

Pedro Musalem Nazar

**XAMANISMO, MEMÓRIA E IDENTIDADE:
TRANSFORMAÇÕES E CONTINUIDADES NOS PROCESSOS
POLÍTICOS DOS SIONA NO PUTUMAYO, COLÔMBIA**

Tese submetida ao Programa de Pós-
Graduação em Antropologia Social da
Universidade Federal de Santa Catarina para
a obtenção do Grau de Doutor em
Antropologia Social

Orientadora: Prof. Dra. Jean Langdon

Florianópolis
2016

Nazar, Pedro Cristian

Xamanismo, memória e identidade : Transformações e
continuidades nos processos políticos dos siona no Putumayo
/ Pedro Cristian Nazar ; orientadora, Esther Jean Langdon
- Florianópolis, SC, 2016.326 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa
Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa
de Pós-Graduação em Antropologia Social

Inclui referências

1. Antropologia Social. 2. Xamanismo. 3. Política. 4.
Memória. 5. Putumayo. I. Langdon, Esther Jean. II.
Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós
Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Pedro Cristian Musalem Nazar

**XAMANISMO, MEMÓRIA E IDENTIDADE:
TRANSFORMAÇÕES E CONTINUIDADES NOS PROCESSOS
POLÍTICOS DOS SIONA NO PUTUMAYO, COLÔMBIA**

Esta Tese foi julgada adequada para obtenção do Título de Doutor em Antropologia Social e aprovada em sua forma final pelo Programa de PósGraduação em Antropologia Social.

Florianópolis, 5 de outubro de 2016.

Prof^a Dr^a Edviges Marta Ioris
Coordenadora do curso

Prof^a Dr^a Esther Jean Langdon.
PPGAS –UFSC - Orientadora

Banca Examinadora:

Prof.^a Dr.^a Margarita Chaves Chamorro
Instituto Colombiano de Antropologia
e Historia (vídeo conferência)

Prof. Dr. Edmundo Pereira
PPGAS - UFRJ (vídeo conferência)

Prof. Dr. Oscar Calavia Saéz
PPGAS – UFSC

Profª Drª Antonella Tassinari
PPGAS –UFSC - Orientadora

Prof. Dr. Jeremy Deturche
PPGAS – UFSC

à Paula

AGRADECIMENTOS

Ao IBP e ao PPGAS da UFSC. Ao Ministério de Educação do Brasil pela bolsa de doutorado CAPES – PEC-PG (Março 2012 – Março 2016). E na Colômbia, ao Instituto Colombiano de Antropologia e História, ICANH, e em Bogotá à Associação de Cabildos Indígenas do Povo Siona, ACIPS, no Putumayo. Pelos espaços, trajetos e encontros que meus contatos nestas agências possibilitaram.

À professora Jean Langdon, pelo apoio e a orientação dedicada e contínua, e por sua pesquisa que abriu o caminho para indagar sobre a subjetividade dos antigos Siona. À professora Margarita Chaves, por me incluir generosamente nas atividades da sua equipe no ICANH e aos membros dessa equipe – Gisselle, Diana e Fernando –. Com estas cinco pessoas fiz trabalho de campo, tive conversas enriquecedoras e entendi um pouco melhor o que é antropologia. Ao Lucas Villota, que me acompanhou pelo Putumayo nos caminhos do yagé e ao grande amigo Mauricio Pardo pelo entusiasmo e generosidade.

Aos meus colaboradores siona, por sua paciência e tolerância: tudo o que há de bom neste trabalho pertence a eles, aos avós de Mocoa, Puerto Asis e Buenavista, em especial a taita Juan Yaiguaje e dona Blanca Maniguaje, que me receberam em sua casa e me abriram os caminhos da memória siona. A Franco Yaiguaje, que me abriu o caminho das organizações e sem o qual esta pesquisa não existiria. Aos taitas Humberto e Felinto Piaguaje, em Buenavista, e a Miguel Payoguaje, Maria Lijia Payoguaje e dom Francisco Piaguaje, em Puerto Asis, a todos eles e suas famílias que sempre estiveram dispostos a receber-me e conversar.

Em Santiago de Chile, à minha mãe Anita e à minha irmã Anita, por todo o apoio brindado nas pausas deste longo percurso, e a minha companheira Paula, por comigo algumas tristezas e muitas alegrias, e à sua família, que me tratou todo este tempo como mais um membro do grupo.

RESUMO

Esta tese estuda, de uma perspectiva histórica, uma série de transformações que os Siona (Tucano ocidental) do Putumayo colombiano têm atravessado no último século. Após acompanhar alguns sujeitos – meus colaboradores –, e examinar a bibliografia prévia sobre os Siona, elaborei etnograficamente um argumento sobre memória, política e etnicidade que passa pelo exame das transformações nos âmbitos da chefia e dos rituais xamânicos. O material leva a traçar a história dos últimos 35 anos centrada na aldeia indígena de Buenavista e que inclui alguns pontos vizinhos, bem como nas trajetórias de indivíduos e famílias que saíram de lá para morar nas cidades de Mocoa e Puerto Asis. Este contexto é marcado por forças, fenômenos e agências específicas: os cultivos de coca, o narcotráfico, a guerra entre o Estado e as Forças Armadas Revolucionárias de Colômbia, FARC, o desenvolvimento do movimento indígena e de um dispositivo estatal indigenista articulado durante a década de 1990. Dado esse contexto, descrevo a formação de redes interétnicas e organizações políticas, nas quais os xamãs têm um papel destacado.

Palavras-chave: Siona; Xamanismo; Etnicidade; Política; Putumayo; Colômbia.

ABSTRACT

This thesis studies, from an ethnohistorical perspective, a series of transformations that the Siona (Western Tucanoans) of the Colombian Putumayo, have gone through over the last century. Based on prior literature on the subject, and on my own ethnographic fieldwork, I reflect on the political articulation of memories and ethnicity, encompassing changes in the areas of leadership and shamanic localities and rituals. The data collected during my fieldwork allows me to tracing back the regional history of the past 35 years, focusing not only on the indigenous village of Buenavista and on some neighboring locations, but also on the trajectories of individuals and families who left there to live in the cities of Mocoa and Puerto Asis, in a context marked by specific agencies and phenomena like the coca crops, drug trafficking, the war between the government and the FARC's, and the development, at the national, regional and local levels, of an indigenous political movement in its relation with the state and the capitalist market. Given this context, I describe the contemporary formation of interethnic networks and political organizations, in which shamans have a prominent role.

Keywords: Siona; Shamanism; Politics; Ethnicity; Putumayo; Colombia.

LISTA DE MAPAS
(todos elaborados pelo autor)

Mapa 1 – O Putumayo indígena dos Siona.....	44
Mapa 2 – Algumas antigas aldeias na memória siona	45
Mapa 3 – Comandante, Granada e Buenavista 1930-1940.....	46
Mapa 4 – Buenavista e redondezas hoje.....	46
Mapa 5 – Cabildos e resguardos siona.....	47

LISTA DE FOTOS

(todas, salvo a 5, feitas pelo autor)

Foto 1 – Norman Piaguaje explica o yagé aos militares	113
Foto 2 – Taita Humberto volta de Buenavista	114
Foto 3 – Taita Felinto e sua família	116
Foto 4 – Mural sobre Taita Francisco Piaguaje.....	120
Foto 5 – Taitas siona de São Diego (fonte: frade Calella 1940-41).....	125
Foto 6 – Franco usa o microfone	202
Foto 7 – Taita Juan e dona Blanca na sua finca.....	218
Foto 8 – Francisco e seu genro limpam um homem	234
Foto 9 – Dona Maria Lijia narrando histórias.....	256

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

ACIPS	Asociación de Cabildos Indígenas del Pueblo Siona
ACNUR	Alto Comisionado das Nações Unidas para os Refugiados
ACT	Amazon Conservation Team
CAPES	Coordenação Aperfeiçoamento Pessoal Nível Superior
COICA	Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la cuenca Amazónica
CRIC	Conselho Regional Indígena do Cauca
ETI	Entidad Territorial Indígena
IBP	Instituto Brasil Plural
ICANH	Instituto Colombiano de Antropología e Historia
OCIMPA	Organización de Cabildos Indígenas de Puerto Asis
ONIC	Organización Nacional Indígena de Colombia
OPIAC	Organización de los Pueblos Indígenas de la Amazonia Colombiana
OZIP	Organización Zonal Indígena del Putumayo
PPGAS	Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social
UFSC	Universidade Federal de Santa Catarina
USAID	United States Agency for International Development
WWF	World Wild Foundation

SUMARIO

INTRODUÇÃO	25
PRIMEIRO ESBOÇO DA PROBLEMÁTICA CENTRAL	25
CIRCUNSTÂNCIAS DA ETNOGRAFIA E NOÇÕES BÁSICAS SOBRE OS FENÔMENOS ESTUDADOS	26
RELAÇÃO DESTA PESQUISA COM A PESQUISA DE JEAN LANGDON: REFLEXÕES SOBRE NARRATIVA E XAMANISMO	34
SEGUNDO ESBOÇO DA PROBLEMÁTICA E APOIOS TEÓRICOS	38
CAPITULO 1 – ARTICULANDO HISTÓRIA E MEMÓRIA.....	49
APROXIMAÇÃO À RELAÇÃO ENTRE IDENTIDADE, CHEFIA E LOCALIDADE.....	57
BAIN E GUAJE, UMA CHAVE DE LEITURA LINGUISTICA SOBRE IDENTIDADE E LOCALIDADE	62
SIONA E MACAGUAJE.....	67
OS SIONA COMO ÍNDIOS CRISTÃOS: EFEITOS DAS CATEQUESES	69
O PROJETO CAPUCHINHO: INTERNATOS	72
PARÊNTESE REFLEXIVO SOBRE O TEMA DAS ONÇAS.....	76
O ALÉM DO INTERNATO: PUERTO ASIS.....	82
MEMÓRIA POLÍTICA: ESCRITA COMO RESISTÊNCIA E OUTROS SINAIS DE PODER	85
AS TOMAS DE REMÉDIO E AS APROPRIAÇÕES DO YAGÉ	87
COLONIZAÇÃO MASSIVA E ABERTURA DE NOVOS CICLOS ECONÔMICOS: PETRÔLEO E COCA.....	94
CONFLITO ARMADO, INDIGENISMO E MIGRAÇÃO URBANA	102
CAPÍTULO 2 – LOCALIDADES E MEMÓRIAS SIONA	105
CAPACIDADE POLÍTICA DA MEMÓRIA	105
BUENAVISTA	108
VISITANDO BUENAVISTA.....	108
OS QUÍCHUA E OS SIONA.....	111
ALGUMAS INTERPRETAÇÕES.....	121
OS SIONA DE SÃO DIEGO	124
OS SIONA DE GRANADA.....	125
OS SIONA DE SANTA HELENA.....	127
OS SIONA DE PIÑUÑA BLANCO	130

CAPÍTULO 3 – O CONFLITO ARMADO	133
SINOPSE GEOPOLÍTICA DO CONFLITO NO PUTUMAYO	133
APARIÇÃO E SIGNIFICADOS SOCIOPOLÍTICOS DAS GUERRILHAS NO CENÁRIO LOCAL: FACETAS DA RELAÇÃO COM OS INDÍGENAS	141
“ENTRE O ESTADO E A GUERRILHA”: INDÍGENAS E CAMPONESES NA DÉCADA DE 1990	150
EXPERIÊNCIAS SIONA DA JUSTIÇA GUERRILHEIRA	155
TRAJETÓRIAS DIFÍCEIS: ENTRE A VIOLÊNCIA E O YAGÉ	158
CAPÍTULO 4 – NA TRAMA DO NOVO INDIGENISMO	169
CONSTITUIÇÃO DE 1991: MARCO JURÍDICO DO NOVO INDIGENISMO	169
MUDANÇAS NA ESFERA ECONÔMICA: AJUSTE ESTRUTURAL E REDUÇÃO DO TAMANHO DO ESTADO	171
MULTICULTURALISMO	172
DESCENTRALIZAÇÃO	174
CABILDOS E RESGUARDOS	175
TRANSFERÊNCIAS ECONÔMICAS AOS CABILDOS	182
PARTICIPAÇÃO DOS SIONA NO MOVIMENTO INDÍGENA NA DÉCADA DE 1990	184
OS SIONA NA TRAMA DO NOVO INDIGENISMO	188
A FORMAÇÃO DA ACIPS	194
OS PROJETOS DOS CABILDOS	203
CAPÍTULO 5 – OS SIONA NAS CIDADES	207
NARRATIVAS DE MIGRAÇÃO	207
GRUPOS LOCAIS SIONA CONTEMPORÂNEOS	216
OS SIONA DE PUERTO ASIS	221
NUEVO AMANECER, BAIRRO INDÍGENA E CABILDO SIONA	222
A VIDA URBANA	229
CAPÍTULO 6 – YAGÉ E POLÍTICA	237
AS TOMAS DE REMÉDIO NO BAIRRO SIONA	237
ÉPICA DO YAGÉ E SUA DIMENSÃO POLÍTICA: MARÍA E MIGUEL EVOCAM TOMAS DE REMÉDIO	251
A TOMA DE YAGÉ COMO ESPAÇO DE PALAVRA	265
CONCLUSÕES	279
REFERÊNCIAS	287

INTRODUÇÃO

PRIMEIRO ESBOÇO DA PROBLEMÁTICA CENTRAL

Esta tese trata das articulações entre as tomas de yagé – um tipo de espaço ritual e xamânico que defino na tese –, seus artífices, que são os taitas (xamãs), e os processos políticos siona entendidos tanto como interações entre diferentes facções ou grupos locais siona, quanto como interações entre estes grupos e diversas agências coloniais, especialmente aquelas do Estado.

A tese adota uma perspectiva histórica que abarca um século XX que aqui se estende entre 1890 e 2016, aproximadamente, com o intuito de identificar rupturas, continuidades e transformações nessa articulação de longa duração entre atores, espaços rituais e processos políticos.

Como se verá de imediato, destaco em negrito no meu texto as palavras-chave para a leitura da tese, quando aparecem da primeira vez. Utilizo maiúsculas para os nomes indígenas quando são substantivos e minúsculas quando são adjetivos. Em geral, utilizo o castelhano para nomes de lugares, igual fazem os Siona. Em itálicas coloco nomes e expressões em idioma siona, salvo nomes de pessoas e títulos honoríficos que repito muito, como por exemplo, taita e curaca. Entre aspas coloco as citações textuais.

Os limites do período histórico considerado nesta tese foram aportados pela memória dos colaboradores indígenas desta pesquisa, os quais se reconhecem como descendentes dos Siona de **Comandante Praia** (mapa 3), ou *Senoñá*, na língua siona. Comandante Praia, ou simplesmente Comandante, como eles dizem também, foi uma localidade siona formada pouco antes de 1890 (MALLOL de RECASSENS e RECASSENS, 1964-65: 99; PINELL, 1928), em pleno desenvolvimento do ciclo da exploração das resinas, num ponto bastante próximo dos locais rurais que visitei fazendo esta pesquisa. Não visitei Comandante, que agora é mais um casario de colonos camponeses, dos muitos que há nas beiras do rio Putumayo, e que os velhos siona enxergam de passada desde as lanchas rápidas que percorrem o rio, soltando às vezes algum comentário em voz alta: “tudo isso foi dos avós”, “ali aconteceu a guerra contra a gente Chuffi”, “ali está enterrado o curaca [chefe poderoso] X”.

Esse tecido de memórias, tingido de orgulhosas referências épicas, parecia ser o sustento cotidiano das suas certezas identitárias e a base de legitimidade das suas demandas políticas. Disso trata esta tese também: da memória como âmbito político privilegiado, que legitima e que nutre a articulação entre tradição cultural e ação política num contexto definido pelo discurso do movimento indígena e do indigenismo de Estado.

Os Siona que saíram de Comandante em 1933 formaram novos locais de residência e novos círculos rituais, cuja sucessão, embebida em tramas interétnicas e relações coloniais, apresento nos capítulos 1 e 2. A partir do capítulo 3, abordo em profundidade os últimos 30 anos da história siona, compreendendo relações com guerrilheiros, indigenistas e um processo migratório recente que resultou na formação de novos núcleos residenciais e rituais. Mostrarei como, também, através de cem anos de história e até o presente, os espaços rituais são também espaços políticos e espaços de memória para os Siona. Baste isto como primeiro esboço dos temas desta tese.

Apresento, a seguir minha situação em campo: as circunstâncias desta etnografia e o perfil das minhas atividades como colaborador das organizações siona. Apresento, também, algumas noções básicas sobre os fenômenos que estudo. Logo menciono as pessoas e famílias que me acolheram e colaboraram generosamente com esta pesquisa.

Depois, reflito, ainda nesta introdução, sobre a relação entre minha pesquisa e a de minha orientadora, Jean Langdon, que trata também dos Siona e, especialmente, dos que se reconhecem descendentes dos Siona de Comandante Praia.

E para fechar a introdução, volto a apresentar um esboço da problemática central, explicitando, dessa vez, meus pontos de apoio teóricos.

CIRCUNSTÂNCIAS DA ETNOGRAFIA E NOÇÕES BÁSICAS SOBRE OS FENÔMENOS ESTUDADOS

Mais uma vez, tenho à minha frente um documento indígena,

como me acontecera várias vezes durante o trabalho de campo¹, sentado à mesa no escritório da **Associação dos Cabildos Indígenas do Povo Siona, ACIPS**, na cidade de **Mocoa** – luminoso apartamento de dois ambientes, no quarto andar de um prédio inacabado. Com o computador ligado e o olhar pulando entre a tela do computador e a janela que oferecia uma perspectiva da parte norte da cidade, com seus prédios baixos, desiguais e como que amontoados ao redor de uma estrada principal, que conecta com as cidades ao norte, até Bogotá – me perguntei amiúde como tinha vindo fazer um trabalho de campo que me fazia passar mais tempo num escritório do que numa aldeia ou na floresta. Considerava, num piscar de olhos, o caminho percorrido desde agosto de 2007, quando tinha visitado pela primeira vez o taita **Humberto Piaguaje**, na sua casa na aldeia de **Buenavista**, em busca do **yagé**, famoso chá visionário² consumido originariamente na Amazônia indígena e mestiça, e hoje também nos quatro cantos do mundo. Os taitas indígenas do Putumayo – entre eles os Siona, entre eles dom Humberto – empregam e oferecem o yagé em sessões noturnas de consumo coletivo, em geral ritualizado, chamadas igualmente de tomas de yagé ou de **remédio**.

O taita dirige a toma noturna de remédio para um grupo: cada **taita**, idealmente, na tradição hoje reivindicada, guia e protege, dentro e/ou fora do espaço da cerimônia, um grupo mais ou menos estável de pessoas que caracteristicamente inclui parentes e aprendizes, chamados estes últimos comumente também de discípulos, seguidores ou secretários.

A orientação e o cuidado coletivo exercidos pelo taita encontram seu momento mais expressivo na toma de remédio, porém, não é o único e ele é consultado, sobretudo por seus familiares e vizinhos, para questões de saúde, correta criação dos filhos e conselhos de vários tipos (amor, negócios e, em anos recentes, perigos associados ao conflito armado que flagela a região). Hoje também eles trabalham,

¹ Realizado entre agosto e setembro de 2013 e novembro de 2014. Precedido de duas visitas mais curtas em setembro de 2007 e janeiro-fevereiro de 2013.

² Conhecido também como ayahuasca, é uma mistura de duas espécies vegetais e amiúde conduz à produção de visões cujo conteúdo e significado variam segundo os contextos sociais e culturais do sujeito da experiência. Veja Schultes e Raffauf (1992).

num aspecto que esta tese recolhe e ressalta, na legitimação e construção de papéis de autoridade tradicional, funcionais às organizações indígenas. Nesta última função, as tomas de yagé ocupam um papel central. O taita é a autoridade tradicional e, nesse sentido, a encarnação viva da memória épica.

A toma de yagé é uma instância ritualizada, chamada também, no Putumayo indígena e mestiço, e ultimamente pelo mundo afora, de cerimônia e/ou de ritual de yagé. Eu prefiro chamá-la de toma de yagé ou toma de remédio, porque essa é a forma que mais escutei em campo e também porque a palavra ritual possui conotações solenes, que encaixam em um aspecto da história recente destas práticas, associada à sua difusão urbana e New Age. Junto com isso, o termo toma, em vez de ritual ou cerimônia, denota melhor o caráter múltiplo e aberto dessas averiguações noturnas feitas com yagé, onde o espaço em que emergem permite, como mostro no capítulo 6, além ou aquém das expressões rituais, outras vinculadas ao jogo, à competição, à rivalidade e à ação discursiva de índole político-moral.

Anos depois da minha primeira visita à casa de taita Humberto, em 2013, e já engajado no trabalho acadêmico, redigi um projeto de pesquisa orientado à exploração da relação entre política e xamanismo, categorias que figuram agora no título desta tese. Política, memória e xamanismo sejam talvez categorias abrangentes demais e o leitor ou leitora não deve alimentar expectativas exageradas por causa disto. Trata-se, para mim, de provar a utilidade etnográfica dessas categorias, no sentido de saber se elas facilitam ou não a descrição e análise dos fenômenos estudados. Sei que elas referenciam, ao mesmo tempo, vastos campos teóricos, que eu apenas exploro neste trabalho; quando o faço, faço de um modo bastante pouco ortodoxo. Um bom título alternativo, enraizado em referências mais concretas e próximas da minha etnografia teria sido, por exemplo: **AS TOMAS DE YAGÉ E A FIGURA DO TAITA NA CONSTRUÇÃO DA LIDERANÇA POLÍTICA ENTRE OS SIONA DO PUTUMAYO.**

Como logo vou indicar, nesta tese utilizo de modo conciso e breve, mas a meu ver coerente, elementos teóricos muito específicos para fazer a vinculação, a partir dos dados de campo, entre memória, identidade étnica – ou etnicidade – e política. Quanto à categoria de xamanismo, repito de novo, não faço um esforço por inserir de modo sistemático minhas descrições sobre as atividades políticas e rituais dos taitas nas tradições e debates antropológicos. O que me importa é outra coisa: produzir, junto com os sujeitos da pesquisa, um campo de sentido

em que suas práticas contemporâneas e os contextos das mesmas possam ser pensados em perspectiva histórica.

Meu projeto, redigido em Florianópolis em 2013, considerava acompanhar as atividades dos taitas a partir de Buenavista, uma aldeia fundada em 1933 pelo taita Arsênio Yaiguaje e seu grupo. Como aprendi através da literatura, Arsênio tinha sido por 30 anos o **cacique-curaca** de Buenavista, até sua morte em 1960. Ele era filho de Leônidas Yaiguaje, cacique-curaca e fundador de Comandante Praia. Curaca é um termo que denota chefia em quéchua e quando os Siona se referem aos seus xamãs poderosos do passado, o fazem utilizando esse termo, empregando também, indistintamente, a palavra taita para referir-se a eles. Ainda, o cacique-curaca era o chefe político de uma determinada localidade ou aldeia, eleito entre os curacas do local caso houvesse mais de um. Na atualidade, os xamãs siona são chamados de taitas, mas não de curacas, assumindo explicitamente uma diferença de poder em favor dos xamãs do passado. A diferença entre taitas atuais e taitas ou curacas do passado é um tema importante da reflexão nativa contemporânea sobre a história. Irei voltando em diferentes momentos da tese sobre este tema, que era também um dos eixos através dos quais os Siona com que trabalhei afirmavam sua tradição e atualizavam seu passado.

A guerra (trato dela no capítulo 3) entre as **Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia, FARC**, e o Estado colombiano, que tinge a vida em locais como Buenavista há cerca de 30 anos e também a presença de grupos siona que migraram nos últimos 15 anos para duas cidades do Putumayo, determinaram minha opção por trabalhar desde estas e não desde as aldeias, muito mais submetidas aos riscos e sofrimentos da guerra. Trata-se de umas 200 pessoas, metade em Mocoa, metade em **Puerto Asis**. A migração ocorre precisamente durante os últimos 15 anos. Em princípio, como uma busca de refúgio, mas também devido às expectativas de progresso (acesso a serviços de educação e saúde, como também fontes laborais) e ao desejo de afastamento de conflitos e rivalidades entre vizinhos, como indico nos capítulos 4 e 5.

Em 2013 visitei novamente taita Humberto, que me apresentou ao seu vizinho e irmão, o **taita Felinto Piaguaje**. Este é um colaborador importante para a pesquisa em andamento da minha orientadora, dedicada à tradução de peças narrativas coletadas nos anos 1960 pelo próprio Felinto e nos anos 1970 por ela mesma. Depois de visitar Buenavista, entrei em relação, na cidade de Mocoa, com o **taita Juan Yaiguaje**, que tinha migrado com parte da sua família de Buenavista no

começo do novo milênio.

A minha aproximação com os taitas esteve mediada pelo meu interesse no yagé e, desse modo, a interação com eles era um assunto privado: eles interagem à vontade com qualquer visitante que os procura pela sua qualidade de médicos indígenas. Porém, quando manifestei meu interesse em morar junto com eles por um período mais longo e de pesquisar sobre suas vidas como antropólogo, várias pessoas, incluindo alguns taitas, indicaram que eu teria que falar com o presidente da Associação de Cabildos Indígenas do Povo Siona, ACIPS. No fim, ainda durante meu pré-campo, me inseri das redes siona como assessor da ACIPS e mais tarde interagi e colaborei também com alguns dos **cabildos** individuais que formalmente compõem esta Associação. Um cabildo é um tipo de conselho político local, presidido por uma diretoria, cujos cargos são eleitos a cada ano por todos os membros do cabildo. A diretoria, presidida por um governador, administra os recursos do cabildo e, em teoria, governa e administra justiça no âmbito territorial de um **resguardo**, que é uma terra indígena demarcada de propriedade coletiva. Tanto o cabildo quanto o resguardo são oficialmente instituídos pelo Estado. Estudo a formação e as articulações políticas e rituais destas organizações nos capítulos 4 e 5 da tese.

Aos poucos, encontrei-me sentado no escritório da ACIPS, em Mocoa, acompanhando as atividades do seu presidente, Franco Yaiguaje, genro e vizinho de taita Juan. Tanto pelo meu trabalho junto a eles, quanto por minha própria conta, viajei várias vezes para ficar por períodos de até três semanas em Buenavista. Visitei também alguns locais vizinhos em que existem também cabildos siona, como **Piñuña Blanco** e **Santa Helena**. Através dos Siona, conheci e visitei outros grupos indígenas – Inga, Kamentzá e Quíchua – e junto dos seus respectivos taitas, cabildos e resguardos, mergulhei também nas ativas redes interétnicas do Putumayo.

No escritório da ACIPS, grande parte do trabalho consistia em elaborar projetos em favor das comunidades siona urbanas e rurais. Além dos locais rurais situados aproximadamente a 50 quilômetros de Puerto Asis – Buenavista, Santa Helena e Piñuña Blanco, que visitei durante meu campo –, há outro grupo de cabildos siona – El Tablero, El Hacha, Casacunte – a uns 200 quilômetros de distância rio abaixo, perto da cidade de Puerto Leguizamo, que não visitei, mas conheci seus representantes em Puerto Asis e Mocoa pois eles participavam das atividades da ACIPS.

A circulação dos Siona entre Mocoa e Puerto Asis, como

também entre estas cidades e os cabildos rio abaixo, são densas e profusas, abarcando questões como comércio, saúde, educação, emprego, lazer e também atividades ao redor do yagé, assim como aquelas produzidas no marco das organizações indígenas. Todas essas circulações ficam submetidas ao império da guerra entre o Estado e as FARC. Ofereço, do capítulo 3 em diante, observações sobre as maneiras específicas em que os indivíduos pesquisados, suas biografias e circulações resultam condicionadas pelo trânsito entre âmbitos diferenciados, pela presença de bandos inimigos no meio dessa guerra.

Os autores indígenas dessa etnografia são principalmente homens e mulheres ligados a Buenavista por nascimento ou por terem se estabelecido ali desde jovens: estas são as pessoas às quais me refiro quando utilizo o etnônimo Siona, que eles preferem e utilizam diariamente e com o qual identificam suas organizações. Conheci colombianos que os consideravam simples camponeses e fiquei sabendo de pessoas e famílias que sendo, segundo meus interlocutores, tão Siona como eles, não queriam ser reconhecidos como tais porque sentiam vergonha de ser índios. Esta tese trata só dos Siona orgulhosos de serem Siona, pessoas e famílias que estão por trás das organizações políticas nos locais que visitei.

A parte mais recente e detalhada da literatura antropológica sobre os Siona (CHAVES e VIECO, 1983; LANGDON, 2014), está baseada em pesquisas feitas em Buenavista. Fontes mais antigas quase não tratam sobre locais e pessoas específicas, senão sobre os Siona de modo genérico, salvo algumas breves, mas muito valiosas, indicações de Milciades Chaves (1958; 1945). Alguns dos meus interlocutores, em 2014, reivindicaram com orgulho seu nascimento e suas observações da vida dos curacas durante sua infância na aldeia siona de **Granada**, desaparecida – abandonada pelos índios, ocupada pelos colonos – durante as décadas de 1960 e 1970. Como Buenavista, Granada tinha se formado na década de 1930, resultado da dispersão do grupo siona de Comandante Praia.

O taita Juan Yaiguaje, nascido e criado em Granada, foi meu anfitrião em Mocoa; morei com ele e parte da família que ele formou nos anos 1970 em Buenavista. Junto com sua esposa Blanca Maniguaje, nascida em Buenavista, o taita Juan exerce hoje em Mocoa uma forma exemplar de liderança, que reaparece em diferentes momentos desta tese. Juan reiterava amiúde a ideia que, para ser um bom taita, era preciso estar em boas relações com a própria esposa. Ele contava para Blanca sonhos e visões que ela ajudava a interpretar. Esta é uma

dimensão da intimidade na qual não tocarei nesta tese, mas que trago aqui para indicar que, em geral, as relações de gênero entre os Siona parecem ser mais sofisticadas e iguais do que as relações de gênero observáveis entre os colombianos que os rodeiam. As avós de antes assumiam funções específicas na esfera do uso do yagé³. Na atualidade, várias delas têm um papel importante na atenção à saúde nas redes da medicina popular e também na representação da autoridade tradicional ao lado dos taitas. O papel das mulheres na transmissão da memória oral e dos mitos é tão relevante como o dos homens. Algumas vezes dona Blanca Maniguaje e algumas das suas irmãs me indicaram que, até agora, os trabalhos publicados sobre os Siona só têm representado a voz dos homens e que as mulheres sabem coisas que nunca têm sido faladas. Lamentavelmente, esta tese também não repara essa falta.

Como já indiquei, no escritório da ACIPS, em Mocoa, trabalhei com um dos genros do taita Juan, o presidente da ACIPS **Franco Yaiguaje**. Ele é um líder experiente e criativo que tem desenvolvido, desde a década de 1980, uma apropriação do discurso e dos métodos de ação do movimento indígena colombiano, estabelecendo redes e formas efetivas de mediação e colaboração com funcionários do Estado, das ONGs e das agências humanitárias e organizando, por outro lado, os representantes dos cabildos siona. A partir do capítulo 4, trabalho com as biografias de Juan e Franco para ilustrar temas como a migração às cidades e o surgimento de uma trama indigenista multiétnica no Putumayo, nos últimos 15 anos.

Na cidade de Puerto Asis tratei com dom **Miguel Payoguaje**, nascido em Buenavista, tio materno de Franco Yaiguaje, um líder político de trajetória agora também crescentemente reconhecido como

³ As mulheres que passaram a idade reprodutiva podem aprender o suficiente para guiar elas mesmas as tomas de remédio, cantando e fazendo o trabalho xamânico como os homens. Não há muito morreu uma mulher que assim fazia, na comunidade de El Tablero. Eu, em Mocoa e Puerto Asis, encontrei duas mulheres que bebiam yagé amiúde. Falo depois no texto – capítulo 6 – com mais calma sobre uma delas, dona María Lijja Payoguaje. Também, pela memória viva e a literatura oral já transcrita (acervo Langdon-Piaguaje ainda não publicado) sabemos que houve mulheres que ocuparam o papel de caciques, de chefia política, nos tempos antigos. Elas hoje participam ativamente também da política dos cabildos sendo eleitas como governadoras ou em outros cargos.

tomador de remédio⁴. Durante meu campo Miguel era também membro da diretoria do cabildo de Santa Helena, local situado um pouco rio abaixo de Buenavista. Junto dele e da sua esposa, a avó Maria Adalgisa Yaiguaje, passei várias horas conversando sobre uma ampla variedade de temas. Dom Francisco Piaguaje – irmão de taita Humberto e taita Felinto – e sua esposa Núbia Maniguaje – irmã de dona Blanca e esposa de taita Juan –, que são vizinhos de Miguel, nascidos e criados em Buenavista, foram importantes também para esta pesquisa. E uma vizinha deles, a **avó María Lijia Payoguaje**, irmã de taita Juan, nascida e criada em Granada, também fez colaborações valiosas para esta pesquisa, como mostro no capítulo 6. Há, certamente, várias outras pessoas, mas as que tenho mencionado até aqui nesta introdução são as que resultaram chave. Como é fácil perceber, trata-se de uma mesma rede de parentes, distribuídos em vários locais.

Minhas tentativas de fazer, durante o campo, algum aporte para eles se plasmaram sobretudo em três empreendimentos: 1) a organização de uma oficina de tradução de literatura oral realizada com membros de vários cabildos em Mocoa, junto da ACIPS, financiada pelo Instituto Brasil Plural da UFSC e relacionada com a pesquisa sobre tradução de narrativas de Jean Langdon, minha orientadora; 2) a criação e realização, em colaboração com Lucas Villota (jovem antropólogo colombiano que conheci através das redes de tomadores de remédio urbanas que guia taita Juan, perto de Bogotá), de um projeto de resgate da língua siona realizado junto ao cabildo de Puerto Asis e financiado pelo Ministério da Cultura da Colômbia; e, 3) o apoio e acompanhamento da ACIPS durante as primeiras etapas de uma consulta prévia petroleira, um procedimento que envolveu várias agências

⁴ Quando uso a denominação **tomadores de remédio** ou **yageceros** estou me referindo tanto aos taitas quanto aos seus seguidores ou discípulos, chamados às vezes também de ajudantes e/ou secretários, havendo entre eles os que estão em um espaço liminar, referidos como taitas só por alguns ou que referem a si mesmos como taitas perante audiências alheias às redes locais, mas que dentro delas ainda não possuem mérito suficiente para receber esse apelativo, que envolve respeito coletivo e, em geral, uma idade avançada. Outros termos, como **avôs** ou **maiores**, fazem parte também deste campo semântico. No entanto, nem todos os avôs e maiores são necessariamente tomadores, mas ao contrário, todos os taitas são ou devem ser avôs ou maiores.

estatais e não estatais junto aos Siona de Mocoa, Puerto Asis e dos três cabildos deste município: Buenavista, Piñuña Blanco e Santa Helena. Estas três instâncias constituíram uma janela privilegiada para observar as interações entre taitas e representantes siona eleitos de diferentes localidades, assim como entre os Siona e os funcionários de agências oficiais.

Outro aspecto da minha atividade no campo teve a ver com a distribuição, entre vários avós, das quase 200 horas de áudio em *bain cocá* – literalmente “a palavra da gente”, a língua dos Siona agora quase extinta – recompiladas por Jean Langdon no início dos anos 1970, assim como um conjunto de peças coletadas por taita Felinto Piaguaje durante a década de 1960 (conservadas e traduzidas por Langdon), colaborando assim com o projeto de restituição do material desta pesquisadora. A presença destas narrativas no meu percurso como pesquisador merece aqui uma reflexão, que ensaio a seguir.

RELAÇÃO DESTA PESQUISA COM A PESQUISA DE JEAN LANGDON: REFLEXÕES SOBRE NARRATIVA E XAMANISMO

As descrições de Langdon (2014 e comunicações pessoais) sobre a Buenavista dos anos 1970, mostram uma vida próspera e tranquila, sobretudo se contrastada com a de hoje, marcada pelo advento e o efeito cumulativo da guerra e do mercado ilegal da coca durante os últimos 30 anos.

Mas, antes da eclosão desses fenômenos lamentáveis vinham acontecendo velozes mudanças nas formas de vida indígena nas beiras do Putumayo (por exemplo, a abertura do ciclo econômico do petróleo e a massificação da colonização agrária, ambos na década de 1960). Os ajustes adaptativos dos Siona no âmbito da política e do xamanismo assumiram a forma objetiva de um abandono da tradição, como alguns autores vinham notando desde a década de 1940 (CHAVES, 1945; 1958; RECASSENS e RECASSENS, 1964). Para a mesma Langdon, isto resultava evidente em 1971, 1972, quando, por exemplo, os jovens preferiam empregar e transmitir à sua descendência o idioma castelhano, cujo conhecimento estimavam necessário e mais importante do que o *bain cocá* (LANGDON, 2014: 33). Era evidente para ela, também, a falta de experiência e conhecimento dos jovens sobre o “ritual yagé”, a atividade central que “reforçava a visão de mundo e os valores dos Siona” e sua conseguinte incapacidade, por exemplo, para dar continuidade à tradição oral e gráfica dos maiores” (LANGDON, 2000a:

71). Ou ainda, quando reduziam e simplificavam, ao tratar dos infortúnios que os afetavam, a variedade dos espíritos e agentes do cosmos e as categorias etnomédicas (2014: 195). Em 1974, Langdon estimou que o xamanismo siona estava em decadência e constatou que não havia xamãs, vaticinando, também, que se este ofício fosse retomado no futuro iria perder possivelmente sua especificidade cultural, dissolvendo-se na trama do xamanismo mestiço que vigorava na região (2014: 250). A indagação dessa especificidade, através de reconstruções detalhadas da cosmologia e do xamanismo vigentes no passado viraram, desde sua tese doutoral defendida em 1974 e republicada em 2014, linhas de pesquisa privilegiadas pela autora. Hoje, essa pergunta pela especificidade, quase 50 anos depois de formulada, não parece ter uma resposta fácil. A própria autora tem afirmado que sua predição inicial estava equivocada, presa a uma definição dogmática de cultura e que, logicamente, nos anos 1970, ela não poderia ter previsto nem as enormes mudanças – coca, narcotráfico, guerra, degradação ambiental, expansão do movimento indígena – pelas quais os Siona iriam transitar nas décadas seguintes, nem a revitalização do xamanismo que iriam protagonizar os filhos e netos dos avôs com que ela trabalhou no início dos anos 1970. Esses avôs tinham evocado para ela as tradições orais, os saberes sobre história, xamanismo e cosmologia herdados dos seus maiores, referindo-se já nesse tempo, com nostalgia, a um mundo de práticas em abandono. Atrás tinham ficado os tempos heróicos dos curacas e os Siona lamentavam a ausência destes guias políticos e protetores espirituais.

Se as práticas com yagé recriadas e/ou revitalizadas sob novas condições – de degradação socioambiental, dependência econômica e ativismo indígena – nos anos 1980 e especialmente nos anos 1990, correspondem mais ao xamanismo siona tradicional por ela descrito, ou então, a algum tipo de prática xamânica genérica regional – cuja descrição estaria pendente –, é uma pergunta que, do meu ponto de vista, deve permanecer aberta. Como ela mesma demonstrou, o antigo xamanismo siona pode ser lido como um dispositivo cosmológico e político (2014). Sua rápida quebra na primeira metade do século XX é um resultado da inerente fragilidade desse dispositivo perante mudanças rápidas e radicais, derivadas da colonização massiva (2012; 1991b; 1991c; 1981; 1979b). No entanto, o tipo de xamanismo recriado pelos Siona desde os anos 1980 até hoje, sob novas condições, também pode ser lido como um dispositivo político, se bem que de outra natureza, orientado agora principalmente à representação da identidade,

em especial na relação com agências indigenistas exteriores ao grupo (2016). Nesta tese eu exploro essa mudança valorizando, em perspectiva histórica, as transformações da articulação entre ritual xamânico e política.

No entanto, o que se passou com o componente cosmológico, com o discurso tão rico sobre o lado invisível da realidade visitado pelos xamãs em suas viagens com yagé que Langdon usou para descrever o passado xamanismo siona ao longo dos seus trabalhos? Tomemos aqui um índice só: a variedade dos espíritos. Ela menciona que durante seu campo, na convivência cotidiana, chegou a elaborar uma lista com mais de cem nomes de *watí*, espíritos potencialmente daninhos associados a diferentes forças invisíveis. Eles podem afetar de modos específicos – doenças, perda de poder – diferentes classes de pessoas (tomadores de remédio, mulheres férteis, crianças) e podem ser estes *watí* eventualmente manipulados pelos xamãs com fins de índole diversa. Os nomes que ela coletava foram aparecendo espontaneamente ao longo das conversas, ao especular sobre doenças e infortúnios de familiares e de vizinhos em Buenavista e nas histórias narradas por avôs que tinham convivido longo tempo com os curacas. Bom, de minha parte, depois de ter acompanhado durante mais de um ano vários casos de doenças graves e convivido com os taitas, só posso mencionar dois ou três tipos de *watí* diferentes. Outro tanto poderia ser dito respeito da complexa topografia do cosmos, com seus vários níveis, e os seres de cada um: eu só achei, esporadicamente, sinais fragmentários aqui e acolá dessas ideias. Assim, por exemplo, dos sete níveis do cosmos que Langdon elabora a partir de conversas com seis avôs, eu ouvi falar uma só vez de um avô e, de modo muito breve, de dois. No entanto, há um grupo de *pintas*, ou visões ou experiências de yagé⁵, que parecem ter persistido ao longo de várias gerações e que são esporadicamente atualizadas no presente. Nos capítulos 1 e 6 trabalho com esse patrimônio imagético.

⁵ Como se verá ao longo da tese, as *pintas* equivalem a experiências multissensoriais que incluem interações complexas com os espíritos, como diálogos, cantos e recepção de conhecimentos. As *pintas* – dado que sua produção depende do treinamento – podem formar repertórios individuais de cada xamã e também patrimônios coletivos. Como veremos no capítulo 1, durante o ciclo das resinas algumas delas constituíram uma forma de memória histórica que ainda se manifesta no presente.

Assim como os avós que encontrei em 2013 e 2014, os que colaboraram com Langdon nos anos 1970 parecem ter desfrutado muito das conversas sobre os curacas e suas façanhas, bem como sobre experiências com yagé e acontecimentos ligados à história do grupo, incluindo ações de resistência contra conquistadores espanhóis e frades capuchinhos, tanto quanto guerras contra outros indígenas.

Chamarei nesta tese de “memória siona contemporânea” ou, mais abreviadamente, de “memória siona”, ou então, simplesmente, de “a memória”, aquele patrimônio narrativo publicado e não publicado, coletado nos anos 1960 e 1970, com o qual me familiarizei, primeiro como leitor e logo em campo, distribuindo cópias dele entre os Siona atuais. Mas chamo isto de memória porque esse patrimônio continuava vivo quando cheguei em campo. As mesmas histórias continuaram sendo elaboradas e se encontram em várias publicações contemporâneas feitas pela ACIPS (2003; 2007) com assistência de diferentes agências oficiais. O que é mais importante é que na conversa cotidiana dos avós atuais encontrei contínuas referências a essas histórias e alguma vez, também, novas versões das mesmas, se bem que agora em castelhano e desprovidas dos estilos poéticos que são evidentes nas versões de meio século atrás.

A trama da vida dos avós atuais, desde sua juventude, passou mais por uma abertura para as experiências do mundo dos brancos (o mercado de trabalho, o comércio com os mestiços e colonos, o uso do idioma castelhano) do que por uma reiteração de padrões econômicos e culturais idiossincráticos. Mas é esta geração que protagonizou na juventude uma aparente ruptura – em procuras para fora das aldeias, com períodos de anos de moradia em distantes cidades colombianas – a que hoje encarna ou representa a continuidade da tradição em um contexto de politização da identidade étnica.

Inseridas no marco do movimento indígena e do indigenismo colombiano, as organizações siona – marcadas pela parceria entre as lideranças jovens e os avós como autoridades tradicionais – reivindicam hoje direitos sociais e de cidadania universais, como saúde e educação, além de exigir seus direitos especiais enquanto indígenas, como no reconhecimento de terras. Abraçam a noção do “bom viver” que exalta uma abundância geral da vida ancorada nostalgicamente no passado e que contrasta com a escassez do presente. Escassez cuja origem é atribuída à colonização e à corrupção do Estado. Inscrevem, também, de modo utópico, uma comunidade política autônoma num futuramente recuperado território ancestral, do qual as comunidades atuais não

seriam mais do que fragmentos ou sementes. Mas a construção desse horizonte ideal tende a ficar em segundo plano em relação à necessidade cotidiana de sobrevivência: dinheiro para comer e transportar-se em um entorno de capitalismo avançado, marcado pela dependência e pela exploração econômica, pela ausência de seguridade social e, ainda, pela vigência do conflito armado.

SEGUNDO ESBOÇO DA PROBLEMÁTICA E APOIOS TEÓRICOS

Retomo, nesta última seção da introdução, a definição do problema da tese, desta vez evidenciando meus pontos de apoio teóricos.

Levando em conta o material anterior e meu próprio trabalho de campo, podemos distinguir dois tipos de comunidades políticas siona através do período considerado: aquela do curaca e seu grupo (1890-1960) e aquela do cabildo e seus afiliados (1960 até o presente). Como se verá, ambas as formas de organização política e ambos os modelos de comunidade estiveram presentes durante todo o século XX, invertendo suas importâncias relativas. Na atualidade, o taita e o espaço da toma de yagé representam, explicitamente, conscientemente, o que subsiste do arranjo mais antigo. Estas referências atuais a respeito do passado, em que os taitas são os representantes dos curacas e são as autoridades tradicionais, ou seja, os autores da tradição, constituem uma forma de politização da memória que é intrínseca ao movimento indígena colombiano.

Para Walter Benjamin (2009), a memória, que ele define como a faculdade épica por excelência, é o lugar da articulação histórica entre o conteúdo da tradição e as necessidades políticas do presente. As imagens do passado que a memória valoriza respondem a uma tentativa política orientada a reter a autonomia. No capítulo 1, mostro como os avós dos avós atuais lidaram com a conjuntura política da sua época e como, através das transformações, preservaram a autonomia dos grupos e o valor (político) da tradição. No capítulo 2 voltarei a estes problemas enfocando a conjuntura atual, citando e usando como apoio umas teses sobre filosofia da história de Walter Benjamin.

Quanto à questão das transformações da comunidade política e da etnicidade entre os Siona nos últimos 130 anos, utilizarei algumas ideias de Max Weber que detalho a seguir. Para este pensador a etnicidade é um sentimento de pertença que resulta, não de um idioma em comum ou de costumes – cultura e religião –, nem de laços de parentesco compartilhados, senão especificamente da pertença, atual ou

anterior, vigente ou virtual, a uma comunidade política (1996: 35-40). Nenhum dos outros elementos, juntos ou separados, resultam suficientes para constituir, segundo Weber, o efeito persistente da etnicidade (destaques em negrito são meus):

*We shall call "ethnic groups" those human groups that entertain a subjective belief in their common descent because of similarities of physical type or customs or both, or because of memories of colonization and migration [...] In our sense, **ethnic membership does not constitute a group; it only facilitates group formation of any kind, particularly in the political sphere.** On the other hand, it is primarily the political community [...] that inspires the belief in common ethnicity [...] in the absence of the political community, contemporary or past, the external delimitation of the group was usually indistinct (pp.35-38).*

Nessa perspectiva, para Weber, as memórias da comunidade política se encontram preservadas em lendas e contos épicos – *epic tales and legends* – onde ações bélicas em comum se tornam elementos importantes. Os exemplos de Weber incluem as "tribos" e "povos" (*volk*) gregos e germânicos. A comunidade política de fato pode estar mal organizada ou não existir no presente, mas a possibilidade de ação política em comum se mantém como uma propriedade estável na etnicidade:

*In practice [...] tribal consciousness usually has a political meaning: in case of military danger or opportunity, it easily provides the basis for joint political action on the part of tribal members [...] who considers one another as blood relatives. **The eruption of a drive to political action is thus one of the major potentialities inherent in the rather ambiguous notions of tribe and people** (p.39-40).*

Poderia-se objetar que a definição weberiana de **comunidade política**⁶ implica um elemento alheio à noção de comunidade

⁶ "[...] Uma comunidade cuja ação social é dirigida para a subordinação de um território e da conduta das pessoas dentro dele à dominação ordeira por parte dos

normalmente empregado para referir-se aos arranjos sociais ameríndios nas terras baixas da América do Sul, sobretudo pela ênfase colocada por Weber no controle coercivo da conduta dos integrantes da comunidade. O que parece incompatível com a configuração contra o Estado – ou seja, contra o poder coercitivo – que seria inerente às sociedades amazônicas (CLASTRES, 1978).

No entanto, os curacas são descritos como autoridades fortes que “manejavam” o território e a população. Eles, por exemplo, determinavam castigos exemplares e públicos⁷ contra quem manifestasse condutas negativamente avaliadas pelo coletivo, como a preguiça ou as brigas contínuas. Eu mesmo vi várias vezes pais, mães e avós esfregarem, sem nenhuma raiva ou violência, urtigas no corpo nu de crianças e adolescentes, na presença de outros adultos, enquanto aquele que urtigava dava com toda calma um sermão moral sobre boa conduta, misturado com risadas e zombarias suaves dele e dos outros adultos, que se tornavam mais acentuadas na medida em que o castigado se descontrolasse com choros, movimentos bruscos e manifestações de resistência⁸.

No entanto, quando se tratava de reprovar a conduta de um

participantes, através da disposição de recorrer à força física [...]” (WEBER, 1978). De resto, pela ênfase dada ao compartilhamento de valores e costumes, a definição de comunidade política de Weber parece inadequada para dar conta das ditas “sociedades complexas” que caracterizam as democracias liberais modernas. Para uma discussão aprofundada veja Luís Cardoso de Oliveira (1999).

⁷ Estes castigos consistiam, segundo taita Juan Yaiguaje, em coisas tais como esfregar urtigas pelo corpo até “os lábios sangrarem” no caso de ter “saído dessas bocas más palavras” ou o trabalho forçado na horta nas horas de maior calor, recebendo para acalmar a sede em vez de água uma bebida cálida e purgante chamada *yoco*. Ele disse isso enquanto era filmado para produzir um vídeo sobre “governo e justiça própria” cujo destino era ser distribuído nas escolas que atendem a população infantil siona. Todos estes castigos são decididos, ministrados e vigiados pelos taitas, que logo à noite dão de beber yagé aos castigados que, no exemplo de Juan, são um casal jovem inclinado às brigas e à preguiça. O casal, após beber remédio, “revolve-se no chão, arrependido”, depois disso os maiores os aconselham publicamente enquanto esfregam urtigas nos seus corpos.

⁸ Todos os papéis da situação descrita podem ser ocupados por homens e/ou mulheres. No entanto, sempre se busca que seja um taita da vizinhança e idealmente um parente próximo quem esfregue as urtigas e dirija os sermões. Vi isto ocorrer dentro e fora das tomas de remédio.

adulto, em geral se fazia durante uma toma de remédio e ali as zombarias públicas e as reações físicas ao remédio – purga, descontrole – por parte da pessoa afetada eram mais fortes. A esta série de ações que poderíamos chamar de "formativas" e que podem ser entendidas como relações de autoridade entre velhos e jovens, deveríamos agregar o tabu dos fluídos e odores das mulheres férteis em relação aos curacas, tema de preocupação muito reiterada por alguns taitas no presente⁹.

Com frequência os Siona ressaltaram como exemplares as organizações indígenas andinas, em especial, as dos Nasa do Cauca, em modelos de justiça indígena que incluem calabouços e açoitamentos públicos para infratores julgados em assembléia pública. Por sua parte, os registros etnográficos do passado são escassos mas sugestivos: em 1945 (pág. 577-79), Milciades Chaves observa que entre os Siona as “ordens” do curaca são “obedecidas sem discussão”¹⁰. E Cepek (2015), ao tratar sobre os Kofán do Equador – uns indígenas que possuem várias semelhanças e afinidades com os Siona, históricas e xamânicas –, comenta que a forma de dominação mais completa que se pode observar entre os Kofán e que inclui, de fato, momentos de terror e reverência é a que se pode dar entre mestre e aprendiz no âmbito do xamanismo. Por momentos, o aprendiz está completamente entregue ao poder do mestre, observação que não parece alheia a certas experiências articuladas ao redor do yagé que escutei entre os Siona. Sabemos que entre estes se esperava, antigamente, que todos os homens recebessem a maior quantidade de treinamento xamânico possível (LANGDON, 2014).

⁹ Este é o tabu menstrual feminino, de cuja perda alguns velhos na atualidade se queixavam bastante amiúde e que, como tem sido observado entre outros povos tucano ocidentais (BELAUNDE, 2001), consiste num relativo isolamento menstrual. Entre os Siona era especialmente importante em relação ao cuidado coletivo do poder e do corpo do curaca (LANGDON, 2014), assim como em relação à saúde da mulher em idade fértil. As memórias que encontrei em campo são muito explícitas a este respeito. Muitas vezes os problemas contemporâneos – pobreza material, tensões entre vizinhos – são atribuídos pelos avôs à perda de hierarquia, à perda do respeito e à ausência do curaca. Nesta série de lamentos a impossibilidade de controlar o contato com mulheres grávidas ou sangrando (pela vida anônima da cidade, pela ignorância e descuido dos siona atuais) sempre ocupava seu lugar.

¹⁰ Em 1890, o prefeito do Caquetá – a mais alta autoridade da região – acompanhou o matrimônio de um jovem casal: eles escutavam ajoelhados os conselhos do principal ou “decano” numa aldeia macaguaje, grupo tucano ocidental.

Hoje, em algumas escolas básicas localizadas em resguardos siona, os taitas convidam ao yagé turmas completas de crianças como parte das atividades do calendário escolar.

Parece-me possível, com base nestes indícios, indicar a existência de algum tipo de poder coercitivo constituído pelo coletivo *na* pessoa do curaca¹¹. Seja pela série de cuidados dispensados a ele, seja pela série articulada de atitudes, conhecimentos e ações orientadas à consideração do seu poder, que era, também, por outra parte, o idioma preferencial do conflito entre os grupos que, em momentos críticos, se resolvia mediante a procura de um curaca protetor.

O dito até aqui diz respeito a algumas das coordenadas fixadas pelo título: etnicidade, política e memória. Quanto ao xamanismo em si mesmo, reitero o que aponte na primeira seção: em que pese encontrarmos o termo no título, esta tese não trata de xamanismo, trata apenas das articulações políticas da figura do taita e da toma de remédio. De resto, entendo por xamanismo apenas o âmbito da mediação com os espíritos (BRUNELLI, 1996).

Esta tese não pretende produzir teoria, mas utilizar algumas ideias já citadas, de Weber e Benjamin, que permitam ordenar um pouco melhor a descrição, a qual emerge tanto da revisão da bibliografia sobre os Siona e o Putumayo, quanto do meu próprio material empírico.

O argumento central da tese, em que todas as linhas argumentais convergem, é tecido ao redor da transformação da comunidade política siona ao longo do século XX, centrada primeiro no curaca¹² e depois na relação com o Estado. Neste último contexto de relação com o Estado, a

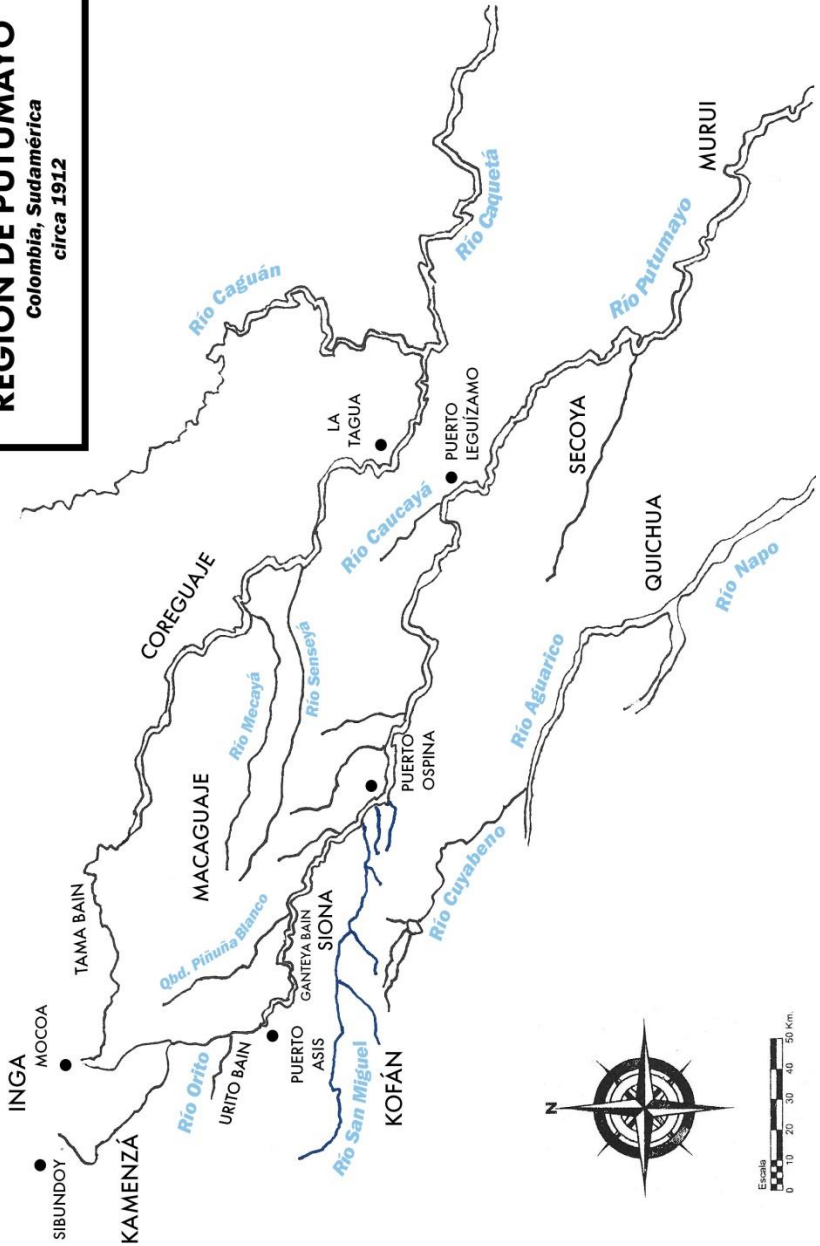
¹¹ A unidade orgânica entre a pessoa do curaca, a comunidade e o território se manifesta também no costume de abandonar o território e dispersar o grupo, refazendo alianças, após a morte do curaca, cujo poder parece ter residido no conjunto articulado de ideias compartilhadas sobre o cosmos e na manifestação positiva destas ideias no espaço da convivência cotidiana.

¹² Em termos gerais, é sugestiva a ideia de que o curaca como figura histórica possa ser visto como um dono, no sentido que Fausto (2008) dá a esta expressão, ao conferir a grande extensão da noção pela Amazônia indígena. Os atuais Siona utilizam esta expressão frequentemente, os curacas eram os donos das gentes, das aldeias e do território. No material etnográfico acumulado no século XX há múltiplos indícios disso. No entanto, não trabalho nesta linha porque exigiria entrar em discussões linguísticas e culturais que saem do recorte escolhido.

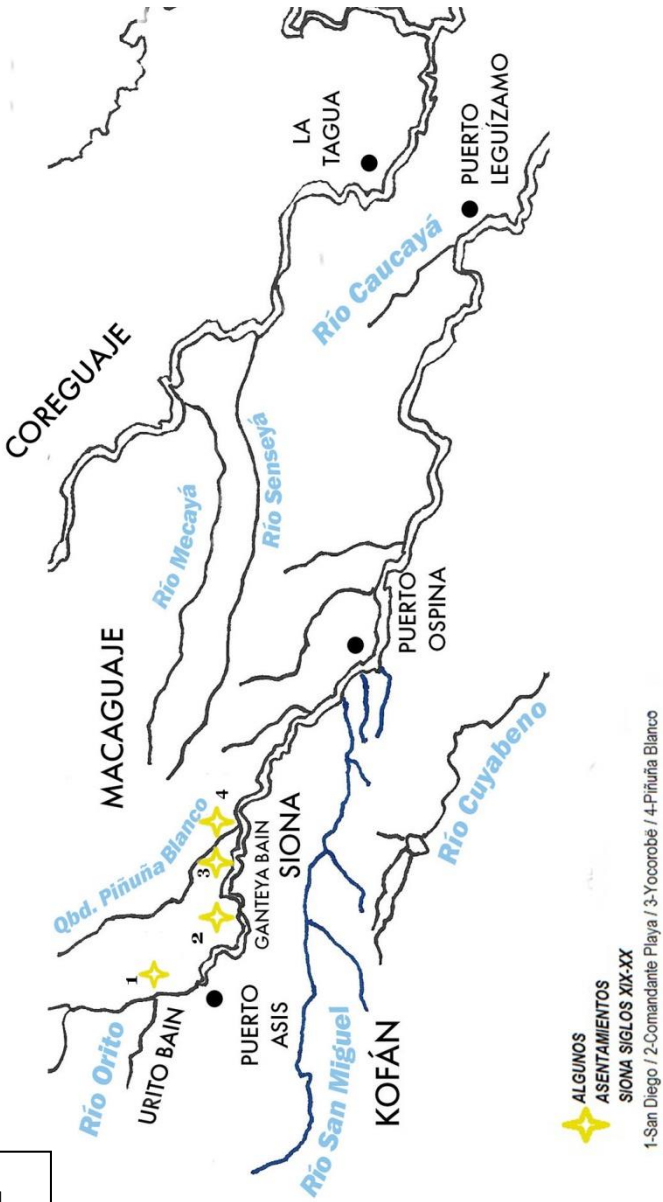
memória política dos curacas resulta uma estratégia chave na construção da autoridade tradicional dos taitas atuais. As tomas de remédio são âmbitos privilegiados em que estas mudanças podem ser estudadas e através delas podemos apreciar perdas, transformações e continuidades específicas, trabalho ao qual me dedico especialmente no capítulo 6 e na conclusão desta tese.

REGIÓN DE PUTUMAYO
Colombia, Sudamérica
circa 1912

MAPA 1



MAPA 2



Mapa 3

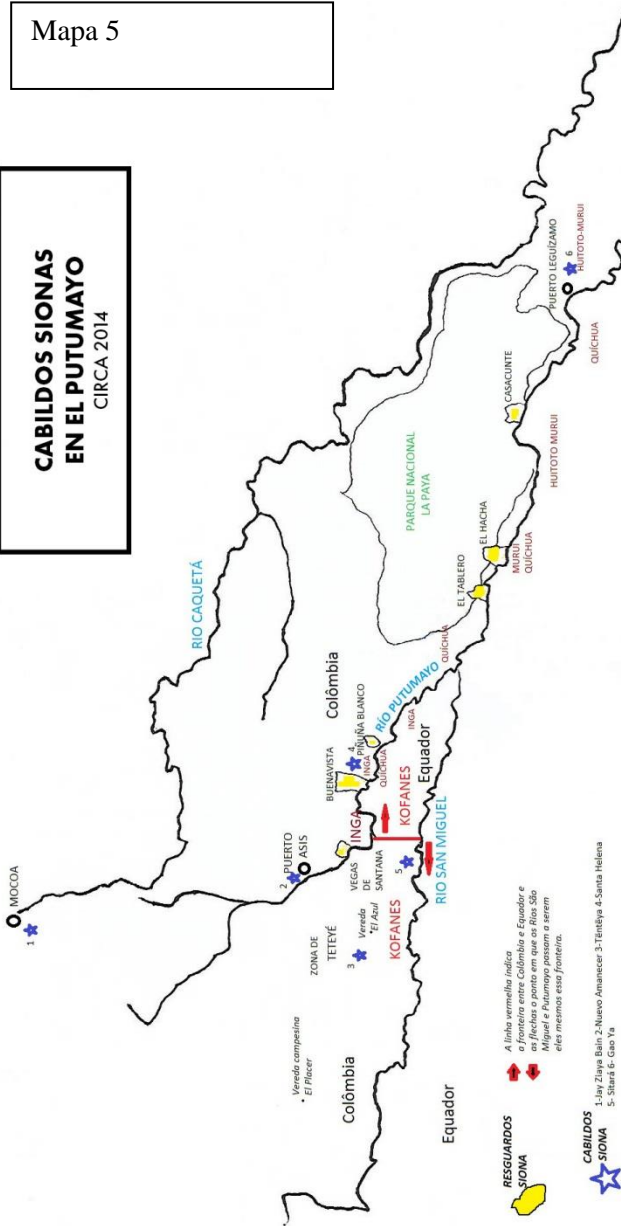


Mapa 4



Mapa 5

CABILDOS SIONAS EN EL PUTUMAYO
CIRCA 2014



CAPÍTULO 1 – ARTICULANDO HISTÓRIA E MEMÓRIA

Neste capítulo início apresentando com mais detalhes o grupo Siona, situando-o na história e na geografia da região, no seio das teias de etnônimos e das redes interétnicas em que aparecem imersos. Exploro também as noções siona de chefia e de localidade. Faço isto combinando literatura especializada e perspectivas nativas contemporâneas coletadas durante meu campo.

Abordo, em seguida, a colonização capuchinha e o ciclo das resinas (quina, balata), fenômenos desenvolvidos entre 1860 e 1950 aproximadamente. Esta é a época dos curacas, dos taitas poderosos do passado que povoam as memórias e narrativas siona do presente, avôs dos avós contemporâneos. Nesta tese eu vou propor que eles formaram a base da ritualidade atual e que para os taitas de hoje, esses taitas curacas do passado constituem um modelo central de referência no âmbito da ação política. Por isso neste capítulo exploro a ritualidade dos curacas no contexto do ciclo das resinas e da colonização capuchinha e indico uma linha do imaginário xamânico presente entre os taitas de hoje que parece estar refletindo as experiências políticas dos curacas.

Finalizo o capítulo condensando a cronologia depois do ciclo das resinas para oferecer uma breve panorâmica da segunda metade do século XX, que compreende a colonização agrária massiva e a chegada da indústria petrolífera nos anos 1960 e a introdução dos cultivos de coca nos anos 1980. E, em relação à coca, a chegada dos narcotraficantes, dos paramilitares e das FARC, a guerra entre eles e o advento do movimento indígena colombiano.

DE ETNÔNIMOS E REDES INTERÉTNICAS

Do conjunto tucano ocidental – da sua vastidão e composição – obtemos uma imagem aproximada através do estudo das crônicas e documentos, sobretudo aqueles produzidos pelos frades, disponíveis desde o século XVI. Com base nessas fontes, diferentes autores (BELLIER, 1991; CHAVES e VIECO, 1983; CIPOLLETI, 2008; LANGDON, 2014) oferecem trechos das trajetórias históricas de alguns desses muitos etnônimos. Bellier (1991, p. 31-32), por exemplo, conta 50 etnônimos diferentes, registrados num percurso de quatro séculos através de uma vasta geografia que abarca desde a bacia do rio Caquetá até a bacia do rio Napo (veja mapa 1).

Os Siona (tucano ocidental) com que trabalhei, apresentam a si

mesmos como herdeiros e representantes de um conjunto de grupos do passado com etnônimos diferentes, em vários casos ainda distinguíveis para eles em espaços de rememoração, ativados numa variedade de contextos. Entre os quais, na projeção coletiva e formal, perante outros, de um território ancestral ou quando, em momentos de maior intimidade, as ditas diferenças ancoradas no passado parecem dar perspectiva às tensões e conflitos entre grupos e sujeitos observáveis no presente.

Tomemos o caso dos Payoguaje (payaguaje, payaguaques, payaguas): identificados como parte de um conjunto maior, chamado de Oyo Bain (gente ou povo morcego) e que parecem ter sido um povo ou um tipo humano notoriamente guerreiro. No século XVII, por exemplo, eles viajavam periodicamente desde o rio Caquetá até o rio Orinoco para comerciar escravos indígenas com navegantes franceses (BELLIER, 1991: 60). Tinham fama, nas crônicas, de bravos e de canibais¹³ que protagonizaram várias revoltas armadas contra os espanhóis. Aparecem circulando entre diferentes rios – Caguán, Caquetá, Putumayo e suas marcas “desaparecem” das crônicas no início do século XIX, sendo uma parte deles “absorvidos” pelos Siona do Putumayo (ibid.:60). Entre estes últimos aparecem como inimigos (ACT-ACIPS, 2007) e também como aliados (LANGDON, 2014) no início do século XX. Seu nome – Payoguaje – existe como sobrenome em vários grupos tucano ocidentais bastante distantes entre si (Mai Huna, Secoya, Coreguaje) e também entre meus próprios interlocutores siona do Putumayo.

Langdon (2014: 52-55; 1991a), no início dos anos 1970, coleta em Buenavista narrações que situam os Oyo Bain como aliados dos Siona, que os localizam rio Putumayo abaixo e em situação de guerra

¹³ Diz Bellier (1991): “*Todos los grupos que hablan una lengua tucano y son conocidos con el nombre de Murciélagos, Huaque (Guaje) y Oyo, sobre el Caquetá y el Putumayo, tienen fama de canibales*” (Ibid, p.57). Comenta também que há um mito Mai Huna que descreve o canibalismo do clã Oyo (morcego), que preparavam uma bebida fermentada (“*masato*”) com sangue no crânio aberto dos inimigos mortos (século XVIII). Sugere ela que a denominação de morcegos pode relacionar-se com o costume de beber o sangue. Além destes casos, informa ela, o canibalismo quase não é reportado entre os tucano ocidentais, salvo em um relato de 1731, entre os “Icagate” (Icaguaje) e os Cabeludos, antepassados estes últimos, dos Secoya, dos Siona e dos Teteguaje (Ibid.: 57; ver também LITTLE, 2001).

com os Huitoto. Também encontra referências orais sobre um grupo de uns 60 Oyo bain que teriam sido raptados por caucheiros peruanos, ao redor de 1915, dos quais uns poucos sobreviventes que levavam o sobrenome Payoguaje foram aceitos entre os Siona, especificamente entre aqueles de Comandante Praia que iriam fundar Buenavista em 1933.

Esses nomes terminados em *guaje* (vivente) usados como etnônimos nas crônicas antigas – como Payoguaje, urubu vivente – eram usados também como sobrenomes individuais já no século XIX. No entanto, segundo meus colaboradores, esses nomes denotam antigos grupos que existiram por separado e que eles chamam de “clãs”, “linhagens” e menos comumente de “tribos”¹⁴. Essa é uma opinião difundida entre os avós atuais, sobre a qual, às vezes, tecem-se especulações histórico-morais como as que mostro no capítulo 6, precisamente a propósito do sobrenome Payoguaje. Duas avós de sobrenome Maniguaje (*mojarra* vivente¹⁵), em diferentes momentos e mais de uma vez, além de me indicar que elas mesmas eram, junto com os de sobrenome Yaiquaje, “os verdadeiros Siona”, “fundadores de Buenavista”, reiteraram também que os atuais Payoguaje – em alguns casos parentes afins e bem próximos delas – desciam de “gentes bravas, vindas do rio Amazonas” e que era necessário, por isso, “ter cuidado”, porque essa bravura estava no sangue deles e podia ser despertada.

Numa destas conversas escutei sobre um curaca oyo, morto há mais de meio século, que virava onça e saía para comer mulheres coreguaje no rio Caquetá. Bellier (1991: 43-60), preocupada em traçar a trajetória histórica e geográfica dos Payoguaje, informa que eram aliados dos Coreguaje no século XVII, precisamente no Caquetá.

No capítulo 6 reproduzo parte de uma conversa com dom Miguel Payoguaje, segundo o qual os Payoguaje seriam "os verdadeiros Siona", caracteristicamente pessoas humildes e pacíficas que se afastam ativamente dos conflitos e das guerras.

¹⁴ Os Siona no passado eram, segundo os avós siona contemporâneos, grupos “conformados por varias familias de diferentes linajes – definidos por la línea paterna – y estábamos bajo la orientación, el mando y la protección de un Yai Bain – hombre tigre” (ACT-ACIPS, 2007)

¹⁵ *Mojarra* é um tipo de peixe, *Diplodus Vulgaris*.

O jogo dos nomes e a diferenciação interna encontram um lugar nos discursos siona contemporâneos. Assim, por exemplo, numa publicação¹⁶ de 2007, antigos inimigos são assimilados também como ancestrais e suas terras reivindicadas como próprias:

[...] por muchos años los Siona tuvimos guerras principalmente con los Coreguajes, los Cofanes del Aguarico y los Chufi bain, y en alguna medida, con los Oyo bain. Estos conflictos eran en algunos casos por poder, otros por tierras y otros por robo o abuso de las mujeres. Los Yai bain ["povo onça", tipo humano constituido pelo conjunto dos curacas, segundo meus colaboradores] con su poder protegían a la comunidad de los ataques de otros grupos, y en algunos casos enviaban enfermedades a aquellos que amenazaban su gente robando las mujeres jóvenes. Así los Oyo bain, los Makaguaje y los Chufi bain [todos tucano occidentais] fueron desapareciendo por epidemias, unas causadas por enfermedades de los blancos, y otras por ataques de pensamiento de los Yai bain [...]

A través del tiempo, y a pesar de las guerras, nuestra sangre se fue mezclando [...] Nuestro territorio tradicional corresponde entonces a las tierras [...] que habitaban nuestros ancestros Sionas y nuestros antepasados desaparecidos, los Makaguajes, los Oyo bain y los Chufi bain (ACT-ACIPS, 2007:6-8).

Logo veremos que assim como os Oyo bain, os Macaguaje também foram "absorvidos" pelos Siona durante o século XX. A memória dos etnônimos dos afins e dos inimigos é condensada num parágrafo de um documento destinado a projetar um território ancestral, mais amplo que os territórios habitados hoje pelos descendentes siona. Aqui a memória emerge como política ou é politizada para responder aos estímulos e desafios do contexto contemporâneo. Como veremos ao longo desta tese, entre os Siona existe hoje uma reiteração, sob diferentes aspectos, deste mesmo gesto de politização da memória.

¹⁶ O documento recolhe uma oficina financiada pela *United States Agency for International Development*, USAID, através de uma ONG ambientalista, organizada em colaboração com ACIPS (veja capítulo 4).

Meus colaboradores também se referiam às trocas – xamânicas, matrimoniais e comerciais – mantidas pelos seus pais e avós com outros grupos tucano ocidentais. Entre eles estão os Siona e Secoya dos rios Cuyabeno e Aguarico, no Equador, os Secoya do Perú, sobre o rio Ancuisiya, os Coreguaje do rio Caquetá, ou os já extintos Tama bain e Tetete ou Teteguajes (CALELLA, 1940-1941:737) e também os Kofán, possivelmente de fala Chibcha. Estes últimos, antigos afins preferenciais dos Siona e Secoya, sendo os únicos que figuram nessa situação de proximidade social por fora do conjunto Tucano ocidental. De todos os povos tucano ocidentais citados, existem hoje na Colômbia só dois: os Siona do Putumayo e os Coreguaje do Caquetá, e suas interações são escassas.

Salvo os Kofán, com os quais ainda existem intercâmbios mais ou menos contínuos mas restringidos ao âmbito das tomas de remédio (antes houveram matrimônios e inclusive “aldeias mistas” siona-kofán¹⁷), a rede interétnica acima mencionada pertence sobretudo ao âmbito da memória e da narrativa. Se bem que, nos últimos anos, alguns indivíduos e/ou pequenos grupos atualizam relações esporadicamente ao redor de encontros entre representantes de organizações políticas ou ao redor das tomas de remédio ou, ainda, através de visitas familiares. Por exemplo, alguns dos Siona que conheci tinham se visitado mutuamente (poucas vezes na vida) com parentes siona do rio Cuyabeno (Equador) e com parentes kofán do rio São Miguel.

Há sobrenomes que são tidos alternativamente como Siona ou como Kofán, é o caso de Criollo, que aparece em diferentes fontes ora como Siona ora como Kofán. Assim, por exemplo, para os Siona que eu conheci os Criollo são Kofán, no entanto, temos indicações de que os Criollo são a família siona principal no assentamento de San Pablo, no Equador (LITTLE, 2001:149-150). Para os Siona, os Kofán entravam na categoria de *bain* (gente), e ainda em parte o fazem para alguns dos avós atuais, por oposição aos Inga, Huitoto, afros e brancos que foram classificados como *wai* (animais). Assim, poderia se dizer que a proximidade social Siona-Kofán equivale à mantida pelos Siona com

¹⁷ Sabemos delas apenas pelas fotografias que fez, ao redor de 1945, o etnógrafo Milciades Chaves.

outros grupos tucano¹⁸, dado que ficam dentro do conjunto *bain*.

Alguns avôs – homens nascidos ao redor de 1950 – afirmaram para mim que casar com uma mulher siona era um ideal que, na sua juventude, era difícil de atingir e que seus maiores os instruíam para que procurassem mulheres fora da localidade de origem. De preferência, em outros assentamentos, que nessa época estavam integrados por escasso número de habitantes¹⁹, ao redor de 30 pessoas. O tema da escassez de mulheres aparece mencionado como uma das causas das guerras entre grupos tucano ocidentais, questão diretamente relacionável com o declínio populacional experimentado pelos tucano ocidentais no início do século XX.

Da aproximação conseguinte entre remanescentes tucano, sabemos que houve uma entre Macaguaje (viveres da floresta) e Siona através de alianças matrimoniais, documentada ao redor da metade do século XX. O censo realizado por Friede, em 1945 (FRIEDE, 1945:554), numa aldeia Macaguaje, desde onde vários homens chegaram para incorporar-se em assentamentos siona vizinhos, informa que, de oito matrimônios existentes nesse local, sete são de homens Macaguaje com mulheres siona provindas de localidades vizinhas. Observa também que ambas as línguas, mutuamente inteligíveis, são faladas no local.

Desde a metade do século XX, ou talvez antes, os Siona do Putumayo começaram a relacionar-se mais com grupos não tucano do que com seus antigos afins do mesmo tronco linguístico ou com os Kofán. Foram entrando em relações cada vez mais estreitas com os Inga

¹⁸ Cepek (2015) observa que os Kofán do Equador afirmam valores pacíficos e preferem antes deslocar-se do que fazer a guerra, o que coincide com o que os Siona falam sobre si mesmos.

¹⁹ Hardenburg, em 1912, conta cinco assentamentos siona com entre 100 e 150 pessoas cada um (1912: 78, citado por LANGDON, 2014 e por CHAVES e VIECO, 1984). Isto anteriormente às piores epidemias, que antes de 1930 reduziram a população siona total a mais ou menos 300 indivíduos. Milciades Chaves, ao redor de 1945, conta quatro assentamentos siona, dos quais o maior – São Diego – tinha ao redor de 60 pessoas. Em cada um destes locais, “*todos están bajo la dirección de un hombre, por lo general el más anciano, quien ejerce el oficio de curandero o chamán y cuyas órdenes son respetadas y obedecidas sin discusión*” (CHAVES, 1945: 578).

(quéchua-falantes) que desceram às terras baixas fugindo dos colonos que, desde fins do século XIX, foram ocupando a zona de Mocoa no pé de monte andino-amazônico (CHAVES, 1945:587) e também com os Quíchua, da bacia do rio Napo (LITTLE, 2001:50), que vinham fugindo dos patrões brancos e que hoje fazem parte, como mostro no capítulo 2, via matrimônio e coabitação territorial, da mesma formação social que os Siona.

Por outro lado, os intercâmbios comerciais e matrimoniais com colombianos não indígenas – colonos, camponeses, mestiços e brancos – que se foram estabelecendo em grupos importantes desde a década de 1930, no início da colonização agrária do Putumayo, tornaram-se inevitáveis e cotidianos ao redor dos anos 1960, coincidindo com o momento em que os Siona perderam a possibilidade de deslocar-se coletivamente e relativamente à vontade. Tinham se movimentado desse modo, guiados pelos seus curacas, durante a maior parte do ciclo das resinas, entre 1860 e 1950 aproximadamente, para deixar para trás epidemias, patrões e colonos (FRIEDE, 1945). Seguiam também dinâmicas internas, como quando deixavam para trás o local onde as terras tinham se esgotado (ACT-ACIPS, 2007:14) ou no qual tinha morrido algum curaca importante (LANGDON, 2014:116; ACT-ACIPS, 2007: 8), ou seguindo uma tendência à fissão dos grupos associada ao conflito social, observável também entre os tucano ocidentais do Equador (LITTLE, 2001:150).

Essa fixação territorial experimentada pelos remanescentes tucano ocidentais no rio Putumayo, identificados já todos como Siona, coincide com a extinção dos curacas no fim dos anos 1950. E desde essa década mais ou menos, os colonos – hoje de terceira e quarta gerações – passaram a formar parte da vida diária dos Siona, integrando-se como sócios comerciais, depois como parentes e mais tarde também como aprendizes dos taitas²⁰.

²⁰ Índios e colonos: outros índios, mestiços, afros e um que outro branco formam a base social mestiça sobre a qual se assenta a cultura (no sentido de prática) do yagé na região de Putumayo, formada especificamente durante o século XX. Já Friede (1945) indica, sem mais detalhe, que os curacas macaguaje eram visitados ocasionalmente por consulentes brancos que viajavam longamente para isso e pagavam com dinheiro pelas atenções, enquanto os índios eram atendidos sem a mediação do dinheiro. Temos aqui uma diferença importante com a região – e a

Uma breve mirada aos números de população pode contribuir para objetivar a trajetória histórica interétnica que acabo de esboçar. Não resulta difícil estimar quem constitui hoje a maioria étnica (se os Siona, outros indígenas, os camponeses não indígenas ou então diferentes combinações de mestiços dos três tipos anteriores) dentro desses 2.578 “membros do Povo Siona” (ACIPS, 2012:40), contabilizados em 2010.

No entanto, como dito na introdução, esta pesquisa trata apenas das atividades políticas de alguns descendentes dos Siona de Granada e de Buenavista (descendentes, por sua vez e como eles gostavam de salientar, dos Siona de Comandante Praia), os quais foram estimados em ao redor de 300 indivíduos²¹, desde os anos 1930 até os anos 1990. Daí em diante, ao redor deles começaram a aparecer outras pessoas figurando como Siona nos censos oficiais. Nessa perspectiva devemos entender os avós que, apelando à comunidade de língua, afirmam hoje que “não existem mais de 25 Siona no total ».

Uma revisão dos censos anuais – não publicados e arquivados tanto pela ACIPS, que os organiza, quanto pelo Ministério do Interior, que os solicita (veja capítulo 4) – realizados nos 12 cabildos siona

forma – em que se desenvolve o vegetalismo. Segundo Peter Gow (1994) lá haveria uma passagem histórica de três séculos em que os índios cristãos vão virando os mestiços das periferias de cidades como Iquitos. Diferentemente, no Putumayo, a formação da capa mestiça é bem mais recente e a aparição de cidades fluviais como Puerto Asis, fundada em 1912, bem mais tardia. Para Gow são esses mestiços periféricos os criadores do ritual de ayahuasca que conhecemos hoje. No entanto, no Putumayo, os criadores do ritual de yagé parecem ter sido diretamente os indígenas que, ainda no início do século XX, circulavam fazendo a caça e a guerra entre eles e usando o yagé com estes motivos. Aprofundando o contraste há que apontar também que, como discuto neste capítulo, essa criação foi feita no Putumayo através de uma disputa política com os frades que foram, já no século XVIII, assimilados pelos índios como bruxos (SANTA GERTRUDIS, 1994), quando os curacas disputaram com os frades o privilégio da interlocução com Deus. Já na zona que discute Gow, o xamanismo de ayahuasca próprio do vegetalismo deixa a interlocução com Deus nas mãos dos frades e se dedica só à cura do corpo, ficando a escatologia reservada aos frades. Para avançar na comparação, resta ainda atender à análise do ritual como operador simbólico das relações socioeconômicas derivadas da exploração do caucho que Gow oferece no mesmo artigo para a região de Maynas e que Taussig (1993) indaga no Putumayo.

²¹ Wheeler (1987) observa que dentro desses 300 estão considerados vários cônjuges que pertencem a outras etnias, mas que moram junto dos Siona.

existentes em 2014 no Putumayo, mostra que, aproximadamente metade a dois terços dos indivíduos – contados pelos sobrenomes tucano – podem ser considerados indígenas de outros grupos étnicos (especialmente Inga, Kofán, Quíchua e Huitoto Murui) ou então camponeses reetnizados. Estes últimos devem ser ao redor da metade das pessoas contabilizadas.

No entanto é de se notar que, apesar de serem os descendentes tucano apenas um terço dos indivíduos contabilizados nos censos, a cifra – mais de 800 pessoas – representa mais de duas vezes o número que existia – 300 pessoas – durante a primeira metade do século XX. O que, segundo Wasserstrom (2015:8-9), que estuda populações indígenas vizinhas, no Equador, submetidas às mesmas condições históricas até o advento do narcotráfico e da violência política do lado colombiano – entre eles Siona e Kofán –, representa uma recuperação demográfica importante após um período de declínio que se estende por vários séculos. Segundo Wasserstrom, essa recuperação demográfica dos indígenas se deve principalmente à construção de estradas e à difusão dos serviços de saúde e educação estatais.

Ao mesmo tempo, junto com esta expansão do número de descendentes e com o interesse de outros por identificar-se como Siona, observamos a extinção da língua siona e a perda dos critérios tradicionais que regulavam as relações entre os grupos de gente, *bain*.

APROXIMAÇÃO À RELAÇÃO ENTRE IDENTIDADE, CHEFIA E LOCALIDADE

Através das várias oscilações, incorporações, fissões e recombinações da população siona observáveis no século XX, a memória dos Siona de Comandante Praia resulta ser o cerne político da etnicidade, ou seja, a fonte a partir da qual se legitimam as comunidades políticas siona organizadas nas últimas duas décadas, correspondentes aos 12 cabildos siona que encontrei em 2014 com mais de 2500 membros.

Podemos estimar a composição aproximada do grupo de Comandante Praia a partir dos sobrenomes das 29 pessoas que, após terem saído deste local com a morte do cacique-curaca Leônidas Yaiguaje, fundaram Buenavista em 1933 (PLAN DE VIDA SIONA, 2003: 87). Na lista encontramos Yaiguaje, Maniguaje e, logo também, alguns Payoguaje. Na atualidade são os indivíduos que levam esses sobrenomes os que mais ativamente e com maior precisão reivindicam a

memória de uma história comum exaltando façanhas bélicas e viagens perigosas dos antepassados, criando um âmbito de memória épica da qual se nutrem e tecem as legitimidades políticas e também, em parte, os prestígios xamânicos do presente.

De Comandante Praia saíram os fundadores de Granada e de Buenavista, segundo dinâmicas sócio-espaciais que indico no capítulo 2. Parece que o dito grupo adotou em algum momento como autodenominação a expressão *Gan`tëya bain* – gente do rio da cana silvestre. É com este nome, junto com o de Siona, que eles aparecem (auto) definidos nas principais etnografias do século XX (CHAVES e VIECO, 1983; LANGDON, 1974; WHEELER, 1987). Essa forma de identificação, segundo Bellier (1991), poderia corresponder a uma adaptação ou reflexo – achados entre várias outras etnias – do quadro de referência dos caucheiros, que classificavam as populações de acordo com os rios em que moravam. Numa narrativa coletada na década de 1960 há referências à morte dada pelos indígenas na praia de Comandante a um militar colombiano²², seguida por um deslocamento temporal dos indígenas. Seria essa a origem do nome castelhano do local. (RECASSENS e RECASSENS, 1964-65: 101-102; PLAN DE VIDA SIONA, 2003: 102).

Em outra versão do evento do deslocamento, contada em 1965 por Isolina Yaiguaje, uma das filhas do chefe de Comandante Praia, os Siona se deslocaram rio abaixo após uma grande enchente do rio para morar em Piñuña Blanco. Nesse local já moravam anteriormente outros índios tucano (uns Piaguaje, possivelmente Macaguaje) com os quais entram a negociar a identidade do chefe que governará sobre o novo coletivo, formado pelos recém-chegados e os antigos moradores. A narrativa, até agora não publicada, pertence ao acervo Langdon-

²² Na primeira versão registrada, o militar é morto pelos indígenas que tomam um banho com o sangue do morto. Evento seguido por uma enchente do rio interpretada pelo cacique-curaca Leônidas como castigo pelo sangue derramado, o que faz com que decidam abandonar o local. Na versão mais nova, a morte resulta de um enfrentamento entre os militares mesmos. É muito provável que a fonte das duas versões seja a mesma pessoa, Felinto Piaguaje, ditando a primeira quando adolescente em Bogotá para os Recassens, no início dos anos 1960 e logo, 50 anos depois, já como taita e professor bilíngue, na assessoria a um empreendimento indigenista, como é o Plano de Vida Siona publicado em 2003 (veja capítulo 4).

Piaguaje. Reproduzo a seguir algumas passagens de interesse. Trata-se de uma peça de literatura oral traduzida da língua siona por Jean Langdon e por Felinto Piaguaje e foi este último, filho da narradora, quem a coletou. As frases reproduzem a cadência e o estilo da tradição literária siona que hoje não se pratica e da qual o mesmo Felinto, hoje um taita e um avô, aproximou-se já como pesquisador na década de 1960:

*En el caserío de Seoña vivían los siona / En ese caserío vivía
Cascabel Tigre [Leonidas Yaiguaje] / Muchas enfermedades
sabía curar / Entonces él dijo: "Yo voy a dejar a todos
ustedes", dijo a toda la gente del Pueblo / Al vivir en ese
pueblo creció mucho el río [...]*

Isolina apresenta seu pai pelo seu nome de yagé e vemos que seu prestígio é primeiramente médico. Logo, caracteristicamente, o taita parece estar anunciando um evento futuro antes da enchente: o deslocamento pessoal, que logo se torna coletivo. Em outra versão, de outro narrador, o curaca interpreta a enchente da qual resulta o deslocamento como um castigo pela morte de um militar colombiano.

Na versão de Isolina, que não menciona o assunto do militar, logo que os Siona chegam ao novo local começam a negociar o problema da chefia com os nativos. Estes preferem, no início, um certo “Periquito Acostado Tigre”, curaca só nomeado pelo seu nome de yagé²³ (sabemos que é curaca porque é tigre), em vez de Leônidas. Também intervém como mediador nessa trama um terceiro personagem, quem já mora em Piñuña Blanco antes da chegada dos Siona de Comandante e que Isolina menciona só pelo seu nome de yagé: “Tigre de Caña Brava”. Felinto Piaguaje, transcritor original da narrativa, identifica este

²³ Segundo vários interlocutores e registros literários, os curacas distribuíam nomes de yagé obtidos através do remédio para os membros do seu grupo. Um avô me disse que isto se fazia com as crianças ao redor dos seis meses de vida. Outro, um Kofán que veio fazer muito tempo a morar entre os Siona de Piñuña Blanco, explicou que tinha recebido seu nome de yagé do último curaca local sendo já um adulto e que lhe tinha sido entregue pelo taita ao mesmo tempo em que lhe desenhava com os dedos uma cruz na sua frente. Os nomes de yagé dos curacas se distinguem porque vão acompanhados da palavra “yai”, que significa onça ou, como dizem os Siona, “tigre”.

mediador como Manuel Piaguaje, seguramente outro curaca do local. Manuel é quem pergunta ao povo, em várias ocasiões, a viva voz, a quem preferem como chefe.

Ya era un caserío grande, "Cascabel Tigre [Leônidas] va ser jefe de este caserío", dijeron / Ellos hablaron, "nosotros sabremos, usted todavía no sabe" diciendo, respondieron todos / Así respondieron, muy bravo quedó Leónidas / Entonces se puso bravo, y dijeron la gente de Seoñá [Comandante]: "Quedó muy bravo el jefe de nosotros" hablaron los que miraron al jefe / "Queremos vivir" todos dijeron / Entonces hablaron, "a quien buscamos de cacique" hablaron entre ellos / [...] / La gente de Piñuña "Esa persona no lo queremos nosotros" / "Siendo así, a quien ustedes quieren?" respondió el Tigre de Caña Brava [Manuel Piaguaje] / La gente Seoñá: "Cascabel Tigre queremos" dijeron gritando / Así gritaron, y la persona de Piñuña preguntó "A quien ustedes quieren?" él preguntó a ellos / "Periquito Acostado Tigre queremos, mucho queremos" gritaron / [...] / Entonces, pasando unos días, las mujeres dijeron, "vamos hacer chicha" dijeron / Así hablando, mucha chicha ellas trabajaron / A los cuatro días avisaron al Tigre de Caña Brava / [...] / Así llegaron, y las mujeres empezaron a servir la chicha / Muy borrachos estaban, y Tigre de Caña Brava dijo, "Ahora a quién ustedes quieren?" gritó / [...]" (Isolina Yaiguaje, Buenavista, 1965).

Nesta última instância em que as mulheres distribuem chicha, o curaca taita Leônidas é finalmente escolhido por uma maioria, aos gritos, como o novo cacique do local. Os detalhes aqui reproduzidos ilustram modalidades de interação política. A narrativa é valiosa porque é a única que possuímos sobre o mecanismo de eleição de um cacique entre os Siona. Autores como Vickers (1976) e Langdon (2014:113-117, 258) coincidem em indicar que o cacique, o chefe político do grupo, era escolhido por consenso entre os tomadores mais experientes de remédio, os tigres ou curacas, os quais determinavam a identidade do cacique considerando suas habilidades rituais (força e variedade dos cantos). Na narrativa de Isolina, dois grupos tucano diferentes se encontram para

morar juntos no fim do século XIX, na época violenta do caucho e das disputas peruano-colombianas. E então, a escolha do chefe ultrapassa a esfera da competição em torno da habilidade ritual e se abre a um tipo de deliberação pública e coletiva em que não só a bravura²⁴ de Leônidas é tomada em conta, mas também a capacidade das mulheres de criar contextos, como a bebedeira de chicha, que possibilita o consenso final.

Quando os de Comandante mencionam que Leônidas mostrou-se “bravo”, o povo de Piñuña Blanco declara que “deseja viver”. Relativizando a negativa original eles se abrem à negociação da chefia. Este detalhe não é casual: meus interlocutores aludiram muitas vezes ao perigo que era um taita quando ficava bravo porque, quando um homem tem poder, é fácil que cause danos mesmo sem desejá-lo e sem sabê-lo. Uma vez que é irritado pela conduta de alguém essa irritação se desdobra como agressão por conta dos seus espíritos aliados.

A narrativa citada ilustra a construção da autoridade através da interação entre dois grupos com filiações xamânicas diferentes, resolvida através de um tipo de deliberação pública em que alguém faz um papel de mediador e em que conhecimentos (saber/não saber) e emoções espontâneas (bravura, gritos, festa de chicha) são levadas em conta. Note que Leônidas fica bravo justamente porque é acusado de “não saber”.

A história também é importante porque reforça a noção que temos de que em boa medida as relações entre uma localidade e outra, entre um grupo local e outro, eram mediadas pelas relações de aliança ou de conflito entre os respectivos curacas. Ainda, dentro de uma mesma localidade, as tensões entre facções diferentes se ordenavam e continuam parcialmente a fazê-lo, como veremos nos outros capítulos, segundo afinidades diferenciais entre os distintos tomadores de remédio. Na década de 1970, quando não existiam mais curacas siona, os Siona igualmente ordenavam seus conflitos no idioma das rivalidades xamânicas, envolvendo, para isso, curacas de outros grupos (LANGDON, 2014: 116, 241).

²⁴ A bravura de Leônidas é mencionada pela narradora justo antes de nos contar que então, depois de ele ficar bravo, "todos" manifestaram desejos de viver. Justamente como se a bravura do curaca pudesse de alguma forma impedir a concretização desses desejos.

Sabemos que depois de governar Piñuña Blanco durante um tempo, o curaca Leônidas e seu grupo voltaram para Comandante Praia, que é o local em que ele morre em 1933. Este evento determina a dispersão do grupo pelo menos em três partes, uma das quais se assenta um pouco rio abaixo, em Buenavista (veja mapa 3), onde o relato que acabamos de interpretar é transcrito em 1965 por Felinto Piaguaje, jovem intelectual e neto de Leônidas.

Destaca-se o papel das mulheres na transmissão de narrativas significativas, relativas, como neste caso, à determinação das figuras de autoridade. Felinto era em 2013, 2014, um dos principais taitas dos Siona. Ao falar, ele mesmo (e também outras pessoas) sobre seu conhecimento do yagé, destacava-se o fato de ter passado vários anos, desde criança, morando e ajudando seu tio materno, Arsênio Yaiguaje, irmão de Isolina, nos labores do yagé. Arsênio, filho de Leônidas, foi o fundador e o cacique-curaca de Buenavista. Assim, neste caso concreto, temos que não só as narrativas importantes podem ser transmitidas pelas mulheres, senão que também o poder xamânico pode derivar de uma relação tecida no lado materno da família. No entanto, Felinto, durante a maior parte da sua vida, tal como observei eu mesmo, mora e convive segundo um padrão de patrilocalidade, perto do seu pai, seus irmãos e seus filhos.

BAIN E GUAJE, UMA CHAVE DE LEITURA LINGUISTICA SOBRE IDENTIDADE E LOCALIDADE

Uma chave de leitura complementar, que permite associar noções de identidade e localidade, está dada pelos significados aproximados dos termos *bain* e *guaje* presentes em todos os grupos tucano ocidentais e repetidos em diferentes combinações pelos Siona atuais.

O termo *bain*, traduzido na atualidade pelos Siona como "gente", funciona como etnônimo tanto na autodenominação quanto para referir-se aos outros²⁵. Assim, por exemplo, ao olharmos o texto em

²⁵ Dois exemplos: os distantes Secoya (tucano) do Peru chamam-se a si mesmos de Airo Pai (o povo desta floresta, ver Belaunde, 2001) e os Siona do Putumayo chamam de Airu Bain aos Macaguaje (gente da floresta).

Siona da narrativa acima citada, fixado e traduzido por Langdon e Piaguaje, encontramos as seguintes expressões com *bain*: Seoña bain, Siona bain, Piñuña bain, ou seja, gente de Comandante, gente siona e gente de Piñuña, respectivamente. O nome deste último local é uma versão castelhana de *Po-piyuyá*, ou rio de água branca. Para a narradora, Seoña bain e Siona bain são dois nomes para um mesmo grupo: o grupo do cacique Leônidas (os de Piñuña são gente, ou seja, *bain*, falam a mesma língua mas não são indicados como Siona pela narradora).

Os coletivos *bain* incluem também seres não humanos, como os Yagé bain, *la gente del Yagé*, dos quais falam os taitas hoje. Um deles me descreveu como pessoas felizes e belas, sempre jovens, que descem para acompanhar e contar a vida dos outros ao taita durante as tomas de remédio. A função dos Yagé bain como mestres e doadores de cultura vindos do segundo céu, da estrutura do cosmos, está bem detalhada nos trabalhos de Langdon (2014, 1996) e estes seres aparecem, já em 1945, mencionados como seres contatados pelos curacas através do yagé (CHAVES, 1945). O mesmo acontece com os Usebo bain, o povo ou gente plêiades, que são as estrelas de referência para marcar o advento do verão e que eram também, por outra parte, seres tomadores de yagé.

Uma vez um taita me explicou que os taitas não precisavam da companhia das suas respectivas esposas durante uma toma de remédio porque tinham a companhia das estrelas, que eram umas mulheres bonitas e pequenas que desciam do céu e ficavam ao lado do taita durante a toma, contando-lhe segredos sobre as outras pessoas presentes. Estes seres celestes, dos que ouvi falar em 2014, parecem ser tanto a gente yagé quanto a gente plêiades, Yagé bain e Usebo bain. Langdon descreve os Yagé bain como um coletivo doador de cultura que mora num céu próximo da terra e são bela gente terra, que nunca morre.

Afirmam os Siona atuais que todos estes "seres espirituais" só falam em *bain cocá* (a palavra da gente) e que por isso só os taitas que sabem cantar na língua siona podem contatá-los e trabalhar com eles. Talvez tenhamos aqui uma superposição entre cosmologia perspectivista (estrelas que são pessoas) e grade etnonímica (porque *bain* é o classificador etnonímico mais amplo a designar gente), fenômeno que seria comum a vários grupos indígenas das terras baixas (CALAVIA SAÉZ, 2013:10).

Bellier (1991: 91), que trabalha com os longínquos Mai Huna no Peru (tucano ocidentais), interpreta que *bain* é a categoria de seres mais inclusiva na qual entram todos os grupos tucano ocidentais e que, portanto, o termo estaria denotando a comunidade de língua. Como

vimos, os Siona incluíam dentro da categoria *bain* também aos Kofán, que falam uma língua não tucano.

No entanto, o morfema *guaje* (*huajë*) – do qual os Siona não souberam me dar uma tradução em campo, mas que Langdon (2014: 149) traduz como fresco, cru e/ou vivente – denota, segundo Bellier (1991: 92-93), um grupo de filiação que teria como características principais a exogamia, a patrilocalidade e a patrilinidade.

No caso dos termos Macaguaje (videntes da floresta) e Airu Bain (gente da floresta), os dois denominadores *bain* e *guaje* funcionam como localizadores espaciais e são utilizados indistintamente hoje pelos sujeitos com o mesmo significado. Por sua vez, no censo macaguaje aportado por Friede (1945) encontramos que a maior parte são homens de sobrenome Piaguaje (pimenta vivente), coisa que os Siona de outros sobrenomes salientavam para mim no campo: os Piaguaje são outros, outra gente, são Airu Bain, descendem de Macaguaje.

No fim, Bellier conclui que desde o século XVI:

[...] los misioneros tienen la impresión que tratan con naciones y parcialidades, pero la fluidez del sistema y la gran movilidad de las poblaciones, susceptibles de agruparse con denominaciones variables, contribuyeron a establecer una verdadera confusión [...] clanes, partes de clanes, grupos locales o parientes que viven en el ámbito de su jefe [...] sería mejor considerar que ellos [os etnônimos tucano occidentais compostos de BAIN e GUAJE] representan las condiciones a partir de las cuales los clanes podrían desarrollarse [...] (p. 95)

A forma de aparição desses morfemas – *bain* e *guaje* –, ao longo de quatro séculos, nos arquivos dos missionários, justifica tomá-los como "*indicadores de las relaciones políticas entre los diferentes grupos [...]*" (BELLIER, 1991:30-31).

Todos os povos tucano ocidentais, salvo os Mai Huna que são de tendências matrilocais (BELLIER: 1991), têm sido definidos na bibliografia como conjuntos de pequenos grupos patrilocais e patrilocais dirigidos por um chefe-xamã (*headman-shaman*), de preferência o homem mais velho do grupo, que era também o fator principal da unidade do mesmo (CHAVES e VIECO, 1983; GOMEZ, 2006; LANGDON, 2014; LITTLE, 2001; VICKERS, 1976).

O frade jesuíta Juan de Santa Gertrudis, que fundou uma missão nas beiras do Putumayo em 1758, morando ali durante nove anos,

observa que os índios se organizam em "nações", conjuntos dispersos ao longo dos rios comunicados linguística e politicamente entre si, e chama "frações de nações" os coletivos que moram numa mesma casa (BELLIER, 1991). Durante seu período entre os tucano ocidentais, o frade visita La Concepción, uma missão vizinha: "[...] *es el pueblo más grande y antiguo, y en él hay dos naciones, que son los payaguas y los payaguaques, que compondrán, las 2 naciones, 900 indios*" (SANTA GERTRUDIS, 1994). Estas missões eram instáveis e de vida curta. Os indígenas aceitavam morar nelas pelo seu interesse nos objetos manufaturados dos frades e não pela fé católica (BELLIER, 1991; LANGDON, 2014). Se as gentes permaneciam um tempo nelas e se faziam batizar – uma e outra vez, em locais diferentes – era para obter em troca os objetos que os frades traziam de fora (BELLIER, 1991: 43-60). E talvez porque, como observa Taussig (1993), a distinção entre índios cristãos e índios pagãos tornou-se relevante devido a que as leis imperiais permitiam só escravizar estes últimos.

A memória siona oferece uma polaridade ou alternância entre forças centrípetas e centrífugas, manifesta de modo claro em uma narração que ocupa um lugar destacado em publicações recentes feitas pelas organizações siona. Além da última versão publicada por eles, o *Plan de Vida Siona* (2003), dispomos de outras duas diferentes entre si (LANGDON, 1991a; PARRA, 1991) e eu mesmo escutei outra versão em campo – mas não foi possível gravar –, relatada espontaneamente por uma avó.

Em todas as versões, o relato trata da origem da tribo siona que morava junto com várias outras tribos numa grande cidade, na qual havia um só cacique e vários curacas. Estes mandavam em uma grande população e um amplo território (tomava, dependendo da versão, entre um e seis meses percorrê-lo) em cujo centro existia uma árvore grande que produzia um remédio universal – uma panacéia que não era o yagé. Dependendo da versão, há também, no centro da cidade, estátuas de ouro de Jesus, da virgem e dos santos (LANGDON, 1991a). Isto era antes da chegada dos brancos. Quando apareceram por ali os primeiros "espanhóis" (em outra versão, os "capuchinhos") querendo roubar o ouro da cidade ou, nas versões mais recentes, para levar as crianças que até então andavam nuas, os indígenas decidiram dispersar-se e tornar invisível a cidade.

Todas as versões enfatizam a dispersão e identificam os rumos que toma cada tribo, que depois de sair da cidade tornada invisível passam a ocupar, cada uma, um lugar definido na geografia do

Putumayo. As etnias mencionadas variam segundo a versão, dando conta, cada vez, das redes interétnicas relevantes para o narrador. Assim, por exemplo, nas últimas versões aparecem os Inga, ausentes nas mais antigas. Nas versões antigas, por sua vez, aparecem mencionados grupos tucano já extintos.

No relato, por uma parte, a dispersão se relaciona explicitamente à capacidade de enganar o inimigo europeu – some a cidade na floresta, o que produz medo nos invasores –, e por outra, ela se relaciona com a emergência de conflitos e diferenças entre as tribos. Diferenças que incluem uma distinção a respeito dos que ficaram morando na cidade no momento da dispersão, viraram canibais e foram rejeitados pelos Siona (PLAN DE VIDA SIONA, 2003).

Maria Lijia Payoguaje, a avó de quem ouvi uma versão desta narração em campo, enfatizou que a cidade estava localizada perto de Mocoa, no pé de monte e perto do rio Caquetá, e não do rio Putumayo. A versão dela, bem como as outras, coincidem em indicar que os Siona entraram no rio Putumayo apenas após a dispersão e saída da cidade. A senhora Payoguaje me disse que o ponto de entrada foi Comandante Praia e que para se estabelecer ali os Siona tiveram que fazer guerra contra outros indígenas. Esta ideia pode ser relacionada com o indicado pelo etnógrafo Milciades Chaves (1958:22): há dois grupos siona, os do rio Orito e os do rio Putumayo, e estes últimos chegaram desde o norte. Sabemos pelos seus artigos (1945; 1958) que Milciades visitou os Siona de São Diego – Urito bain – e os Siona de Granada e Buenavista – Gantë'ya bain. Em diferentes narrativas e também nas referências orais que encontrei em 2014, os Siona de Comandante fazem a guerra contra os Chufí bain (povo selvagem na tradução de Bellier, 1991), grupo do qual apenas sabemos pouca coisa.

A referência a um governo unitário, contida no mito da cidade original que se tornou invisível, encontra alguma ressonância nos esforços dos capuchinhos que, ao redor de 1912, fundam a cidade de Puerto Asis. Seus primeiros prédios são construídos pela mão de obra voluntária composta por uma mistura de índios (Siona, Kofán, Inga) e brancos, supervisionados por frades e militares colombianos. Alguns frades, nas suas cartas, apresentam esses trabalhadores como uma exaltada multidão em harmônica convivência sob o signo da cruz e da bandeira colombiana. Nesse contexto celebram-se missas e desfiles militares; os taitas siona e kofán aparecem participando com seus melhores trajes, adornados com coroas de plumas e abundantes colares (KUAN, 2013:133).

Os frades deixaram registrado seu entusiasmo pela figura do "centenário taita Mauricio" [Criollo], "Cacique del Putumayo", provindo de São Diego, (CHAVES e VIECO, 1983: 23; KUAN, 2013; MONGUA, comunicação pessoal) e através do qual, como estes títulos indicam, devem ter pretendido estabelecer uma mediação geral no processo de atração e fixação dos indígenas. O curaca Leônidas de Comandante aparece mencionado no diário de um capuchinho como um taita siona que curava sua gente desde antes de 1890, um pouco águas abaixo de Puerto Asis (PINELL, 1928).

A ideia de ou aspiração a um governo unitário não resulta alheia ao modo de ser dos Siona, no entanto, a tendência contrária parece acabar predominando em toda época.

Quando evocam hoje a figura dos curacas, os Siona enfatizam a capacidade que estes tinham, superior à dos taitas atuais, de "ter" e "manejar" um grupo. Esse manejo era também econômico, no sentido que a produção de alimentos e os ciclos da floresta, dos céus e dos rios estavam estreitamente ligados ao poder dos curacas (LANGDON, 2014: 115), os quais, por exemplo, eram responsáveis pela chegada do verão. Essas noções continuam a manifestar-se aqui e lá, como quando os vizinhos de Piñuña Blanco indicam certo lugar em que é mais fácil achar animais de caça porque ali ainda crescem as matas de yagé do último curaca do local, morto há mais de meio século.

Do visto nessa seção importa reter a ideia geral de que os curacas – e, como veremos depois, por derivação, em alguma medida também os taitas atuais – são os donos das gentes e do território. Importa também destacar a existência de dois grupos diferenciáveis de Siona no começo do século XX, os Urito bain e os Gantë'ya bain, e o fato de que só conhecemos hoje em dia algo da história destes últimos.

SIONA E MACAGUAJE

Voltemos agora a uma afirmação anterior: no século XIX uma parte dos Oyo bain foram "absorvidos" pelo grupo siona ou, mais precisamente, pelos Gantë'ya bain. A respeito dos Oyo e dos Urito bain sabemos, por uma narrativa apenas, sobre três curacas *oyo* de visita a São Diego para coletar e vender quina antes de 1890 (LANGDON, 2014:203).

No entanto, sabemos mais sobre o caso de alguns Macaguaje sobreviventes, incorporados também pelos Gantë'ya bain durante a primeira metade do século XX. Parece que os Macaguaje (videntes da

floresta) tiveram uma experiência mais intensiva e sofrida do mundo do trabalho imposto pelos patrões brancos na época do caucho do que a dos Siona. Ocupavam os Macaguaje uma zona do interflúvio Caquetá-Putumayo, ao redor das cabeceiras dos rios Senseyá (rio tapir) e Mecayá (rio formiga). Segundo observações diretas realizadas por viajantes, em 1890 (GOMEZ, 2006) e 1945 (FRIEDE, 1945), os Macaguaje apresentavam menor familiaridade que os Siona com as ideias cristãs. Em 1890 os Macaguaje habitam o interflúvio dispersos em cinco aldeias, são grandes agricultores e são tímidos e humildes, e não conhecem a palavra Deus. Já os Siona, que moram dispersos em cinco aldeias, são mais altivos, são ribeirinhos e bons pilotos de canoas, além de possuir um termo para Deus. Os nomes das aldeias macaguaje são os mesmos que os dos chefes principais de cada uma, que um viajante denomina "decanos" (GOMEZ, 2006:105).

Em 1945, o etnógrafo Juan Friede encontra um só assentamento macaguaje localizado à beira do rio Putumayo, formado por um grupo de homens que fugiam de patrões e epidemias e que estavam casados com mulheres siona de locais vizinhos. O local chama-se São Joaquín e foi fundado em 1938 pelo cacique Joaquín Piaguaje (FRIEDE, 1945: 554), sendo Piaguaje o sobrenome de quase todos os homens ali. São 14 adultos e 22 crianças no total e só uma pessoa tinha passado pela escola. Nenhuma das crianças recebe educação, o que contrasta com a situação dos Gantë'ya bain e possivelmente dos Urito bain, escolarizados pelos capuchinhos em regime de internato desde a década de 1920 (LANGDON, 2014:53).

Outra diferença que aparece tem a ver com os nomes e composições das aldeias: nenhuma das aldeias siona leva o nome do seu chefe, o que sim parece ter sido o caso de aldeias macaguaje como San Joaquin, fundada por Joaquin Piaguaje e habitada por uma maioria de homens adultos de sobrenome Piaguaje.

Já no caso dos assentamentos siona, sempre parece haver outros ali: é o caso do grupo de Leônidas, os Seoña ou Siona bain que compartilham o espaço, em Comandante Praia, com outros indígenas (MALLOL de RECASSENS e RECASSENS, 1964).

Entre os Siona de San Pablo, local sobre o rio Aguarico, no Equador, um grupo que não é referido nas memórias transcritas dos Siona do Putumayo, as duas famílias extensas dominantes no assentamento são os Criollo e os Piaguaje (LITTLE, 2001: 149-150). O cacique é Criollo e a vida social se estrutura sobre um padrão de tensão entre ambas famílias.

Como mostro no capítulo 2, nos assentamentos siona atuais, ao longo do Putumayo, ainda é perceptível este padrão básico em que há dois ou três grupos dominantes, diferenciáveis pelo nome, e colocados em tensão através de conflitos específicos que envolvem chefia e bruxaria.

Jovens macaguaje – como dom Laureano Piaguaje, filho do cacique Joaquín, fundador de São Joaquín ou seus primos Francisco e Luciano Piaguaje – abandonam seus locais de origem nas décadas de 1930 e 1940 para incorporar-se, via matrimônio, aos assentamentos Siona nos quais encontram mulheres, passando da virilocalidade dos seus maiores para uma situação de uxorilocalidade. Na geração seguinte, vários dos filhos e netos desses homens auto-identificados agora como Siona voltam a praticar, segundo observei em campo, arranjos virilocais.

Deixemos até aqui esta série interconectada de temas: formas de localidade, formas de chefia, arranjos interétnicos, formas de nomeação, nomes: o já dito parece-me ser base adequada para pôr em perspectiva histórica as descrições das formas contemporâneas que farei depois. Na seção seguinte examino a relação dos Siona com um dos principais agentes coloniais do ciclo das resinas: os frades catalães.

OS SIONA COMO ÍNDIOS CRISTÃOS: EFEITOS DAS CATEQUESES

Durante quatro séculos de contatos, jesuítas, franciscanos e por último capuchinhos, foram os principais agentes coloniais no Putumayo. Até que foram substituídos, na década de 1960, por agências estatais desenvolvimentistas e indigenistas, e pouco depois pelos guerrilheiros. No entanto, em paralelo, durante quatro séculos os Tucano conheceram e trataram com vários tipos de comerciantes, incluindo escravistas portugueses e depois peruanos.

Até a chegada dos capuchinhos, as missões com populações tucano foram intermitentes, instáveis e mais bem efêmeras – duravam uma década ou menos, salvo São Diego que durou três séculos –, acoçadas pelo clima, doenças, bem como por inconstância e belicosidade dos indígenas (LANGDON, 2014: 44-46; BELLIER, 1991: 34-94). Não parece que, no Putumayo, os índios tenham procurado nas

missões o tipo de refúgio contra outros povos, mais livres e mais fortes, que Peter Gow (1994) atribui a algumas das nações indígenas de Maynas²⁶. Lá os frades catequizavam em língua quéchua; cá, no Putumayo do século XVII, escolheram a língua siona (BELLIER, 1991; CHAVES e VIECO, 1983; LANGDON, 2014).

Depois da independência da Colômbia e durante o século XIX, as atividades missionárias foram diminuindo quase por completo até que, no início do século XX, a partir de 1897, os catalães foram investidos pelo Estado colombiano de "plenos poderes" para "civilizar os selvagens".

Pouco antes da chegada dos catalães, em 1890, um viajante declara dos "Ciona" que eram "*un puente de apoyo para las misiones [...] conservan aún ideas cristianas [...] pueden llegar a un alto grado de moralidad, de virtud y de progreso mercantil*" (GOMEZ, 2006: 103).

²⁶ Este detalhe é importante porque forma parte da interpretação que Gow faz sobre a formação, ao longo dos três últimos séculos, do xamanismo de ayahuasca contemporâneo. Ele teria sido primeiro uma criação de índios cristãos e mestiços, adotada depois pelos índios pagãos ou selvagens dos fundos da floresta que teriam aprendido as ditas práticas com trabalhadores mestiços vindos das periferias das cidades amazônicas para extrair resinas de caucho. Nesse contexto, o xamanismo de ayahuasca seria uma tecnologia de cura adequada às relações de produção e as ideologias próprias dessa formação social. Gow observa bem, no começo do seu artigo, que talvez estas ideias não sejam aplicáveis para o caso do xamanismo de yagé no Putumayo. O que tento fazer nesta nota é contribuir para esse contraste entre as duas áreas culturais que ele insinua. Na área que ele estuda, que é a do predomínio de um tipo de xamanismo de ayahuasca mestiço conhecido como "vegetalismo", os índios cristãos predecessores dos mestiços urbanos teriam sido grupos que procuraram refúgio nas missões (jesuítas de Maynas) durante o declínio populacional que os tornou militarmente vulneráveis perante escravistas portugueses e também perante outros grupos indígenas que ainda teriam se mantido independentes e fazendo guerra. A dita descrição geral não parece acomodar-se ao caso do Putumayo, onde sabemos, por exemplo, desses 900 índios que Santa Gertrudis encontra em La Concepción e que, como os outros tucanos em missões, entram, ficam por poucos anos e saem dali à vontade, interessados mais nos objetos que na doutrina (BELLIER, 1991). No entanto, os Siona de Comandante, os Gantē'ya bain, são índios cristãos no início do século XX, mas moram e se deslocam independentemente, ainda fazem a guerra contra outros grupos indígenas e possuem chefes que são evocados pelos descendentes como corajosos e autônomos, como o curaca Leônidas e alguns de seus filhos e netos.

E, 20 anos depois, em 1911, para Montclar, o superior dos capuchinhos, os Siona são "*gente, sino civilizada, muy dispuesta para ello. Espero mucho de estos indios si logramos fijar su morada en un solo punto*" (KUAN, 2013: 115-116). Por fim, cem anos depois, Langdon observa que "*se enorgullecen del hecho de ser cristianos y se ven a sí mismos superiores a los que no lo son*" (1991a: 20).

Esse reconhecimento aparecia continuamente e de modo idêntico entre meus interlocutores siona: orgulho de serem civilizados e cristãos; interesse e disposição para questões comerciais. Esse orgulho também aparece em relação à língua indígena que ainda os mais velhos sabem falar. A língua siona teria sido escolhida como a língua das catequese, entre as outras mutuamente inteligíveis da família tucano, em razão da sua elegância e, hoje, alguns avôs exprimem uma espécie de hierarquia linguístico-moral respeito de outros grupos de fala tucano²⁷. A língua é para os Siona um aspecto do passado, pois já não se pratica salvo em algumas situações especiais, como durante aquelas tomas de remédio em que há vários avôs siona juntos. Coisa não muito frequente porque o grupo dos avôs que sabem falar a língua mora em

²⁷ Dos diferentes dialetos tucano ocidentais, os jesuítas selecionaram e difundiram o siona como veículo da catequese no século XVIII. Decisão feita a partir de afinidades estéticas – era considerada a "*más elegante, concisa y fácil de aprender*" (LANGDON, 2014: 37-38) –, bem como políticas, uma vez que os falantes dessa língua se mostraram especialmente receptivos aos ensinamentos católicos. O fato sugestivo disso é terem atravessado longos períodos de tempo sem contato com missionários e mesmo assim alguns grupos terem mantido certas mudanças introduzidas pelos católicos, como a monogamia e a desagregação das malocas comunais. Segundo meus colaboradores, ainda é possível distinguir nuances – de ritmo, prosódia e grau de inteligibilidade – nas formas de falar o idioma dos mais velhos, segundo sejam descendentes de Macaguaje ou membros de outros grupos tucano mais distantes, como Secoya ou Coreguaje, reiterando três séculos depois a opinião da língua siona ser a mais clara e elegante. "Só os Siona falam corretamente – me disse um avô –, os Coreguaje não sabem falar bem, mas se entende o que dizem; eles, em vez de falar Yai Bain [povo onça, denominação coletiva dada aos curacas], só falam Chai Pai". Temos também o caso dos Tetete ou Teteteguajes, já extintos, e lembrados hoje como Aucas, infieis ou pagãos. A estes alguns avôs de hoje atribuem costumes canibais e uma língua "atrapalhada", mas que ainda assim podia ser compreendida pelos corajosos avôs siona que os visitaram esporadicamente no início do século XX para realizar intercâmbios comerciais, com o objetivo de obter tintura vegetal de uso xamânico.

lugares diferentes e porque cada taita pratica seu ofício geralmente em separado.

Seja como for, parece-me que ao etnocentrismo habitualmente encontrado nos grupos indígenas agrega-se, no caso dos Siona, um fator histórico definido pela aliança e interlocução atingida com os missionários.

Segundo um dos meus colaboradores, os nomes de yagé eram doados pelos espíritos aos curacas e logo entregues por estes às crianças quando faziam seis meses de idade. É claro que podemos ver aí um exercício indígena do sacramento cristão do batismo, analogia já realizada nos anos 1940 pelo frade-etnógrafo Calella (1940-1941). Mas os curacas não só batizam, eles também ministram o sacramento do matrimônio. Em 1890 o decano de uma das aldeias siona dirige uma deliberação coletiva sobre o assunto e ministra o matrimônio para um casal de jovens (GOMEZ, 2006:103).

Estas funções sacramentais – batismo, matrimônio – exercidas dentro e fora das cerimônias de yagé, possuem ecos reconhecíveis na conduta atual dos taitas que, por exemplo, ministram bênçãos formais como os sacerdotes e cultivam com alguns dos seus consulentes espaços de intimidade que podem ser encaixados no modelo da confissão católica.

Esta série de apropriações sacramentais é efetuada pelos curacas durante o ciclo das resinas ou, talvez desde antes, como poderia sugerir uma observação do século XVIII que logo traremos à discussão. O único que pode afirmar-se com certeza é que esta série de apropriações sacramentais dos curacas se manifestaram com força e refinamento durante a época das suas relações com os capuchinhos. E que elas constituem um patrimônio estratégico dentro do repertório de conhecimentos rituais herdado e construído pelos taitas siona de hoje.

O PROJETO CAPUCHINHO: INTERNATOS

Esquemáticamente, o ciclo econômico das resinas, estendível no Putumayo entre 1860 e 1950²⁸, pode ser dividido em dois períodos,

²⁸ Estendo até 1950 o ciclo das resinas, baseado nas informações que tenho de que ainda naquela década os Siona de Buenavista vendiam balata, uma resina semelhante

marcados pela chegada dos capuchinhos que, desde 1896, entraram a disputar o controle da população indígena com caucheiros de três países (Colômbia, Perú, Equador).

Para fixá-los, civilizá-los e pô-los a trabalhar, a principal estratégia dos frades foi fundar internatos obrigatórios para crianças indígenas que, de 1920 em diante, sujeitam os Siona mas não os Macaguaje Airu bain, os quais se integram aos Gantë'ya bain de Granada e de Buenavista, como já indicamos. Sabemos que outras crianças macaguaje são internadas pelos frades. Sabemos também que quase todos os macaguaje do Putumayo perecem durante o último ciclo histórico de epidemias: os internatos favorecem o espalhamento e transmissão das doenças contagiosas, ocorridas episodicamente entre 1900 e 1930, que diminuem a população tucano de aproximadamente 1.000 para 300 indivíduos (LANGDON, 2014: 54).

Emerge nessas décadas, ao mesmo tempo, uma nova sociedade regional. O diário da viagem do frade Idelfonso de Tulcán (1953), de 1908, mostra que a zona da futura Puerto Asis, cidade hoje central na vida social das redes siona, oferecia um aspecto de mosaico interétnico fluído que incluía, além dos Siona e Kofán "próprios" do lugar, novos migrantes indígenas. Entre outros, aparecem os Inga do pé de monte, os Nasa das montanhas do Cauca e os Huitoto-Murui do Putumayo abaixo, vindos da zona assolada pela Casa Arana, uma empresa caucheira com base em Iquitos que . Aparecem também mestiços, brancos e umas quantas famílias européias dedicadas ao comércio de resinas em pequena escala e cujos homens fazem a viagem até Iquitos para vender sua produção, mantendo relações de coexistência pacífica com os índios.

Os avós siona evocam hoje vagamente esse período e o chamam

ao caucho mas menos cotizada, aos barcos que se ancoravam com motivos comerciais à beira dessa aldeia. Esta foi a principal forma de comércio dos Siona com os brancos durante a época do caucho e talvez desde antes: com barcos nas praias perto das aldeias. Os ciclos econômicos dominantes comportam formas de comércio e estilos de vida: depois das resinas (quina, balata), o seguinte ciclo, determinante no Putumayo, foi dominado pela exploração do petróleo, iniciada nos anos 1960, e da coca, iniciada nos anos 1980. Estes dois ciclos se superpõem até hoje como formas econômicas e sociais determinantes. Parece que entre os Siona de Buenavista o comércio em Puerto Asis começou a predominar sobre o comércio à beira com os barcos de passagem durante as décadas de 1950, 1960.

de "*caucherías*", associando-o à confusão e a mistura de gentes e especialmente ao aparecimento dos Inga no horizonte social dos curacas. Segundo os Siona atuais, nesse período os curacas teriam ensinado os Inga a utilizar o yagé, quando começaram a se encontrar pelos caminhos que vão a Mocoa, antiga cidade do pé de monte transformada em centro de armazenagem de quinas durante a década de 1860. Os curacas levavam consigo as plantas que compõem a bebida para terem yagé fresco disponível onde estivessem. Esta notícia é coerente com o fato, afirmado por vários interlocutores siona, da conveniência de consumir yagé recém cozido devido à superioridade da sua *pinta* ou de sua capacidade para *pintar*, ou seja, para produzir visões. E também é coerente com a afirmação de alguns dos meus interlocutores Inga durante o campo, de que só os curacas siona e kofán viravam onças nos tempos antigos, quando apareciam pelas florestas do pé de monte onde habitavam – e ainda habitam – os Inga.

Tanto Idelfonso de Tulcán (op.cit), como mais tarde Chaves (1958), observam que os Inga, Siona e Kofán se comunicam entre si em castelhano. Tulcan (1953: 129) menciona também três matrimônios siona-inga na zona de São Diego, combinação progressivamente mais frequente ao longo do século XX, mas que ainda na atualidade é considerada fora do ideal pelos velhos siona descendentes dos Gantë'ya bain. Também o frade conta sobre um casal kofán que solicita dele uma missa de matrimônio, pela qual pagam em soles de ouro peruano. Este último detalhe mostra a integração do comércio local com os mercados internacionais.

Nas primeiras duas décadas do século XX, os capuchinhos formam três internatos na região dos Siona: em Puerto Asis, Puerto Ospina e Caucayá, este último perto da atual cidade de Puerto Leguizamo (KUAN, 2013; LANGDON, 2014). Destas três fundações, como dito, Puerto Asis veio a se tornar, paulatinamente, a capital comercial do Putumayo. Utilizada pela companhia dos irmãos Reyes durante a segunda metade do século XIX como porto de vapores – os primeiros a percorrer o Putumayo – para extração de quinas, a cidade ainda projeta um futuro de riquezas porque se perfila na imaginação capitalista como um nodo articulador entre o Pacífico e o Atlântico. Fundada em 1912, Puerto Asis é hoje um nodo central de habitação, passagem, comércio, consumo de bens e serviços, bem como local de reuniões políticas para meus interlocutores siona e suas famílias.

Para os frades, o desenvolvimento de indústrias e capital era um elemento-chave da ação civilizadora (SANCHEZ, 2012; TAUSSIG,

1993). Com o tempo atingiram, eles mesmos, um patrimônio importante utilizando mão de obra indígena gratuita e se apropriando das melhores terras, localizadas precisamente nas redondezas das cidades por eles fundadas. Estas terras serão reocupadas no contexto dos deslocamentos rural-urbano associados ao conflito armado, no limiar do século XXI, por diferentes populações rurais, entre elas, várias famílias siona, que tanto em Mocoa quanto em Puerto Asis as reivindicam como terras ancestrais (veja também capítulo 5). Bonilla (1968) documenta as apropriações capuchinhas no vale de Sibundoy, nas terras altas; os frades capuchinhos empreendem o mesmo processo nas terras baixas, mas ali tem sido menos documentado.

Nos três internatos mencionados (Puerto Asis, Puerto Ospina e Caucaiyá) ao longo do rio Putumayo, os capuchinhos forçaram, ameaçando com a cadeia (GOMEZ, 2006; LANGDON, 2014), os caciques – Siona, Tama bain, Macaguaje, Coreguaje, Inga e Kofán – para que entregassem as crianças por períodos de vários anos ao ensino religioso, com direito a uma só visita anual por parte dos parentes. O internato, a partir da década de 1920, constituiu uma experiência de alteridade radical para as gerações siona forçadas à educação missioneira. Os avós atuais foram os últimos a passar por ela e suas evocações indicam diferentes aspectos da relação estabelecida ali com os capuchinhos. É neste ponto que o projeto capuchinho, cuja ideologia o internato imprime nos indígenas mais novos (literalmente sujeitos), encontra-se com o problema da subjetividade siona contemporânea, com a maneira como os Siona se pensam a si próprios e pensam sua história.

No plano de conversas informais e dando destaque aos ganhos obtidos, apesar da dureza do trato recebido, indicam-se como aspectos positivos da internação coisas como o aprendizado da escrita e a preparação para lidar com o mundo dos brancos. Olhando para as biografias dos avós de hoje encontramos que essas conexões capuchinhas efetivamente conduziam, depois da saída do internato, à experiência do mercado laboral tal como ficou configurado depois do ciclo das resinas. Alguns avôs também se orgulham hoje da qualidade da educação recebida fazendo um contraste com a que é ministrada nas escolas atuais. Eles destacam que os capuchinhos, muitas vezes trabalhando junto com professores militares, ensinavam não só a ler e escrever como também a comportar-se na vida, a ter boas maneiras, coisa que a educação de hoje já não provê.

Porém, os anos de internato são evocados também como uma experiência de humilhação e sofrimento em outras conversas, como uma

perda imposta da cultura – língua, vestimenta, culinária – tudo o que hoje se reveste de interesse nas redes indigenistas. Esta visão negativa do internato é ressaltada publicamente através de falas, vídeos e documento escritos, estes últimos registrados como parte dos resultados de um projeto de etno-educação para o povo siona que ficou inconcluso, e que foi financiado de modo intermitente pelo Ministério de Educação até 2013.

Podemos achar outro jogo de valorizações ambivalentes, paralelo ao anterior, no âmbito da relação dos Siona com o yagé ou, mais precisamente, com seu modo de entender o trabalho com o yagé. Com efeito, segundo alguns taitas, a passagem pelo internato significou o "fim da ignorância" e, portanto, da bruxaria e do mau pensamento que definiam as relações entre curacas. Neste contexto os curacas não aparecem como as autoridades fortes e admiradas, donos das gentes e dos territórios: a imagem que legitima e guia as expectativas dos taitas sobre si mesmos e dos outros Siona sobre os taitas²⁹. Segundo os Siona atuais e segundo observa Langdon (comunicação pessoal) a partir do seu arquivo de narrativas, os últimos curacas tucano no Putumayo teriam achado seu final coletivo matando-se uns aos outros mediante bruxarias e maus pensamentos, nas décadas de 1940 e 1950. A expressão desse lado negativo dos curacas só ocorre em espaços privados, de modo discreto, em conversas íntimas e num tom de voz cauteloso. São poucas as pessoas que se animam a falar disso e o fazem sem aviso, repentinamente, de modo breve e raro.

PARÊNTESE REFLEXIVO SOBRE O TEMA DAS ONÇAS

Podemos ainda indagar a partir de uma terceira série de ambivalências estreitamente relacionáveis com o jogo de atitudes que envolvem o internato e as bruxarias dos curacas. Nas seções prévias dissemos que existia um circuito de trocas (comerciais, matrimoniais e

²⁹ Segundo o taita Julio Piaguaje, de Buenavista, os taitas de antes "*eran las Autoridades, los que sancionaban a los indígenas del Pueblo y comunidades cuando cometían faltas, los que orientaban al pueblo y comunidades como eran las maneras de cuidar y defender el territorio y los que guiaban los trabajos comunitarios y los que cuidaban todo lo que existía en el territorio por medio de la espiritualidad del sagrado Remedio Yagé*" (ACIPS, 2012:18).

xamânicas) entre os grupos tucano da região e que estes intercâmbios eram veiculados através de visitas mútuas e períodos de moradia em comum que podiam se estender durante meses e até anos.

Os estágios de aprendizado fora da própria localidade, dos avôs e pais dos avôs atuais, são ainda indicados com certo detalhe: quanto tempo passaram lá, o que lá aprenderam, como voltaram e outras notícias que dão conta do interesse dos mais novos pelas vidas dos seus maiores. Interesse que, por exemplo, na década de 1970, quando Langdon fez campo, não era nada aparente entre os jovens daquela época, os avós de hoje. Este é hoje também um critério de hierarquia xamânica: quem tenha passado mais tempo aprendendo com outros, no local dos outros, têm maiores possibilidades de saber mais, mas também, por outra parte, de voltar com outro pensamento.

Um dia a nora de um curaca que passou períodos tomando yagé com curacas coreguaje lá na terra deles (o rio Caquetá) e também na sua própria casa no Putumayo, pois se visitavam mutuamente, contou-me uma versão sobre a morte do seu sogro, acontecida na década de 1950. Esse taita falava com frequência para sua esposa que saia para caçar, mas assim que se internava na floresta, "e isso era como alçar um toldo", virava tigre e ia até o rio Caquetá para comer mulheres coreguaje, voltando depois para sua casa já com seu corpo de homem mas com as mãos vazias, sem caçaria. Os Coreguaje lá no Caquetá tomaram remédio, viram-no fazendo estas coisas e lhe jogaram uma bruxaria em vingança. Foi disso que o curaca morreu.

Langdon (2014: 197-217) apresenta várias narrativas, coletadas nos anos 1970, em que a morte por bruxaria é exprimida exatamente como ser comido por uma onça, que é também um curaca vestido com a roupa da onça. Estas ideias continuam vigentes, mas são representadas como coisas do passado, do tempo em que os tomadores viravam onças, coisa que já não poderia acontecer de novo porque os taitas de agora são civilizados. Condição esta atingida mediante a internação capuchinha, onde é possível que tenham escutado reiteradamente falar mal sobre os curacas e seus rituais.

De vez em quando, no entanto, certas conversas parecem desmentir que esse tipo de transformações tenha ficado completamente no passado. De modo que, apesar das camadas de catequeses e de afirmações de fraternidade indígena relacionadas ao movimento político contemporâneo e às ideias New Age que permeiam muitas das atividades contemporâneas com yagé (veja capítulo 4), o certo é que as onças não se encontram tão longe assim.

Nas referidas narrativas de Langdon, os narradores da década de 1970 falam abertamente dos detalhes das maldades dos curacas, dos seus desejos por mulheres alheias e mais jovens, suas invejas pelo poder alheio, os desafios, as chances, os percursos, quem, onde e para quê se virava onça. Ou então, como, graças a quem, a identidade humana da onça voraz que apareceu no sonho do narrador foi esclarecida (veja por exemplo Langdon, 2014: 211-213).

Sobre os curacas que viravam onça observei e escutei algumas coisas mais, que aponto a seguir, porque para além da análise das ambivalências que permeiam os sentimentos dos avós atuais a respeito da tradição, elas se conectam com meus argumentos, que retomo na parte final da tese, sobre esse espaço social que é a toma de remédio.

Algumas das avós atuais foram levadas para visitar a casa – uma casinha, na verdade, pouco mais do que um teto para se abrigar da chuva e de umas vigas para pendurar as redes, situado nos fundos do mato, afastado das casas e das circulações – onde os curacas e tomadores de remédio de antes se encontravam periodicamente para tomar yagé entre eles, sem maiores audiências. Era onde recebiam depois dos momentos altos da noite, já perto do amanhecer, visitas de consulentes, pessoas e crianças para serem curadas.

Da mão da mãe as meninas olhavam desde um ângulo o que ali se passava, sem participar do evento a não ser como espectadoras. Ou seja, elas não recebiam yagé, tampouco suas mães. E uma das minhas interlocutoras foi explícita no detalhe de ter visto seu avô curaca cantando sentado na rede ao mesmo tempo que era uma onça esticada na viga espreitando a situação desde cima.

Escutei outras histórias contadas por homens adultos que, tendo sido iniciados em anos recentes no yagé, experimentaram vividamente essa dualidade ao conversar durante uma toma de remédio com taitas do grupo kofán e sob o efeito da beberagem – quando ele, pelo comum, é mais forte, ou seja, no começo da cerimônia. Era um jovem tentando conversar com um taita kofán que lhe queria falar e que estava na rede do lado da dele, feito ao mesmo tempo uma onça com a mesma coroa e os mesmos colares que tinha o taita que estava visível e simultaneamente falava para ele. Além disso, a filha de um curaca que era também uma sucuri contava que, quando criança, ela e seus irmãos tinham visto muitas vezes as roupas do pai na canoa, na beira do rio, na hora em que tomavam banho de manhã. O pai voltava horas depois do rio, onde tinha estado com os seres da água.

E nas tomas de remédio que eu mesmo observei, vi várias vezes os adultos trazerem crianças, no meio da toma, para que os taitas cantassem sobre elas ou lhes esfregassem plantas de urtigas em casos de má conduta reiterada. Havia outras crianças que acompanhavam os adultos durante a toma simplesmente como espectadores, com as mães indicando coisas em voz baixa para elas, ensinando a prestar atenção e respeito. E também, em algumas tomas (em três, uma delas em 2007), vi que certo taita começava de improviso a fazer os sons da onça e que então os jovens ajudantes agiam como numa emergência, queimavam pimenta perto dele para inibir a transformação.

Na última dessas ocasiões, em 2014, havia várias famílias, ao redor de 80 pessoas no lugar, quase todos vizinhos de Buenavista, quando isto aconteceu. Eu observava a certa distância. Entre os magros e rápidos, intermitentes feixes de luz das lâmpadas dos ajudantes, que iam e vinham agitados entre uma grande quantidade de fumaça dos tabacos que fumavam e da pimenta e do incenso que queimavam, o taita, do qual apenas apareciam aqui e lá os colares e penas de cores da sua coroa, continuava a fazer rugidos expressivos.

Era o ponto mais alto da cerimônia, pois acabava de passar a primeira roda de cantos e o efeito da substância psicoativa, o yagé, estava no seu máximo. Ouviam-se ao redor os murmúrios dos presentes, confirmando o que eu pensava: o taita estava virando onça, os ajudantes tinham que queimar pimenta. Lá atrás, no fundo da sala, no lado oposto e mais afastado do lugar dos taitas e de seus ajudantes, estavam as mulheres, as crianças e os adolescentes. E uma avó se empinava com esforço, sobre si mesma, para tentar ver o que estava passando lá do outro lado.

Reúno aqui estas observações heterogêneas com o objetivo de ressaltar a dimensão espetacular – de espetáculo, ou seja, de evento extraordinário observado por um público passivo – que a conduta do taita pode assumir em certos momentos. Essa dimensão existia na vida cotidiana ligada a uma série de detalhes relacionados com a pessoa do curaca, mas seu espaço de expressão plena é – e continua a ser, para os taitas – a toma de yagé. Assim, a toma de yagé pode ser também, entre os Siona, uma representação à qual são convidadas mulheres e crianças, que participam como espectadores mesmo sem tomar remédio. No capítulo 6 trago o relato de uma avó sobre sua experiência como espectadora e participante em uma toma de remédio recente.

Voltemos agora para o tema da onça. Em outros contextos, entre risos, a figura da onça voraz que come gente reaparece em piadas

ou para referir-se à ambição ou à agressividade dos outros em momentos de negociação política. Como por exemplo, quando duas facções se encontram em tensão em torno da distribuição dos recursos de um projeto e a negociação passa por tomas de remédio conjuntas. Então esta metáfora se utiliza não só como piada, mas também como advertência contra a perda do controle sobre os desejos imoderados. Nesse caso o tomador pode virar uma onça voraz – um tigre, como falam eles³⁰ – que come ou pode comer gente. Esta terminologia só exprime quando estão entre si, ela não aparece perante audiências em que a função central do taita é a de médico.

Antes de voltar ao fio da história, aproveitemos ainda para articular uma última série de reflexões sobre as percepções ambivalentes a respeito do poder dos curacas e da bruxaria como idioma social.

O conjunto de ideias sobre os poderes agressivos associados ao yagé não foi abandonado, mas atravessou um processo de alteração. Langdon (2014: 197-217) acompanha alguns casos de bruxaria. Doenças graves que com o passar dos meses acabaram sendo lidas como bruxarias enviadas por parentes políticos, ou seja, por afins, nos casos que envolveram curacas de outras localidades e de outras etnias. Neste plano, ontem como hoje, a identidade étnica não faz muita diferença. Há duas posições só: fora e dentro deste sistema ou deste jogo que articula o infortúnio às relações entre parentes e localidades, através da inveja e da bruxaria.

Na atualidade, alguns Siona negam abertamente a existência da bruxaria falando que é coisa do passado. Entretanto, há quem as sofre e combate mais ou menos de modo público, enquanto para a maioria ambas atitudes parecem coexistir em diversos graus intermediários. Num dos seus casos, Langdon indica que a acusação contra um curaca pela morte de uma mulher mais jovem virou um problema tal que a autoridade civil não-indígena ameaçou desenterrar o cadáver para realizar uma autópsia e que, então os indígenas deixaram de agitar-se ao redor do caso, optando pelo silêncio. No entanto, durante meu campo, o

³⁰ Talvez seja mais correto empregar o termo “tigre”, não só porque é a palavra que eles utilizam, mas porque esse motivo do grande felino, bem presente na iconografia doméstica e individual – fotografias de calendários, roupa de cama, cadernos escolares, brinquedos plásticos, colares e pulseiras de miçangas plásticas –, aparece em todos os objetos sob a forma do tigre de Bengala e não a do jaguar americano.

silêncio era a opção prioritária a respeito destas questões, devido, por um lado, como já disse, às notícias mais ou menos contínuas de tomadores de remédio assassinados como vingança por bruxarias descobertas mediante averiguações com yagé.

As experiências no internato foram entendidas por Langdon (2014:117-118) como um fator importante no progressivo abandono das práticas xamânicas, a partir da década de 1920, até sua virtual extinção 30 anos depois. Como vimos, antigamente esperava-se que todos os homens do grupo fossem iniciados e cultivassem em algum grau o conhecimento xamânico (LANGDON, 1991b). Isso significa, desde outro ponto de vista, que se procurava criar condições para que qualquer um tivesse a chance de aceder um dia à chefia e formar e proteger um grupo, o seu grupo. Por outra parte, este mesmo arranjo criava as condições para a competição entre tomadores diferentes, o que conjugado às ideias sobre agência espiritual e bruxaria, constituía um estímulo contínuo para produzir e canalizar conflitos que poderiam conduzir a fissões e, por essa via, à emergência de novas unidades políticas, formadas por um curaca principal e seus protegidos.

É obvio que este fator isolado não explica a dispersão atual dos grupos, atravessada como ela está pelo conflito armado (capítulo 3) e pelas promessas da cidade (capítulos 4 e 5), mas é um fator que deve ser levado em consideração em uma análise mais detalhada. Entre 1960 e 1995, aproximadamente, não houve lideranças fortes associadas às práticas com yagé entre os Siona (e essas práticas, em si mesmas, não eram abertas, nem públicas) e as famílias de que esta tese trata se mantiveram, salvo em alguns casos, morando juntas em Buenavista. A partir dos 1990, por meio de migrações, aparecem novos grupos residenciais, cada um destes associado a um ou mais tomadores de remédio (veja capítulo 5).

Durante meu campo houve três casos diferentes em que se falou de bruxaria, mas, diferente dos casos observados por Langdon, a tendência a fechar um circuito de inimizades entre grupos relacionados por afinidade e/ou parentesco foi menos intensa ou se expressou menos. Em todo caso, as formas de procurar soluções tenderam a dissolver as causalidades em espaços sociais remotos. Deixemos até aqui esta seção que chamei de parêntese da onça para caracterizar, através de um dos símbolos de poder espiritual, as ideias sobre agressividade xamânica e suas implicações sociopolíticas.

O ALÉM DO INTERNATO: PUERTO ASIS

Junto com a proibição de falar a língua e dos esforços dos frades por desencorajar o xamanismo, outro fator que parece ter influenciado no abandono temporal das práticas com yagé, na metade do século XX, é a falta de vontade das novas gerações siona em observar pautas de conduta prescritas pela tradição, orientadas a cuidar e fomentar o poder no corpo do iniciado. O que inclui abstinências sexuais e alimentares, afastamento das mulheres férteis, toda uma ordem que as gerações nascidas a partir de 1920 foram achando cada vez mais difícil manter em meio à extinção das possibilidades de isolamento e com a aquisição gradual de pautas da vida colona.

A partir da colonização agrária, na década de 1930, acelerada notavelmente na década de 1960 com as estradas abertas pelo *boom* petrolífero e suas promessas de trabalho assalariado, a presença poluente dos colonos tornou-se inevitável e contínua. Ela dificultava por si mesma o aprendizado xamânico, que numa das suas fases iniciais era concebido como um exercício de isolamento. Em 1960 o internato deixou de atender indígenas para privilegiar os colonos, que nesse momento passam a ser a maioria da população do Putumayo.

Além de ser parte da última geração que experimentou o ensino capuchinho, os avós atuais foram os últimos a ter uma experiência direta com os curacas siona, participando, alguns deles – homens e mulheres –, quando crianças ou na sua primeira juventude, nas tomas de remédio e em diferentes espaços destinados à transmissão de narrativas. É também a última geração a experimentar uma forma de vida pautada por uma economia semi-autônoma mediante o cultivo das hortas, a coleta, a pesca e a caça. Ao mesmo tempo é a última geração que possui, apesar dos conselhos e castigos capuchinhos, um manejo suficiente do *bain cocá* (ou palavra da gente) que é, como já indiquei, a única que permite trabalhar com os espíritos. E que, portanto, faz de uma toma de remédio uma instância espiritual em que é possível transformar as coisas (doença em saúde, por exemplo).

Trata-se, assim, de uma geração socializada em dois espaços marcadamente diferentes: a aldeia dos pais e o internato religioso. Este último durava vários anos, cobrindo a passagem crucial da infância para a puberdade, entre os 7 e os 13 anos de idade mais ou menos.

São estes avós os que encarnam hoje a tradição. Alguns deles, refletindo sobre o passado, lamentavam-se de ter descontinuado os costumes dos antigos na juventude, dado o lugar que a "cultura" ocupa

agora nas políticas indígenas do Estado (e, que as manifestações culturais revestem a autoridade e podem ser premiadas). Em outros momentos, enfatizavam o muito que ainda conheciam por lembrança, orgulhando-se de si mesmos: "eu caçava, quando criança, macacos com zarabatana", "nosso pai nos castigava com yagé quando fazíamos mal", "eu acompanhava o curaca tal quando ia para o monte". Atribuições que, por outra parte, são objeto do descrédito das partes rivais atualmente.

O lamento pelo abandono meio voluntário da própria cultura, em décadas anteriores, aparece sempre matizado pela convicção de que foi, no fim, essa a – meio inexplicável – vontade dos maiores: enviá-los para o internato, para eles aprenderem a ler e escrever e ter maiores chances de sair pelo mundo afora; para aprender bem as coisas dos brancos, trabalhando para eles, como numa explícita estratégia de sobrevivência. Estratégia contrária ao "isolamento voluntário" que chegaram a manifestar certos indivíduos de gerações anteriores, atitude amplamente perpassada pela tendência contrária³¹.

Progressivamente, a partir dos anos 1920, em paralelo ao regime do internato, Puerto Asis foi virando um polo comercial aberto à economia indígena, dos que vendiam ali certos produtos agrícolas (milho, arroz) e se abasteciam de bens antes adquiridos diretamente dos vapores comerciais que navegavam o Putumayo: machados, facas, panelas, espingardas, tecidos e roupas. Mercadorias estas que durante séculos encarnavam o vínculo, o desejo e a dependência que ligava os Siona aos brancos.

Os pais dos avós estabeleceram alianças com alguns colonos em Puerto Asis, desenvolvendo relações de apadrinhamento³² em que o

³¹ Veja o caso de Ricardo Yaiguaje em Langdon (2014, 2004) e também o caso dos Kofán, de Dureno, uma parte dos quais, na década de 1980, abandonaram sua comunidade para morar numa zona remota rio abaixo, no Aguarico, precisamente para evitar a presença poluente dos colonos e manter as formas de vida tradicionais (LITTLE, 2001: 164). Ricardo, como alguns dos meus colaboradores, manteve estreitas relações – incluindo de parentesco – com os Kofán.

³² Em Bogotá visitei à filha de José Camacho, dono do primeiro posto de abastecimento de combustível para as embarcações que viajavam pelo rio Putumayo. José era compadre de Marcelino Payoguaje, curaca siona de Granada. Ela me ensinou as panelas de barro que lhe deram de presente os Siona da sua mesma idade, com 14 ou 15 anos, no início dos anos 1960. Alguns teriam morado durante meses

colono branco apadrinhava meninos e meninas indígenas. Na prática isso significava, por exemplo, dispor de uma casa na qual ficar quando viajavam até Puerto Asis para comerciar. Através desses padrinhos, alguns dos jovens recém saídos do internato acharam seus primeiros empregos assalariados no mercado regional, na década de 1960.

Conforme avançou o século, do plano capuchinho no Puerto – que foi incorporar o Putumayo indígena à vida civil colombiana – foi se criando um tecido de relações interétnicas que incluía cada vez maiores quantidades de colonos brancos e mestiços, bem como indígenas de outras áreas do país. Formou-se um mapa cujas linhas são ainda discerníveis por baixo das mudanças que ocorreram a partir dos anos 1960: o advento de uma importante colonização agrícola, o início dos ciclos do petróleo e da coca e, na década de 1980, a chegada do conflito armado.

As relações preexistentes à chegada dos capuchinhos, fomentadas durante a primeira parte do ciclo das resinas entre Inga, Siona e Kofán (e vários outros mais, como Tama e Coreguaje, mas só esses três povos continuam interagindo produtiva e intensivamente no Putumayo que eu visitei), resultaram intensificadas e reconfiguradas através dos anos do internato. Ali meus interlocutores formaram uma espécie de mapa, ainda parcialmente vigente, das redes indígenas regionais, que inclui avaliações sobre o prestígio de taitas de outras etnias num quadro de referências que logo viria a experimentar uma vigorosa atualização, durante as décadas de 1980 e 1990, com o advento do movimento indígena nacional, a politização da identidade e a proliferação de organizações indígenas, movimento parcialmente absorvido pelo Estado nesta última década (veja capítulos 4 e 5).

Nas décadas de 1950 e 1960, Puerto Asis emergiu também como um espaço de encontros interlocais em um contexto de crise demográfica, dado que meus colaboradores ainda procuravam ativamente casar-se com pessoas *bain*. Embora meninas e meninos fossem mantidos separados e só conseguissem enxergar-se à distância durante os recreios ou durante os atos cívicos, "diante da bandeira e

na casa da família Camacho, no Puerto. Através destas relações, filhos e filhas do curaca arranjaram um local de confiança onde ficar nesta cidade e após a saída do internato, também postos de trabalho.

cantando, com os professores militares³³, o hino nacional", e algo "mais de perto" durante as missas, uma parte dos escassos matrimônios "entre Siona" constituídos nos anos 1970 tiveram sua origem ali.

Outros se descobriram mutuamente no mercado da cidade, ao redor do comércio de milho e arroz, quando uma parte da família viajava até lá para vender. E foi em Puerto Asis que meus colaboradores de diferentes localidades fizeram, também, outros tipos de observações: quem tinha mais roupas, quem usava sapatos, quem era visitado pelos seus pais, quem era bom aluno e assim por diante, em um quadro de referências que marca até hoje as valorizações mútuas entre pessoas e grupos.

Encerremos esta seção que resume conversas e casos particulares, cuja exposição detalhada tomaria tanto espaço, fixando o quadro das ambivalências importantes que estruturam a experiência de vida dos meus colaboradores. Tal como me foi apresentada por eles, a ambivalência abarca: civilização e ao mesmo tempo perda da cultura; ocaso da bruxaria e ao mesmo tempo diminuição do poder xamânico; vida na cidade junto de frades e patrões e, ao mesmo tempo, uma vida na aldeia junto dos pais, dos avós e dos últimos curacas; vontade de formar matrimônios com gente *bain* e, ao mesmo tempo, descobrimento da cidade como espaço de encontros e intercâmbio entre igreja e mercado.

Dito isto, voltemos agora nossas reflexões para o âmbito da memória como política, em relação à experiência colonial dos Siona, forjada nos anos do ciclo das resinas.

MEMÓRIA POLÍTICA: ESCRITA COMO RESISTÊNCIA E OUTROS SINAIS DE PODER

Uma narrativa histórica, coletada por Langdon (2007:106), mostra o valor da escrita e dos livros desde o ponto de vista nativo. O

³³ Dados os conflitos limítrofes com Peru motivados pela rápida expansão militarizada da Casa Arana pelo interflúvio Caquetá-Putumayo, processo que culmina na guerra binacional de 1932, os militares colombianos estiveram presentes no entorno dos Siona desde começos do século XX. Cerimonias religioso-militares, professores do exército no internato e a passagem pelo serviço militar formam parte integral das experiências de vida dos avós com que trabalhei.

narrador, Aurélio Maniguaje, nascido na década de 1920, evoca as palavras dos seus avôs que nos situam no encontro dos Siona com os missionários, no começo do século XX, e que incorpora, seguramente, elementos de histórias referidas a encontros mais antigos do mesmo tipo. Nessa narrativa e após sucessivos deslocamentos dos indígenas interessados em se afastar dos frades, alguns dos quais só desejam catequizar mulheres jovens e bonitas ou sujeitar os velhos ao trabalho manual, os avôs se mostram dispostos a pactuar:

Ellos [os avós siona] dijeron, "solamente a algunos queremos nosotros, aquellos que enseñan a escribir. Nosotros juntamos la borracha, algunos compradores de borracha pagan, pero otros nos engañan mucho", ellos dijeron. "Para esto nosotros queremos aprender a leer", ellos pidieron a los líderes. "Para que los padres vengan a este río y lean libros. Ahora nuestra generación se está terminando, los niños, después de nosotros, escribirán. Cuando las personas importantes vengan, ellos hablarán, cuando estemos muertos", ellos dijeron. "Cuando los padres, las monjas, los líderes blancos lleguen, después de haber aprendido a escribir, ellos hablarán bien, cuando nosotros estemos muertos y perdidos", pidieron ellos. (Aurélio Maniguaje, 1972).

Este trecho caracteriza os Siona no limiar da alfabetização e os mostra numa posição político-econômica relativamente independente na época do caucho. Para eles o aprendizado da escrita representa a possibilidade de manter e consolidar essa posição. Pode estar mostrando, também, como a memória trabalha retroativamente as experiências do passado – como a traumática internação forçada das crianças na década de 1920 –, não como uma perda de controle, senão como uma eleição dos mais velhos.

As filhas do narrador, Blanca e Rosaida, confiaram-me a importância que seu pai dava ao fato de elas não esquecerem a toponímia em língua siona, com o fim de defender depois as terras "quando viessem os brancos". Rosaida lembrou também como Aurélio, seu pai, que morava em Buenavista, tendo recebido um toro e uma vaca de presente dos capuchinhos nos anos 1950, comprou-lhes duas vacas mais. Com isso Aurélio iniciou um comércio – o primeiro do seu tipo em Buenavista – com os produtos derivados. Assim, quando os barcos – do Peru ou do Brasil – ancoravam por um momento na beira, eles lhes

vendiam queijo, leite e carne de vaca – alimentos que nesse tempo lhes “repugnavam” e não formavam parte da sua dieta. Esses alimentos podiam afastar os espíritos favoráveis que rodeavam os curacas, porém eles os produziam para “vender” aos comerciantes dos barcos. Também lhes vendiam blocos de balata (uma resina de qualidade inferior ao caucho), de modo que, por esta forma de vida e de comércio, seria possível estender o ciclo das resinas na região, de 1860, quando se inicia a exploração das quinas, até 1950, quando termina o da balata.

Porém, o dinheiro recebido em troca destes bens voltava em seguida para o barco que vendia machados, panelas e tecidos: “o dinheiro saía e voltava para o vapor sem ficar com os indígenas”. Detalhe que, salientado por Rosaida, parece manifestar a mesma preocupação contida na narração de seu pai a respeito dos enganos dos caucheiros, recém-reproduzida. Dos meus colaboradores, eram precisamente alguns membros desta família os que mais enfatizavam os perigos da exploração econômica e o perigo que nós, antropólogos, representávamos como ladrões potenciais dos conhecimentos indígenas e da “cultura”. Ao mesmo tempo, enfatizavam com força a importância da educação, de atingir o nível mais alto possível, como uma forma de atrair a prosperidade econômica ou, quando menos, de evitar enganos.

AS TOMAS DE REMÉDIO E AS APROPRIAÇÕES DO YAGÉ

Os curacas tucano se relacionaram nos seus próprios termos com a forma de poder representada pela palavra escrita. Voltemos um momento para o século XVIII, nas missões à beira do rio Putumayo:

Los indios dicen que todos los Padres somos brujos, porque dicen ellos: El Padre de La Concepción, verbi gratia, manda un papel con unos garabatos negros pintados al Padre de San Diego, verbi gratia, y con aquello sabe el Padre de San Diego lo que dice el Padre de La Concepción (SANTA GERTRUDIS, 1994).

Na memória atual, antes dos anos 1960, os curacas entravam em contato com livros durante as tomas de yagé, livros onde estavam apontados todos os remédios, livros que podiam ser “baixados”, materializados e ensinados aos participantes da cerimônia, segundo me relatara um avô que, quando menino, viu seu avô materno fazer isso. Em um dos últimos níveis do céu da cosmologia siona, conforme reconstrói Langdon (2014), há uma pomba escrevendo um livro. Taussig (1993),

que cita esta imagem alguns anos depois no seu trabalho sobre uso do yagé no Putumayo, sugere que esse livro poderia ser a bíblia.

Assim, escritura e poder se relacionam através dos séculos na observação indígena. A identificação dos padres com os bruxos possui um amplo correlato na memória siona (veja, por exemplo, LANGDON, 2014; 2004). Há relatos que ainda circulam em que os antigos frades são seres malevolentes que só procuram fazer sexo com mulheres jovens e bonitas, por exemplo, mas mentem sobre isso e são castigados pelos curacas com a morte, mediante bruxarias. A escrita foi vista como uma ferramenta para evitar enganos, mas também como uma tecnologia que entrava na esfera do poder espiritual, como os batismos e matrimônios, e, portanto, vista num campo de competição entre frades e curacas.

Abramos agora um parêntese para prestar mais atenção à questão do sentido político do trabalho xamânico. Este é mais fácil de captar, me parece, ao tratar do aspecto mimético ou alegórico do xamanismo nessa época em que as toma de yagé e as operações dos taitas, como guias rituais, oferecem analogias explícitas e bem documentadas com as tecnologias espirituais desdobradas pelos sacerdotes.

Vejamos, por exemplo, o caso da vara de mando. Juntamente com ensinar a ler e escrever, os capuchinhos voltaram a promover, como já tinham feito seus predecessores nos séculos anteriores, a instituição colonial do cabildo (capítulo 4) entre os Siona, como uma instância de mediação entre instituições espanholas e grupos indígenas. Governadores, nomeados periodicamente, eram investidos pelos frades mediante a entrega de uma vara ou bastão de mando. Essa vara tem perdurado como sinal de autoridade até o presente entre vários grupos indígenas na Colômbia e também entre os Siona.

Os curacas também se apropriaram dos bastões de mando como dos livros: dentro das etapas da iniciação xamânica ou “coroação de um taita” (ou seja, quando o tomador de remédio adquiria o *status* que lhe permitia agir como taita) relatada a Langdon (2014:166-167) no começo dos anos 1970, há uma em que o iniciado atinge a casa de Deus e recebe ali um bastão de mando. Não só os curacas se apropriaram dos bastões mediante as *pintas*, mais mantiveram, também, todo seu poder político nos termos da tradição até os anos 1950, embora fossem frades os que nomeavam governadores (CHAVES, 1945).

Na série de elementos, símbolos e veículos de poder apropriados pelos Siona encontramos, também, os cálices de argila decorados com *pintas* de yagé destinados a conter o remédio durante as

tomas e que são a versão indígena dos cálices usados na missa (CALELLA, 1940-1941:736; LAGNDON, 2014). Temos ainda a já comentada reprodução de sacramentos – batismo e matrimônio –, assim como a entoação de cantos corais em língua ritual e de rezas católicas em *bain cocá* e em castelhano, quase todos elementos presentes tanto nas tomas de remédio que acompanhei, quanto nas evocações sobre o passado que escutei.

No mito aludido páginas atrás, o da cidade multiétnica original, encontramos, no fim, a mesma afirmação, o mesmo gesto político: no centro havia uma capela com figuras católicas; o que implica que, antes dos primeiros europeus, os curacas já faziam a mediação com o mesmo divino que os frades pretenderam em vão apresentar como novidade exclusiva.

Isto é confirmado por várias afirmações contemporâneas, como a de que os taitas sempre foram aliados dos bons sacerdotes e castigavam os que não seguiam os mandatos da sua própria religião, em especial, os abusadores sexuais. Registrei uma narrativa que trata disso contada por taita Juan Yaiguaje, quando falava sobre como os curacas exerciam governo e ministravam justiça. A subversão do apropriado é completa: os taitas viram, em última instância, os guardiões e juízes da fé e da moral dos frades.

Arsênio, o curaca de Buenavista, conta para Milciades Chaves (1958:132) que, depois de interagir na noite da sua iniciação, no meio de uma *pinta*, com o povo do yagé³⁴ (Yagé bain) e de visitar Deus em outra *pinta*, ele mira “[...] *una iglesia grande y linda y en ella entré para ver la cerimonia de cómo se debe manejar la gente...*” (p. 132).

À coleção de analogias católicas inventariadas pela etnografia, falta ao meu ver acrescentar uma peça importante, mediante a análise formal desses cantos de yagé que escutei algumas vezes ao vivo, mas que não fui autorizado a gravar. Nestes cantos deve haver ecos das antigas missas cantadas em latim que os chefes da missão capuchinha efetivamente celebravam nas ocasiões mais solenes no Putumayo, no início do século XX. Os frades falam em “cantar” missas, às quais os taitas e governadores siona, vestidos como autoridades – os governadores com seus bastões, os taitas com suas coroas –, são

³⁴ Também chamada na atualidade de “*la gente espiritua*”.

convidados a participar (KUAN, 2013).

Carrizosa (2015: 111), que estuda os Kofán da Colômbia, utiliza a expressão “missa selvagem” (*wild mass*) para referir-se às tomas de yagé. Ele inscreve nas tomas operações de mimese, paródia e subversão, seguindo os termos e sentidos das interpretações dadas às relações históricas entre cristianismo e xamanismo de yagé por Langdon e Taussig, como também por Peter Gow, que traz o termo paródia para caracterizar as tomas de ayahuasca dos indígenas na região de Maynas, no atual Peru. As ditas analogias já tinham sido notadas e documentadas pelo frade Calella (1940-1941) a partir de observações feitas entre os Siona desde 1920 em diante.

Para os Siona, atingir a morada de Deus – trono, cidade, casa, dependendo de quem fala – continua a ser hoje um ato relevante, necessário para adquirir *status* de taita, tal como era para os curacas (CALELLA, 1940-1941; CHAVES, 1958:132; LANGDON, 2014:141). Por exemplo, durante uma toma de yagé da qual participei, taita Juan começou a falar num momento que, quando se toma suficiente remédio, Deus convida o tomador a entrar na sua casa – a casa de Deus –, e lhe mostra como vive, como organiza o lar, como cria seus filhos. Por outra parte, Langdon (2014) mostra que aquém das formas católicas, ou por dentro delas, o que estava em jogo no trabalho xamânico dos curacas eram outras questões. Deus e o nível do céu com a pomba e o livro eram visitados como parte de um percurso iniciatório, para ser investido com o poder e receber de Deus um livro, uma coroa e/ou um bastão. E alguma outra vez, Deus era visitado para consultar sobre remédios numa espécie de *vade-mécum*. No entanto, a parte principal do trabalho xamânico consistia – segundo meus colaboradores – em visitar outros âmbitos, contatar donos de animais, donos de peixes, aldeias dentro do rio, túneis de água, hortas pagãs e muito amiúde em interagir com a gente yagé, Yagé bain, para aprender seus desenhos, receber seus nomes e suas sementes etc.

A figura da alegoria³⁵ me parece, de momento, a mais adequada

³⁵ A alegoria nasce da impossibilidade de representar (AVELAR, 2000) e pode ser vista como um conjunto de símbolos que são postos a interagir para criar uma trama coerente, a qual serve para refletir e indagar sobre uma totalidade que é, em si mesma, incompreensível e irrepresentável (WILLEM, 2012). Benjamin, ao trabalhar sobre a alegoria, cita na sua *Obra das Passagens* uma afirmação de Baudelaire

para entender esta relação entre o saber dos taitas e o cristianismo: a toma de remédio como uma alegoria da missa católica. A toma de remédio como um espaço em que se atualiza a apropriação de uma série de símbolos alheios meio incompreendidos, mas que, organizados numa trama articulada, permitem capturar um sentido e realizar uma tradução de outro modo impossível.

Depois, neste mesmo trabalho, descrevo as tomas de remédio contemporâneas. Por enquanto destaquemos que, nelas, a bebida yagé é consagrada e distribuída de um modo muito semelhante a como se faz com o corpo de cristo na missa católica. Também, os sofrimentos físicos – vômitos, diarréias – e mentais – sensação de morte iminente, medo, descontrole, sensação de loucura e terror – são associados amiúde a castigos que a pessoa está recebendo por faltas cometidas. Assim, a purga é uma expiação do pecado. Não é infrequente que um dos efeitos procurados pelos tomadores mais experientes seja a formulação verbal da verdade sobre o sofrimento de uma pessoa, como condição necessária para seu alívio, revelada a eles diretamente pelo yagé e depois comentada de forma mais ou menos privada ou, então, formulada pelo mesmo consulente em voz alta como em uma confissão. Fazendo piadas, algumas pessoas familiarizadas com estes ambientes comparavam o yagé com uma “droga da verdade”. Assim, comunhão e confissão são duas estruturas semânticas duráveis através das quais as tomas de remédio e as práticas cristãs se interligam ou dialogam na história do Putumayo.

À serie de objetos de poder – livros, bastões, morada e mobiliário de Deus – incorporados ao repertório das *pintas* dos Siona (e possivelmente dos Kofán³⁶ e outros mais), haveria que agregar também

segundo a qual o domínio próprio da alegoria estaria “na inteligência que domina a embriaguez”.

³⁶ Não há tempo ou espaço aqui para um inventário dessas equivalências, no entanto, elas existem e são importantes. Dou um exemplo só: as más intenções de um curaca podem assumir a forma de uma onça voraz, ou então, também, a de um homem vestido como sacerdote que tem um louro dentro de uma gaiola, onde louro é o espírito da vítima. Uma avó me contou que tinha sido curada de uma doença grave por um taita kofán, o qual, depois de realizar esta cura durante uma toma de remédio, explicou-lhe que tinha achado o espírito dela como um louro dentro de uma gaiola nas mãos do diabo, mas que tinha conseguido, finalmente, depois de muito

outras reiteradas imagens, como barcos e máquinas “para moer” a terra, que integram também os repertórios da memória política, sedimentada na relação colonial e manifestada como aspectos do conhecimento e do poder esotéricos.

Eis o caso do barco. Nas primeiras décadas do século XX, frades catalães e militares colombianos saíram juntos em barcos a vapor para patrulhar o rio Putumayo, a procurar indígenas – elaborando censos, mapas, realizando conversões, forçando o internamento das crianças, controlando e atraindo a população numa época de disputas com o Peru para fazer a soberania colombiana – e a fiscalizar a presença de vapores peruanos não autorizados.

Nos relatos sobre cosmologia coletados por Langdon (1995:114) nos anos 1970 figura um barco em que viaja o sol – que neste mundo, segundo um mito siona, tinha sido um curaca, assim como lua, seu irmão mais novo – portando um espelho que ele manipula para fazer mudar as estações. Esse barco do mito é também uma *pinta*, ou seja, uma experiência multissensorial atingível mediante o yagé: ela se canta, se ouve cantar e se vê, como veremos depois. Em um sonho de um dos seus colaboradores, relatado a Langdon (1999a), ele encontra um barco no qual viajam os espíritos dos curacas mortos vestidos como frades e que vêm para anunciar a morte da esposa do sonhador, a qual de fato está doente e pouco depois efetivamente morre.

Quando um dia mencionei o tema do barco para taita Juan – nas conversas depois da refeição à mesa da sua casa, em Mocoa – ele me disse que tinha visto várias vezes o “barco de Deus”. Num relato que me fez sua irmã Maria e que detalho depois, sobre o relato feito por uma avó, aparece também um barco com um capitão que leva uma trombeta dourada, onde viajam espíritos de gente siona antiga que foram encantados e moram agora embaixo das águas e no “subsolo” do Putumayo.

Outra imagem consensual é a da máquina que vai triturando a terra e atropelando tudo, incluído o tomador de remédio que a está vendo vir, e que aparece em alguns dos relatos de experiências com yagé

trabalho tirar o louro da gaiola, de modo que ela não iria a morrer. A mesma cena se repete no sonho de um dos colaboradores de Langdon, relatado há perto de meio século, em que um curaca, o próprio pai do sonhador, apresenta-se com um louro engaiolado que é a esposa, morta pouco depois, do sonhador (2014: 215).

que me fizeram. Esta *pinta* também foi referida a Langdon (2014:165) por um colaborador dela que, no início dos anos 1970, fazia tempo tinha deixado de tomar yagé precisamente por causa de experiências como essa, que ele considerava ruins. Experiências que meus interlocutores referiam às vezes como “provas”, dificuldades que o tomador de remédio deve atravessar.

Em todos esses casos de experiências imagéticas que os Siona bebedores de yagé de diferentes gerações vem atravessando por mais de um século, encontramos um tipo de memória política condensada em imagens que dão conta das relações coloniais e das tentativas dos curacas de apropriar-se de objetos de poder. Sob essa luz, as tomas de remédio se apresentam como espaços sociais em que são geradas e circulam imagens consensuais e transmissíveis que configuram um tipo de memória política. São memórias que refletem experiências coloniais. No caso da bíblia e das varas de mando, possivelmente trata-se de elementos incorporados muito cedo, pois já no século XVIII, como vimos, os “payaguaques” de Santa Gertrudis (Payoguaje) já têm formado a opinião de que a palavra escrita é um tipo de bruxaria. No caso dos barcos de metal teríamos que pensar no ciclo do caucho. Ainda nos anos 1970, Langdon escuta falar de espíritos que viajam de avião.

Evidentemente, estamos perante um tipo de memória oral de tipo visual, vinculada aos sonhos e às visões de yagé. As imagens desta memória que são transmitidas de geração em geração, apesar do internato capuchinho e da descontinuação do uso da língua própria como meio de comunicação cotidiana. É um tipo de memória que continua a ser cultivada, pelo menos pela geração dos avós atuais, sobretudo mediante suas experiências com yagé. Esta memória é política porque se forma ao redor dos objetos de poder que trazem os que pretendem dominar os indígenas. Essas memórias constituem, no presente, um repertório tradicional que indica o sentido político do trabalho dos taitas, que consiste em incorporar o conhecimento e o poder dos outros. Isto fica claro quando os taitas afirmam, hoje, que não precisam ir para a universidade, por um lado, dado que o yagé o é e, por outro lado, indicam como ir para a universidade. Se há um tipo de poder em ser educado, em virar profissional, então os taitas também incorporam essa experiência no repertório ubíquo do que o yagé permite. Eles brincam fazendo piadas, afirmando que são “*diplumados*” (de diploma e de pluma, pela coroa de plumas que caracteriza ao taita).

Livro, bastão e barco: objetos que foram perigosos, pois através deles frades e comerciantes buscaram estabelecer sua supremacia sobre

os povos no Putumayo. Sua incorporação ao repertório das *pintas* pode ser lida como uma forma de fazer história, ou seja, seguindo Benjamin (2009:41-42) de articular historicamente o passado, ou seja, de “*apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro*”.

Será que os taitas do presente continuam trabalhando – transmitir, enriquecer – esta forma de memória política? Será que ela faz sentido nos termos que estou propondo? Será que existem as condições para seu cultivo? Será que o modelo de apropriações e alegorias dos curacas continua operativo entre seus filhos e netos? Nos capítulos por vir, ao examinar a figura do taita hoje e o papel político das tomas de remédio que observei em 2014, voltarei a estas questões, não para responde-las, mas sim para tentar colocá-las melhor.

Retomemos por enquanto e para já ir fechando este capítulo, a cronologia da colonização desde o final do ciclo das resinas até o presente.

COLONIZAÇÃO MASSIVA E ABERTURA DE NOVOS CICLOS ECONÔMICOS: PETRÔLEO E COCA

Após uma longa etapa do ciclo das resinas, marcada por epidemias, pelo escravismo dos caucheiros e pelo projeto capuchinho, os Tucano sobreviventes se vão organizando ao redor de um grupo forte: os Siona de Comandante Praia. Leônidas morre em 1933 e seu grupo se divide formando logo Granada e Buenavista, assentamentos que durante as décadas seguintes continuarão absorvendo remanescentes de diferentes grupos tucano. Depois de 1930, encerrada a febre do caucho, os Siona assim configurados atingem certa estabilidade econômica e demográfica.

Um processo de “reconfiguração étnica” (BARTOLOMÉ, 2008) acontece por todas partes na Amazônia, afetado diretamente pelos abusos dos caucheiros (HILL, 2009). Ele inclui os Siona e Kofán (WASSERSTROM, 2014), no Putumayo e rios vizinhos, e também os Huitoto (PEREIRA, 2012).

Em 1933, um grupo de 29 pessoas, onde predominam os Yaiguaje e Maniguaje, funda Buenavista (PLAN DE VIDA SIONA, 2003: 87) que, como vimos, com seu novo cacique-curaca, Arsênio Yaiguaje, filho de Leônidas, vira um ponto de atração para outras famílias *bain* (Siona, Macaguaje, Kofán) e também Quíchua, ao longo das três seguintes décadas, e, um pouco depois, também para alguns

camponeses colombianos. No capítulo 2 examino com mais detalhes este processo.

Após o ciclo das resinas se estrutura um novo ciclo econômico ao redor da inauguração de estradas – a principal é inaugurada em 1957, ligando Mocoa a Puerto Asis (URIBE, 2013) –, relacionadas com a descoberta e a exploração do petróleo. Estes acontecimentos precipitam uma fase de colonização massiva que afeta inicialmente, de modo especial, os grupos Siona e Kofán da zona do rio Orito (veja mapas 1 e 2), um dos afluentes do Putumayo, ou seja, os Urito bain. Do outro lado da fronteira sul, no Equador, o mesmo processo de abertura de estradas e exploração petrolífera vinha afetando, desde a década de 1930, também as terras dos Siona e dos Kofán de lá (LITTLE, 2001).

Este novo ciclo – desenvolvido desde a década de 1950, que é a década em que morrem os últimos curacas – corresponde já à infância e juventude dos avós que colaboraram com esta pesquisa. A massiva afluência de colonos marca sua memória: trata-se de uma mudança maior, paralela à da passagem pelo internato em Puerto Asis. Essa afluência é relacionada enfaticamente, hoje, com o progressivo empobrecimento das atividades tradicionais de subsistência, como caça, pesca e colheita; com modificações específicas no âmbito da culinária; e, como causa primária da sua atual dependência quase total a respeito do dinheiro. Este processo histórico foi recentemente documentado entre os Kofán a partir de um rico material empírico (CARRIZOSA, 2015).

A transição entre o ciclo das resinas e o do petróleo, entre 1930 e 1960, aproximadamente, caracteriza-se pela introdução e comercialização de novos cultivos – arroz e milho – e de outros sistemas produtivos, como gado e galinhas. A ela se associa a progressiva decadência da economia tradicional e da capacidade de observar normas culinárias relacionadas ao cuidado coletivo do delicado corpo dos taitas³⁷. Nesse limiar, sem aprendizes bem preparados, os mesmos

³⁷ Durante a década de 1970, dada a depredação dos recém chegados, a procura anual de ovos de tartaruga, cada vez mais escassos, é abandonada pelos Siona, que antes viajavam durante longos períodos para obtê-los. Começam, também, a consumir animais de caça anteriormente proibidos: certos tipos de peixes e também o veado vermelho que sai a andar pelas noites e tem os olhos desorbitados e espuma na boca, podendo transmitir estes traços aos seus comedores. Do veado, justamente, se diz hoje que antes podia ser veículo dos maus pensamentos dos curacas, mas que

curacas rodeados de uma juventude aparentemente indiferente percebem o final e explicitam sua iminência.

Esse final é entendido hoje pelos Siona como o final de um coletivo humano, os Yai bain, a gente tigre, uma classe específica de gente³⁸. Fala-se dos curacas, dos Yai bain, dos tigres, no passado, no entanto, algo desse passado participa das aspirações dos taitas do presente.

A colonização derivou não só para uma mudança nos estilos de vida e o final dos Yai bain, senão também, e em estreita relação com isto, para o desenvolvimento de novas formas de territorialidade e de novas práticas políticas. Mudanças sinalizadas pela procura, pela primeira vez, de um reconhecimento e proteção legal das terras, bem como pela emergência do cabildo como forma de organização. Mudanças que examino no capítulo 2.

Os avós com que trabalhei eram então os jovens da comunidade que, após vários anos no internato (onde se lhes insiste na importância de abandonar a tradição: roupa, idioma, culinária), integram-se por períodos variáveis ao mercado laboral: empregados na nascente indústria do petróleo, na extração comercial de madeira ou na caça a felinos para venda de peles e no trabalho agrícola – de orientação comercial – nas terras da comunidade. Nesta época várias mulheres eram empregadas domésticas nas distantes cidades da Colômbia (LANGDON, 2014; 1984).

Por outro lado, as novas ondas de colonizadores agrários se tornavam mais agressivas. Até os anos 1950, os colonos – a maioria vindos de Nariño – tenderam a desenvolver economias familiares de subsistência, mantendo-se em unidades territoriais estáveis e discretas. Os que chegaram depois disso estavam “melhor preparados” e, desta vez, organicamente submetidos às pressões de mercado, com empréstimos e dívidas que determinaram o despejo de superfícies cada

após a morte destes últimos e sabendo as orações apropriadas, fez-se possível incorporar essa carne à dieta, sobretudo devido ao fato de fontes mais apetecíveis de carne terem começado a escassear com as depredações dos colonos recém-chegados, que esgotaram as chances de coletar ovos de tartaruga.

³⁸ Na atualidade os Siona se referem amiúde aos curacas com o termo Yai bain: povo onça, "gente tigre". Nos anos 1920, 1930, um dos nomes dado ao curaca era o de Yai (CALELLA, 1940-41:).

vez maiores de floresta (CARRIZOSA, 2015; CHAVES, 1945, 1958; CHAVES e VIECO, 1983, 1984). A estrada Mocoa-Puerto Asis, traçada no começo do século pelos capuchinhos, melhorada pelos militares colombianos durante o conflito com Peru (em 1932) e finalmente adequada para o fluxo motorizado no contexto das explorações petrolíferas, foi inaugurada, como visto, em 1957 (URIBE, 2013). Os colonos que viajam então por ela já são outros: seus líderes abraçam ativamente a ideia de progresso e alguns, inclusive, declaram explicitamente sua vontade de ocupar e tornar produtivas as terras dos Siona³⁹.

Os novos colonos desprezam explicitamente os indígenas, que tendem, correlativamente, a ocultar os sinais que os distinguem como tais – vestimenta e idioma – com o intuito, por exemplo, de não ficar em desvantagem nas suas operações comerciais em Puerto Asis (LANGDON, 1979). Por outra parte, desde o começo os colonos foram sendo incorporados à vida social indígena por meio de laços comerciais e de parentesco, hoje solidamente sustentados pelas políticas estatais mais recentes de identidade étnica.

Com a colonização proliferam, também, as serrarias instaladas nas cabeceiras dos afluentes no interflúvio Caquetá-Putumayo, onde, nos anos 1970, alguns dos meus interlocutores trabalharam durante períodos de vários meses. Ali o contato com os colonos torna-se cotidiano e, no final dessa década, nesses espaços circulam as conversas sobre o bom negócio de plantar a coca, distribuem-se as sementes, treina-se na produção de derivados. Estes cultivos foram amplamente adotados nos anos 1980 no Putumayo rural, estruturando uma nova bonança regional que pela primeira vez supôs também ganhos consideráveis para os produtores primários.

Enquanto os fluxos e refluxos da indústria petrolífera foram moldando, a partir dos anos 1960, as novas estruturas político-administrativas do Putumayo – criação, tamanho e forma de distritos e municípios, abertura de estradas e caminhos –, a coca influenciou no

³⁹ Numa carta dirigida, em 1976, ao Instituto Colombiano de la Reforma Agrária, INCORA, citada e traduzida por Carrizosa, um grupo de colonos escreve sobre os Siona do Putumayo: "*let us be and send the Indians to their places where they can enjoy their laziness, the only patrimony that their god has given them*" (CARRIZOSA, 2015: 168).

tamanho e na forma das cidades. Para muitos indígenas e camponeses, a coca significou a possibilidade de adquirir pela primeira vez uma habitação própria em alguma cidade, estabelecendo as bases para os arranjos atuais de coresidência; famílias com casas no campo e na cidade, com circulação intensiva de bens e de pessoas entre estes dois espaços (SANCHEZ, 2012; Centro de Memória Histórica, CMH, 2015; 2016).

No início da década de 1980, Margarita Chaves⁴⁰ e Vieco (1983: 118-124) visitaram Buenavista, observando que as casas e as famílias se ordenavam em cinco blocos territoriais correspondentes a cinco patrículas (Yaiguaje, Maniguaje, Payoguaje, Piaguaje e Ocoguaje) distribuídos ao redor do centro da aldeia, onde se levantam a escola e as casas dos descendentes dos fundadores (Yaiguaje e Maniguaje). Dentro de cada unidade de filiação se organizavam a produção alimentar (de autossustentação e comercial, vendida em Puerto Asis) e a distribuição de terras e excedentes, segundo bases fornecidas por laços de lealdade patrilaterais.

De modo interessante, esses autores apontam também que os habitantes de Buenavista afirmavam ser uma mesma "comunidade sionista", em que pese estarem cientes da sua heterogeneidade interna, o que os autores interpretam como resposta à necessidade de preservar o direito à terra diante da ameaça "que sobre ela exercem inúmeros colonos empobrecidos". Os Tucano de Buenavista estão cientes da necessidade de cooperação entre diferentes grupos e "exaltam" explicitamente o vínculo que: "[...] *se genera en defensa de esa tierra que les da sustento [...]*" (CHAVES e VIECO, 1983: 109).

Ressalto estes comentários porque eles descrevem também meus achados, que mostro nesta tese: cientes da sua heterogeneidade interna, continuam a afirmar-se como "comunidade sionista" pela necessidade de proteger interesses em comum. No entanto, o elemento de conflito e dispersão parece hoje se encontrar exacerbado.

⁴⁰ Milciades e Margarita Chaves, pai e filha: nesta tese me apoio em trabalhos de ambos, trabalhos que manifestam um interesse em captar e descrever os pontos de vista dos indígenas e colonos no Putumayo, oferecendo uma crítica ilustrada do processo de incorporação histórica destas populações à sociedade nacional, ao mercado capitalista e ao Estado colombiano.

As etnografias dos anos 1970 e 1980 – as mais completas de que dispomos, feitas por Langdon e por Chaves e Vieco, em trabalhos já citados – mostram como, em ausência dos curacas, o cabildo – um tipo de conselho de governo local longamente promovido pelos missionários –, assume, por fim, certa relevância como requisito para interlocução com o Estado e titulação de terras.

No entanto, o cabildo, nos seus inícios, resulta em uma experiência estranha e pouco satisfatória, quando a organização da produção descansa amplamente nos laços definidos pelo parentesco (CHAVES e VIECO, 1983), em que os homens mais velhos – os que precisamente resistem a ocupar cargos no cabildo – mantém uma certa autoridade. O governador e o secretário que formam as autoridades anualmente eleitas do cabildo são, nos anos 1970 e 1980, figuras acessórias e fracas no sentido da chefia: uma instituição, segundo Langdon (2014:119-123), pouco compreendida e que pouco apetece ao demandar viagens para fora da aldeia que os maiores não estão dispostos a assumir.

Sobre essa situação acontece, desde a década de 1980, a estruturação de um mercado ilegal de coca e cocaína que supõe um duro golpe aos laços de solidariedade entre parentes na família extensa, acelerando a diferenciação econômica e social entre famílias nucleares, como também a mercantilização das relações.

Problemas de inveja entre vizinhos e conflitos internos, às vezes violentos, multiplicam-se entre os Siona, tal como examina Carrizosa (2015) para os vizinhos e aliados Kofán. Com base num rico material de campo, Carrizosa opina que a fábrica social kofán⁴¹ teria experimentado

⁴¹ Carrizosa trabalha em detalhe as memórias dos últimos 35 anos (o tempo do ciclo do petróleo e da coca), com base num trabalho de campo estendido e apoiado por mais de uma década de relação pessoal com seus sujeitos de pesquisa. Se eu entendi bem seu argumento, o que define a "fábrica social kofán" seria a capacidade de integrar relações com diferentes agentes coloniais mediante espaços de hibridação que, seguindo Mary Louise Pratt, ele escolhe denominar de "zonas de contato". Cada zona de contato kofán representa, na tese de Joaquin Carrizosa, uma instância de incorporação e de transformação que opera sobre a base de uma matriz dinâmica anterior: uma socialidade definida em sintonia com a corrente central da teoria antropológica sobre a Amazônia indígena contemporânea, pela abertura, incorporação, reciprocidade e participação num universo fractal dotado de agências humanas e não humanas. Também, como no caso dos Siona, por uma particular

mais uma “destruição” do que uma “transformação” ao participar de uma mesma “zona de contato” com narcotraficantes, paramilitares, militares e guerrilheiros. É esta variedade de tipos humanos que inunda o Putumayo a partir da década de 1980, em estreita relação com o conflito armado colombiano e o mercado ilegal da coca.

Nessa mesma década de 1980, pelo menos três adultos de Buenavista continuam a tomar yagé de forma regular. Entretanto, não o fazem como seus maiores, os curacas, tinham feito, pois não têm o intuito de velar pelo bem-estar coletivo e lidar com problemas importantes, como doenças graves e a vida econômica em comum (clima, caça, pesca, etc.). Essas tomas têm caráter privado, servem para atender pequenas doenças ou, no caso de um destes homens, a um novo tipo de curiosos visitantes (universitários, antropólogos, turistas) alheios à comunidade – o que não deixava de gerar incômodos entre vizinhos que não gostavam destes estranhos, nem da forma em que se usava o yagé (LANGDON, 2011).

Sabemos também que Ricardo Yaiguaje, que era um destes três tomadores (o irmão mais novo de Arsênio), tomava nessa década para tentar atingir os poderes necessários para ocupar a posição de curaca, praticando para isso com um cunhado kofán, no rio São Miguel, que era também taita. Sem conseguir alcançar os poderes que almejava, Ricardo sofre zombarias de alguns vizinhos por seus esforços tradicionalistas, que tropeçavam continuamente nas novas condições e estilos de vida siona (LANGDON, 2011; 2004).

Eles estavam tomando remédio em Buenavista na década de 1980, duas décadas depois da morte do curaca Arsênio. Nesse lapso, passaram-se vários anos sem que alguém tivesse coragem para guiar outros em uma toma de remédio, porque amiúde só conseguiam ver escuridão (Langdon, comunicação pessoal). E porque, como explicaram meus colaboradores, o espírito de Arsênio "não lhes deixava ver", de modo que foi necessário que seu espírito fosse "curado" e "arrumado"

forma de consciência histórica encarnada no saber xamânico (espiritual, diriam os Siona) dos taitas. Para o autor, a bonança da coca e da cocaína e, sobretudo, a violência paramilitar e militar associada, teriam comportado uma destruição parcial dessa matriz, mais do que um enriquecimento da trama prévia (missionários, colonos, etc) de zonas de contato kofán.

por curacas⁴² de outros grupos, ao redor de três. Curacas cujas identidades variam parcialmente segundo quem esteja referindo estas coisas, mas onde sempre destacam as ações dos Kofán.

Dependendo do interlocutor, variam as informações a respeito das identidades dos que primeiro se atreveram a tomar remédio de modo regular depois da morte do curaca Arsênio, em 1960; da quantidade de anos que passaram entre a morte dele e a retomada das práticas – cozinhar, beber, cantar –; e, de qual dos velhos passou mais tempo tomando remédio com Arsênio enquanto este ainda vivia. Nenhuma destas questões está bem estabelecida e as informações variam segundo os interesses dos interlocutores no presente, pois este tipo de especulação forma um campo no qual se projetam as rivalidades e tensões atuais entre os grupos e os tomadores de remédio.

A questão dos prestígios xamânicos atuais é um tema sensível e facilmente polêmico – prova da sua importância – para meus colaboradores, de modo que não vou explicitar neste trabalho detalhes e diferenças sobre quem, como, quando e com ajuda de quais curacas externos foi se abrindo o espaço para trabalhar com remédio em Buenavista.

Em qualquer caso, foram os contatos com taitas kofán os mais determinantes não só para arrumar o espírito de Arsênio e possibilitar assim que alguns vizinhos recomeçassem a tomar yagé regularmente, mas também para o treinamento de novos taitas siona durante as décadas de 1980 e 1990. Foi então, segundo me explicou o avô Felinto Piaguaje, que os Kofán “devolveram parte” do que tinham aprendido nas décadas de 1940 e de 1950 com o taita Arsênio, na época em que se visitavam por longos períodos para intercambiar e aprender novas *pintas*. Blanca Maniguaje e Juan Yaiguaje também evocaram, para mim, as visitas dos Kofán que eles presenciaram quando crianças (em Buenavista e em Granada, respectivamente; veja capítulo 2).

Resumamos agora alguns pontos importantes depreendidos do que foi dito nas últimas seções: os curacas encontraram meios de afirmar seu poder durante a época do caucho (como na incorporação da vara de

⁴² Só entre os povos tucano a pessoa do curaca incluía uma instituição forte e rica de chefia política, ausente entre os Kofán e outros grupos que utilizam yagé no Putumayo (CHAVES, 1945:579).

mando ao repertório de *pintas*), porém não sobreviveram às transformações econômicas, demográficas e culturais que caracterizariam a estabilização dos sobreviventes em novas comunidades formadas depois da época caucho.

A dita estabilização social dura pouco e novas transformações econômicas e culturais se aceleram a partir da década de 1960. Extinguem-se os curacas, adotam-se novos padrões políticos e territoriais e, apesar de tudo isso, os Siona não abandonam a tradição representada pelos curacas: ainda na ausência destes o laço continua a ser exprimido. A ligação com os curacas se expressa ora como um lamento por sua ausência, ora na preocupação dos vizinhos de Buenavista em arrumar o espírito de Arsênio, ora nas recordações e condutas especiais que rodeiam os lugares onde estão enterrados os curacas ou onde estão suas velhas hortas com as plantas com que cozinhavam o yagé. Os avôs estimulam os jovens para que continuem cultivando as plantas que formam o yagé, nas décadas de 1960 e 1970, coisa que alguns fazem. Também, como vimos, alguns Siona continuam tomando com curacas de outros grupos e não demora muito até que o consumo autônomo é reiniciado. Segundo alguns contam hoje, já na década de 1970 se recomeça a tomar remédio e, desde então, seu uso é crescente até a atualidade.

Por outra parte, como dito, novas mudanças econômicas, políticas e culturais permanecem acontecendo aceleradamente, transformando as condições de vida dos grupos siona. Na seção seguinte indicarei brevemente o caráter destas mudanças, para logo passar ao segundo capítulo.

CONFLITO ARMADO, INDIGENISMO E MIGRAÇÃO URBANA

Ao redor de 1985, as FARC, uma guerrilha comunista que operava desde a década de 1950 no centro do país, estende sua retaguarda já estabelecida ao norte, no rio Caquetá, para o rio Putumayo. Desde então os guerrilheiros passam a morar nas mesmas beiras que meus pesquisados, o que significou o estabelecimento de estreitas relações que se projetam até o presente e sobre as quais me debruço um pouco no capítulo 3.

O quadro não tardou em complicar-se: ao redor de 1990 as FARC estavam em guerra contra narcotraficantes e paramilitares, no Putumayo urbano e rural, numa guerra certamente alimentada e intensificada, de ambos lados, pelo dinheiro da cocaína. Guerra na qual

indígenas e camponeses virariam com o tempo os alvos cada vez mais fáceis para as partes inimigas.

Durante os anos 1990 e depois, a intervenção direta do Estado – antinarcotráfico e antissubversiva – veio a complicar ainda mais as coisas, numa empresa alimentada desde os Estados Unidos através das pouco felizes "guerra às drogas" e “guerra ao terrorismo”.

Se a bonança da coca significou, durante anos, que quase ninguém mais cultivasse comida, bruscas oscilações no preço da folha – submetida ao mercado global da cocaína e às guerras – implicaram que produtores primários ficassem várias vezes sem dinheiro e sem comida. Então, indígenas e camponeses passaram dias de jejum e meses de fome (ACIPS, 2012). A economia tradicional de subsistência tinha sido completamente erodida e os Siona dependiam, como nunca antes, do dinheiro, compartilhando o mesmo destino de milhares de camponeses colombianos, recolhidos na mesma armadilha.

Por outra parte, em meio ao conflito armado, os líderes de Buenavista e logo de outros pontos associados se engajaram no movimento político indígena regional, nos anos 1990. Um movimento derivado, por sua vez, das dinâmicas formuladas nas montanhas e cidades do Cauca pelos Nasa e outros grupos, na década de 1970.

Nas duas décadas seguintes, as organizações indígenas se multiplicaram e a nova constituição multiculturalista e neoliberal de 1991 – que discuto no capítulo 4 – veio a redefinir o indigenismo colombiano. A Constituição colombiana de 1991 estimulou e premiou a diferença cultural e as práticas tradicionais, contexto no qual os taitas afirmaram seu papel como autoridades tradicionais reconhecidas pelo Estado. Mais para o fim da década de 1990, muitas famílias em Buenavista – já não só indivíduos de idade – tinham-se interessado por “retomar o caminho da medicina”. Isto se deve relacionar, além dos fatores antes mencionados, com a descoberta dos taitas e sua medicina por parte das elites e classes médias urbanas.

Em meio a uma crise econômica permanente (guerra, mercado ilegal da coca, mercantilização acelerada das relações, abandono e impraticabilidade da economia tradicional), o yagé virou uma forma importante de agenciar recursos – na forma de contatos, projetos e montantes em dinheiro – praticamente inacessíveis por outras vias. Surgiram daí organizações apoiadas por organizações não-governamentais diretamente dedicadas à promoção do xamanismo de yagé entre os indígenas. Este processo abordo com certo detalhe nos capítulos 4 e 5, dado que é inseparável do objeto central desta pesquisa,

que se tece ao redor da transformação do papel político dos taitas e das tomas de remédio.

A década de 2000 trouxe, ainda, os oito anos de governo anticomunista de Álvaro Uribe, condecorado em Washington por Bush filho com a medalha da liberdade por seus “esforços” na promoção da “democracia, a paz e os direitos humanos”, em 2009 (SEMANA a, 2009). Sob seu governo houve um crescimento sem precedentes do paramilitarismo e das capacidades militares do exército nacional, duas forças que estenderam e intensificaram a guerra no Putumayo, militarizando de modo permanente a paisagem, como se mostra evidente para quem circula nessa região.

Apesar dos episódios isolados de violência ocorridos a partir dos anos 1980, incluindo o assassinato de alguns cabildantes siona, foi no tempo mais recente de Uribe, depois do ano 2000, que Buenavista e outros locais siona viraram cenários permanentes dessa guerra pela primeira vez. Foi então que a migração indígena para as capitais da região – Mocoa, a política; Puerto Asis, a comercial – iniciada na segunda metade de 1990 se incrementou consideravelmente. Como mostro nos capítulos 4 e 5, os motivos das migrações rurais-urbanas foram múltiplos, incluindo a procura por serviços como educação, fontes laborais e uma crescente vontade de participar no circuito das políticas indígenas.

Quando retomei meus contatos com os Siona em 2013, eram ao redor de 100 membros inscritos nos censos do povo siona em cada uma destas cidades, Puerto Asis e Mocoa, organizados em cabildos independentes e ao mesmo tempo intimamente envolvidos nos problemas e assuntos de Buenavista, bem como de outros cabildos siona rurais. Todos formalmente relacionados entre si através da Associação de Cabildos Indígenas do Povo Siona, ACIPS, criada em Mocoa, em 2003, e da qual eu fazia parte como “assessor” ao longo dos anos de 2013 e 2014.

CAPÍTULO 2 – LOCALIDADES E MEMÓRIAS SIONA

Este capítulo dá continuidade à articulação entre memória e história ensaiada ao longo do capítulo anterior, com a diferença que o faz desde um ponto de vista particularizado. Interesse-me pelo sentido político das memórias e pela forma em que essas memórias são emitidas no contexto do movimento indígena contemporâneo. Começo o capítulo abordando esta questão da perspectiva de uma das teses de Benjamin sobre a história, que indaga sobre o sentido político da tradição.

Na sequência, estruturo meus argumentos ao redor de um caso concreto, que uso como guia para a primeira metade do capítulo: a rememoração atual de uma avó quíchua evocando a chegada de seus pais à aldeia de Buenavista, no fim do ciclo das resinas. Interessa a forma e o conteúdo dessas memórias. Para estudar a forma, exploro o contexto de emissão descrevendo uma das minhas visitas à aldeia. O conteúdo nos leva a olhar para as tramas e relações interétnicas – sionamacaguaje e siona-quíchua – que marcam a história local, uma história em que o último curaca e o governador do cabildo que surge depois ocupam um lugar central.

Na segunda parte do capítulo me desloco de Buenavista para outros locais siona nas beiras do Putumayo, alguns deles já extintos, como São Diego e Granada, e outros ainda vigentes, como Santa Helena e Piñuña Blanco, tentando mostrar o tecido de relações que ligam estes pontos na memória e na vida contemporânea.

CAPACIDADE POLÍTICA DA MEMÓRIA

Para Walter Benjamin (2009: 41-42, destacados meus):

*Articular historicamente el pasado no significa conocerlo “como verdaderamente ha sido”. Significa apoderarse de un recuerdo tal como éste relampaguea en un instante de peligro. Al materialismo histórico le concierne aferrar una imagen del pasado, tal como ésta le sobreviene de improviso al sujeto histórico en el instante del peligro. **El peligro amenaza lo mismo al patrimonio de la tradición que a quienes han de recibirlo. Para ambos es uno y el mismo: prestarse como herramienta de la clase dominante. En cada época ha de hacerse el intento de ganarle de nuevo la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla. Pues el Mesías no viene sólo como redentor; viene como***

vencedor del Anticristo. Sólo tiene el don de encender en el pasado la chispa de la esperanza aquel historiador que esté traspasado por (la idea de que) tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo cuando éste venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer.

Eis uma descrição bastante razoável do tipo de trabalho de politização da memória e da tradição realizado por lideranças e colaboradores do movimento indígena colombiano, organizado no início da década de 1970 (RAPPAPORT, 2004; 2005).

Este projeto político nasce, sobretudo, como uma reação indígena contra os sucessivos governos, instituições, leis e fazendeiros que procuraram, durante longos trechos dos séculos XIX e XX, terminar com as formas coletivas de propriedade indígena da terra, tentando impor uma leitura evolucionista e universalista da história em que essas formas coletivas apareciam como obstáculos ao progresso e à civilização (PINEDA, 2002). Nessas condições históricas, a terra vai virando fonte de identidade e sustento de uma tradição que é também política (JIMENO, 2014).

Nessa tradição aparecem umas imagens exemplares, fragmentos do passado que condensam significados e que, parafraseando Walter Benjamin, "relampejam" por si mesmos. Amiúde trata-se de grandes caciques mortos, cujas memórias, conservadas por décadas ou mesmo séculos em tradições orais, emergem em novos contextos atualizando sua potencialidade política. Estes são os casos dos caciques Juan Tama e Manuel Quintín Lame, para os Nasa das montanhas do Cauca, ou do cacique Carlos Tamoabioy, para os Inga e Kamentzá do vale andino de Sibundoy, perto das terras siona.

Essas imagens do passado, atualizadas por lideranças e colaboradores no seio das organizações indígenas, encontram-se disponíveis porque foram conservadas e transmitidas no exercício da memória oral. No capítulo anterior vimos o que poderia ser considerado uma variante siona deste tipo de memória, que recruta e atualiza imagens que relampejam num sentido político, nas *pintas* que traziam símbolos de poder (bastões, livros, barcos). Quanto aos chefes do passado, há dois curacas mortos há mais de 50 anos que são evocados como heróis. E até certo ponto, o mesmo se passa com um dos novos taitas, morto em 2007, como veremos neste capítulo.

O “despertar indígena”, um fenômeno de escala continental nos anos 1970, encontra na Colômbia sua expressão inicial na formação do

Conselho Regional Indígena do Cauca, o CRIC, (JIMENO, 2012; MUELAS, 2012; RAPPAPORT, 2005). A região de Cauca é perto de Putumayo, de modo que se produz uma circulação de ideias e pessoas da qual também participam alguns indivíduos siona, na década de 1980. Em especial, um líder Inga engaja com a corrente representada pelo CRIC e lhe dá forma ao movimento político, no Putumayo, durante a década de 1980, em um processo marcado pela formação da Organização Zonal Indígena do Putumayo, OZIP, criada em Mocoa em 1987. Como veremos nos capítulos 4 e 5, esta organização tem tido um papel importante no processo de estabelecimento de algumas famílias de Buenavista em Mocoa. A OZIP adotou como seu logo o rosto do taita kofán Elias Lusitante, cunhado de Ricardo Yaiguaje, o último avô siona de Buenavista que se esforçou – em vão (veja LANGDON, 2004; 2014) – por ser um curaca segundo o costume antigo. O rosto de Ricardo – que treinava com Elias na década de 1980 – vira depois o logo da Associação de Cabildos Indígenas do Povo Siona, a ACIPS, fundada em Mocoa em 2003.

As lideranças da ACIPS adotam e adaptam os tropos do discurso indígena formulados no Cauca pelo CRIC e no Putumayo pela OZIP. Assim redescobrem e traçam os mapas dos seus “territórios ancestrais” e de sua “lei de origem”, que é o yagé dos taitas (ACIPS, 2012; ACT-ACIPS, 2007). Estas ideias, implícitas na tradição narrativa, são atualizadas e, por assim dizer, traduzidas ao código do movimento indígena depois do ano 2000, no seio da ACIPS. São ideias formuladas por líderes siona que agem em meios urbanos enquanto a guerra toma conta dos territórios rurais, que, por outra parte, são um dos eixos principais ao redor dos quais gravitam estes discursos.

O movimento indígena se tornou notavelmente potencializado pela constituição de 1991, a qual, como veremos no capítulo 4, reconhece o direito às terras coletivas. Hoje, 25 anos depois, esse sucesso de 1991 tem sido relativizado pelos próprios líderes indígenas ao contemplarem novos perigos (LAURENT, 2011; MUELAS, 2012). Como aponta Benjamin (2009: 41-42) “*en cada época ha de hacerse el intento de ganarle de nuevo la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla*”. Tratarei destas questões a partir do capítulo 4.

Voltemos agora para a história das comunidades siona no rio Putumayo durante o século XX, tomando como apoio a perspectiva recém-adotada sobre formas de articulação política entre memória e história.

BUENAVISTA

Desenvolvo nesta seção um exercício etnográfico ao redor de uma visita que fiz em Buenavista. A descrição abarca três momentos diferenciados, quebrando a linha cronológica em favor do tipo de articulação histórica propugnada por Benjamin.

A descrição começa pelo meu deslocamento através do rio Putumayo até Buenavista e meu encontro ali com Susana Otavalo, uma avó quíchua que evocou para mim a chegada de um grupo quíchua ao rio Putumayo, no fim do ciclo das resinas. O relato de dona Susana nos traz a figura de taita Francisco Piaguaje, aliás taita Pacho, líder morto em 2007 que joga um papel importante na organização de um novo modo de viver na ausência dos curacas, em ausência das condições que permitiam a existência dos curacas como instituição de chefia política. Taita Pacho organiza o primeiro cabildo num momento-chave da história, em que os Siona em Buenavista mudam sua forma de relacionar-se com o território, entidade pela primeira vez órfã do seu dono, que era o curaca.

Desse modo, o exercício proposto a seguir aborda dois temas: as relações interétnicas em e ao redor de Buenavista desde a década de 1940 e as transformações político-territoriais na década de 1960. Ele serve também para explicitar um deslocamento político interno, em que uma rede de parentes substitui à outra na posição central da aldeia.

VISITANDO BUENAVISTA

De joelhos levantados contra o estreito espaldar da cadeira seguinte, cuidava de comunicar para o piloto da lancha aportada em Puerto Asis – após duas horas de viagem pela estrada desde Mocoa –, o local da minha parada: a praia do taita Humberto Piaguaje ou a praia do seu irmão, o taita Felinto Piaguaje, meus anfitriões durante a maior parte das minhas visitas à aldeia. Os motoristas os conheciam e eu pensava que empregar, de entrada, o termo taita na minha explicação era uma maneira de acalmar a curiosidade dos outros passageiros. Apesar da guerra, outros visitantes, incluindo turistas estrangeiros, esporadicamente se aventuravam até Buenavista na procura do yagé dos Siona. Assim, o interesse explícito no yagé permitia-me adentrar em uma zona controlada pelas FARC, de uma maneira à primeira vista invisível, para participar numas atividades que estes conheciam e toleravam.

Na viagem, cada beira do rio ia acompanhada em paralelo de uma estrada, fruto das sucessivas bonanças petroleiras; do lado norte, a colombiana, do lado sul, a equatoriana, onde a estrada é visível em alguns trechos. Pelo lado equatoriano, a fiação com iluminação elétrica acendida no entardecer sobre as casas dos colonos é tida como um índice da prosperidade que falta do lado colombiano. Os esperados fios elétricos tinham chegado, em 2014, até El Palmar (450 habitantes) e Los Chívaros (54 habitantes), dois casarios equatorianos de população mista (indígenas e colonos) situados a menos de dois quilômetros das casas de Buenavista, sinalizando o florescimento de um tecido semi-urbano em ambas as beiras do rio.

A paisagem é uma rede de casarios de indígenas e/ou de colonos (de até quarta geração) combinados com estradas, caminhos, trilhas, poteiros e poços petroleiros, plantios ocultos de coca e acampamentos da guerrilha, mais os postos de controle, de terra e fluviais, de dois exércitos nacionais. É nessa paisagem que se encontram inseridos os Siona rurais e o que resta das suas matas. Como se trata de uma zona de produção de cocaína e do cenário de uma guerra, as estadias no local não eram nunca tranquilas e tendiam a tornar-se breves.

Parece claro que a colonização massiva e envolvente dos anos 1960, indicada no capítulo anterior, continuou a evoluir até resultar neste tecido urbano-rural pouco diferenciado, por cujos caminhos, do lado equatoriano, não é difícil ver passar, também, de ida e de volta, pequenos caminhões das lojas a crédito de Lago Agrio, capital petroleira da floresta, a distribuir geladeiras e outros eletrodomésticos, numa zona que permanece à espreita da chegada da fiação elétrica e dos sinais de internet que em 2014 resultavam iminentes.

Buenavista – terra indígena e aldeia – é formalmente um resguardo (terra indígena) governado pelo respectivo cabildo, de acordo com legislação colombiana. No entanto, eu descia em frente, do lado equatoriano, na comunidade quíchua de São José de Wisuyá, onde moram dois dos irmãos Piaguaje. Como os outros resguardos escalonados rio abaixo até Puerto Leguízamo (veja mapa 5), Buenavista só existe legalmente na beira colombiana, porém a vida social e a memória coletiva são igualmente densas e elaboradas dos dois lados do rio.

Alguns dos poucos Siona que moram na beira equatoriana possuem também o bem escasso da cidadania desse país que, em 2013 e 2014 dava acesso, por exemplo, a botijões de gás de cozinha seis vezes mais baratos ou quantias de combustível diesel a preço rebaixado,

subsidiado pelo governo de Rafael Correa – cujo rosto aparece em calendários e em tempos de eleições, em bandeiras nas casas da beira equatoriana.

Os irmãos Piaguaje são homens prósperos desde o ponto de vista local: têm vários filhos, hortas produtivas (cacau, arroz, bananas, mandioca) e um deles tem, inclusive, duas ou três cabeças de gado. São também conhecidos, dentro e fora da localidade, como médicos tradicionais e assim, nessa qualidade, visitados e requeridos. Eles viajam amiúde para fora do local em que vivem a fim de convidar ao remédio diferentes grupos de pacientes e seguidores. Viajam pelo sul da Colômbia, pela costa do Equador e às vezes mais longe.

Suas casas aparecem bem situadas – ainda segundo a avaliação local –, perto do rio e com acesso às praias do setor. Taita Humberto, o mais velho, possui também uma casa de remédio ou yagé, que junto com a casa de outro dos seus irmãos, estabelecido no lado colombiano, são as duas únicas casas de remédio que há em Buenavista. Agregando a do taita Juan Yaiguaje, de Mocoa, temos as três casas de remédio siona que identifiquei durante meu campo. Uma casa de remédio é um espaço dedicado exclusivamente à realização de tomas de yagé e vários taitas do Putumayo – Inga, Kofán, Kamentzá – possuem as suas. Todo tomador de remédio aspira ter alguma vez uma casa de remédio própria. Eu visitei várias e elas não se diferenciam grandemente de uma etnia para outra, mas sim de um indivíduo para outro⁴³. Em 2014, Taita Felinto esperava poder levantar sua própria casa de remédio que, como a do seu irmão mais velho, o taita Humberto, estaria localizada cerca de um quilômetro Equador adentro, contando desde a fronteira fluvial.

Por outra parte, o rio Putumayo era percorrido a cada dia, águas acima e águas abaixo, por dezenas de lanchas rápidas. Ele estava a ponto de virar, segundo me explicara Yesid Piaguaje, um dos filhos de taita Felinto, um canal sem curvas, nem praias, nem peixes, adaptado para a passagem de grandes navios de carga vindos da China via Manaus. Este é um velho projeto de conexão transoceânica que o governo Santos está

⁴³ Trata-se de construções simples, que podem ter piso de terra ou de tábuas, que podem estar ou não elevadas sobre pilotes, ter ou não paredes, ou seja, ser abertas ou fechadas, que podem ter tetos de palha ou de zinco e ter ou não ter banheiros, em geral levantados em construção separada por alguns metros.

tentando realizar e que foi formulado primeiro por Rafael Reyes, empresário de quinas na década de 1860 e “pai” da navegação colombiana a vapor pelo rio Putumayo. Para Yesid e outros jovens como ele, este projeto criava ansiedade e equivalia a uma espécie de ameaça surda que, em 2014, em meio à guerra, aparecia como uma violência definitiva e final. Como facilmente pode se conferir mergulhando na internet, a Iniciativa para a Integração da Infraestrutura Regional Sul-Americana (IIRSA, 2014) é um megaprojeto em marcha, com vários investimentos já feitos. No entanto, o contexto local está marcado pela desinformação e pela desconfiança a respeito do governo colombiano.

A mãe de Yesid, dona Susana Otavalo Jipa, afirmava com orgulho sua identidade quíchua por parte de pai e mãe, assim como sua condição de esposa de taita Felinto, que é, contava ela, trilingue espanhol-quíchua-siona. O casal participava tanto das atividades das organizações siona (como o cabildo local e ACIPS), quanto das organizações quíchua sujeitas às leis equatorianas. Os líderes dessas diferentes organizações se conhecem entre si e alguns deles são parentes. Quíchua e Siona estão bem integrados nestes locais: formam as mesmas famílias que estão por trás de organizações políticas estruturadas segundo as regras de cada Estado, a Colômbia e o Equador. Eles compartilham interesses e formas de vida, sendo que os taitas de Buenavista gozam de apreço e prestígio entre seus vizinhos e parentes quíchua. Esta era a mistura particular que flutuava no ambiente quando eu visitava Buenavista, entre controles militares e noites em que soavam explosões à distância ou então o surdo zumbido dos poços petrolíferos: percepção de ameaças exteriores e de orgulho e organização indígenas, numa zona diversa e convulsa, onde se levantam também as casas dos taitas.

OS QUÍCHUA E OS SIONA

Durante minha estadia celebrou-se o dia de São José. A diretoria da comunidade tinha organizado uma festa, à qual assisti com meus anfitriões: taita Felinto, dona Susana, alguns dos seus filhos e netos, mais uma nora e um genro.

Na festa, celebrada na escola do casario de Wisuyá e precedida por algumas partidas de futebol, havia outras famílias que, como a minha, estavam integradas por casais siona-quíchua moradores em uma ou outra beira do rio. Alonso Jipa, o presidente da comunidade quíchua, filho de uma irmã de dona Susana, era o responsável pelo evento. Nesta

festa, ele mesmo e outras pessoas vendiam cervejas e pasteis de carne fritos com a intenção de arrecadar fundos para cobrir seus gastos de gestão como lideranças, quando tinham que ir, por exemplo, até Lago Agrio – cidade equatoriana – a fazer trâmites para exigir do governo o cumprimento do compromisso de trazer os fios elétricos e a iluminação pública até o centro de Wisuyá. Daí, segundo o planejado, a corrente elétrica seria distribuída também para Buenavista.

A música da festa fluía a todo volume das caixas de som ligadas a um computador – espalhando no ar melodias do *tecno-sound* andino (cantado em quéchua do altiplano peruano-boliviano) e de músicas populares colombianas, como cumbia e bachata – e os adolescentes dançavam no centro do salão. Ao redor dos dançantes havia algumas mesas de plástico cheias de latas de cerveja. As três mesas centrais, separadas, estavam ocupadas por três adultos da família Piaguaje. Numa delas estávamos com taita Felinto e sua família; na outra, o "índio Julio", um dos seus irmãos tomador de remédio, do qual alguns filhos eram casados com mulheres quíchua, como no caso de dom Felinto; e, na terceira mesa, um sobrinho, filho do taita Humberto, o irmão mais velho. Este último não estava presente porque andava em Quito convidando ao remédio um grupo de pacientes e seguidores. Salvo Felinto, todos os outros tinham atravessado o rio para vir à festa.

Taita Felinto estava, fazia alguns meses, bastante doente – não se sabia bem de quê, mas ele se mantinha num estado de sonolência e mal acompanhava as conversações. Vários taitas tinham tentado curá-lo, incluindo alguns Kofán, a quem costumam chamar em casos de infortúnios sérios. Doente como estava, sem ânimo, taita Felinto não podia trabalhar, ou seja, conduzir tomas de yagé, pois os mesmos taitas que o curavam lhe tinham recomendado não beber yagé durante um tempo. Assim, a economia familiar estava deteriorada. Coisa que se notava, por exemplo, na comida – que incluía um mínimo ocasional de carne, item que necessitam comprar, como quase todos ali, o que geralmente faziam aos domingos no mercado de El Palmar. E dona Susana se mostrava esses dias preocupada e pesarosa.

Alguns Quíchua tinham suas próprias teorias a respeito da doença de Felinto. Menciono este detalhe pois suas ideias não pareciam divergir das que eram manejadas pelos Siona que falavam sobre o caso, salvo pela ênfase dada por alguns Siona ao poder patógeno das mulheres grávidas ou da menstruação. Mulheres nesses estados, estando na mesma casa ou na mesma mesa, poderiam danar de vez o poder de um taita. Cuidar-se bem e continuamente deste tipo de poluição era o que

distinguiu precisamente os Siona e os Kofán do resto dos indígenas e o que os fazia superiores no âmbito do yagé, do ponto de vista deles mesmos, sobretudo no passado. Uns Quíchua opinavam que o dano tinha sido feito há meses através de uma comida consumida durante um encontro intercultural equatoriano, na cidade de Puerto El Carmen, águas abaixo, onde tinham atendido Felinto e vários outros tomadores de yagé de diferentes etnias. Outros Siona falavam que tinha ocorrido durante uma toma de yagé, numa das giras em que dom Felinto se encontrava com outros tomadores.

Para piorar as coisas, Felinto e sua família há alguns meses vinham sendo esporadicamente apossados, na sua própria casa, por uma patrulha do exército equatoriano que rondava pelas beiras do rio procurando indícios de laboratórios de coca. Tinham, por exemplo, levado uma panela que Felinto e seus filhos – três deles são também tomadores de remédio – usavam para cozinhar yagé. Os soldados, tal como eu mesmo presenciei e fotografei, às vezes apareciam pela casa, rodeavam-na fortemente armados e pediam para os moradores saírem para apresentar seus documentos de identidade.

Foto 1. Norman Piaguaje Otavalo, um dos filhos de Felinto e Susana, junto a um exemplar do cipó yagé, explica em que consiste o trabalho da família com esta planta aos militares equatorianos que se apareceram de improviso para investigar as atividades da família. Fonte: arquivo do autor.



Os líderes quíchua de São José estavam se organizando para apresentar uma reclamação às autoridades pertinentes em nome dos direitos indígenas e planejavam um ato público em Wisuyá, com comidas típicas indígenas, ao qual convidariam também autoridades do exército, da igreja e da administração pública equatoriana.

Uma atividade desse tipo – com exército, igreja e governo convidados – seria impossível do lado colombiano, onde a vida civil está submetida à ordem do conflito, de modo que, para começar, quase nenhuma autoridade pública coloca ali seu nariz.

As noites eram agitadas, houvesse ou não uma festa. Havia o zumbido e o resplendor contínuo dos poços petrolíferos dos dois países, situados nas imediações, além dos limites oficiais das terras indígenas mas igualmente muito próximos. Ouviam-se também os combates entre o exército colombiano e a guerrilha das FARC, mais ativos pelas noites. Uma noite, enquanto preparava com alguns jovens ajudantes o ambiente para uma toma de remédio – fazer fogo, aprontar os banheiros, levar água – que ia ser guiada por vários taitas siona, do local e vindos de Mocoa, ouvimos várias explosões. Quase sem se alterar, com um meio sorriso, um dos Quíchua que estava do meu lado disse que era a guerrilha atirando nos poços colombianos com botijões de gás. Após isso foi avisar os vizinhos, em um raio de dois quilômetros, para saírem de suas casas e não ficarem sob risco de serem atingidos por um botijão mal calculado; depois, com certeza, viria o contra-ataque do exército.

Foto 2: Taita Humberto Piaguaje voltando de Buenavista, cuja cala principal aparece atrás. Foto do autor.



Dias depois da festa, durante um almoço na casa de taita Humberto – que acabava de voltar de Quito –, no meio de uma conversa sobre quão perigoso estava o ambiente, dona Susana comentou que se as coisas não melhorassem iam ter que pensar em abandonar o local e deslocar-se, talvez, Equador adentro.

Dias antes Susana tinha me contado que seu pai, dom Casimiro Otavalo, e mais um grupo de 30 Quíchua chegaram na região juntos, a pé, desde o distante rio Napo, antes de 1950 – ano de nascimento da narradora, num local perto de Puerto Asis – e que o grupo tinha se espalhado, estabelecido e multiplicado pelas beiras do Putumayo, entre Buenavista/Wisuyá e Puerto Asis. Ainda vivem alguns dos que fizeram essa travessia como jovens ou como crianças.

No rio Napo estes Quíchua moravam numa fazenda, contava Susana, pertencente a dom Carlos San Miguel. Aí produziam arroz e aguardente e, durante meses, alguns homens tinham que trabalhar em zonas remotas da floresta – habitadas por "infiéis" – juntando o ouro que trocavam logo por tecido com o patrão, para fazer roupas, ficando sempre endividados com ele. Às três da manhã o patrão fazia soar um corno de vaca e em seguida vinha para verificar, espingarda na mão, se todo mundo estava em pé, trabalhando. Os Quíchua caminharam durante semanas abrindo trilhas para fugir, caçando e pescando para comer, até que chegaram à quebrada de Yoyá (próxima e paralela à de Wisuyá), onde justo no dia que apareceram ali, o pai de taita Felinto, dom Francisco "Pacho" Piaguaje, estava fabricando uma canoa. Nesse tempo, Pacho era um jovem macaguaje chegado poucos anos atrás a Buenavista, proveniente, talvez, da mesma aldeia que visitou o etnógrafo Friede em 1945, São Joaquín de Macagujes, o local que, como vimos, os homens casados com mulheres siona eram quase todos de sobrenome Piaguaje⁴⁴ (FRIEDE, 1945). Essas mulheres tinham sobrenomes Maniguaje, Payaguaje e Yaiguaje (ibid.:554), ou seja, da mesma composição do "grupo fundador" de Buenavista. Pelas

⁴⁴ As cinco tribos macaguaje mencionadas pelo prefeito do Caquetá, em 1890 (GOMEZ, 2006:104), distinguiam-se pelos nomes dos seus "decanos". Meio século depois, Friede (1945) nos conta que o cacique de São Joaquin chamava-se Joaquin Piaguaje.

informações geográficas que Friede dá para situar São Joaquín, percebe-se que São Joaquín e Buenavista estavam em uma situação de vizinhança semelhante à que existia, na década de 1930, entre Comandante e Granada, ou atualmente entre Buenavista e Santa Helena, ou entre esta última e Piñuña Blanco, todos locais que este capítulo pretende situar no mapa mental do leitor. Pacho, que chegou em Buenavista entre as décadas de 1930 e 1940, casou, como alguns dos seus primos paternos que chegaram mais ou menos no mesmo período, com mulheres da família do curaca Arsênio, fundador e "dono espiritual" (como falam às vezes os Siona hoje) do local.

Foto 3. Dom Felinto, dona Susana e a família de Rosiris, uma das filhas do casal, junto da "cozinha tradicional" que levantaram recentemente perto da sua casa na beira equatoriana, em frente à Buenavista. A foto foi tirada saindo para a festa de São José, o dia de São José. Arquivo do autor.



Os Quíchua tiveram medo de Pacho, disse Susana, acharam que fosse um guarda do patrão que os teria seguido até ali e apontaram suas lanças para ele. Apenas um dos viajantes falava um pouco de

castelhano⁴⁵ e Pacho o convidou para conhecer Buenavista, cujo centro estava, como hoje, na outra beira do rio. Os Quíchua foram convidados pelo pai de Felinto para se estabelecerem ali porque havia, diferente de hoje, ainda muita terra disponível. Isso segundo meu interlocutor e seus filhos, que me contaram estas coisas nos dias que convivi com eles sob o mesmo teto. Alguns dos Quíchua que dom Pacho convidou, aceitaram – outros se instalaram em outros pontos, não distantes, do rio – e com o tempo floresceram, como vimos antes, uma série de matrimônios mistos e uma nova comunidade indígena: Wisuyá.

Vimos nesta seção uma descrição do ambiente e dos problemas em que os Siona se encontram imersos, bem como as relações que Siona e Quíchua compartilham há meio século de história. Vimos isto, em parte, por meio das recordações de Susana. A seguir centrarei o foco na figura de dom Pacho, o pai dos atuais taita Piaguaje que há em Buenavista.

O TAITA PACHO

Diante da morte do curaca Arsênio, em 1960, e da afluência de colonos colombianos abertamente agressivos⁴⁶, houve uma discussão entre os Siona sobre a conveniência de se deslocar coletivamente deixando para trás um local duplamente ameaçado: pelo espírito do curaca recém-morto⁴⁷ e pelo novo tipo de pressão colonial na fronteira

⁴⁵ O detalhe do idioma reafirma o que contam o frade Tulcán (1951-1953) e o etnógrafo Milciades Chaves (1945), a respeito de que Siona, Inga (quíchua falantes) e Kofán usavam, no Putumayo, na primeira metade do século XX, o castelhano para entender-se entre si.

⁴⁶ Como já indicado, uma carta da Asociación Campesina de Puerto Asis, agência informal constituída para favorecer a chegada de colonos camponeses ao médio Putumayo, datada em 1976 e dirigida ao instituto responsável por titular terras indígenas, adverte que as terras dos Siona serão ocupadas e os índios enviados a um local em que possam recriar-se "na sua preguiça", "o único patrimônio que seu Deus lhes deixou" (Carrizosa, 2015: 168). Mesmo sendo um pouco posterior, essa carta exprime bem o novo viés ideológico da onda de colonização agrícola na época da indústria petroleira.

⁴⁷ Nesta etapa (LANGDON, 2014: 258), quando tomavam remédio só viam escuridão, o que lhes produziu medo e induziu a deixar de tomar remédio.

agrária. Este episódio é também referido por Langdon (2014:58), que comenta que os Siona consideraram que suas opções seriam dispersar-se no Equador ou então realocar-se entre algumas outras comunidades indígenas ribeirinhas, por exemplo, entre os Inga. Hoje os Siona o descrevem assim:

La gente se descontrola un poco porque muere su dirigente [o curaca]. Los mayores se reúnen y se preguntan ¿qué vamos a hacer? Unos respondieron será irnos para otra parte porque ya murió la persona que nos guiaba, otros dijeron organicémonos para poder seguir viviendo, porque si nos vamos a otra parte, lo mismo tenemos que trabajar [...] el señor Francisco Piaguaje, dice que tenemos que seguir conservando el territorio y organizarnos para defendernos, porque ya vemos que los blancos vienen y nos pueden quitar nuestra tierra [...] se nombra como primer gobernador al señor Francisco Piaguaje, desde 1968 hasta 1972, siendo esta persona quien lidera la comunidad de manera eficiente [...] en el transcurso de este tiempo hacen que el territorio se convierta en reserva indígena y el 24 de abril de 1974, se aprueba [...] como resguardo Indígena Siona de Buena Vista [...] con [...] 27 familias y 124 personas, con una extensión de tierra de 4500 hectáreas. (PLAN DE VIDA SIONA, 2003: 103-104).

Nestes depoimentos, registrados no marco da criação de uma publicação que reúne várias testemunhas, apoiada pelo governo e pela Universidade do Cauca, em 2003 (veja capítulo 4), enfatiza-se a importância de Francisco Piaguaje, alias Pacho, na história local, na conjuntura colocada na década de 1960 com a morte do último curaca e no processo de construção de uma relação jurídica com a terra.

Sabemos que Buenavista foi fundada por 29 pessoas, em 1933. No ano de 1974 são 124 pessoas residentes, aumento que resulta em parte da integração de indivíduos de outros grupos, primeiro Macaguaje e logo Quíchua, e como veremos em breve, resulta também da chegada dos Siona vindos de outras comunidades que, como Granada, se dissolveram durante a década de 1960. Ao longo do século XX, Buenavista se constitui como zona de refúgio para outros grupos tucano e também para os Quíchua, como já indicado. Francisco Piaguaje, um Macaguaje ou Airu bain, veio do interflúvio na década de 1930 ou 1940, depois da fundação de Buenavista, e ali virou esposo da irmã do cacique-curaca Arsênio. Quando este morre, Francisco promove a ideia

de permanecer no local e oito anos depois vira governador do primeiro cabildo, organizado em 1968 para satisfazer uma exigência do governo colombiano, parte do trâmite para a demarcação das terras de Buenavista. Temos aqui a passagem – de Arsênio para Francisco – de um tipo de liderança a outra; da condução político-xamânica baseada na tradição, à condução política secular centrada na mediação com agências estatais. Segundo a memória atual, a defesa do território que o curaca exercia, mediante seu poder espiritual, sobre um espaço social definido por um grupo original de 29 pessoas aparentadas que tinham se deslocado de Comandante Praia depois da morte do curaca de lá, é então, no fim da década de 1960, exercida por um parente afim do grupo fundador por meio de um cargo instituído pelo Estado.

O corpo de Arsênio é levado floresta adentro e até hoje as pessoas, mesmo jovens, evitam passar por ali ou ficar perto de sua tumba, sinalizada por uma árvore. Contam-se os casos que tem ocorrido aos que transgrediram a dita norma. A ideia por trás dos deslocamentos tradicionais que ocorriam após morte de algum curaca poderoso não se extingue, mas se comprime no espaço e já não possui, no contexto da colonização massiva, força suficiente para induzir à dispersão e ao deslocamento. Para entender essas mudanças tendo em conta o caráter envolvente e agressivo da nova onda colonizadora, podemos olhar para a procedência histórica do grupo ao qual Francisco Piaguaje pertence por origem: os Macaguaje ou Airu bain (gente da floresta), que vêm de uma experiência histórica diferente da dos Siona, como vimos no capítulo 1. Pelos idos de 1945, os Macaguaje não tinham no seu vocabulário a palavra Deus, como os Siona, mas sim várias palavras relativas ao mundo do trabalho que faltavam no vocabulário destes: salário, diária, pagamento semanal, riqueza e pobreza (Friede, 1945:562). Os Macaguaje sofreram um contato mais violento e uma exploração maior, assim como sobreviveram menos às epidemias durante o ciclo das resinas. Os visitados por Friede, em 1945, vinham fugindo do interflúvio e nenhum deles tinha passado pela experiência do internato (p.555), exceto por uma mulher, coisa que os Gantë'ya bain vinham fazendo desde 1920.

Sugiro que estes elementos nos ajudam a entender por que foi dom Francisco Piaguaje, aliás Pacho, precisamente quem, na década de 1960, teve a iniciativa de permanecer no mesmo lugar para "*seguir conservando el territorio y organizarnos para defendernos, porque ya vemos que los blancos vienen y nos pueden quitar nuestra tierra*". Seus filhos, netos e bisnetos constituem hoje a família extensa que domina o

centro de Buenavista. A figura de dom Pacho é lembrada e reverenciada – e vários dos seus descendentes homens são tomadores de yagé. Ele não só liderou a defesa da terra, mas também a recriação dos rituais de yagé em Buenavista, na década de 1980, integrando-se simultaneamente às velhas redes de cura popular e, também, representando a medicina tradicional indígena em um contexto de interesses ecologistas/indigenistas dos brancos (veja capítulo 4).

A partir da década de 1990, com o advento das ideias do movimento indígena entre os Siona, agrega-se também o resgate explícito da figura dos curacas, apontado à questão da reconstrução da autoridade tradicional e do exercício de um controle simbólico ou espiritual do território. Seus filhos – como meus anfitriões taita Humberto e taita Felinto – e seus netos continuam o caminho de taita Pacho, participando como lideranças nas organizações indígenas e como tomadores de remédio nas redes regionais do yagé.

Num artigo em que o coloca como artífice do novo xamanismo siona, Langdon (2011: 173) conta que taita Pacho era um "*cultural broker*", um mediador, devido às suas atividades com não-indígenas, especialmente comerciantes e colonos, contrastando com outros adultos da sua geração, nascidos ao redor de 1920.

Foto 4 – Mural no centro de Puerto Asis em louvor de taita Francisco Piaguaje.
Arquivo do autor.



Na década de 1980 ele dirige cerimônias em Buenavista, às quais comparecem vários visitantes brancos, turistas, artistas, caçadores – aos quais ele também serve de guia pela floresta – e antropólogos, enquanto os familiares vivos do último curaca olham para suas atividades com ceticismo. Alguns destes seguidores abrem depois seus próprios centros para guiar rituais de yagé, como os curadores não-indígenas nas cidades, legitimados neste papel pelas suas experiências na floresta, da mão de taita Pacho (CAICEDO, 2013).

ALGUMAS INTERPRETAÇÕES

Ao refletir sobre estes dados, é possível observar o movimento transcorrido desde a fundação de Buenavista – um assentamento que respondia dinâmica socioespacial própria da segunda metade do ciclo das resinas, depois das epidemias mais graves – até sua transformação, na segunda metade do século XX, em uma zona de recomposição demográfica, de maior fixação territorial e de trocas interétnicas em um contexto de procura de refúgio perante a colonização agrária. Na década de 1990, no âmbito do novo indigenismo, que descrevo no capítulo 4, apesar da guerra que flagela a região, descrita no capítulo 3, Buenavista vira também um centro de projeção cultural e identitária, bem como de revitalização do xamanismo. Atualmente, a memória do último curaca assume um papel político no xamanismo e a partir dela os novos taitas se legitimam, incluindo taita Pacho. Assim, por exemplo, em 2014, outro taita, filho de um primo de Pacho, contava que Pacho tinha sido o principal ajudante de taita Arsênio. Outras pessoas contavam que era taita Pacho quem tinha continuado cuidando e utilizando as plantas da horta do último curaca e que tinha levantado ali uma casa de yagé – hoje abandonada –, mais ou menos no mesmo local onde estava a casa de yagé de taita Arsênio. Sobre este tipo de questões há, como não, diferentes versões e interpretações, mas um mesmo senso de hierarquia e de filiação se estabelece em relação a Arsênio.

Observamos também que um grupo específico, dos Yaiguaje-Maniguaje, lidera a fundação do casario em 1933, mas 30 anos depois e após a morte do curaca, é outro grupo específico, o dos Piaguaje, que assume o protagonismo na aldeia. Há, então, dois grupos de parentes afins estruturando a vida social da aldeia. Como vimos no capítulo anterior, isto aparece como um traço típico das aldeias siona, que se configuram na tensão entre dois ou mais grupos de famílias centrais, sendo que de uma delas surge o chefe político.

No entanto, a noção de Buenavista como zona de refúgio indígena perante a colonização dos anos 1950 e 1960 aparece esboçada por Chaves e Vieco (1984:14). O que tem relação com seu maior número de habitantes e sua localização algo retirada da primeira linha de contato. Como veremos em breve, não apenas os Macaguaje e os Quíchua chegaram até lá, mas também alguns Siona de Orito. Esse caráter de refúgio também é mencionado por Langdon (2014) e por Wheeler (1987), um linguista do Instituto Linguístico de Verão, ILV, que visitou Buenavista durante 10 anos, publicando um dicionário, uma gramática e uma tradução da bíblia.

Para complementar estas ideias, sugiro que Buenavista se configurou como uma “aldeia madura” na segunda metade do século XX, no sentido de ser dotada de uma “correta composição social”⁴⁸ (RIVIÈRE, 1984: 41) segundo as expectativas dos grupos tucano, que chegaram ali atraídos pela possibilidade de alianças matrimoniais e, também, seguramente, com a expectativa de se colocar sob proteção de um curaca. Após a morte de Arsênio e durante algum tempo se pensou que seu irmão mais novo, Ricardo, iria assumir a função de curaca⁴⁹.

No contexto de perda populacional e escravismo que caracteriza o ciclo das resinas, aqueles que conseguiram reter as mulheres⁵⁰ na aldeia foram também os que conseguiram projetar-se política e

⁴⁸ Nos termos usados por Rivière para descrever o ciclo de vida de uma comunidade, a maturidade depende “menos da idade da aldeia” do que da sua “correta composição social”. O autor apresenta suas conclusões sobre o que isso pode significar em termos de parentesco: presença, por exemplo, de irmãos e irmãs em situação de coresidência, com seus filhos – primos entre si – dando passagem a matrimônios cruzados e aumentando a durabilidade potencial do assentamento, ao mesmo tempo que, paradoxalmente, aumentam as chances de conflitos e fissões.

⁴⁹ Disso dá conta Langdon (comunicação pessoal e 2014; 2004). Também o detalhe de Ricardo, o irmão mais novo de Arsênio, figurar como o novo curaca do local num artigo de 1964 (MALLOL DE RECASSENS e RECASSENS, 1964-65), informado por um adolescente siona proveniente de Buenavista. Por fim, o fato de alguns avós contemporâneos ainda especularem sobre o destino de Ricardo e sobre os motivos da sua incapacidade para deservir poder.

⁵⁰ A escassez de mulheres jovens é um tema reiterado nas narrativas sobre as guerras interétnicas e sobre os conflitos com os frades no passado. Meus colaboradores nascidos em Granada, por exemplo, estabeleceram-se ali junto de seus sogros, no momento do matrimônio.

territorialmente de modo mais durável através do tempo, justamente no período que, pela pressão agrária, as terras viraram um bem escasso. Para Rivière, a uxorialidade é “o meio pelo qual a família natal pode reter controle sobre as capacidades produtivas e reprodutivas das mulheres jovens” (1984: 41). Em Buenavista, o grupo de Arsênio conseguiu manter as mulheres da família na terra e essa circunstância, além de sua própria condição de curaca poderoso, parece ter sido crucial na projeção desse lugar, no tempo, como um lugar siona, em virtude da memória do grupo fundador.

Em outra veia interpretativa, em capas múltiplas, temos aqui o jogo político da memória teorizado por Benjamin, em que as imagens do passado são articuladas em relação aos perigos do presente como um repertório que apresenta alternativas e soluções tradicionais sobre as questões mais importantes, como garantir a sobrevivência física e oferecer chances de preservar a autonomia política.

Assim, por exemplo, os Quíchua do Napo que aparecem em Yoyá indicam, na memória de Susana, um caminho possível de saída, Equador adentro, para fugir dos militares que tornam áspera e perigosa a vida presente em Buenavista. Assim também aparece taita Pacho como quem abre a porta para os Quíchua na memória de Susana e na de vários outros habitantes da Buenavista contemporânea, como um protetor: “[...] *el señor Francisco Piaguaje, dice que tenemos que seguir conservando el territorio y organizarnos para defendernos [...]*”. São, parafraseando Benjamin, imagens do passado que iluminam, relampejando, o presente.

E assim, taita Pacho, na década de 1990, legitima sua pessoa xamânica mediante a conexão com a figura de Arsênio, como o dono e protetor original do território, gesto que vi reiterarem de diferentes modos vários dos avós tomadores de remédio contemporâneos.

A ideia, até aqui, foi mergulhar na história local de Buenavista para revelar sua composição interétnica e as mudanças nas noções de territorialidade e chefia política. Ilustramos, de passagem, algumas imagens do presente e o modo como diferentes imagens do passado eram empregues pelos atores desta pesquisa durante meu campo.

A seguir, segundo o plano anunciado no começo deste capítulo, deslocarei a descrição para outras aldeias. Meu material sobre estas é muito mais escasso, mas serve para aprofundar algumas das reflexões introduzidas até aqui, bem como para objetivar um pouco as dinâmicas interlocais que ocupam um lugar central nos capítulos posteriores.

OS SIONA DE SÃO DIEGO

Até os anos 1960 existiam outros dois grupos siona no rio Putumayo, fora de Buenavista: os de Granada, localidade formada por um dos grupos resultantes da divisão de Comandante Praia, como Buenavista, e os de São Diego que eram, como vimos no capítulo 1, Urito bain.

São Diego foi uma missão jesuíta, fundada no século XVII, na confluência entre o rio Orito e o rio Putumayo, águas acima de Puerto Asis (LANGDON, 2014:46). Até que os capuchinos os encontraram, no início do século XX, vários grupos siona permaneceram morando ao redor desse lugar e em relação de intercâmbio amistoso com os diferentes grupos de missionários. Os Siona sofreram ali diretamente o impacto do estabelecimento da Texaco, em 1963, a primeira petroleira do lado colombiano na região, o que é indicado como a causa da dissolução desse local.

Eles tinham passado pelo mesmo processo de extinção dos curacas já descrito para o grupo gantë'ya bain, de modo que isto e mais o impacto da petroleira, das estradas e dos colonos envolvidos com a petroleira, determinou a decomposição do grupo na procura de locais mais isolados, águas abaixo. A dispersão de São Diego como consequência do impacto da Texaco é mencionada na historiografia regional (CMH, 2016; CHAVES e VIECO, 1983; LANGDON, 2014; WHEELER, 1987), mas nenhuma das fontes oferece mais informações sobre o caso além do fato mesmo da dispersão. Por outra parte, o *corpus* narrativo dos descendentes dos Gantë'ya bain não faz referências significativas sobre os "*uriteños*", pelo menos até agora.

Os sobrenomes dos Urito bain – também chamados *uriteños* pelos meus interlocutores – eram distintos: Yocuro, Yiyocuro e Coca. Eles falavam a língua siona com outro sotaque, ainda hoje diferenciável para os mais velhos. Esses sobrenomes de São Diego encontram-se agora nos censos dos cabildos siona situados a uns 250 quilômetros águas abaixo de Buenavista, como El Tablero, El Hacha Casacunte e Gao-Ya (veja mapa 5), locais que não visitei.

Foto 5 – Curacas siona de São Diego. Fonte: Frade de la Calella, 1940-1941.



Quando mostrei para dona Blanca Maniguaje esta fotografia dos Siona de São Diego (foto 5), tirada pelo frade Calella na década de 1930, ela os reconheceu como curacas *uriteños* sem que eu tivesse lhe explicado previamente algo sobre a fotografia.

Só uma das narrações publicada por Langdon (2014: 204) mostra que os Gantë'ya bain e os Urito bain viraram inimigos por conta da morte de um curaca gantë'ya em São Diego, a qual vingaram jogando uma bruxaria que acabou com as vidas de quase todos os habitantes dessa aldeia. O relato é ambientado na época da exploração das quinas (1865-1885), quando a morte repentina de muitos habitantes também pode ser associada às epidemias que marcaram o ciclo das resinas.

Perto de Puerto Asis existe hoje um cabildo e resguardo – Vegas de Santana – estruturado ao redor da família de dom Jaime Yocuro e de sua esposa Gladys Jacanamijoy Yocuro, descendentes dos *uriteños*, que participam esporadicamente das organizações indígenas em Mocoa. Em 2014, dom Jaime estava se preparando para ser taita, treinava com um dos taitas de Buenavista estabelecidos em Mocoa em anos recentes. Lamentavelmente não me relacionei o suficiente com eles para indagar-lhes sobre suas memórias de família, de seus pais e avós, entre os quais se encontrava o curaca Fidel Yocuro, segundo ouvi mencionar uma vez e do qual não tenho mais referências que esta.

OS SIONA DE GRANADA

Localizada cerca de 10 quilômetros águas acima de Buenavista, Granada, fundada por um grupo vindo de Comandante, contava com

cinco curacas ao redor dos anos 1940. O cacique era o taita Rubén Yaiguaje e, segundo os descendentes que entrevistei, ele não era parente de Arsênio Yaiguaje, cacique de Buenavista. Afirmção que pode ser matizada pela tendência a definir o parentesco em termos de localidade e convivência (BELLIER, 1991; LANGDON, 2014).

O segundo depois de Rubén e seu ajudante nas tomas de remédio que faziam juntos era o curaca Marcelino Payoguaje, que teria sido um curaca oyo bain vindo de rio abaixo, do mesmo rio Amazonas inclusive, de acordo com alguns. Foi com os filhos e netos deste curaca que obtive meus dados sobre Granada. Outro dos cinco curacas era um Inga, o taita Gregório Becerra. Siona, Oyo, Inga: temos aqui então uma troca interétnica ativa ao redor do xamanismo no local, em torno dos anos 1950. Meus informantes tinham clara memória das hierarquias de poder xamânico que havia entre estes curacas, que eram aliados entre si e que garantiam juntos a abundância no local. Chamavam caçaria e então "isso era como um jogo, de tantos animais que chegavam".

Como os de São Diego e Buenavista, Rubén, Marcelino e os outros curacas de Granada morreram na década de 1950. Ao longo dos anos seguintes Granada foi se dispersando, também pela afluência massiva de colonos que não foram mantidos à margem, como em Buenavista, local em que os Siona conseguiram traçar um perímetro legal. Hoje Granada é um casario de colonos e mora ali apenas um Siona, o avô Victor Payoguaje, filho mais velho do curaca Marcelino. Outros filhos e filhas de Marcelino casaram com jovens de Buenavista e de Piñuña Blanco e ali permanecem, ou então alguns saíram destes locais para as cidades, em anos recentes.

Dos curacas de Granada só o taita Marcelino frequentava taita Arsênio: tomavam remédio juntos, trocavam conhecimentos e eram aliados. Dois filhos e uma filha de Marcelino casaram com membros da família de Arsênio e ficaram em Buenavista. Neste caso, uma aliança xamânica precede a aliança parental. Para os filhos de Marcelino, Buenavista significou a possibilidade de casar com pessoas *bain* e dispor de terras para trabalhar. Entraram em relação, assim, com a família dos fundadores, a respeito da qual, como vimos acima, existia a expectativa de que surgisse um novo curaca.

Como já vimos, a maior parte dos meus interlocutores, jovens de Buenavista e de Granada nascidos ao redor de 1950, passaram períodos variáveis fora das aldeias, experimentando o mundo dos brancos, o mundo do trabalho em cidades distantes, para o qual tinham sido preparados durante os anos no internato capuchinho. No caso de

Maria Payoguaje, uma das filhas do curaca Marcelino, ela passou mais de dez anos em Bogotá antes de voltar para Granada e depois ir para Buenavista para formar família. Igualmente a seu irmão Juan, em Buenavista, ambos formaram família e foram se tornando autoridades tradicionais através dos anos 1990. Eles moram fora de Buenavista na atualidade, nas periferias de Mocoa (Juan) e de Puerto Asis (Maria), mas desde estes lugares reivindicam sua condição de filhos de um curaca de Granada. O que não deixa de ser um dado interessante: tendo migrado de Buenavista e tendo formado novos núcleos residenciais – que examino no capítulo 5 – eles agora se constroem como autoridades tradicionais por meio da filiação com Granada e com a figura do curaca Marcelino. Juan, por exemplo, que é taita, conta com ele como aliado espiritual, com o qual interage através das tomas de remédio. Ele aparece às vezes nas *pintas* de yagé, sempre como uma figura aliada e protetora, tanto para Juan como para um sobrinho deste que também é tomador de remédio. O curaca Marcelino tem aparecido – sem a mediação do yagé, por exemplo, através de sonhos – para Blanca, a esposa de Juan, também ali para proteger⁵¹.

OS SIONA DE SANTA HELENA

Quanto aos Yaiguaje de Granada – descendentes do cacique curaca Rubén Yaiguaje – vários deles se estabeleceram em Santa Helena, um local próximo de Buenavista. Outros viajaram para o norte, até o rio Caquetá, na região dos Coreguaje, um povo tucano ocidental pouco estudado cujos curacas visitavam os de Granada e eram visitados por estes. O ponto de trânsito entre os rios é La Tagua, perto da atual

⁵¹ Um exemplo desta proteção: certa vez taita Juan viajou convidado pela UMIYAC (organização descrita no capítulo 4) até os Waurá do Xingú, junto com outros cinco taitas de outras etnias do Putumayo, para convidar ao yagé mais de 60 homens Waurá. Alguns dos presentes que dom Juan recebeu eram uma rede e uns colares, que ficaram no quarto em que ele e sua esposa Blanca dormem em Mocoa. Dona Blanca conta que quando o taita saía de viagem e ela ficava sozinha, os Waurá vinham ao redor dela e a observavam. Ela sentia medo. Mas era então que também chegava o curaca Marcelino, o pai de Juan e falava para ela "filha, vou ficar aqui com você, vou cuidar de você". No fim, os objetos foram retirados da casa e os Waurá não tornaram a incomodar dona Blanca.

cidade de Puerto Leguizamó, a uns 300 quilômetros rio abaixo de Buenavista (veja mapa 5).

Santa Helena⁵² ou Yocorëbë, em *bain cocá*, é um local onde até hoje, explicam, existem muitas matas do cipó *yoco*, do qual produzem uma bebida estimulante – é um antigo assentamento em que, antes da década de 1920, segundo uma narrativa do acervo Langdon-Piaguaje, os Siona mataram Arsênio Figueroa, um patrão caucheiro que abusava deles (LANGDON, 2014: 52). Tulcán (1953:154) que passa quatro dias com os Siona de "Yocoropuí", em 1908, conta que este Figueroa possui uma "bonita finca" chamada de Santa Helena em louvor de sua filha Helena.

Quando os Yaiguaje de Granada se estabelecem ali, na década de 1960, o local estava vazio, segundo contam hoje os descendentes, e foi assim pela primeira vez "fundado" por taita Enrique Yaiguaje, filho de Rubén Yaiguaje, cacique-curaca de Granada, e por sua esposa, Angelita Coca, cujo sobrenome nos remete aos Siona de São Diego. Os vários filhos homens de Enrique e Angelita formam hoje a rede de parentes siona mais influente em Santa Helena, local que se configurou também como um assentamento multiétnico, onde ocupam um lugar importante os Inga – família Condo – e um número majoritário de colonos.

De novo, há aqui um contraste em relação à Buenavista: os Siona não conseguiram estabelecer um limite territorial e os colonos ocuparam o interior da localidade na década de 1960. Em Buenavista, como vimos, o cabildo foi organizado em 1968 por quem chegaria a ser depois taita Pacho. Em Santa Helena os Siona organizaram um cabildo em 1989, num contexto marcado pelo mercado ilegal da coca, presença de colonos e guerrilhas, como pelas dinâmicas do movimento indígena.

É a respeito disso que um dos participantes da formação do cabildo, dom Miguel Payoguaje, casado com uma das filhas de taita Enrique, o fundador de Santa Helena, organiza as memórias que cito a seguir. Nelas aparece José Homero Mutumbajoy, um líder inga de nível regional que, inspirado no exemplo do CRIC dos Nasa, viaja pelo Putumayo promovendo a organização dos povos indígenas e funda, em

⁵² O topônimo que utilizam atualmente deriva de uma divisão administrativa equatoriana, a Paróquia de Santa Helena.

1987, a Organização Zonal Indígena do Putumayo, OZIP, a mais importante até hoje nessa zona do país. Fala Miguel:

[...] la abuela Coca, Angelita Coca, la mamá de mi esposa, ella dijo "no, eso no es Santa Helena, esto aquí el nombre cuando nosotros llegamos era Yocorobè", dijo, venían de Granada [...] ellos fueron antes de Comandante Playa [...] Santa Helena fue un sitio sólido [solitario] [...] no había gente por ninguna parte [...] se ubicaron allá y siguieron trabajando, ellos llegaron a una isla [...] Weágu jubó, Isla de maíz [...] y mucho después con 6 familias organizamos el cabildo de Santa Helena [...] el presidente de OZIP era en ese entonces el finado José Homero [...] estaba de visita en Buenavista [...] le puse la inquietud de que queríamos formar un cabildo [...] solicitamos una visita [...] dijo "sí, claro, vamos, hoy tarde o mañana en la mañana" [...] a primeras horas fuimos, se inició la reunión, con 6 familias, éramos 36 personas [...] el finado José Homero ya habló cuál era el motivo y la necesidad y sí, se conformó el cabildo el 2 de octubre del 89 [...] ese año nos posicionamos localmente no más, no tuvimos la posibilidad de salir a posicionarnos a Puerto Asís [...] la solicitud que hizo mi hijo es que la escuela se nombre escuela rural mixta Angelita Coca [...] María Angelita Coca [...] eso ya toca nuevamente organizar y ya cambiar de nombre, eso fue cuando amanecimos tomando yagé [...] ya fueron ingresándose más familias [...] de las 36 personas que éramos a los dos años ya fuimos 67 [...] llegamos a un número de 70 familias y con 180 personas y aumentamos mejor dicho, ahí sí aparecieron indios [risas], y seguimos trabajando [...] la familia más grande era la mía.

O rápido crescimento da população afiliada ao cabildo, incluindo a aparição de "novos indígenas" (camponeses reetnizados) que Miguel situa por volta de 1991, bem como a proposta de nomear a escola em louvor da esposa do taita fundador (proposta surgida durante uma toma de yagé), são elementos que nos situam no contexto do novo indigenismo, onde prolifera a politização da memória e o interesse de alguns colonos por descobrir-se como sujeitos étnicos.

A formação de Santa Helena como assentamento indígena corresponde à dinâmica tradicional: deslocamento de Comandante Praia para Granada e de Granada para Santa Helena, em grupos de ao redor de 30 pessoas nucleadas ao redor de um taita – de Leônidas (Comandante)

a Rubén (Granada) e logo Enrique (filho de Rubén), encontramos os chefes xamãs Yaiguaje e seus parentes deslocando-se dentro de uma mesma zona geográfica (ao redor de 30 quilômetros de beira de rio, veja mapa 3) para formar e dissolver diferentes locais de moradia, entre 1890 e 1960, aproximadamente. Daí em diante, a velocidade e intensidade da colonização determinam um devir diferente para seus descendentes, mas a memória dessa tradição de chefia e localidade subsiste e se projeta no contexto do novo indigenismo.

O interesse em organizar um cabildo em Santa Helena responde à tentativa de proteger as terras, reproduzindo o modelo ensaiado 20 anos antes em Buenavista, local de nascimento de dom Miguel. Contudo, esse cabildo não prosperou da mesma forma porque a presença de colonos e a presença forte dos guerrilheiros das FARC têm impedido que se demarque um território que, por outra parte, as famílias siona compartilham há anos e estreitamente com esses outros grupos.

OS SIONA DE PIÑUÑA BLANCO

Como vimos no capítulo anterior, Piñuña Blanco é um local já habitado por outros grupos tucano, provavelmente Macaguaje, quando aparecem por ali o curaca Leônidas Yaiguaje e seu grupo, no fim do século XIX.

Taita Rafael Piaguaje foi o cacique-curaca do local até sua morte, na década de 1950. Sua memória e influência ainda se encontram de várias formas presentes no local. Por exemplo, uns jovens dali começaram, em anos recentes, a tomar yagé com um taita de outro lugar, mas logo depois interromperam o aprendizado. Um dos motivos para explicar essa interrupção é o fato de que o espírito do curaca morto "fecha o espaço" e não permite ver.

Na atualidade, tal como os Otavalo e os Jipa (Quíchua) na zona de Buenavista/Wisuyá e os Condo (Inga) em Santa Helena, temos em Piñuña Blanco os Carlosama, um grupo de parentes inga que ocupa, junto com os Piaguaje e com os Ocoguaje (dois grupos de descendência macaguaje assimilados hoje como siona) um lugar central na vida do local. Isto por serem um número razoável de pessoas e por sua organização interna. Durante meu campo, por exemplo, o governador do cabildo era Manuel Carlosama Ocoguaje, ou seja, um indivíduo aparentado de duas das três famílias principais.

Diferente do caso de Santa Helena, Piñuña Blanco foi reconhecida como cabildo e resguardo indígena oficialmente pelo Estado em 1992, o que garantiu a titulação e posse de um território. Isto parece refletir uma acomodação histórica mais harmônica entre os grupos de famílias no local, com menor influência de camponeses-colonos, os quais não afetaram no mesmo grau de Santa Helena a continuidade territorial.

Durante uma das minhas curtas visitas a Piñuña Blanco, aproximou-se de mim, espontaneamente, durante uma reunião do cabildo, um avô de uns 70 anos, dom Euclides Criollo. Explicou-me que era Kofán, que morava ali desde jovem, que o local era mais antigo e tinha mais histórias que Buenavista, que ele sabia falar e ler tanto em língua siona quanto em kofán e que seu nome de yagé, doado pelo último curaca do local durante uma toma de remédio, é Quirirí, o nome de um pássaro.

Nenhum destes locais – Buenavista, São José de Wisuyá, Santa Helena e Piñuña Blanco – até agora foi objeto de pesquisas etnográficas, salvo Buenavista, visitada com esse objetivo pela última vez em 1981 (veja CHAVES e VIECO, 1983). Eu mesmo não consegui ficar mais de duas semanas em Buenavista e muito menos nos outros locais, o que se deve principalmente ao conflito armado e ao narcotráfico que dominam a região há uns 35 anos.

Em todos estes locais multiétnicos a presença siona é um referente importante, estruturada ao redor da memória dos curacas, que atualmente personificam até certo ponto os taitas de Buenavista. Nenhum dos outros locais, além de Buenavista, produziu uma nova geração de taitas depois do fim dos curacas, na década de 1950. E só lá e em Piñuña Blanco se conformaram os resguardos, isto é, terras indígenas.

Neste capítulo mostrei um tecido de parentes, histórias e localidades ancoradas na figura dos curacas e posteriormente também na figura dos novos taitas, que são entendidos como autoridades – também no sentido de autores – de cada lugar social. Mostrei que a organização do primeiro cabildo siona foi uma forma de defesa da terra.

O próximo capítulo está dedicado à questão do conflito armado desenvolvido ao longo da década de 1980 e como meus interlocutores têm lidado com isso.

CAPÍTULO 3 – O CONFLITO ARMADO

Neste capítulo abordo o ciclo – econômico e político – que iniciou, para meus colaboradores, com a bonança da coca, no final dos anos 1970, e que logo depois de iniciado envolveu o desenvolvimento local do "conflito armado colombiano".

Focalizo especialmente as relações estabelecidas entre indígenas e guerrilheiros das *Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia – Ejército del Pueblo*, FARC-EP, daqui em diante "as FARC", dado que, dos muitos atores armados instalados na região durante a bonança da coca, na década de 1980, foram estes os que conseguiram projetar uma influência social e um controle militar mais duradouros, o qual se estende, de fato, até o presente. Descrevo um campo sócio-espacial específico do conflito, formado por diferentes discursos e eventos políticos, bem como as trajetórias que alguns sujeitos siona descrevem nesse campo.

Apresento vários trechos de narrações para me aproximar dos sentidos da violência armada nas experiências indígenas, enfatizando o papel das tomas de remédio neste contexto. Como toda etnografia, o capítulo não consegue se desapegar por inteiro do seu objeto, que é, como se verá, um tanto confuso e doloroso e que permanece, também, necessariamente aberto e inconcluso.

SINOPSE GEOPOLÍTICA DO CONFLITO NO PUTUMAYO

Com a coca, pela primeira vez uma bonança no Putumayo parecia beneficiar diretamente e de modo importante camponeses e indígenas. Como nas décadas anteriores, em que cultivos e crias exógenos tinham sido incorporados com fins comerciais – na década de 1930, arroz, gado e galinhas – e depois, atividades extrativistas de peles e madeiras, o interesse pela coca expressava a procura por dinheiro. Como os camponeses, os indígenas deixaram inclusive de semear alimentos para dedicar-se ao cultivo comercial de coca e isto significou, quando as condições do mercado variaram, que várias famílias Siona rurais ficaram sujeitas a atravessar períodos de escassez e até de fome. Antes que se passasse uma década da adoção dos cultivos de coca, tinham aparecido no cenário local atores sociais armados, como narcotraficantes, paramilitares e guerrilheiros, interagindo entre si e com a população local. Esses atores agiam especificamente ao redor da regulação do mercado incipiente da coca.

Tanto os guerrilheiros quanto os paramilitares são portadores de projetos político-morais que procuram envolver ativamente – mediante a "pedagogia popular" e/ou a "justiça revolucionária", ou bem o terror – a população local.

Os discursos retrospectivos do Estado, como também das organizações indígenas, tendem a construir uma relação necessária entre cultivo de coca e conflito armado, baseada nos fatos empíricos criados pela política estatal antinarcotráfico, que a partir do século XXI aparece estreita e explicitamente ligada à política antissubversiva. Desse vínculo nos fala a etiqueta de "narcoterrorismo" amplamente aplicada às FARC a partir da administração Uribe (2002-2010), uma espécie de síntese da guerra às drogas lançada por Nixon – e continuada até hoje –, e da guerra ao terrorismo, lançada por Bush Jr.. Em 2009, no mesmo ato na Casa Branca, Bush entregou a Uribe e a Tony Blair a medalha da liberdade, “o mais alto galardão disponível para um civil”, enfatizando com as seguintes palavras os méritos do colombiano, oposto até hoje às conversas de paz com as FARC: *“Al negarse a permitir que un enemigo interno destruya la tierra que él tanto ama y al demostrar que el terrorismo puede ser combatido y derrotado, el presidente Uribe... se ha erguido como ejemplo para el mundo”* (SEMANA a, 2009). Esse inimigo interno é o narcoterrorismo das FARC.

O certo é que a coca estruturou a maior bonança de que tenham diretamente se beneficiado os habitantes rurais do Putumayo, indígenas e camponeses. Para meus pesquisados, os cultivos de coca a partir de 1979 e a chegada das guerrilhas ao redor de 1983 são dois fenômenos claramente independentes. Desde o começo, soube-se que a coca era comprada pelos agentes móveis das máfias de Cali e de Medellín, em um modo de comércio secreto e sigiloso que favorecia formas de troca breves e individuais, contrastantes com as formas prévias (CARRIZOSA, 2015), quando, por exemplo, uma carga de arroz podia ser vendida durante uma visita aberta, de vários dias, a Puerto Asis, transcorrida na teia de relações de compadrio.

Hoje, a coca – cuja produção no Putumayo tem conhecido períodos de alta e de baixa – é uma peça fundamental da economia local para os camponeses (incluindo os indígenas): o pagamento por um dia de trabalho na colheita das folhas é de U\$ 30 dólares (2016), *versus* os

U\$ 6 que se pode obter por um dia de trabalho em outras atividades⁵³ (outros cultivos, madeira, gado, pesca etc.).

Quando as guerrilhas desceram do Caquetá procurando uma retaguarda – zona de descanso e provisão –, limitaram-se a gravar com um "imposto revolucionário" as operações dos intermediários delegados das máfias, assim como a corrigir os abusos cometidos desde o começo contra os pequenos produtores de folhas de coca (RAMÍREZ, 2001; CMH, 2011).

Em 1987, um *capo* (chefe da máfia) de Medellín estabeleceu sua base em El Azul, sobre o rio São Miguel, não longe de Buenavista e Puerto Asis (veja mapa 5), criando ali as primeiras bandas paramilitares da região – “Los Combos” e “Los Masetos”, nomes conhecidos para os Siona. Essas bandas, destinadas à proteção das operações mafiosas, foram formadas com apoio (não oficial) de elementos do exército e da polícia, financiadas com o dinheiro da coca (RAMÍREZ, 2001).

El Azul dedicava-se, primeiro, a produzir cocaína com matéria-prima vinda do Peru e da Bolívia, mas logo também passou a explorar os plantios da própria região, tudo baseado no trabalho escravo⁵⁴ de camponeses recentemente atraídos pelo novo *boom* comercial (RAMÍREZ, 2001; CMH, 2011).

Em 1989 quebrou-se o pacto econômico-militar até ali mantido entre narcos e guerrilhas, então “explodiu a guerra”, como disse taita Juan, ao se lembrar desta data, quando devido à violência desatada, especialmente ao redor de El Azul, sobre a fronteira binacional, ele foi expulso do Equador – junto com todos os outros trabalhadores de nacionalidade colombiana como ele –, onde trabalhava como operário na indústria petroleira. Até hoje os colombianos da fronteira se queixam do estigma e da discriminação de que são objetos no Equador, país bem visto e inclusive procurado como destino migratório – limitado pela questão das permissões – pelos jovens das ribeiras do Putumayo, por ser

⁵³ Sobre o preço do trabalho nas zonas rurais, veja:

<<http://www.pbs.org/newshour/bb/what-peace-in-colombia-would-mean-for-the-drug-trade-and-those-who-depend-on-it/>> Acessado em: 30 de jun. 2016.

⁵⁴ Os trabalhadores eram pagos com drogas que consumiam ali mesmo e quando, depois de meses de trabalho, queriam cobrar algum pagamento e ir embora, eram levados à parte e exterminados pelos guardas armados do patrão (RAMÍREZ, 2001: 73).

mais próspero, barato, subsidiado e pacífico, num contraste evidente para quem perambula por ambos lados da fronteira ao longo dos rios San Miguel e Putumayo.

Após centenas de mortes de membros de Los Combos e Los Masetos, em 1991, os últimos 22 sobreviventes dos derrotados paramilitares refugiaram-se em Puerto Asis, chamando a atenção dos vizinhos, que se mobilizaram demandando que a polícia tomasse conta deles, considerando-os criminosos. A polícia resolveu então escoltar os paramilitares até um avião para que abandonassem sem risco a região (RAMIREZ, 2001).

Numa bonança que estava virando um caos, as FARC introduziram regras e limites, permitindo, de fato, o funcionamento do mercado. Isto somado à defesa dos cultivadores perante os abusos dos narcotraficantes legitimou a guerrilha, fomentando durante a década de 1980 e dali em diante, um vínculo social guerrilheiro-camponês mais baseado em interesses práticos do que em afinidades ideológicas, como no resto do país (AGUILERA, 2014; CMH, 2011; RAMIREZ, 2001).

Durante a década seguinte, as FARC aumentaram seu envolvimento no mercado da coca até exercer o monopólio que se estende até hoje e que regula, por exemplo, os locais, períodos e valores de compra e venda, desde a base do processo. No fim dos anos 1990, outro grupo paramilitar, as Autodefesas Unidas da Colômbia, AUC, chegou à região com o fim explícito de disputar o domínio territorial com as guerrilhas. A exportação da cocaína produzida no Caquetá e no Putumayo era, então, equivalente a quase metade do orçamento total das guerrilhas num momento de máxima expansão bélica quando, com uns 16.000 homens em armas, estavam realizando um movimento envolvente ao redor da capital nacional, com o intuito político de tomar o controle do Estado e construir o socialismo (AGUILERA, 2014).

O Putumayo tinha sido até aquele momento uma retaguarda guerrilheira com pouca ação bélica, porém, a chegada das AUC implicou em um aumento significativo da violência e estimulou as populações rurais a procurarem refúgio nas cidades (SANCHEZ, 2012), as quais, salvo Mocoa, viraram cenários da disputa armada (RAMIREZ, 2001). A partir das cidades, uma vez dominadas com apoio e cumplicidade do exército e da polícia, as AUC tentaram em vão repetir o feito na zona norte do país: controlar também as zonas rurais derrotando as FARC e financiar com a coca ali produzida a própria máquina bélica (AGUILERA, 2014).

A violência política desenvolvida por mais de 50 anos na Colômbia e que havia atingido o Putumayo cerca de 30 anos antes tornou-se intensificada, intrincada e perpetuada pelo seu cruzamento com os interesses do narcotráfico, tornando mais difícil uma resolução definitiva (MOLANO, 2015; MONCAYO, 2015).

Desde 1998, na conjuntura de máximo poder bélico das FARC, o governo de Pastrana entrou em conversas de paz com a guerrilha, fracassadas em 2002 com a ascensão do presidente Uribe, quem orquestrou uma vasta ofensiva militar – do exército colombiano – energeticamente financiada e supervisionada pelos Estados Unidos (MONCAYO, 2015).

Isto significou que, por volta de 2004, "explodisse a guerra" nos locais rurais de moradia dos Siona que até ali tinham se mantido livres de ações bélicas sistemáticas, adentrando uma situação que se estende até hoje, quando um novo processo de paz promete o fim da violência política e abre uma expectativa otimista em relação à qual meus interlocutores e outros putumayenses não-indígenas se mostravam altamente céticos em 2014. Esse ceticismo encontrei entre camponeses, indígenas e não-indígenas, moradores rurais e urbanos, entre jovens profissionais, avós e choferes de transporte público. O senso comum era de que sem as FARC o governo iria desenvolver seu plano de explorar sem limites os recursos naturais do Putumayo, ao mesmo tempo que iria empobrecer e explorar a população local. Em uma entrevista de março de 2016 que se pode consultar on line, um chefe militar do bloco sul das FARC – Caquetá e Putumayo – mostrava-se igualmente cético⁵⁵ a respeito do processo de paz. Os Siona, no meu campo, apareciam cientes também do ceticismo das unidades guerrilheiras em controle dos seus territórios.

⁵⁵ A reportagem, realizada em Caquetá e Putumayo, inclui um vídeo muito instrutivo para se formar uma ideia do ambiente nas zonas diretamente controladas pela guerrilha. O medo das FARC e dos civis a ela associados é o de uma nova ofensiva paramilitar, no caso das FARC entregar suas armas. Desconfiam do Estado, que associam aos paramilitares. E têm a experiência dos muitos e continuados assassinatos políticos dos líderes que tentaram, em anos recentes, por vias pacíficas colocar ideias socialistas no mundo político da "democracia colombiana". Disponível em: 30/06/2016 <http://www.pbs.org/newshour/bb/inside-colombias-jungles-how-farc-rebels-are-preparing-for-peace/> Acessado em: 6 de jul. 2016.

Através dos anos, a continuada ofensiva coordenada pela administração Uribe (2002-2010) e depois pelo seu ex-ministro de defesa e sucessor no governo, Manuel Santos (2010-2016), significou para as FARC uma série de duras derrotas, a perda dos seus maiores dirigentes políticos e militares, bem como do controle de amplos territórios. Suas milícias se mantiveram fortes apenas em umas poucas zonas rurais, entre outras, nas bacias dos rios Caquetá, San Miguel e Putumayo, especialmente neste último rio, águas abaixo de Puerto Asis.

Como resultado desses conflitos, dois espaços geográficos e semânticos existem na região: um urbano e legal, sob controle das agências civis e militares do Estado, e outro rural, associado à ilegalidade, controlado militarmente pelas FARC ou em disputa com o exército que entra ali em expedições punitivas. Diferentemente das FARC, o exército não possui laços orgânicos com as populações rurais. O espaço rural caracteriza-se, assim, pela economia ilegal da coca controlada pelas FARC e por empreendimentos das grandes petroleiras, das quais localmente se diz que as FARC cobram "impostos" em segredo.

Esse limite se fazia visível, por exemplo, nos letreiros pendurados nos barcos blindados da marinha, pelos quais as lanchas que saem rio abaixo de Puerto Asis devem passar para apresentar, cada vez, os documentos de identidade dos passageiros. E também em avisos periódicos na rádio do exército, sintonizada algumas vezes nas casas que eu visitava, ou em avisos às margens das estradas.

Os letreiros da marinha convidavam os guerrilheiros a se desmobilizar, a se entregar ao exército, a se desvincular de uma vida que “ninguém merece”, marcada por “comandantes corruptos” que viveriam bem às custas do sofrimento da tropa. Convidavam os guerrilheiros, por exemplo, a participarem das festas de “fim de ano em família” ou a assistirem o mundial de futebol (televisado em 2014) como “colombianos normais”, isto é, “num churrasco e com amigos”. Esse tipo de publicidade apostava na sedução, com imagens que promovem um estilo de vida relacionado à ideia de liberdade, de consumo e da família tradicional católica, símbolos que estão no coração do projeto político da elite colombiana.

Os Siona que conheci circulam entre estes dois espaços, uma circulação que marca especialmente o trabalho dos líderes, que nas cidades interagem com agências do Estado em nome dos coletivos que habitam as zonas rurais, na maior parte das vezes, onde comumente devem interagir com agências da guerrilha por meio de intermediários

ou diretamente com os comandantes. Desse modo, uma parte das habilidades dos líderes consiste em conhecer ambos os códigos de comunicação em grau suficiente para articular políticas locais e, ainda, para se manter com vida.

Um dia o presidente da ACIPS me explicou que, no presente (em 2014), Buenavista estava dividida em três: um grupo fiel à Associação, outro à guerrilha e, por último, o grupo formado principalmente ao redor do atual governador do cabildo local. Ele repetia o que muitos outros dos meus colaboradores mais próximos comentavam entre si com preocupação – especialmente os avós: que nunca a comunidade tinha estado tão dividida, que nunca tinha sido tão perigoso falar qualquer coisa lá, que nunca se sabia quem estava escutando e que o local estava perdido. Essas ideias indicam a influência negativa da guerrilha e do conflito armado sobre a projeção das organizações indígenas nos resguardos. O ponto central dessa influência diz respeito à impossibilidade de desenvolver autonomia política e controle territorial, aspirações básicas do movimento indígena assumidas como próprias pelas organizações siona durante as últimas duas décadas (ACT-ACIPS 2007). O controle – de fluxos de dinheiro, circulação de pessoas – de aspectos práticos da vida cotidiana era, em 2013, 2014, exercido pelas FARC. A autonomia indígena não passava de um projeto e de tentativas que aqui e acolá alcançavam alguns resultados concretos na negociação com elementos das FARC.

O mercado da coca e o conflito armado potencializaram tensões locais preexistentes, fomentando a diferenciação socioeconômica, assim como afiliações políticas divergentes dentro da comunidade étnica. De modo que, até hoje, por exemplo, uma parte da população, cujo tamanho ignoro, identifica-se mais com a guerrilha do que com as organizações indígenas que mobilizam o discurso da identidade étnica como ferramenta política. No entanto, e até certo ponto, estas afinidades coexistem e há indivíduos que circulam por ambos espaços (etnia e guerrilha), com os quais parecem ter desenvolvido vínculos e senso de pertença. Estes indivíduos articulam, portanto, ambas esferas de atividade na prática, o que no nível coletivo pode ser visto como uma adaptação aos dois feixes de agências exteriores (Estado e guerrilha) com maior influência local, como uma estratégia de sobrevivência.

Depois dos movimentos migratórios iniciados no fim dos anos 1990, que coincidem com a exacerbação da violência armada, os Siona instalados nas cidades não perderam seu vínculo com os resguardos, de modo que se incrementou a circulação cotidiana através dessa fronteira

móvel e invisível que separa, no Putumayo, os domínios do Estado e da guerrilha.

Os eventos políticos e econômicos desenvolvidos a partir dos anos de 1980 trouxeram uma exacerbação dos sentimentos e atitudes de competição e de inveja ao interior das redes de parentesco, como os próprios Siona explicitamente reconhecem. É o que se evidencia ao comparar a etnografia dos anos 1970 (LANGDON, 2014) com a situação atual e com relatos sobre a violência na história recente, ou o que aparece ao revisar a experiência Kofán destes mesmos problemas, descrita por Carrizosa (2015), lembrando que, neste mesmo período, alguns dos taitas kofán jogaram um papel destacado na revitalização das tomas de yagé entre os Siona, de modo que estamos falando de um conjunto de experiências refletidas até certo ponto em comum.

Quando, no fim dos anos 1990, o Estado decidiu intensificar a pressão militar sobre as FARC, primeiro de modo encoberto – ao permitir e quem sabe facilitar a chegada dos paramilitares das AUC –, e depois da quebra dos diálogos de paz do presidente Pastrana, em 2002, também de modo aberto, o conflito armado começou a exprimir-se de maneira sistemática entre os Siona como perda de vidas – assassinatos, desaparecimentos –, justamente através das linhas definidas pelas tensões preexistentes dentro da vizinhança, estimulando o deslocamento de grupos de famílias às cidades.

Como ocorre com as epidemias no começo do século XX ou com a extinção da última geração de curacas nos anos 1950, a mirada retrospectiva dos Siona, sobretudo a dos avós, tende a encontrar as causas das tragédias em forças e em erros próprios, de certo modo, mais do que em agências exteriores: eles não se assumem como vítimas passivas. Assim, se os surtos de doenças epidêmicas eram ataques de bruxaria (LANGDON, 2014:204), hoje é a bruxaria, derivada da “ignorância” e da “falta de civilização”, a causa atribuída à morte coletiva dos curacas.

Da mesma forma, a “inveja” e os “maus pensamentos” são indicados, às vezes, como causas da perda violenta de vidas de vários jovens siona nas últimas décadas no marco do conflito armado, em histórias privadas e parciais relatadas em ambientes íntimos. Ao mesmo tempo os Siona reconhecem a existência de epidemias trazidas pelos brancos, como também o discurso contemporâneo identifica o “conflito armado” e os “cultivos ilícitos” como as fontes do mal, sobretudo em documentos oficiais, os quais sintetizam a imagem própria que os indígenas projetam na relação com as agências do Estado.

APARIÇÃO E SIGNIFICADOS SOCIOPOLÍTICOS DAS GUERRILHAS NO CENÁRIO LOCAL: FACETAS DA RELAÇÃO COM OS INDÍGENAS

Parra (1991) oferece mais uma versão do mito siona sobre a cidade multiétnica, ponto geográfico do qual teriam saído e se dispersado, neste mundo, os primeiros Siona. Como já vimos no capítulo 1, a narrativa trata de uma dispersão devida à irrupção de forças externas – os espanhóis ou os capuchinhos, dependendo da versão –, das várias "tribos" que moravam na cidade, que logo se tornou invisível pela decisão dos chefes indígenas. No centro desta cidade crescia uma grande árvore medicinal – que não era yagé – e havia uma capela que, em algumas versões, continha virgens, santos e cristos de ouro. A consideração das diferentes versões da mesma narrativa – coletadas entre 1972 e 2003⁵⁶, além da que ouvi em 2014 – evidencia claramente o ajuste do conteúdo narrativo às condições, interesses contextuais e estilos pessoais dos diferentes narradores⁵⁷.

A versão de Parra parece ter sido coletada na década de 1980, a julgar pela data de publicação e pela inclusão nela do termo "guerrilhas", logo após a passagem do M19 e das FARC pelas aldeias siona. Ricardo Yaiguaje, que em 1972 tinha contado uma versão para Langdon, contou – junto com Aurélio Maniguaje –, outra versão para um colaborador de Parra. Ali eles falam sobre a fundação da cidade, elemento ausente em todas as outras versões, mas, como sempre, falam também da sua dissolução. Quando um "homem barbado e nu", identificado como o "amo", chama os índios – igualmente nus – para viverem juntos e formarem uma cidade, só alguns decidem atender:

⁵⁶ Outras versões se encontram em Langdon (1991a) e no *Plan de Vida Siona* (2003). Calella (1940-1941: 738) menciona um local multiétnico com algumas características parecidas, não tanto como um mito, mas sim como a recordação de um fato real.

⁵⁷ Por exemplo, as diferentes versões da narração oferecem listas diferentes dos grupos étnicos que surgiram da dispersão, que refletem a variação da composição das redes interétnicas nas quais os grupos siona se encontram embebidas quando a narração é emitida.

[...] *la tribu nuestra le creyó. Viendo esto, otras tribus se rebelaron, formando una guerrilla entre los que seguían al amo; y los que desconfiaban de él, los vencidos, abandonaron el lugar [...] un día dijo: voy a ponerles apellidos, yo soy amo, ¿ustedes quieren ser amos? [...] a los viejos los mandó a trabajar, esto no le gustó a la tribu y nuevamente se presentaron guerrillas* (PARRA, 1991: 18; ênfases meus)

A incorporação de um elemento contemporâneo – as guerrilhas – no momento da enunciação, tal como ocorre com o uso de certos termos, por exemplo, amo⁵⁸, tão carregados de sentido histórico, leva a pensar que os narradores parecem estar oferecendo uma atenta leitura política do presente.

As guerrilhas aparecem aqui como algo antigo e conhecido que emerge no momento de um dissenso político. Trata-se precisamente de "tribos" que se enfrentam em torno de questões políticas: seguir ou não o amo; logo se sujeitar ou não ao trabalho obrigatório. Tirando a densa questão do sobrenome (Amoguaje e variantes) e assumindo que "amo" significa também o soberano, aquele que manda, bem como o fato deste significado aparecer incorporado ao relato, sugiro que o mito está aludindo ao tema das promessas ou narrativas coloniais de emancipação (como a "civilização" prometida pelos frades ou a "justiça social" anunciada pelos guerrilheiros).

O mito alude também e de várias maneiras, em todas as versões, ao tema do engano exercido tanto por invasores quanto por índios: no que toca a estes últimos, por exemplo, a cidade é magicamente ocultada pelos curacas no momento da dispersão, pois ela é feita invisível. Na versão de Parra, o tema do engano é diretamente ligado à promessa colonial de emancipação – "*¿Ustedes quieren ser amos?*" –, seus

⁵⁸ Entre os Siona existe o sobrenome Amoguaje. A partir das fontes da igreja revisadas por Bellier (1991) e Langdon (2014), pode-se inferir que estes Amoguaje moraram durante uma época na missão de San Diego, perto da foz do rio Orito. O nome é hoje traduzido como tatu vivente, mas parece que ele gerou alguma vez especulações etimológicas entre os mesmos Siona: os Amoguaje seriam os descendentes dos índios que aceitaram se submeter a um amo possivelmente europeu. Não é difícil imaginar um missionário engenhoso tecendo o mesmo jogo de palavras que figura na versão de Parra: *¿ustedes quieren ser amos?*

fracassos e os dissensos daí resultantes, associados à emergência das guerrilhas.

Outra versão, a de 2003 (PLAN DE VIDA SIONA, 2003), é narrada por Maria Lijia Payoguaje e seu irmão, o taita Juan Yaiguaje⁵⁹ já em um contexto urbano, com o fim explícito de legitimação política da identidade étnica. Nessas últimas versões as guerrilhas não são mencionadas.

Se quisermos entender como se configurou a relação entre os Siona e as guerrilhas devemos considerar o discurso propriamente político das FARC, sua pedagogia revolucionária e a influência exercida sobre as organizações camponesas (AGUILERA, 2014), além da articulação social criada através da regulação local do mercado da coca.

A atração exercida pelas FARC sobre os jovens era vista por alguns dos meus interlocutores como um engano – de fato, como uma perigosa sedução –, pois vários indivíduos e famílias que se engajaram no projeto subversivo, especialmente nos anos 1980 e 1990, morreram e/ou desapareceram. Essa sedução ou “recrutamento” continuava a ser colocada, em 2014, como uma ameaça para os jovens nos resguardos. Um recrutamento que aparecia, muitas vezes, como algo meio forçado, contra a vontade dos pais, e operado mediante enganos banais – a promessa de uma vida de aventuras, heróica, com mulheres e dinheiro à disposição.

Sobre essas queixas contemporâneas, devemos colocar ainda a promessa de emancipação mais ou menos explícita, anterior e não realizada: a correção das injustiças coloniais, a redenção comunista da sociedade. Este horizonte ideal deve ter se apagado ao compasso da perda de legitimidade da guerrilha durante a década de 1990, por conta dos abusos de poder relacionados à “justiça revolucionária”, ao envolvimento exagerado das FARC na regulação do mercado local da coca, bem como pela emergência correlativa das redes de milicianos

⁵⁹ Juan Payoguaje Yaiguaje explicou para mim que teve que trocar seu primeiro sobrenome em favor do segundo em 1972, quando quis celebrar seu matrimônio com dona Blanca Maniguaje Yaiguaje, em Buenavista. Esta teria sido uma exigência dos frades, derivada do fato de que o casal já tinha filhos em comum antes do matrimônio. Então, para inscrever-los, resolveram usar o segundo sobrenome da mãe, Yaiguaje, que é também o segundo sobrenome de Juan. Na Colômbia, o sobrenome do pai vai primeiro e é também o que se herda através dos filhos homens.

civis organizados pelas FARC, com seus respectivos abusos (AGUILERA, 2014; CMH, 2011), o que explicarei adiante.

Seja como for, se comparadas ao governo e mais ainda ao exército, à polícia e aos paramilitares, as FARC parecem se manter, ainda hoje, como a facção política com poder armado menos corrupta, mais confiável, previsível e legitimada pelos habitantes do Putumayo rural.

Para alguns dos Siona que optaram claramente, nos anos 1990, pelo engajamento nas incipientes organizações derivadas do movimento indígena e, por essa via, pelo indigenismo de Estado, mas que por outro lado tiveram uma experiência direta com as FARC, resta ainda admiração e respeito pelas capacidades – retóricas, intelectuais – dos quadros políticos da guerrilha. Como alguma vez fizeram os missionários e depois talvez os profissionais indigenistas que tomaram o relevo dos frades capuchinhos na interação Estado-grupos indígenas na década de 1960, os guerrilheiros trouxeram nos anos 1980 um discurso que além de interpretar e explicar a realidade do presente, oferecia uma rota de redenção e libertação que se mostrou sedutora para muitos Siona.

“As FARC têm gente preparada” indicavam meus colaboradores, alguns dos quais descreviam aulas no meio da floresta dedicadas a analisar as políticas do Estado. As FARC “assessoraram” muitas vezes os líderes camponeses no sentido de melhorar suas chances nas negociações com agentes do Estado em conjunturas específicas, por exemplo, nas mobilizações dos cocaleiros na década de 1990, como explicarei abaixo. Nos anos 1980, e ainda nos 1990, camponeses e indígenas coincidiam nas mesmas reuniões políticas de suas respectivas organizações: as Juntas de Ação Comunal dos camponeses e os cabildos dos indígenas (CHAVES, 2003a). Contudo, essa dimensão pedagógica admirada pelos mais jovens vinha junto com uma agressividade rejeitada desde o começo por outros Siona.

Antes das FARC circularem entre os ribeirinhos do Putumayo, os guerrilheiros do M-19 tentaram estabelecer um controle territorial, formas de pedagogia e de administração de justiça. Mas a presença do M-19 foi breve e o grupo se desmobilizou ao longo do processo político que deu origem à constituição de 1991 (capítulo 4). Vejamos como um avô siona contemporâneo evoca essa substituição local de uma guerrilha por outra, fato ocorrido quando tinha menos de 40 anos:

[...] hubo el M19, pero el M19 no era así tan agresivo [...] llegaban, hacían reunión [...] yo quería escuchar a ver qué

eran esas organizaciones [...] ellos decían la persona que comete delito, nosotros lo liquidamos [...] estuvieron un tiempo, hubo un combate del M19 con el ejército [...] ellos respetaban mucho, andaba un comandante de la etnia Coreguaje, del Caquetá [...] ellos nos respetaron bastante [...] pero entonces, hubo un tiempo pues que ellos se desmovilizaron [...] al poco tiempo apareció ya el frente 48 de las FARC [...] unos, los que se quedaron, se pasaron a las FARC, cuando vino la comisión, ya pues dijeron que ese grupo era del Caquetá, que esos si no perdonaban a nadie, la gente se asustó y sí, ellos siguieron llegando, llegando, al último ya andaban como el ejército, por el río para arriba y para abajo, ya haciendo arreglos, conversando, haciendo reuniones, bueno, más de uno se ingresó [...]

O trecho sintetiza os últimos quinze anos do século XX. Nos anos de 1990 o poder das FARC se consolida até o ponto de patrulharem as ribeiras do Putumayo em suas lanchas ou a pé pelas trilhas da floresta, uniformizados e com suas armas bem visíveis, participando com essa indumentária, por exemplo, das festas no interior dos resguardos, como outras testemunhas diretas me disseram. Toda essa memória recente está muito viva e como que pugnando por sair, sentia eu ao escutar, às vezes sem saber por quê, alguns avós referirem de maneira repentina, fragmentada e breve momentos desse passado. Ficava amiúde com a sensação de que ainda pesa muito a necessidade de manter silêncio sobre esses assuntos, imposta pelas circunstâncias. Isto era especialmente notável entre os que tinham perdido parentes pelo conflito, mais no campo do que nas cidades. Entre indígenas radicados nestas últimas, obtive as narrações mais completas sobre o período – ainda em andamento – da violência.

Perto dos Siona – como em outras regiões do país (AGUILERA, 2014) – as FARC aparecem desde o começo abrindo propriedades produtivas, estabelecendo acampamentos, controlando fluxos de bens e pessoas. Na posição de autoridades seus membros decidem, por exemplo, quando uma família ou um grupo de famílias têm ou não direito de explorar uma determinada zona territorial, ou até quando alguém pode continuar morando na sua casa ou deve partir: ordenam o território, gerem a população e, a partir da segunda metade dos anos de 1990, exercem também um controle estrito sobre toda a cadeia de produção e comercialização da coca e da cocaína (fixando preços em desvantagem para o produtor primário, que fica forçado a

vender para eles).

Por outra parte, a efetividade desse controle territorial exercido por várias décadas significa, entre outras coisas, que os processos de demarcação de terras siona em três resguardos – executados junto com funcionários do Estado – fossem movimentos autorizados e vigiados pelas FARC. Em correspondência a isso, as FARC respeitaram os perímetros dos resguardos no momento do afastamento. Já que ao redor da virada do século houve um momento em que os líderes siona solicitaram formalmente, pelo menos em Buenavista, a retirada dos guerrilheiros. Esta foi uma opção consciente durante o início da segunda onda paramilitar, quando as AUC aparecem nas cidades massacrando civis desarmados, e reflete tanto uma leitura nítida da situação por parte dos Siona, quanto um respeito em relação à autonomia indígena por parte das guerrilhas. Eles de fato se retiraram de Buenavista, mas advertindo aos vizinhos que desse modo ficariam desprotegidos e que a guerrilha não estaria ali para responder quando o exército ou os paramilitares fizessem seus ataques. Risco que os indígenas decidiram tomar. Ao menos, assim aparece na memória dos meus interlocutores.

Durante a década de 1990, as FARC tinham criado um corpo intermediário formado por simpatizantes locais, os "milicianos", que passaram a articular a população local (dos quais eles mesmos formavam parte), com os guerrilheiros propriamente ditos, os que formam o Exército do Povo, EP, situados em acampamentos nos interflúvios. A estes milicianos foi delegado pelos comandantes do EP, entre outras coisas, o controle da compra da coca dos produtores locais. Os milicianos moram junto com sua família, não mudam de indumentária, participam da vida cotidiana da localidade e fazem, nas reuniões políticas ordinárias, os olhos e ouvidos da guerrilha. Estão autorizados a ter armas, mas não as ostentam em público. São, enfim, simpatizantes e representantes da guerrilha entre a população local: transmitem as mensagens e executam algumas ordens dos comandantes que se mantém junto das tropas, em acampamentos mimetizados na floresta circundante. Milicianos operam como mediadores em assuntos relacionados à administração da justiça, da qual as deliberações e sanções finais, sobretudo em casos graves, acontecem lá com os comandantes. (AGUILERA, 2014; CMH, 2011).

Em outras zonas do Putumayo, a relação da população em geral com os que se fizeram milicianos chegou a ser tão tensa e complicada que, ao que parece, a própria população teria facilitado a entrada dos paramilitares da AUC em 1998 e 1999, para se libertar dos abusos dos

milicianos relativos aos preços de compra da coca ou à modelagem da justiça guerrilheira segundo interesses particulares. É o caso do casario camponês de El Placer (veja mapa 5) que, após 10 anos de governo local da guerrilha, teve que se retirar para o interior rural dando lugar aos paramilitares das AUC. Estes ficaram no controle total pelos sete anos seguintes, o que parece confirmar a observação de Aguilera (2014) a respeito de que o vínculo dos camponeses com as FARC seria mais instrumental do que ideológico, baseado na capacidade demonstrada pela guerrilha, durante os anos 1980, de ordenar uma bonança que de outro modo tendia facilmente a se afundar no caos. É semelhante ao ponto de vista de Carrizosa (2015: 261-62) sobre o tipo de relação estabelecida entre os Kofán do Putumayo e as guerrilhas das FARC.

O caso de El Placer, documentado em detalhes por uma equipe de mais de 15 pesquisadores (CMH, 2011), permitiu uma análise comparativa das formas de governo desses dois grupos armados, de ambos projetos político-morais, das suas diferenças e similitudes. Esta paradoxal condensação do que ambos os projetos podem ter em comum – num mesmo modo de vida – era evidente em campo quando indígenas e não-indígenas aludiam às "limpezas", assassinatos seletivos, sistemáticos e nunca punidos destinados a eliminar fisicamente ladrões, moradores de rua e consumidores de drogas. Um tipo de conduta exercido sobretudo por paramilitares em zonas urbanas, e sem aviso, mas que encontrava um correlato direto nas disposições da guerrilha quando incluíam, por exemplo, avisos e medidas de punição nos resguardos indígenas variando desde os trabalhos forçados até a expulsão do local.

Conheci, em um resguardo, um adolescente siona que era consumidor de pasta básica de cocaína e que não tinha atividades regulares, nem responsáveis adultos bem definidos. Do seu caso se falava que talvez tivesse cometido pequenos furtos para pagar o vício e que ele já teria sido avisado duas vezes pela guerrilha, sendo que um terceiro aviso implicaria em sua expulsão ou talvez em sua morte. Os adultos com que falei estavam preocupados com a sorte dele.

Em certa localidade kofán, nas terras baixas da fronteira com o Equador, segundo me narrou o próprio protagonista – um jovem líder inga do pé de monte –, os milicianos eram também um problema por volta da virada do século. Ele viajou até os Kofán, ainda adolescente, com o desejo de aprender sobre yagé. Morou vários anos entre eles, sendo escolhido reiteradamente como governador do cabildo kofán a partir de certo momento. Como ele entrava e saía do território, indo e

voltando às cidades por assuntos relacionados ao governo indígena, em certo momento os milicianos da localidade solicitaram dele que atuasse como informante. Queriam que ele revelasse as posições do exército, que possui bases, acampamentos e postos de controle móveis ao longo das estradas e nas periferias urbanas. Como não aceitou porque pareceu-lhe muito perigoso e porque ele, como indígena, não tinha nada a ver com as causas do conflito, apenas com a causa indígena, acusaram-no perante os comandantes de ser informante do exército – o que é sempre castigado com a morte. O Inga foi citado então num acampamento do EP localizado no Equador. Fugir teria sido se acusar e nem de volta a seu resguardo de origem, no pé de monte, teria ficado a salvo, pois o braço da guerrilha é longo. Apresentou-se, então, no acampamento, disposto a argumentar ele mesmo em sua defesa, falar a verdade e morrer fazendo isso se esta fosse sua sorte. O julgamento já tinha começado quando, de uma distância de 200 metros, manifestou-se uma multidão vinda do resguardo e das veredas vizinhas: ele era um líder querido e, se o matassem, queriam ficar com seu corpo.

Nesta narração (que por motivos de espaço não desenvolvo mais) e à qual cheguei em conversas que se dão ao redor das tomas de remédio multiétnicas, os manejos ilegítimos dos milicianos se parecem com os que figuram nas memórias siona associadas à violência política, especialmente dos últimos 13 anos, com seu resultado em mortes, sequestros, ameaças, desteros e investigações de "justiça revolucionária". O que gira em torno de acusações sobre colaborações com os inimigos da guerrilha ou sobre formas proibidas de enriquecimento – como quando alguém é acusado de aceitar dinheiro de companhias petrolíferas. Por outro lado, outros Siona morreram nas mãos dos paramilitares, nas ruas das cidades e nas estradas do Putumayo, sob suspeita de colaboração com a guerrilha.

Na narrativa do jovem governador inga de um resguardo kofán, os milicianos são camponeses e, portanto, alheios aos interesses da organização indígena, o que torna mais difícil o entendimento. Ignoro a composição étnica do estamento miliciano pelo rio Putumayo abaixo, onde estão os cabildos siona, mas é provável que existam indígenas entre eles e que, assim, a relação seja diferente. Enfim, neste tema é melhor ter presente a indicação feita antes de que, por conta da mediação estabelecida pelos milicianos, de modo global, as FARC perderam muito do prestígio e legitimidade ganhos durante os anos de 1980 (AGUILERA, 2014; CMH, 2011).

As condições de relativa distância temporal e geográfica, que aparentemente possibilitaram a emergência dos relatos e reflexões sobre a experiência com atores armados dos vizinhos da vereda camponesa de El Placer (CMH, 2012) ou a do jovem narrador inga que acabamos de conhecer, quase não existem entre os Siona, porque a maior parte deles ainda se encontra diretamente afetada e sujeita às decisões dos atores armados.

Em uma toma multiétnica de yagé, durante uma brigada da UMIYAC, na qual haviam três taitas inga, dois siona, três kofán e dois kamentzá, realizada no interior de um resguardo inga próximo de Mocoa, no marco das atividades políticas do cabildo local, escutei uma breve narração sobre os paramilitares na conversa prévia que se estende comumente durante cerca de uma hora antes de iniciar o ritual. Estávamos nesse espaço em que se trocam ideias de todo tipo, são feitas piadas e fuma-se tabaco deitados ou sentados em redes ou banquinhos de madeira, à luz da fogueira ou de velas. Chovia e fazia frio, era de noite. Todos os taitas estavam ao redor da fogueira, assim como eu, tentando secar as roupas. Falaram certo momento sobre o vírus do Ebola, que aparecia continuamente nos noticiários da época. Então, um dos Siona lembrou-se de uma época em que correu a notícia de que não se podia mais comer os peixes do rio Putumayo porque tinham AIDS. Os paramilitares em Puerto Asis matavam prostitutas com AIDS e as cortavam em pedaços que depois jogavam no rio, de modo que os peixes se contaminavam ao comer a carne. Assim que ninguém mais ousava pescar. O assunto era grave porque os peixes representam parte importante do sustento alimentar para os ribeirinhos. Foram, então, falar com os paramilitares, os quais resolveram construir uma piscina que encheram de jacarés. Assim, já não tinham que matar suas vítimas, simplesmente as jogavam vivas na piscina e dessa maneira foi possível voltar a comer peixes do rio. Outra versão desta história foi registrada entre os moradores colonos camponeses do casario de El Placer:

[...] Cuando alguna de ellas era sometida al examen de VIH y este resultaba cero positivo, la sanción era la muerte y la desaparición. El asesinato se realizaba con arma de fuego en el puente colgante llamado Puerto Amor. Las víctimas caían directamente al río Guamuez y sus cuerpos desaparecían [...] los habitantes dejaron de pescar y de bañarse en el río durante años porque habían asumido que tanto el agua como los peces estaban contagiados de VIH: "Las de tal bar tienen sida y las mataron en el Guamuez; y decían que los peces se

contagiaron de sida, y que por eso la gente no comía pescado". (CMH, 2011: 198)

“ENTRE O ESTADO E A GUERRILHA”: INDÍGENAS E CAMPONESES NA DÉCADA DE 1990

Esta seção leva como título, entre aspas, o nome de um livro de Maria Clemencia Ramírez (2001) que aborda especificamente o movimento cívico camponês e cocaleiro desenvolvido no Putumayo, com foco nas mobilizações feitas nos anos 1990 em demanda por soluções negociadas para a questão da coca. O título define bem o espaço liminar ocupado pelos cultivadores, entre duas forças antagônicas e intolerantes. Enfatiza, em especial, a irracionalidade da política antinarcotráfico promovida até hoje pelo governo, baseada em fumigação aérea indiscriminada, com herbicidas deletérios à saúde humana e que destroem também todo tipo de alimento. O livro ilustra bem o processo de criminalização do camponês como sujeito, tanto quanto a negação implícita, midiática e oficial – de políticos e militares com nome e sobrenome – da condição de cidadania dos pequenos cocaleiros e sua representação como auxiliares da guerrilha. Justo na véspera da segunda onda paramilitar (anos 1994-1996).

Como não conseguiram ser reconhecidos como sujeitos de direito, os camponeses e os indígenas ribeirinhos viraram sujeitos de punição. Este é exatamente o sentimento que exprime taita Juan a respeito das fumigações aéreas antinarcotráfico. Convidado a falar em Bogotá em 2002 – quando essas fumigações começaram a afetar também as hortas e cultivos dos Siona – durante um ato público, na presença das altas autoridades – o presidente da república e vários generais do Exército, no interior de uma base militar – ele disse: "nos jogam veneno desde cima, matando tudo, e somos para vocês como vermes que não valem nada". O presidente Uribe teria então lhe respondido: "o feito, feito está". Frase que meu interlocutor citava de memória e interpretava assim: "o presidente queria dizer: já não há nada mais a fazer, não podemos voltar atrás".

Meu interlocutor o explicava assim o contexto dessa anedota: ele tinha sido selecionado e levado a Bogotá por uma organização não-governamental para representar os indígenas do Putumayo junto a várias autoridades tradicionais do país em uma reunião para tratar sobre o "Plano Colômbia", iniciado em 1998 por Pastrana. O Plano foi formulado primeiro como uma política que tinha um componente de

apoio à substituição de cultivos e ao desenvolvimento alternativo e sustentável dos camponeses, mas depois, sobretudo após o fracasso do processo de paz, foi rapidamente reorientado para um enfoque essencialmente militar e punitivo (CHAVES e HOYOS, 2011: 127; RAMIREZ, 2001: 317-18), fortemente influenciado pelas doutrinas militares dos Estados Unidos, que financiava o Plano mediante créditos.

A emergência desse ator coletivo pobre, colono e camponês, retratado por Ramírez e neutralizado logo depois da sua aparição pela radicalização da violência armada, parece persistir em espaços intersticiais de legitimidade que se manifestam cá e lá de diferentes formas. Por exemplo, nas rádios mais escutadas pelos meus colaboradores no campo e na cidade (Putumayoestéreo ou Rádio Waira). Locutores locais, deputados, algum prefeito municipal ou o governador do Departamento, apareciam questionando as fumigações aéreas, nesse ponto fiéis ao sentimento popular⁶⁰. Os Siona escutavam atentamente e em silêncio, nas cozinhas de suas casas. E logo, em outras circunstâncias, suas opiniões refletiam um senso político comum aos habitantes do Putumayo, para além da reivindicação dos seus direitos especiais enquanto indígenas, determinado por um leque particular de percepções compartilhadas. Entre as quais, a de que as riquezas da região – o petróleo em especial –, são retiradas em benefício das grandes empresas, em operações garantidas pelo Estado e pelo exército, e o pouco que resta disso na localidade é roubado pelos políticos corruptos – governadores, prefeitos, deputados – eleitos entre os dois partidos do duopólio nacional (conservadores e liberais). Esse senso comum atravessava as conversas das quais eu participava, tanto entre os Siona quanto com passageiros anônimos colombianos nos transportes coletivos. Entre estes últimos sempre tinha alguma pessoa que me advertia para não cometer a imprudência – que o resto dos passageiros e

⁶⁰ Explicavam, na rádio, enfaticamente, que o volume do negócio estabelecido ao redor das fumigações (compra e venda do herbicida, operação dos vôos) era o fator principal que as mantinha vigentes. Isso apesar de estudos e estatísticas terem mostrado, há tempos, que a medida era incapaz de diminuir significativamente os cultivos totais num período de anos (menos de 20%) e de existirem evidências crescentes de o produto ser cancerígeno. Ao mesmo tempo, estes meios de comunicação seguiam o discurso oficial quando nomeavam as FARC de terroristas e a cocaína de alucinógeno.

os condutores muitas vezes contradiziam – de tocar nestes temas sem saber com quem estava falando e quem mais estava escutando, dado que era muito perigoso.

A militarização da paisagem, os controles nas estradas, o fluxo impressionante de caminhões de transporte petrolífero (mais de 300 por dia atropalham as estreitas ruas e os fios elétricos em Mocoa), as bases militares junto aos poços e pontos-chave dos oleodutos, as garagens de caminhões de transporte petrolífero. Toda essa observação direta, evidente para quem circula pela zona, complementava as histórias e opiniões que eu escutava e os argumentos que Ramírez (2001) desenvolve no seu texto.

Durante os anos de 1990 os Siona estiveram em contato diário com a base do movimento camponês, ao mesmo tempo em que iam se engajando também, de forma entusiasmada, no discurso político da identidade criado pelo movimento indígena. Tendo passado por experiências semelhantes às dos camponeses, com a coca e o conflito armado, desde a década de 1980, e tendo virado igualmente sujeitos das arbitrariedades de grupos armados e de políticas punitivas do Estado, os Siona, como todos os indígenas do país, adotaram um discurso que lhes permite, entre outras coisas, aspirar à propriedade legal das suas terras. Nestas, como vimos, desde os anos 1960 moram mais colonos do que indígenas. A adoção deste discurso da identidade – e a práxis política que o dito discurso induz ou carrega – introduz uma nova posição, diferenciada em relação ao discurso revolucionário das FARC e ao discurso civil do camponês.

No contexto do novo indigenismo colocado pela constituição de 1991 essa praxe ficou fundamentalmente orientada à vinculação com as agências do Estado, inclusive com organizações não-governamentais que operam no território nacional com autorização estatal. Essa reconfiguração do campo ideológico local criou novas tensões, como a que vem se desenvolvendo progressivamente entre organizações camponesas e indígenas, relativa à propriedade das terras historicamente compartilhadas (CHAVES, 2002). Ou ainda, a tensão entre organizações indígenas e guerrilhas (que nos anos 1970, nas montanhas, traduziu-se por exemplo, em assassinatos de algumas lideranças nasa pelas FARC).

Entre a década de 1980 e o começo da de 1990, a atividade política local no resguardo de Buenavista era feita de modo combinado tanto pelo cabildo quanto pelas Juntas de Ação Comunal, JAC, das veredas ⁶¹ camponesas vizinhas. Nas reuniões dos indígenas participavam camponeses e vice-versa, a partir de experiências e desafios comuns, de uma posição parecida – e marginal – na relação com o Estado (CHAVES, 2003a). O controle militar e econômico do território comum é exercido pelas FARC, que procuram apoiar e potencializar as JAC capacitando lideranças na articulação de suas demandas e encorajando a população civil a exigir soluções do Estado para problemas básicos – saúde, educação e outros – longamente postergados (AGUILERA, 2014; RAMÍREZ, 2001).

As mobilizações mais fortes do movimento cocaleiro no Putumayo ocorreram entre 1994 e 1996. A última mobilização durou vários meses e teve como cenário principal a cidade de Puerto Asis. Ali os camponeses negociaram diretamente com representantes do governo central, procurando, como já expressei, uma saída ao problema colocado pelas massivas fumigações aéreas sobre todo tipo de cultivo (RAMÍREZ, 2001). A guerrilha atuou nessa conjuntura para que os líderes camponeses tivessem um apoio visível e numeroso da população rural. Alguns dos meus interlocutores participaram diretamente dessas mobilizações.

Transcrevo alguns trechos da narração de um homem siona, recolhida em Puerto Asis em novembro de 2014, sobre sua experiência como adolescente no meio da mais augida mobilização camponesa, a fim de mostrar a superposição ou convivência, num mesmo sujeito, das identidades indígena e camponesa, como também a relação desse estamento mestiço com relação às FARC e aos órgãos armados do Estado. Lembremos que o objetivo dos líderes camponeses era sentar-se a negociar com funcionários do Estado com o fim de obter soluções racionais aos problemas políticos e econômicos. Fala um dos meus interlocutores siona:

⁶¹ Unidade administrativa das terras rurais colombianas que não são resguardo indígena: vários Siona moram em veredas por não terem formado cabildos na sua localidade ou, tendo sido formado, por não contar ainda com o reconhecimento oficial do Estado. Portanto, administrativamente, esses Siona dependem das Juntas de Ação Comunal, JAC, que decidem sobre o território da vereda.

[...] esa movilización fue dirigida directamente también por la guerrilla [...] eso sí fue real [...] nos dijeron prepárense porque esto va en serio, y pues nos tocó salir aquí al Puerto, y armándonos las carpas, porque llegó la policía a maltratarnos [...] no les importaba si había niños, nos quitaron todo, perdimos todo [...] nos quemaron todo [...] nos arremetimos hacia la parte de abajo y ahí nos tocó quedarnos la noche, y al otro día fuimos a la alcaldía a hacer una marcha, pero el alcalde no nos paró bola [...] y la orden era destruir esa alcaldía [...] la mayoría era puro jóvenes, ya empezaron a crear esa resistencia, a prepararnos para el próximo encuentro con la policía, y ese día hubo hartos heridos, varios jóvenes partidos en la cabeza, y en las noticias decían una cosa, y en la realidad era otra [...] era por vereda, cada vereda tenía su coordinador, ellos manejaban toda la parte disciplinaria, y eso fue instruido también por los guerreros [guerrilheiros] [...] ellos un día antes prepararon a todos los representantes [...] ellos venían todo con esas herramientas [...] cuando ya los diálogos no se querían dar por ningún lado, sí hubo un encuentro con el ejército, cuando quisieron tomarse el aeropuerto [...] Puerto Asís era un pueblo todo cerrado, porque la orden era que cualquier almacén que esté abierto no se respondía [...] es que no estaban colaborando, nosotros ahí aguantando frío, aguantando agua, aguantando necesidades, y los otros ahí tranquilamente haciendo su negocio, y por eso fue la orden que lo cerraran todo porque si no, no se respondía, eso ayudó a que también el pueblo entendiera las necesidades de nosotros, se reunieron hasta los barrios, hubieron barrios que se integraron al grupo, que se encarparon, porque ya la necesidad era grande, nosotros la alimentación la teníamos suficiente, y los barrios ya estaban aguantando hambre [...] y ya cuando se tomó el aeropuerto fue una situación muy dura porque caían muertos de lado y lado [...] eso hubo balas perdidas, del mismo ejército, eso hubo hartos muertos, decían por la radio tantos muertos, eso era mentira, en ese hospital no había de muertos, de la caseta de nosotros tuvimos tres bajas, tres muchachos [...] y eso nunca lo reportaron [...] en esa toma de ese aeropuerto, y después ellos empezaron a matarlos a los líderes, tres líderes mataron, ellos hablando al micrófono y tán tán, tenga, eso era como una película, levántelo y siga la charla, se empezaron a mirar esas escenas [...] nos estaban

exterminando, ya empezó la filtración de la guerrilla, entonces ellos lo que decían es tranquilos, esto no se va a quedar así, mucha gente está muriendo por ese paro [...] eso siempre fue, toda esa resistencia por la causa que era la coca, ese paro fue de la coca que se hizo, que iban a fumar, que iban a acabar la coca, entonces se armó esa cantidad de gente [...]

A narração indica a relação dos mobilizados com a guerrilha e também a relação da população urbana com a rural. O narrador, um Siona, fala desde o ponto de vista do camponês cocaleiro participando de uma mobilização da população rural pobre que procura defender suas principais fontes de renda (a coca). Ao mesmo tempo, o movimento se apresenta como uma extensão da vontade da guerrilha, que "prepara" os dirigentes, dá apoio na logística, instrui ordens de como atacar a prefeitura, as lojas abertas ou a tomada do aeroporto⁶².

Para os Siona que conheci, o passado recente se apresenta também como um experimento falido de convivência com a guerrilha, imposto pela história e mantido por eles durante alguns anos até o agravamento concomitante da violência armada, com o advento do "despertar indígena" ancorado no movimento popular e no novo dispositivo indigenista do Estado.

EXPERIÊNCIAS SIONA DA JUSTIÇA GUERRILHEIRA

No exercício da sua justiça – desde a chegada até o presente – as FARC e seus milicianos expulsam ou eliminam informantes do inimigo, agentes corruptos e consumidores de substâncias proibidas, influenciando também sobre os negócios mais importantes de qualquer organização no território. Suas milícias retém, tranquilamente, os acusados deste ou daquele crime durante dias (incluindo líderes

⁶² A população de Puerto Asis se "*encarpa*", ou seja, monta barracas e entra nelas, solidarizando-se com o movimento camponês. Vimos antes que em 1991 os vizinhos da cidade tinham exigido da polícia a expulsão dos paramilitares sobreviventes do El Azul. Essa sensibilidade popular contrasta com o caráter dos habitantes de Mocoa. Nos piores anos do paramilitarismo, iniciados em 1998, esta última permanece quase livre de ações armadas, no entanto, uma violência impune e cotidiana domina – e projeta sua sombra até hoje – a vida nas ruas de Puerto Asis.

indígenas acusados de receber pagamentos irregulares, por exemplo, de empresas petrolíferas) a fim de conduzir averiguações e fazer justiça. Alguns defeitos dessa justiça guerrilheira têm sido apontados: ela é arbitrária e excessiva, ela castiga, muitas vezes com a morte, delitos que não são percebidos como tão graves pela população local (AGUILERA, 2014; CMH, 2011). A seguir apresento alguns casos da experiência siona dessa "justiça".

Certo colono que foi guerrilheiro por vários anos pelo rio Caquetá – segundo me contou sua ex-sogra, uma avó siona –, cansado da "má vida" fugindo e guerreando no meio do mato, veio para o Putumayo "a viver em paz entre os Siona". Aí casou com uma das filhas desta avó. Passou o tempo e nasceram dois filhos. Ele virou ajudante do seu sogro que, nesse tempo – início dos anos de 1990 –, treinava para ser taita. Passados alguns anos mais, os sogros saíram do campo para morar na cidade – onde escutei esta narração. O ex-guerrilheiro se tornou o cozinheiro de remédio do sogro, que por sua vez tinha conseguido formar certa audiência constante, realizando rituais de yagé em algumas cidades. O genro viajava à cidade para manter o sogro abastecido de yagé, ajudava nos rituais e voltava sempre com algum dinheiro. Mas essas idas e vindas pareceram suspeitas e desataram a inveja entre alguns da mesma vizinhança.

Então espalhou-se o murmúrio de que o homem andava roubando ou metido em algo pior, porque saía muito da aldeia e voltava com dinheiro. Uma noite os guerrilheiros o pegaram, o amarraram "como um animal" e o levaram ao acampamento para fazer uma investigação judicial sobre ele. Antes de se perderem no mato disseram: "amanhã o trazemos de volta". Ele nunca voltou. Todos sabiam, incluindo a esposa, em qual acampamento da guerrilha ele estava preso – ali perto –, mas dois meses depois alguém avisou, um vizinho, que já não o procurassem mais, pois estava morto. Durante esses dois meses, a esposa reuniu assinaturas do cabildo para pedir sua libertação, as autoridades do cabildo testemunharam a boa conduta do detido perante os comandantes e os pais da moça vieram da cidade, tomaram yagé, procuraram ajuda, mobilizaram todo tipo de influências, tentaram muitas coisas, mas tudo foi em vão. É uma regra da guerrilha: uma vez dentro não se pode sair; e a deserção é castigada com a morte.

Há outras narrativas que relacionam os mesmos elementos: idas e voltas, dinheiro que se suspeita ilegítimo, inveja, acusação localmente formulada, investigação guerrilheira, incapacidade da família e das autoridades indígenas (ou camponesas) para influir no resultado final da

investigação. O padrão se repete e forma parte do tecido da vida e da memória nas zonas rurais do Putumayo sob controle da guerrilha. Nos poucos casos em que essas investigações resultaram em absolvição guerrilheira e na sobrevivência dos Siona ou de seus parentes não-indígenas, as tomas de yagé realizadas a favor desses resultados são indicadas como um fator relevante. Por exemplo, no caso de um líder siona sequestrado pelas FARC durante oito dias, em 2008, por suspeita de ter recebido dinheiro de empresas petrolíferas (o hipotético favor vendido é facilitar favores da comunidade e/ou assinar algum documento permitindo o acesso da empresa às terras indígenas, no caso dos que são representantes legais), ao perceber uma chuva muito forte com granizo, fora de temporada, seus captores teriam lhe comentado "nota-se que você tem amigos poderosos". Tudo isto segundo a orgulhosa narração feita a mim pelo próprio protagonista.

A mesma avó do relato do genro morto contou-me também a seguinte narrativa que, transcrita do meu diário (no qual tentei apontá-la mantendo as expressões, o tom, ritmo e sentido da versão oral), serve aqui para ilustrar a repetição do padrão de defesa revolucionária da população local que encontramos em El Azul:

El Danta era un patrón coquero [produtor de coca] de Piñuña Blanco, un colono que tenía varias hectáreas y muchos obreros empleados. La historia se supo por uno de ellos, que pudo salir a contarlo. Eran obreros inmigrados desde lugares distantes, recibían pan y techo y el patrón les juntaba la paga para dárselas al final del período de trabajo, que era de un año. Entonces, cuando el término estaba próximo, los llevaba a buscar madera al monte, como tarea final. Ahí los remataba a balazos con sus propias manos y sin ayuda, por la espalda; los hacía que caminaran delante de él. Uno de ellos se escapó y difundió la noticia, entonces los del monte [as FARC], que eran los que le compraban la coca, vinieron a visitarlo, y con la excusa de comprarle un ternero, lo hicieron caminar hacia los potreros, lo hicieron ir adelante, y cuando se estaba agachado para pasar los alambres, lo remataron como con treinta balas.

Mais uma manifestação de justiça: a esposa de um taita maior de Buenavista lembra ainda com espanto que, certa vez, quando estavam dançando numa festa noturna, chegou um grupo de guerrilheiros, entrou na festa e matou a tiros um dos dançantes que tinha sido previamente condenado pela justiça guerrilheira. Outra mulher de etnia nasa, viúva

de um jovem siona, lembra-se também quando seu marido foi morto a facadas enquanto dormia na sua própria cama. O autor da morte era um guerrilheiro que tinha alguns problemas de dinheiro com o morto: dez minutos antes do crime tinham estado os dois, ali perto, bebendo juntos.

Apesar do governo arbitrário das FARC, da submissão às suas noções de justiça e dos conflitos exacerbados entre vizinhos, meus pesquisados afirmam que "a guerra não explodiu" até o final dos anos 1990. Foi depois, quando a segunda onda de paramilitares, os das AUC, iniciou uma disputa armada sistemática com as FARC e, pouco depois, o governo do país lançou uma ofensiva total contra essa mesma guerrilha, neste período é que houve mais mortos entre os Siona.

TRAJETÓRIAS DIFÍCEIS: ENTRE A VIOLÊNCIA E O YAGÉ

Alguns avôs me contaram como seus filhos foram convidados a formar parte da guerrilha nas décadas anteriores e como surgiu, desde então, uma sensação de impotência na geração dos mais velhos. Sensação que se projeta até hoje – 2014 –, quando ainda continua a existir um recrutamento de jovens contra a vontade dos pais (ACIPS, 2012). A guerra deixa pouco lugar à neutralidade, de modo que a resistência dos pais ao recrutamento dos filhos ou a persistência individual, em uma linha de ação politicamente pouco definida desde o ponto de vista da guerrilha, são fontes de perigos e acarretam problemas que se estendem há anos.

Tomemos a trajetória de um líder, narrada por ele mesmo, através destes anos difíceis marcados pela guerra. O caso pretende sublinhar a condição de sobrevivente da maioria dos Siona atuais, a consciência que eles mesmos têm de viver permanentemente expostos à morte, assim como indicar as escolhas e estratégias que foram tecidas a fim de lidar com isso tudo. Selecionei este caso porque foi um dos poucos que foi possível gravar e por isso mesmo ele exprime bem as formas vagas que o discurso adota ao tratar desses enredos. Os trechos transcritos representam uma forma de experiência – e um sistema de escolhas e atitudes – compartilhada por vários adultos da sua geração. A entrevista, realizada em novembro de 2014 em Puerto Asis, girava ao redor de suas experiências como líder indígena. As palavras com que o narrador foi convidado a falar foram mais ou menos: "fale livremente, o que quiser, sobre sua experiência como líder".

Nesse trecho, o narrador rememora o que se passa com sua família e os jovens da vizinhança sob influência da guerrilha, no fim dos anos 1980:

[...] mi hijo estaba jovencito, tenía 13 o 14 años, y entonces ya los primos de él, de la comunidad, todos los jóvenes que se criaron, comenzaron a irse, cuando ya al mes se miraban todos uniformados [...] yo les decía "muchachos, por qué ustedes hicieron eso?, dios mío!, se criaron con la taza de chucula [bebida feita com banana da terra, característica dos siona] en la mano, ahora andan ustedes aguantando hambre, corridos, en peligro, sin saber si duermen o no duermen", bueno, "haciendo sufrir a la mamá o el papá", yo qué no les decía, y comenzaron a motivar a mi hijo [...] nosotros lo aconsejamos, le dimos unos buenos consejos [...]

O filho do narrador não foi recrutado. Nos anos 1990 o pai se engaja mais e mais como líder no ativismo indígena. Por conta disso, começa a morar boa parte do tempo na cidade de Puerto Asis, onde trabalha numa agência vinculada ao Estado. No entanto, na vizinhança rural onde permanece sua família começam a correr acusações contra ele, frequentes para os que se deslocavam entre um espaço e outro na época em que aparece a segunda onda paramilitar, no final dos anos 1990. Essas acusações, localmente originadas, tomam forma e logo se resolvem:

Yo nunca los ofendí a ellos, nunca, pero la comunidad y ellos sí me ofendían tratándome mal [...] en las reuniones que ellos hacían decían que yo era un paraco [informante dos paramilitares], que "para qué tienen esa clase de gente", solamente por comentario de la gente, y eso me buscaron, me buscaron para matarme, que porque yo era paraco, entonces son cosas que a veces un líder eso es lo que gana, amenazas, muerte y señalamiento, entonces al último yo dije "bueno ya, qué hago para irme", no había forma [...] entonces ya bajé la última vez a despedirme de la familia, de la comunidad, porque esos comentarios eran bien arduos, entonces cuando yo llegué, yo siempre iba los viernes, yo subía [o rio, da comunidad até Puerto Asis] el lunes, le decía a mi jefe "mire, yo subo el lunes en la mañana" y así era, y entonces ya cuando yo llegué iba bajando la gente de acá arriba, habían estado en una reunión [em Puerto Asis], cuando ya las noticias "no, usted para qué se vino, mire acabamos de salir

de una reunión que esta gente dice que a usted lo van a, mejor dicho, ni se asome" y sí, que llegaba la gente, de noche, a preguntar por mí, y sí, de todas maneras yo decía "mi dios sabrá", y me tocó que animarme, me fui al Teteyé [50 kilómetros distante], en ese tiempo que ellos mandaban, invité dos compañeros líderes y estuve 8 días por allá, hasta que ya me atendieron y me dijeron "a ver, cómo se llama este fulano", "bueno", dijeron, "y qué, cuál es la venida acá", y yo le dije "no, es que pasa esto y esto", y ellos dijeron "ya, vamos a ver la lista, si usted era de ellos, no hay perdón de nadie", bueno, eran bien formal ese señor, se llamaba....., "sí", ya miró, dijo "sí, que usted mire, trabaja con esto y con esto y con esto, eso es grave", ya los otros compañeros hablaron por mí, me defendieron, gracias a dios, "eso me gusta", dijeron, "el que nada hace, nada teme, por eso están ustedes acá", dijo "ya, en el momento llamo para que no haya nada, tranquilo", dijeron, "no se preocupe, a usted no le va a pasar nada", gracias a dios, y hasta ahora estoy vivo.

Possivelmente seus vínculos na cidade com agências e programas estatais foram tomados, de início, como "algo grave" pelo chefe guerrilheiro. Acusado de ser paramilitar, seu problema consistia em se envolver em atividades com agências estatais, uma marca comum e crescente para os líderes indígenas na década de 1990.

Notemos também a interação do narrador no âmbito de uma rede que inclui duas localidades rurais – a comunidade do narrador e o distante Teteyé –, assim como um ponto de reunião urbano, em Puerto Asis, onde vizinhos rurais interagem com gente da guerrilha. O drama se desenvolve através da circulação.

O narrador – objeto de indagação da justiça guerrilheira – aparece no meio de uma teia que inclui vizinhos que o acusam de paramilitar, vizinhos que o avisam para não se expor, companheiros líderes que o acompanham e comandantes da guerrilha que o julgam. A narração não alude à sua condição de indígena, nem deixa claro se os vizinhos são ou não de alguma etnia, questão irrelevante: o que importa é se está com o Estado ou com a guerrilha; e que estar com o Estado é facilmente assimilado a estar com os paramilitares. No próximo capítulo iremos ver como o Estado, nos anos de 1990, desenvolve um dispositivo legal e político, injetando recursos e estimulando o engajamento dos líderes no novo indigenismo engendrado pela constituição de 1991.

Mas, voltando à entrevista, as acusações e conflitos do narrador com a vizinhança persistem, afetando também seu filho – esse que não

foi recrutado anos atrás, agora já um adulto. O filho, como ele, circula entre o campo e a cidade, numa situação de dupla residência, morando cá e lá. As fontes de emprego são precárias, a dependência do dinheiro é total e o trabalho no mercado ilegal da coca é, muitas vezes, a única fonte disponível⁶³ para os mais jovens.

Mi hijo dijo "yo me voy pa la finca", estuvo como 6 meses, cuando ya las noticias que lo querían matar, que porque él era paraco, yo le mandé una nota, "véngase mijito", bueno, llegó acá y se fue a trabajar por allá, estuvo como seis meses, y sí, él cuando vino ya vino de raspar [folha de coca, primeira etapa do preparo], "yo estuve donde fulano y fulano y me deben tanto [...]" yo tenía un viaje para Leguizamo, y en esos días, cuatro días que yo estaba ausente, pues ya mi hijo salió de raspar, y había ido allá donde el hermano a comer [...] eso es que era como a las siete, ocho de la noche, cuando llegaron unos manes y lo invitaron a un paseo, y sí, se montó y se fue y ni más [...] era como a las dos de la mañana [...] al otro día ya hablaron de un cadáver de una familia [aquí diz seu sobrenome, que termina em guaje] [...] yo contraté un bote y me vine a las 10 de la noche, llegando acá...como que se toteó el motor [...] no quería prender, y yo dije "no sé", no ve que eran las noches tan peligrosas en ese tiempo [...] será que dios o el alma de mi hijo no permitió que yo viniera a esas horas [...] llegamos acá, y sí, mi hijo [irmão do morto] ya estaba en la playa, cuando ya contó el caso como había pasado, y dijo "mire, anoche mataron al hijo de la tía", en el velorio de mi hijo mataron al sobrino de mi esposa, bueno, eso estaba predateado... y entonces nos fuimos a la finca, a vivir allá, entonces fue una situación más dura [...] ella [sua esposa] ya se enfermó, en la casa grande era donde lo había criado, donde estudió, le daba mucho como nervio, se desmayaba, entonces nos trasladamos de nuevo a Puerto Asis, cuando vine me dijeron "a usted le va a tocar trabajar en Asuntos Indígenas", los gobernadores siona, otros compañeros ingas, nasas, ya me dieron el aval para que yo trabajara en Asuntos Indígenas [escritorio municipal], "para que no se vaya más usted [...]"

⁶³ Para mais informação sobre esse ponto veja capítulo 4; também NOVA, 2015.

O narrador é depois disso ameaçado também pelos paramilitares, já na cidade, é, entre outras coisas, extorquido pelas guerrilhas, e nem a moradia na cidade nem o regresso ao campo se revelam como respostas efetivas. A municipalidade que o emprega lhe oferece refúgio fora do país, após o assassinato do filho e do sobrinho, em virtude de um acordo internacional. A partir de certo ponto a narração destes eventos orienta-se à relação com os taitas e com o yagé, como âmbitos decisivos na forma de lidar com as ameaças.

[...] yo decía "si a mí matan, me matan reclamando mis derechos"[...] visa para que me vaya, bien para España, bien para Canadá, yo les decía que yo no era para eso, "usted tiene toda la garantía" por qué era que yo jugaba con la vida, el alcalde se preocupaba mucho por las amenazas, "así como mataron a sus hijos, así lo van a matar, ya lo tienen pillado qué días va para la finca"[...] pero yo no he dejado de trabajar en las organizaciones indígenas, y así sucesivamente [...] para desvanecerse eso [acusações, ameaças de morte] yo fue que me pegué de los yageceros, eso mi dios me ayudó bastante, yo tomaba mucho con el finado Francisco Piaguaje [taita Pacho], bajaban las brigadas [grupos de taitas organizados na ONG UMIYAC, veja capítulo 4], taita Luciano, bajaban, qué más, otros taitas que yo no los distinguía, entonces yo les comentaba a ellos, "me pasa esto y esto y esto" [...] a mí me gusta mucho escuchar a los ancianos, que ellos cuentan historia [...]

Vamos supor que o nome do narrador é Alejandro. Na seguinte situação ele aparece participando de uma toma de yagé realizada em 2008, quando ainda estava rodeado de murmúrios e ameaças, num dos resguardos siona ao qual ele não pertence. Ele é convidado à reunião por um parente consanguíneo mais novo que está inserido na organização.

[...] "así como mataron a sus hijos, así lo van a matar, ya lo tienen pillado qué días va para la finca, qué días sube, y cuándo se sale", bueno, yo al último me estaba asustando demasiado [...] entonces tomamos yagé, y me dijo taita Juan, yo le agradezco a dios y a él, dijo "Alejandrito, está por ahí, acá está pero está bien borracho, será que puede pararse del asiento, vamos limpiar el cuerpo", dijo, él me había estado mirando lo que me iba a pasar, y ya, me fui tambaleando,

pisé un montón de ortigas que había, casi ni sentí, sentí medio los chuzitos, bien borracho que no podía ni pararme, y me fui y me senté, dijo "siente, Alejandrino, yo quiero curar su cuerpo, quiero decirle algo", ya el taita Laureano [...] en idioma me dijo, "a usted lo quieren matar, y son mismo que mataron a su hijito, lo van a matar a usted", dijo "y no se vaya a ir el martes, no va a salir el martes, no vaya a ir porque a usted lo están esperando, váyase más bien el viernes, porque pa que usted, pa que ellos no lo miren, lo vamos a curar, y le vamos a quitar todo eso, pero usted tiene que andar en escondidas, hasta que le pase", "bueno", les dije yo, y sí, mire, me curaron, dos taitas me curaron, y me ligaron, entonces tenía yo que guardar cinco días para que me haga efecto, dijo "ande con un niño" [...] y sí, cuando yo llegué, yo encontré unos manes, diferentes, ellos miraban, echaban ojo, ahí en la balsa, cuando así se agacharon yo les miré una pistola en la cintura, bueno, yo no demostré ningún temor, yo lo que fue seguir adelante, hasta ahí fue la última amenaza, gracias a dios, mi dios me ayudó y yo salvé mi vida hasta ahora.

Observemos que os conselhos dos taitas, que são pessoas profundamente inseridas nas múltiplas redes locais, abarcam vários aspectos práticos, para além da limpeza e da ligadura⁶⁴, como andar escondido, guardar-se e inclusive mudar a data de partida do local onde foi feita a cerimônia.

Em 2013, iniciando meu pré-campo, participei de uma toma de remédio em Puerto Asis em que estava presente o protagonista destas histórias. Naqueles dias andavam aparecendo, de novo, avisos escritos em pequenos papéis espalhados pelas ruas da cidade. "Los Urabeños", uma das muitas bandas paramilitares que apareceram depois da desmobilização das AUC, em 2007, advertiam à população local para não se deslocar em moto-taxis depois das 18 horas até o dia seguinte. Alguns moto-taxistas já tinham sido baleados e as ruas apareciam

⁶⁴ O narrador não explicita a que se refere com o termo ligadura. Ele é empregado em uma variedade de contextos para referir-se a um procedimento invisível que o taita faz sobre uma pessoa para protegê-la ou no âmbito da magia amorosa para "ligá-la a outra pessoa". Parece ser um conceito derivado do repertório das redes de cura popular.

vazias. Havia muitos militares armados nas ruas também. E Alejandro, nessa mesma noite, teria que estar em uma fila às quatro da manhã para iniciar um trâmite na municipalidade. Às três e meia da manhã, no meio da cerimônia, ele se levantou e foi embora dizendo que ainda estava muito borracho de remédio e que assim era melhor, pois assim o remédio o protegeria. E que se de qualquer maneira tivesse que morrer, melhor que fosse então embebedado de yagé.

A fim de indagar um pouco mais sobre o tema das tomas de yagé no contexto da violência armada, trago aqui também algumas cenas que observei diretamente durante algumas noites de remédio, no bairro siona de Puerto Asis, um local que descrevo depois, em outro capítulo. A cada oito dias, alguns homens e mulheres do bairro tomam yagé, recebendo também visitantes de fora e um grupo mais ou menos estável de pessoas não-indígenas que moram no centro da cidade. O número de pessoas nessas tomas é variável, como também a composição dos participantes. No caso que vou referir, tratava-se de uma toma de remédio mais interna, na qual se estudava a melhor composição da próxima diretoria do cabildo (anualmente renovada por voto), perto da data de sua renovação. Além disso, realizavam nessa mesma noite o exorcismo de uma adolescente enfeitiçada – que envolveu cantos de yagé em língua⁶⁵ e leituras da bíblia – por parte de um dos taitas. As duas narrações feitas ocorreram em momentos mais livres e tranquilos na densa sequência de eventos daquela noite.

Diante da violência armada dos últimos anos, as tomas de remédio parecem fornecer espaços em que é possível trocar ideias de modo mais relaxado, refletir em voz alta sobre tragédias passadas, bem como procurar sentidos e soluções aos problemas do presente. Neste caso, um dos participantes, o narrador, é um homem indígena de uns 45 anos de idade, sem esposa nem filhos, mas com duas irmãs que foram abandonadas pelos maridos e são mães de vários filhos, com as quais ele mora. Chamemos ele de Jonas ou para abreviar, de J. Ele nasceu e foi criado em Buenavista, contudo agora J. mora com seu grupo familiar no

⁶⁵ *Juinja cocá* é, ou era, uma língua ritual só conhecida pelos curacas, só parcialmente entendível para as pessoas comuns e à qual os estudiosos atribuíram uma antiguidade maior, como se fosse uma forma de paleo-siona (LANGDON, 2014). Até onde percebi, os cantos atuais em língua são grandemente compreensíveis para todos os que entendem *bain cocá*.

bairro siona de Puerto Asis. Durante um ano ele treinou formalmente com um dos taitas de maior prestígio que é, além disso, seu tio; por diversos motivos J. não deu continuidade ao treinamento. Faz quatro anos dirige uma moto como moto-taxista na cidade e, ocasionalmente, arruma algum emprego bem pago, mas sempre temporário – menos de 28 dias, para poupar direitos trabalhistas e sociais –, na indústria do petróleo. Este tipo de trabalho o leva a viajar diariamente entre sua casa e os poços localizados nas zonas rurais que estão sob influência da guerrilha. No relato, J. está voltando de um poço petrolero localizado em La Alea, vereda camponesa contígua à Buenavista localizada a pouco mais de uma hora de distância em moto desde o bairro. Ali tinha trabalhado no mês anterior, mas no momento em que ocorreu a toma ele estava sem emprego.

Seu relato ilustra a experiência da paisagem na estrada de terra que conecta Puerto Asis a Buenavista, que eu nunca percorri por recomendação dos meus colaboradores: era mais seguro ir pelo rio. Transcrevo de meu diário – no idioma original do relato, do qual tentei reter o ritmo e as palavras – o trecho seguinte:

J. vuelve de La Alea, donde trabaja en un pozo petrolero, en moto. Desde lejos ve tres tipos en la vía. Avanza alerta. Divisa dos motos estacionadas. Acelera, pero ellos lo hacen parar, bloqueando la vía con sus cuerpos. Han quedado en pana de una de las motos, y le piden para que lleve un ingeniero a Puerto Asís. Él acepta, el ingeniero sube detrás. Los otros dos tipos siguen en la moto buena. Avanzan con lentitud. J. desconfía, desacelera, queda de segundo, deja por lo menos 50 metros de distancia. Pero se torna difícil. Entonces los adelanta rápido, pero al poco la otra moto toma un desvío por un ramal que conduce a otro pozo, y por ahí se pierden; van a buscar unas herramientas que ayer se les quedaron, le explica el ingeniero, y le pide que los esperen. J. se estaciona en una sombra a la orilla del camino. Esperan largos minutos. Pasa una hora. J. en máxima alerta. Le advierte al ingeniero que pronto tendrán que partir, que hay gente mirándolos -esto J. lo siente, lo supone, no lo ve-, pero él, que se crio en Buenavista, sabe cómo es. Entonces pasa un muchacho en moto, más lento cuando pasa junto a ellos, mirándolos de reojo. Pasan minutos. Vuelve a pasar el mismo muchacho en moto, esta vez en sentido contrario. Esta vez se detiene junto a ellos, que qué es que están haciendo, quiere saber. Y J. que no, que nada, que esperando a un

conductor y a otro ingeniero que fueron a buscar una herramienta al pozo, y ya deben estar por regresar. El muchacho se va. Pasan minutos. Aparece una camioneta plateada, se detiene junto a ellos, ocupada por cuatro hombres, J. ve los fusiles, los cascos como de ingenieros que llevan puestos, visten como civiles, usan lentes oscuros. Se abre la puerta del copiloto que pregunta que qué es que están haciendo. Nada, esperando que vengan con unas herramientas del pozo. Los manes dentro de la camioneta se largan a reír. Toman el mismo ramal en que los otros se internaron. Entonces, J. le da de escoger al ingeniero: se vuelve ahora con él o se queda esperando a sus colegas sólo. Regresan los dos a Puerto Asís. J. siente sonar y vibrar el celular en su bolsillo pero no responde, acelerando siempre la moto, y no devuelve la llamada, que es de su madre, que está ahora, como yo, escuchando esta historia de J., chumada [ebria] de yage...

Al amanecer, J. vuelve a tomar la palabra y cuenta lo que le ha mostrado el remedio: él y Cristian -C- van en moto por la esquina de La 20 [supermercado no centro da cidade], y dos manes en moto vienen en sentido contrario y se detienen junto a ellos; asoman de sus ropas sendas pistolas, pero antes de que las apunten contra ellos, J. los sopla y estos se desvanecen.

Soprar é uma das técnicas empregadas pelos tomadores para afastar imagens ou espíritos ruins; pode-se soprar somente exalando o ar ou fumando e logo exalando a fumaça. Sopra-se também em cima do corpo de outra pessoa para "limpar" seu corpo. Na primeira parte, o narrador conta algo que lhe sucedeu enquanto se deslocava pela estrada. Horas depois, no final da noite, ainda em sua rede, levanta de novo a voz para contar o que estava mirando, o que o yagé tinha lhe mostrado. Ambos os relatos foram escutados com atenção e respeito.

Como indiquei no começo, este capítulo, como o objeto que ele pretende etnografar, é doloroso e inconcluso. O final permanece em aberto. O que é importante repetir aqui, antes de passar a outro tema, é que os Siona circulam entre dois espaços no Putumayo. Um deles é o espaço rural, associado à ilegalidade e ao perigo, onde estão suas terras demarcadas e seus territórios ancestrais, assim como os cultivos de coca e os acampamentos da guerrilha, e que são cenários de violências e arbitrariedades dos bandos em disputa. O outro é o espaço urbano, as cidades para onde têm migrado em anos recentes e onde formam parte

das organizações mais ativas do movimento indígena, apropriando os discursos, que, por exemplo, criam e projetam sobre as terras rurais um território ancestral do povo siona. A circulação é em si mesma perigosa e exige o domínio de códigos diversos. Parece-me importante destacar, novamente, aqui que em poucas décadas os Siona receberam diversas ofertas emancipatórias iluministas: à católica, já conhecida e bem sedimentada nas vidas dos avós atuais, agregou-se a evangélica (que não estudamos aqui); a dos indigenistas do Estado (de onde resultou a organização do cabildo de Buenavista em 1968 e a demarcação da terra); depois a do progresso econômico mediante o cultivo de coca; e, daí também a da revolução comunista e da justiça revolucionária, que supõe o engajamento de vários Siona como tropa e como milicianos. Todos estes processos afetam também aos Kofán, Inga, camponeses e vários outros grupos vizinhos. Afinal, perante todas essas promessas de emancipação, a alternativa que se levantou foi a do movimento indígena, que mudou a posição relativa a respeito dos camponeses.

No seguinte capítulo veremos como, a partir de 1991, o Estado investe na relação com os coletivos indígenas através de políticas de reconhecimento multicultural. No entanto, importa notar as condições em que o yagé volta a ocupar o centro das atenções entre os Siona. Submetidos às contradições violentas do mundo dos brancos, os Siona abraçam uma prática que, além de representar a tradição, resulta ser uma forma muito procurada de lidar com problemas graves, tal como temos mostrado nas últimas seções.

Encerrarei este capítulo com umas palavras que registrei de um primo mais novo de J., também morador do bairro de Puerto Asis. Vários dos seus irmãos se foram com a guerrilha e dois deles já morreram. O narrador, nascido num resguardo, mora agora na cidade, mas em razão de seu trabalho às vezes visita as zonas rurais que conhece bem. Cada vez que viaja para lá, tenta antes tomar yagé para "viajar protegido". Suas palavras, recolhidas em 2014, fazem referência aos territórios atualmente disputados pela guerrilha.

Pues ahorita está más duro la situación porque empezaron a echarle minas a los cocales. Allá no importa si usted es mi amigo o no, le van metiendo minas por todos lados, para parar la erradicación manual [...] hasta a los habitantes de las mismas casas les dicen, vean, ustedes tienen este entorno pa que no más lo anden, de ahí pa allá no respondemos... así sea la finca de uno, usted ya no va poder salir [...] es más, si usted encuentra una mina, la explota, usted la paga [...] si un

animal llegó y la pisó, tiene que pagarla, son como ochocientos mil pesos [...]

Quando estava na etapa final de redação deste capítulo, em junho de 2016, as FARC e o governo de Santos assinaram um cessar fogo definitivo. Talvez, na data da defesa tenha começado a desmobilização e entrega de armas da guerrilha. Um dos objetivos já acordados, mas ainda não definidos em detalhe, é a integração das FARC à vida política do país.

Por outro lado, não se sabe o que o "pós-conflito" vai trazer para as zonas rurais do Putumayo. Segundo alguns prognósticos locais, a transição para esse futuro período poderia resultar em violência e desordem ainda maior a dos anos do "conflito". Colo um último comentário sobre o tópico: é do presidente Santos em entrevista e um jornal chileno, publicada hoje. Atualizo, assim, o final deste capítulo, enumerando os desafios do pós-conflito:

*La reinserción de los guerrilleros desmovilizados, el **desminado** humanitario, la recuperación del campo y llevar la presencia del Estado a las zonas que fueron más afectadas por el conflicto... evitar que bandas criminales o el ELN ocupen los espacios que dejan las FARC.* (corpo A página 6, jornal El Mercurio. Santiago de Chile, 30 de junho)

CAPÍTULO 4 – NA TRAMA DO NOVO INDIGENISMO

Neste capítulo esboço o contexto histórico e jurídico em que se inserem as políticas indígenas do Estado lançadas em 1991. Trato, também, dos principais eixos institucionais através dos quais meus pesquisados siona se articularam, em anos recentes, às novas modalidades de relação com o Estado e demais agências indigenistas, ambientalistas e humanitárias.

Descrevo os instrumentos básicos da política indígena na Colômbia: suas unidades político-territoriais – os cabildos e resguardos – e suas unidades de ação – os projetos. Descrevo também a proliferação de organizações indígenas durante a década de 1990 e, nessa esteira, a formação e trajetória da ACIPS e da União de Médicos Indígenas Yageceros de Colômbia, UMIYAC, duas organizações relevantes para meus colaboradores. Entro nas memórias de taita Juan e de Franco Yaiguaje, dois líderes cujas trajetórias de vida apresento neste e no próximo capítulo, para estudar as organizações indígenas e as trajetórias de migração à cidade como âmbitos-chave na produção da autoridade política contemporânea entre os Siona. Será a partir deste exame que poderemos estimar, depois, como se desenvolve a transformação histórica dos taitas enquanto autoridades e das tomas de remédio como espaços políticos relevantes.

A constituição neoliberal e multiculturalista de 1991, que apresento neste capítulo, coloca as bases para as atuais políticas indígenas colombianas, que podem ser vistas como formas de sujeição e de subjetivação, ou seja, que tendem a criar subjetividades e a conformar sujeitos. Tocaremos aqui novamente no tema da instrumentalização da tradição, esta disputa que ocorre a cada geração entre os que a herdam e os que pretendem sujeitar os que a herdam, com uma pergunta que tomamos da filosofia da história de Walter Benjamin no início do capítulo anterior.

CONSTITUIÇÃO DE 1991: MARCO JURÍDICO DO NOVO INDIGENISMO

A Constituição colombiana de 1991 foi redigida no meio de uma crise de legitimidade estatal, cujas causas e manifestações mais claras, simultaneamente, foram a expansão nacional das guerrilhas e do narcotráfico. A nova constituição era justamente uma aposta dirigida a gerir esta crise (LAURENT, 2011; MONCAYO, 2015; MOLANO,

2015).

Essa Constituição, gerada mediante assembleia constituinte, pode ser vista também como resultado direto dos acordos feitos com as três guerrilhas que então se desmobilizaram: o Movimento 19 de Abril, M-19, o Exército Revolucionário do Povo, ERP e uma guerrilha indígena, o Movimento Armado Quintín Lame. Este último nasce nas montanhas do Cauca, não longe do Putumayo, onde surge também o CRIC nos anos 1970, uma organização central para o movimento indígena a nível nacional pois, como já disse nos capítulos prévios, criou discursos e procedimentos que se tornaram exemplares para os líderes indígenas no Putumayo e que chegaram até os Siona principalmente através do fundador da OZIP, José Homero Mutumbajoy.

Os colombianos escolheram 72 delegados para participar com voz e voto na assembléia constituinte de 1991, entre os quais apenas dois foram candidatos levantados pelo movimento indígena. Os povos indígenas representavam estatisticamente 1,6 % da população total da Colômbia em 1993, passando logo para 3,43 % em 2005 (DANE, ca. 2010). Os dois delegados indígenas escolhidos por voto popular não contaram com nenhum tipo de vantagem especial (JIMENO, 2012).

Os representantes dos povos indígenas na constituinte levaram à mesa de redação as prioridades do movimento formuladas nas duas décadas precedentes em uma linguagem contingente, com base numa luta centenária: recuperação e defesa da terra e da tradição, bem como a construção da autonomia política. Ou seja, terra, cultura (no sentido de costumes e de tradição) e autonomia política constituíram as motivações ou *slogans* políticos centrais que continuam a inspirar, mobilizar e legitimar os membros das organizações indígenas – e seus colaboradores – até o presente.

A influência indígena na Constituição de 1991 pode ser vista como resultado direto de três décadas de mobilizações. Na década de 1970, quando os indígenas organizados estenderam pontes cruciais de convergência com o movimento camponês (do qual depois iriam se distanciar) e com profissionais indigenistas ligados ao Estado desenvolvimentista, captaram as simpatias de amplos setores da sociedade colombiana, moldando um novo imaginário político que foi acolhido na formulação da nova constituição. Esta definiu o Estado como plurinacional e multicultural, o que significou a consagração legal de uma série de direitos territoriais, culturais e políticos reivindicados pelas minorias étnicas (GROS, 2000; JIMENO, 2012; MUELAS, 2012; RAPPAPORT, 2004, 2005; PINEDA, 2002).

Como contrapartida, esse reconhecimento imprimiu novas dinâmicas no movimento indígena. Nos últimos 25 anos, sucessivos governos, cortes de justiça e parlamentos da república foram envolvendo líderes e organizações numa teia de figuras jurídicas, conteúdos normativos e procedimentos técnicos e burocráticos. As reivindicações libertárias das décadas anteriores – terra, cultura e autonomia –, que tinham sido formuladas mediante uma luta independente feita desde o exterior do aparelho estatal, desdobraram-se em campos crescentemente definidos por saberes técnicos e processos de mercantilização. As organizações não-governamentais e as agências internacionais com interesses indigenistas, autorizadas, promovidas e articuladas pelo Estado, começaram a realizar uma série de mediações ali onde os indígenas careciam de recursos para fazê-lo.

Além de adotar o multiculturalismo e sustentar uma política de discriminação positiva, a Constituição de 1991 criou o solo jurídico sobre o qual se operou uma progressiva redefinição geral do Estado, guiada pelos princípios de redução do gasto social, promoção dos negócios privados e descentralização administrativa que também vem afetando as formas de vida e de organização política dos indígenas.

A seguir toco em três âmbitos gerais de reforma possibilitados pela constituição de 1991 e pela ação dos sucessivos governos que vem operando a partir desse marco jurídico. Estes âmbitos são: liberalização da economia, implementação do multiculturalismo e descentralização administrativa, os quais moldam o ambiente político e social em que se desenvolve a política indígena.

MUDANÇAS NA ESFERA ECONÔMICA: AJUSTE ESTRUTURAL E REDUÇÃO DO TAMANHO DO ESTADO

O papel do Estado no controle da economia foi orientado à promoção e regulamentação dos negócios privados, de modo a diminuir a provisão direta de serviços à população e abrir o caminho à privatização e terceirização do trabalho (o que levou a uma precarização do emprego). Âmbitos como educação e saúde públicas resultaram crescentemente fragmentados – com menos planejamento central e menos recursos públicos disponíveis – e foram mercantilizados: abertos à livre empresa e à competição entre entes privados. Houve também uma ênfase na internacionalização da economia que derivou em tratados internacionais de livre comércio feitos de tal maneira que, em curto tempo, revelaram-se especialmente prejudiciais para indígenas e

camponeses (MONCAYO, 2015).

Esse giro político neoliberal trouxe como consequência níveis crescentes de pobreza e desigualdade econômica, desemprego, subemprego e precariedade laboral, afetando sobretudo as classes médias e populares, para as quais criou condições de vida deterioradas e mobilidade social descendente. Direitos políticos e sociais da população foram progressivamente expropriados pelo mercado, junto com um aumento paralelo nos níveis de violência e criminalidade (LOPEZ e BELL, 2007). Como esboçado no capítulo anterior, esses novos rumos da política econômica trouxeram ainda um aumento no nível de confronto entre o Estado e as guerrilhas FARC – explicitamente opostas ao capitalismo neoliberal aperfeiçoado pela constituição de 1991 (MONCAYO, 2015; GUTIERREZ, 2015).

MULTICULTURALISMO

A nova constituição foi anunciada e celebrada como ampliação da condição de cidadania para milhares de colombianos até então historicamente marginalizados. Os indígenas foram pela primeira vez (LAURENT, 2011) reconhecidos na sua diferença. Isto supôs uma ampla mudança a respeito da lei indígena anterior, promulgada em 1889, a qual define os índios como selvagens ou semisselvagens e os sujeita à tutela e ação civilizadora da Igreja (PINEDA, 2002). Contudo, a lei de 1889 não foi abolida em 1991, dado que ela protege a propriedade coletiva das terras, como veremos com mais detalhes em breve.

Novos direitos políticos foram introduzidos: participação diferenciada e garantida no parlamento nacional e na Mesa de Concertação, um novo órgão do executivo destinado à formulação participativa da política indígena. Dispôs-se a ratificação de direitos e medidas de proteção específicas, como por exemplo, a não obrigatoriedade de prestar serviço militar para os jovens (o que importa bastante nas zonas onde há guerra).

Entendidas e celebradas como triunfos importantes do movimento indígena, essas fórmulas legais formam hoje parte do orgulho e da retórica dos líderes, que as tomam, com razão, como plataformas de amparo e projeção política. De todas as disposições, o reconhecimento e ampliação das terras em regime de propriedade coletiva, parece ter sido, ao cabo de 25 anos, o maior ganho obtido a partir da nova constituição (LAURENT, 2011).

Por outro lado, os assuntos indígenas foram incorporados

transversalmente à administração pública e surgiu uma vasta burocracia – caracterizada pela superposição de funções e descoordenação sistemática (BETANCUR, 2011) – como a nova superfície de interação entre funcionários e representantes indígenas. Uma parte dos representantes e ativistas indígenas foi literalmente incorporada à administração pública.

Durante meu campo, por exemplo, tendo em vista minha colaboração com ACIPS, tratei pessoalmente com funcionários responsáveis por assuntos indígenas em três agências estatais⁶⁶ radicadas em Mocoa. Nos três casos tratavam-se de jovens profissionais do grupo Inga que deviam lealdade, ao mesmo tempo, a seus chefes no seio do Estado e a seus respectivos referentes étnicos (cabildos e outras organizações). Alguns destes profissionais tinham um papel de primeira linha como assessores da OZIP, a organização indígena mais importante da região do Putumayo, que se localiza em Mocoa, o centro político regional. Porém, e como já dito, essa proliferação de escritórios, cargos e funções indigenistas ocorreu na ausência de leis e normativas destinadas a organizar hierarquias e formas de coordenação entre as diferentes repartições (BETANCUR, 2011).

À rede de agências estatais arranjada para atender as minorias étnicas agregam-se as organizações não-governamentais nacionais e estrangeiras, tanto quanto as agências internacionais⁶⁷, sobretudo humanitárias, que têm jogado um papel importante na realização do novo indigenismo, ao canalizar recursos, em muitos casos, maiores e/ou mais constantes que os estatais. Como já dito, essas organizações não-governamentais fazem uma mediação entre coletivos indígenas e funcionários estatais, além de fazer parte, mediante contratos e acordos específicos, das políticas indigenistas promovidas pelo Estado.

⁶⁶ Essas eram a Secretária de Educação Departamental, Corporação para o Desenvolvimento Sustentável da Amazônia, CORPOAMAZONIA, e a *Unidad de Restitución de Tierras*, dependente do Ministério da Agricultura.

⁶⁷ Como o Alto Comissariado das Nações Unidas para os Refugiados, ACNUR, da ONU, ou a USAID dos EEUU.

DESCENTRALIZAÇÃO

Este terceiro conjunto de reformas exprimiou-se diretamente como doação de autonomia formal, nominal, para as chamadas “entidades territoriais”, expressão que inclui Governações de Departamentos, Municipalidades e também as Entidades Territoriais Indígenas (ETI), correspondentes por enquanto aos resguardos. Todas estas entidades ficaram definidas como unidades prestadoras de serviços e administrativas autônomas, com *status* de autoridades públicas de seus respectivos territórios e recursos (BETANCOUR, 2011).

Fez-se possível, também, como parte da descentralização, a eleição popular de governadores departamentais e de prefeitos municipais, que até então tinham sido cargos designados pelo governo central. Isto foi promovido como um aprofundamento da democracia e abriu uma janela, por sua vez, para que as organizações indígenas apresentassem seus próprios candidatos para estes cargos. Porém, a ocupação destes espaços tem sido marginal na prática, dado o escasso tamanho da população indígena quando comparada à população total (LAURENT, 2011: 106).

No caso do Putumayo, em que a população indígena é excepcionalmente alta no contexto do país, atingindo 20,9% do total (DANE, ca. 2010), governadores e prefeitos tiveram que começar a levar em conta os interesses destes grupos em suas ofertas de campanha, comprometendo-se a representar os indígenas. Assim, por exemplo, durante meu campo observei que tanto prefeitos municipais, quanto o governador do Departamento compartilhavam publicamente sua rejeição perante certas políticas centrais, criticadas amplamente por indígenas e camponeses, como a erradicação forçada da coca mediante fumigações aéreas com herbicidas. Esta prática destrói toda classe de cultivos, produz danos graves à saúde humana e não afeta, as taxas de produção de coca e de cocaína. Na cidade de Mocoa observei também que estas autoridades (prefeito e governador) apoiam certas atividades periódicas dos indígenas, como as festas em tempo de páscoa, celebradas pelas distintas etnias residentes na cidade, e inclusive mobilizações políticas dirigidas a pressionar o governo central, como as Mingas de Pensamento

e Resistência⁶⁸. No entanto, as avaliações dos indígenas sobre essas autoridades são amiúde críticas e suas promessas são abordadas com ceticismo e ironia. Isso diz respeito não somente à articulação – que percebiam insuficiente – das suas próprias organizações com o governo departamental e os municípios, senão também ao desempenho global das funções de governo, na percepção dos indígenas marcado por mentiras, roubo e corrupção.

A descentralização administrativa implicou ainda em uma transferência periódica de recursos do governo central para as entidades territoriais, para gestão autônoma local, o que inclui entidades territoriais indígenas, pois possuem, em teoria, o mesmo *status* que os Departamentos e Municípios. As transferências destinadas às organizações territoriais indígenas – no caso, os cabildos – ficaram sob a administração dos Municípios, que tutelam a execução desses recursos.

Dado que as figuras complementares do resguardo e do cabildo possuem uma longa história e são o foco das políticas estatais no contexto do novo indigenismo, abro aqui uma breve seção dedicada a defini-los com algum detalhe.

CABILDOS E RESGUARDOS

A Lei nº 89 de 1889, ainda vigente por petição dos indígenas e indigenistas que, nos anos 1960, redescobriram nela uma ferramenta de defesa da propriedade coletiva, reconheceu, quando promulgada, parte das Leis de Índias do Império Espanhol e da legislação colonial. Elas surgem no marco da Constituição colombiana de 1886, que era católica e conservadora (PINEDA, 2002).

Muito antes disso, a partir de 1596, resguardos e cabildos tinham sido instituídos pela administração colonial, que procurava concentrar e controlar a mão de obra indígena por meio dessas

⁶⁸ As Mingas de Pensamento e Resistência se realizam periodicamente e agrupam, durante vários dias num mesmo local, representantes e membros de organizações indígenas do Departamento de Putumayo. Essas mingas se organizam ao redor de atividades políticas que vão desde reuniões de socialização e debate de propostas – demandas dirigidas ao governo –, até sua reivindicação mediante marchas e cortes de caminho. Em 2014 acompanhei uma minga organizada pela OZIP, na qual participaram vários Siona de Mocoa e de resguardos rio abaixo.

instituições. As terras de resguardo foram definidas como propriedade indígena coletiva e intransferível e deviam, portanto, pagar tributo periódico à Coroa (COPLAND, 1978).

Todos os resguardos eram rurais e a cada um deles correspondia um conselho local ou “cabildo de índios” liderado por autoridades subordinadas à administração espanhola. Desde a independência nacional, em 1810, e ao longo de todo aquele século, cabildos e resguardos foram atacados como embaraços do passado e obstáculos à civilização, a que se contrapunha sua defesa pelos coletivos indígenas como um direito adquirido. A restauração conservadora e católica de 1886 veio a revalorizar o passado colonial. E nesta conjuntura, a vigência de resguardos e cabildos é atualizada como manutenção de formas político-territoriais transitórias, destinadas a facilitar a tutela dos indígenas e sua progressiva incorporação à “vida civilizada”, tarefa assumida explicitamente pela igreja católica, em um processo que deveria culminar na desaparecimento dessas formas transitórias (PINEDA, 2002).

O sistema de cabildos-resguardos operava sobretudo nas terras altas, ao passo que as tentativas de implantação desse sistema nas terras baixas da Amazônia e do Pacífico nunca foram bem-sucedidas. Os indígenas reduzidos em resguardos e ordenados em cabildos foram reconhecidos na lei de 1889 como “semicivilizados”, enquanto os que não estavam submetidos a esse regime colonial foram definidos como “selvagens”.

Entre os Siona, os missionários capuchinhos promoveram a instituição do cabildo no início do século XX – como já tinham feito seus predecessores jesuítas e franciscanos desde o século XVI –, mas não se interessaram pela criação de resguardos. Os capuchinhos apropriaram para a Igreja muitas terras que, ainda hoje, são consideradas as melhores por seu potencial agrícola (como no vale do Sibundoy) e outras por se acharem perto dos incipientes centros urbanos. Como citei no capítulo 1, na época da restauração conservadora, viajantes e frades escreveram que os Siona eram “quase civilizados” e os consideravam aliados do progresso e da colonização. Logo, todas as referências disponíveis até 1983 tendem a confirmar o observado na década de 1940 por Milciades Chaves (1945) entre os Siona: que o cabildo e seu governador tinham pouca importância, mas que eles obedeciam sem discussão o que dizia o curaca. Nas etnografias dos anos 1970 e 1980, a ausência do curaca se vive como nostalgia e como orfandade. Coloca-se essa ausência como um fato destacado no plano político, com facções

em disputa e redes de parentesco autocentradas, enquanto o cabildo e suas autoridades continuam a ser formas instáveis e “pouco compreendidas” para os Siona (CHAVES e VIECO, 1983: 75-107; LANGDON, 2014: 241, 262).

Durante o século XX, governos e fazendeiros colombianos procuraram, como tinham feito no século anterior, destruir o conceito, a lei e a materialidade dos cabildos e dos resguardos. Novamente houve uma ativa resistência indígena, à qual se somaram, na década de 1960, técnicos e profissionais indigenistas que, desde organismos como o Instituto Colombiano de Reforma Agrária, INCORA, vieram a atualizar e replicar estas figuras de direito coletivo. Assim, líderes e indigenistas redescobrem velhos títulos coloniais, documentos guardados às vezes durante séculos pelos indígenas, e que cumprem naquele contexto uma função parecida aos relâmpagos da memória que propõe Benjamin (2009: 41-42). São imagens do passado que cobram sentido político no presente e articulam historicamente a memória dos atores.

Antes de 1961 existiam 81 resguardos titulados na Colômbia, totalizando 40 mil hectares, quase todos nas montanhas do Sudoeste. Destes, 55 tinham sido criados pela coroa castelhana antes de 1810. A partir de então foram constituídos 639 novos resguardos. Em 1986, antes da nova constituição, havia 158 novas unidades territoriais reconhecidas, totalizando 12 milhões de hectares, quase todas na Amazônia (JIMENO, 2012: 63).

Quanto aos Siona, o primeiro resguardo a existir foi o de Buenavista, como vimos. Reconhecido como reserva (uma figura intermediária) em 1968, como resguardo em 1974 e depois demarcado novamente em 1983, Buenavista conta com 4.500 hectares. Em 1986 foram constituídos os resguardos de El Tablero/Ton`toyá, com 4.300 hectares, e El Hacha/Zu`ná, com 6.637 hectares. A partir de 1991, outros três resguardos foram constituídos. Em 2014, mais seis cabildos aguardavam pela titulação de terras de resguardo. Ou seja, desde a organização do cabildo (unidade política) de Buenavista, em 1968, outros 11 novos cabildos siona se formaram – sete deles depois de 1991 –, dos quais cinco obtiveram terras de resguardo, totalizando 15.629 hectares, havendo mais 35.000 hectares em processo de solicitação (ACIPS, 2012: 37; veja mapa 5).

A consideração destas cifras reflete a dinâmica político-territorial do movimento indígena. O engajamento dos Siona é anterior à constituição de 1991 e, na verdade, desde 1968 Buenavista estabelece

uma fórmula replicada com sucesso desde então: trabalhar para organizar cabildos e desse modo obter resguardos.

No entanto, o indigenismo de 1991 e a vontade de expansão política e territorial explicitada pelos indígenas derivou, em várias zonas, para disputas com os camponeses sobre a propriedade de terras até então compartilhadas. Por outra parte, a consagração jurídica do indígena também motivou a autoidentificação de coletivos até então tidos como camponeses, como indígenas, numa onda de re-etnização que alterou as hierarquias de cor e mestiçagem prevaletentes em regiões como o Putumayo, invertendo o sentido da miscigenação. Isto é, de uma situação em que os indígenas se esforçavam por parecer camponeses, ocultando, entre outros, o idioma e os trajes⁶⁹, para outra situação em que ocorre o contrário (CHAVES, 2006, 2003b). É possível que este fenômeno de re-etnização tenha a ver com a procura por horizontes de sentido para um campesinato sem orientação política ante a derrota militar e a corrupção das FARC, durante a década de 1990, e os extremos do terrorismo paramilitar dos fazendeiros. Nesta conjuntura histórica, assumir-se indígena pode ter sido visto como uma via neutra ao desenvolvimento ou, pelo menos, à posse de terras; como uma via certa ao reconhecimento social até então negado; ou mesmo como uma via privilegiada para novas formas de experiência e de espiritualidade.

À proliferação de leis e normativas – de escritórios específicos na administração pública –, bem como de cabildos e resguardos antes inexistentes, agregou-se a criação de novos coletivos indígenas, que apareceram no cenário nacional recuperando e representando uma identidade indígena perdida, como os Muiscas, em Bogotá, ou os Pastos e Yanaconas, no Cauca, no Caquetá e no Putumayo (CHAVES, 2003a).

Nesse contexto o indígena emerge como um campo politizado de produção cultural (JIMENO, 2012) fomentado pelo movimento social e depois, também, pela nova constituição, e os grupos indígenas radicados nas cidades procuram dotar-se, eles também, de organizações legalizadas e articuladas com agências estatais e organizações não-governamentais. Porém, a base da legislação indígena colombiana – de

⁶⁹ Esta atitude de ocultação dos traços diacríticos indígenas defronte de um mundo branco e mestiço, desqualificador do ser indígena, também foi documentada entre os Siona nos anos 1970: Veja LANGDON, 1979.

1889 até 1991 – e o próprio imaginário do movimento indígena – com sua forte ênfase na noção de “território ancestral” como reivindicação matriz (JIMENO, 2012) – já tinham orientado à inscrição do étnico nos espaços rurais. Esta identificação foi ainda reforçada pela generalização, na década de 1990, da ideologia ambientalista em escala mundial, que alcunhou a figura do “nativo ecológico” (ULLOA, 2001), fazendo do índio uma espécie de sábio guardião da natureza e da biodiversidade, reforçando assim os elos com o rural. Este protótipo ecológico-ancestral foi efetivamente transposto à figura dos taitas no Putumayo durante a década de 1990 (veja, por exemplo, UMIYAC, 1999; CAICEDO, 2013), fenômeno que tende a confirmar a tese do “espelho colonial”⁷⁰.

Os Siona que migraram às cidades têm organizado nelas três cabildos⁷¹ que eles não definem como urbanos devido, precisamente, a que nunca abandonaram a pretensão de obterem terras de resguardo nas redondezas das cidades. Questão que as famílias por trás das organizações em Puerto Asis e Mocoa mantinham como uma preocupação ativa e permanente durante meu campo.

Os membros desses cabildos alocados nas cidades circulam profusamente pelas zonas rurais em virtude do comércio, dos laços de família, das atividades políticas e do trabalho assalariado, visitando continuamente seus resguardos de origem, assim como outros resguardos siona, inga, kofán, kamentzá, pastos e quiyacingas, que listo aqui em ordem aproximada de frequência. São resguardos onde encontram parentes e amigos, mantendo vários tipos de intercâmbio, amiúde ordenados também ao redor de relações de ensino-aprendizado no âmbito do yagé, sendo em geral os taitas siona os que ocupam o papel de mestres, salvo no caso das relações com os Kofán, mais

⁷⁰ Esboçada para o Putumayo por Taussig (1993), nesta tese o índio capta e até certo ponto manipula – é aí para ele o *quid* do trabalho xamânico –, as imagens de selvageria projetadas pelo colonizador sobre o índio. No entanto, não é menos efetiva a ideia de que o curaca sempre foi para os Siona aquele que era capaz de manter os rios e bosques dotados de vida, abundância, alimento e uma correta ordem do clima e das estações, do que os mesmos Siona dão amplo testemunho hoje. Assim, uma dupla certeza – a dada pela memória e a dada pelo estímulo/reconhecimento do encontro com o branco ecologista – acompanhava meus colaboradores quando pensavam os curacas como mestres da natureza.

⁷¹ MOCOA, PUERTO ASIS E PUERTO LEGUÍZAMO.

horizontais. A maioria das famílias extensas dos Siona que conheci possui casas e alguns membros em uma das duas cidades mencionadas e em um dos resguardos rurais. De modo que a pertença a um determinado cabildo passa mais pela satisfação de uma determinação legal do que por uma representação da situação efetiva, que se configura sobre circulações e pertenças múltiplas. No entanto, é possível reconhecer o efeito orientador da legalidade formal, que modela condutas, alianças e conflitos em uma dinâmica promovida a partir do Estado e das organizações não-governamentais, sobretudo através das verbas e chances para projetos, ao redor das quais se estabelece uma competição.

Em todo caso, o padrão circulatório campo-cidade e as situações de residência temporal em diferentes casas são comuns também entre os colonos camponeses (SANCHEZ, 2012). Este é um desenvolvimento histórico relacionado às economias das sucessivas bonanças ou *booms* que têm estruturado o tecido social do Putumayo mestiço, desde a borracha até a cocaína, passando pelo petróleo. Para os colonos, a itinerância, a impermanência e a precariedade habitacional são traços consistentes, dado que esta capa se origina no Putumayo precisamente ao longo do século XX, a partir de crises e migrações de trabalhadores depauperados submetidos aos deslocamentos derivados da guerra e dos interesses de narcotraficantes e petroleiras.

Para os remanescentes Tucano ocidentais trata-se de uma mobilidade estabelecida ao longo dos séculos na mesma vasta zona que se estende entre o rio Caquetá e o rio Aguarico: os Siona, como vimos no capítulo anterior, mantêm seu padrão circulatório nas mesmas zonas do rio Putumayo ao longo do século XX, percorrendo uma trama de lugares que inclui os locais onde hoje existem as cidades, mas onde já circulavam antes que elas fossem fundadas. Essa trama se estabeleceu durante séculos em interações com os agentes da Igreja. Em uma perspectiva de longa duração poderíamos afirmar que os Siona se deslocam até o presente em suas áreas tradicionais de circulação. As fontes históricas, os trabalhos acadêmicos e a parte registrada da literatura oral dão facilmente conta destas afirmações. Os Siona estão perfeitamente cientes disto e lamentavam, durante meu campo, não ter obtido ainda financiamento para juntar os avós e percorrer o que reclamam como território ancestral, para traçar um "mapa próprio". Este mapa conteria as memórias que ainda emanam de cada lugar e serviria como inventário de um patrimônio toponímico que eles mesmos percebem em risco à medida que vão morrendo os anciãos. No escritório de Mocoa, às vezes, chegava a notícia da morte de um velho ou de uma

velha em algum remoto resguardo rio abaixo, então os jovens comentavam: "temos perdido outra biblioteca".

Na perspectiva biográfica, os avós atuais percorreram desde crianças o circuito entre as aldeias dos curacas e o internato em Puerto Asis, no que já eram trajetórias urbano-rurais, e como jovens fizeram, com o apoio e as expectativas dos velhos nas aldeias, no polo urbano, experiências no mundo laboral que os capuchinhos promoviam como o importante e o correto: empregos na indústria petrolífera equatoriana (mais desenvolvida nos anos 1960 e até agora), empregos de domésticas em casas, trabalhos como pilotos de lanchas comerciais. Nesse sentido os Siona atuais são índios urbanos desde sua infância, dado que toda sua vida tem estado marcada por períodos de moradia e relações importantes realizadas na cidade, primeiro como estudantes, logo como trabalhadores e/ou comerciantes (que saíam, como seus pais, a vender produtos no mercado de Puerto Asis) e finalmente também como “médicos tradicionais” e/ou lideranças políticas.

O cabildo, como instituição espanhola, já trazia implícita a noção de urbe como administração centralizada com o intuito de concentrar e fixar os indígenas. Em seu formato atual, o cabildo possui uma direção anualmente renovada pelo voto popular dos membros que o conformam, mas até esse ritmo anual é um velho costume colonial. Quanto ao caráter popular da eleição, relativa à legitimidade democrática dos cargos, por assim dizer, trata-se também de uma antiga pretensão oficial amplamente desmentida por evidências que mostram que, na época da tutela capuchinha sobre os cabildos conforme à lei indígena de 1889, os governadores eram designados anualmente pelos padres missionários. A autoridade do governador era representada, entre outras coisas, mediante a solene entrega do bastão ou vara de mando, objeto incorporado ao repertório de *pintas* dos curacas, como vimos no capítulo 1.

No período da fundação de Puerto Asis (*circa* 1912), o governador ocupa um lugar honorífico ao lado do curaca nos atos públicos, celebrados em presença de frades e militares; quando desfilam, quem precede é um taita de idade e é ele quem leva a bandeira colombiana, enquanto o governador aparece acompanhando a máxima autoridade que é o curaca (KUAN, 2013:133). E como já vimos, ao redor de 1945, entre os Siona – Urito bain e Gan`tëya bain – existe um governador, mas ele não tem importância comparável a do curaca, que é o chefe indiscutível (CHAVES, 1945).

Por outra parte, os cargos do cabildo têm variado em número e

qualidade segundo épocas e lugares (terras altas/terras baixas). Entre os Siona, tudo indica que o primeiro governador indicado por eles foi taita Pacho, em 1968, e nas circunstâncias que já vimos no capítulo 2, ou seja, como um representante requerido pela Direção de Assuntos Indígenas do Ministério do Interior.

Na atualidade, as diretorias dos cabildos siona parecem seguir um modelo andino, que tem mais cargos do que os que existiam antes. Na época dos capuchinhos só se menciona o governador; quando escolhem Pacho Piaguaje só existe governador e secretário. Hoje, os cargos na diretoria são: governador, *alcalde maior*, secretário, tesoureiro, *alguacil* e fiscal, todos eleitos a cada ano.

Até certo ponto, a estrutura do cabildo parece ter sido emulada pelos taitas, dado que os seguidores, aprendizes e discípulos são chamados também de secretários. Isto pode ser tomado como um indício de que, além de refletir e se apropriar dos papéis sagrados dos frades, os tomadores de remédio tenderam a fazer algo parecido a respeito das estruturas de “governo civil” que os tutores catalães tentaram introduzir.

Hoje em dia, um governador ou governadora – há igualdade completa de gênero nesse âmbito – é geralmente reeleito para vários períodos consecutivos. Quando utilizo o termo líder nesta tese estou referindo, sobretudo, a pessoas que ocuparam durante vários anos diferentes cargos em sucessivas diretorias dentro de um mesmo cabildo. Além do que, do fim da década de 1980 em diante, esses líderes aspiraram também ocupar algum espaço nas incipientes organizações político-territoriais que emergiram no encontro do movimento indígena com o indigenismo estatal, que no Putumayo, para os Siona, são basicamente duas: ACIPS e OZIP.

A passagem entre o nível local e o regional, entre o cabildo e a organização maior, tem a ver com ambições e aptidões específicas em um processo biográfico que passa tanto por viver períodos cada vez mais estendidos nas cidades, quanto pelo descobrimento entusiasmado da política da identidade, amiúde intimamente ligada a um engajamento espiritual no âmbito do yagé.

TRANSFERÊNCIAS ECONÔMICAS AOS CABILDOS

Uma faceta da descentralização – da doação de autonomia às Entidades Territoriais – é a transferência periódica de recursos do Estado via municípios – que exercem nisso uma espécie de tutela –; os cabildos começaram a receber “transferências” de dinheiro desde 1991. As

transferências consistem, a princípio, na entrega de um montante fixo por cada membro inscrito no cabildo. Até hoje, todo ano, cada cabildo deve entregar ao Ministério do Interior um censo da população produzido pelo cabildo e sujeito a comprovação. Dele depende o dinheiro a ser recebido.

O dinheiro é enviado às municipalidades e dali vai sendo repassado às autoridades indígenas eleitas em cada cabildo, através de projetos específicos que devem ser submetidos previamente à consideração dos funcionários municipais. Os projetos – não só municipais – são o veículo principal da política indígena e seus formatos e condições inerentes – autolimitados no tempo, submetidos à avaliação e aprovação externas – induzem a efeitos de competição e fragmentação entre os líderes indígenas.

No ano de 2003 o governo mudou a forma das transferências, de modo que o dinheiro repassado para os cabildos passou a ser uma porcentagem fixa do total de ingressos nacionais. As transferências passaram a ser calculadas por uma fórmula em que tanto o aumento da população indígena, quanto no número de resguardos se traduz em diminuição dos aportes a cada resguardo particular (CHAVES e HOYOS, 2011:122). Ou seja, passou-se bruscamente de uma lógica da abundância a uma da escassez.

Junto com a diminuição no número de cabildos e resguardos reconhecidos, bem como do montante das transferências econômicas, a tendência da política pública foi criar mecanismos estritos de controle, assim como para as outras Entidades Territoriais (governos departamentais e municípios), como também impor diretrizes cada vez mais complicadas para a utilização do dinheiro transferido (CHAVES e HOYOS, 2011).

Estas tendências se acompanharam de uma desvinculação forçada dos Municípios e Governações dos impostos relativos aos grandes empreendimentos econômicos – no caso do Putumayo, a extração de petróleo –, em favor da sua captação pelo Estado central, diminuindo os orçamentos locais.

Assim, os sucessivos governos centrais, operando a partir da trama legal da Constituição de 1991, junto a promessas de autonomia, ampliação da democracia, descentralização e fortalecimento dos governos locais, foram diminuindo os recursos efetivos disponíveis ao mesmo tempo que repassavam responsabilidades às instâncias locais. A execução das transferências destinadas aos indígenas ficou condicionada à tutela de funcionários municipais. Após 25 anos da promulgação da

constituição multiculturalista e como descreve o ex-reitor da Universidade Nacional de Colômbia:

Todo ha quedado diseñado para que los entes territoriales necesariamente tengan que acudir a recursos tributarios recaudados en cada espacio local y regional, para que utilicen a los entes privados como contratistas o concesionarios, y para que los mismos individuos y las micro-comunidades aporten recursos materiales, incluidos los servicios personales, para la satisfacción de las necesidades básicas, a partir de una ordenación y de un sistema de ejecución que los haga responsables. (MONCAYO, 2015: 55)

Deixo até aqui a avaliação do contexto histórico e político no qual emergiram as organizações que existem atualmente entre os Siona. Corresponde agora mergulhar um pouco nas experiências e pontos de vista dos meus colaboradores que, além de desenvolver nas últimas décadas uma relação inevitável com as guerrilhas (capítulo 3), desenvolveram outra com agências oficiais, entusiasmados com os discursos do movimento indígena e com as promessas do Estado desprendidas do multiculturalismo.

PARTICIPAÇÃO DOS SIONA NO MOVIMENTO INDÍGENA NA DÉCADA DE 1990

Um dia, conversando com um jovem professor criado em Buenavista, ouvi dele que a década de 1990 tinha sido ali uma época melhor do que agora. Muitas coisas eram diferentes. Segundo ele, então apenas um adolescente, havia antes menos conflitos e mais unidade; muitas famílias não tinham se dispersado ainda, deslocando-se para cidades como Mocoa ou Puerto Asis; realizavam-se tomas de remédio com maior participação comunitária, pois viviam ainda na mesma vizinhança vários dos que sabiam cantar melhor e fazer durante as tomas coisas que hoje não são feitas, como responder uns aos outros cantando em idioma: "um cantava, o outro lhe respondia, faziam diálogos em idioma". Ainda estavam lá, por exemplo, taita Pacho Piaguaje e dom Sofonías Maniguaje, dois sabedores que já morreram, além do taita Juan Yaiguaje, que agora mora em Mocoa.

Não há hoje a mesma força de antes, indicou o professor, veio depois a dispersão das famílias, a morte dos anciãos e divisões e

conflitos não esperados. Tudo se passa como se a comunidade tivesse perdido a proteção espiritual que possuía nos anos anteriores, quando recebia, periodicamente, visitas de vários mestres kofán vindos do rio São Miguel para tomar remédio em Buenavista, retomando um velho costume praticado até a década de 1950, quando os Kofán vinham para trocar e aprender *pintas*⁷² com o curaca Arsênio.

Buenavista já não é o mesmo, já não há essa alegria, explicava o professor. Ele, por exemplo, sempre gostava de tomar remédio com taita Juan. Logo que este foi embora da comunidade, por volta de 2004, o professor diminuiu sua participação nas tomas, mas aproveita para tomar de novo cada vez que ele volta de visita. Falando com outras pessoas observei que muitos exprimem preferências pessoais desse tipo, por um ou outro taita, dependendo de laços de família e/ou de preferências justificadas por outras vias, relacionadas a prestígio e confiança. Para escolher com quem tomar remédio, os Siona, em maioria, são cuidadosos e exprimem preferências claras, sendo que vários deles preferem, em geral, abster-se de tomar yagé se não está presente o taita no qual confiam.

Falando com outros jovens e adultos – homens e mulheres – que passaram sua infância ou juventude em Buenavista, mas que agora moram em Mocoa, Puerto Asis ou então continuam morando em Buenavista, aprendi que nos anos 1990 e começos de 2000 houve um interesse em participar das tomas de remédio periódicas. Não só isso, mas também de participar em tomas de outras plantas, como vomitivos ou plantas utilizadas para formar um corpo saudável, para se manterem jovens por mais tempo, serem bons trabalhadores, prevenir doenças específicas ou até para falar bem em público. Um patrimônio que me foi descrito por várias pessoas mais ou menos nos seguintes termos: "segredos dos avós, dos maiores de antes, que os avós de hoje ainda conhecem e não vão contar para ninguém, porque é o resto de cultura que ainda os brancos não pegaram, os últimos segredos que ainda há". Conforme quem fale, esse repertório contém conhecimentos de

⁷² Trocar *pintas*, ou seja, visões, mobilizadas através de cantos específicos, numa troca que era a base ideológica do sistema de intercâmbios políticos, comerciais e de parentesco entre os grupos do pé de monte e floresta baixa, na zona habitada pelos Siona, Kofán, Inga e outros que conformam a "cultura do yagé". Veja Langdon, 1981; Chaumeil, 1988.

diferentes plantas que permitiriam a contracepção permanente das mulheres ou tornar pessoas invisíveis.

Entre os Siona que conheci essas práticas corporais parecem ter ocorrido com maior intensidade no interior de duas famílias extensas: a de taita Pacho Piaguaje e a de taita Juan Yaiguaje, os dois únicos homens reconhecidos como taitas em 2003 (PLAN DE VIDA SIONA, 2003). Em alguns casos, mulheres jovens, guiadas pelas avós, chegaram também a observar práticas femininas abandonadas fazia décadas, como as relacionadas com a reclusão menstrual. O entusiasmo em retomar a tradição através de práticas corporais no seio das famílias, não se manifesta hoje com a mesma força que aparece nas descrições que me fizeram sobre esse passado bem recente – apenas 15 anos atrás –, salvo no âmbito dos adultos e jovens que individualmente estão “seguindo o caminho da medicina”, ou seja, tomando continuamente yagé.

Anteriormente a esse entusiasmo manifestado pelos próprios Siona, na década de 1980, diversos visitantes externos começaram a ir tomar remédio em Buenavista, particularmente como consulentes de taita Pacho (capítulo 2), vindos de Puerto Asis, Mocoa e cidades mais distantes, algumas estrangeiras, assim como das veredas camponesas e resguardos indígenas da região (LANGDON, 2012). Ou eram habitantes da região à procura dos novos taitas siona para solucionar problemas tipicamente encontráveis nas redes de cura popular – saúde, dinheiro, amor – ou eram visitantes alheios procurando experiências novas: turistas, artistas, profissionais colombianos atrás de “conhecimentos xamânicos”, alguns dos quais criaram depois seus próprios centros para tomar yagé⁷³.

Todo este interesse exterior pelo yagé pode ser esquematicamente definido segundo duas redes articuladas entre si: a do curandeirismo popular mestiço regional (LANGDON, 2012) e a do *new age* (CAICEDO, 2009). Friede (1945:562) nos conta que já em 1945 os xamãs macaguaje recebiam, em São Joaquín, visitas ocasionais de colombianos a procura de saúde e que os indígenas lhes cobravam em

⁷³ Alguns destes seguidores não-indígenas ou mestiços continuaram mantendo intercâmbios e, eventualmente, viraram eles mesmos taitas. Alguns deles ainda mantém relações de subordinação e respeito com seus mestres siona, enquanto outros se tornaram plenamente independentes. Para uma análise de casos veja Caicedo, 2013.

dinheiro por estes serviços.

Na mesma década de 1980, taita Francisco Piaguaje (capítulo 2), um descendente Macaguaje, recebe colonos e estrangeiros em Buenavista, enquanto Ricardo Yaiguaje, um descendente Gantë'ya bain, procura internar-se com mestres kofán para atingir o poder necessário para virar curaca. Ricardo não vê com bons olhos a presença e a influência dos colonos, nem a alteração do padrão alimentício tradicional, tudo o que, segundo percebe, ameaça diretamente seu poder. E os membros de uma e da outra família criticam ou zombam das condutas do tomador de remédio dos outros (LANGDON, 2014: 263).

Destas duas atitudes, destas duas tradições e disposições contrastantes, emerge o tomador de remédio atual, como também a filiação simbólica diferencial entre dois dos subgrupos siona atuais. O rosto de taita Pacho está pintado numa parede em Buenavista, local onde predominam – fisicamente e nas decisões do cabildo local – no centro da aldeia, seus descendentes Piaguaje. Por outro lado, o rosto de Ricardo figura no logo da ACIPS, organização siona baseada em Mocoa e criada e controlada pelos que se reivindicam como descendentes dos Yaiguaje-Maniguaje, fundadores de Buenavista.

As atitudes, hoje complementares, de Pacho – abertura a visitantes – e de Ricardo – rigor na atualização da tradição – que se encontram unidas em diferentes doses entre todos os tomadores atuais, agregaram-se depois, por conta do movimento indígena, novas capas de significados. O que na década de 1980 tinha sido o interesse particular de uns poucos homens em Buenavista e era apenas uma prática privada, ou seja, desvinculada dos interesses comunitários, tornou-se, na década de 1990, sob o influxo do movimento indígena, novamente, como no tempo dos curacas, uma tentativa de projetar uma autoridade territorial e coletiva. Nas últimas décadas, as tomas de remédio passam, de prática individual e isolada, a ser de novo algo que compromete as condutas dos outros membros da família extensa.

Como vimos no capítulo anterior, nesta mesma década de 1990 a guerrilha perde legitimidade e sofre grandes derrotas perante o exército colombiano. Paralelamente, surge um novo dispositivo estatal indigenista percebido por seus atores como um triunfo do movimento indígena. Então o yagé emerge no Putumayo como uma possibilidade econômica muito concreta em um meio cada vez mais adverso. E, ao mesmo tempo, da mão da expansão do movimento indígena, com seus discursos e organizações, a reconstrução da autoridade tradicional vira um objetivo importante para os Siona mais motivados com a politização

de sua memória e da etnicidade.

Na década de 1990, o engajamento dos Siona no campo indigenista colombiano passou por uma politização ativa da memória – concretamente traduzida em coisas como a definição coletiva de um território ancestral ou na atualização, perante as novas gerações, da imagem épica dos curacas, como “autoridades civis e espirituais” e “donos dos territórios e dos animais” (ACT-ACIPS, 2007; ACIPS, 2012).

OS SIONA NA TRAMA DO NOVO INDIGENISMO

Apresento a seguir uma cronológica dos anos 1990, enfatizando os engajamentos de alguns líderes no campo indigenista e o lugar aí do trabalho xamânico. Ressalto a simultaneidade dos acontecimentos nesta década altamente dinâmica.

Como antes indiquei, o líder inga regional, José Mutumbajoy, que tinha fundado em 1987 a Organização Zonal Indígena do Putumayo, OZIP, e visitado Buenavista em 1989, instituindo ali perto o cabildo de Santa Helena (capítulo 2), foi assassinado em 1993. Esse episódio, que alguns lembram bem, ocorreu quando José acabava de negociar com o governo central o envio de professores indígenas para as escolas básicas em territórios indígenas. A OZIP entrou então numa fase de inatividade.

Dois anos depois, em 1995, a OZIP se reativou mediante um congresso em que representantes indígenas nasa, kofán, inga, siona, kamentzá e murui tiveram um debate e decidiram, segundo me foi relatado, que o melhor seria se organizar dentro da OZIP na forma de associações monoétnicas que agrupassem e representassem os cabildos e resguardos existentes para cada etnia. Nisto procuraram seguir a ênfase legal do novo indigenismo, desenhado para trabalhar – reconhecer e financiar – entidades monoétnicas (CHAVES, 2003a), daí que, em cada território foi necessário escolher uma identidade, das muitas que a história faz entrar em relação em cada lugar.

Os governadores dos cabildos siona que possuíam resguardos, guiados pelos líderes de Buenavista, acordaram, em 1995, em criar a Associação de Resguardos Indígenas Siona do Putumayo – ARISP –, encabeçada por Franco Yaiguaje (um jovem, descendente por linha paterna direta, de Rubén Yaiguaje, último curaca de Granada) e Erney Piaguaje (o filho mais velho do filho mais velho de taita Francisco Pacho Piaguaje). Franco e Erney eram então jovens líderes que tinham sido governadores do cabildo local e que, em aliança com a Corporação

Autônoma do Putumayo, agência estatal ambientalista⁷⁴, realizaram um “estudo sociocultural e ambiental” nos quatro resguardos siona existentes naquele período, começando uma colaboração com agências exteriores dirigida a desenhar e executar projetos ambientalistas e indigenistas para o conjunto do povo siona.

Simultaneamente, ainda em 1995, uma empresa petroleira, a RAM Petroleum, perfurou poços na zona limítrofe exterior a Buenavista e por isso organizou com os cabildantes (chama-se assim aos membros do cabildo) uma “consulta prévia”, destinada a “compensá-los pelos impactos sociais” da intervenção. Este processo dividiu a comunidade e levou, entre outras coisas, a que Franco Yaguaje renunciasse à ARISP, que desse modo desapareceu. Neste mesmo ano Franco migrou para Mocoa, para desempenhar junto com Hermógenes Piaguaje, outro adulto de Buenavista, sobrinho por linha paterna de taita Pacho, cargos na diretoria da OZIP. Essas foram as primeiras famílias que migraram para Mocoa. No mesmo ano da sua chegada, criaram ali um cabildo, Jai Ziaya Bain (gente do rio grande), o qual, em 2014, ainda não contava com pleno reconhecimento oficial.

No entanto, nesse mesmo ano da criação da ARISP e da consulta prévia com a RAM, taita Pacho Piaguaje e taita Querubín Queta – prestigiado taita kofán, autoridade tradicional de um resguardo dessa etnia sobre o rio San Miguel (MAPA 5) –, mais alguns familiares de um e de outro, criaram uma organização não-governamental chamada de Zio Ai⁷⁵.

Zio Ai continua a existir e, desde o começo, baseou sua projeção política na promoção de uma imagem específica: a do nativo ecológico, sintetizada à perfeição pela figura do velho e sábio curaca. No site da web da Zio Ai encontra-se uma série de documentos alusivos aos projetos realizados ao redor de Zio Ai, orientados à conservação da floresta e da sabedoria indígena, articulados nos últimos 20 anos com um leque de instituições: União Europeia, Banco Mundial, *United States*

⁷⁴ Dela emergiria depois a Corporação Autônoma para o Desenvolvimento Sustentável do Sul da Amazônia, CORPOAMAZONIA, a entidade que é a autoridade ambiental na atualidade e que em 2014 possuía sua própria encarregada de Assuntos Indígenas, uma profissional inga.

⁷⁵ Zio é horta em *bain cocá* e Ai é um etnônimo kofán que se pode traduzir como pessoa ou ser humano.

Agency for International Development – USAID –, *World Wide Foundation – WWF –*, *Empresa Colombiana de Petróleos S/A – ECOPETROL–*, e vários ministérios do governo colombiano⁷⁶.

Há, nessa lista, uma mistura de agências políticas, empresas petroleiras e organizações não-governamentais ambientalistas, cujos interesses aparentemente dissimiles encontram uma justificativa comum na imagem do nativo ecológico perfeitamente encarnada na figura do velho taita sábio e compassivo, conhecedor e protetor dos segredos da floresta. Falando da Ziô Ai, um ex-integrante Siona disse um dia para mim: "essa organização não representa todos os Kofán, apenas uma família, e têm usado o taita X como imã para atrair recursos", no que era menos uma crítica do que uma descrição.

Em 1998, certo funcionário do governo vinculado ao Fundo PLANTE indígena⁷⁷ aproxima-se de alguns líderes siona para promover a reativação da Associação de Resguardos Indígenas Siona do Putumayo, ARISP, e disponibilizar recursos para a realização de um primeiro “Plano de Vida do Povo Siona”, uma espécie de plano de desenvolvimento local que declara levar em conta a cultura e a identidade étnica. O que significou, no caso, uma injeção intermitente de recursos estatais durante cinco anos, permitindo a realização de reuniões diurnas e tomas de remédio, bem como a ativação da circulação de lideranças. Todo esse esforço resultou na publicação, assessorada por antropólogos da Universidade do Cauca, do primeiro *Plano de Vida Siona*, em 2003, e também na criação, neste mesmo ano, de uma nova associação, desta vez chamada Associação de Cabildos Indígenas do

⁷⁶ Veja a página web da fundação em <http://www.actualidadetnica.com/actualidad/actualidad-col-02/salud/2245-origen-y-mision-de-la-fundacion-zio-a-i-union-de-sabiduria.html> Acesso 20 jul. 2015

⁷⁷ O Fundo PLANTE foi criado pelo governo colombiano para implementar políticas de desenvolvimento alternativo para que os camponeses cultivadores de coca possam substituir esses cultivos. A mesma estratégia foi empregada simultaneamente no Peru e na Bolívia, os outros países latino-americanos produtores de coca. No caso colombiano, a ênfase sempre foi punitiva: dos 200 milhões enviados em 1998 como ajuda norte-americana para enfrentar o problema dos cultivos ilícitos, só 7% foram destinados à política de substituição e o restante usou-se em medidas punitivas. Desde 1994 funciona um Fundo PLANTE Indígena especializado na mediação com populações indígenas que cultivam coca (RAMÍREZ, 2001: 57-65).

Povo Siona, ACIPS, representando agora não apenas os cabildos oficiais, proprietários de resguardos, mas incluindo todo o conjunto de novos cabildos em processo de organização.

Com financiamento estatal e assessoria profissional intermitentes (do Estado e das organizações não-governamentais), um grupo heterogêneo de líderes (há avós, taitas e seguidores, representantes eleitos e professores bilíngues) encabeçado por Franco Yaiquaje – quem, já estabelecido em Mocoa, tem seguido intensivamente uma carreira como líder, com cargos na OZIP –, vinculado principalmente ao resguardo de Buenavista, trabalha desde o fim da década de 1990 para dar projeção atual à ideia, anterior, de um povo siona, que abarca todas as identidades tucano anteriores. Os taitas e a figura antiga dos curacas são fundamentais nessa dinâmica construtiva e as tomas de remédio adquirem ali os valores políticos que as caracterizam no presente e que examino no capítulo 6. Ao projetar um povo siona, os que durante o século XX tinham-se feito chamar de Siona e de Gantë'ya bain, fazem re-emergir um antigo nome, Zio Bain⁷⁸, de modo que nos discursos orais e documentos contemporâneos, muitas vezes, líderes e taitas se automeiam o "povo siona zio bain".

Em 1999, todos os taitas e seguidores siona participam da formação de uma nova entidade multiétnica, a União de Médicos Indígenas Yageceros da Amazônia Colombiana, UMIYAC, uma organização de carácter gremial e multiétnica, na mesma linha da Zio Ai. Para tanto os Siona contaram com o apoio da organização não-governamental colombiana Instituto de Etnobiologia, financiada, por sua vez, pela organização não-governamental norte-americana, *Amazon Conservation Team*, ACT⁷⁹. Nessa organização, taita Pachó foi eleito, junto com um taita inga e outro kofán – diferente do "dono kofán" da

⁷⁸ Na língua siona, *zio* é horta e *bain*, gente. Assim, Zio-Bain significa gente de hortas: trata-se de um antigo etnônimo alternativo já testemunhado por Wheeler (1987) na década de 1960 e que foi colocado em primeiro plano no período sob análise – 1998-2003 –, com o objetivo de destacar a pretensão de titular mais terras para realizar o próprio ser (veja por exemplo USAID-ACT-ACIPS, 2007).

⁷⁹ Sediada em Washington, DC.

Zio Ai –, para formar parte da Mesa Maior da UMIYAC⁸⁰. Criou-se, ao mesmo tempo, uma organização paralela multiétnica de mulheres, a Asociación de Mujeres Indígenas de la Medicina Tradicional, ASOMI, composta pelas esposas dos taitas e outras mulheres conhecedoras de plantas e remédios. Igual à UMIYAC, a organização das mulheres parece estar sendo uma instância relevante na transformação das redes interétnicas no Putumayo contemporâneo. Ambas organizações se encontravam em pleno funcionamento em 2014.

Entre as atividades da UMIYAC destacam-se as “brigadas de saúde”, instâncias financiadas e até certo ponto organizadas pela ACT, em que os “médicos indígenas *yageceros*” da União percorrem periodicamente diferentes localidades urbanas e rurais dos Departamentos de Putumayo, Caquetá e Nariño, atendendo onde existam cabildos que os solicitem a realizar tomas de yagé em benefício dos vizinhos dos locais visitados. Nas brigadas vão sempre, no mínimo, dois taitas, idealmente de etnias diferentes (há uma lista crescente de etnias que utilizam yagé na região, mas os mais antigos, numerosos e prestigiados são os taitas siona e kofán, inga e kamentzá). Durante meus percursos no Putumayo participei de algumas destas brigadas em cabildos siona e inga; no capítulo 6 descrevo uma destas instâncias.

Durante os últimos 15 anos, alguns taitas siona fizeram coisas como encontrar-se com a rainha da Espanha em Madrid ou com o presidente da Colômbia por meio da UMIYAC. UMIYAC (ACT) fixou uma ajuda econômica mensal, equivalente a um salário mínimo, para cada taita, e tem entregado, às vezes, outras ajudas específicas (por exemplo, dinheiro para melhorar suas moradias).

A partir desta cronológica podemos afirmar que a experiência do novo campo indigenista assume duas dinâmicas centrais para os Siona com quem trabalhei. Na primeira dinâmica temos que considerar as articulações ao redor do yagé em que, sobre uma base mais antiga de redes interétnicas (a chamada cultura do yagé, veja LANGDON, 1981), confluíram interesses de agências ambientalistas, como a ACT, que promoveram e possibilitaram a criação de organizações indígenas, tais

⁸⁰ A Mesa Maior é uma imagem de poder e autoridade de inspiração andina. A ACIPS, assim como foi com a ARISP, nominalmente está também precedida por uma Mesa Maior.

como a Zio Ai e a UMIYAC. Na segunda, que age articuladamente com a anterior, temos as redes interétnicas, principalmente de líderes, orientadas ao redor de José Homero e da OZIP, das quais participam alguns representantes siona.

Nestas redes de lideranças interétnicas se destaca o líder Franco Yaiguaje, nascido em Buenavista, filho de um pai vindo de Granada e de uma mãe nascida em Buenavista, parente afim do curaca fundador. Instalado em Mocoa desde 1995, e exercendo um cargo importante – de fiscal – na OZIP, Franco o principal líder da ACIPS, a maior organização siona dos últimos 15 anos: a mais representativa e que possui – centrada na pessoa de Franco – a mais ampla rede de contatos em organizações não-governamentais e agências estatais.

Fundamental na carreira de Franco à frente da ACIPS tem sido a presença e a participação do seu sogro, o taita Juan, quem, durante meu campo era também o taita mais e melhor reconhecido internamente pelos diferentes grupos locais siona, que apresentarei no capítulo 5. Já mencionei taita Juan no capítulo 2 ao falar da aldeia de Granada e de sua dissolução na década de 1960. Juan é filho do curaca Marcelino Payoguaje e ele mesmo é um Payoguaje por nascimento, mas em determinado momento teve que tomar seu sobrenome materno, Yaiguaje⁸¹.

No que resta deste capítulo, trabalharei um pouco sobre a biografia de Franco a fim de explorar as relações contemporâneas entre yagé e política, tarefa que temos insinuado a partir de outros ângulos nos capítulos anteriores, quando nos debruçamos sobre as relações entre os taitas e seus grupos e territórios, ou entre taitas e frades católicos, ou entre os taitas e os Siona que tentam sobreviver à violência.

Chegamos agora a um ponto da história em que podemos nos

⁸¹ Juan Payoguaje Yaiguaje explicou para mim que teve que trocar seu primeiro sobrenome em favor do segundo em 1972, quando quis celebrar seu matrimônio com dona Blanca Maniguaje Yaiguaje, em Buenavista. Esta teria sido uma exigência dos frades, derivada do fato que o casal já tinha filhos em comum antes do matrimônio. Então, para inscreve-los, resolveram usar o segundo sobrenome da mãe, Yaiguaje, que é também o segundo sobrenome de Juan. Na Colômbia o sobrenome do pai vai primeiro e é o que se herda através dos filhos homens. Para mais detalhes sobre os Yaiguaje de Granada e os de Buenavista como famílias diferenciadas, veja o capítulo 2.

manifestar sobre a emergência de um papel específico dos taitas no seio das novas organizações. Como veremos a seguir, em alguns casos essas organizações dependem, desde a sua formação, da ação das agências indigenistas e ecologistas e seus projetos. É neste marco que, durante meu campo, se produziram tomas de remédio nas quais todos ou quase todos os participantes eram Siona. Qual é, neste caso, o valor político dessa tradição político-ritual cultivada pelos curacas (apresentada no capítulo 1) e a respeito da qual os taitas de hoje se apresentam como os herdeiros? Daqui até o fim desta tese tentarei refletir etnograficamente sobre esta questão.

No que resta deste capítulo mostrarei o caráter das organizações e projetos siona oferecendo trechos de uma gravação feita no escritório da ACIPS em Mocoa, em 2014, onde durante alguns meses me encontrei regularmente com Franco Yaiguaje, o presidente da ACIPS, quem falou livremente para mim com a intenção de “deixar uma memória para os Siona por vir”.

A FORMAÇÃO DA ACIPS

[...] En el año 1998, un señor que se llama Cesar Roso [funcionário do Fundo PLANTE], muy importante, me llamó a mí y entonces presentamos una propuesta, para iniciar el plan de vida del pueblo siona. Bueno, listo. En el año 1999 a mí me llaman los taitas, por una amistad de ellos, un encuentro de los taitas, de sionas, kofanes, de todos los indígenas del Putumayo; hicieron una asociación que se llama UMIYAC que todavía está, me llamaron a mí que fue para el Caquetá; no pude ir, porque estaba ocupado, desobedecí la invitación por razón que la agenda estaba copada, no fui; pero el año 99 me llamaron a mí, me dijeron venga, queremos que usted venga acá, yo me fui pues un poco como con nervio, porque por medio ya había plata, recursos económicos, y me dijeron que querían fortalecer la organización, pero ese mismo año me eligieron [novamente] fiscal en la OZIP, vuelta otra vez a lo mismo [...] yo tenía un cuidado porque en el año 95 había tenido dificultades con Buenavista [...] y terminamos es divididos, entonces yo cuando el 99 me invitan a volver, yo me fui un poco resentido porque el trato no fue muy bueno entre nosotros [...] en 1999 iba más preparado, como líder con más experiencia, y estaba también estudiando para auxiliar de enfermería en la Universidad del Cauca [...] me dijeron que querían

fortalecer la idea que yo había traído, de la Asociación ARISP, y que cómo se podía llamar, y entonces estaban apoyados económicamente por UMIYAC – eran solamente los taitas reunidos, y tenían recursos disponibles, me atendieron muy bien esa vez en el resguardo de Buenavista, y entonces hicimos ya la Asociación el año 99, queremos que usted sea el representante, listo, listo, le pusimos la sigla, comenzamos a trabajar los estatutos, yo me busqué un abogado de acá de la OZIP [...] presentamos la propuesta allá, entonces nos acompañó Cesar Rozo, un blanco, lo recuerdo muy buenísimo, sabía la situación, me entendía muy bien, me trató muy bien, dijo voy a ayudar al pueblo siona a través de Franco Ever y de los taitas [...] y entonces se formuló el primer plan de vida del pueblo siona, que estuvo la universidad del cauca, sí, trabajando Hugo Portela y su equipo de allá, entonces el 2003 sale la resolución, apoyado por el Instituto de Etnobiología [subsidiaria da ACT], trabajaba él, el líder era el médico Germán Zuluaga, me acompañó, me ayudó a sacar la resolución, la asociación ya comienza con estatutos, yo ya tenía conocimientos [...]

Para nós, um ponto importante de sua fala tem a ver com as posições assumidas pelos taitas como um coletivo à parte, com interesses próprios, e a relação exterior que assume Franco com Buenavista. Como logo veremos, esse coletivo não inclui seu sogro Juan, quem migra para Mocoa por volta de 2003 e passa a morar com Franco.

As mediações estabelecidas por funcionários estatais e de organizações não-governamentais incorporam a política indígena ao âmbito do mercado de bens culturais promovido pelo novo indigenismo:

[...] los taitas creían que la Asociación iba a manejar plata [...] al jefe del Instituto de Etnobiología [da ACT, o primero diretor da UMIYAC] no le gustó mi discurso, no le caí muy bien [...] yo miraba que las propuestas que hacía a los taitas no era muy favorable, de unos instrumentos que tenían que ver con la medicina tradicional, decía "el nombre de la ortiga, el producto, resultados, para qué sirve el yagé, para qué sirve la albahaca" [...] yo le dije a los taitas "lo que pasa es que ustedes están entregando la cultura" [...] ellos se enojaron conmigo, me decían "Franco Ever no tiene plata, para qué vamos a ir donde la Asociación, usted nos tiene que pagar el yagé, la toma de yagé por la noche", hasta que

llegamos un día, y yo le dije a Germán [o director da UMIYAC, um branco] y a los taitas: "taitas, los que quieren seguir a la Asociación, síganme, y los que no, no; yo no tengo con qué pagarles a ustedes [...] y la cultura no se paga, yo no puedo pagar para que sigan siendo sionas, la plata no está en la cultura, claro que hace falta la plata, pero es para complementar" [...] y el taita Juan fue el único, dijo "yo me quedo apoyando a la Asociación", y todo el mundo se abrió [saíram] de la Asociación

O problema colocado por estas mediações efetuadas por agentes estatais e de organizações não-governamentais passa pela relação possível entre “cultura” e “mercado”, afirmando a possibilidade de atribuir um valor econômico quantificável à tradição. No caso específico dos rituais de yagé, a política estatal só reforça uma tendência massificada através do mercado *new age*, dos circuitos de turistas xamânicos e dos grupos de novos seguidores urbanos dos taitas. No entanto, como vimos nos capítulos anteriores, os xamãs macaguaje cobravam em dinheiro, por seus serviços aos brancos, já na década de 1940 (FRIEDE, 1945), enquanto nada cobravam dos indígenas. O que o presidente da ACIPS descobre é que ele mesmo deve se relacionar com os taitas nos termos colocados pelo mercado. Ao mesmo tempo, além de reforçar a mercantilização da cultura, a política indigenista do Estado e das organizações não-governamentais cria condições para que os coletivos indígenas ganhem acesso às práticas tradicionais que de outro modo lhes estariam vedadas pela erosão histórica dessa mesma tradição que agora é valorizada.

Para o taita Juan e o presidente Franco, tidos por uma maioria dos Siona como líderes exemplares, a UMIYAC foi uma tentativa de instrumentalização do conhecimento indígena por parte de profissionais brancos.

Por outra parte, como já vimos, a década de 1990 apresenta-se marcada por vários conflitos simultâneos no Putumayo rural, os quais redistribuem politicamente o espaço semântico e geográfico da vida cotidiana entre dois regimes de governo – o das FARC e o do Estado – e, também, entre um tipo de regulação local do mercado da coca, ligado à justiça guerrilheira, e o regime ideológico, jurídico e financeiro do novo indigenismo.

A produtividade social desta clivagem básica se reflete também na divergência crescente entre organizações indígenas e camponesas, no afastamento/invisibilização dos vínculos com a guerrilha e no fluxo

migratório de várias famílias siona às cidades, que começa a produzir-se na metade dos anos 1990. Esta migração é favorecida pela existência de redes mais antigas, formadas na esteira do movimento indígena, como a OZIP, mas de modo ainda mais decisivo pela proliferação de organizações não-governamentais e agências estatais voltadas à questão indígena, que marcam a década. Esses eventos são olhados com ceticismo pelos guerrilheiros que, no entanto, respeitam a autonomia indígena.

Depois de um período na UMIYAC, taita Juan se afasta desta organização. Entre seus motivos temos a exploração econômica por parte dos brancos, a presença de bebidas alcoólicas nas tomas de remédio, às vezes fomentadas pelos próprios diretivos brancos da organização não-governamental (bebem aguardente⁸² no final da toma de remédio), e também porque os “maiores”, os que “mais sabem”⁸³, vão morrendo e as novas gerações não têm o mesmo pensamento⁸⁴. Nesses motivos percebemos, de novo, uma tomada de posição a respeito de dois temas que aparecem no discurso de Franco: a tradição e o dinheiro. E, precisamente, a resposta do taita é emancipatória: se a

⁸² Esse costume de alguns taitas de terras frias (segundo meus colaboradores Siona), como os Inga e Kamentzá do Sibundoy, estende-se agora também entre os taitas de terras quentes (incluindo alguns Siona), para os quais ainda é nominalmente um problema – não está na tradição e impede o cultivo do poder –, porém, ignoro quando se produz essa difusão. Um taita siona que amiúde bebia álcool, incluindo a tarde antes e a manhã seguinte de uma toma de remédio, explicou-me uma vez que ele “não tinha ainda seu tigre” e que, para alguma vez tê-lo, entre outras coisas, devia beber menos álcool.

⁸³ Em sua maioria curacas kofán que já morreram e dos quais taita Juan reconhece ter aprendido. Ao escutar suas evocações ficava claro para mim que a UMIYAC trouxe experiências importantes, possibilitando a formação de relações de ensino-aprendizado e um conhecimento de primeira mão do ofício dos colegas *yageceros*. Estas relações de ensino-aprendizado eram patentes durante meu campo e se tinham projetado no tempo para além do encontro circunstancial nos anos em que taita Juan esteve na UMIYAC. Assim, por exemplo, em 2014 ele tinha vários seguidores Inga que havia conhecido através da UMIYAC, mas que tinham se tornado seguidores depois da saída de Juan desta instituição.

⁸⁴ No entanto, a UMIYAC foi parcialmente reformulada (por exemplo, hoje nenhum não-indígena pode acompanhar as brigadas). A UMIYAC ainda existe, ainda opera, e vários Siona pertencem a ela. Outros tomadores – Inga, por exemplo – convidavam continuamente Juan para que ele voltasse à organização, como presenciei.

tradição dos taitas atrai dinheiro (como no interesse dos ricos estrangeiros que mantêm vivas organizações como a ACT e a UMIYAC), esse dinheiro deve ser, sobretudo, para os taitas. Lembremos aqui as ideias de Benjamin com as quais começamos a trabalhar no capítulo 2:

El peligro amenaza lo mismo al patrimonio de la tradición que a quienes han de recibirlo. Para ambos es uno y el mismo: prestarse como herramienta de la clase dominante. En cada época ha de hacerse el intento de ganarle de nuevo la tradición al conformismo que está a punto de avasallarla.
(BENJAMIN, 2009:41-42)

No entanto, a ACIPS surge graças ao apoio do Fundo PLANTE e realiza seus primeiros projetos graças ao Instituto de Etnobiología – um braço local da ACT vinculado, como vimos, à UMIYAC –, que colabora na formalização da ACIPS em 2003. Esta última parceria, depois da reorientação bélica do Plano Colômbia, que extingue iniciativas estatais mais pacíficas como o PLANTE, continua e se projeta através dos anos difíceis. Em 2007, a ACT abre um escritório em Mocoa e o Instituto de Etnobiología se dissolve. Sucedem-se projetos relacionados com diagnósticos socioambientais e com a promoção dos cultivos tradicionais. Financiam-se percorridos, reuniões diurnas e muitas noturnas, com yagé.

[...] en el año 2003 ya salí de la OZIP – una gran experiencia, construimos la sede, fuimos los fundadores [...] en esa época validé, hice un semestre de administración de empresas, no más, porque no había plata [...] entró Juan Carlos Riasco, del Instituto de Etnobiología, y ese señor me entendió muy bien cuando le dije [...] que no podía ser que los Siona, que eran gente de chagra [Zio Bain], tuvieran que comprar sus alimentos en las cabeceras municipales, que la mayoría tenían cultivos ilícitos, y que era una gran tristeza para Franco Ever [...] la cultura es, estaba totalmente acabando [...] no había justicia porque había cultivos ilícitos, porque había actores armados, petróleo [...] cuando le dije así, el señor se contentó, me dijo estás bien, no estás confundido [...] hemos iniciado la caracterización del territorio, ver cómo está la fauna, la flora, ver cómo están los animales, hicimos un estudio sobre la chagra, solo 5 abuelos de los 300 mayores de 50 años tenían chagra [...]

Essa trajetória de relação com agências exteriores se desdobra na subjetividade como uma narrativa em que a tradição personificada nos taitas passa a se integrar a um processo político maior:

*A los 22 años ya fui gobernador [...] cuando me eligieron a mí quedé bastante asustado, pero tenía claro que **en mí estaban los ancianos** [...] para mí la guía principal eran los abuelos [...] me nació de investigar, cuál era la función del cabildo, para qué es el resguardo, la función de los taitas, **qué era ley de origen, medicina tradicional, cuál era la autonomía***

*A nivel más personal **los taitas y la espiritualidad han sido la base fundamental**, un capítulo muy fuerte es la espiritualidad, a pesar de que ha sido muy duro integrar a los siona, muy divididos, con cuestiones bastante preocupantes, el taita Juan ha hecho un gran trabajo para integrar a los pueblos y la Asociación, y apoyado a Franco Ever; he tenido que integrar a todos los pueblos, son muy poquitos los taitas, muy poquitos los taitas que están por fuera de la Asociación, muy poquitos, **pero ya la mayoría entienden que los taitas deben estar en el proceso** [...]*

O discurso da liderança indígena está impregnado de termos e expressões que nascem do antigo movimento indígena e do novo indigenismo estatal que possibilita a existência das organizações. A equipe siona que trabalha na elaboração do Plano de Vida Siona, de 2003, e os cargos da primeira diretoria da ACIPS coincidem parcialmente e remetem a uma rede de parentes centrada em Buenavista e vinculada, desde então e até o presente, às sucessivas formações dessa diretoria. Os projetos da ACIPS se distinguem dos realizados pelos cabildos, sob tutela municipal, pela ênfase dada ao tema da cultura, por seu maior tamanho e financiamento e pelo fato de abarcar várias localidades.

O Plano de Vida é uma ferramenta de diagnóstico e planejamento social participativo difundida pela Organização Nacional

Indígena de Colômbia, a ONIC⁸⁵, a mais importante do seu tipo. Formulados e difundidos ao longo da década de 1990, esses Planos são uma alternativa aos planos de desenvolvimento locais promovidos pelo governo, a diferença-chave sendo o contraste entre as noções de vida e “desenvolvimento” (GOW, 2005). No Plano de Vida, os indígenas articulam necessidades, objetivos e prioridades a uma narrativa destinada simultaneamente à representação exterior da etnia, da cultura, e ao diálogo com agências oficiais, na procura de soluções às necessidades das comunidades.

Segundo Franco, “ACT nos dió el oxígeno, el brazo derecho para poder caminar acompañados” até que a organização não-governamental retira o apoio contínuo que vinha oferecendo: “*La ACT se fue del pueblo siona... duro me dio eso a mí, porque nos garantizaban lo logístico [...] el papá se fue y el hijo ahora tiene que caminar solo [...]*”. Porém, em 2009, coincidindo com a saída da ACT, como uma substituição coordenada, aparecem novas agências benfeitoras: o Alto Comissariado das Nações Unidas para Refugiados, ACNUR, e a organização não-governamental *Llamamiento de Ginebra*. Ambas relacionadas com a promoção dos direitos humanos e a ajuda humanitária. Nos últimos anos, essas agências têm sustentado vários projetos e aportes dirigidos aos resguardos siona, canalizados principalmente através da ACIPS, que de fato é a única instância, como eu mesmo observei várias vezes em campo, capaz de mobilizar de forma coordenada governadores e lideranças dos diferentes cabildos, bem como os vários taitas. O advento destas agências se relaciona diretamente com o agravamento da guerra e a consequente deterioração da situação de direitos humanos.

Ainda em 2009, o governo colombiano se vê obrigado pela Corte Constitucional da Justiça a tomar certas medidas concretas a favor dos 34 povos indígenas considerados “em risco de extinção física e cultural”, entre eles, os Siona. Como resultado disso, a ACIPS é chamada para mediar a realização de um “Plano de Salvaguarda Siona”

⁸⁵ A Organização Nacional Indígena de Colômbia foi fundada, em 1981, por coalescência de várias organizações zonais e regionais, ao calor do movimento indígena. Ela possui espaços institucionalizados de interlocução com o alto governo, como a Mesa de Concertação, tem portanto o valor de representante de todos os povos indígenas da Colômbia.

que, assim como o Plano de Vida, implica novamente em deslocamento de uma equipe composta por líderes e taitas, mais alguns profissionais assessores, com o propósito de diagnosticar a situação em terreno e propor linhas de ação para evitar sua extinção física e cultural.

Este Plano de Salvaguarda Siona, publicado em 2012, contém linhas de ação que, diferentemente daquelas traçadas no Plano de Vida, indicam datas específicas e indicadores concretos para medir o impacto das medidas propostas. Até o momento em que fiz meu campo, nenhuma dessas linhas de ação tinha sido adequadamente satisfeita. As propostas de ação do Plano de Vida e as do Plano Salvaguarda coincidem bastante. Em conjunto eles representam duas tentativas fracassadas, pois propõem objetivos ambiciosos para os quais o apoio é escasso, como no caso do resgate da língua siona.

A linha mais trabalhada do Plano Salvaguarda – a que mais se aproximou do resultado proposto, mas sem chegar lá⁸⁶ – foi a linha de etno-educação ou educação própria. Nesta linha, o Ministério da Educação, através da ACIPS, financiou uma série de atividades destinadas à produção e implementação de um currículo baseado na cultura siona e capaz de ensinar, por exemplo, o postergado idioma siona, o *bain cocá*.

Em paralelo, da colaboração com a ACNUR surge uma “escola de líderes para o povo siona” em que os beneficiados – dois por cada cabildo, nomeados pelos governadores, mais dois nomeados pela Associação – participaram de cursos de formação em liderança organizados e ministrados pela ACNUR. O curso tem duração de dois anos – concentrando suas atividades em um fim de semana a cada mês –

⁸⁶ Quando cheguei a fazer campo, essa colaboração se encontrava numa fase terminal, agonizante. Os últimos recursos estavam sendo consumidos ainda nas etapas de planejamento e diagnóstico, como também na elaboração de materiais pedagógicos destinados a serem distribuídos e discutidos pelos professores das escolas com a finalidade de "socializar e ajustar o modelo próprio". Este era um passo prévio à criação de materiais para uso em aula, mas até minha saída do campo ainda não havia se dado a distribuição e discussão entre os professores. Meus colaboradores e os profissionais brancos envolvidos com o projeto etno-educativo queixavam-se do corte injustificado da verba ministerial.

, e estava sendo realizado pela segunda vez durante meu período de campo⁸⁷.

Foto 6. Da esquerda para a direita, os três adultos no centro da imagem, vestidos à maneira tradicional (como tomadores de remédio), são taita Juan Yaiguaje, Aristides Piaguaje e Franco Yaiguaje, este último com o microfone, animando a celebração da páscoa siona, a principal festividade do "calendário próprio", num salão do prédio da OZIP, em Mocoa.



Fonte: arquivo do autor.

A ACNUR também financiou uma Casa de Pensamento levantada em Buenavista, controlada pela ACIPS e utilizada para reuniões, oficinas e alojamento eventual de visitantes quando há

⁸⁷ A ACNUR cobria todos os gastos e o local do curso ia mudando cada vez, cada sessão feita num resguardo diferente. Muitas reuniões foram adiadas por causa do agravamento do conflito armado. A partir de janeiro de 2014, o curso foi adiado por causa de uma ofensiva geral do exército na zona. A professora contratada pela ACNUR para ministrar o curso era uma mulher relativamente jovem, que se reconhecia como Nasa, radicada há anos em Mocoa. É uma ativista indígena vinculada às organizações nasa na cidade, admiradora do passado do movimento indígena, crítica do seu presente burocratizado e que estava planejando ensinar aos futuros líderes, entre outras coisas, aspectos básicos da formulação de projetos, orientações para navegar internet, abrir uma conta de correio eletrônico e montar uma apresentação com *power point*, técnicas para falar melhor em público, bem como familiarizar os alunos quanto a conceitos e leis de direitos humanos, direitos indígenas e procedimentos específicos que podiam ser ativados na tentativa de agenciar a "ajuda humanitária" para vítimas de deslocamento forçado.

atividades relacionadas à agenda da ACIPS ou do cabildo local. Franco me explicou que seu plano era ter uma casa para uso de todos os Zio Bain em cada capital municipal do Departamento, ou seja, Puerto Asis, Mocoa, Orito e Puerto Leguízamo (veja mapa 5), além de um carro próprio da Associação. Buenavista já possui uma lancha com motor que, junto com a da escola básica, é destinada ao transporte escolar. Possui ainda três botes motorizados – dois deles pertencentes a dois dos taitas do local e outro a um comerciante –; são os únicos botes a motor presentes em um resguardo localizado à beira de um rio que é diariamente navegado, nos dois sentidos, por dezenas de embarcações a motor de vários tipos.

Franco Yaiguaje é um líder excepcional. Ele centraliza a maior rede de contatos com agentes oficiais, possui a certidão de pertencer a um povo em luta e domina por igual, intuitivamente, os códigos e discursos do movimento indígena, do indigenismo oficial e os daquele mundo vedado de territórios sob controle da guerrilha. Seu caso é paradigmático.

A seguir apresento um breve comentário sobre os projetos dos cabildos – a encarnação da promessa multiculturalista de autonomia –, financiados mediante transferências orçamentárias regulares e garantidas por lei, mas tuteladas estreitamente pelos municípios. Na leitura das páginas seguintes, deve se ter em mente o já dito sobre os projetos e aspirações da ACIPS a fim de captar o contraste, a distância e o caráter da relação entre a Associação e os cabildos. No entanto, projetos são projetos: dependem sempre, em última instância, de formas e procedimentos alheios e exteriores. Não são os Siona que definem seu financiamento, nem os temas a financiar, sejam os recursos provenientes do Estado ou de organizações não-governamentais. Nesse sentido, os projetos são avaliados por eles mesmos como uma forma precária e pobre de realizar a autonomia.

OS PROJETOS DOS CABILDOS

Vejamos, abaixo, uma lista dos nomes de projetos priorizados em 2013 pelos diferentes cabildos siona no marco de uma oficina para elaboração de projetos organizada em Buenavista pela ACIPS. Ela nos dá uma idéia dos temas que os preocupam e mobilizam – destaco os nomes dos cabildos em negrito (veja mapa 5): “*Mejoramiento de 15 viviendas en **Nuevo Amanecer** y construcción de 48 viviendas en **El Tablero**”;* “*Construcción de 5 puentes en el resguardo **Buenavista** para*

mejorar la vía peatonal"; "Cría de gallinas en Santa Helena"; "Inversión a la seguridad alimentaria, sostenible y fortalecimiento a la cultura indígena en Piñuña Blanco"; "Garantizar el transporte escolar de los niños y niñas de El Hacha"; e "Construcción de una escuela siona en el casco urbano de Puerto Leguizamó, para el cabildo de Gao Ya".

Trata-se de locais urbanos e rurais, pertencentes a duas municipalidades diferentes (Puerto Asis e Puerto Leguizamó) e, portanto, os projetos devem ser aprovados e monitorados por administrações municipais diferentes, com distintos funcionários e, nesse período pelo menos, formadas por partidos políticos diversos. Dada essa dispersão e mutabilidade, a ACIPS cria espaços de reflexão e coordenação, busca um certo senso de unidade, uma "estratégia como povo" nas palavras de Franco.

Eu não acompanhei a referida oficina – aconteceu meses antes do meu campo – mas tomei a lista acima da ata dessa reunião, consultada no escritório da ACIPS, que a organizou como uma capacitação na formulação de projetos, respondendo assim a uma demanda dos cabildos. Todos eles são pequenos projetos que, como se percebe pelos títulos, orientam-se mais a usar as transferências municipais para satisfazer necessidades e direitos básicos como moradia, acesso às escolas, melhoria nas condições de circulação de pedestres, assim como pequenos empreendimentos destinados à subsistência alimentar, durante décadas em xeque devido aos empreendimentos cocaleiros e à guerra (ACIPS, 2012).

A lista reflete o tipo de projetos que os cabildos privilegiam e o fato de ter sido elaborada pela ACIPS durante uma capacitação mostra qual papel a ACIPS busca jogar na mediação entre agências estatais e microcomunidades (cabildos). Um bom exemplo do tipo de atividades que, segundo dizem, são a realização parcial do princípio político do autogoverno indígena e um preparo para ir atrás de maiores graus de autonomia.

Um estudo sobre centenas de projetos realizados por cabildos indígenas no Putumayo a partir de 1991 (CHAVEZ e HOYOS, 2011) identifica algumas tendências progressivas, que menciono aqui porque são consistentes com minhas impressões sobre o tema. Elas nos ajudam a enxergar melhor alguns sentidos da relação tecida entre os indígenas e as agências estatais – no caso, sobretudo os municípios – através dos projetos.

O estudo citado indicou que, ao longo do tempo, o dinheiro

executado fica, cada vez mais, nas mãos de pessoas alheias aos resguardos beneficiados, pessoas que deveriam ser pagas para desenhar/executar aspectos dos projetos para os quais os membros dos cabildos não estavam preparados. Este fato levou, entre outras coisas, a que as autoridades indígenas fossem percebidas como corruptas pelas comunidades locais em certas ocasiões. Nesse cenário, como refletem os autores, projetos que trabalham com "cultura" (fortalecimento da língua nativa, danças, rituais, comidas típicas) apresentam a vantagem de minimizar a necessidade de contratar externos, dado que os únicos expertos na sua cultura são os próprios indígenas. O que faz sentido em relação ao perceptível ressentimento que pareceu sempre prestes a aflorar quando se falava em antropólogos durante meu campo, um motivo de equívocos e situações constrangedoras. Do montante do dinheiro que ficava dentro das comunidades, por sua vez, uma parte maior ficava nos círculos do governador de turno ou, às vezes, só nas mãos dele. Essa tendência se compensa a longo termo, conforme Chaves e Hoyos (ibid.), pela eleição anual de novos cargos, ou seja, por uma rotação das redes receptoras dos recursos.

Ao redor de 2000 os municípios começaram a exigir mais "fundamento" aos projetos, fomentando, em consequência, a demanda indígena de "capacitação" – como a que a ACIPS tentava satisfazer no caso glosado antes. Em paralelo, funcionários municipais incursionam progressivamente em más práticas, tais como malversação de recursos, superfaturamento e delongas na aprovação dos projetos, como também redistribuição destes recursos para assuntos não-indígenas do mesmo município. Em alguns casos, acharam que líderes indígenas reproduziam parcialmente estas más práticas, sem perceber nisso, necessariamente, sinais de negligência ou corrupção, senão o normal da autoridade. Emerge, ainda, um "mercado local" de serviços técnicos e profissionais em torno da articulação entre cabildos e municípios definida por lei. Verificam-se, em resumo, tendências à burocratização e mercantilização das relações. Neste sentido, haveria uma subversão oficial do princípio de autonomia, defendido historicamente pelo movimento indígena e juridicamente consagrado na constituição de 1991. Se olharmos para este quadro em perspectiva histórica, reencontramos transformado, sob outro aspecto, o tema da tutela legal dos selvagens e semi-selvagens atribuída à Igreja na restauração conservadora, no fim do século XIX.

Agora não é a Igreja, mas o Estado e as organizações não-governamentais. A linguagem da tutela é a do reconhecimento. Não são ditos selvagens, mas indígenas. Não se procura uma pedagogia

civilizadora e evangelizadora, desenvolve-se uma aposta no valor da tradição nativa, no entanto, a pedagogia civilizadora reaparece agora como capacitação para a formulação, execução e avaliação de projetos. Poder-se-ia argumentar, no que diz respeito aos Siona, que a estratégia básica se mantém a mesma: reconhecimento crítico do poder emancipatório da educação branca e engajamento com ela como meio "para não ser enganados". É como no caso de Aurélio Maniguaje, quem comercia com caucho em 1950, como vimos no capítulo 1, e reivindica uma tradição mais antiga que valoriza os frades que o ensinam a utilizar os livros, porque nestes vê uma chance de defender-se perante os abusos dos brancos.

CAPITULO 5 – OS SIONA NAS CIDADES

Neste capítulo descrevo os principais grupos e/ou redes locais, residenciais, que distingui em Mocoa e Puerto Asis a partir do trato com os Siona. Descrevo a formação – migração e territorialização – de alguns destes grupos, enfatizando as experiências de certos indivíduos já conhecidos do capítulo anterior, como Franco e taita Juan. Introduzo também alguns dos Siona de Puerto Asis que serão mencionados no capítulo 6.

No final deste capítulo tento situar algumas das conclusões que dele surgem no contexto do período histórico maior, aproximadamente um século, abordado por esta tese desde o capítulo 1.

NARRATIVAS DE MIGRAÇÃO

Foram precisamente uns poucos líderes engajados nas incipientes organizações indígenas criadas na década de 1980 – como a OZIP –, que tinham, também, algum parente – sobretudo filhos – mais novo estudando nas cidades, os que primeiro acabaram se estabelecendo nelas.

O caso de Franco Yaiguaje, que chegou a viver em Mocoa em 1995, é o de um jovem líder que sai da aldeia tanto por conflitos locais, quanto para procurar oportunidades laborais e, depois, atrás de estudos para si e sua família. Ele se estabelece na sede da OZIP e recebe um cargo na diretoria desta organização. No entanto, a maior parte dos Siona urbanos migram a partir de 2003 em diante, quando a situação de violência armada parece escapar ao controle e mais vidas são cobradas pelo conflito.

Ademais da organização indígena e da educação dos filhos que, por si mesmos, como geração mais jovem, aspiram à vida urbana, a decisão de sair do resguardo se relaciona com uma proliferação dos conflitos locais, amiúde motivados pela inveja, força social multiplicada no contexto do mercado da coca. Neste âmbito, os relatos que escutei falavam de ameaças e violências físicas cruzadas entre vizinhos (entre eles diretamente ou através de terceiros, que podem ser "atores armados") ou de episódios de bruxaria. Em todos os casos o deslocamento às cidades aparece também como uma forma de aliviar estas tensões.

Há assim, digamos, um aspecto positivo (organização indígena, educação dos filhos, trabalho assalariado) e um aspecto negativo (inveja,

violência, bruxaria), que se entrelaçam nas histórias de migração, cujo marco geral, no entanto, é a guerra e a correlativa constituição de organizações urbanas, fenômenos estudados nos capítulos anteriores.

Diferentes estratégias foram desenvolvidas pelos migrantes. Para entrar neste tema apresento a seguir alguns trechos das vidas de taita Juan e de seu genro Franco, duas trajetórias que se entrelaçam e, tomadas como textos históricos mais amplos, nos permitem observar formas de liderança, dinâmicas socioespaciais e aspectos políticos do ofício de taita.

Para relatar resumidamente a história de taita Juan me apoio nas conversas que tivemos ao longo do campo. Ele contava sobre sua vida de modo aberto ao notar meu interesse e exprimia entusiasmo ao falar de seu passado que fazia valer, amiúde, como testemunha exemplar. Ele fazia esse tipo de narrações para várias outras pessoas, sobretudo em instâncias produzidas ao redor das tomas de remédio. A respeito de Franco, como já indiquei no capítulo anterior, ele queria “deixar uma memória registrada” e nessa veia conversamos, quando foi possível gravar os trechos que reproduzo logo a seguir.

O taita Juan Yaiguaje nasceu em Granada, em 1950, local que se dissolveu nos anos 1950, 1960, em uma época caracterizada pela afluência dos colonos, após a morte dos últimos curacas de lá, um dos quais, como vimos no capítulo 2, era taita Marcelino, pai dele. Após passar pela experiência do internato religioso em Puerto Asis e, ao sair do internato, ter trabalhado por um tempo em lanchas comerciais, Juan se casou com uma jovem de Buenavista, Blanca Maniguaje, uma neta – filha de uma filha – do curaca Arsênio Yaiguaje, fundador de Buenavista. Por essa via afiliou-se à família principal daquela época, recebendo terras no resguardo do seu sogro, Aurélio Maniguaje, ao lado do qual trabalhou por um período para logo levantar sua casa e abrir sua própria horta.

Taita Juan formou com Blanca uma família de quatro filhos, prosperando nas décadas seguintes como agricultor, fato do qual se orgulha: nos anos 1980, numa época em que todo mundo cultivava coca, ele foi um dos poucos que continuou a manter uma horta tradicional, tanto para autoabastecimento quanto para venda comercial (milho, arroz, frutas).

Trabalhou também, no fim dessa década, na indústria petroleira do Equador, enquanto sua família continuava morando em Buenavista. Foi lá que Juan, cujo interesse pelas coisas do pai foi interrompido pelo internato, começou a seguir a "carreira de médico indígena", convidado

por outro operário do petróleo, um índio shuar, a tomar ayahuasca nos dias livres pelo rio Tena. Disse que teria ficado no Equador, porque os engenheiros da petroleira o valorizavam e tinha possibilidades de ter ascendido, aprendendo novos ofícios no âmbito da indústria. Desse modo, Juan já estava considerando levar sua mulher e filhos para junto dele quando "explodiu a guerra" em El Azul (veja capítulo 3), devido a qual, por motivos de segurança, todos os trabalhadores colombianos foram expulsos do país. Assim, Juan teve que voltar para Buenavista.

Em Buenavista retomou o trabalho agrícola, mas o consumo periódico de yagé com fins rituais, "o caminho da medicina", inicialmente privado e aos poucos tornado público, foi ocupando cada vez mais espaço na vida de Juan: seu prestígio como curador cresceu e, ocupado com os consulentes que vinham de fora da aldeia, ele teve que se apoiar na contratação de peões – jovens da mesma comunidade ou camponeses vizinhos – aos quais pagava para trabalhar em sua horta comercial (hectares de milho e arroz, produtos que vendia em Puerto Asis, como fizera seu pai).

Os peões começaram a gastar cada vez mais as diárias “em vícios”, sobretudo em bebidas alcoólicas. Aos sábados ele descansava e dava uma volta pelo centro da aldeia, encontrando lá seus trabalhadores, que pediam, então, empréstimos. Queriam um adiantamento para poder beber mais e se dedicar a outros vícios: era o tempo da coca e do álcool, já não chicha como antes, mas aguardente e cerveja. Vícios que trouxeram, segundo Juan, “mau pensamento”, preguiça, inveja e brigas entre vizinhos.

Em paralelo, emergiram rivalidades com outros curadores locais, que começaram a perturbar algumas das suas atividades – ele estava recebendo doentes de muitas partes, que o preferiam aos outros taitas. Então, um evento muito mais grave, ocorrido ao redor de 2003, veio somar-se a este conjunto de desordens: o seu filho mais velho (seu seguidor no yagé e que se deslocava continuamente para Mocoa, pois estava estudando uma carreira técnica) foi vítima de desaparecimento e jamais voltou. Como em quase todos os casos de mortes violentas dos quais ouvi comentários, para este caso também existe a suspeita de que os argumentos que finalmente resultaram neste desaparecimento foram primeiro elaborados no seio da vizinhança siona. Nesse período, por conta do seu crescente engajamento em organizações como a OZIP e a UMIYAC, taita Juan já passava cada vez mais tempo fora da aldeia, exercendo seu ofício de “médico tradicional indígena”.

Durante meu campo, Juan era considerado “o taita dos Siona”

não só por seus aliados cotidianos, mas também por alguns membros e líderes de outros grupos locais. Isto não acontecia, segundo percebi, com nenhuma outra pessoa. Uma análise de sua autoridade teria que ir além do recorte desta seção para incluir, minimamente, uma descrição da capacidade de taita Juan em demonstrar periodicamente a variedade e o domínio do seu repertório de cantos e outros aspectos rituais; de seu papel de orador experiente em múltiplas facetas (narrador, conselheiro, atos públicos no plano das atividades das organizações); de seu papel exemplar no âmbito do parentesco (bom marido, pai e avô); bem como de sua maneira de lidar com o ofício de taita, não regida pela ambição de ganhar dinheiro. A autoridade de Juan como taita principal deriva, ainda, de sua posição como homem mais velho e tomador de remédio em uma rede de parentes numerosa e bem instalada na cidade de Mocoa, rede com conexões múltiplas nos territórios rurais rio abaixo.

Taita Juan falava sobre si mesmo em termos elogiosos – coisa que mais ou menos todos os taitas fazem respeito do seu ofício, dos seus sucessos passados e por aí em diante –, mas também outros, que não faziam parte de seu grupo de convivência cotidiana o diziam. No discurso de Juan, a construção mais íntima da sua pessoa como taita passava também por suas relações com as memórias e o espírito presente do curaca Marcelino, seu pai.

Como vimos no capítulo anterior, na história recente, a UMIYAC encarnou um espaço em que os taitas de diferentes etnias puderam observar uns aos outros detalhadamente e atualizar um quadro referencial comum, bastante mais antigo. O mesmo Juan contava que já tinha identificado, na década de 1950, pela convivência promovida nas aulas dos capuchinhos com crianças indígenas de outras localidades e povos, quem eram os filhos de taitas prestigiosos, distribuídos na geografia do Putumayo.

Para entender melhor o deslocamento de Juan para Mocoa – seus motivos e estratégias – temos que acompanhar agora um trecho da história de seu genro, Franco Yaiguaje. Ele é neto por linha paterna de Rubén Yaiguaje, o último cacique-curaca de Granada – e de cujo círculo ritual participava também o curaca Marcelino, o pai de Juan, fato que o próprio Juan destacara para mim algumas vezes. Assim, tanto Juan quanto Franco são homens com posição periférica ou externa em relação aos grupos de parentes consanguíneos que predominaram em Buenavista, onde nunca ocuparam um papel estável como lideranças. Entretanto, este papel de liderança foi atingido por ambos em Mocoa e sua manifestação no plano das organizações se deu na ACIPS.

Nascido ao redor de 1970 em Buenavista, Franco ocupou antes dos vinte anos o cargo de governador do cabildo local. Seu pai, nascido em Granada, tinha já participado do movimento indígena nacional – no seio do CRIC, no vizinho Departamento do Cauca –, mas sem ter atingido o devido reconhecimento como liderança depois da dissolução de Granada, na visão de Franco, quando se mudou para Buenavista.

Franco se aproximou, no final da década de 1980, do principal líder do movimento indígena regional, José Homero Mutumbajoy, de quem falamos no capítulo 4. José passou percorrendo locais indígenas nas beiras do Putumayo, procurando alianças que iriam cristalizar a formação da OZIP. Nesse contexto, quando se ouviram falar mutuamente em Buenavista, José se interessou pelo discurso de Franco e este reconheceu nas palavras de José as mensagens de seu pai (já falecido naquela data) até ali desatendidas pelos vizinhos. José convida Franco para “caminharem juntos”:

Cuando tenía unos diez años mi papá me había informado, o me decía a mí que éramos indígenas sionas, yo poco a poco entendía qué era siona, mi papá me decía que había unos derechos que tocaba que defender, y que era muy importante tener la tierra, la cultura [...] me contaba que había mucha gente que estaba robándose las riquezas, y que había petróleo, y que había entrado la religión, que había acabado, y que había mucha gente en contra de la cultura indígena, y cuando llegó este compañero indígena me recordé. Noté que eso como que compaginaba con lo que decía y dije claro, parece que mi papá tiene razón, me recordé tanto cuando mi papá le decía a la comunidad claro, lo que pasa es que hay que defender el territorio, hay que defender la tierra.

Nesse período de engajamento, na primeira metade da década de 1990, Franco continuava morando em Buenavista, fazendo mais e mais longos percursos, regionais e logo nacionais, por conta de suas (autofinanciadas) atividades políticas. Mas Franco voltava periodicamente para a aldeia, onde tinha sua família e era considerado um homem próspero, em parâmetros locais, assim como seu sogro Juan, dado que possuía vários hectares de terra com diversidade de cultivos tradicionais e até algumas cabeças de gado.

Como Juan, Franco tinha vários peões contratados para fazer produzir a terra e foi através deles, como disse, que começou a perceber “mudanças negativas na comunidade”. Por exemplo, notou que estes

mesmos peões, empregados também em hortas para o cultivo de coca e na produção de pasta, começaram a pedir o pagamento em mercadoria (pasta de coca) e fumar da mesma, na opinião de Franco, mais do que o devido.

Como vimos no capítulo anterior, Franco saiu de Buenavista no mesmo ano em que tinha liderado a formação de ARISP, a primeira tentativa de associação multiterritorial siona, que fracassara em meio a conflitos relacionados com a intervenção da petroleira RAM em Buenavista:

[...] ese año 95 entra la empresa, nos dividió y eso yo tuve que salir de ahí, por la noche, una gran fiesta, rumba, aguardiente, de todo y terminamos es divididos, entonces yo cuando el 99 me invitan a volver [para Buenavista], yo me fui un poco resentido, porque el trato no fue muy bueno entre nosotros [...]

Franco lembra em particular da bebedeira citada acima, quando um vizinho siona – um jovem – se aproximou dele com uma arma de fogo na mão e o ameaçou, como ele salientou, colocando-a carregada contra sua cabeça. Segundo Franco, foi por inveja da sua prosperidade econômica e das saídas frequentes do resguardo que fazia nos seus trabalhos como líder – e também porque essa noite estava bêbado.

Franco foi para Mocoa com sua família nuclear – esposa e filhos – e morou, no começo, na pequena casa de madeira onde funcionava originalmente a OZIP, organização na qual ocupou um cargo importante – fiscal – durante os oito anos seguintes, até 2003, quando virou o presidente da recém fundada ACIPS (veja capítulo 4). Franco não era o único homem de Buenavista engajado no movimento liderado por Mutumbajoy⁸⁸; contudo, era o mais jovem e o único que migrou cedo para a cidade e que ali fez carreira na interlocução técnica com agências estatais ou promovidas pelo Estado (ONGs).

Por outra parte, até o ano da sua saída de Buenavista, 1995,

⁸⁸ Dessa “escola de líderes indígenas, a primeira do Putumayo”, como um dia descrevera para mim as mobilizações lideradas por José Homero, também participaram, por exemplo, os irmãos Felinto e Francisco Piaguaje, e também Miguel Payoguaje.

Franco foi discípulo de seu sogro, taita Juan, no caminho do yagé. Ou seja, ele foi preparado durante dez anos para ser algum dia também um taita. Esse fato está diretamente conectado com sua legitimidade atual como presidente da ACIPS e sua condição de modelo para os outros líderes – papel em que ele mesmo se coloca quando discursa perante os jovens nas reuniões dos cabildos e da ACIPS. Conta Franco:

Cuando yo me junté con mi esposa yo no sabía que tenía un suegro que era taita. Me llamó una vez a la casa y me dijo: “yo manejo la medicina tradicional, yo quiero que usted entre – tenía 19 años – a tomar yagé [...]” Yo era muy inteligente, y comencé a ver la vida del pueblo siona. Miré el camino tan difícil que habían seguido nuestros abuelos. Yo iba avanzando [...] llegué a cantar en lengua materna [...] Y un día me mostró la espiritualidad que dejara ahí – porque hacía falta la integración del pueblo, y que tenía que integrar al pueblo, y que viajando me podía enfermar, porque ya no podía comer fuera de la casa, pero saliendo, me enfermaba, y que más bien era cómo integrar al pueblo siona y defender los derechos, a mí me marcó así el camino [...] Volví a tomar yagé otra vez – “taita”, le dije, durante una ceremonia – “parece que no voy a continuar más con la medicina tradicional” – y me dijo “piénselo, piénselo muy bien”. Cuando me vine a Mocoa en 1995 me vine con toda la espiritualidad – entonces me enfermé, casi me muero. “Véngase a Buenavista”, me dijo el taita Juan, “a usted hay que cerrarle el poder, porque usted se puede morir, porque está comiendo comida no muy buena”. Fui a Buenavista y me cerraron el poder, en el momento, para yo curarme. Entonces, cuando hoy día tomo yagé, a mí me abren el espacio, para ver yo lo que yo voy a ver en la ceremonia, y después me cierran espiritualmente. Entonces esa fue la carrera mejor que he tenido – ha sido la que me dio el conocimiento del pueblo siona, por eso yo investigué muy bien qué es la chagra, qué es el territorio, qué es ley de origen y qué es la organización, la integración de las actividades, las pintas del yagé, el hogar y la casa de cada familia, eso a mí me dio lo más hermosísimo [...] si no tomo yagé ya me enfermo – siempre me llama el yagé para re-orientar mi trabajo.

É o yagé que indica a vocação política para Franco e lhe permite conhecer ofícios e habilidades antigos e novos, como o cultivo da horta

e a organização social e das "atividades". À margem, aproveitemos para frisar aqui que a ideia de um "espaço" que pode ser aberto ou fechado à vontade, pelos taitas, e que permite a visão quando aberto, remete a uma série de operações que um taita pode realizar sobre o espaço: ver, estudar, limpar, harmonizar etc. Abrir e fechar (o espaço) são os verbos que os Siona usam com maior frequência quando se referem às suas expectativas e/ou avaliações a respeito das tomas de remédio dirigidas pelos taitas.

Juan, Blanca e seus filhos chegaram a morar com Franco na mesma casa de madeira onde esteve a primeira sede da OZIP, por volta de 2003, na época em que seus afiliados começaram a levantar o prédio de vários andares que a organização ocupa até hoje. As duas famílias se trasladaram pouco depois para morar juntas numa casa construída em um lote deixado por José Mutumbajoy, o fundador da OZIP. Ele tinha deixado, pouco antes de morrer assassinado, uma lista de líderes que deveriam se beneficiar devido aos esforços de anos de luta, dos lotes de terras recuperados pelos indígenas mediante invasão de poteiros capuchinhos na periferia de Mocoa.

Depois, as duas famílias se tornaram vizinhas uma da outra em casas separadas e outras famílias nucleares do grupo, originadas por migração ou matrimônio com os filhos, foram se instalando ao redor das casas de Juan e Franco. Em 2014, este grupo contava com cerca de 40 pessoas, várias das quais participavam regularmente das atividades da OZIP e da ACIPS.

O envolvimento – individual e familiar – no "caminho da medicina" e o engajamento nas organizações indígenas urbanas, que aparecem nas histórias de vida do taita Juan Yaiguaje e de Franco Yaiguaje, são elementos presentes em quase todos os casos de migração à cidade, como também o é a associação – apoiada num vínculo de parentesco – entre um homem mais novo, envolvido em uma organização indígena, e outro mais velho, envolvido em atividades com yagé.

Na Buenavista contemporânea, a questão da projeção ou construção da autoridade também é um elemento transversal às histórias de migração que vale a pena destacar. Durante a década de 1990 emergem rivalidades em Buenavista, relacionadas com o surgimento de novos papéis e espaços de autoridade – líderes de organizações e autoridades tradicionais – no contexto do novo indigenismo.

Nos capítulos 1 e 2 mostrei como Buenavista cresceu, entre 1930 e 1970, de uma aldeia de 30 habitantes para mais de 100 habitantes

e mencionei que, na atualidade, o cabildo ali conta com mais de 600 membros. No capítulo 3, mostrei como as guerrilhas comunistas se instalaram nas redondezas desse local e passaram a gerir aspectos relevantes da vida econômica e social dos Siona por meio da ministração de justiça guerrilheira e da instituição dos milicianos. A partir destes dados, sugiro agora que o governo guerrilheiro⁸⁹ pode também ser visto como um fator relevante para entender a constância da composição da aldeia. Apesar de todos os conflitos, a composição da aldeia se manteve constante, no que diz respeito a suas famílias centrais e à distribuição interna do poder, e uma sequência de migrações que poderia ser lida como "fissão" acontece apenas no limiar do século XXI, com a saída de grupos familiares relevantes no intervalo de poucos anos, incluídos aí os "descendentes dos fundadores". É o caso do grupo de Juan, em que Blanca, sua esposa, é neta por via materna do último curaca.

Além da mediação de um agente externo nos conflitos locais, sugiro outros dois fatores complementares: não há em Buenavista, no período sob análise (décadas de 1980 a 1990), nem lideranças fortes, nem taitas com funções públicas. Nesse sentido, uma das dinâmicas tradicionais da fissão encontra-se suspensa. Estas lideranças só aparecem e rivalizam entre si na segunda metade dos anos 1990, que é também o momento em que os Siona começam a sair em grupos para as cidades. Por outra parte, o contraste entre o terror paramilitar – que cobrou vidas em trajetos e cidades – e a condição relativamente protegida da aldeia atualiza a condição de zona de refúgio de Buenavista. Isso deve ter ajudado a prevenir a saída de algumas famílias durante os anos 1990, até que a chegada da frente bélica à própria terra indígena acabou com essa condição, como vimos no capítulo 3.

⁸⁹ Parece provável que o governo guerrilheiro tenha funcionado, em alguma medida, de modo análogo ao governo missioneiro. Segundo Rivière (1984:27), os missionários podem ter sido o agente externo que, resolvendo por outras vias os conflitos sociais, permitia que os assentamentos indígenas na Guiana atingissem dez vezes seu tamanho habitual, tal como ocorria entre os Tucano ocidentais no século XVIII, quando Santa Gertrudis nos conta que 900 payaguas e payaguaques moravam juntos num mesmo assentamento.

GRUPOS LOCAIS SIONA CONTEMPORÂNEOS

Em Mocoa, no primeiro lugar em que morei, encontrei quatro grupos de famílias siona diferenciáveis pelos seus locais de moradia, por suas posições e relações no interior das organizações indígenas daquela cidade – cabildo local, ACIPS, OZIP –, assim como pela prática separada de tomas de yagé. Estes quatro grupos abarcam quase toda a população siona de Mocoa, equivalente a cerca de 100 pessoas em 2014, quase todas vindas de Buenavista.

No interior destes quatro grupos é possível observar uma colaboração mútua em vários âmbitos, por exemplo, no cuidado e formação das crianças, na distribuição de oportunidades de trabalho, em diversos graus de convivência (comem e cozinham juntos, compartilham comida e atividades de lazer, tais como passeios, jogos de futebol e visitas de fim de semana) e na tendência de resolver em conjunto questões de saúde, em consulta com os avós do grupo.

Cada um destes quatro grupos de famílias nucleares, ou grupos locais, possui pelo menos um homem adulto que tende a assumir a toma de remédio como um ofício e mais algum membro jovem que segue uma carreira de líder político. Quem toma remédio tende a procurar um espaço estável para realizar as tomas – idealmente sua própria casa de yagé –, onde vão se agregando outros indivíduos (tanto internos como externos ao grupo local do tomador), os quais o acompanham na qualidade de seguidores, de acordo com certa periodicidade. Esta distribuição da população siona em grupos com estas características também se manifesta em Puerto Asis e em Buenavista.

Em vários casos, membros de cada grupo moram por temporadas em locais distantes, mas quando estão juntos retomam os laços de convivência. De modo que poderíamos falar também em redes de convivência⁹⁰. Distingui, nestas condições, três grupos e/ou redes de famílias em Mocoa e quatro em Buenavista, além de uma situação

⁹⁰ Indivíduos que moram afastados uns dos outros uma parte do tempo, mas que podem ser considerados parentes no sentido da "convivialidade" em virtude dos períodos intermitentes de convivência, de critérios de filiação ritual (tomar remédio juntos periodicamente), de graus de solidariedade econômica (na distribuição de oportunidades de trabalho) e de um alinhamento comum no âmbito das organizações políticas.

intermédia em Puerto Asis, que descrevo mais a frente, neste mesmo capítulo. Como conheci melhor a situação em Mocoa, vou apresentá-la primeiro.

Vamos distinguir três, dos quatro grupos da cidade, pelos sobrenomes dos casais principais: Yaiguaje-Maniguaje, Piaguaje-Ron, Piaguaje-Yaiguaje. E o quarto grupo, Piaguaje-Ocoguaje, distinguiremos pelo sobrenome paterno e materno dos três irmãos (um homem e duas mulheres, cada um com sua família nuclear) que o formam. Todos são de Buenavista e se instalaram em Mocoa nos últimos 20 anos. Por casais principais entendo aqui "os avós" – quase todos, na verdade, bisavós –, dos quais o homem siona mais velho, nos quatro grupos, tem o ofício de tomador de yagé.

Todos os Piaguaje são parentes por linha paterna: os homens da geração anterior chegaram a Buenavista vindos da aldeia Macaguaje de São Joaquín (capítulos 1 e 2). Como indicado, na atualidade, estes Piaguaje não convergem num mesmo círculo ritual – embora alguma vez ouvi que alguns deles tinham tomado juntos durante uns períodos. Os quatro grupos moram em bairros diferentes e seus modos e níveis de participação na organização indígena são também diferentes.

Os Yaiguaje-Maniguaje, como tenho indicado, são o grupo mais influente e melhor estabelecido. Através da ACIPS, as cabeças principais deste grupo, Juan e Franco, têm conseguido agenciar nos últimos 10 ou 15 anos uma certa quantidade de recursos em favor do coletivo siona, para além dos limites do seu grupo familiar. Os três homens mais velhos do grupo – o sogro e seus genros – coincidem na celebração de rituais de yagé. Além de uma casa no mesmo bairro da cidade, esses homens possuem suas respectivas fincas⁹¹ (com 15 hectares cada), vizinhas umas das outras, na mesma vereda rural, localizada a 30 minutos a pé de Mocoa. Na finca do taita Juan há também uma "casa de remédio", local exclusivamente reservado às tomas de remédio e outras plantas. Não há outros adultos siona que morem na cidade e possuam fincas. Como mostrei no capítulo 2, apenas em Buenavista outros dois homens, que

⁹¹ Obtidas mediante relações com um diretivo da ACT na época em que esta organização não-governamental apoiou fortemente a ACIPS (capítulo 4).

são irmãos, possuem suas casas de remédio⁹².

A maioria destes Yaiguaje-Maniguaje são vizinhos em casas não contíguas, porém algumas bastante próximas, no mesmo bairro – um bairro indígena multiétnico chamado José Homero – e com frequência, na cozinha das diversas casas, é possível encontrar mulheres de várias gerações: a avó Blanca (e/ou alguma das suas irmãs, de visita) e suas filhas, netas e bisnetas, assim como as crianças pequenas. Em 2014 haviam cinco casas, uma delas com três famílias nucleares sob o mesmo teto, outra com duas, e cinco cozinhas. Franco, o presidente da Associação, aluga um escritório no centro da cidade que funciona como sede da ACIPS e também como sede do cabildo local.

Foto 7. Blanca Maniguaje e seu esposo, o taita Juan Yaiguaje, vestidos à maneira tradicional, no limite de sua finca perto de Mocoa.



Fonte: arquivo do autor.

Os Piaguaje-Ron, por sua parte, pareciam estar ainda em processo de estabelecimento. Eles moravam na outra ponta da cidade. O

⁹² Todas essas malocas são bem diferentes entre si e os proprietários das melhor construídas, que são também as mais antigas, salientaram que o desenho possuía este ou aquele traço que recriava um aspecto importante da tradição.

tomador de remédio da família era dom Victoriano, que estava em processo de ser reconhecido como taita, isto é, nem todos o chamavam de taita. Embora nas falas de certos líderes, incluindo Franco, aparecesse citado como tal, não era ainda reconhecido como taita nas falas de Juan. Mais jovem que este último, Victoriano não estava pessoalmente tão inserido nas atividades das organizações indígenas, mas, em geral, parecia estar participando cada vez mais. Sua esposa, Maria Ron, era a governadora do cabildo siona de Mocoa e um dos filhos (um dos poucos jovens com estudos universitários completos) era, durante meu campo, o vice-presidente da OZIP.

Os Piaguaje-Ron estavam levantando sua própria casa de remédio, que seria, ao mesmo tempo, uma segunda casa de habitação – além da situada na zona urbana –, numa finca de oito hectares situada fora da cidade, em uma vereda rural perto do bairro em que moravam, no extremo norte da cidade (ao contrário do primeiro grupo). Esta finca pertence ao cabildo siona de Mocoa e tinha sido adquirida em 2013 como uma ajuda do governo departamental ao povo siona afetado pela guerra, mediante gestões da ACNUR e da ACIPS.

Visitei algumas vezes o local e, em um terreno aberto, havia uma construção em andamento, executada por dom Victoriano e alguns de seus filhos na medida em que dispunham de tempo e recursos. A casa de remédio consistia em um retângulo de madeira com teto de zinco, elevado sobre pilares de dois metros e meio aproximadamente, com piso de madeira e sem paredes; no primeiro nível pendurávamos as redes para tomar yagé. Todas as vezes havia ali visitantes estrangeiros – poloneses, espanhóis, austríacos – interessados em procurar a saúde e o autoconhecimento através do yagé – que ficavam com seus sacos de dormir e barracas no nível superior.

Pelo menos dois filhos de dom Victoriano tinham também suas próprias famílias nucleares em Mocoa, formando um grupo com a do seu pai. Por outro lado, outra família, de sobrenome Yocuro, participava das tomas de yagé de dom Victoriano na finca do cabildo siona. Esta família morava distribuída e circulando entre Mocoa e Vegas de Santa Ana, um casario na beira da estrada perto de Puerto Asis. Era uma família central no cabildo de Santa Ana, que se identificava como descendente dos Siona de São Diego e cujo pai, dom Jaime Yocuro, estava aprendendo a trabalhar com yagé junto de dom Victoriano. Victoriano, por sua vez, viajava periodicamente para as imediações de Buenavista, sozinho ou com algum parente, para tomar yagé com seu pai, taita Laureano Piaguaje, passando ali vários dias e abastecendo-se

de remédio.

Dona Maria Ron, a esposa de Victoriano, tinha sido escolhida como governadora do cabildo de Mocoa por três períodos eleitorais (2013-2014-2015). Considerando-se o tamanho do grupo que participa regularmente das reuniões periódicas (a cada 15 dias) e de outras atividades do cabildo – não superior a 15 pessoas; sendo que o cabildo tem aproximadamente cem membros inscritos –, a eleição corresponde mais bem a um consenso coletivo do que a uma disputa aberta. Todas as cerimônias de posse do cargo – presididas pelo alcaide (prefeito) de Mocoa –, tinham acontecido, segundo contaram ela e taita Juan, em ocasiões distintas, na casa deste último. Maria chegou uma vez a comentar que estava no cargo "porque taita Juan a tinha designado", o que afirmado com certo orgulho, parecia, a um só tempo, uma forma de legitimação do cargo e um senso de dever em assumi-lo. Nas reuniões do cabildo e da Associação realizadas no escritório de Franco, Victoriano e Maria tratavam com reconhecimento e respeito a taita Juan e Blanca, chamando-os de avós e pedindo-lhes, retoricamente, permissão para falar.

Quando taita Juan me contou que tinha se realizado a última posse do cargo de governadora em janeiro de 2014 (eu me encontrava fora da cidade nessa data), enfatizou o fato de que tinha estado ali também o prefeito do Município. Nessa data se gestava uma mobilização camponesa em todo o país e as organizações indígenas estavam avaliando a possibilidade de se mobilizar contra o governo, como faziam quase todo ano, em demanda por direitos sociais e econômicos. Juan me explicou que na posse da governadora siona ele tinha avisado ao prefeito que, “por enquanto”, os indígenas estavam tranquilos, mas que em qualquer momento isso poderia mudar porque a “situação não estava boa”. Essa linguagem direta e horizontal dirigida a uma importante autoridade do Estado mostra o *status* da autoridade tradicional indígena, reconhecido na constituição de 1991 como nominalmente equivalente à de qualquer autoridade estatal. Mostra também a seriedade com que alguns líderes siona levam esse reconhecimento, incluindo momentos de interlocução direta, como esse.

Os outros dois grupos, Piaguaje-Yaiguaje e Piaguaje-Ocoguaje, eu visitei apenas ocasionalmente, mas pude observar que na sua conformação compartilham os mesmos elementos mencionados para os anteriores. Eles tinham um grau menor de participação nas organizações.

Todos os grupos se relacionam entre si, no seio das organizações políticas, de acordo com uma certa hierarquia. O que se

notava, por exemplo, no fato de o casal mais velho do grupo melhor estabelecido ser publicamente reconhecido por membros de outros grupos como "os avós". Isto se dava não só por sua idade, mas especialmente por sua posição em relação às redes do yagé – o prestígio de taita Juan – e por seu lugar central nas organizações indígenas – pela influência política de taita Juan e sua condição de parente próximo de Franco.

Estes dados, assim como os que apresento a seguir sobre os grupos siona, sugerem que a migração dos Siona às cidades segue um padrão reconhecível nas gerações anteriores, como no caso dos blocos residenciais observados em Buenavista por Chaves e Vieco (1983: 118-124), onde os diferentes "patriclãs" aparecem distribuídos no espaço ao redor do grupo fundador segundo sua ordem de chegada. Outros indícios que apontam nesta mesma direção podem ser encontrados na configuração do grupo residencial da qual participa Langdon, no início dos anos 1970 em Buenavista, de cuja vida em comum a autora nos dá algumas notícias (2014: 16-17). O destaque que dão na Buenavista contemporânea à figura do taita Pacho, pai dos principais taitas atuais desse local, e na situação de vizinhança das famílias dos seus filhos, e a tradição narrativa mais antiga (como na história de taita Leônidas em Comandante Praia, capítulo 1), parecem sugerir que o esquema do tomador de remédio e seu grupo deslocando-se juntos, ou de grupos de famílias que vão se unindo ao redor de um círculo ritual, em cujo centro há um parente homem que toma remédio, configura um padrão que, mesmo apresentando variações – como na uxorilocalidade praticada pela família de Arsênio em Buenavista, mostrada no capítulo 2, ou na situação intermédica que se apresenta hoje em Puerto Asis, e que logo irei descrever – se manifesta em seus traços básicos de modo estável na longa duração. Neste sentido, então, estaríamos perante uma aparente continuidade na função política do yagé, entendendo aqui a política como as relações estabelecidas entre grupos de parentes.

OS SIONA DE PUERTO ASIS

Em Puerto Asis e redondezas encontramos duas formas de presença siona. Uma delas está dada por várias famílias dispersas pelos diferentes bairros da cidade, não havendo grupos residenciais ou círculos rituais reconhecíveis – como os que acima esbocei para Mocoa. A outra está dada por várias famílias nucleares pertencentes a diferentes famílias extensas, que moram juntas justo por fora do limite urbano,

onde se formou nos últimos anos um bairro multiétnico com membros de vários cabildos rurais de migração recente. Neste bairro os Siona predominam e formaram, em 2013, um cabildo chamado de Nuevo Amanecer, que dá o nome ao bairro.

Os dispersos têm se estabelecido em casas de diferentes bairros na zona urbana ao longo dos últimos 25 anos. Provêm dos cabildos rio abaixo, sobretudo de Buenavista, Piñuña Blanco e Santa Helena. Várias destas são famílias nucleares de colonos camponeses que se autoreconheceram como Siona durante os anos 1990. Dentre os que moram dispersos havia, em 2014, dois governadores – o de Piñuña Blanco e, durante períodos, o de Buenavista – cujas famílias nucleares moram a maior parte do tempo nessa cidade. Era frequente encontrar ali também vários membros da diretoria de Santa Helena, incluindo o governador e sua esposa.

No caso urbano de Puerto Asis, os encontros mais ou menos casuais entre membros de diferentes famílias e localidades se produzem diariamente. À noite, sobretudo no fim de semana, é possível encontrar na nutrida zona de bares do centro, jovens e adultos de diferentes cabildos sentados à mesma mesa, bebendo cerveja ou aguardente e conversando. Minhas observações da dinâmica urbana dos Siona no centro de Puerto Asis são insuficientes para realizar uma caracterização.

Quanto aos Siona que moram como vizinhos imediatos no bairro Nuevo Amanecer, localizado na periferia de Puerto Asis, trata-se também de famílias vindas de vários resguardos rio abaixo – Santa Helena, Piñuña Blanco, Buenavista e Gao-Yá (Puerto Leguízamo) –, a maior parte dos quais migraram de 2005 em diante. A seguir resumo a formação deste bairro e apresento os grupos que o habitam.

NUEVO AMANECER, BAIRRO INDÍGENA E CABILDO SIONA

Os Siona do bairro moram em cinco hectares de um antigo potreiro capuchinho, do qual oito hectares foram doados “de palavra” pela Igreja católica (diocesanos colombianos, herdeiros das propriedades capuchinhas) à OZIP, em 1995, com a finalidade expressa de que os indígenas pudessem levantar ali “um centro cultural dedicado ao ensino das línguas indígenas” (as mesmas que poucos anos antes os capuchinos tinham proibido nos internatos). Aprendi o que conto a seguir através de várias conversas com três avôs siona do bairro: dom Miguel Payoguaje, um dos fundadores do cabildo de Santa Helena, dom Francisco Piaguaje, professor bilíngue e um dos filhos mais jovens de taita Pacho, ambos

nascidos em Buenavista, e a dona Maria Lijia Payoguaje, líder e avó, filha do curaca taita Marcelino, de Granada. Estes três avós – Miguel, Francisco e Maria – são também as respectivas cabeças dos três grupos residenciais que se pode distinguir ao observar a vida cotidiana do canto siona do bairro indígena, em que todas as casas são vizinhas.

A igreja manteve os títulos de propriedade dessa terra contra a vontade e os esforços dos meus anfitriões. No ano da doação – 1995 – a Igreja colocou como condição à OZIP que o centro de línguas deveria ser levantado num prazo de cinco anos ou do contrário tomaria de volta os terrenos. O prazo foi ultrapassado e alguns sacerdotes, contrários desde o começo à doação, insinuavam várias vezes que iriam tomar de volta as terras doadas, dando origem a uma situação tensa que se estendeu até minha saída do campo, quando a transferência legal parecia iminente.

A OZIP delegou a administração do potreiro à Organização de Cabildos Indígenas do Município de Puerto Asis – OCIMPA – e o presidente da mesma, nesse tempo Miguel Payoguaje, o dividiu em vários lotes. Entregou a maior parte deles – cinco hectares – para os diferentes cabildos siona e os três hectares restantes para cabildos de outras etnias, também organizadas na OCIMPA, como Inga, Kofán, Nasa e Embera.

No começo as coisas foram feitas de acordo com a ideia de que os membros de todos os cabildos beneficiados pudessem formar ali “cabildos menores”, definidos como porções menores dos cabildos de origem, geograficamente descontínuas, mas politicamente integradas pela eleição anual das mesmas autoridades. As coisas funcionaram assim para todos durante algum tempo, e continuam a funcionar assim para muitos, salvo para os Siona que formaram um novo cabildo, independente, no local.

As terras, definidas como inundáveis pela municipalidade devido às cheias do rio Putumayo, ficam justo por fora dos limites urbanos de Puerto Asis. Apesar de as casas dos Siona estarem a dez minutos a pé do centro da cidade, as terras estão classificadas como rurais. Estas terras se mantiveram durante uns dez anos desocupadas. Até que, ao redor de 2005, colonos camponeses (ou seus descendentes de até terceira geração, filhos de pais nascidos no Putumayo, mas ainda chamados de colonos pelos indígenas) começaram a invadir os terrenos vizinhos. Então, membros da OCIMPA – Nasa, Inga, Embera, Kofán, Siona – se mobilizaram para limpá-los e levantar ali casas de madeira. Nas quatro esquinas, que os avós lembravam bem da época de internato

como antigos poteiros capuchinhos, nos anos 1950, instalaram casas com o fim de frear o avanço dos colonos, delimitando uma área central comum que permanece até hoje desocupada e funciona como cancha de futebol e ponto de encontro.

A maior parte dos moradores do bairro se instalou ali a partir de 2010, sempre organizados sob a forma de cabildos menores afiliados a cabildos maiores das diferentes etnias. No caso dos Siona, famílias de Buenavista, Santa Helena, Piñuña Blanco e Gao-yá (cabildo siona baseado na cidade de Puerto Leguízamo) obtiveram seus lotes de terra através de um pequeno pagamento em dinheiro à diretoria de cada cabildo maior.

Nessa época houve uma tentativa – liderada por Miguel e Francisco – de criar um cabildo multiétnico (ou seja, de criar um novo cabildo, integrado por membros de todos os cabildos menores das diferentes etnias), o que resultou impraticável dado que o Estado reconhece só cabildos monoétnicos (CHAVES, 2003a). Isto criou várias dificuldades, por exemplo, a pergunta sobre qual dos cabildos – e que etnia – iria ficar como titular do cabildo, assim como da terra quando se produzisse a transferência legal da parte da Igreja.

Em 2013, um grupo de famílias nucleares vindas de Buenavista, liderado por Francisco e sua família⁹³, organizou um cabildo independente, chamado de Nuevo Amanecer, nome com o qual se conhece também na atualidade o bairro multiétnico. Para Francisco, teria sido a falta de apoio recebida de Buenavista e a necessidade de ir atrás de recursos próprios o que motivou a criação do novo cabildo, dado que o cabildo maior – Buenavista – os teria deixado "órfãos". Só no cabildo de Nuevo Amanecer eram, em 2014, 38 famílias afiliadas à etnia siona, ao redor de 100 pessoas.

O avô Miguel Payoguaje, por sua parte, é o centro de sua própria rede de convivência formada pelas famílias nucleares dos seus

⁹³ Incluindo dois genros e o pai de um deles, assim como vários netos. É nas casas dos Piaguaje-Maniguaje (o grupo de Francisco Piaguaje e sua esposa Núbia) que se realizam tomas periódicas de yagé e os membros dessa família formam a maior parte da diretoria do cabildo. No grupo residencial e de convivência de Francisco Piaguaje havia três casas (três cozinhas) e cinco famílias, e são ao redor de 20 pessoas, incluindo membros de três gerações e parentes que moram uma parte do ano em outros locais.

filhos e filhas, distribuídos entre a zona urbana de Puerto Asis e a vereda camponesa de Santa Helena, um pouco águas abaixo de Buenavista, onde existe um cabildo siona criado em 1989 (veja capítulo 2) mas ainda não reconhecido pelo Ministério do Interior (veja capítulo 4). Miguel ocupava o cargo de alcalde maior da diretoria deste cabildo em 2014.

Assim, temos uma situação em que um avô, Miguel, é vizinho quase imediato de outro, Francisco, e, no entanto, eles pertencem a cabildos diferentes.

Miguel é vizinho de Francisco e, no entanto, não pertence ao mesmo cabildo que ele, não se juntou ao cabildo de Nuevo Amanecer. Ele mora no bairro desse nome pertencente ao cabildo de Santa Helena, onde junto com outras famílias do mesmo cabildo que não são parentes seus, mas que ele lidera, formam um cabildo menor.

Pelo menos durante 2013 e 2014 Francisco e Miguel tomavam yagé juntos, a cada oito dias, em um espaço entre a casa de Francisco e um de seus genros, que é também tomador de yagé. Assim, temos um caso em que membros de duas redes parentais de convivência diferentes, que são também de organizações políticas diferentes – no caso, dois cabildos: Nuevo Amanecer e Santa Helena – encontram-se periodicamente para tomar remédio. Isto pode se dever, talvez, a que nenhum deles é considerado taita, nem se arrogava esse nome. A não ser Ubeimar⁹⁴, que é genro de Francisco e o mais jovem dos três, mas que por sua pouca idade (ao redor de 45 anos) corresponde mais a um seguidor do que a um taita, sendo tratado conforme esse critério pelos outros Siona que não pertencem a seu entorno familiar, e, em alguns casos, os da vizinhança.

⁹⁴ Ubeimar tinha sido treinado e coroado por um taita inga no resguardo El Hacha, localizado uns 250 quilômetros rio abaixo, e onde primeiro surgiu um cabildo murui nos anos 1980. Depois se tornou um cabildo inga e finalmente um cabildo siona, identidade que se manteve até hoje. Moram lá os descendentes dos antigos Siona de San Diego, Yocuros, e Senseguajes, grupos pouco representados nas redes siona estendidas a partir de Buenavista com as quais eu trabalhei e que, de fato, no passado não pertenciam à comunidade política de Comandante Praia. Ubeimar é mestiço de murui, siona e kofán. El Hacha é um local multiétnico antigo e tal como o muito recente local multiétnico instalado no potreiro capuchinho, não teve forma de ser reconhecido em sua riqueza e diversidade pelo indigenismo colombiano.

Falando sobre sua instalação no novo entorno, Francisco comenta que no começo não se sentia bem, pois as pessoas não o conheciam. Ele conseguiu, por um tempo, trabalho nos plantios de cacau das freiras em outras terras perto da cidade, mas não gostava do trabalho cotidiano com horário estabelecido e salário fixo, ao qual se refere com a palavra *escravidão*. Diz que tudo melhorou quando começaram a tomar remédio e receber consulentes de fora do local.

Pouco depois, em 2013, aproveitando contatos diretos feitos com funcionários do Ministério do Interior durante a participação de Francisco como tomador de remédio no centro de um dos taitas brancos que há em Bogotá e que, como todos desse tipo, se legitima perante suas audiências como depositário do conhecimento indígena (veja CAICEDO, 2013), os Siona do recém formado cabildo de Nuevo Amanecer enviaram a esse Ministério os documentos necessários para iniciar a tramitação do reconhecimento oficial do cabildo. Normalmente esse trâmite demora vários anos e, às vezes, nunca se resolve. Porém com Nuevo Amanecer tudo ocorreu em apenas um ano, coisa que os protagonistas explicam pelo fato de que justo antes de enviar estes papéis, os "curaram" durante uma toma de remédio: cantando, rezando, soprando e agitando folhas secas acima dos documentos.

Agora, o fato de ser um cabildo oficial lhes permite postular a projetos de forma independente, receber certos benefícios periódicos, como o dinheiro das transferências (capítulo 4), e ter chance de obter terras de resguardo nas proximidades de Puerto Asis.

Neste relato encontramos as redes do yagé em dupla partida: (1) como redes de contatos entre tomadores de remédio indígenas e não-indígenas, incluindo profissionais urbanos indigenistas cujas posições dentro do mundo branco podem ser instrumentalizadas, como neste caso, pelos indígenas; e, (2) como redes de conhecimento que articulam operações xamânicas realizadas em diferentes épocas, como nos livros ou documentos que os curacas consultavam em *pintas* ou às vezes materializavam durante as tomas de remédio.

E também entre os Siona de Nuevo Amanecer encontrava eu a manifestação dos tropos discursivos do movimento indígena, o orgulho étnico e o entusiasmo pela politização da tradição em que se destacava a figura dos curacas como donos do território.

Um dia acompanhei um grupo formado pela diretoria do cabildo de Nuevo Amanecer a uma reunião com advogados, secretários e frades da Igreja católica no centro da cidade – cinco minutos a pé desde o bairro –, solicitada com o interesse de resolver a transferência dos

direitos de propriedade. Quando atravessávamos a praça central da cidade, junto da Igreja, Ubeimar reiterou algo que já tinha sido falado para mim por dom Miguel Payoguaje, que esse local, essa praça, antes da cidade ser fundada pelos capuchinhos, tinha sido “uma grande horta dos avós”, ao lado do qual estava a maloca principal em que moravam curacas poderosos.

Na reunião, em um escritório da Igreja, estava presente também o prefeito da cidade que, perto da temporada de eleições, estava oferecendo a assistência dos advogados e topógrafos municipais para concretizar a transferência dos títulos de propriedade. Na sua fala, o prefeito lembrou, certo momento, da impaciência e exaltação que dom Miguel Payoguaje, representante indígena longamente conhecido na cidade e que não estava presente, tinha exibido recentemente em outra reunião sobre o mesmo tema. O prefeito comentou que dom Miguel tinha inclusive ameaçado com derrubar a igreja da cidade onde antes estava, segundo tinham me falado Ubeimar e outros Siona, “a grande maloca do avós”.

Depois perguntei a Miguel pelas palavras do prefeito, durante uma das visitas que fizemos a sua casa, gravador na mão, junto com Gisella Nova (2015), uma jovem antropóloga colombiana. Quando tocamos no tema, Miguel deu umas risadas e lembrou de uma missa realizada por um frade no bairro, em 2011, que aproveitou a ocasião para ameaça-los com a expulsão do local:

[...] Él dijo que si no salíamos, le iba a meter la ley, que con la ley se hacía todo. Entonces ahí fue donde me dio rabia a mí y yo le dije: "Padre, qué pena, pero si usted mete la ley, a sacarnos a la brava, el templo de ustedes también se va para el suelo. Nosotros no le vamos a pelear con armas ni con hacha ni con machetes, sino con el poder del espíritu de los abuelos, y diga que son los indios los que lo hicieron [...] Este territorio no es de ustedes, es de nosotros porque los abuelos vivieron aquí. Y en estos días ha nacido un nieto de los abuelos y este nieto se va a hacer respetar. No le voy a dar un paso atrás". (NOVA, 2015: 121)

Tanto na evocação dos antigos curacas, com sua horta e maloca substituídas depois pela praça e Igreja dos capuchinhos, quanto na capacidade de representação, destruição e agência espiritual manejada

por Miguel, “um neto dos avos”, encontramos a reiteração do jogo pelo qual imagens paradigmáticas do passado são empregadas em contextos contemporâneos com fins políticos, por parte dos que recebem a tradição (BENJAMIN, 2009: 41-42), uma tradição cuja substância consiste precisamente nessas imagens.

Nos últimos meses de 2014, Miguel tinha começando a realizar tomas de remédio de modo independente em sua própria casa, paralelamente às que acompanhava a cada oito dias na casa de Francisco. Miguel almejava levantar sua própria casa de yagé em Santa Helena, local a que ia e voltava e onde cogitava se estabelecer no futuro de modo mais permanente, após uma década de profusas circulações campo-cidade e mais tempo de moradia em Puerto Asis.

No tempo do meu campo os Siona nesta cidade estavam engajados em um processo de reorganização, tentando se diferenciar dos vizinhos indígenas de outras etnias e se inserir como indígenas no espaço social mais amplo da cidade (NOVA, 2015). Como em Mocoa e Buenavista, em Nuevo Amanecer também os avós siona, para além do gênero e das tomas de remédio, apareciam no espaço social como médicos tradicionais. As avós eram visitadas e chamadas por familiares, mas também por outras vizinhas, indígenas de outras etnias e não-indígenas, para problemas de saúde relacionados aos ciclos femininos (gravidez, parto, puerpério, menopausa, problemas uterinos ulteriores) e/ou para atender doenças leves em crianças. E para além das tomas de remédio, os avôs atendiam muitas pessoas que os visitavam ou chamavam e as quais tratavam com remédios de ervas e, dependendo quem fosse, usavam elementos de outros repertórios terapêuticos.

Isto ocorria em paralelo às atividades diárias no seio das organizações formais, voltadas à obtenção de benefícios teoricamente decorrentes (ou exigíveis a partir daí) da política estatal de reconhecimento à diferença. Confiavam os cabildantes, nas duas cidades, em agenciar fundos para melhorar a infraestrutura do cabildo; no caso de Mocoa, para comprar um terreno e levantar uma casa comunitária; no caso de Nuevo Amanecer, para melhorar a precária escola básica, os caminhos de acesso, a cancha de futebol e levantar uma casa de yagé. No entanto, um objetivo maior nos dois locais era procurar obter terras de resguardo que, segundo se falava, serviriam para abrir hortas e não depender tanto do dinheiro para comer, para cultivar o cipó yagé e outras plantas associadas (que amiúde, nas duas cidades, os tomadores compram de terceiros de confiança dentro das redes indígenas), bem como para deixar a terra de herança às gerações por vir.

A VIDA URBANA

Vimos neste capítulo os processos de migração e territorialização desenvolvidos pelos Siona nas últimas duas décadas, em seu trânsito entre as aldeias e as cidades. No entanto, esses mesmos movimentos no espaço podem ser inscritos em uma série mais estendida no tempo. Puerto Asis, com seu internato para as crianças e seu mercado para os adultos foi um polo de atração durante todo o século XX para os Siona. Ao mesmo tempo, como vimos, houve durante o avanço da colonização agrária até 1970 todo um movimento rio abaixo das famílias, em procura de regiões mais isoladas, como indica a desagregação de Comandante Praia, Granada e São Diego em direção a zonas livres de colonos (veja mapas 2, 3, 4 e 5). Coloco esta última data – 1970 – porque foi ao redor desta que, em Buenavista, como vimos no capítulo 2, os Siona decidem permanecer no mesmo local enfrentando de outra maneira a suposta ameaça dos colonos, mediante os mecanismos de proteção legal das terras oferecidas por agentes indigenistas.

Pouco depois, na década de 1980, inicia-se o ciclo da coca e começa a se desdobrar o conflito armado (capítulo 3) que torna perigosos os trânsitos para as cidades. Ao mesmo tempo, esse período faz das zonas rurais – ao redor da economia da coca –, locais comercialmente ativos onde se produz o dinheiro que depois pode ser gasto na cidade, uma situação que para muitos camponeses estende-se até hoje.

Na década de 1990 desdobra-se o novo indigenismo e alguns grupos siona migram para as cidades. É um movimento estruturado ao redor das novas organizações, por trás das quais encontramos, como mostrado neste capítulo, uma ordem de grupos locais, de redes de parentes relacionadas entre si, em condições de aliança e competição mediadas em parte pelo yagé. Nisto parece ser, de fato, uma atualização ou versão transformada da vida política tradicional. No entanto, os discursos e práticas do movimento indígena que perpassam também a autoridade tradicional projetada pelos taitas estão centrados na defesa e ampliação dos territórios rurais em que os Siona urbanos circulam continuamente e/ou moram por temporadas.

Na longa duração – desde Comandante Praia (*circa* 1890) até o século XXI – os Siona do Putumayo, antes e depois da criação das cidades, efetivamente têm circulado na mesma e relativamente pequena porção geográfica (ao redor de 30 quilômetros de beira, veja mapa 4).

Ali, em todo este período, segundo sabemos por fontes confiáveis, tais como narrativas coletadas e trabalhos etnográficos, eles nunca deixaram de falar sobre o yagé e sobre os tomadores de yagé do passado e do presente ou de pôr estas coisas no centro das suas preocupações, mesmo com todas as transformações ocorridas.

No entanto, junto com estes padrões socioespaciais e temático-discursivos mais duráveis encontramos uma série de transformações econômicas e tecnológicas radicais. Avançamos, no capítulo 4, na compreensão destes elementos no que tange à história mais recente, ao revisar a configuração neoliberal-multiculturalista da constituição de 1991, correlativa à economia política e ideologia próprias do capitalismo tardio.

A seguir ofereço algumas impressões de primeira mão sobre a textura da vida cotidiana a partir das minhas experiências no bairro siona de Puerto Asis, capital comercial do Putumayo, com o fim de indicar as preocupações que cruzam a vida urbana.

Entre setembro e novembro de 2014 morei entre eles por conta de um projeto de resgate da língua siona, financiado pelo Ministério da Cultura, e redigido – com minha assessoria e apoio em terreno – por um jovem antropólogo colombiano, Lucas Villota, amigo de taita Juan e que nesta conjuntura do projeto participou junto comigo como colaborador do cabildo de Nuevo Amanecer. As atividades envolveram quase todos os vizinhos adscritos ao cabildo e estiveram acompanhadas de várias tomas de remédio, tudo centrado na casa de Francisco, que é professor bilíngue. Neste contexto, fiz as observações que condense a seguir.

Começamos pelo entorno político social mais amplo e pela forma em que este se manifestava no espaço do bairro. Todos os dias circulavam notícias sobre os eventos que se passavam do outro lado do rio, na região chamada de Teteyé (veja mapa 5), vizinha de Puerto Asis e onde uma mobilização camponesa em demanda de investimento público (escolas, saúde, caminhos) estava sendo tratada violentamente pela polícia há meses (CALLE, 2014; SEMANA b, 2014). Alguns dias se comentava que a mobilização se estenderia bruscamente a todo o Departamento e haveria, então, bloqueio das estradas que impediria de sair e entrar em Puerto Asis. Este fenômeno já tinha visto acontecer duas vezes, ficando eu por meses sem possibilidade de transporte. Falava-se também dos líderes camponeses que estavam sendo assassinados pela polícia. Ou então que a guerrilha estava por trás da mobilização, obrigando os camponeses a participarem dela. Ou que “os indígenas – em geral – de rio abaixo” iriam se mobilizar a qualquer momento,

aparecendo em Puerto Asis e apoiando os protestos (amiúde indígenas e camponeses, apesar das divergências estimuladas pelo dispositivo estatal indigenista, continuam a se mobilizar nas mesmas datas a fim de fazer maior pressão sobre os funcionários do governo). Ou que era iminente uma visita de vários ministros do alto governo para negociar o fim da mobilização, cujo efeito mais notável estava sendo o impedimento colocado à passagem dos caminhões petroleiros que drenam a zona do Teteyé (mapa 5). Ou que o governo tinha autorizado a perfuração de cem novos poços na região de Teteyé, coisa que os camponeses não iriam permitir, muito menos a guerrilha. Ou que a guerrilha tinha esvaziado vários caminhões de empresas que não pagavam as taxas que a guerrilha cobrava em troca de permitir as explorações. E que agora a mancha de petróleo estava se espalhando desde as cabeceiras dos afluentes e que qualquer dia iria passar pelo Putumayo, matando os peixes. Ou que um conhecido de um conhecido de um paramilitar tinha falado que eles, os paramilitares, estavam ali, de olho, só aguardando um sinal para sair “a limpar de novo” as ruas, e que tomara que o próximo presidente fosse o preferido de Uribe. Um dia, uma vizinha estava preocupada porque tinham visto um homem desconhecido, com o cabelo raspado, passeando em atitude suspeita no entardecer pelas ruas do bairro. Outro, porque alguém montado em uma moto tinha mostrado, abrindo discretamente sua jaqueta, na luz vermelha de um semáforo no centro da cidade, uma arma de fogo para seu filho, que estava em outra moto aguardando a luz verde. Outro, porque policiais civis tinham visitado uma das casas do bairro para conduzir um interrogatório, não se sabia bem sobre o quê. Esses mesmos dias, houve também comoção geral porque um dos cabildantes, de mediana idade, ex-vizinho de Buenavista, tinha sido atacado a tiros por homens armados e invisíveis numa zona de mato à beira do caminho enquanto passava de moto próximo do rio. E só por milagre tinha se salvado. E efetivamente este vizinho, até ali completamente indiferente a respeito do projeto da língua, tinha mudado notavelmente de atitude: vestindo a túnica tradicional, como os outros adultos, apresentava-se agora todos os dias nas aulas que ministrava Francisco em sua casa. Outro dia houve um evento: várias agências do governo organizaram uma reunião ao redor de um programa específico de ajuda social direta às famílias – o programa Famílias em Ação, destinado às zonas rurais da Colômbia. Este programa é proibido pela guerrilha, dado que é entendido como uma forma de quantificar e monitorar a população civil nas áreas sob controle guerrilheiro. O programa não incorpora um enfoque étnico

diferencial – e, portanto, pretende poupar em suas ações qualquer parceria com cabildos, Juntas de Ação Comunal (os órgãos dos camponeses) ou outro tipo de Associações –, indo diretamente às famílias, sendo seu alvo as famílias pobres rurais. No entanto, na prática, este programa não organizava eventos e atividades fora das zonas urbanas no Putumayo, de modo que seu público alvo eram moradores rurais de passagem e/ou população em situação de corresidência, ou recentemente urbanizada. Além de ser um programa rural obrigado a ficar na cidade, também acabava seguindo as linhas propostas pelas organizações de base, indígenas e camponesas, incapaz de chegar diretamente até as famílias.

Assim, para organizar o evento, os funcionários estatais tinham recorrido ao cabildo Nuevo Amanecer e ao espaço do bairro como um local adequado para realizar umas atividades “de integração para as famílias de Famílias em Ação”. A assistência era obrigatória, condicionando a recepção do benefício. Funcionários, camponeses, cabildantes indígenas e afro-colombianos compareceram nesse dia, havia ao redor de 100 pessoas, mais ou menos a mesma quantidade de indígenas e de camponeses.

Um cenário improvisado, chicha em abundância, apresentações de dança das diferentes escolas básicas que atendiam as crianças das diferentes localidades e identidades ali representadas (os afros música de raiz negra, os indígenas, danças tradicionais, os camponeses música pop colombiana ou estrangeira). A professora da escola do bairro Nuevo Amanecer – uma jovem mulher kamentzá – tinha organizado um *sketch* musical baseado em uma das narrativas do acervo piaguaje, que ela tinha ganhado recentemente, como convidada a uma oficina de língua siona financiada pelo IBP da UFSC em Mocoa, no mês anterior. Nela se representava a visita de uma mulher cacique junto com seu grupo aos Siona de Piñuña Blanco, evento ambientado no fim do século XIX. A professora lia um resumo do relato, uma música de harmônicas pré-gravada soava de fundo e as crianças, disfarçadas, giravam no centro do cenário. Na seguinte seção do evento, uma funcionária dava dicas sobre dieta saudável, outra explicava aos presentes como escovar os dentes e um homem disfarçado de seringa abraçava às pessoas, enquanto o animador do evento perguntava gritando pelo microfone: “quem quer uma dose de amor?” Num momento, os três tomadores de remédio do bairro – Francisco, seu genro Ubeimar e Miguel –, subiram no cenário: estava contemplado na organização do evento que, como anfitriões, eles fariam uma apresentação. Vestidos como autoridades tradicionais, com a

mesma roupa que usavam para guiar as cerimônias no bairro a cada oito dias – coroa de plumas, túnica branca, colares de miçangas e dentes de animais do mato – os três tocaram a harmônica e entonaram cantos rituais. Ofereceram para quem quisesse uma limpeza ali mesmo no cenário. Ao redor de dez pessoas não-indígenas que não os conheciam de antes e que pela primeira vez visitavam o local, subiram no palco e formaram uma fila aberta ao público, foram sendo curados pelos taitas do local – como os anunciou o homem do microfone. As autoridades tradicionais siona impuseram as mãos sobre as costas e cabeças dos voluntários espontâneos, soprando perfume e fazendo música ao seu redor.

Por outra parte, nesses mesmos dias, estes três yageceros do bairro fizeram várias viagens breves à vereda rural camponesa onde existe, desde 1989, o cabildo de Santa Helena (veja capítulos 2 e 4), para conduzir ali várias tomas de remédio no contexto de uma consulta prévia petroleira, procedimento legal pelo qual o cabildo local exercia seu direito a negociar com uma grande empresa petroleira transnacional interessada em explorar o subsolo em procura de petróleo.

Desse modo, cada vez que voltavam de lá, corriam notícias e interpretações que os tomadores locais traziam e teciam em torno desses eventos, basicamente uma série de reuniões diurnas com funcionários do governo e da empresa. Dom Miguel Payoguaje, que era o alcalde maior do cabildo de Santa Helena, além de tomador de remédio na consulta, e por conta de quem Francisco e seu genro Ubeimar estavam participando das tomas na consulta prévia, chegava contando que a coisa estava difícil, que a empresa apenas queria deixar uns computadores em troca de uma rápida autorização indígena para explorar o subsolo e que ninguém do local, fora ele, sabia formular demandas perante a empresa.

Por outra parte, dom Francisco, como experto na língua siona, foi também convidado nesses dias, junto com sua esposa, dona Núbia, a participar de um encontro em um remoto local, muitos quilômetros rio abaixo, financiado por uma agência dos Estados Unidos que estava retomando as redes de trabalho que o Instituto Linguístico de Verão, ILV, tinha montado nos anos 1970 entre os indígenas da região. Com o objetivo de revisar umas traduções da bíblia, o encontro com intelectuais Secoya do Perú e do Equador tinha o intuito de preparar um roteiro para um filme sobre a vida de Jesus falado numa língua inteligível para todos os Tucano ocidentais.

Foto 8: Dom Francisco toca a harmônica e seu genro Ubeimar impõe as mãos num dos camponeses que solicitaram serem limpados pelos taitas siona durante uma atividade do Programa Famílias em Ação, realizada no bairro Nuevo Amanecer.



Foto do autor.

Dom Francisco me mostrou o estranho aparelho que tinha recebido como pagamento por seus serviços junto aos missionários norte-americanos. No encontro junto aos Secoya – nenhum dos quais tomavam yagé, pois eram evangélicos fazia décadas e opinavam que o yagé não trazia nada de bom – havia alguns estrangeiros que não falavam castelhano: os gringos lhes tinham dado como pagamento uma caixa preta alimentada por uma bateria solar incorporada, junto com um captador de luz, no mesmo objeto. Ao ser acendida, a caixa transmitia uma combinatória automática e infinita de trechos pré-gravados com vozes espanholas que representavam diferentes cenas da vida de Moises, Abraão, Jesus e outros heróis da mesma tradição.

Certa vez havia no conjunto residencial de Francisco, além de mim e de Lucas, o antropólogo do projeto de língua, outras duas jovens antropólogas vindas de Bogotá, cada uma conduzindo uma pesquisa diferente. Falava-se esses dias também sobre outro antropólogo, que tinha passado por ali pouco tempo atrás com uma proposta sobre fazer uma pesquisa sobre as compreensões espaciais e geradoras de paisagem contidas na língua siona. No entanto, os Siona o tinham rejeitado porque depois de uma toma de remédio o tinham visto procurar um local

isolado e fumar um pouco de maconha. E aqui não era como em Bogotá, comentavam, que se podia fumar maconha na rua: patrulhas do exército e da polícia – que nas suas horas livres podiam serem paramilitares – às vezes cruzavam sem aviso as casas de Nuevo Amanecer pelas noites. No caminho para o bairro, numa parede, havia uma mensagem pintada: “maconheiros serão mortos”. A pintura levava mais de um ano. Um dia alguém me disse quem havia pintado isso eram paramilitares, os mesmos que um tempo antes mataram dois jovens na cidade só porque fumavam maconha.

Para encerrar esta pequena panorâmica, contarei outra curiosa observação que fiz enquanto voltava do centro da cidade, no começo de uma noite muito cálida, como quase todas, cuidando de não pisar as poças de água e/ou de barro fresco no caminho sem iluminação pública no bairro siona. Ao levantar um momento a vista do chão, vi um retângulo de luz fraca e azul flutuar nos fundos. Quando me aproximei distingi cabeças, cadeiras, um projetor e uma tela: uns vizinhos de dom Miguel, a quem eu ia visitar nesse momento, estavam assistindo um documentário sobre as profecias de Nostradamus e sua correlação com a bíblia. Eram vizinhos evangélicos que não participavam das atividades do cabildo Nuevo Amanecer, nem do nosso projeto. Mas eu, que levava semanas ali, não era para eles um rosto desconhecido: cumprimentaram-me muito amavelmente e me convidaram para ficar junto deles assistindo o documentário. Contudo preferi continuar até a casa de dom Miguel, onde encontrei, além dele e sua esposa, umas 25 pessoas, a maior parte descendentes diretos, vindos da zona urbana e de Santa Helena. Eram filhas, filhos e netos: a rede de convivência de dom Miguel, celebrando o aniversário deste avô.

Esta é a textura de cada dia, barroca, múltipla e inclusive excessiva para os indígenas ou pelo menos para o etnógrafo visitante que pretende acompanhá-los. Há uma concorrência de muitas iniciativas institucionais para as quais os tomadores de remédio, as autoridades tradicionais, são o foco de atenção, muito mais do que os jovens: uma empresa petroleira, um programa de governo, uma versão atualizada do ILV. Vê-se também o perigo físico, o conflito social de fundo, a presença e influência imprevisível dos atores em guerra, a infiltração polimorfa da ameaça armada. Há a presença contínua de antropólogos de várias índoles, em projetos de colaboração e de pesquisa que são vigiados e geridos pelos indígenas. Vê-se ainda a perda de um limite entre o âmbito urbano e o rural, manifestada de modo notório na sorte do programa Famílias em Ação destinado às zonas rurais, mas que encontrava seu

âmbito de ação na periferia urbana, onde convergem os habitantes em circulação que articulam ambos os polos. Observa-se um apagar das fronteiras urbano-rurais em um mesmo tecido de estradas, poços petrolíferos, plantios de coca, bases militares e de comunidades “rurais”, camponesas ou indígenas, altamente dependentes do dinheiro para se alimentar, vestir, deslocar e para as demais tarefas diárias do viver.

CAPÍTULO 6 – YAGÉ E POLÍTICA

Neste capítulo final proponho uma exploração das relações entre política e yagé. Para isto, descrevo diferentes aspectos das tomas de remédio que acompanhei, reviso alguns dos modelos oferecidos na literatura para entendê-las e apresento o que dois avós explicam sobre as tomas de remédio do presente e do passado. Pretendo mostrar como os espaços e lógicas da política se encontram com os das tomas de remédio.

AS TOMAS DE REMÉDIO NO BAIRRO SIONA

Às tomas de remédio que os três *yageceros* do bairro dirigiam a cada oito dias embaixo da casa de palafita do pai de Ubeimar, imediatamente vizinha da casa de Francisco, juntavam-se mestiços e indígenas de outras etnias e brancos de Puerto Asis. Havia desde pequenos empreendedores (por exemplo, a dona de um bar, um sapateiro) até profissionais brancos com bons empregos na cidade (por exemplo, o diretor de um colégio importante). Em 2014, quando os paramilitares já tinham deixado, há alguns meses, de emitir e executar ameaças repentinas e arbitrárias contra a população civil em geral, também começou a aparecer nessas tomas uma flutuante fração de artesãos, *clowns* e músicos de rua, aventureiros solitários, casais ou ainda pequenos grupos de arlequins itinerantes. Eram todos jovens, vindos de diferentes países e trabalhavam um pouco em cada cidade para poder continuar de viagem. Em Mocoa eu tinha visto vários viajantes desse tipo e fiquei sabendo que existia um casal inga que, perto da cidade, convidava a remédio e aceitava acampamentos destes viajantes que em troca faziam trabalhos manuais na finca do casal. O dado já circulava nos circuitos de rua entre argentinos que faziam malabarismo no semáforo, entre colombianos e chilenos que desdobravam suas peças de artesanato em panos de diferentes cores ao redor da praça central, toda uma forma de vida que era permanente em Mocoa, mas que aparecia e sumia da cidade de Puerto Asis ao ritmo das ameaças paramilitares. Como a guerrilha, os paramilitares eram famosos por realizar “limpezas” em que sempre os mais desfavorecidos poderiam ser os forasteiros indesejáveis.

Em Nuevo Amanecer, um casal de artesãos chilenos ficou toda uma semana morando em uma barraca no espaço abaixo da casa do pai de um genro de Francisco, casa imediatamente vizinha e que fazia parte do conjunto residencial. Outro, um espanhol que há meses morava no

Putumayo, amiúde com sua boca cheia de *mambe*⁹⁵, falava que tinha escolhido a região pela pureza das suas águas: ele inclusive procurou uma casa para alugar e morar de modo permanente dentro do bairro. Os Siona se mostravam receptivos, não os vizinhos em geral, mas os tomadores de remédio. O mesmo se passa em Buenavista e Mocoa: os que fazem os contatos com pessoas desconhecidas, como os funcionários do governo, etnógrafos e representantes de outros grupos indígenas são os tomadores de remédio.

No caso do bairro que venho descrevendo, havia uma porção de visitantes regulares, entre eles, funcionários como o diretor de um colégio e alguns professores que procuravam as tomas de remédio sobretudo por uma questão de saúde física e espiritual, de autoconhecimento e por simpatia geral com esta recente visibilidade dos indígenas no espaço da cidade. A cada noite havia várias rodas de conversa em que os tomadores animavam seus visitantes a conversar, como eu tinha visto em Mocoa e Buenavista, em um diálogo que se desenvolvia na escuridão, de uma rede à outra, todos pendurados sobre a terra limpa e lisa, sob o teto de tábuas que era o chão da casa de palafita. Quando há uma maioria de visitantes e apenas os donos de casa são Siona acontecem estes diálogos à vontade. É diferente quando os Siona são a maior parte dos participantes e há tomadores de remédio que habitualmente não tomam juntos, neste caso emerge mais notoriamente um senso de hierarquia e os diálogos se estruturam de outra maneira.

Nas conversas noturnas das tomas de Nuevo Amanecer que venho descrevendo, entre outras coisas, avaliava-se criticamente a função do governo municipal, comentavam-se as notícias do acontecer político nacional e falava-se de oportunidades: de bolsas para os jovens, de novos grandes e pequenos projetos, de verbas disponíveis, coisas familiares para alguns dos visitantes. Estas conversas não eram

⁹⁵ Coca torrada, peneirada e moída junto com alguma base alcalina vegetal ou mineral que se faz dentro da boca uma pasta e possui notáveis propriedades psicoativas (estimulante, tira o fome, tira o cansaço). Seu preparo e consumo em enquadre ritual fazem parte do patrimônio ou tradição dos Murui, Muinane, Bora e, em geral, dos assim chamados "povos do centro". Atualmente é vendida em certas cidades da Amazônia colombiana por alguns índios para turistas, curiosos, buscadores espirituais e/ou simpatizantes indigenistas.

sistemáticas, não eram exaustivas, não entravam em detalhes e eram sempre mescladas a outros temas, à narração de anedotas, à súbita descrição de alguma visão pessoal por parte de alguém que até ali tinha permanecido em silêncio, perdido em suas visões. Raras vezes as conversas seguiam um plano estabelecido. Mudava-se de tema conforme a livre associação coletivamente construída, onde o único roteiro eram as etapas da cerimônia (distribuição da bebida, silêncio, cantos, conversas, cantos, conversas, curas e limpezas) marcadas pelos guias e, neste círculo e durante o período das minhas visitas, especialmente, por Ubeimar. As conversas, quando voltadas aos temas do governo municipal e nacional ou ao mundo dos projetos, abriam a chance de se traçar um mapa desses mundos.

À luz do que vi, não só no bairro, posso sugerir que a toma de remédio é um espaço onde se ventilam e anunciam, onde se evocam e analisam em tom coloquial – e por isso mais compreensível para todos – questões técnicas relacionadas com procedimentos legais e com projetos dependentes de agências estatais e/ou privadas. Neste âmbito de temas, muitas vezes, as conversas refletem o que foi escutado durante alguma reunião diurna com representantes dessas agências. No círculo do bairro, em outro registro, amiúde Miguel e Francisco evocavam diferentes épocas da história do Putumayo vividas por eles, pois sendo crianças na década de 1950, frequentaram Puerto Asis por causa do internato e, depois, diferentes pontos da região com seus trabalhos como liderança e professor indígena bilíngue, respectivamente.

No entanto, também apareciam nas tomas do bairro os artistas de rua vestidos com indumentárias especiais e adornos corporais de couro e/ou metal, segundo as modas do urbano alternativo, em versão popular. Providos às vezes de flautas e violões, pediam aos guias da cerimônia um momento durante a noite para “fazer um pouco de música, como agradecimento e em troca pelo yagé”. Os guias invariavelmente respondiam que sim, de modo que todos éramos presenteados com diversas canções alusivas à *pacha mama*, à força espiritual da natureza e inclusive, mas isto com menor frequência, à libertação dos povos latino-americanos, coisa que mais de uma vez alguém fez entoando canções icônicas da esquerda latino-americana dos anos 1970. Quando eram vários e/ou ativos, estes visitantes gravitavam sobre a conversa geral introduzindo tópicos como o aquecimento global ou então pequenas descrições da vida nas ruas ou em seus locais de origem e, o que parecia chamar mais a atenção dos *yageceros*, seus itinerários de viagem, suas estratégias para deslocar-se sem aviões nem grandes somas de dinheiro.

O interesse dos *yagceros* pelos estrangeiros amiúde assumia também a forma de uma aliança possível, onde à curiosidade e ao desejo por locais longínquos e pelo gosto de viajar juntava-se o interesse por estender as redes de trabalho com *yagé*. O caleidoscópio social e cultural dessas noites resultava inesgotável. Por exemplo, uma vizinha, indígena de outro cabildo, aparecia com frequência por ali para participar das tomas e cantava, durante longos intervalos, canções em que se misturavam tropos evangélicos e indigenistas. Essas manifestações eram mais ou menos livres e, para minha incomodidade, os donos de casa nunca cortavam a manifestação de alguém, por longa ou desafinada que ela fosse.

A seguir irei tratar de uma toma especial, um evento organizado por Francisco, ou seja, pelo mesmo dono da casa onde se realizam as tomas habituais em que participam majoritariamente pessoas de fora. Neste caso particular a toma estava dirigida, mais que tudo, à própria vizinhança e era assim entendida por todos, mas apesar disso contava com a participação de uma maioria de pessoas de fora. Vejamos.

Francisco Piaguaje é o atual secretário da UMIYAC e, como vimos no capítulo 4, uma das funções regulares desta organização, financiada pela ACT, é realizar as "brigadas de saúde": visitas conjuntas de taitas de diferentes etnias oferecendo tomas de *yagé* em favor das comunidades. Francisco tinha solicitado com meses de antecedência este benefício. O dia da toma tinha sido marcado semanas antes e foi divulgado na zona urbana como um convite aberto a todos os moradores da cidade. Este evento também foi acompanhado pela antropóloga Gisela Nova, que o interpretou como "parte de uma estratégia de inserção diferencial no espaço urbano". Um dos filhos de Francisco, em cujo conjunto residencial se realizou a toma, anunciou o evento num programa de rádio caracterizando o local como um bairro indígena e o evento como uma possibilidade de "conhecer a cura espiritual com nossa medicina tradicional" (NOVA, 2015: 144-147). Estavam vindo três taitas *kofán* e um *inga* e havia grande expectativa no bairro. O preparo do lugar começou cedo e mais de cem pessoas assistiram à toma, tanto indígenas – Siona e de outros cabildos – quanto não-indígenas. Havia nesse dia uma quantidade muito maior de participantes, formada por membros do cabildo e vizinhos do bairro, do que em qualquer das tomas

regulares; mesmo pessoas que não acompanhavam as tomas regulares estavam ali e traziam familiares de outros locais. Muitos dos jovens siona vestiam suas túnicas brancas, portando sobre o peito bastões que sinalizavam sua pertença à guarda indígena⁹⁶. As três casas do grupo de Francisco acolhiam naquela noite os visitantes, que instalaram suas redes no nível do chão de terra, por baixo dos pisos de tábuas. No quintal a céu aberto que se forma entre as casas, os jovens guardas acenderam uma grande fogueira e dispuseram bancos ao redor. Estes mesmos ajudantes prepararam recipientes com incenso e brasas com os quais percorreram a área já preenchida pelas redes para espalhar a fumaça perfumada com o objetivo de "limpar o local". Os taitas visitantes, rodeados pelos tomadores habituais do bairro, ocupavam um dos fundos do âmbito maior. Durante a noite reiteraram-se os cantos dos Kofán, que assumiam em vários momentos nítidos padrões corais, assim como o canto diferente – sem letras – do taita inga. Entre os intervalos dos cantos ouviam-se conversações relaxadas, trocas de chistes e narrações protagonizadas pelos taitas. Assim, se os ajudantes tinham limpado o local com os incensos, os taitas limpavam “o espaço” com seus cantos.

De madrugada, crianças, doentes e vizinhos entusiasmados começaram a desfilar junto dos taitas convidados, que curaram e “urtigaram” uma grande quantidade de pessoas. Quando se fez a luz do dia, ainda sob o efeito, já mais suave, do yagé, podiam se ver famílias completas ao redor dos taitas, cujas túnicas pretas faziam um atrativo contraste com suas coroas de plumas de cores vivas. O ambiente era festivo e se viam muitas caras satisfeitas e sorridentes. Só dentro de um ano iria se repetir uma visita como essa, dado que as brigadas da

⁹⁶ A primeira *guardia indígena* foi formalmente organizada pelos indígenas andinos do CRIC, ao redor do ano 2000, em meio a um agravamento do conflito armado. O modelo foi adotado, como muitas outras inovações políticas, também pelos grupos selváticos como os Siona. A *guardia* se baseia numa instituição anterior com características similares e foi formalmente definida pelos indígenas nos termos seguintes: "*La misión de la Guardia Indígena es la de preservar la integridad y autonomía del territorio y defender los derechos de los pueblos indígenas, respetar y difundir la cultura y el derecho autóctono, hacer prevalecer el poder de las autoridades propias... las guardias son además escuelas de formación donde se capacitan los futuros líderes de las comunidades*" (RUDQVIST e ANRUP, 2013).

UMIYAC são muito solicitadas. Era a primeira vez que um evento deste tipo se realizava no bairro e a opinião geral é que era um passo importante para o fortalecimento do cabildo. Achava-se que, agora assim, os projetos iriam a funcionar e as coisas dariam certo.

Pouco depois da brigada de saúde iniciou-se o projeto de língua siona que organizamos com Lucas, o antropólogo colombiano e que, financiado pelo Ministério da Cultura, era o primeiro projeto executado integralmente pelo cabildo de Nuevo Amanecer. Durante seis semanas, além das aulas ministradas por Francisco Piaguaje e outras atividades afins, houve uma série de tomas de remédio financiadas por este projeto que foram intercaladas com as tomas habituais, de modo que os tomadores celebraram durante algumas semanas dois rituais semanais. Várias pessoas do cabildo que não assistiam às tomas habituais, mas que tinham participado daquela da UMIYAC, estavam nas tomas do projeto. Assim, as tomas do projeto eram tomas do bairro e para o bairro, ainda que nelas também aparecessem alguns visitantes que participavam das tomas habituais.

Ao tratar das tomas de remédio nas reuniões do cabildo destinadas a distribuir os fundos do projeto em atividades, alguns vizinhos exprimiram a vontade de chamar taitas siona de outras localidades para que participassem nas tomas do projeto, como taita Juan de Mocoa ou também taita Laureano Piaguaje. Este último mora de forma independente com seu grupo local, um pouco águas abaixo de Buenavista, e o reencontraremos, dentro em pouco, em outra história ocorrida em um local distinto mas nos mesmos dias do nosso projeto. Estes convites não chegaram a se concretizar, no entanto, o desejo de trazer esses taitas, o sucesso que teve o evento e a boa impressão que a brigada da UMIYAC deixou entre os vizinhos mostram como para os Siona o prestígio dos taitas é um tema sensível e um critério importante na hora de decidir participar ou não de uma toma específica. Já falei antes que nenhum dos três tomadores do bairro, apresentados no capítulo anterior, é considerado taita no contexto das redes regionais. Entretanto, a presença de vários vizinhos nas tomas do projeto, junto com esses três tomadores habituais, sinaliza que a origem – no caso,

quem propõe e quem financia⁹⁷ – e o objetivo da toma de remédio – no caso, harmonizar o espaço para ter um melhor projeto – também é levada em consideração na escolha de estar presente. Por exemplo, em uma dessas tomas próxima do fim de ano, quando haveria eleição de uma nova diretoria para o cabildo, o tema, que estava sendo tratado em várias conversas informais naqueles dias, apareceu em certa toma de remédio do projeto em que a maior parte dos presentes – umas 20 pessoas – eram vizinhos do bairro. Ali Ubeimar, que era membro da diretoria em exercício além de guia ritual, propôs os nomes e cargos, como considerava, que deveriam compor a próxima diretoria do cabildo, fazendo uma distribuição equilibrada entre os membros do seu grupo (do avô Francisco Piaguaje) e os da família extensa da avó María Lijia Payoguaje, que estava presente com alguns membros do seu grupo. Como já indiquei, Francisco, María e Miguel são os avós dos três grupos siona distinguíveis no bairro, mas como Miguel e seu grupo estão vinculados ao cabildo de Santa Helena, são os grupos de María e Francisco os que animam a dinâmica micropolítica no seio do cabildo de Nuevo Amanecer. O grupo de María está composto por suas filhas, filhos e netos, mais sua irmã e as filhas desta, umas das quais era a governadora do cabildo durante meu campo.

Tenho falado até aqui em “tomas de yagé”, igual dizem os Siona, utilizando a expressão indistintamente como sinônimo de “cerimônias” e de “rituais”. Como já indiquei antes, prefiro o termo “toma” porque ele exprime melhor o fato de que há momentos durante os encontros noturnos ao redor do consumo coletivo de yagé que encaixam bem com a noção de ritual, porém há outros em que o que ali se passa toma definitivamente outros rumos, como na troca de opiniões ao redor de um negócio ou nas conversas que derivam espontaneamente para temas profanos, com relatos picantes salpicados de piadas. A seguir introduzo algumas considerações teóricas importadas da literatura antropológica que servem para contextualizar a questão das falas e

⁹⁷ No Putumayo atual alguém deve pagar o remédio e quem tem um terreno para cultivar as plantas, que são de lento crescimento, e logo cozinhar, sempre está ciente do valor econômico dele.

conversas que se produzem durante as tomas de remédio dos atuais Siona, bem como para valorizar seus possíveis significados históricos e políticos.

CONSIDERAÇÕES LITERÁRIAS SOBRE AS TOMAS DE YAGÉ

Não sem certa razão, Taussig opunha a noção de montagem à de ritual dizendo que, na tradição antropológica que vai de Van Gennep a Turner, passando por Lévi-Strauss, o importante seria uma certa ordem que, ressaltada no “ritual acadêmico de explicação do ritual” (TAUSSIG, 1986: 460), conduziria os participantes através de uma série de etapas que finalizariam na reconciliação e na exaltação da unidade e do sagrado.

No entanto, nas tomas de remédio que Taussig acompanha no pé de monte perto de Mocoa no início da década de 1980, guiadas por um taita inga, em que participam índios, mestiços, afros e brancos, ele encontra – como é possível observar entre os Siona hoje – conversas frouxas, piadas, improvisações e o desdobrar-se das artes de um mestre do espaço social. Este, desde o silêncio e desde a escuta, é capaz de fazer, segundo Taussig, com que seus consulentes – que vão atrás da sorte, do dinheiro, da saúde, do amor, do conhecimento e do conhecimento sobre yagé – “se enredem em sua própria desordem”, ao tempo que os faz engajar em uma relação dialógica curativa mediada por representações cruzadas, mal entendidos e pela produtividade imagética do yagé.

Por outra parte, Langdon, ao longo das suas várias publicações, trabalha sobre narrativas que evocam antigas tomas de yagé dos Siona que ela não observa diretamente, pois no momento em que conduz trabalho de campo eles não estão exercendo atividades como taitas. No entanto, seus interlocutores têm sempre muito a dizer sobre o yagé, os curacas e o mundo espiritual que estes agentes mobilizam. Ela conecta o mito e o rito siona, além de explorar os usos médicos do consumo de yagé. Os curacas do passado são apresentados como protetores, ou “donos” no sentido de Fausto (2008), e como atacantes potenciais, ou bruxos, contra os agentes exteriores humanos e não humanos que ameaçam o grupo do curaca. Curacas são provedores de equilíbrio que propiciam a caça, a pesca, a agricultura.

Tanto Langdon como Vickers (1976), que trabalhou com os Secoya (Tucano ocidental, no Equador), observam que o curaca principal ou cacique-curaca é o chefe político, uma posição atingida,

idealmente, durante uma toma ou série de tomas, mediante uma competição de cantos em que quem cantasse mais e melhor virava o principal. Difícil não derivar de tudo isto noções de ordem e hierarquia. Difícil também não observar como entramos por esta via no âmbito do jogo, ou seja, da competição, bem como no âmbito da conversibilidade entre o jogo e o rito, passagem refletida de modo claro num dos mitos siona a respeito de quando os Usebo bain – a gente pléiades – tomam remédio pela primeira vez e, nas explicações nativas, sua conduta brincalhona e fora de controle – vomitar para cima, revolver-se nas próprias fezes – torna-se o padrão de experiência canônico para o jovem siona iniciante (segundo os velhos, antes se aspirava que todos os homens fossem iniciados ao sair da infância). E quanto à competição haveria que evocar o mito em que ficamos sabendo das relações entre Sol e Lua, dois irmãos e dois tomadores de remédio, onde o assunto central passa por definir qual dos dois teria maior capacidade de tomar e utilizar a bebida yagé (veja Langdon, 2014). Disso é que tratam as batalhas entre taitas ou curacas apresentadas como linha temática principal nas narrativas que os Siona gostam compartilhar: quem foi mais hábil, quem teve mais poder, como foram descobertas e combatidas as más intenções dos outros.

Haveria que lembrar aqui o que apontamos no capítulo 1, a propósito da dimensão espetacular da toma de remédio, ou seja, de a toma de remédio ser uma representação para espectadores. Lá encontram-se, por exemplo, os relatos em que o taita vira onça, coisa vista e narrada por várias pessoas. Coisa que, de fato, esteve a ponto de acontecer ao vivo em três ocasiões que presenciei e em que a maioria dos presentes era Siona. Esta mutação foi prevenida, cada vez, mediante a queima de pimenta por parte dos ajudantes. Tendo em conta comentários posteriores dos jovens ajudantes, sempre discretos, e considerando as atitudes do público espectador que participava nessas ocasiões, penso que se manifestava também um aspecto lúdico como parte integral do espetáculo.

Eu diria que a tradição oral provê os elementos a partir dos quais cada toma particular resulta, por mediação dos participantes e principalmente dos guias, em uma combinação específica – ou montagem – de jogo e rito, de recriação/afirmação, mas também como desafio das hierarquias xamânicas e sociais presentes no “espaço” sobre o qual os taitas operam, colaborando, mas também competindo entre si. Esta interpretação se alinha com a leitura de Carlos Fausto, quando coloca o Sahlins de *Ilhas de História* na frente de Taussig tendo em vista

a reflexão sobre o problema da relação entre improvisação e estrutura, dado que haveriam “estruturas performativas” em que a mera inteligibilidade e comunicabilidade dos eventos dependeria de “possibilidades herdadas de significação” (FAUSTO, 1988: 197).

Agora, alinhado a esse objetivo de interpretar as tomas de remédio como instância política, apresento uma sumária descrição do que se passou nas muitas tomas de remédio – mais de 40 – que observei e participei, para logo voltar, com esses elementos, ao problema da política desde uma perspectiva histórica.

O primeiro aspecto que se destaca é a grande variabilidade na forma: tamanho e composição do grupo participante, local de realização, objetivo explícito acordado previamente, fonte de financiamento e caráter da reunião. Tal variabilidade inclui também, certamente, o emprego diferenciado de elementos tradicionais que abrangem desde representações não verbais da hierarquia xamânica, até espaços de conversação abertos pelos taitas onde se produzem trocas de notícias sobre organizações e projetos.

Nas tomas em que há uma maioria de Siona e os tomadores se conhecem há tempos, porque são parentes por convivência e/ou genealogia, ou porque são ou foram vizinhos, as expressões rituais – que já comentarei –, as representações da hierarquia (por mera posição no espaço físico e outros sinais) e a dimensão espetacular das tomas de remédio (como no assunto de virar onça) tendem a ser mais ricas e desenvolvidas, já que os participantes estão mais confiantes. E, ao mesmo tempo, a questão do conhecimento e domínio da tradição parece estar colocada em termos inteligíveis para todos, incluindo os não tomadores. É nessas tomas que se produzem conversações em *bain cocá* entre os mais velhos.

Quanto às tomas em que a maioria dos participantes não pertence às redes siona, haveria que distinguir aquelas em que há uma maioria de indígenas e/ou camponeses da região, de outras em que definitivamente os participantes são brancos ou mestiços de classe média ou alta, provindos de grandes cidades, das tomas, por fim, que reúnem um terceiro tipo de público constituído por camponeses e mestiços da região, para os quais as ideias e métodos das redes de cura popular são coisa familiar. As ênfases e formas rituais escolhidas pelos taitas variam de acordo com a composição, o tamanho e as motivações dessas distintas audiências.

Outra série de variáveis também determina o caráter do evento em cada ocasião. Assim, haveria que distinguir as tomas em que o taita

viaja para convidar, daquelas em que o taita recebe os participantes em seu próprio local, seja sua casa de habitação ou sua casa de yagé. Neste último caso lembremos que corresponde a apenas três taitas siona. E se o taita viaja para convidar pessoas em outro local, se esse lugar é onde vive outro taita ou algum seguidor seu. Daria ainda para distinguir tomas em que há vários taitas *versus* aquelas em que há um só. E no primeiro caso, se esses taitas são todos Siona ou se pertencem a outra etnia. Também, se os taitas acaso se conhecem, se possuem algum tipo de aliança ou se a toma é somente de um encontro ocasional.

Enfim, a variedade de situações é bastante ampla e uma descrição exaustiva me apartaria do fio central desta tese. Vou descrever as tomas de remédio contando sobre a vez que tomei com um taita siona e seu aprendiz nasa, mais um visitante de Bogotá e amigo habitual, que é mestiço e profissional, num quarto da casa do aprendiz localizada na periferia de Mocoa. Começamos às 11 horas da noite. Apenas cabiam duas redes no quarto e os passos rituais foram mínimos: o taita só colocou seus colares (nem túnica, nem coroa), cantou um pouco, uns cinco minutos, agitando suas folhas secas sobre a garrafa com yagé, serviu-nos, bebemos, fumamos tabaco, permanecemos em silêncio. Os televisores dos vizinhos foram sumindo gradualmente, devolvendo à noite seu silêncio, e em algum momento o taita cantou outros cinco minutos e logo depois iniciou uma conversa salpicada de piadas, risadas e anedotas. No dia seguinte, nós, que tínhamos solicitado a toma, pagamos o que sempre se paga ao taita por seu serviço. Como era um dia útil, depois disso cada um seguiu para suas atividades.

No outro extremo, participei de uma toma de remédio com mais de cem Siona, em que se reuniram vários membros de diversas famílias extensas na escola básica de Buenavista, em presença de quase todos os taitas siona e seus aprendizes. Esta toma era paga com o dinheiro de um projeto de etno-educação mediado pela ACIPS que estava finalizando, de modo que dali saia um valor para cada taita e mais o pagamento do remédio que tinha sido cozinhado por um deles. A toma era aberta à comunidade e gratuita. Todos os tomadores – os taitas e seus secretários ou discípulos ou aprendizes, todos termos equivalentes – estavam sentados ao redor da metade de uma grande mesa retangular, disposta em frente à porta de entrada, em um canto do salão amplo e retangular da escola. O resto dos participantes estávamos em cadeiras ou colchonetes no chão, perto da parede, de modo que formamos uma corrente contínua de pessoas que apenas a porta interrompia.

Os taitas e seus secretários estavam todos vestidos com suas túnicas brancas e colares. Os taitas usavam também suas coroas e todos tinham suas harmônicas e seus manojos de folhas. Eles foram se congregando uma hora antes, escolhendo seus lugares sem que ninguém indicasse, para então se dedicar a fumar grandes charutos, contemplar a cena que se ia formando e conversar em tom discreto e relaxado. Como todo mundo, vários dos tomadores tinham passado quase o dia inteiro juntos, em reuniões de avaliação e apresentação de resultados do projeto etno-educativo a cargo de lideranças jovens e representantes eleitos de quase todos os cabildos siona. Alguns dos líderes que tinham feito sua apresentação à tarde, com o programa de PC power point, agora vestiam branco e atuavam como secretários ou ajudantes dos taitas. Perto da hora da toma, pouco depois da chegada da noite, o local já estava cheio com famílias inteiras, algumas vindas também da beira equatoriana, do outro lado do rio.

No início da cerimônia, com todos de pé, houve uma roda de rezas – um pai nosso coletivo em castelhano, outro pai nosso rezado por taita Felinto em língua siona – e logo uma rodada de falas solenes que durou cerca de 30 minutos. Além das autoridades do cabildo local e dos taitas, qualquer um podia tomar a palavra se o desejasse, mas só falaram as pessoas maiores, homens e mulheres, pedindo aos taitas que limpassem e harmonizassem o espaço. Pediam também coisas específicas, como a avó que pediu para que aqueles homens (referia-se a parentes próximos que moravam na mesma casa com ela e estavam no salão escutando, mas ela não citou seus nomes), que bebiam muito álcool e depois ficavam violentos, fossem corrigidos pelos taitas.

Após as falas, um dos taitas principais cantou a jarra com o remédio, que estava no canto mais protegido da mesa (aquele mais rodeado de taitas) e isto ocupou outros 10 ou 15 minutos. Aí se formaram filas separadas para homens e mulheres (as paredes do salão foram divididas em duas metades, o canto das mulheres era o mais afastado da mesa rodeada de taitas onde estava a jarra do remédio). Perto da mesa, o taita que tinha cantado ou “arrumado o remédio”, como dizem eles, servia yagé em um copinho de matéria vegetal seca que chamam de “*totuma*”. Outro taita repassava para as pessoas da fila, primeiro os homens e logo as mulheres, à medida que iam se aproximando da mesa. Depois, na escuridão, todo mundo permaneceu em silêncio. Em determinado momento, após uns 20 ou 30 minutos, um dos taitas começou a cantar caracteristicamente e, rapidamente, outros

tomadores experientes foram se incorporando ao canto, seguindo a linha melódica marcada pelo primeiro cantor com a voz ou uma harmônica.

Os cantos se estenderam por uma boa meia hora ou mais e dali em diante foram se alternando, durante a noite, em intervalos de canto e conversa, uma conversa fluida, grandemente pautada pelos taitas e secundada pelos ajudantes. As conversas são fluidas e seu início, término, tom e temas estão sob controle dos taitas principais, que são também os mais sóbrios e os que melhor podem conversar. Os mais experientes falam, os outros escutam e assentem. A conversa oscilava entre relatos, piadas e histórias interessantes (notícias dos tempos antigos, de coisas do remédio ou das experiências de vida, com tendência a gerar conselhos morais).

Antes do amanhecer e depois de alguns cantos mais, cada taita e aprendiz “avançado” ou “autorizado” colocou uma banca diante de si e, ficando por trás do espaldar, recebia pessoas que desejavam ser “limpadas” ou “curadas”. Cada vez o taita cantava e assobiava, agitava seu manajo de folhas secas – a *pichanga* – e soprava. Em alguns casos fumava e soprava fumaça de tabaco sobre as costas, ombros e braços da pessoa que curava. Com a claridade do novo dia entrando pelas janelas, os mais velhos, evidentemente ainda ébrios de yagé, amiúde fumando e sorrindo, retomavam o aspecto festivo da reunião, conversando entre eles. Alguns dos jovens seguidores, vizinhos do local, violão na mão, solicitavam permissão para cantar e, autorizados em voz alta pelos mais velhos, reproduziam melodias de autoria própria ou alheia com letras em espanhol alusivas a Jesus, à mãe selva ou, inclusive, no caso de um grupo de netos, ao taita Pacho (veja capítulo 2).

Assim, como podemos notar, há um enquadre que se mantém: o taita cura o remédio, bebe-se, há silêncio, canta-se, há conversa e, frequentemente, os participantes podem pedir para serem limpados no final da toma. Em alguns casos, sem que o tenham pedido, alguns dos participantes são chamados pelo taita para ser então curados e receber conselhos específicos, privados, em voz baixa. Isto porque o remédio mostrou algo ao taita sobre essa pessoa.

Estes passos mínimos, reiterados de toma em toma, revestem-se de um caráter solene explicitamente sagrado, mas ao mesmo tempo executados de maneira relaxada e fluida, e poderíamos dizer deles que efetivamente são passos rituais. Sobre essa estrutura básica – que ecoa facilmente a de uma missa católica alegorizada (veja capítulo 1), em que o sacramento da comunhão (a ingesta do yagé) vai no começo – intercalam-se improvisações, destreza narrativa e vão se desdobrando

elementos de jogo e de um dom um tanto teatral, como na montagem postulada por Taussig.

A conversa prévia à toma, que deve ser considerada como parte integrante da sequência – quem chega depois, só para tomar, muitas vezes se desculpa publicamente pelo seu atraso –, é uma conversa à vontade, mas que marca, muitas vezes, o tom e os conteúdos do que será conversado depois na ebriedade do yagé. Podemos pensar facilmente em uma turma reunida para assistir à missa e que conversa antes do rito sagrado, cuja mais bela representação são os cantos. Contudo, como a turma está animada, as conversas e piadas são retomadas após os cantos, mas depois pode haver um retorno aos cantos e assim sucessivamente. Parece-me que nas grandes tomas dos Siona atuais é a adequada reiteração desta alternância um dos elementos que permite julgar o quão bem sucedida foi uma toma.

Muitas vezes as piadas emergem quando os taitas fazem perguntas com intenção divertida, em voz alta, às pessoas menos experientes que estão, nesses precisos momentos, tentando assimilar o trago denso e amargo que muitas vezes induz ao desejo de vomitar desde o começo. O que é mais difícil de controlar quando se é repentinamente convidado a falar e todo o mundo está escutando. Mais de uma vez escutei os da casa rindo enquanto eu vomitava entre as plantas do jardim. O intervalo de silêncio que vêm depois de ingerir a bebida pode durar muito, às vezes até mais de uma hora. O irromper da primeira sequência de cantos significa que o remédio já *pintou* para os que cantam. Ou seja, que os taitas já observaram algo, tiveram alguma visão, e que irão comunicar o que o remédio está lhes mostrando (entender esta comunicação é uma das linhas fundamentais do aprendizado xamânico) através dos cantos e, ao mesmo tempo, indagar mais. O canto é também uma pesquisa capaz de aclarar indícios visuais e atrair espíritos, como no caso da caçaria dos porcos do mato em uma toma guiada por taita Juan, em Piñuña Blanco, que descrevo abaixo. É neste sentido que funciona aqui a metáfora do espaço em que o taita abre o espaço cantando e, ao abri-lo, consegue ver melhor. Ele vê, assim como os outros que sabem o que o canto diz, porque os cantos trazem palavras e frases inteiras, vertidas em *bain cocá*, que tornam transparente seu sentido. Não digo que esta seja a forma geral da relação com as *pintas* e com os espíritos, mas acredito que minha interpretação é uma derivação lógica do que observei e escutei dizer entre os Siona. Esta leitura coincide com a que faz Langdon a partir do seu estudo das narrativas que descrevem antigas tomas de remédio e outros

acontecimentos extraordinários, em que a narrativa organiza a experiência individual (LANGDON, 2013). No entanto, um taita que passa em silêncio a maior parte da noite, amiúde conta depois que estava estudando um certo tema.

Constatamos, então, que os cantos dos Siona ainda mobilizam um vetor de unidade entre os que conhecem a língua. Mesmo que o ritual não seja necessariamente um trânsito do caos à ordem, existe sim a possibilidade de uma experiência comum relativa ao conteúdo de algum mito e também a possibilidade de visitar e conferir, junto com o cantor principal, relações inerentes ao cosmos, como aquelas que há entre homens e animais (de diferentes modos, isto se apresenta tanto no caso da caça aos porcos que relato depois, quanto no caso do taita que está a ponto de tornar-se onça).

Quanto ao aspecto propriamente “sagrado”, já vimos no capítulo 1 a apropriação de símbolos e atos católicos (os sacramentos do batismo e matrimônio) por parte dos curacas durante a época do caucho, patrimônio evocado e retomado na atualidade pelos taitas. Há uma frase que se repete, na maioria das vezes, no início e/ou no final de todo tipo de canto, num gesto verbal que também encontrei entre alguns Inga, mas que me pareceu característico dos Siona: “*sacre, sacre, sacre*”. Quando perguntei sobre o significado desta fórmula, indicaram-me que era simplesmente “Deus aqui”. Essa frase, pelos momentos e pelo tom em que é introduzida, parecia-me estar ecoando momentos da missa em latim, mas esse ponto requer mais pesquisa. O que sim me consta é que os velhos ainda conhecem certas frases em latim das missas da sua infância.

Na seção a seguir continuarei explorando as relações entre política e yagé, como também problematizando a natureza das tomas de remédio, através das falas de dois avós com que trabalhei em campo.

ÉPICA DO YAGÉ E SUA DIMENSÃO POLÍTICA: MARÍA E MIGUEL EVOCAM TOMAS DE REMÉDIO

Participar de tomas de remédio, observar e depois descrever o ali visto e experimentado é uma das formas de abordar o estudo deste objeto. A outra consiste em escutar o relato de alguém que participou de uma toma e apresenta em seu relato posterior a experiência ordenada, os acontecimentos selecionados e priorizados de acordo com uma perspectiva que sempre tem algo de pessoal, mas que simultaneamente seleciona formas e conteúdos de um repertório coletivo, segundo

critérios aprendidos. O taita mesmo atualiza uma parte do repertório tradicional durante esta ou aquela toma de remédio em concreto.

Em continuação veremos um relato sobre uma toma de yagé recente, em que a narradora, uma avó, ao contrário de muitos dos mais jovens ali presentes, consegue entender bem o que se passa durante a noite porque entende o que o taita está cantando. O relato é ainda mais interessante pelo fato de que a narradora não tinha tomado yagé naquela noite, ou seja, estava sóbria e apenas acompanhava a toma. Era a princípio espectadora e assumiu depois, de modo improvisado, um papel mais ativo. Penso que este caso tende a mostrar que a experiência comunicativa é um aspecto principal da toma entre os mais velhos, aspecto até certo ponto independente dos efeitos da substância em si, o yagé.

Dona María Lijja, vizinha de Francisco e Miguel (estes são os três avós cabeças de famílias extensas do bairro Nuevo Amanecer, em Puerto Asis, veja capítulo 5) recebeu, durante os dias da execução do projeto de língua siona que organizamos nesse bairro, um convite da ACIPS – de Franco Yaiguaje – para acompanhar uma viagem de vários dias ao resguardo huitoto-murui de Tucunaré, localizado a uns 300 quilômetros rio abaixo. O intuito era participar de um ciclo de atividades político-rituais que incluía toma de remédio e sessão de mambeo, um ritual murui, reuniões diurnas, andanças pela floresta e em uma lancha por uma lagoa. Atividades essas organizadas pela ACIPS, o cabildo murui e a Direção de Parques Nacionais. Esta última financiou tudo.

O evento, planejado por meses, tinha como objetivo avançar na definição dos direitos territoriais dos indígenas, que reivindicam como próprias as terras e recursos do Parque Nacional La Paya (mapa 5), no qual existe de fato uma superposição entre terras de resguardos siona (El Hacha e El Tablero), resguardos quíchua, resguardos murui e as terras do Parque. Isso fica no extremo oriental do espaço geográfico que os Siona reivindicam como território ancestral (ACT-ACIPS, 2007). Representantes de todos os cabildos siona (os governadores e alguns outros) selecionados por Franco, umas trinta pessoas no total, viajaram em uma lancha pertencente a um vizinho de Buenavista, acompanhadas pelo taita Laureano Piaguaje, e seu filho, Victoriano Piaguaje, chamado já por muitos também de taita.

O remédio tinha sido preparado por taita Juan – ausente por causa de uma doença –, e todo mundo comentava depois que era um remédio forte. De Nuevo Amanecer viajaram Ubeimar, dona María e sua sobrinha, a governadora. Eu não participei desta viagem, mas quando

eles voltaram de lá, relataram várias vezes o que tinha acontecido em Tucunaré durante o encontro, especialmente algumas afirmações de Franco e do cacique Murui e, acima de tudo, as coisas que tinha feito e falado taita Laureano durante a toma de yagé e no dia seguinte. Gravamos os trechos que transcrevo a seguir, referentes a esta viagem, em uma visita feita à casa de María para pedir-lhe sua avaliação sobre nosso projeto de língua. Várias outras pessoas com que conversei, em Mocoa e Puerto Asis, confirmaram diferentes aspectos do relato de María Lijia, de modo que podemos afirmar que os homens e mulheres siona ficaram mais ou menos impressionados com as mesmas coisas. Soube também que ACIPS estava preparando um vídeo sobre a atividade e que existia também uma gravação digital da toma de remédio, mas o material não estava editado ainda quando saí do campo.

O contexto dessa toma de yagé inclui, então, uma série de atividades entre uma agência estatal ambientalista e algumas organizações indígenas. O primeiro que fizeram os Siona foi navegar sobre uma extensa lagoa que é um dos atrativos principais do Parque Nacional, ali o taita Laureano rezou e cantou sobre as águas. Depois, na grande maloca murui de Tucunaré, formaram-se dois grupos – os Siona e os Murui –, um em cada extremo do recinto, e cada grupo empregou toda a noite em fazer, simultaneamente, seu próprio ritual. Os donos da casa, guiados por seu cacique, formaram uma roda de conversa e de mambeio, ritual cosmopolítico central para os Huitoto, caracterizado por uma conversa ritualizada entre homens sob efeitos da coca e do tabaco consumidos via oral, para troca de conselhos e ensino-aprendizado de narrativas tradicionais (PEREIRA, 2012). Por sua parte, os Siona tomaram yagé, dessa vez só os homens, por disposição de Franco, enquanto as mulheres acompanhavam e cuidavam do grupo um pouco afastadas, mas sempre dentro da maloca. No dia seguinte houve uma reunião em que taita Laureano, falando em *bain cocá* com tradução de seu filho Victoriano, contou a todos o que o remédio lhe tinha mostrado. O cacique murui se dirigiu também ao público confirmando alguns aspectos da fala de Laureano. A seguir María relata tanto certos momentos dessa toma de remédio, quanto da reunião ocorrida no dia seguinte:

[...] taita Laureano cantaba [na toma de remédio na maloca Murui] de que allá adentro habían gente viva, viva: "aquí está nuestra gente, ellos no están muertos, ellos solamente cambiaron de espacio, ellos están adentro vivos, si ustedes

miraran como estoy mirando yo, ustedes se asustaran, una cantidad de gente que está adentro"- [...] como nadie fuimos preparados allá con las cosas que ellos pedían, si no, yo creo que ellos hubieran contado muchas cositas más por medio de taita Laureano, como no llevamos nada, ellos pedían una clase, otra clase, caña asada, pedían ají tigre, pedían pegote [...] cada espíritu tiene sus cosas para poderle agradecer a ellos, como no llevamos nada, simplemente él relató lo que él había mirado, por eso es que él dijo después "esto queda suelto, si ustedes me hubieran contestado lo que yo estaba preguntando, lo que me decían que preguntara" -dijo- "yo creo que esto hubiera quedado todo amarrado, pero como nadie me contestó, todo esto queda suelto, los espíritus están flotando" -dijo- "entonces toca venir en otra ocasión" -dijo-, "y que sea rápido, porque no sea que dios me alce rápido a mí también, quién podrá venir a arreglar acá" -dijo; entonces sí, a mí me dio pesar que hablaban tan bonito esa gente que había sido de nosotros, él era el único que conversaba con ellos, entonces él cantaba, decía que en un tiempo de verano ellos habían sido encantados, y yo no tomé remedio, entonces en canto él decía que una mujer diabla del agua había salido y se había venido detrás de nosotros, y yo estaba así en la puerta, cuando miré que esa mujer fue entrando, una mujer de vestido negro [...] ella llegó así cerquita, entonces él pedía que echaran sahumerio, porque se estaba así entrando, "esa wati gó" (diaba da água, segundo ela⁹⁸), decía él, entonces yo les decía "echen sahumerio, echen sahumerio", les decía yo de allá; y como toca hablarles uno en idioma, pero el que estaba echando

⁹⁸ Veja em Langdon, 2014: 204. Há ali uma referência à *huajë wati go*, uma bruxaria que três curacas *gantë'ya* bain deixaram em São Diego como vingança ao assassinato de um curaca *yaiquaje* que vivia com os *Urito bain*, que uma mulher desse grupo matou enquanto o curaca urinava durante uma festa com *chicha*. A *wati go* colocada pelos curacas matou boa parte da população de São Diego, no tempo das epidemias e da coleta de *quinas*. Em 2014, outros cabildantes *siona* que viajaram até Tucunaré voltaram falando da *wati go* e uma das explicações é que esse espírito de uma "diaba da água", tinha subido ao bote enquanto navegavam na lagoa e seguido o grupo até a maloca. O grupo era misto, mas só os homens participaram dos rituais, os *Murui* porque de regra seus *mambeios* são só para homens e os *Siona* porque Franco Ever tinha dito que desta vez as mulheres não tomariam remédio.

sahumerio no sabía hablar idioma, entonces les dije yo "echen sahumero, porque se está entrando wati gó", entonces yo me paré y la soplé, la espanté a ella, tres sopladas que le hice yo, miré que se retrocedió, y se fue retrocediendo, y se perdió ella; en ese entonces miraba que un barco grande llegaba con un poco de gente de vestido blanco, venían y salió como un capitán, salió y tocaba como una corneta grande, y eso cuando el barco se vino arrimando, pero yo miraba que el río era más grande que donde nosotros nos fuimos, y ahí el barco se arrimó, e iba saliendo toda esa gente a pie, entonces él cantaba, decía que en un tiempo de verano fueron encantados, "y ahorita estamos mostrando la gente que viajó en ese barco" -dice, que va a haber verano, decía, "va a ver verano otra vez", decía, "igual que ellos están haciendo ver el verano, porque ellos se fueron en un tiempo de verano", así cantaba, pues uno entendiendo el idioma de uno, uno lo entiende fácil, en cambio otros no lo entendían ya, sobre todo que se fue casi puros jóvenes que no sabían la lengua materna [...]

María vê – e age – para afastar a *watí go*, diaba da água, presença sobre a qual está advertindo Laureano. Ela os está seguindo desde que passearam pela lagoa, segundo explicou María. Os jovens ajudantes não sabem a língua, portanto, não podem ver ou perceber o perigo, nem seguem as instruções. María, apesar de não ter sido convidada a participar, pois não tomou yagé, vê e entende a situação, então toma as medidas que tem à mão, como soprar contra a diaba, o que foi efetivo ao menos nos termos da sua própria experiência. Isto nos fala de um repertório cosmológico comum, de sua transmissibilidade e da posição da mulher no plano espiritual de conhecimento e ação, ou seja, no plano em que é possível operar sobre esse “espaço” que é o domínio dos taitas.

Como já indiquei antes, a mulher possui uma autoridade e mesmo um potencial xamânico equivalente ao dos homens entre os Siona. No passado existiram mulheres que trabalhavam com yagé e na atualidade podemos encontrar basicamente dois tipos de mulheres: aquelas que se mantêm afastadas do remédio e aquelas que participam ativamente das tomas e se interessam em aprender.

Foto 9 – Dona María Lijia Payoguaje contando uma história sobre o tempo dos curacas durante o projeto de língua siona, em Nuevo Amanecer.



Foto do autor.

Outro dado central no relato de María é que taita Laureano descobre gente siona dentro da água e embaixo da terra. O *status* desses seres *bain* é ambíguo: chegam num barco – que María também vê –, o que evoca um motivo tradicional incorporado como *pinta* e como imagem onírica, do qual falamos no capítulo 1. Este barco, como vimos, já incluiu entre seus passageiros Deus, espíritos de curacas mortos e o Sol, curaca primordial que viaja pelo céu com seu espelho fazendo assim mudar as estações. Taita Laureano mobiliza este motivo no seu canto em Tucunaré, María e alguns maiores escutam, entendem e vêem. Inclusive somos presenteados com o detalhe de que os Siona antigos que moravam nas terras dos Murui “trocaram de espaço num dia de verão” (ou seja, viraram seres subterrâneos num dia de sol). Desse modo, ao mesmo tempo em que informa sobre esses Siona do subsolo, taita Laureano está afirmando que o dia depois da cerimônia vai ser também um dia de sol como aquele antigo dia de verão.

Na reunião do dia seguinte, o cacique murui – que na hora das curas feitas pelos tomadores siona, acabada a roda de mambeio, foi atendido pelo taita Laureano por uma dor no joelho – lembrou para o público que, quando ele era novo, seus avôs lhe contaram que essa terra, agora ocupada pelos Murui, foi efetivamente território siona, os Siona estavam ali já em 1940, antes da chegada dos Murui:

[...] el señor ese, el cacique, dijo que en el año 1940, que "de ese tiempo nos contaban los abuelos", dijo, que ese territorio, "nosotros estamos ocupando un territorio ajeno, porque los Siona nos entregaron esas tierras solamente para hacer chagra [horta]", porque las tierras esas son de nosotros, eso es que dijo, "solamente para que ustedes vivan de los cultivos de pan coger, mas no las tierras del subsuelo", dijo, "eso no es de ustedes", que esto es de nosotros [...] es de los Siona, Coreguaje, en algunos dicen de los Quechuas, pero los Quechuas no son de aquí, los Quechuas vienen del Perú, de toda esa parte, que ellos habían entrado ahí, sí, pero no eran los dueños [...]

Assim, naquela noite, Laureano, María e, provavelmente, dom Victoriano participam de uma comunicação ritual que atualiza elementos de um repertório de símbolos herdados, selecionados pela voz cantada de um taita em comunicação com os espíritos. O repertório cosmológico é atualizado e vivido – como quando Maria expulsa a *watigo* – através de uma espécie de representação da qual só participam ativamente os velhos e velhas que sabem falar a língua e compartilham certo nível de conhecimento dos motivos da tradição oral. Lembremos aqui que tanto Laureano quanto María são filhos de curacas siona e passaram parte da sua infância convivendo com estes homens que eram também Yai bain (gente onça).

Então, neste caso específico, poderíamos dizer que é na prática dessa cosmopolítica que nasce a força e a legitimidade da reivindicação territorial dos Siona: todas as pessoas com que falei e que tinham estado lá voltaram impressionadas pela descoberta de taita Laureano, da existência de gente siona no subsolo. Esse era o dado fundamental que confirmava a propriedade dos territórios. Esse domínio da tradição é o que faz de dom Laureano – assim como ocorre com taita Juan – um taita de prestígio, muito valorizado pelos Siona, mas também por outros indígenas e brancos interessados por diversos motivos nestes mundos, e o que permite que ambos encontrem um lugar na trama do mundo político atualmente. É em virtude desse domínio que Franco, como líder, coloca a autoridade tradicional a serviço de objetivos pragmáticos como a reivindicação territorial. Outro detalhe do relato de María que poderia ser lido nesta mesma perspectiva pragmática é que, no dia seguinte à cerimônia, os Murui são avisados por taita Laureano de que os espíritos do subsolo foram soltos e se tornaram potencialmente maléficis, motivo pelo qual os Siona deverão voltar melhor preparados, uma próxima vez,

para apaziguá-los. Mais de um ano depois de ter regressado do campo, tive notícias de que a relação entre a Direção de Parques Nacionais, a ACIPS e os resguardos siona e murui com territórios superpostos ao Parque continuou se desenvolvendo, gerando novos encontros, visitas e até um emprego com bom salário (na escala local) para um dos jovens siona envolvidos na representação local da ACIPS em Puerto Leguízamo e os territórios dos resguardos relacionados.

Deixemos essa história de lado para continuar trabalhando sobre a relação entre política e yagé, agora a partir da fala de outro avô siona, dom Miguel Payoguaje, vizinho de Francisco Piaguaje e María Payoguaje (Miguel e Maria afirmam não ser parentes, só há coincidência de nome) no bairro de Nuevo Amanecer.

Foi nesse mesmo contexto do projeto de resgate do *bain cocá* e nos termos de uma avaliação das atividades que estávamos ajudando a organizar no bairro, semelhante ao acontecido com María, que foi dado o registro das palavras de dom Miguel. Novamente, meu interesse recai sobre as virtualidades políticas das tomas de remédio, desta vez partindo de uma reflexão nativa que oferece uma perspectiva histórica. Esta reflexão dialoga com alguns tópicos discutidos no capítulo 1 sobre as tomas de yagé como instâncias de governo e alegorias da relação colonial, como também sobre os discernimentos desse modo da memória que distingue e projeta no passado uma diversidade étnica interior ao conjunto siona.

Falamos sobre uma quantidade bem ampla de temas com dom Miguel, de sua trajetória como liderança em organizações indígenas, sobre a gênese do bairro (associada à sua gestão na presidência da OCIMPA, como mencionado no capítulo anterior), sobre sua visão do futuro coletivo e seus planos pessoais – estes últimos consistiam em voltar a morar em Santa Helena e lá levantar sua própria casa de remédio. É relevante ter em conta que dom Miguel, educado pelos capuchinhos e a quem encontramos no capítulo anterior defendendo a terra – quando um frade os ameaça com a expulsão e Miguel avisa sobre o poder espiritual dos avôs que poderia derrubar o templo –, por muitos anos tem atuado também como líder local da igreja pentecostal. Quando toma yagé, ele cura e faz outras coisas com a bíblia. Miguel foi quem me contou sobre os livros e documentos que os antigos curacas consultavam e às vezes baixavam, materializavam, nas tomas de yagé.

Em certo momento nossa conversa se voltou aos “nomes espirituais” dos Siona, os nomes que os curacas recebiam dos espíritos e davam durante as tomas de remédio de antigamente a alguns dos

presentes. Esse batismo era feito aos seis meses de vida da criança e ele mesmo, Miguel, tinha sido batizado pelo seu avô materno, o curaca Arsênio Yaiguaje, em Buenavista, com um nome que, como todos os nomes das pessoas de antes, era de animal, e no caso dele, de pássaro:

[...] teníamos nombres de puros animales [...] cuando nació un niño ellos lo bautizaban con puro nombre antiguo, de animales; mi papá me decía que a mí me habían puesto el nombre de meja quëyë, que era mi nombre, pibicho de arena, perico le dicen acá [...]

Esse nome espiritual, nome “próprio siona” como explica Miguel, difere daquele outro, também de pássaro e espiritual, contido em seu sobrenome e que remete ao seu “clã” de origem. Na mesma conversa ele ofereceu a seguinte interpretação sobre o nome e o sentido de ser Siona:

[...] por eso uno de ser humano, tiene un clan [...] por ejemplo apartando de mi apellido, nosotros, como yo le decía, nosotros dependemos del clan del gallinazo [urubu] [...] entonces, por ejemplo, ahí está entre el gallinazo y la gente, digamos, parte grasosa. Decía mi abuelo que payo wajú era gente de manteca, gente de grasa, que por eso los Payoguajes eran brillosos, decía, que de por sí las señoritas son de cara brillante, decía, y la gente de agua, Ocoguaje, tenían la cara como oscura, decía él, pero él le ponía todo el contexto, tal como era, y decía Mani wajú, decía, “son como gente, como la concha de la mojarra, la cara es un poco más extraña, no es igual que el siona”, decía... entonces nosotros le decíamos al abuelo, entonces “por qué el siona es más, digamos, presentable que cualquier tribu”, y decía que el siona, que el mismo palabra, bayo wajú y payo wajú era que llevaba la semblanza, que el siona, el propio siona, es muy sencillo, humilde, no le gustan los problemas, ni las guerras, sino que él es callado [...] es de conciliación [...] y en eso, digamos, el wayo, wayó quiere decir, es, digamos, mejilla, wayowá, es mejilla [...] entonces ya para componer eso le pusieron wayowajú, quiere decir, quizá, yo digo, porque el gallinazo come mucha mortecina, no sé, entonces siempre el gallinazo se embarra a veces hasta las orejas, entonces, por eso, según el clan, indica que wayó es brillo y presencia, y wá, quiere decir gente que camina, gente humilde, y wajú, quiere decir gente viva, gente de experiencia [...] eso abre un

clan, entonces ahí termina wayo wa jú [...] por eso, cuando ya está interpretada en Pa, quiere decir que, digamos, gente de humildad, Yo, quiere decir de brillo, gente de presencia, y WÁ, gente de dolor, de fuerza, y JÚ, y PAYOWAJÚ, gente que se tiene sentido del trabajo, ése es el clan, sucesivamente, por eso digo, wani wajú, no es solamente Payo Wajú, o Payoguaje, Maniguaje, ellos todos tienen un clan, sino que no saben, es, digamos, descifrar, discernir, sino que yo siempre lo he hecho, cuando un abuelo canta, yo me ha gustado ir a pedirle que me conjure, y mi inquietud, lo que mi abuelo decía, eso he pedido y tomado y siempre me acuerdo de las palabras de mi papá y de mi abuelo, que él decía que todos tenemos que saber qué es lo que somos nosotros, para qué nací, o para qué me hicieron nacer y por qué nací en la tierra, “si todos”, decía él, “tuviéramos ese pensamiento, nosotros fuéramos otra gente”, decía, “pero habrá un momento”, decía, “que el uno diga una cosa, el otro otra”, y nos ponía ejemplos, en palabra de dios, él decía, cuando uno es palabra de dios, pues, diusú cocá, que el uno decía una cosa, el otro otra, el otro otra, al último no hicieron nada, y así en esta época estamos [...] no ha habido, digamos, esa participación, o una consejería...

Há aqui uma interpretação do nome siona e do nome do seu clã que, segundo me parece, incorpora elementos de inspiração cristã. Aqui, como notávamos no capítulo 1, os valores guerreiros são colocados para trás, ou, considerando outras falas do mesmo interlocutor, “para dentro” do âmbito espiritual. Encontramos aqui, também, os temas do conselho moral, do uso da palavra durante a toma de remédio e o da conexão privilegiada entre a palavra do taita e a de Deus, *diusú cocá*. Em outro trecho do mesmo discurso, Miguel fez um contraste entre as tomas de antes e as atuais, ressaltando o efeito de unidade que produziam as palavras do curaca guia quando, no final da toma, contava o que Deus tinha mostrado através das *pintas*.

Na última página da sua tese de 1974, Langdon (2014:250-253) reproduz um lamento épico que percorre a biografia do narrador, no qual reflete sobre a ausência dos curacas. O narrador é Luis Payoguaje, pai de Miguel. Ele foi um dos poucos sobreviventes conhecidos dos Oyo bain de Montepa, sequestrados por caucheiros peruanos no começo do século XX (capítulo 1). Reproduzo um trecho da fala de Luis:

Cuando yo era un niño, los mayores me llevaron a la casa del yajé [...] / Mis abuelos me aconsejaron [...] y me dieron a beber / Me separaron de ellos para llevarme a la escuela del convento, para aprender a leer con las monjas / Crecí como un ser abandonado

Estas palavras foram registradas em 1972, quando Miguel rondava os 20 anos de idade e demonstrava pouco interesse pelas coisas da tradição, igual aos demais jovens de sua idade (Langdon, comunicação pessoal). Continua Luis que, depois de perder sua família de origem, é acolhido pelos fundadores de Buenavista:

Crecí como un ser abandonado / Cuando crecí, me casé / Mi suegro, un curaca, me dio más para beber y me mostró el universo entero [...] / Esta tierra que Dios dejó, toda esta tierra me hicieron ver [...] / Aquellos curacas [...] se mataron [...] entre ellos / Ahora sufrimos, no hay animales para cazar; no hay sol / Perdidos terminaremos nuestras vidas [...] / Ahora no hay nadie que tenga la capacidad de beber y decirnos si pasará algo bueno o malo / Hay un silencio que nadie puede penetrar / Somos pobres huérfanos abandonados

Seu sogro é Arsênio Yaiguaje, de Buenavista, o avô curaca que Miguel, o filho de Luis, acaba de evocar para nós no trecho de nossa conversa citada acima, acontecida em 2014. Meio século depois, dom Miguel, ele mesmo um avô inserido na política indígena e almejando abrir sua própria casa de yagé em Santa Helena, continua a falar, até certo ponto, da mesma ausência e da mesma perda da qual nos fala seu pai: falta a palavra e a guia do curaca.

María nos mostrava, com o caso da toma de remédio guiada por taita Laureano na aldeia Murui, os usos políticos contingentes de uma tradição cosmopolítica possibilitada pela comunidade de língua e por um repertório ritual inteligível, recursos acomodados dentro de uma estratégia da ACIPS tecida junto ao Estado e outros representantes indígenas. Ela nos mostra, por isso mesmo, também a quebra, o hiato existente entre velhos e jovens ao redor da comunicação ritual (os mais jovens tiveram que escutar a explicação do que se passou durante a noite apenas no dia seguinte). No entanto, a fala de Miguel atualiza a queixa que seu pai fazia, meio século atrás, a respeito da ausência do curaca. Parece-me que a dita ausência é a forma geral que assume a consciência de uma quebra entre passado e presente para os Siona e que é sobre essa

ausência e a necessidade de repará-la que o futuro é pensado em termos utópicos (veja por exemplo o documento ACT-ACIPS, 2007).

A ideia de que a tradição dos curacas tem sido insuficientemente retomada ou recriada no presente aparece de várias maneiras, por exemplo, taita Juan às vezes explicava que atualmente “*la pinta anda suelta*” ou que o remédio “*ya no pinta bien*”. Isso se deve a que o yagé já não cresce mais em locais isolados, pelo contrário, fica exposto ao calor de muitos corpos humanos que passam junto dele enquanto cresce, e também porque é bebido longe e/ou depois do lugar e do momento da preparação. Todas estas circunstâncias, advindas da colonização agrária da década de 1960 e da difusão mais recente do interesse dos brancos pelo yagé, caracterizam a época atual. Nas palavras de Miguel o desajuste percebido a respeito da tradição se reflete no âmbito das falas que se produzem durante as tomas de remédio, tendo como modelo as tomas das quais ele e seu pai, dom Luis Payoguaje, participaram em Buenavista ao lado de seu parente, o cacique-curaca Arsênio:

[...] que un taita amanezca tomando yagé y le diga a uno, "bueno muchachos, yo miré esto, y yo quiero compartir con ustedes esto, esto es así, así"; no hay, mire, uno en vez de conversar lo que uno mira, lo que miró, lo que Dios mostró en el remedio, sino que uno habla tontera [...] a veces viene la recocha, vienen ya cosas que quizá no es debido, entonces es por eso que el yagé nos tiene así, tambaleando, es por eso, pero si nosotros nos concentráramos, hablaríamos historias, claro, pues mi dios y el yagé nos bendice, y da más camino, para hablar, digamos, de lo que se vivió antiguamente, por eso, mucho yo me acuerdo, cuando yo era niño, mi abuelo decía, en idioma, "bueno, nietos, ya amanecemos tomando, yo quiero contar lo que antiguamente los abuelos contaban, o lo que yo miré de parte de abuelos, o de cacería" [...] mi papá nos decía "calladitos todos escuchando lo que el abuelo estaba hablando", decía "hijos, yo miré así, entonces, mañana o pasado va a venir subiendo de pescado [...] y va a llegar aquí donde nosotros, para que ustedes pesquen, coman, le den a sus hijitos", y si era cacería de monte decía, "vea, los puercos van a llegar tal día en tal parte, vayan y maten, pero más de tres no maten, y también les recomiendo, trágame unito a yo", y le llevaban la gente [...] por ejemplo, ahorita ya no se puede hablar eso, pero sí se puede hablar uno un consejo, la juventud, por ejemplo acá donde

Hubeimar toman hartos niños, guiarles un buen camino, darles un consejo [...] cómo se puede ayudar a los papás para que los hijos sean juiciosos [...] a mí me ha llegado muchas pintas, de cómo, digamos, para compartir, cómo se puede salir adelante, por ejemplo, en los proyectos que vienen, cómo coordinamos como pueblo, como compañeros, a trabajar, harto hay que hablar, pero no se habla, hay veces, se amanece, y criticamos de otro compañero [...] en esas tomas hay que madrugar, hay que hablar lo bueno, pero no criticar de otro compañero [...] el que sabe enseña al que no sabe [...] esas críticas nunca es buena, porque el remedio en vez de enseñar lo bueno, el remedio lo puede llevar en otro pensamiento; mire, ahora que yo tomé, yo miré mucha brujería, mucha brujería, no!, eso era llegaba ahí, ahí, ahí, ahí, mire, yo no pude recibir eso, porque eso no me conviene, no, qué tal yo recibo brujería y yo me vuelvo malo, ya me vuelvo, quizá, un brujo...para mí eso no es conveniente, a mí lo que siempre me ha nacido [...] es aprender para compartir, a mí me ha quedado ese signo de voz de mi abuelo, que decía, en idioma, siempre él hablaba en idioma, porque castellano él no sabía, decía "hijos, o nietos, miren cuando ustedes ya sean grandes, ustedes nunca van a estar solos, se van a criar, van a conseguir mujer, quizá una mujer buena, o mala, por eso ustedes aprendan, todo lo que ustedes reciban de sus papás, tomen yoco"⁹⁹, háganse ortigar, para que ustedes no sean groseros, para que no sean ladrones, para que no sean peleadores, sino que sean unos buenos cazadores, buenos pescadores, buenos trabajadores, que la gente los va a querer a ustedes, y aprendan a respetar a los mayores" [...]

Miguel, como outros tomadores de remédio siona que ainda não têm *status* de taita, e com independência dos seus locais de residência, costumava atribuir a Juan o papel de taita principal. E alguns

⁹⁹ Yoco é um cipó, *Paullinia Yoco*, um estimulante vegetal antigamente consumido de modo cotidiano pelos Siona do Putumayo. Seu uso hoje foi praticamente descontinuado, tanto pela mudança nos hábitos corporais – dieta e horário – quanto pela ausência de atividades na floresta onde este cipó, não cultivado, pode ser encontrado. Também porque ele cresce muito devagar e a maior parte já teria sido arrancada. Veja Etcheverri, 2004 e Langdon, 2014.

representantes das organizações – em especial seu genro Franco, que é também o líder principal – ressaltavam o caráter exemplar de Juan, pois era um taita que além de convidar ao yagé dava bons conselhos, tomava a palavra em reuniões das organizações indígenas e, perante visitantes, agentes estatais e de organizações não-governamentais, agia como um representante dos interesses indígenas. O mesmo Juan afirmava amiúde, em instâncias que iam desde tomas de remédio e reuniões ao redor dos projetos até as conversas informais, que não bastava repartir yagé, mas que um bom taita tinha que saber falar.

O trecho do relato citado é exemplo de uma atitude comum à rememoração que os avós de hoje fazem dos seus avós e sobretudo dos curacas: eles e elas sabiam falar e aconselhavam; quem hoje se ajusta melhor a esse modelo é publicamente reconhecido por isso, como acontece no caso do casal de avós Juan e Blanca.

Em sua fala, dom Miguel vincula a bruxaria ao descuido da palavra no espaço da toma de remédio. Ele associa o sucesso do trabalho do taita à demonstração da sua interação com Deus. As visões divinas – *diosú toyá*, frase cuja reiteração aprendi a distinguir nos cantos de vários taitas – devem então ser comunicadas pelo taita mediante sua fala no fim da cerimônia, um tipo de fala que dom Miguel denomina *diosú cocá* (palavra de Deus). As explicações de Miguel abrem também a chance de categorizar as falas possíveis e desejáveis no espaço da toma.

A evocação de Miguel nos mostra curaca Arsênio comunicando – como Laureano fez em Tucunará e como ocasionalmente vi acontecer com outros taitas – o que o remédio havia mostrado “*de parte de abuelos o de cacería*”, ou seja, narrações dos antigos ou indicações práticas, como locais e momentos de boa caça. Na atualidade, no meio urbano ou em uma floresta quase ausente, porque dominada pelo desmatamento e a guerra, “*ya no se puede hablar eso*” de caça, mas sim é possível contar sobre os antigos e aconselhar: “*si nosotros nos concentráramos, habláramos historias, lo que se vivió antiguamente [...] sí se puede hablar uno un consejo [...] guiarles un buen camino*”.

E se já não é possível falar sobre caça porque não há mais esse mundo material, pode-se ainda procurar, mediante *pintas* e palavras, indicações práticas sobre o mundo vigente, como afirma dom Miguel há “*[...] muchas pintas [...] para compartir, cómo se puede salir adelante, por ejemplo, en los proyectos que vienen, cómo coordinamos como pueblo, como compañeros, a trabajar, hartó hay que hablar [...]*”.

A TOMA DE YAGÉ COMO ESPAÇO DE PALAVRA

As tomas de remédio exclusivas dos Siona ocorreram todas no marco das organizações – ACIPS e cabildos – e seus projetos durante meu campo. A partir das conversas e outras dinâmicas envolvidas, essas tomas podem ser vistas como o reverso noturno das reuniões diurnas ao redor de projetos e outros procedimentos oficiais, em que se encontram representantes eleitos e outros líderes, tomadores de remédio, vizinhos e muitas vezes também funcionários de agências estatais e organizações não-governamentais, antropólogos e outros tipos de colaboradores não-indígenas. Como já mostrei, representantes eleitos ou líderes e tomadores de remédio são categorias superpostas entre os Siona, havendo várias pessoas que possuem uma dupla trajetória, de liderança e de pajelança.

Os temas e discussões, conjunturas e decisões que formam o cerne das reuniões diurnas, dominadas por líderes adultos e jovens, representantes eleitos e funcionários externos, são reelaboradas à noite em um espaço dominado pelos velhos, mestres do yagé. Essa reelaboração é o âmbito ao qual, como temos visto, se está referindo dom Miguel, líder e tomador, quando diz: “[...] *muchas pintas [...] para compartir, cómo se puede salir adelante, por ejemplo, en los proyectos [...]*”.

Eu acompanhei várias tomas relacionadas ao projeto de língua siona no bairro Nuevo Amanecer, nas quais a maior parte dos participantes era dos grupos de Francisco Piaguaje e de Maria Payoguaje, incluindo ambos os avós. Também acompanhei várias tomas em Buenavista, tanto relacionadas com a avaliação dos resultados de um projeto de etno-educação, quanto com um procedimento legal de consulta prévia. Em cada uma destas tomas interagiam taitas, discípulos e membros de diferentes grupos de residência e/ou redes de convivência definidas por parentesco e afiliação xamânica ou ritual, cujo caráter e composição indiquei no capítulo 5. Como vimos, esses grupos se encontram articulados de modo diferenciado às organizações indígenas, participando das diretorias e atividades dos cabildos e da ACIPS que, por sua vez, interagem com as políticas oficiais emanadas de agências estatais e organizações não-governamentais. Nessa cadeia de mediações conectam-se o indigenismo oficial e a política tradicional, entendida como interações entre grupos de parentesco. Essas mediações envolvem fluxos contínuos bidirecionais, de discursos e práticas, onde tanto o

acesso diferenciado ao dinheiro quanto as tomas de remédio ocupam papéis centrais.

Este tipo de tomas de remédio em que participam Siona de várias localidades exigem um esforço organizativo que envolve os taitas e suas famílias, como também as lideranças que negociam projetos junto das agências oficiais. O financiamento – transporte, alojamento, comida – das atividades diurnas associadas aos projetos, tais como aulas de *bain cocá*, apresentações dos líderes e oficinas de trabalho, permitem também o encontro dos tomadores. Ademais, um reconhecimento econômico é entregue aos taitas principais que guiam as tomas e aos que aportam e garantem a qualidade do remédio. A quantidade, local e datas das atividades dos projetos, incluindo as tomas de remédio e as identidades dos guias, amiúde se encontram estabelecidas desde o começo, ficando abertas a variações impostas por contingências, como quando se torna perigoso realizar certos trajetos por causa da guerra ou quando alguma das numerosas greves e marchas camponesas o impedem.

Assim, a toma de remédio aparece em si mesma como uma manifestação de alianças interlocais tecidas para cada projeto específico, ou bem elas fazem parte da dinâmica de formação dessas alianças, como foi o caso das tomas relativas à consulta prévia petroleira que acompanhei. Tendo em consideração as identidades dos seus participantes, as tomas refletem as relações entre os grupos e, nesta perspectiva, podem ser vistas como uma continuação da política tradicional que, como na história do curaca Leônidas em Piñuña Blanco referida no capítulo 1, era a relação entre os grupos.

Do ponto de vista das funções explicitamente atribuídas pelos atores a este tipo de tomas, encontramos uma variedade ampla de intenções e motivações. Por exemplo, elas servem para preparar representantes e líderes que precisarão falar em público, no mesmo dia ou nos dois ou três dias seguintes, perante funcionários de agências exteriores. Espera-se que tais indivíduos possam, “iluminados pelo yagé”, “estudar” o que vão falar, “pensar bem ou bonito” sobre o que estão fazendo – nesse projeto ou série de reuniões – e se diz que o remédio os retifica. Junto com isso, a liderança é limpada ou curada (termos equivalentes) pelos taitas para que possa pensar e falar bonito. Em algumas das tomas que acompanhei, nas tentativas de fazer acordos para encarar o procedimento de consulta prévia, sobre o qual explicarei adiante, os taitas curaram os responsáveis pelas alianças em questão por mais tempo e com maior intensidade do que o habitual, como por exemplo governadores dos cabildos dos quais se esperava que fizessem

decisões-chave ou cuja conduta era motivo de preocupação. Durante uns 40 minutos o taita cantava em pé e agitava seus colares e seu manojó de folhas secas vigorosamente sobre o governador que, sentado abaixo em um banquinho de madeira ficava sem camisa e em posição erguida recebendo passivamente o procedimento.

No entanto, para alguns dos vizinhos – essas tomas associadas a projetos são, em geral e por definição, abertas e em benefício da comunidade – trata-se de uma chance de consultar por questões de saúde, sorte, amor ou outros assuntos. Os projetos em si beneficiam diretamente com dinheiro poucas pessoas a cada vez e por isso mesmo envolvem conflitos e divisões. Entre os taitas isto é regulado do modo mais igualitário possível e sua mera presença em uma mesma toma de remédio é sinal, a princípio, de que estão ali com boa disposição. As tomas constituem uma forma de redistribuição dos recursos para benefício do coletivo e legitimam, também, os líderes que as fazem possíveis e os taitas que as realizam.

Veja-se um exemplo a seguir, quando Franco Yaiguaje, o presidente da ACIPS, definia no seu escritório de Mocoa o que seria uma "equipe idônea" para participar das interações com agências de Estado e uma empresa petroleira durante o processo da consulta prévia:

Primero los taitas, que manejan la espiritualidad, luego, los profesores bilingües, que manejan la lengua materna, leen y escriben, tres, pues va a estar Franco Evert que maneja el liderazgo y cuatro, vamos a tener un equipo técnico profesional para que ayuden, un abogado, un antropólogo [...]

A consulta prévia é um direito indígena adquirido mediante a ratificação de uma série de convênios internacionais que começou a ser exercido pelas organizações durante a década de 1990. A seguir apresentarei um breve resumo do processo de consulta prévia, para logo descrever uma toma de remédio produzida nesse contexto.

O direito consiste na obrigação de organizar uma consulta na comunidade sempre que um agente exterior deseja intervir no território em que essa comunidade habita. Esse tipo de consulta antecipada à intervenção também se aplica a outros aspectos da vida que afetam uma comunidade, como quando uma pesquisa envolve extração de amostras de sangue ou outros fluídos de corpos humanos. Trata-se geralmente de empresas. No caso que acompanhei era uma empresa multinacional baseada em Londres, dedicada a prospecções petroleiras, chamada

AMERISUR e que tinha sido favorecida pelo governo, em 2013, com os direitos de exploração sobre o bloco Putumayo 12. Este bloco abarca, entre outros territórios, as comunidades siona de Buenavista, Piñuña Blanco e Santa Helena.

A instituição desse direito gerou, na Colômbia, dois blocos políticos contrários. Por uma parte, o governo e os empresários, mediante decretos presidenciais, especialmente durante os anos de Uribe, cuja linha tem sido continuada por Santos, têm tentado restringir o alcance da consulta prévia, estabelecendo, por exemplo, um caráter não vinculante para as decisões indígenas (a consulta é feita, mas a empresa pode intervir independentemente do resultado). Por outra parte, a corte constitucional de justiça e as organizações indígenas têm buscado, mediante resoluções da corte ativadas por demandas legais colocadas pelos indígenas, produzir alguns efeitos contrários (veja ORDUZ, 2014). A empresa tem a obrigação de contatar os indígenas, negociar e organizar com eles, sob supervisão de funcionários estatais, o processo de consulta prévia.

No caso dos cabildos siona, a AMERISUR pretendia procurar petróleo no subsolo dos territórios por meio de explosões subterrâneas controladas e medições eletrônicas de superfície (um sistema de prospecções chamado de “sísmica”). Eu fiquei sabendo do caso em Mocoa no fim de 2013, através de Franco, e quando soube que ele queria que a ACIPS jogasse um papel nesse assunto me ofereci para acompanhar. Os governadores dos cabildos já tinham sido contatados separadamente pelos funcionários da AMERISUR, que pretendia realizar uma consulta pequena e rápida em cada território. Já a ACIPS procurava criar uma aliança entre os cabildos e formar uma equipe única (aquela “equipe idônea” da qual falara Franco), para representar o “povo siona”, ou seja, os vários grupos locais e redes parentais direta ou indiretamente afetadas pelos planos do governo e da empresa, e potencialmente beneficiários dos poucos ganhos que o processo de consulta poderia trazer para os indígenas envolvidos.

No capítulo 4 vimos que os resguardos – o caso de Buenavista e Piñuña Blanco – são de propriedade coletiva e constituem, em teoria, espaços de autonomia dentro dos quais a lei colombiana institui um governo e uma justiça indígena independentes. No entanto, o subsolo abaixo de 30 centímetros é, em virtude da mesma lei, propriedade estatal, mas tendo em vista que para acessar o subsolo se deve passar pela superfície, os indígenas teriam que ser consultados.

As guerrilhas FARC interviam em diferentes momentos pressionando e fiscalizando tanto os indígenas – para que “não se deixassem comprar pela petroleira” e para que o dinheiro da consulta não fosse desviado para “interesses pessoais” –, quanto os funcionários colombianos da AMERISUR, aos que primeiro proibiu o acesso aos territórios, chegando a matar um engenheiro da empresa durante o verão de 2014, pois, ao que parece, era contrário às tratativas com as FARC. Correu então o rumor de que a empresa se retiraria do Putumayo e os Siona entenderam que se suspendia o processo de consulta prévia. Alguns meses após as FARC mudaram sua posição e aparentemente – novos murmúrios – atingiram um acordo econômico com a empresa, coisa habitual neste tipo de assuntos e nestas regiões.

A situação se desdobrou durante mais de um ano e quando saí de campo, em novembro de 2014, o desfecho ainda estava longe. Um ano depois de ter saído, soube que o cabildo de Buenavista tinha finalmente rejeitado a proposta da empresa, que incluía um plano de compensação no caso de os indígenas aprovarem a prospecção petroleira do subsolo.

Durante meses acompanhei vários tipos de reuniões em Mocoa, Puerto Asis e nos resguardos: reuniões entre vizinhos de uma mesma localidade, reuniões entre pessoas de várias localidades e também entre pessoas de uma ou de várias localidades e funcionários da AMERISUR. Estes funcionários sempre vinham acompanhados, assessorados e apoiados por agentes do Ministério do Interior que teoricamente deveriam ter feito o papel de testemunhas e juízes imparciais, garantindo a correção do procedimento.

O motivo básico do advogado da empresa – um bogotano que se vestia como se estivesse para sair num safari – era o tempo, que devia ser curto, sem demorar. A empresa tinha as melhores intenções, respeitava o meio ambiente, queria escutar os indígenas, estava disposta a explicar tudo e oferecer boas compensações – por exemplo, alguns computadores para a escola de Santa Helena, que do ponto de vista da liderança siona que me contou não era mais do que uma esmola deplorável.

No entanto, o motivo básico da ACIPS era o contrário: precisava-se tempo para coordenar os diferentes territórios siona em um cenário complicado pela guerra e pela falta de educação. Era importante, primeiro de tudo, que cada vizinho entendesse bem do que se trata uma consulta prévia antes de definir se queriam ou não realizá-la. Nesse jogo que chamavam de “pré-consulta prévia” passaram-se vários meses e

houve vários tipos de mal entendidos e conflitos entre os Siona, bem como entre estes e os diferentes tipos de funcionários mobilizados, além da empresa e do governo central, por outras agências mais locais, como a Municipalidade de Puerto Asis, a Corporação para o Desenvolvimento Sustentável da Amazônia, CORPOAMAZÔNIA e certas agências internacionais como a ACNUR.

Desde o início a AMERISUR esteve ciente da importância das tomas de remédio. Desde a primeira reunião pública, realizada em Buenavista no fim de 2013, a empresa declarou suas intenções de respeitar a cultura e a autonomia indígena sabendo que isso passava, no caso específico dos Siona, pela realização de tomas de remédio que, como parte das atividades de organização da consulta prévia, seriam financiadas sem problemas pela empresa.

Na medida em que as coisas se foram complicando nos termos que, de maneira geral, já apontei, as tomas de remédio passaram a ter um papel central. Em certos momentos, os líderes das organizações se confrontaram entre si a respeito da maneira de relacionar-se com a empresa, se deveriam estar juntos em uma só equipe liderada pela ACIPS ou se deveriam se apresentar como cabildos separados. Nessas conjunturas, os taitas replicaram essas divisões nas tomas de remédio, até certo ponto, e, ao mesmo tempo, agiram como pontes, restaurando as confianças entre os mais jovens. Assim as tomas funcionavam como caixas de ressonância das discussões e tensões que caracterizavam o processo, mas também como instâncias de negociação para promover novas alianças entre os diferentes grupos de parentes envolvidos. A seguir apresentarei alguns casos concretos.

Durante um período em que taita Juan e seus genros Franco e Edgar estavam promovendo uma aliança com os líderes das famílias principais de Piñuña Blanco – formalmente, no plano das organizações, uma aliança entre a ACIPS e a diretoria do cabildo de Piñuña Blanco – para trabalharem juntos na consulta prévia, houve uma série de tomas de remédio entre estes atores. Eu mesmo acompanhei algumas e perdi outras por estar fazendo outras coisas. Justamente uma dessas vezes, enquanto meus anfitriões de Mocoa andavam tomando remédio e participando de reuniões em Piñuña Blanco, eu estava ali perto, em Buenavista, visitando o taita Felinto para tentar revisar algumas traduções das histórias dos antigos recompiladas por ele nos anos 1960 e logo depois traduzidas por Jean Langdon. Depois de alguns dias, taita Juan e seus acompanhantes foram tomar remédio em Buenavista, também com o propósito de forjar alianças em torno da consulta prévia.

Durante as conversas à vontade que amiúde se produzem nas tomas de remédio, percebi que falavam sobre o último curaca de Piñuña Blanco, taita Ñato, morto antes de 1960. Franco tinha conversado com ele durante uma de suas *pintas* (visões de yagé) nas tomas recentes nesse território. O curaca, na proa de uma canoa, chegou pelo rio e explicou ao presidente da ACIPS que ele, o curaca, era o dono desse território. Também falaram que taita Juan tinha chamado caçaria por meio de um canto e que, efetivamente, no dia seguinte tinham aparecido uns porcos do mato pelo centro da aldeia, coisa bastante infrequente. Sobre este último acontecimento havia uma espécie de euforia geral. Comentaram-se coisas que eu perdi devido a minha própria inexperiência com o yagé, minha posição periférica a respeito dos velhos na casa do remédio e também porque é nesse tipo de contextos que se produzem as poucas conversas espontâneas em *bain cocá* que me foi dado escutar em campo.

Semanas depois, em Mocoa, escutei do próprio Juan em uma das visitas à sua casa – já não morava mais com ele nessa etapa do meu trabalho – o relato da noite em que chamou caçaria. O relato envolveu o último curaca de Piñuña, quem ainda influía entre os vivos, por exemplo, "fechando o espaço" – dado que seu espírito não tinha sido "arrumado" como o de Arsênio – para aqueles vizinhos que em anos recentes tinham tentado se tornar tomadores de yagé.

Na *pinta* de taita Juan, esse curaca tinha aparecido para mostrar umas portas encostadas e dizer que o que havia atrás delas poderia ser de Juan. Ele aguçou a vista e acreditou ver uns *cerrillos* (porcos-do-mato) e, então, como sabia o canto para chamar estes animais, começou a cantar, quando as portas se abriram e aí os viu bem. Ao mesmo tempo, alguns dos mais velhos que estavam presentes comentaram que o taita estava chamando caçaria. No dia seguinte, durante uma das reuniões com funcionários da AMERISUR na escola da aldeia, um grupo destes animais apareceu no espaço central e vários dos vizinhos deixaram a reunião de lado para ir atrás de suas armas e atirar, com sucesso, nos animais de caça. Esses acontecimentos – que taita Juan chamou caçaria em Piñuña – foram referidos e circularam como um comentário durante os meses seguintes por distintas pessoas em vários locais.

No relato que me fez o taita, o canto, escolhido em função de uma percepção visual, atua como uma linha de exploração e atração que esclarece a própria percepção visual, tornando-a mais nítida e comunicando aos outros participantes a experiência que o cantor está atravessando, o que é logo confirmado por uma conversa dos participantes na toma. De modo análogo, na descrição dada por dom

Miguel Payoguaje, o curaca Arsênio indicava o lugar e o momento da caça depois de ver e cantar, e aconselhava aos que o escutavam: “*los puercos van a llegar tal día en tal parte, vayan y maten, pero más de tres no maten, y también les recomiendo, tráigame unito a yo*”. Que caráter assumem estes mesmos elementos – percepção visual, canto e conversa – e como se relacionariam entre si nessas *pintas* atuais sobre projetos que, segundo acabamos de ver, nos fala Miguel? Ou só devemos ver nessa afirmação uma metáfora? Uma pista para pensar sobre a resposta pode estar nessa *pinta* que o curaca Arsênio conta para o etnógrafo Milciades Chaves (1958:132), em que ele, o curaca, entra numa “*iglesia grande y linda*” na qual vê “*la cerimonia de cómo se debe manejar la gente*”. Neste último caso a *pinta* parece ser a experiência de aprendizado do canto.

Voltemos agora ao assunto da consulta prévia. Durante alguns meses, na expectativa de realizar rapidamente o trâmite indicado por lei, os funcionários da AMERISUR se mostraram amistosos e abertos à possibilidade de trabalhar com os cabildos através da ACIPS. Entretanto, permaneceram seduzindo e/ou apressando os governadores separadamente, em um jogo duplo que contribuiu para o surgimento de conflitos entre os Siona. Durante um período a empresa financiou todas as viagens e reuniões que foram solicitadas pela ACIPS ou pelos diferentes cabildos, incluindo várias tomas de remédio. A partir de certo momento, porém, dois dos três cabildos envolvidos no processo manifestaram que trabalhariam de modo independente e separado, quando se organizaram e iniciaram suas respectivas consultas prévias, foi então que a empresa mudou de atitude em relação ao cabildo restante, que pretendia trabalhar com a ACIPS. Estes últimos continuavam a demandar tempo para estudar a situação e apoio para realizar reuniões e tomas de yagé. Nessa altura, o advogado da empresa manifestou em uma reunião que não ia ser possível continuar financiando tomas de remédio porque seus chefes em Bogotá não entendiam para que se precisava de tantas. Isto mostra como o significado das tomas foi variando ao longo do tempo para os funcionários da empresa. Ao início financiar tomas de remédio tinha representado uma estratégia amistosa, assim como a manifestação mais clara da ideia de respeito pela cultura nativa, mas com o tempo, as tomas passaram de atividade desejável a uma atividade suspeita.

Na sequência irei descrever – guiado por meus apontamentos no dia seguinte – uma das tomas de remédio realizadas durante a consulta

prévia. Meu objetivo é indagar um pouco mais sobre os tipos de falas que se produzem nesses espaços.

Trata-se de uma toma de remédio acontecida na casa de yagé de taita Humberto Piaguaje, em Buenavista. Participaram representantes e tomadores de remédio de todas as localidades e organizações envolvidas na consulta, em um momento de fortes tensões associadas aos conflitos internos que acabo de descrever. Estavam presentes quase todos os taitas siona e quase todos seus seguidores, os governadores e vários outros líderes dos três cabildos, além de vários vizinhos e famílias do local, homens, mulheres, anciãos e crianças. Várias destas pessoas estavam ali também para serem atendidas por problemas de saúde. Eu era o único personagem alheio e estava ali na qualidade de assessor da ACIPS, cuja diretoria também participava da toma de remédio. Éramos ao redor de 60 pessoas.

Naquela noite, quando já estávamos todos instalados – homens separados das mulheres, os tomadores rodeando os taitas que estavam junto da jarra com yagé, em ordem de idade e prestígio, homens rodeando os tomadores – e antes que os taitas cantassem o remédio, o governador local pediu que nos puséssemos de pé e deu as boas vindas. Em seguida, o presidente da ACIPS, Franco, tomou a palavra e em tom solene e pesaroso, íntimo e confessional, colocou a necessidade de “integrar os taitas”, que eles “tinham que trabalhar juntos” dado que eram “herdeiros de uma herança que Deus deixou para o povo siona”. Disse também: “parabenizo todos vocês por estarem tentando herdar essa espiritualidade dos avôs”. E definiu a prática como “o yagé é um assunto de coragem”. E logo falou da importância de “resistir a uma ideologia de 522 anos de dominação, em que antes eram os espanhóis e agora são os gringos que contam os poços petrolíferos como cabeças de gado”. E falava assim: “nas épocas anteriores sim sabiam para que era o tempo, tinham um calendário siona zio bain com tempo para semear e tempo para colher: esperemos que esta reunião tenha também bons produtos e resultados”. Disse ainda: “O Putumayo é um sítio estratégico dos avôs que Deus deixou nas nossas mãos, mas agora sozinhos não podemos ir contra o monstro tão grande que chega cá à Colômbia, as multinacionais, o petróleo, a água, porque o Putumayo é de muita riqueza e não sabemos quem vai ganhar, nós estamos pobres mas temos o yagé e a força dos avôs”. E continuando: “como pai de família que sou, não posso ter todos os filhos contentes”. Em certo momento desta fala, todos em pé escutando à luz de duas ou três velas, Franco chamou seu tio Miguel – representante do cabildo de Santa Helena – para que se

sentasse ao lado dele e continuou enfatizando a importância da unidade da família.

Antes dessas falas solenes dos líderes jovens, das quais a de Franco foi a mais extensa, os mais velhos tinham passado um tempo se cumprimentando, fizeram algumas piadas entre si, fumaram tabaco, trocaram notícias combinando castelhano e *bain cocá*, assim mostrando que estavam ali com gosto, apesar de todas as tensões que flutuavam no ambiente. Como sempre, o restante do pessoal mantinha conversas em volume adequado para não perder nem perturbar o que estava se passando entre os taitas e os outros homens mais velhos. Como sempre, cada um tinha tomado seu lugar pendurando sua rede sem perguntar a ninguém e o resultado era uma ordem que seguia as escalas do conhecimento xamânico, da idade e da divisão entre homens e mulheres.

As falas solenes dos outros líderes foram muito mais breves, por exemplo, um deles quase só disse “*a los taitas pido que nos iluminen, porque hemos estado es medio nublados*”¹⁰⁰. Taita Humberto, o dono da casa, rezou um pai nosso e algumas outras orações católicas e abençoou os presentes, fazendo o sinal da cruz no ar com uma mão como fazem os frades no fim da missa. Daí taita Laureano começou a cantar sobre o remédio, que era uma mistura de um que carregava Juan mais outro trazido pelo taita Pablo Maniguaje, cunhado de Juan e vizinho de Buenavista.

No momento da primeira sequência de cantos, Juan e Laureano realizaram demonstrações de virtuosismo, incluindo um contraponto dialogado em que todos os outros taitas e seguidores agiram coordenadamente como um coro, mantendo um volume adequado para dar destaque e fazer o acompanhamento das duas vozes principais.

¹⁰⁰ Como já indicado, a metáfora mais empregada para referir ao trabalho dos taitas é a do espaço: sua capacidade consiste em "ver" o espaço e também em fazer o esforço de "limpá-lo" ou de "harmonizá-lo". Outro traço constante é a interpretação do clima: espera-se que no dia seguinte a uma boa toma – quando o espaço ficou "limpo" ou "aberto" – amanheça um céu claro, sem nuvens. Várias vezes, escutando os Siona senti insinuar-se essa relação entre o espaço espiritual e o espaço atmosférico, o que concorda, por outra parte, com as descrições sobre os seres Yage Bain, os mais visitados pelos tomadores no céu visível, imediatamente acima da terra.

Depois disso, como quase sempre sob efeito do psicoativo, as memórias se misturam, a percepção do tempo se altera, ocorrem várias coisas. Aos cantos e às piadas se sucederam conversas ouvidas pela metade, o som de pessoas sofrendo com a purga do lado de fora da casa e murmúrios periféricos. Os homens mais velhos contaram anedotas de outras tomas e trocaram notícias e conselhos em voz alta. Depois, Franco retomou a palavra para reiterar alguns temas do seu discurso inicial, aludindo indiretamente aos conflitos latentes. Taita Juan também aludiu aos mesmos, numa espécie de sermão moral. Para fazer isso, ele se dirigia a taita Laureano como um interlocutor privilegiado, ou seja, taita Juan, em voz alta, está falando para todos, mas esse seu falar assume a forma de um falar para taita Laureano: está contando coisas ao seu par ou ao seu maior (Juan lhe chamava de avô), que lhe responde continuamente com interjeições afirmativas. Falava taita Juan sobre o quanto estavam errados os que se dedicavam a “levantar calúnias” e dos “pais que não sabem controlar seus filhos” e também aqueles que “levando anos de matrimônio com a mesma mulher, não tinham firmeza suficiente para superar os inconvenientes, o mesmo tipo de firmeza necessária para não se deixar levar pelo remédio”. Juan não dá nomes, mas alude a conflitos inerentes ao espaço social da toma. Por exemplo, um dos taitas ali presentes tinha trocado, fazia poucos anos, sua esposa de toda a vida por uma mulher jovem. Quanto à falta de controle dos pais sobre os filhos, estamos perante uma queixa frequente que, em Buenavista, estendia-se às vezes à responsabilidade dos taitas locais pelos mais jovens, como quando eram seduzidos pela guerrilha. No marco dos conflitos e dinâmicas descritos no capítulo 3, no marco de bebedeiras e interações cotidianas, o dinheiro que outros podem conseguir, por exemplo nos seus cargos como representantes nas organizações, mobilizaram no passado invejas e murmúrios com resultados finais às vezes trágicos, devido à presença e ação de diferentes “atores armados”.

Em outro momento da noite, depois dos intervalos de cantos, taita Juan tomou a palavra para queixar-se dos taitas que são “incapazes de fazer uma reflexão”, que “tomam yagé por tomar” e também bebem álcool, então “o pensamento deles vai por qualquer parte, e se fazem chamar de taitas só pelo gosto de chamar-se assim [...] o remédio não lhes mostra nada, e estão ocos como ovos, são *taita ovo*”. Pelo que entendi só taita Juan assumia algumas vezes este papel de alguém que pode dar conselhos morais ao conjunto das pessoas, sendo valorizado

positivamente por isso pelos membros de diferentes grupos locais e tomadores jovens, independente das respectivas afiliações rituais.

No momento dessa toma a tensão entre Franco e outro líder ressoava perigosamente análoga à rivalidades anteriores que tinham terminado mal (em 1995, veja capítulo 4). O perigo parecia agora realizado pelo assassinato recente do governador de um cabildo quíchua localizado rio abaixo, relacionado a invejas e acusações entre líderes ao redor do dinheiro disponibilizado por uma outra empresa petrolífera.

No entanto, a mãe desse líder local que rivalizava com Franco – ambos presentes nessa toma – solicitou ser curada por taita Juan, coisa que ele fez. Através de atos como esse uma mínima confiança mútua entre os grupos era afirmada ou posta à prova. Depois comentavam que essa toma de remédio tinha sido difícil.

Como já disse, quando saí do campo o processo de consulta ainda não havia terminado. Apesar de várias tensões e planos contraditórios, naquele momento, quando oficialmente se iniciaram as consultas prévias com cada cabildo em separado e o lugar da ACIPS tinha sido minimizado, corria o murmúrio de que as FARC estavam exigindo que os Siona trabalhassem juntos e incluíssem a ACIPS. Pouco posso afirmar sobre tal processo depois da minha saída do campo, mas como já indiquei, em abril de 2016 recebi a notícia, estando longe da Colômbia, que Buenavista havia rejeitado os planos da AMERISUR. A Resolução Número 001, de 21 de abril de 2016, assinada por “*Mario Erazo Yaiguaje, Gobernador del Gran Pueblo Siona del Resguardo Indígena de Buenavista*”, e mediante a qual “*se impide la exploración y estudios sísmicos de la empresa AMERISUR*”, cita uma série de corpos legais e logo também oferece uma série de citações textuais, datadas em reuniões desde 2014 em diante, em que vários “*líderes espirituales del Pueblo Siona*”, como o Taita Hermógenes Piaguaje e também outros vizinhos, como um “*comunero*” e uma “*avó*”, aludem à ancestralidade do território, à integridade do meio ambiente e à sua qualidade de fonte de alimentos e de “*herança divina*”. Nem Mario, nem Hermógenes tinham um papel destacado nas reuniões que acompanhei em 2014 ou nas diversas equipes de trabalho que vi se formar e se desfazer. Mario Erazo, que assina como governador, era durante meu campo o secretário de controle territorial e direitos humanos da ACIPS, além de jovem discípulo seguidor no yagé de taita Humberto Piaguaje.

Tudo isto significa que a empresa continuou investindo na consulta prévia em Buenavista e, em que pese todos os seus esforços e todas as tomas de remédio financiadas, a resposta final lhe foi adversa.

Significa também que os Siona continuaram trabalhando da mesma forma que observei, ou seja, através de interações dinâmicas entre localidades, redes de parentes e organizações, elaboradas também através das tomas de yagé e se servindo dos tropos comuns – ancestralidade, meio ambiente, autonomia – desses discursos gerados e apropriados no cruzamento entre movimento indígena e indigenismo oficial. Continuarei elaborando um pouco mais estes dados na conclusão do trabalho, que apresento a seguir, centrando no problema das relações entre política e yagé desde uma perspectiva histórica.

CONCLUSÕES

Trago algumas observações dos diferentes capítulos que nos permitem captar os desdobramentos do poder no espaço das tomas de remédio, em perspectiva histórica. Temos visto, no capítulo 1, que a toma de remédio na época do caucho se apresenta ou pode ser entendida, pelo menos em parte, como uma alegoria da missa católica. Vimos, no capítulo 6, que na atualidade as tomas se apresentam, até certo ponto, como reuniões políticas ou instâncias em que se reelaboram relações políticas construídas à luz do dia em reuniões oficiais. Vimos também que os capuchinhos foram os agentes políticos mais importantes da sua época, delegados pelo Estado: uma das máximas expressões do seu poder era a missa, que cantavam também em presença dos indígenas (na verdade, os frades europeus levavam séculos fazendo isso).

Hoje em dia o poder como capacidade de sobrevivência e como prestígio, em boa medida, está associado ao dinheiro que, nos contextos descritos, depende dos projetos que são tramados em reuniões e através de contatos privilegiados, por exemplo, com funcionários chave. Essas reuniões são os cenários onde essa face importante do poder, que é o dinheiro, é negociado. Como vimos, as tomas de remédio realizadas no bairro siona em Puerto Asis ou as que observei durante a consulta prévia, tendiam a reproduzir elementos e práticas das reuniões, como por exemplo, no encontro para troca de ideias e notícias com profissionais brancos das instituições da cidade ou na discussão de assuntos como a composição da próxima diretoria (capítulo 5).

Há, então, um poder de mimese, um poder de analogia, em que os atores modelam a toma de remédio como um espaço de captação do poder e das tecnologias de poder do outro colonial, sem por isso abandonar referências a práticas cosmopolíticas próprias, que formam a matriz que possibilita essa captação. Nessa perspectiva gostaria interpretar dom Miguel quando, no capítulo 6, nos adverte diretamente sobre a importância de receber e compartilhar *pintas* sobre projetos.

No capítulo 1 vimos as *pintas* que os curacas adotaram na sua interação com as agências coloniais, na época da borracha: bastões, livros, barcos, máquinas. O desafio na época da coca e da guerrilha, no entanto, parece ser maior: em uma situação consolidada de dependência econômica e de extinção da própria língua, mas também com possibilidade de casar com outros *bain*, os Siona têm que lidar com um mundo de projetos indigenistas onde memória, tradição e identidade, afetadas pela mercantilização geral das relações, são postas em questão.

Que novas *pintas* podem surgir nessas condições? Como a tradição pode resultar enriquecida – ou pelo contrário, enfraquecida – nessas condições?

No entanto, parece que conversar foi parte importante das tomadas de remédio no passado; temos vários indícios disto nos acervos narrativos de Langdon e de Felinto Piaguaje, como também na fala de Miguel que apresentei no capítulo 6, na qual o curaca falava o que tinha visto. Eis o que acontece com taita Laureano e os Siona do subsolo na narração de María Lijia Payoguaje, reproduzida também no capítulo 6, onde ele não só canta o que o remédio lhe mostra, mas o conta no dia seguinte para todos os presentes.

As falas de taita Juan e Franco mostram o lugar que conselhos e falas de tipo moral podem ocupar dentro do espaço da toma de remédio. E como, também, relações de localidade – entre grupos locais – continuam a ser mediadas ou pelo menos representadas, em certos contextos, como relações entre os respectivos taitas, como no caso das tomadas em consulta prévia descritas no final do capítulo 6. É nessas falas morais que a vida política do presente – exprimida sobretudo como rivalidades ao redor de recursos estratégicos, como contatos e projetos – é traduzida ou se reflete em uma linguagem discernível para todos, onde o bom líder é um bom pai, o coletivo uma família e assim por diante.

Assim, uma tradição secular definida por relações entre grupos de parentesco, centrados nos curacas e nos territórios que estes controlam – segundo o modelo indicado nos capítulos 1 e 2 –, reaparece transformada, nas atuais condições econômicas e ideológicas, como relações entre grupos e redes de famílias com interesses particulares. A toma de remédio continua a ser um espaço em que alianças e hostilidades entre grupos diferenciados encontram um meio de expressão, mas a dinâmica desta comunicação é outra – diferente da sedimentada durante a época do caucho –, e responde agora a um contexto de relações sujeitas e condicionadas pelo mercado, pelo Estado e os esquemas discursivos do novo indigenismo. Esta nova dinâmica traz um senso comum antes inexistente que, entre outras coisas, passa pela nítida consciência dos Siona sobre o fato de que os taitas são, antes de mais nada, um patrimônio comum da etnia, as autoridades tradicionais do povo siona. O paradoxo é que esse *status* de patrimônio comum é sustentado por agências exteriores.

Ainda que não tenha entrado em descrições detalhadas a esse respeito por motivos óbvios, posso afirmar que o jogo de alianças e hostilidades atual continua a responder, em parte, ao âmbito em que a

inveja por poder, conhecimento, bens, redes de contatos e capacidade para aprender configura os conflitos entre taitas. A estes motivos tradicionais de conflitos, presentes nas narrativas de tempos remotos, há que se agregar o âmbito da bruxaria, entendida em termos simples aqui como uma localização exterior das causas do infortúnio, em que a intenção de humanos hostis joga um papel central. Isso acontecia ainda claramente entre os Siona ainda nos anos 1970 como um tipo de averiguação através do yagé em que o taita indicava a identidade do agente causal.

Esse leque de fontes de fricção entre taitas se encontra ainda vigente, se bem que com formas e intensidades diferentes: hoje parece ser pouco comum um taita siona acusar outro da sua etnia, mas se isso acontece o conflito é muito menos público e sua expressão menos intensa que no passado, se tomamos como referência os casos que descreve Langdon (2014:197-217). No entanto, na atualidade, a esse leque modificado se agregam elementos novos, relacionados à dinâmica de alianças e conflitos que impõem os projetos indigenistas e os orçamentos das organizações indígenas. Aí as tomas de remédio emergem como espaços transformados, articulados intimamente a essa trama de organizações e agências que instalam práticas eleitorais, convênios de ajuda, prêmios e, sobretudo, projetos.

Os taitas aparecem dando continuidade a um traço essencial exibido pelos curacas durante a época do caucho, que é a flexibilidade, a capacidade de acomodar diferentes formas simbólicas e arranjos práticos na matriz espacial do remédio, desse “espaço” que os taitas atuais podem operar (abrir, fechar, estudar, limpar) e que parece remeter às tramas de relações mobilizadas pelos participantes nas tomas.

Pelas crônicas sabemos que os curacas curavam seus grupos pelo menos desde o século XIX, ou seja, resolviam os problemas de saúde, eram médicos, e que na primeira metade do século XX os brancos viajavam rio abaixo procurando os curacas tucano por questões de saúde (FRIEDE, 1945). Esta dimensão médica do trabalho xamânico dos taitas nunca foi interrompida, nem mesmo pela extinção dos curacas siona entre os anos 1950 e 1960; simplesmente continuaram consultando os mestres de outros grupos étnicos. Em décadas recentes, através de instâncias como a UMIYAC, o papel de médicos tradicionais tornou-se especialmente destacado e é assim que os taitas siona se apresentam primeiro hoje, como vimos no capítulo 4. A UMIYAC representa uma transformação de redes interétnicas previamente existentes, centradas no intercâmbio de conhecimentos e relações de ensino-aprendizado nas

quais os taitas siona têm se inserido de diferentes maneiras nas últimas duas décadas. No entanto, apoiados fortemente num trabalho sobre a memória dos curacas, os Siona têm se engajado também na projeção de uma autoridade tradicional xamânica como líderes políticos e donos espirituais do território. Hoje encontramos tomas de remédio abertas a toda a comunidade e oferecidas em benefício do coletivo, o que ignoramos se ocorria antes. Esse é o caso das tomas que realizam as brigadas de saúde da UMIYAC, como a toma em Nuevo Amanecer, descrita no capítulo 6, ou as que os taitas siona realizam nos resguardos da etnia no marco de projetos específicos.

Na transformação do papel dos taitas como chefes políticos encontramos certas continuidades. Se, na época do caucho, temos a incorporação alegórica dos ritos católicos como manifestação de poder, conforme descrito no capítulo 1, hoje encontramos a incorporação das hierarquias e discursos que definem as organizações indígenas, como quando o presidente da organização principal é quem mais fala (dos que não são taitas) durante as tomas de remédio e o faz num tom e com um leque de temas diferentes do tom e dos temas das conversas dos taitas. Suas falas são funcionais aos conflitos políticos gerados no seio das organizações e tentam intervir sobre eles.

Junto às falas dos taitas, encontramos hoje falas de governadores e outros cargos eleitos: há uma entrada das organizações no espaço do yagé, embora continue sendo um espaço controlado pelos taitas. Este encontro produtivo exprime-se biograficamente na presença de velhos e jovens que fazem ou têm feito carreira tanto nas organizações políticas, como representantes eleitos, quanto no caminho da medicina. De novo, não há aqui uma exclusividade dos Siona e o mesmo fenômeno se observa em outras etnias estreitamente relacionadas, como os Inga, os Kamentzá e os Kofán. A insinuação de Miguel sobre as *pintas* próprias dos projetos mostra em detalhe esta complementariedade.

Por outra parte, as formas católicas manifestadas durante a época do caucho e provavelmente incorporadas já desde antes, continuam disponíveis e são atualizadas pelos taitas. Não há mais batismos nem matrimônios ministrados por eles, como observaram viajantes entre 1890 e 1930, citados no capítulo 1, mas os esquemas básicos da comunhão – a bebida é sacramentada e é em si mesma sagrada e distribuída como se faz com o corpo de cristo na missa – e da confissão – o yagé como exame, às vezes público, de consciência e a purga como castigo merecido – continuam articulando uma parte

importante do sentido e da textura das tomas de remédio. No plano discursivo, segundo vimos, uma das coisas que o taita faz é interagir com Deus, de modo semelhante ao que se passava um século atrás. Nessa linha vimos como para Miguel isto é o que define uma boa cerimônia: quando o taita conta o que Deus lhe mostrou.

Outro leque de operações alojadas na matriz espacial do remédio e da arte dos taitas tem a ver com a guerra. Como vimos no capítulo 1, os taitas faziam a guerra com “ataques de pensamento” contra grupos hostis e assim defendiam seus grupos também de agentes coloniais indesejáveis, como frades estupradores. E na narrativa da cidade original que se torna invisível, comentada nos capítulos 1 e 3, em algumas versões são os taitas que a tornam invisível, para escondê-la dos colonizadores.

Estas indicações da memória atualizada encontram um correlato na ação dos taitas do presente, quando capacidades parecidas são postas em jogo para proteger indivíduos ameaçados por atores armados. Nesta linha temos o caso do líder siona ameaçado pela guerrilha, visto no capítulo 3, onde ele é efetivamente protegido mediante cantos, curas e conselhos que apontavam no sentido de tornar a pessoa invisível e assim fazê-la passar pelos locais perigosos sem ser notada.

O que parece haver entre os Siona é, efetivamente, uma retomada da tradição – medicina, política, guerra – em um novo contexto, em que a modificação maior parece radicar na perda da organicidade do laço que unia o curaca ao seu grupo. O taita é um parente importante, um homem de confiança, um tutor e um protetor; sua opinião pesa e seu parecer é levado em conta, tido como referência. No entanto, o senso de hierarquia parece ser menor que antes, os laços comunitários são mais fracos e a ordem rítmica do cosmos não se encontra mais intimamente ligada, de modo contínuo e considerada relevante para a vida diária, com poderes espirituais influenciáveis pelo taita. Os primeiros a ter consciência desse hiato são os próprios taitas, que o tematizam como uma série concreta de diferenças entre os antigos curacas e os taitas atuais resumida na afirmação de uma diminuição geral do poder.

No entanto, a existência atual, entre os taitas, de especulações sobre os poderes dos curacas, nas teorias sobre como faziam para virar onças, por exemplo, e a presença dos curacas na utopia indígena – os esforços sérios de alguns taitas para reconstruir os poderes dos curacas, paralela à ideia da reconstrução da autoridade tradicional e do território ancestral – indicam que esse tempo dos curacas não se encontra, desde o

ponto de vista siona, definitivamente fechado. Vimos que há uma comunicação com o espaço dos curacas, como nesses encontros com taita Marcelino e taita Ñato, comentados nos capítulos 5 e 6.

É aqui onde, seguindo as ideias de Walter Benjamin expostas no começo, o valor da tradição é jogado como repertório de memórias, de *pintas* e imagens que vem do passado e cujas formas de emergir no presente podem ter um sentido político. As tramas do mercado e do novo indigenismo – leis da república, projetos de organizações não-governamentais, ideologias e fluxos de dinheiro –, tramas da política cultural controladas pela classe dominante, pelas elites do país e do estrangeiro, sujeitam e instrumentalizam as tomas de remédio no Putumayo. Nessas condições, a quem serve a tradição? Mais uma vez, a resposta não é fácil, nem unívoca, e possivelmente seja prematuro tentar ensaiar uma.

Esta questão aparece nitidamente no caso do advogado da empresa petroleira AMERISUR que, no começo da consulta prévia, vê com bons olhos a realização de tomas de remédio, cujo financiamento constitui a melhor demonstração do “respeito” que a empresa professa pelas “culturas nativas”. No primeiro momento, as tomas são justamente aquilo que a empresa dá aos indígenas em troca de facilitar o trâmite da consulta. Mas, posteriormente, quando as tomas se revelam outra coisa que não um ato simbólico, ao se revelar como uma instância-chave e exteriormente incontrolável do processo político, o advogado muda de atitude e se mostra contrário a continuar apoiando-as .

Relacionado com a pergunta pelo valor político da tradição – que em linguagem simples seria: folclore ou autonomia? – mas penso que há motivos para sermos moderadamente otimistas, apesar de tudo, porque o multiculturalismo neoliberal consagrado na ordem política colombiana não acabou de nascer ainda e, por todas as partes no mundo, parece encontrar-se em decadência, enredado nas suas próprias contradições. Em relação a ele, a matriz de saberes da qual dependem as tomas de remédio aparece como algo bem mais antigo e resistente.

Antes de encerrar essa monografia haveria que retomar o outro motivo teórico da tese, que é a ideia de Weber sobre etnicidade, esboçada na introdução. Para esse autor, a etnicidade é um efeito emocional de longa duração – um sentimento de pertença – que traduz a presença de uma comunidade política, amiúde cimentada sobre memórias épicas. Esse efeito é de um tipo tal que contém e transmite a possibilidade de gerar e/ou atualizar novas comunidades políticas.

Considero que estas ideias ajudam a pensar a sequência que começa, para nós, com o curaca Leônidas Yaiguaje em Comandante Praia, passa depois pelo curaca Arsênio Yaiguaje, em Buenavista, e se atualiza hoje na dupla formada por taita Juan e seu genro Franco, em Mocoa, articulados à organização da ACIPS. Há nesta sequência uma sucessão e uma transformação de comunidades políticas em que basicamente temos três modelos. O primeiro é o do curaca com seu grupo, que foi efetivo e é nitidamente reconhecível na memória siona. Outro modelo está dado pela emergência do cabildo como local da relação com as agências exteriores a fim de proteger a terra. Formalmente este é o modelo legal mais vigente e praticado hoje. Um terceiro modelo de comunidade política é o da organização multilocalizada, a ACIPS, que se nutre do movimento indígena, mas remete ao primeiro modelo – o do curaca e seu grupo – e se projeta utopicamente nas figuras do povo siona e do território ancestral, horizonte ideal em que o poder dos curacas seria restabelecido.

Olhando com mais detalhe encontramos, no centro do século XX, a transformação de Buenavista de uma comunidade pequena e móvel ligada ao seu curaca em uma comunidade maior, marcadamente multiétnica, configurada além da esfera tradicional do privilégio das relações entre seres *bain*, comentados nos capítulos 1 e 2. Ali, a organização política – o cabildo – surge como expressão da relação com agências estatais, como explorado no capítulo 2, mas logo depois aparece outra trama de relações junto dele, pouco exploradas pela etnografia, que são tão ou mais decisivas: as relações com os estamentos da guerrilha, conforme vimos no capítulo 3.

Sobre esses desenvolvimentos sociopolíticos durante a década de 1990, o movimento indígena e o novo indigenismo estatal-privado criam as condições em que os Siona aprendem a utilizar politicamente, nos novos contextos, as imagens dos curacas, que são imagens tingidas do épico. Mas essas novas condições não explicam por que são as memórias épicas dos curacas siona, precisamente, as que mais nutrem a imaginação cotidiana do passado e a projeção da autoridade tradicional no presente e no futuro. No capítulo 1 mostramos uma narrativa do acervo Langdon-Piaguaje, contada por uma irmã do curaca Arsênio, que descreve acontecimentos de cem anos atrás na qual os Siona são os Seoña bain, ou seja, os habitantes de Comandante Praia, enquanto os Tucano de Piñuña Blanco – entre os quais há um Piaguaje – são outros.

É aqui onde as ideias de Weber, que vinculam o sentimento étnico à épica de comunidades políticas concretas, fazem sentido.

Porque são os descendentes desses Siona de Comandante aqueles que criam uma linguagem político-ritual, com organizações e tomas de remédio, que estende o nome de “Siona” atraindo grupos de descendentes tucano ocidentais de várias localidades, como também uma maioria de camponeses colonos e de indígenas de outras filiações étnicas, que formam o elemento mais numeroso do “povo siona”.

Esta interpretação se apoia na consideração do material escrito disponível (acervos narrativos, registros históricos, documentos indígenas – veja por exemplo ACIPS, 2007), mas também no que falam os avós com que trabalhei em campo – entre outros, taita Juan, taita Humberto, taita Felinto, dom Miguel, dom Francisco, dona María e o presidente Franco, junto dos quais tive o privilégio de percorrer, na ação e no pensamento, uma parte do mundo dos Siona do Putumayo.

REFERÊNCIAS

- AVELAR, Idelber. **Alegorías de la derrota: la ficción postdictatorial y el trabajo del duelo**. Santiago: Cuarto Propio. 2000.
- ACIPS. Asociación de Cabildos Indígenas del Pueblo Siona. “**Modelo Educativo Propio Zio Bain- Material de Pilotaje**”. Ministerio de educación Nacional MEN. Puerto Asís – Putumayo, República de Colombia. 2013.
- ACIPS. “**Diagnostico Plan Salvaguarda Zio Bain.**” Convenio Interadministrativo N° 24 de 2011. Ministerio del Interior. Puerto Asís - Putumayo República de Colombia. 2012
- ACIPS. “**Dimensión Etnoeducativa del Plan de Vida del Pueblo Zio Bain**”. Ministerio de educación Nacional MEN. Puerto Asís - Putumayo República de Colombia. 2010
- AGAMBEN, G. **Infância e História. Destruição da experiência e origem da história**. Belo Horizonte, editora UFMG, 2008.
- AGUILERA, M. **Contrapoder y justicia guerrillera, fragmentación política y orden insurgente en Colombia (1952-2003)** Bogotá: IEPRI y Debate Penguin Random House, 2014, p. 616.
- ALEXIADES, Miguel N. 2009. Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives – an Introduction. In **Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives** New York: Berghahn.
- AVILÉS, William. **Global capitalism, democracy and civil-military relations in Colombia**. New York: State University of New York Press, 2006.
- BARTOLOMÉ, M. Etnogênese e Políticas de Identidade/Ethnogenesis and Political Identity: Oguerojerai (desplegarse). La etnogénesis del Pueblo Mbya-Guarani. Florianópolis: **Revista Ilha** Vol 10, n 1, 2008, p. 106-140.
- BELAUNDE, L. E. **Viviendo bien: género y fertilidad entre los Airo-Pai de la Amazonía Peruana**. Lima: CAAAP, 2001. 268 p.
- BELLIER, I. **El Temblor y la Luna: Ensayo sobre las relaciones entre las mujeres y los hombres mai huna**. Quito, Abya Yala, 1991, V.1, 290 p.
- BENJAMIN, W. Sobre el concepto de historia. In OYARZUN, P. **La dialéctica en suspenso: fragmentos sobre historia**. Santiago de Chile: LOM Ediciones, 2009, 148 páginas.
- BENJAMIN, W. O Narrador. In **Magia e Técnica, Arte e Política**. Ensaio sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas, Volume

- I. São Paulo: Editora Brasiliense, (1998) 2012 (octava edição), p. 213-240
- BETANCUR, C. Reconfiguraciones del paisaje: estado, territorios y conflicto entre grupos étnicos. In: CHAVES, M. (comp.) **La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones regionales de estado**. Bogotá: Instituto colombiano de Antropología e História – ICANH, 2011. p. 161-168
- BONILLA, Víctor D. **Siervos de Dios y Amos de Indios. El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo**. Editorial Universidad del Cauca, Cali, 2006.
- BRUNELLI, G. Do Xamanismo aos Xamãs: estratégias Tupi-Mondé frente à sociedade envolvente. In: BAER, G. e LANGDON, E. (Org.). **Xamanismo no Brasil: Novas Perspectivas**. Florianópolis : Editora da UFSC, 1996. p. 233-266.
- CARACOL.COM.CO **Amerisur retira su personal del Putumayo por amenazas de las Farc**. Bogotá: Disponível em: <http://caracol.com.co/radio/2014/01/24/regional/1390584420_062558.html> Acesso em: 9 de mar. 2015
- COPLAND, A. **Historia de la estadística en Colombia 1900-1990**. Colección Jorge Ortega Torres. Bogotá: DANE, 1978. Disponível em: <<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/economia/estadcol/estadcol20.htm>> Acesso em: 7 de jul. 2016
- CIPOLLETTI, María Susana; PAYAGUAJE, Fernando. **La fascinación del mal. Historia de vida de un shamán secoya de la amazonía ecuatoriana**. Quito: Abya-Yala, 2008.
- CLASTRES, P. **La Sociedad contra el Estado**. Monte Avila Editores. Caracas, Venezuela, 1978.
- CAICEDO, F. A. **La alteridad radical que cura. Los nuevos lugares del chamanismo en Colombia**. Tesis de Doctorado en Antropología Social y Etnología. Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. París. 2013.
- CAICEDO, F. A. Nuevos chamanismos Nueva Era. Bogotá, **Universitas humanística**. Universidad de Magdalena. Bogotá, n.68, p. 15-32, 2009.
- CALAVIA SAEZ, O. Nomes, pronomes e categorias: repensando os “subgrupos” numa etnologia pós-social. **Antropologia em Primeira Mão**, v. 138, p. 1-17, 2013.
- CALELLA, F. P. 1940-1941. **Apuntes sobre los indios Sionas del Putumayo**. Antropos, Vol.35, 36 (4-6): 737-750. Disponível em : <<http://www.jstor.org/stable/40459837>> Acesso em: 5 de dez. 2012.

CALLE, M.C. Putumayo está en crisis. **SEMANA**, Bogotá, 3 de nov. 2014 Disponible em:

<<http://www.semana.com/nacion/multimedia/putumayo-tendra-paro-campesino-por-petroleo-coca/400937-3>>. Acesso em 3/11/2014

CARRIZOSA, J. **THE SHAPE-SHIFTING TERRITORY: Colonialism, Shamanism and A'i Kofan Place-Making in the Amazonian Piedmont, Colombia**. Unpublished tesis. University of Kent. 2015

CEPEK, Michael L. “Ungrateful Predators: Capture and the Creation of Cofán Violence.” *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21(3): 542–560, 2015.

CMH. Centro Memoria Historica. **El Placer: mujeres, coca y guerra en el bajo Putumayo**. Bogotá, 2012. Disponible em:

<<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/2014-01-29-15-07-55/el-placer-mujeres-coca-y-guerra-en-el-bajo-putumayo>> Acesso em: 5 jan. 2015.

CMH. Centro Memoria Histórica. **Petróleo, coca, organización social y despojo territorial en Putumayo**. Bogotá, 2016. Disponible em:

<<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/informes/informes-2016/petroleo-coca-tierras-putumayo>> Acesso em: 12 jun. 2016.

DANE, Departamento Administrativo Nacional de Estadísticas. **La visibilización estadísticas de los pueblos étnicos colombianos**.

Documento DANE, ca. 2010. Disponible em:

http://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_etnicos.pdf

Acesso em: 12 jun. 2016.

CHAUMEIL, J.P. **Redes chamánicas contemporáneas y relaciones interétnicas en el alto amazonas (Peru)**.’’ Resumen. Simposio

Identidad cultural, medicina tradicional y religiones populares. Trabalho apresentado no 46 congresso internacional de americanistas, Amsterdam, 1988.

CHAVES, Milciades. Mítica de los Siona de alto Putumayo. In: **Miscelánea Paul Rivet**, Universidad Nacional Autónoma de México, vol. II, México, p.121-151, 1958.

CHAVES, Milciades. La Colonización de la Comisaría del Putumayo, un problema etno-económico, geográfico de importancia nacional. Em: **Boletín de Arqueología**, Vol. I, Tomo I, ICAN, Bogotá, Colombia, pp. 567-598. 1945.

CHAVES, M. (comp.) **La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones regionales de estado**. Bogotá:

Instituto colombiano de antropología e historia – ICANH, 2011. p. 115-134

CHAVES, Margarita. ‘Cabildos multiétnicos e identidades depuradas’ In Clara Inés García (ed.) **Fronteras, territorios y metáforas.**

Medellín: Instituto de Estudios Regionales, INER, Universidad de Antioquia, Hombre Nuevo Editores, p. 121-135, 2003a.

CHAVES, Margarita. ‘Jerarquías de color y mestizaje en la Amazonia occidental colombiana’, **Revista Colombiana de Antropología** 38: 189-216. 2003b.

CHAVES, Margarita. Conflictos territoriales o la política de la ubicación. Actores étnicos, re-etnizados y no étnicos en disputa por un territorio en el Putumayo. In: **Territorio y Cultura: Territorios de conflicto y cambio socio-cultural.** Departamento de Antropología y Sociología, Universidad de Caldas. Manizales: Universidad de Caldas, p. 167-86. 2002.

CHAVES, Margarita. “Identidad y representación entre indígenas y colonos de la amazonia colombiana”. En María Lucía Sotomayor (editora). **Modernidad, identidad y desarrollo.** Ican-Colciencias. Bogotá. 1998

CHAVES, M.; HOYOS, J. El estado en las márgenes y las márgenes como estado. Transferencias económicas y gobiernos indígenas en el Putumayo. In: CHAVES, M. (comp.) **La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones regionales de estado.** Bogotá: Instituto colombiano de antropología e historia – ICANH, 2011. p. 115-134

CHAVES, Margarita.; ZAMBRANO, M. From blanqueamiento to reindigenización: Paradoxes of mestizaje and multiculturalism. En **Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe** 80, abril, 2006.

CHAVES, Margarita. VIECO, J. J. **Al Encuentro de la Gente Gatuya. Un estudio sobre la organización social siona.** Monografía de Grado. Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Antropología. Bogotá, Marzo de 1983.

CHAVES, Margarita. VIECO, J. J. **Colonización. Motor del cambio em las comunidades indígenas del Putumayo medio. El caso siona.** Ponencia presentada en el III Congreso de Antropología de Colombia. Bogotá, octubre. 1984.

ECHEVERRI, J.A. [compilador] **Botando Pereza. El yoco entre los secoya del Putumayo.** Universidad Nacional de Colombia. Leticia, Colombia. 2004

- FAUSTO, Carlos. Donos demais: maestria e domínio na Amazônia. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, p. 329-66, Oct. 2008 Available from http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132008000200003&lng=en&nrm=iso. Access on 07 Jan. 2017. <http://dx.doi.org/10.1590/S0104-93132008000200003>.
- FAUSTO, Carlos. A antropologia Xamanística de Michael Taussig e as Desventuras da Etnografia. **Anuário Antropológico**, 86, pp. 184-198. Ed. UnB/Tempo Brasileiro. 1988.
- FRIEDE, Juan. Reseña etnográfica de los macaguajes de San Joaquín sobre el Putumayo. **Boletín de Arqueología**, Bogotá, vol. 1 n. 6, p. 553-567, noviembre-diciembre de 1945.
- GÓMEZ, A. J. **Fragmentos para una historia de los Siona y de los Tukano Occidentales**. Bogotá: Revista Inversa, v. 1, n. 2, p. 80-107, 2006.
- GOW, D.D. "Desde afuera y desde adentro: Planificación indígena como contra-desarrollo. In J. Rappaport, ed., *Retornando la mirada: Una investigación interétnica colaborativa sobre el Cauca a la entrada al Milenio*, pp. 65-96. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2005.
- GOW, P. River People: Shamanism and History in Western Amazonia. In THOMAS, N.; HUMPHREY, C. **Shamanism, History and the State**. Michigan: The University of Michigan Press, 1994, p. 90-114.
- GROS, C. **Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad**, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá, 2000, pp. 216.
- GUTIÉRREZ, F. **Una historia simple?**. Relatoria de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas. La Habana, 2015. Disponible em: <https://www.mesadeconversaciones.com.co/sites/default/files/ensayos/una-historia-simple-1447167162-1460380556.pdf> Acesso em: 6 de jul. 2016.
- HILL, J. “**History, Power, and Identity: Amazonian Perspectives.**” Theme issue: “Identity Politics: Histories, Regions, and Borderlands,” In: **Acta Historica** Universitatis Klaipedensis XIX, Studia Anthropologica III, 2009, p. 25–47.
- IIRSA. Iniciativa de Integração da Infra-estrutura Regional Sul-americana. Disponible en: http://www.iirsa.org/proyectos/detalle_proyecto.aspx?h=39 Acceso en 3/11/2014

- JIMENO, M. **Juan Gregorio Palechor: the story of my life.** 230 pp, illus, bibliogr. Durham, N.C.: Duke Univ. Press, 2014.
- JIMENO, M. Reforma Constitucional na Colômbia e Povos Indígenas, Os limites da lei. In RAMOS, A. (org) **Constituições Nacionais e Povos Indígenas.** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2012, p. 53-77.
- KUAN M.B, **La Misión Capuchina en el Caquetá y Putumayo 1893-1929.** Facultad de Ciencias Sociales, Pontificia Universidad Javierana, Bogotá, 2013.
- LANGDON, Esther Jean. A performance da diversidade: o xamanismo como modo performático. **GIS - Gesto, Imagem e Som - Revista de Antropologia**, [S.l.], v. 1, n. 1, june 2016. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/gis/article/view/116460>>. Acesso em: 08 july 2016.
- LANGDON, J. E. **La Negociación de lo Oculto: chamanismo, medicina y familia entre los siona del bajo Putumayo.** 1. ed. Popayán: Editorial Talleres de la Universidad del Cauca, 314 páginas. 2014.
- LANGDON, J. E. A Viagem à Casa das Onças: Narrativas sobre experiências extraordinárias. **Revista de Antropologia.** São Paulo, USP. v. 56, p. 183-212, 2013
- LANGDON, J. E. Redes xamânicas, Curanderismo e Processos interétnicos: uma análise comparativa. **Mediações: Revista de Ciências Sociais**, Londrina, v. 17, n. 1, p. 62-82, jan./jun., 2012.
- LANGDON, E. J. Xamãs e xamanismos: reflexões autobiográficas e intertextuais sobre a antropologia. **Revista Ilha.** 11(2): 161-191. 2011
- LANGDON, J.E. Dialogicality, Conflict and Memory in Siona Ethnohistory. In: Fagundes, A e Blayer I. (Org.) **Studies in Oral and Written Narratives and Cultural Identity: Interdisciplinary Approaches.** 1ed.New York: Lang Publishing Company, v. 1., pp. 102-116. 2007.
- LANGDON, J.E. Shamanismo y sueños: subjetividad y representaciones de sí mismo en narrativas de sueños Siona. In: Cipolletti, M.S. (Org.). **Los mundos de abajo y los mundos de arriba: individuos y sociedad en las tierras bajas y los Andes.** Homenaje a Gerhard Baer. Quito: Ediciones ABYA YALA. pp. 26-51. 2004.
- Langdon, Esther Jean 2001 A Doença como Experiência: O Papel da Narrativa na Construção Sociocultural da Doença. Etnográfica: **Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social.** V(2):241-260. (Lisboa).

- LANGDON, J.E. "A Cultura Siona e a Experiência Alucinôgena" in *Grafismo Indígena: Estudos de Antropologia Estética*. 2a. Edição. Lux Vidal, org. São Paulo, Editor Nobel/EDUSP. pp. 67-87. 2000
- LANGDON, J.E. Representações do poder xamânico nas narrativas dos sonhos Siona. **Revista Ilha**, Florianópolis v. 1, pp. 35-56, 1999a.
- LANGDON, Ester Jean. A fixação da narrativa: do mito para a poética de literatura oral. **Horiz. antropol.**, Porto Alegre, v. 5, n. 12, p. 13-36, Dec. 1999b. Available from <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71831999000300013&lng=en&nrm=iso>. access on 13 July 2016.
- LANGDON, Ester Jean. ¿Mueren en realidad los chamanes?: narraciones de los siona sobre chamanes muertos. **Alteridades**, vol. 6, núm. 12, 1996, pp. 61-75 Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa Distrito Federal, México
- LANGDON, J.E. "A Morte e Corpo dos Xamãs nas Narrativas Siona", **Revista de Antropologia**. São Paulo, USP. 1995, 38 (02):107-149
- LANGDON, J.E. La Historia de la Conquista de acuerdo a los Indios Siona del Putumayo, PINEDA CAMACHO, Roberto, e Beatriz ALZATE ANGEL (orgs.), **Los Meandros de la Historia**. Em: Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala, 1991a, p. 13-41.
- LANGDON, J.E. Poder y Autoridad en el Proceso Político Siona. In: Ehrenreich, J. (Org.) **Antropología Política en el Ecuador**. 1 ed. Quito: editorial ABYA-YALA, 1991b, pp. 161-188.
- LANGDON, J.E. Intheretnic processes affecting the survival of shamans: a comparative analysis. In: Pinzón C.E., Suarez R. (Orgs.). **Otra América en Construcción: Medicinas Tradicionales, Religiones Populares**. led. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 1991c, p. 44-65.
- LANGDON, J. E. **Siona Women and Modernization: Effects on their status and mobility**. Universidade Federal de Santa Catarina: Working Paper, 1984.
- LANGDON, J.E. Cultural basis for trading of visions and spiritual knowledge in the colombian and ecuadorian montaña. In: **Networks of the Past: Regional Interaction in Archaeology**. Proceedings of the Twelfth Annual Conference of the Archaeological Association of the University of Calgary, Calgary, Canada. 1981, p 101-116.
- LANGDON, J. E. "Siona Clothing and Adornment, or You are What you Wear" in **The Fabric of Culture: Anthropology of Clothing and Adornment**. Justine Cordwell e Ronald Schwarz, org. The Hague, Mouton Publishers. pp. 297-312. 1979a

- LANGDON, J. E. Yagé among the Siona: Cultural Patterns and Visions, In: D. Browman and R. A. Schwarz (Eds.) **Spirits, Shamans and Stars: Perspectives from South America**. The Hague, Mouton Publishers, 1979b. p. 63-82.
- LAURENT, V. Opciones políticas indígenas y batallas (post)electorales –o como pelear con el (arbitraje del) Estado. In: CHAVES, M. (comp.) **La multiculturalidad estatalizada. Indígenas, afrodescendientes y configuraciones regionales de estado**. Bogotá: Instituto colombiano de antropología e historia – ICANH, 2011, p. 103-114.
- LITTLE, P. E. **Territorial Struggles on Perennial Frontiers**. Baltimore and London: The Johns Hopkins University Press, 2001. 298 p.
- LOPEZ, Delia.; BELL, José. La cosecha del neoliberalismo en América Latina. In: BELL, José.; BELLO, Richard (edit.) **Neoliberalismo y lucha sociales en América Latina**. Bogotá: Ediciones Antropos, 2007.
- MOLANO, A. Fragmentos de la historia del conflicto armado colombiano (1920-2010). In: **Relatoria de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas**. La Habana, 2015. Disponível em: <<http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/comisionPaz2015/molanoAlfredo.pdf>> Acesso em: 6 de jul. 2016.
- DARIO, Diogo Monteiro. **A legitimidade da política de segurança democrática e a doutrina de segurança nacional na Colômbia**. Contexto Internacional (PUCRJ. Impreso) , v. 32, p. 607-641, 2010.
- MINCULTURA, Ministerio de Cultura de Colômbia, **Siona, la gente del río de la canha brava**, ca. 2010 Disponível em <http://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Ca%20racterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Siona.pdf> Acesso em: 6 de jul. 2016.
- MONCAYO, V. Hacia la verdad del conflicto: insurgencia guerrillera y orden social vigente. In: **Relatoria de la Comisión Histórica del Conflicto y sus Víctimas**. La Habana, 2015. Disponível em: <http://www.centrodememoriahistorica.gov.co/descargas/comisionPaz2015/moncayoVictor-relatoria.pdf> Acesso em: 6 de jul. 2016.
- MUELAS HURTADO, Lorenzo. Os povos indígenas e a Constituição da Colômbia: primeira experiência de participação indígena nos processos constituintes da América Latina. In: RAMOS, Alcida Rita (Org.). **Constituições nacionais e povos indígenas**. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2012, p. 36-52.
- NOVA, G. **Políticas de la Cultura y Urbanización Indígena en Puerto Asís, Putumayo**. Mestrado em Antropologia Social. México: CIESAS, novembro de 2015, p. 188.

ORDUZ, N. La Consulta Previa en Colombia. DOCUMENTO DE TRABAJO ICSO – N° 3 / Santiago, Projeto **Elites: Discriminación y Reconocimiento**, financiado por la Fundación FORD. Julho 2014, p. 37. **PARQUES NACIONALES, Comunidades indígenas del parque nacional natural la paya y representantes de parques nacionales naturales firman acuerdo político de voluntades para el manejo conjunto de su territorio.** 2015. Disponível em:

<http://www.parquesnacionales.gov.co/portal/es/comunidades-indigenas-del-parque-nacional-natural-la-paya-y-representantes-de-parques-nacionales-naturales-firman-acuerdo-politico-de-voluntades-para-el-manejo-conjunto-de-su-territorio/>

Acesso em 6 de jul. 2016

PARRA J.H., Etnohistoria del Bajo Putumayo, Estrategias de sobrevivencia de las tribus Siona, Kofan, Ingano y Huitoto. Em JORNA, L., MALAVER, M (coords), **Etnohistoria del Amazonas**, Quito, Abya Yala, 1991, p. 288.

PEREIRA, Edmundo. **Um povo sábio, um povo aconselhado – Ritual e política entre os Huitoto-Murui.** Brasília: Paralelo 15, 2012. P. 375.

PLAN DE VIDA DEL PUEBLO SIONA. Popayán: Taller Editorial Universidad del Cauca, 2003. 168 P. ISBN 958-9475-56-6.

PINEDA CAMACHO, R. Estado y Pueblos Indígenas en el Siglo XX La política indigenista entre 1886 y 1991. **Revista Credencial Historia.** Bogotá: N 146

Febrero de 2002. Disponível em:

<<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/febrero2002/estado.htm>> Acesso em 6 de jul. 2016.

PINEDO-VASQUEZ, M.; e PADOCH, C. Urban, Rural and In-between: Multi-sited Households Mobility and Resource Management in the Amazon Flood Plain. In **Mobility and Migration in Indigenous Amazonia: Contemporary Ethnoecological Perspectives** New York: Berghahn. 2009.

PINELL, P. G. **Excursión apostólica por los ríos Putumayo, San Miguel de Sucumbíos, Cuyabeno, Caquetá y Caguán.** 1 ed. Bogotá: Imprenta Nacional, 1928.

RAPPAPORT, J. "Between Sovereignty and Culture: Who is an Indigenous Intellectual in Colombia?" International Review of Social History 49.12: 111-132. 2004

RAPPAPORT, J. Ed. Introducción. En: **Retornando la mirada: una investigación colaborativa interétnica sobre el Cauca a la entrada**

del milenio. Popayán, Colombia: Editorial Universidad del Cauca. 2005

RECASSENS, J.; RECASSENS, R. Mallol de. **Contribución al conocimiento del cacique curaca entre los Siona.** Revista Colombiana de Antropología 13, 1964-65, p. 91-145.

RESOLUCIÓN 001, Resguardo Siona de Buenavista. Documento público de distribuição privada, via correio eletrônico. Municipio de Puerto Asis, Colombia, Abril de 2016.

REYES, R. **Memorias 1850 - 1885.** Bogotá: Fondo Cultural Cafetero. 1986.

RUBENSTEIN, S. 2012. **On the Importance of Visions among the Amazonian Shuar.** *Current Anthropology* 53, no. 1 (February 2012). P. 39-79.

RUDQVIST, A.; ANRUP, R. Resistencia comunitaria en Colombia. Los cabildos caucanos y su guardia indígena. In **Revista Papel Político.** Bogotá (Colombia), Vol. 18, No. 2, 515-548, julio-diciembre 2013

SANCHEZ, L. **La ciudad-refugio: migración forzada y reconfiguración territorial urbana en Colombia: el caso Mocoa.** Barranquilla: Editorial Universidad del Norte. 2012.

SANTA GERTRUDIS, Fray Juan de. **Maravillas de la Naturaleza.** Bogotá: Comisión Preparatoria para el V Centenario del Descubrimiento de América, Instituto Colombiano de Cultura, 1994. Capítulo 7, Tomo 1. Disponível em:

<<http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/faunayflora/marav01/mara9a.htm>>. Acesso em: 6 de jul. 2016.

SEMANA a. **Presidente Uribe fue condecorado por George W. Bush.** Bogotá, jan. 2009. Disponível em:

<<http://www.semana.com/nacion/articulo/presidente-uribe-condecorado-george-w-bush/99086-3>> Acessado em: 6 de jul. de 2016.

SEMANA b. **Seguridad para las `locomotoras´.** Bogotá, jun. 2011.

Disponível em: <http://www.semana.com/nacion/articulo/seguridad-para-locomotoras/241599-3> Acesso en 3/11/2014

SCHULTES, R. E.; RAFFAUF, R.F. **Vine of the Soul: Medicine Men, Their Plants and Rituals in the Colombian Amazonia.** Oracle, Ariz.: Synergetic Press, 1992.

TAUSSIG, M. **Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem. Um estudo sobre o terror e a cura.** Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1993.

TAUSSIG, M. **Shamanism, Colonialism and the Wild Man: a Study in Terror and Healing.** Chicago: University of Chicago Press. 1986.

- TULCAN, Fray Idelfonso de. Memorias de la excursión por los ríos Guineo, Putumayo, Guamués, San Miguel y Aguarico. **Amazonia colombiana americanista**, Sibundoy. V (17-19): 122-156. 1951-1953.
- ULLOA, A. El nativo ecológico. Movimientos indígenas y medio ambiente en Colombia. In: Archila M.; Pardo M. (Ed.). **Movimientos sociales, estado y democracia en Colombia**. Bogotá: ICANH-CES-Universidad Nacional. v.1, p. 286 – 320, 2001.
- United States Agency for International Development, USAID.
- Estrategia territorial. Asociación de Cabildos Indígenas del Pueblo Siona**. ACIPS. 2007. Disponível em: http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/Pnadi840.pdf> Acesso em: 5 de jul. 2016.
- UMIYAC Unión de Medicos Indígenas Yageceros de Colombia.
- Encuentro de Taitas en la Amazonia Colombiana**. Santafé de Bogotá, Colômbia: UMIYAC, 1999, p.143.
- URIBE, **State and Frontier. Historical ethnography of a Road in the Putumayo Region**. Tese de doutorado. London School of Economics, 2013.
- VIANA, Nildo. A formação da esfera artística. **Revista Sociologia em Rede**, vol. 3, num. 3, 2013, p. 62-72. Disponível em: <file:///C:/Users/Usuario/Downloads/20-33-4-PB.pdf>> Acesso em: 18 maio, 2016.
- VICKERS, William. **Cultural adaptation to Amazonian habitats: the Siona-Secoya of eastern Ecuador**, Tese doutoral em Antropologia, University of Florida. 1976, p. 379.
- WASSERSTROM, R.; REIDER, Susan; ROMMEL Lara. Nobody Knew Their Names: The Black Legend of Tetete Extermination. **Ethnohistory**, v.58, n.30, p. 421-444, 2011.
- WASSERSTROM, R. Surviving the Rubber Boom: Cofán and Siona Society in the Colombia-Ecuador Borderlands (1875–1955). **Ethnohistory** 61(3): 525-548, 2014.
- WASSERSTROM, R., BUSTAMANTE, T. Ethnicity, Labor and Indigenous Populations in the Ecuadorian Amazon, 1822-2010. **Advances in Anthropology**, 5, 1-18. 2015. Disponível em: <http://www.scirp.org/journal/PaperInformation.aspx?PaperID=53724> Acesso em: 5 de jul. 2016
- WEBER, Max. The Origins of Ethnic Groups. Em HUTCHINSON, J., SMITH, A. D., (Eds) **Ethnicity**. Oxford: Oxford University Press, 1996, p. 35-40.

- WHEELER, Álvaro. “**Gantë’ya Bain. El Pueblo Siona Del Rio Putumayo.**” Tomo I. Instituto Lingüístico de verano (ILV). 1987.
- WILLEM, Bieke. Metáfora, alegoría y nostalgia: La casa en las novelas de Alejandro Zambra. **Acta literaria.** [online]. 2012, n.45 [citado 2016-08-29], pp.25-42. Disponible en:
<http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-68482012000200003&lng=es&nrm=iso>. ISSN 0717-6848. <http://dx.doi.org/10.4067/S0717-68482012000200003>.
- ZIZEK, S. **The sublime object of ideology.** London, New York: Verso, 1989.