

¹⁴ Cagüana: Bebida de amido de mandioca adoçada com frutas.

exclusivamente de quem têm as armas. Requer, portanto, não só incluir a sociedade civil e os setores populares e indígenas que padecem com a guerra, senão uma firme determinação para dialogar e honrar a palavra comprometida. A paz não é reduzível a acordos entre cúpulas armadas, as negociações entre estruturas de poder. A paz se vivencia na vida local mediante conceitos e práticas que defendem a vida, as relações sociais e as formas de luta não destrutivas. Tem sentido, em consequência, as palavras compartilhadas por Eduardo Paki, líder Muinane, em sua maloca: “sobre esses diálogos de La Havana, a gente não resolve os problemas de seus filhos, nem de sua gente em maloca alheia. Os problemas se falam, dialogam-se no próprio território, sem raiva, sem fogo, falando e dialogando”.

¹⁵A tradução literal de *Jaboki úai* seria vingança, desforra, insistir em reviver os problemas, sensação de perturbação.

A guerra, *Jaboki úai*¹⁵, nessa perspectiva, seria entendida, não só como o uso da força física para impor uma vontade alheia, mas também como a alteração das condições de sociabilidade, acontecimentos que obstruem o exercício das práticas culturais autônomas. Em algum momento, dialogando com *Jarima*, perguntei-lhe como se poderia nomear a paz em língua uito? *Jarima* afirmou: “a paz seria palavra de crescimento, palavra de multiplicação, *ñue jebuya*, ou também o lugar onde estamos crescendo bem, estamos calmos, *ñue iyáno*”. A guerra e a paz têm a ver com experiências sensoriais, perturbação e tranquilidade, estados do corpo que determinaram a vontade de impulsionar os trabalhos e a realização da vida cultural, ou bem sensações de alerta e estremecimento que podem imobilizar as capacidades humanas, as ações do corpo com as que se faz a vida e se constrói “o que somos”. Essa perspectiva resulta coerente com o exposto por Kimberly Theidon (2004) em seu trabalho entre as comunidades indígenas andinas no Peru que sofreram a violência do exército peruano e da guerrilha do Sendero Luminoso. Justamente porque a guerra carrega o corpo de medos, tensões, dores e transtornos psicológicos, o que se traduz na alteração e no mal-estar das relações sociais. A guerra impacta os corpos, as formas de sentir e

agir (THEIDON, 2004, p. 64). A guerra gera experiências às quais o corpo responde sensivelmente, condiciona os movimentos e as formas de sentir e pensar, chegando inclusive a afetar as atuações sociais e paralisando as práticas culturais que são executadas por corpos que movimentam conhecimentos, sentimentos e esforços. A guerra se nomeia então como *Jaboki úai*, perturbação, a força capaz de imobilizar o corpo, afetá-lo, provocar sensações que malogram as capacidades para impulsionar a autonomia cultural.

Por sua vez, a paz é ação vital, corpos que crescem bem, livres de comoções, de cargas de sofrimentos, capazes de por em ação o exercício das práticas culturais e preparados para enfrentar novas situações tormentosas. Por isso, como pré-condição para a paz se requer o livre desfrute dos direitos ao território e à autonomia, dimensões geralmente prejudicadas pela guerra. As formas de enfrentar a guerra, portanto, estão dirigidas a preservar e defender as condições de realização da vida cultural, a liberdade de exercer as práticas que garantam o crescimento e o cuidado dos parentes e membros da comunidade.

Essa perspectiva concorda com o diálogo que sustentei com Eladio Moreno, líder do povo Nonuya, quando fui visitar sua maloca no assentamento de Peña Roja. Segundo Eladio,

Nossa ajuda à paz, só podemos fazê-la entre nós mesmos. Alguns creem que nossas práticas de proteção e *conjuração* contra a guerra podem estender-se para todo o país, mas nós não podemos fazer nada porque esses são problemas dos brancos, nós não desatamos a guerra. O único momento em que se podem aplicar práticas de proteção de dança, de conjuração, é quando algum dos atores do conflito vem e afeta o território e nossa vida. Ademais esse seria o único momento em que se poderia frear qualquer problema, quando está em nosso território e quando afeta a vida local de nós, os povos indígenas. (Diálogo com Eladio Moreno, Peña Roja, rio Caquetá, 2013).

As práticas culturais que se tornam ação política para a defesa de suas vidas e sua proteção se circunscrevem no âmbito cultural de seu território, e é nesse palco culturalmente reconhecido, que as ações políticas adquirem sentido e efeitos explícitos. Os problemas gerados pela guerra no território são encarados e tratados por meio das práticas circunscritas num campo cultural identificável. Essas ações participam dos modos locais em que se estabelecem as relações com os grupos armados, do tratamento que recebe a guerra por parte dos habitantes, e portanto na definição da dinâmica local do conflito armado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pergunta que motivou o início deste artigo – como se expressam os modos de atuação política da *gente de centro* ante a presença do conflito armado em seu território? – foi encarada por meio de alguns elementos analíticos. As ações políticas dos Andoke, Nonuya, Muinane e Muina se expressam nas práticas culturais dirigidas a reafirmar a vida como povos culturalmente diferentes; práticas encarregadas de reproduzir sua vida e eludir a guerra de um modo não destrutivo. Trata-se, portanto de uma ação não violenta cuja natureza está definida por sua ação cultural, a qual, em seu exercício prático, se torna ação política. O exercício consciente de continuar fazendo os trabalhos da roça, apesar da presença de atores armados, de continuar realizando trabalhos coletivos, danças maloqueiras, curas, de continuar cada noite os diálogos de mambeadero, reproduzindo os intercâmbios e pensando e percorrendo o território são instrumentos explícitos que evadem a guerra e com os quais defendem sua existência como povos culturalmente distintos. As práticas diárias constituem uma rede de ações culturalmente orientadas, ou em palavras de Eduardo Paki, uma teia de aranha que ilustra os modos de atuação política.

Esses processos culturais autônomos conferiram-lhes, em decorrência da história de encontros com gente armada, a formação de uma firme subjetividade ética que entende a resolução dos conflitos não de um modo feroz e destrutivo, fora do esquema de vencedores e vencidos. A *gente de centro* insiste em experiências concretas de proteção mútua, mas que se pensa, se observa, se atua e se compreende que os ruídos da guerra aparecem e desaparecem como se fossem estrepitosas cenas fugazes que surgem na história. Não se pretende vencer, se pretende viver.

Esses modos de atuação político-cultural, por sua vez, expressam conceitos com os quais refletir e agir com respeito à guerra e a paz. Isso tem a ver com as respostas outorgadas à segunda pergunta que estrutura este artigo. Justamente porque a experiência dos atores armados tem interferido na vida local, surge um interrogante: Que reflexões e conceitos sobre a guerra e a paz têm os povos do médio rio Caquetá; que entendem esses povos indígenas pela paz que se reclama na Colômbia?

O primeiro que pode se entrever, desde a perspectiva da gente de centro, é que a paz ou a superação da guerra vai além de dispor de um papel assinado. A paz não é um trâmite, é uma experiência vivível, a paz se vive e se constrói na organização social diária. A guerra, por sua vez, concebida como *Jutiña úai* (palavra amarga), *ikírapue úai* (palavra de raiva), *baka úai* (palavra de guerra), como um permanente estado de vida quente, *komuiya utírede*, demonstra dois fatos: o primeiro, que a guerra é um conjunto de experiências sensoriais que, ainda que tenha repercussões explícitas no conjunto da vida social, ao perturbar os modos de sentir, se relacionar com os outros e pensar, se dirige a exercer o poder tentando negar a vida. A guerra, em consequência, de acordo com os conceitos indígenas com os que se nomeiam os atores armados – *jatiki imaki*, gente do mato - é o estranhamento da vida humana, a alteração do que seria uma vida cultural desejável. Em contraposição, a paz, como afirmou *Jarima*, seria

palavra de crescimento, palavra de multiplicação *ñue jebuya*, ou bem o lugar onde “as pessoas estão a crescer bem, estamos tranquilos, *ñue iyáno*”, atributos característicos do que deve ser a vida humana entre a gente de centro: uma vida de crescimento de plantas, de colheitas, de danças, de filhos, de socialização num lugar no qual não têm razão de ser os atos da guerra, constitui as propriedades que os humanos estão comprometidos a defender.

O segundo fato é que, se os atores armados são concebidos como *jatiki imaki* – gente do mato –, que têm *Jutiña úai* (palavra amarga) e uma vida quente, *komuiya utírede*, ainda dispõem da possibilidade de ser novamente humanizados, isto é, esfriados – *mananaida* – e adoçados – *naimedoga*. E nesse procedimento de transformação cultural e política, materializa-se a paz, ações de paz que têm recusado e *conjurado* a raiva quente da guerra por meio do exercício prático da cultura.

É importante lembrar que esses povos reconhecem conscientemente, na sua história e na sua memória, as experiências da presença recorrente de atores armados. Esses fatos geraram uma difícil situação humanitária na qual participam as relações sociais de dominação e dependência que se têm construído historicamente entre povos indígenas amazônicos e as forças econômicas e o Estado. Condições que não distam muito dos processos econômicos que os países amazônicos sustentam nessa região e seus povos, em que a Amazônia é concebida como reserva de matérias-primas que devem ser integradas aos processos produtivos nacional e global. A particularidade da Colômbia é que nesse cenário subsiste um conflito armado que agrava e complica a existência cultural dos povos indígenas.

Justamente, como os povos indígenas do médio rio Caquetá conhecem os sofrimentos dessas expressões de violência na sua história, têm reagido formulando uma série de valorações políticas sobre a guerra e os modos de atuação violentos. Essas valorações políticas sobre a guerra orientam seus modos de ação, dirigidos a proteger e defender a todo custo, com os recursos

culturais que têm a seu alcance, sua existência cultural. Isso se faz explícito nas palavras de Eduardo Paki, quando, em sua maloca, falando sobre os incidentes da guerra sentenciava: “Quem governa com armas, nunca encontrará a paz. Com as armas, a autoridade e a violência, altera-se a paz, a vida, o manejo da cada povo de seu ambiente de paz”. Essa perspectiva ultrapassa os enfoques estritamente etnológicos que, embora relevantes no conhecimento antropológico sobre os povos amazônicos, como os trabalhos de Echeverri (1997) e Griffiths (1998), ficam concentrados exclusivamente no conjunto de práticas econômicas, religiosas, familiares, cerimoniais, numa abordagem culturalista que perde de vista as relações de poder externas que intervêm e ameaçam a vida indígena local. Ainda que os estudos sobre como as estruturas mitológica e cosmológica participam na reprodução do modo de vida indígena são importantes esforços dirigidos à “autodeterminação ontológica” dos povos amazônicos, para utilizar as palavras de Viveiros de Castro (apud ALMEIDA, 2004, p. 74), os empreendimentos acadêmicos e políticos são ainda insuficientes para pensar em como as práticas culturais e seus conceitos associados são levados a cabo no cenário histórico para encarar fatos extraordinários como a guerra, em como os povos amazônicos resistem e constroem a história regional.

Os argumentos aqui apresentados, portanto, transitam por campos de discussão que reconhecem a cultura como um âmbito de criação de potencialidades políticas. Dessa forma, insiste-se nos vínculos mutuamente constitutivos entre cultura e política (DAGNINO, 2004, p. 98). A reprodução do modo de vida, em consequência, se concebe em meio a relações nas quais são produzidas disputas vitais sobre a dominação e seus significados, e também sobre as possibilidades de resistência, defesa da autonomia e construção de um sujeito político transformador (GRIMSON, 2011, p. 41).

Pensar que a luta e a ação política dos povos amazônicos se expressam por meio de suas práticas culturais (DAGNINO, 2004;

2001, p. 85), nesse caso frente à guerra, não significa que sejam atuações localizadas, mudas e solitárias na imensidão da selva amazônica. São respostas, a minha maneira de ver, que atuam como um modo de interlocução dirigido a pensar a história da Amazônia e os conflitos que a atravessam. As vozes com as que os povos indígenas nomeiam a guerra e a paz, ademais, adquirem pertinência política na história da guerra colombiana porque chacoalham e interpelam nossa sensibilidade e nossas obrigações éticas num conflito que, ainda que não tenhamos participado diretamente em seus combates, tem determinado as percepções da realidade na que temos crescido e de que também fazemos parte. Pois os efeitos macabros da guerra colombiana não só têm marcado a história a que pertencemos, mas também intervieram nas formas de vermos e entendermos a nós mesmos. Em conclusão, penso que dos povos indígenas do médio rio Caquetá se levanta uma voz que faz questão de mostrar a importância da consciência histórica para humanizar a existência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALMEIDA, Mauro William Barbosa de. A Etnografia em Tempos de Guerra: contextos nacionais e temporais do objeto da antropologia. In: PEIXOTO, Fernanda Arêas; PONTES, Heloisa; SCHWARCZ, Lilia Mori (Org.). *Antropologia, História e Experiências*. Belo Horizonte: Editora da Universidade Federal de Minas Gerais, 2004, p. 61-81.

BECERRA BIGIDIMA, Eudocio. Riaki rafue: palabra de consejo sobre la cacería. *Revista Forma y Función*, Bogotá, n. 21, p. 59-86, novembro 2008.

BUTLER, Judith. *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. Barcelona: Paidós, 2010.

CASEMENT, Roger. *The Amazon Journal of Roger Casement*. Ed. Angus Mitchell. Londres: Anaconda Editions, 1997 [1912].

DAS, Veena; KLEINMAN, Arthur. Introduction. In: DAS, V. et al. (eds.). *Remaking a World. Violence, Social Suffering and Recovery*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2001.

DAGNINO, Evelina. Cultura, cidadania e democracia: a transformação dos discursos e praticas na esquerda latino-americana. In: ALVAREZ, Sonia; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (orgs.). *Cultura e Política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p. 61-102.

_____. ¿Sociedade civil, participação e cidadania: de que estamos falando? In: MATO, Daniel (coord.). *Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización*. Caracas: FACES, Universidad Central de Venezuela, 2004, p. 95-110.

ECHEVERRI, Juan Álvaro. *The People of the Center of the World. A Study in Culture, History, and Orality in the Colombia Amazon*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Ciência Política e Social, Nova Escola para a Investigação Social, Nova Iorque, 1997.

_____. Canasto de vida y canasto de las tinieblas: memoria indígena del tiempo del caucho. In: RUBIO, F. Correa; CHAUMEIL, J.-P.; CAMACHO, R. Pineda (Eds.). *El aliento de la memoria: Antropología e historia en la Amazonia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia; Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA); Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), 2013, p. 471–484.

FORAN, John. Discourses and social forces. The role of culture and cultural studies in understanding revolutions. In: _____ (ed). *Theorizing Revolutions*. UA: Routledge, 1991.

GOMEZ López Augusto; DOMINGUEZ, Camilo. *Nación y Etnias. Los Conflictos Territoriales en la Amazonia, 1750 - 1933*. Bogotá, Colômbia: Disloque editores, 1994.

GRIFFITHS, Thomas. *Ethnoeconomics and Native Amazonian Livelihood: Culture and Economy among the Nipóde-Uitoto of*

- the Middle Caquetá Basin in Colombia*. Tese (PhD em Filosofia) - St. Antony's College Faculty of Anthropology and Geography. University of Oxford. 1998.
- GRIMSON, Alejandro. *Los límites de la Cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI editores, 2011.
- GUHA, Ranahit. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Editorial Crítica, historia y teoría, Joseph Fontana, 2002.
- LANDABURU, Jon; PINEDA C. Roberto. *Tradiciones de la Gente del Hacha*. Mitología de la Gente Andoke de la Amazonia Colombiana. Bogotá: Unesco, Instituto Caro y Cuervo, 1984.
- LÍNEA BASE AMAZONAS-DOCUMENTO CONPES. *Hacia un CONPES indígena amazónico. Construyendo una política pública integral para los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana*. Vol. II. Leticia-Amazonas: Min. Interior y Justicia, ANH, FONADE, OPIAC, Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia, 2012.
- MA EK, Ivana. *Sarajevo Under Siege. Anthropology in Wartime*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.
- MIELOST, Christ. La necesidad de la filosofía y Albert Camus (segunda parte). Disponível em: http://chrismielost.blogspot.com.br/2013/11/la-necesidad-de-la-filosofia-y-albert_23.html. Acesso em: 29 jan. 2015.
- ORTNER, Sherry b. Resistance and the Problem of ethnographic Refusal". In: _____. *Anthropology and Social Theory. Culture, Power and the Acting Subject*. Durham e Londres: Duke University Press, 2006, p. 42-60.
- PINEDA C., Roberto. La gente del hacha. Breve historia de la tecnología según una tribu Amazónica. *Revista Colombiana de Antropología*, Bogotá, v. 18, p. 435-478, 1975.
- _____. Historia y tradición oral en el Bajo Caquetá. El Dueño de la Metalurgia. *Revista Javeriana*, Bogotá, Tomo 98 (487), p. 129-136, 1982.
- _____. Historia oral de una maloca sitiada en el Amazonas. Aspectos de la rebelión de Yarocamena contra la Casa Arana,

en 1917. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultural*, Bogotá, 16-17, p. 163-182, 1988.

_____. *La Casa Arana (1902-1932). Un enfoque etnohistórico del proceso extractivo del caucho en el Amazonas colombiano*. Dissertação (Mestrado em História), Facultad de Humanidades, Departamento de Historia, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1993.

_____. Una venganza infinita: Hermenéutica de un relato uitoto sobre la práctica de la guerra y la legitimidad de la antropofagia. *Revista de Antropología y Arqueología*, Bogotá: Universidad de los Andes, IX (1-2), p. 7-49, 1997.

ROBBEN, Antonius. El trabajo de campo desde la distancia: enfrentando la paradoja de una antropología de la guerra contra el terror. In: *XI Congreso de Antropología de la FAAEE. Retos teóricos y nuevas prácticas*, Coordinadoras Margaret Bullen, María Carmen Díez Mintegui. Donostia, Ankulegi Antropologia Elkarte. País Vasco, 2008.

SAHLINS, Marshall. *Cultura na Pratica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2004.

SCOTT C., James. Rituals of Resistance: A Critique of the Theory of Everyday Forms of Resistance: Reply. *Latin American Perspectives, Rethinking Theory and Practice as Class Conflict Continues*, v. 20 (2), p. 93-94, 1993.

_____. *Los dominados y el arte de la resistencia*. Discursos ocultos. México D.F.: Ediciones Era, 2000. Colección problemas de México.

SHARP, Gene. *De la dictadura a la democracia. Un sistema conceptual para la liberación*. Tradução de Caridad Inda. Boston, EUA: Institución Albert Einstein, 2011.

TAUSSIG, Michael. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje. Un estudio sobre el terror y la curación*. Bogotá: Grupo editorial Norma, 2002 [1987].

THEIDON, Kimberly. *Entre prójimos. El conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*. Lima: IEP – Instituto de Estudios Peruanos, 2004.

TOBÓN, Marco. “La mejor arma es la palabra”. La Gente de centro – kigipe urúki y el vivir y narrar el conflicto político armado. Medio Río Caquetá – Araracuara 1998 – 2004. Dissertação (Mestrado em Estudos Amazônicos) – Universidad Nacional de Colombia – Sede Amazonia, 2008.

_____. Cuando la guerra llega al medio río Caquetá. Panorama cultural de la presencia de “gente con armas”. In: CASTAÑEDA, Germán Alfonso Palacio (Org.). *Ecología Política de la Amazonia*. Las profusas y difusas redes de la gobernanza. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - sede Amazonia, 2009, p. 224-251.

_____. Animalizar para distinguir. Narraciones y experiencias del conflicto político armado entre la Gente de Centro. *Revista Colombiana de Antropología*, v. 46 (1), p. 157-185, enero-junio, 2010.

URBINA, Fernando. La coca. Palabras – hoja para cuidar el mundo. *Revista Maguaré*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, v. 25, n. 2, p. 199-225, julio – diciembre 2011.

VILLA, William; HOUGHTON Juan. *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004*. Bogotá: CECOIN – OIA – IWGIA, 2005.

WHIFFEN, Thomas. *The North-West Amazons: Notes of Some Months Spent Among Cannibal Tribes*. Londres: Constable and Co. Ltd., 1915.

WILLIAMS, Raymond. *Marxism and Literature*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

ZÁRATE, Carlos. *Silvícolas, sirringueros y agentes estatales. El surgimiento de una sociedad transfronteriza en la Amazonia de Brasil, Perú y Colombia 1880-1932*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia sede Amazonia, 2008.

MARCO TOBÓN – Estudante de doutorado em Ciências Sociais UNICAMP.
<mtobon@gmail.com>