

CAPÍTULO 5

Kai moo kai ei *mononadu riadua uai yiyena:* tecendo cestos, tecendo tradições

“Enseguida le aplicó la hierba *nozekue*. Desde ese momento *Manaidejitoma* sintió alivio y *Kaniyuyu* reclamó su pago: - Oye, *Jitoma*, en recompensa por haber curado el ojo de tu hermano teje un canasto y págame con él, pues yo soy un hombre anciano. Entonces ambos tejieron un canasto y se le dieron en reconocimiento de la cura.” (Preuss, 1994:217).

A experiência de Guss entre o grupo conhecido como Yekuana, do rio Paragua, Amazônia venezuelana, me parece bem ilustrativa para iniciar este capítulo. Relata o antropólogo que em 1976 chegaria ao Paragua em busca de ouvir em *loco* aos “épicos de sua criação” conhecidos como *Watunna* (1989:1). Dentre as características etnográficas pelas quais o grupo era conhecido, estariam os “eventos de contar histórias” (*storytelling events*), nos quais o antropólogo americano esperava gravar a estes épicos em seu próprio “contexto e linguagem” (Idem). Qual parábola do trabalho etnográfico, o pesquisador teria suas expectativas iniciais frustradas, uma vez que após já algum tempo em campo, não presenciaria aos tais “eventos de contar histórias”. Ao contrário, estas história pareciam estar fragmentadas em pequenos eventos evocativos cotidianos, o que complexificava e estendia no tempo a compilação e organização de tais fragmentos. Paralelo a isso, Guss presenciava ao trabalho cotidiano dos homens em tecer, trabalho a que já havia sido convidado, e para o qual não dava, de início, muita importância²⁸⁴. O fato é que o pesquisador se daria conta de que o ato de narrar estava, para os Yekuana, estreitamente ligado ao de tecer. Em sentido amplo, enfatiza Guss (Idem:2), “comunicar-se é usualmente visto como se alguém estivesse tecendo um cesto”. Nesse contexto, “contar histórias” era comparado ao ato de “tecer” (Idem). Tecer podia, inclusive, adquirir um caráter iniciático,

²⁸⁴ Ainda que, salienta, se encontrassem a personagens míticos de algumas dessas histórias representados graficamente nos trançados (Guss, 1989: 1-2)

quando em meio ao trabalho e às narrativas evocadas, conformava-se um processo de formação ético-moral que congregava o ato de tecer ao de contar. Um ancião sentado à noite no centro da casa comunal, reconhecido como conhecedor do repertório de histórias de sua tradição, podia ser chamado de “fazedor de cesto” (Idem).

Como já mencionei em capítulos anteriores, a imagem do “cesto” e de “tecer um cesto” também tem para os Uitoto, tanto Murui quanto Muina,²⁸⁵ um lugar central. Dentro do vocabulário, da sintática e da semântica da Palavra de Coca e de Tabaco, aparece como uma das metáforas (Turner,1974:25)²⁸⁶ recorrentes para falar sobre a vida (*komuiya*) quando se aconselha a um jovem nas noites do mambeadero. Neste capítulo, chegamos ao coração do que foram o esforço e o trabalho de Don Ángel durante a maior parte de minha estadia em San Rafael, eixo em que se desenvolveu esta pesquisa e a relação do pesquisador com o ancião e a sua gente, em especial dos que mais diretamente apoiavam seu trabalho e ouviam suas palavras. Por um lado, estamos mais uma vez sob a ótica da Palavra de Coca e de Tabaco, em especial de *yetarafue*, da Palavra de Conselho, donde pesam as preocupações ético-morais de Don Ángel de “conformação do homem índio”. Por outro, uma das situações sociais que condiciona sobremaneira o contexto em que essa Palavra se expressa (como vimos na capítulo 4) é a do *Plan de Vida*, caminho pelo qual o *iyaima* e a gente de San Rafael enfrenta e negocia algumas das demandas contemporâneas na busca de autonomia econômica, político-administrativa e cultural (vide capítulo 4). Neste capítulo, apresento, por fim, a grande narrativa que ele dividiu em duas partes, em dois “cestos”: o Cesto das Trevas (*Jitirui Kirigai*) e o Cesto de Sabedoria (*Nimaira Kirigai*) com um preâmbulo (*Jata Yoema abi kiotajano*) e uma introdução (*Konirueni eimiemo dukaizite*). Segundo Don Ángel, estamos diante de “palavras de muita essência”, deixadas diretamente pelo Criador para serem repassadas de geração a geração no mambeadero. Por um lado, tomados todos os contextos históricos e contemporâneos em que estão involucrados, estamos

²⁸⁵ De fato, podemos extendê-lo para os demais “Povos do Centro”. Vide, por exemplo, os trabalhos de Echeverri (1997) e Karadimas (1997).

²⁸⁶ Auxílio-me nas reflexões de Turner (1974: 24-25) para operacionalizar esta categoria. Em especial instrumento quando esta é entendida como “um conhecimento prévio que leva a um novo conhecimento”, que me parece bem de acordo com o que apresentei no capítulo 3, de como as tarefas diárias do roçado, de noite,

diante da afirmação de um modelo de indivíduo e de sociedade desenhado a partir do cultivo e processamento da coca, do tabaco e da mandioca como metáforas para aconselhar sobre o cuidado com o corpo e o espírito, com a família, com a linhagem, com o roçado, com a comunidade e, a partir do anos 1980, com todo o planeta. A coca, o tabaco e a mandioca também servem como eixos narrativos ao redor dos quais tradições de conhecimento, no caso especialmente enquanto tradições narrativas, se cruzam no exercício de resumo e tradução de um ancião murui do rio Caraparaná de sua cultura em seus princípios básicos adaptando suas feições narrativas e retóricas a novos contextos e audiências.

***Kirigai*, Cesto**

Na obra monumental²⁸⁷ do antropólogo alemão Konrad Preuss (1994), encontramos a *kirigai* traduzido como “cesto”. Este aparece em algumas das narrativas por ele recopiladas como utensílio fundamental do trabalho cotidiano, em especial no roçado. Na passagem que abre este capítulo, presente na que dá conta do embate entre *Jitoma* e *Gaimo*,²⁸⁸ nos deparamos, no entanto, com um sentido particular para o ato de “tecer um cesto”. As narrativas que dão conta das peripécias de *Jitoma*, o Sol, estão dentre as mais difundidas entre a gente Murui e Muina, do mesmo modo que comparecem dentre as mais recopiladas entre antropólogos, lingüistas e missionários.²⁸⁹ Nesta passagem de versão recolhida por Preuss no Orteguaza, alto Caquetá, com Rosendo (*Riakeyue*), murui de dialeto *mika*, nos encontramos no momento em que *Jitoma* procura ao ancião *Kaniyuyu* para curar seu irmão, aqui nomeado como *Monaidejítoma*. Este se ferira no olho, ao ser ludibriado por sua mãe que lhe cravara um bicho-de-pé, vingativa pela morte de *Gaimo* (onça), seu amante. Ao examiná-lo, o ancião constataria que de fato o que havia era um dardo. Retirou-o e aplicou, por fim, a erva *nozekue* e pediu seu pagamento (Preuss,1994:209–220): um cesto. Aqui parecemos estar mais uma vez no mundo da

no contexto da Palavra de Coca e de Tabaco, viravam metáforas para falar da vida, para aconselhar. Uma espécie de “conhecimento tácito” na produção de novo conhecimento (Idem).

²⁸⁷ Assim como Malinowski, Preuss ficou impedido de voltar a seu país de origem por conta da Primeira-guerra mundial.

²⁸⁸ Narrativa titulada como *Jitoma Igaí*, literalmente “história de *jitoma*”, traduzido como *Jitoma y Luna*.

conduta da Coca e do Tabaco, na sociabilidade do mambeadero: um homem paga a um ancião por seu conhecimento, conhecimento adquirido porque este se sentou nas noites de mambeio, cumpriu as dietas e aprendeu, dia após dia, noite após noite. No caso, paga com o trabalho que do ponto de vista de *yetarafue*, da Palavra de Conselho, é tido como um dos que caracterizam a um homem quando este abre seu primeiro roçado e prepara-se para contrair matrimônio, quando este passa de fato a ser um homem: tecer um cesto. Vejamos um outro material etnográfico.

No *rafue* de Don Hipólito Candre *Kñnerai*, muina-murui de dialeto *minika*, conforme o copila e interpreta Echeverri (Echeverri & Kinerai, 1993:106, Echeverri, 1997:120; Candre, 1996:72), encontramos em texto titulado como *yetarafue* (traduzido por “Palavra de Disciplina”), a seguinte passagem em que faz uso da imagem do cesto, e em que apresenta conteúdos centrais de seu manejo dessa palavra:

“El joven ya criado
tumba chagra en rastrojo.
Además, tiene que tejer canastico (dice),
tiene que tejer canasto (dice),
tiene que tejer cernidor de yuca (dice),
tiene que tejer colador de yuca (dice)”²⁹⁰

Os temas que encontramos no *yetarafue* de Don Hipólito e o modo como este os expressa aproximam-se muito dos que aparecem nas narrativas deste capítulo (Palavra de Coca e Tabaco, parentesco e normas de conduta), ainda que sejam professadas em estilo mais condensado e marcado ritmicamente (*Kñnerai* & Echeverri, 1993:185). No manejo de Don Hipólito da Palavra de Coca e de Tabaco, uma das primeiras coisas a que um jovem é orientado a fazer é abrir um pequeno roçado. Como enfatiza Echeverri (Idem, 1993:190): “um jovem, para medir suas forças contra a floresta, deve começar só e abrir uma pequeno roçado em mata de capoeira”. Nesta, plantará sementes de coca e tabaco, recebidas de seu pai, e sementes de mandioca doce, recebidas de sua mãe. A partir desse momento, terá seu próprio ambil e seu próprio mambe, para aprender a mambear, e terá sementes de

²⁸⁹ Vide, por exemplo: Preuss (1994), *Jifikomui* (1997), Tagliani (1992) e Calella (1944).

²⁹⁰ *Cernidor*: peneira; *colador*: coador.

mandioca para sua futura esposa. Para conseguir uma esposa, enfatiza o colombiano (Idem), ainda “é necessário saber tecer”. Neste caso, “a cestaria e os cestos constituem uma metáfora de exogamia e matrimônio” (Idem). Um jovem deve brindar a sua futura esposa como sinal de enlace matrimonial um conjunto de cestos. Em termos de relação extra-grupo, seria possível ainda dizer, enfatiza (Idem), que o tipo de cestaria praticado entre os Uitoto seria ainda um “demarcador de fronteiras culturais” entre os grupos ao sul e ao norte do rio Caquetá (Idem:192).

Não tive a oportunidade de conversar aprofundadamente com Don Ángel sobre o termo *kirigai*. Nunca “especificamos esse campo” - como ele costumava dizer -, não o tiramos do cotidiano para refletir sobre ele, ainda que tenha a imagem e seus sentidos estado presentes em muitos momentos deste trabalho. De todo modo, em seu *rafue*, uma primeira tradução de *kirigai* era a de “cesto” (*canasto*), objeto material, como os que ele e Sra. Dolores usavam cotidianamente no roçado para trazer, sobretudo, coca e mandioca, respectivamente. Este era o sentido de uso corrente do termo. Já como “palavra científica”, como enfatizava, como palavra de mameadero, Palavra de Coca e de Tabaco, Palavra de Vida, ampliava-se o espectro de sentidos e usos do termo. Passava a traduzí-lo como “tradição”: “é como um potinho de guardar coca. Se não houvesse ele, como seria possível guardar esta coca? É o que a sustenta”. Neste contexto, *kirigai* e *jiibina uai* (Palavra de Coca), *diona uai* (Palavra de Tabaco), *komuiya uai* (Palavra de Vida), ganham sinonimia, pelo que o termo era também traduzido como “conhecimento”, base para a “conformação do homem índio”. O primeiro cesto de um homem, enfatizava, é seu peito, a caixa torácica, dentro da qual, fincado, está seu coração, do mesmo modo que um homem se senta nas noites do mameadero, imóvel. Como vimos no capítulo anterior, no contexto de elaboração do Plan de Vida de San Rafael, quando Don Ángel posicionava-se frente ao modelo de Plan de Vida trazido por ONIC, WATU/Cooperación Española e OIMA, o próprio ser humano é comparado a um cesto a ser enchido de boas palavras e bom alimento:

“Dicen que con buen corazón funciona esa palabra que está sonando en mi boca, no pensando otra cosa, nos llevar hacia el bien. Después “calquemos” los materiales. Ellos dicen: llene de eso su corazón. como nosotros somos

canasto ... si usted carga un canasto, lo llena con yuca o cualquier otro fruta o cualquier otro resto que se va buscar puede caer basura pero siempre fuera porque ya está lleno de eso. Y si no llena usted de eso pues así como un canasto que usted carga pues ahí queda todo: hoja seca, rama podrido, hasta puede estar ahí que cae junto con conga y por fin te pica. Dile que si está lleno, pues onde va a reposar esa basura: va pa' fuera. Asimismo él hay que llenarle primero de esto después si vamos a trabajar. Como dicen, vamo tocar esa mujer gordita bonita, esa sí tocar porque ya este espíritu le vamos a orientar” (06.08.01).²⁹¹

A esta altura do trabalho, quando me encontro entre cadernetas de campo, mapas, fotos, livros e lembranças, debruço-me sobre este conjunto de gravações, transcrições e traduções e me pergunto que material é este com o qual nos deparamos neste capítulo? Depois de preocupar-me em apresentar alguns dos contextos em que um certo conhecimento foi engendrado, de mapear a formação de um campo de inter-relação de tradições de conhecimento (indígenas e não-indígenas), de espectralo-lo minimamente, de politizar este campo e elencar como arena a feitura do Plan de Vida, pergunto-me de qual seria – se existe – a pedra de toque dos anseios de Don Ángel, de todo o seu esforço e concentração? A resposta, creio, a devemos procurar mais uma vez no mambeadero, em sua normatividade e sentido, no lugar que ocupa como produtor de representações coletivas e ponto de inter-relação entre agências e tradições de conhecimento. No conjunto de narrativas a seguir, Don Ángel maneja a imagem do cesto de forma a organizar em duas partes a grande narrativa em que conta a “história” – segundo seus termos e aquilo a que alcançou “investigar” - de sua gente: de onde vieram, como viveram de início e o que daí aprenderam e receberam como modelo ideal de convivência; de cuidado com o corpo, a família, a linhagem e os roçados; e de governo. Estes temas são expressos através da Palavra de Coca e de Tabaco, Palavra deixada por *Buinaima*, no uso que delas faz um ancião murui, de clã “doce” (*naimēti*), dono de mambeadero, *iyañma* e cacique zonal.

Ao longo das traduções e revisões da obra de Preuss feitas por Petersen & Becerra (1994a: 95-249), encontramos ao termo *igañ* traduzido como “história”, literalmente significando “tecido de cesto”. De que se compõe as tramas narrativas apresentadas neste capítulo, a partir de que lógica de tecitura e para que público?

²⁹¹ A mesma idéia é encontrada no *rafue* de Don Hipólito: “um ser humano é um cesto” (Echeverri, 1997:224).

Recorro ao manejo de Don Ángel do termo cesto e ao lugar que este ocupa dentro da palavra de mambadero como metáfora organizadora, objetivando apresentar brevemente de onde, como e por quê estes textos foram tecidos: em que urdidura social e dentro de quais repertórios culturais.



Don Ángel terminando de tecer um cesto *ibigai*, que utilizaria nos trabalhos do roçado, em especial para recolher coca e tabaco (08.2001).

Tecendo cestos

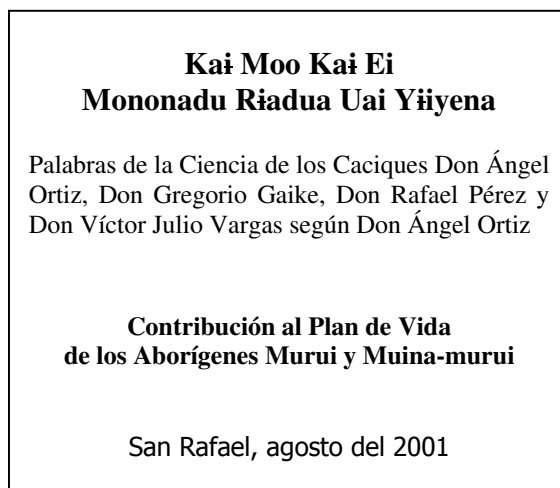
Como já coloquei anteriormente, a compilação, tradução e edição destas narrativas no contexto da elaboração do Plan de Vida de San Rafael fez parte das contrapartidas por estar realizando minha pesquisa de campo. Aqui também, como em Guss (1989), as expectativas e objetivos do antropólogo foram sendo refeitos diante das demandas das situações etnográficas vividas, da negociação da pesquisa e do conhecimento que daí foi emergindo. Ao final, o trabalho que envolveu a elaboração destes textos acabaria sendo um dos temas centrais da pesquisa, uma vez ter se tornado palco privilegiado para acompanhar aos ideários e práticas da coca e do tabaco em ação (como proposta de modelo cultural, de tradução e de compilação por escrito de conhecimento) na formulação de padrões de tradicionalidade em uma arena marcadamente politizada. Tomaria a maior parte dos trabalhos realizados ao longo de meu segundo período de campo (06-10/2001). Como já apontei na introdução deste trabalho, o Plan de Vida como tema na relação com Don Ángel aparece nos primeiros dias de meu segundo período de campo (06-09.2001) em San Rafael, quando íamos por primeira vez trabalhar em seu roçado novo. Ele me contaria que estavam elaborando um *Plan de Vida*, ao que indaguei: “Por que se chama Plan de Vida? “. – “Por que é como Palavra de Vida”. De certa forma, este é o início e o ponto de chegada deste capítulo. Uma vez acertada minha estadia em campo com as autoridades locais (*cabildo* e organização *zonal*) (vide capítulo 1), Don Ángel enfatizou que precisariam me preparar para o trabalho de tradução para que eu deixasse tudo ao final “bem bonito”. Para tanto, iniciou um processo de contar e me fazer anotar na caderneta a quatro conjuntos de narrativas que considerava como “essenciais” para eu aprender para poder entender e ajudar, ainda que em versões “resumidas”, onde “narra por cima”: a gesta de *Jitoma* (o sol), o aparecimento do Criador, o Cesto das Trevas com a origem dos Murui e Mina-murui e de *Moniyaamena*, e o Cesto de Sabedoria. Neste período, nunca me deixou gravar, insistindo para que eu escrevesse na caderneta. As narrações aconteceram em sua maior parte no mambeadero, em geral no início dos encontros.²⁹² Iniciava-se com Don Ángel me pedindo para ler até onde tivéssemos parado no dia anterior, corrigindo o que houvesse para corrigir, de onde recomeçava. Enfatizava que tradicionalmente não era assim que se fazia, onde não

só as narrativas me seriam contadas em partes no curso de um longo período de tempo de frequência no mambeadero, como eu ainda aprenderia algumas das histórias que se me contaria apenas no final do processo de instrução de um jovem. Paralelo a isso, fazia conhecer ao trabalho que realizariam em seu mambeadero à comunidade, aos outros “tradicionalistas” locais, ao *cabildo* e a OIMA (Organização Indígena Murui do Amazonas).

Durante uma reunião do *cabildo* em agosto de 2001, Don Ángel, com apoio de Abelardo, governador, avisou do trabalho que estavam fazendo, de que era “para todos, de parte em parte”. Que estavam, ele e a gente de seu mambeadero, começando o *Plan de Vida* “desde o princípio” e que daí partiriam para o levante de uma maloca. Uma boa parte das famílias estava representada entre anciãos e anciãs, homens, mulheres, jovens e crianças. Houve comentários, em especial por parte das mulheres, de que precisavam se desenvolver também economicamente, mas que de todo modo era importante “preservar” a tradição. Durante o intervalo, e após a reunião, Don Gaike, padrinho de Don Ángel, criticaria-o, tanto por uma falta de profundidade de seu conhecimento, quanto pelo modo como manejava os conhecimentos do mambeadero na elaboração do *Plan de Vida* e em especial no futuro levante de uma maloca: - “Não existe isso de maloca de todos, maloca do povo. A maloca tem um dono, assim manejavam nossos avós. Meu papai assim manejava”. Neste momento, subjacente a seu comentário, estava a lembrança da relação entre o seu pai e o de Don Ángel, em cuja maloca este viveu como órfão antes de sair para errigar a sua própria e iniciar uma carreira cerimonial onde se fundaria San Rafael (vide capítulo 2). A este ponto voltarei no próximo capítulo, na diferença dos modelos de chefia representado por cada um dos “tradicionalistas”: um de ênfase em uma maior centralização do poder, outro que enfatiza seu caráter distributivo, dentro da noção de comunidade. De todo modo, ao elaborar este *Plan de Vida*, Don Ángel toma para si a tarefa de através de suas palavras representar aos demais tradicionalistas de San Rafael. Isto aparece na capa do documento, logo após o título, em particular no contexto de sua: “Palabras de la Ciencia de los Caciques Don Ángel Ortiz, Don Gregorio Gaike, Don Rafael Pérez e Don Victor Julio Vargas según Don Ángel Ortiz”. De fato, como veremos nas narrativas a seguir, esta será uma das preocupações e estratégias de Don Ángel, a de “não deixar ninguém de fora”,

²⁹² Exceto a de *Jitoma* que se deu ao longo de alguns dias durante o trabalho nos roçados.

referendando que está é apenas umas das versões, segundo o pode “investigar” e dentro de qual manejo foi educado. Nessa mesma direção, colocou-se ainda na capa do documento um sub-título: “Contribución al Plan de Vida de los Aborígenes Murui y Muina-murui”, no caso de San Rafael para o eixo Caraparaná – Igaraparaná.



Conteúdos da capa do documento (10.2001).

Retomando a idéia de pensar o *Plan de Vida* (vide capítulo 4) como uma situação social, Don Ángel se posicionava partindo do que chamava de “conhecimento tradicional” (“palavras da ciência dos caciques”), de palavra de mambeadero. Na sua tradição de conhecimento, tradição de coca e de tabaco, o início de tudo, o primeiro trabalho a ser realizado, é a narração das histórias que percorrem os caminhos feitos por seus antepassados desde a origem, passando pelo dilúvio, chegando à conquista de um bom alimento, da palavra, e de um governo. No contexto do *Plan de Vida* de San Rafael, esta “contribuição” consistia na compilação de parte básica do repertório de narrativas do grupo, por escrito, em versão bilíngue, *bue* e espanhol. Esta seria organizada em dois cestos, que eram concebidos tanto como conjuntos de narrativas, quanto como dois períodos históricos (ante e pós-diluviano) que perfaziam o percurso desde o início da vida, passando pelo aparecimento dos homens, e chegando até a contemporaneidade: o Cesto das Trevas (*Jit̄rui Kir̄igaĩ*) e o Cesto de Sabedoria (*Nimaira Kir̄igaĩ*). Posto isto, um primeiro ponto que acertamos foi o de que gravaríamos as falas de Don Ángel no mambeadero e depois as transcreveríamos, trabalho que caberia sobretudo a Abelardo. Desta forma, procuramos nos aproximar ao máximo do manejo da Palavra de Coca e de Tabaco dentro da normatividade

do mambeadero. As gravações em *bue* das falas de Don Ángel se desenrolaram entre 01-29.08.2001. Estaríamos presentes Don Ángel, Hermes, Wenceslau, Abelardo e o etnógrafo. Podemos dizer que este seria o grupo básico de trabalho, que contaria por vezes com a presença de Don Victor Julio Vargas, vice-cacique, e de visitas. Gravaríamos um total de aproximadamente 6,5 horas de material de áudio.²⁹³ No início de uma gravação, Don Ángel pedia para ouvir o último trecho gravado. Por vezes pedia para repetirmos a gravação, ou por que faltara especificar ou acrescentar alguma parte, ou por que falara de maneira demasiado complexa dentro da retórica do mambeadero. Um dos eixos dentro dos quais organizava seu discurso era o de que para qual audiência estava falando. Enfatizava que queira falar para todos, da criança ao ancião. Chegava a dizer: - “Para que ainda que se esteja deitado na rede, que caralho, que pelo menos se leia algo, se saiba alguma coisa”. Neste sentido, como apontei no capítulo 2, propõe o diálogo com uma gama de registros e modos de entendimento de uma audiência pouca acostumada à palavra de mambeadero, em grande parte já escolarizada dentro dos dogmas do cristianismo e do cientificismo.

Do material gravado, transcrevemos cerca de 5 horas. O trabalho de transcrição foi do início de agosto até a primeira semana de setembro. Como a gravação, sempre se realizou nos encontros noturnos do mambeadero, para o qual se trouxe uma pequena mesa onde escrevíamos. No início de setembro, viajaríamos para Letícia, Don Ángel, Abelardo e o etnógrafo, de forma a fazer o trabalho de tradução, buscar meios para digitalizá-lo e editá-lo, e divulgar tanto o documento final como o modo como haviam trabalhado partindo de seu manejo tradicional de conhecimento. Em Letícia, receberíamos apoio da Fundação Gaia, onde passávamos os dias traduzindo, e da sede da Universidade Nacional da Colômbia, onde eu e Abelardo trabalhávamos até de madrugada passando os materiais para o computador. A medida que os materiais em *bue* foram sendo impressos, Don Ángel começou a lê-los e a fazer mudanças e cortes, no mesmo espírito de simplificar e facilitar o acesso ao conhecimento já presente no processo de gravação. Neste sentido, recorre a um uso da língua menos rebuscado (lingüística e simbolicamente) e a uma maior linearidade entre as passagens e os tempos que compõe as narrativas. O mesmo aconteceria com o material traduzido para o espanhol que já sendo impresso, que além de mudanças e cortes,

²⁹³ Dos materias gravados, duas partes finais ficaram de fora: a parte final do Cesto de Sabedoria, que conta do encontro com os brancos no período do caucho e a ocupação do rio Caraparaná; e o Cesto da Saúde, último material gravado, quando Don Ángel objetivava começar a “especificar” os cestos.

por vezes foi acrescido de comentários ao texto, momentos em que o narrador sai da narrativa e explica melhor ou tece alguma consideração de fundo ético-moral sobre alguma passagem. As traduções se deram na seguinte ordem e especificidade:

(1) *Konirueni eimiemo dukaizite*, Os jovens perguntam ao avô, foi traduzida no próprio momento da gravação. Don Ángel e Wenceslau íam gravando juntos, primeiro em *bue* e depois em espanhol.

(2) *Jata Yoema abi kiotajano*, Aparecimento do Pai Criador, foi traduzido ainda em San Rafael, por Hermes, Abelardo e Wenceslau uma noite no mambeadero, traduzindo por blocos de sentenças.

(3) *Jitirui Kirigai*, Cesto das Trevas, e suas duas narrativas, *Murui Muina-Murui arí biyakino*, História de origem dos Murui e Muina-murui, e *Moniyaamena arí biyakino*, História de origem de *Moniyaamena*, foram traduzidas em Letícia por Don Ángel, Abelardo e o etnógrafo. Estas narrativas foram traduzidas palavra por palavra, em algumas destas atendo-se um pouco mais especialmente pela dificuldade de sua tradução ou pela importância que tinha em um determinado contexto.

(4) *Nimaira Kirigai*, Cesto de Sabedoria, também foi traduzido em Letícia, desta vez não havendo mais tempo para a tradução palavra por palavra, motivo pela qual passamos a traduzir por “sentenças”/”orações”. Deste, não alcançamos traduzir sua parte final, em que se conta desde os primeiros contatos com os “brancos”, durante o período do caucho, até a contemporaneidade.

Por fim, ainda digitalizamos o censo daquele ano e o Estatuto Interno da Comunidade, e passamos um mapa de San Rafael de 1 m x 1,3 m²⁹⁴ para a escala de um papel de ofício. O documento final, com um total de 72 páginas, seria fechado em início de outubro, constando dos seguintes materiais:

<i>Konirueni eimiemo dukaizite</i>	p.1	Los jóvenes preguntan al anciano	p.22
<i>Jata Yoema abi kiotajano</i>	p.3	Aparición del Padre Creador	p.24
<i>Jitirui Kirigai</i>		Canasto de las Tinieblas	
<i>Murui Muina-Murui arí-biyakino</i>	p.4	Historia de origen de los Murui y Muina-murui	p.25

²⁹⁴ Este mapa fora feito anos antes, durante uma *minga* de cartografia social realizada pela Fundação Gaia, no contexto dos processos de ordenamento territorial logo após promulgação da Constituição de 1991.

<i>Moniyaamena arĩ biyakĩno</i>	p.6	Historia de origen de <i>Moniyaamena</i>	p.28
<i>Nĩmaira Kĩrĩgĩ</i>	p.13	Canasto de Sabiduría	p.38
		Estatuto Interno de la Comunidad	p.50
		Censo (2001)	p. 63
		Mapas	p. 72

O documento seria titulado, por fim, como *Kaĩ moo kaĩ ei mononadu riadua uai yĩiyena*, traduzido como “Palavras deixadas por nosso Pai Criador para administrar nossa Mãe Terra”. Apesar de traduzir a *kaĩ iyĩkĩno* [2] na segunda das perguntas de um jovem a um ancião como “plan de vida”, nomeação também utilizada como título do “Plan de Vida del Pueblo Murui” de OIMA/Cooperación Española/ONIC/WATU, Don Ángel enfatiza que esta não era uma maneira tradicional de nomear. O título que escolhera, no entanto, era composto de palavras de “muita essência”, de “muito conhecimento”:

<i>kaĩ</i>	<i>moo</i>	<i>kaĩ</i>	<i>ei</i>	<i>mononadu</i>	<i>riadua</i>	<i>uai</i>	<i>yĩiyena</i>
nosso	Pai	nossa	Mãe	seio de mulher + colina (<i>monoĩ</i>) morro (<i>idu</i>)	dar poder entregar ensinamentos aconselhar	palavra ciência lei	sustentar governar administrar legislar

Já no título encontramos a alguns dos temas que lhe são centrais e que serão constantemente recuperados ao longo destes dois cestos: o pai, a mãe, e a palavra com poder de sustentar. Primeiro, o eixo cosmológico e narrativo inicial, *moo* (pai) e *ei* (mãe), que ao longo das narrativas será replicado como modelo terrenal de organização para os seres humanos. O termo *riadua* aparece especialmente no Cesto de Sabedoria, quando o Criador organiza a Palavra de Coca e de Tabaco, em especial a *yetarafue*. É este o “poder” que o Criador deixa através do bom uso desta palavra: poder de governar, *yĩiye*, de administrar o seio da terra, *mononadu*.

Segue, por fim, a primeira tradução a que chegamos. Os originais seguem em anexo. Em cada conjunto de narrativas, recupero comentários de Don Ángel ao longo de seu processo de compilação, tradução e edição, interpretando-os a partir da Palavra de Coca e de Tabaco, de outras narrativas e comentários copiados (em campo e na bibliografia uitoto) tomados em seus contextos de produção.

Comecemos então com a “introdução” ao *Plan de Vida*: como no mambeadero, um jovem pergunta a um avô.

Los jóvenes preguntan al abuelo Os jovens perguntam ao avô

[1] ¿Abuelo, cuénteme cómo fuimos creados nosotros, la base de nuestra sabiduría de dónde empieza?

De nada, no se ve, queda en nada, así como quien dice comenzó la creación de nuestro abuelo creador de este planeta, él nos da la Palabra con eso hablamos.

[2] ¿Abuelo, es cierto lo que usted dice, entonces ahora, nuestro plan de vida cómo lo vamos a construir, de dónde vamos empezar?

Para conocer ese campo tenemos que recorrer los pasos de los primitivos, así si podemos conocer, porque cada cosa tiene que recorrer los pasos, así podemos dar cuenta como quien dice, uno dice, bueno nuestro antepasado tuvieron esta ley, vivía en esta forma, trabajaban de la misma manera y ahora dónde estamos, qué debemos hacer, siempre uno debe recorrer el paso, es como una persona cuando se pierde tiene que buscar las huellas, después de ver huella, usted ya puede orientar, porque la huella mira hacia allá, entonces uno allá tiene que seguir, así mismo es para uno construir el plan de vida, hay que conocer donde los blancos dicen, hay que dar la historia, eso es lo mas principal porque si no no hay forma de conocer dónde estamos yendo, cómo estamos yendo, y dónde estamos.

[3] ¿Abuelo, entonces vamos acomodarnos así como dijo nuestro Creador?

Pues vamos a buscar, como dice los blancos, vamos a recuperar la palabra verdadera que el creador nos dio, porque con esa palabra ellos vivían con buena armonía, entonces tenemos que buscar para llegar a vivir de esa manera.

[4] ¿Entonces abuelo, lo que nuestro creador nos dijo, vamos a vivir de acuerdo a eso?

Si, vamos vivir acuerdo a eso, pero tenemos que abstenerse de todo los malos aspectos, vamos vivir tal como suena toda esa palabra consoladora, palabra que da larga vida, palabra que hace conocer todo lo que nos rodea.

[5] ¿Bueno, abuelo, el conocimiento lo tiene usted para el pueblo?

Bueno, este conocimiento es para vivirla todos, ya sea recién nacido, los jóvenes, ancianos, ancianas, tenemos que aprender todo esto y vivirla, porque esto es el nuevo mensaje que nos da nuestro creador.

[6] ¿Abuelo, entonces tenemos que recuperar toda nuestra cultura?

Si señor, porque como esos son palabras dados por el creador pues tenemos que vivir, con eso nuestro abuelo vivía contento, en una armonía y realizaban todo lo que presentaba.

[7] ¿Bueno entonces, tenemos que volver a analizar en qué situación nos encontramos, no es así?

Si, es así, eso es lo cierto porque tenemos que auto-diagnosticarnos, así nosotros podemos encontrar de nuevo lo que estamos buscando, porque nadie puede mirar a otro, primero siempre es saber auto-diagnosticar.

[8] ¿Bueno entonces, ahora miremos la problemática haber qué solución le damos?

Bueno, pues tenemos que mirar, concertar con todo lo que estamos haciendo este trabajo y ahí tengamos un solo pensamiento como dice nuestro abuelo "un solo corazón", tenemos que perfilar para poder lograr lo que buscamos.

No dia em que fizemos esta gravação (01.08.01), Abelardo levava o *Plan de Vida* Cófán para servir-nos de referência (ZIO-A'I, 2000). Lembro que este *Plan de Vida*, editado em forma de grosso volume, era referência entre os grupos indígenas do Putumayo como exemplo de trabalho bem feito. Wenceslau levou um dicionário, e os três estavam com nossos cadernos. Minha função naquele momento era basicamente a de gravar. Abelardo sugeriu que começássemos lendo o material Cofán. Logo em suas primeiras páginas, Abelardo me pergunta o que era um "índice". Disse-lhe que era uma parte do livro em que se encontrava uma espécie de resumo de suas partes e conteúdos. Resolveram então fazer o mesmo para o *Plan de Vida* que fariamos. De fato, a idéia era apresentar de maneira resumida todo o conhecimento a que se seria apresentado de forma introdutória. Wenceslau

sugeriria que fizessem como no mambeadero, na forma de perguntas de um jovem a um ancião. Na medida em que Abelardo lia o sumário do *Plan de Vida Cófán*, Wenceslau e Don Ángel foram então formulando, ensaiando e finalmente gravando as perguntas de um jovem a um ancião.

A primeira pergunta era a em que Don Ángel buscava alcançar a essencialidade de seu conhecimento, do conhecimento com que seus avôs “vem manejando este Predio Putumayo”: as “partes essenciais”, os “primordiais”²⁹⁵ da sabedoria deixada pelo Criador, transmitida a gerações no mambeadero. Estes aparecem tanto no tema para que “aponta”, quanto para o modo como a avô responde ao jovem: “de nada, não se vê, termina em nada”.²⁹⁶ Mais uma vez, estamos diante da retórica do mambeadero em sua faceta enigmática e extremamente cerimonial. No original temos: *ua jaka uiñoñega ua taiñoza kioiñena ua iñede*, traduzido literalmente como “pois [em verdade] sempre não se sabe, pois [em verdade] nada, não se vê, pois [em verdade] não existe”. Esta passagem refere-se à aparição de *Buinaima*, termo mais utilizado dentre os dialetos uitoto para aquele que em espanhol traduz-se como “Pai Criador”, início de toda a vida. Este tema aparecerá explícito na pequena narrativa que antecede o Cesto das Trevas intitulada de “Aparecimento do Pai Criador”. *Buinaima*, “Avô dos avôs”, aparecerá de um redemoinho e, sentado, pensará no que criar. Segundo enfatizava Don Ángel, sempre se começa por este ponto, em termos do “ordenamento” dos conhecimentos que vō sendo transmitidos, da organização da sequência das narrativas contadas nas noites do mambeadero. Em segundo lugar, com o Criador aparece a “palavra consoladora”, “palavra de alento”, “palavra que dá larga vida”, a mesma palavra (*uai*) com que Don Ángel se propõe a “dar a história”, tema da segunda pergunta.

“Percorrer o passo dos primitivos”, ou como dizem os “brancos”, “dar a história”: um dos objetivos norteadores das práticas e sentidos do mambeio de Don Ángel e de todo o Plan de Vida de San Rafael. Que história é essa? Quem são esses primitivos? No original em *bue*, encontramos mais uma vez ao termo *rafue*, desta vez na expressão *komuiyano ua rafue jiyaki* [1] que não chegaria a ser traduzida para a versão em espanhol. Literalmente temos *komuiya* traduzível como “origem”, “criação”, “amanhecer”; *rafue* como “história”; e *jiyaki* como “princípio”, “base”, pelo que teríamos como tradução possível “histórias da

²⁹⁵ “Los primordiales”, literalmente “os primordiais”, o “essencial”.

²⁹⁶ A mesma passagem a encontrei nas copilações de *Jifikomui* (1997), Rojas & San Román (?) e Tagliane (1992).

criação” ou “histórias da origem”. Don Ángel começa a nos introduzir no que será “um resumo muito por cima” da “história” dos Murui e Muina-murui desde sua origem, quando saíram do pequeno buraco chamado de *komimafo* (localizado abaixo de La Chorrera, rio Igaraparaná); de como a primeira geração de homens (*aimas*), apesar de todos os seus poderes, fracassou e sucumbiu a um grande dilúvio; e de como os que sobreviveram se reorganizaram e finalmente receberam do Pai Criador a Palavra de Coca e Tabaco, em especial *yetarafue*, a Palavra de Conselho, a “lei” pelo que sobreviveriam e se diferenciariam da primeira geração, convertida nos seres da natureza. Da saga de sua gente, o ancião propõe depreender a “lei” dentro da qual viviam e trabalhavam seus antepassados, conquistada com esforço de muitas gerações depois de terem saído de *komimafo*.

É a este “campo” de conhecimento que se recorrerá nas narrativas que se seguem e ao qual se deve referir quando se pergunte: onde estamos? Que devemos fazer? Recorrer a estas “pegadas” para “orientar-se” [2]. No contexto do *Plan de Vida*, para “conhecer onde estamos indo, como estamos indo e onde estamos” [2]. Conforme expresso mais adiante [7], para poder “auto-diagnosticar-se”, partindo do que lhe é próprio. Para tanto, cabe “recuperar a palavra verdadeira” [3] para vivê-la, cumprindo com sua dietas, “abstendo-se dos mals aspectos”. O detentor deste conhecimento, desta palavra, desta “nova mensagem”[5], é o avô (*uzu*), no caso um dono de mambeadero e *iyaima*, porta-voz da palavra do Criador e seu exegeta. É ouvindo e vivendo a palavra do avô que se logrará “recuperar toda a cultura” [6] de forma a que se alcance “um só pensamento”, como reza a palavra de mambeadero, “um só coração” [8]. No original, tanto na pergunta do jovem, quanto na resposta do avô, aparece a referência a uma expressão que traduz uma das posturas essenciais da “lei” entregue pelo Criador através da coca e do tabaco, de fato não só a postura correta diante da tarefa a que se propõe Don Ángel e sua gente, quanto o ideal a ser recuperado como base de conduta: *komeki fakade*, “pensar de coração”.

Aparición del Padre Creador *Aparecimento do Pai Criador*

[1] En un principio, todo era tiniebla, aparece como un remolino de viento y se iba formándose como un cono donde se iba rejunando basuras. La basura iba cogiendo el aliento y es donde aparece y va cogiendo la forma de persona, de la nada, por eso el espíritu no se ve. Al mismo lo nombran *echikirama* que significa un ser coloradito. El ser se colgó de la nada, aparece en la tierra y se simboliza en una planta acuática *nuiogibe*, también a través del espíritu revolvió la tierra quedando chicloso. Por eso la tierra no se parte. También apareció las hierbas y las plantas. Así fue la aparición del Padre Creador. Así comienza el inicio de la existencia del Padre Creador, como cuenta nuestro abuelo, por eso toda cosa debe pensar en orden como se narra, para que tenga fuerza del supremo.

[2] Ahora, viene la narración de la historia de la creación del aborigen *Murui*, *Muina-murui* y otros.

Esta talvez seja a passagem de significação mais complexa dentre todas as narrativas organizadas por Don Ángel, e segundo ele de todo o conhecimento que aprende um mameador ao longo da vida. Do nada, do vazio, da treva, aparecerá o Criador, *Jata Yoema*, o “não-criado” - uma vez que “fez-se a si mesmo”-, o que não é visto por que nasceu do nada. Literalmente, Don Ángel traduzia os termos por “machado de ferro” ou “machado inquebrantável” e, por fim, por “Pai Criador”. Como veremos, é um dos nomes do Criador, que aqui comparece como seu primeiro nome. *Jata Yoema* nascerá da sujeira, que em um redemoinho de vento recolherá alento se transformando em pessoa. Esse alento é como um sopro, um sopro de vida. Não chegamos, nos termos de Don Ángel, a “especificar” as associações que vem a seguir: um outro nome por que pode ser chamado o Criador, *echikirama*, traduzido como “ser colorido”; e uma planta aquática, *nuiogibe*,²⁹⁷ por possuir seiva gomosa que seria a responsável por manter a terra unida. Quando aparece, aparecem também as primeiras plantas e ervas que, como veremos mais adiante, serão de início de pequeno porte e rasteiras.

A este mesmo momento se referiu Hermes quando trabalhamos no tema da origem dos cantos entre os Murui. Durante o segundo período de pesquisa de campo (09.01), eu daria continuidade a um trabalho já iniciado para compor uma etnografia da música uitoto, tema me aproximaria ainda mais de Hermes, filho de Don Ángel, que tinha interesse

especial por meu cavaquinho e por aprender violão. Já havíamos combinado de trocar informações dentro desse “campo”, cada um ensinando ao outro de suas respectivas “culturas”. Contou-me, resumidamente, a seguinte história, a primeira de uma seqüência, aprendida com seu pai, que compunha um pequeno *corpus* de conhecimento que batizou de *birui jibina ruana ñaite*, “hoje a coca fala de canto”:

No princípio, o Criador [*Moo Buinaima*], quando ainda estava só, sentado na escuridão, pensando no que iria criar, sentiu fome, espiritual e material, sentiu desalento. Para se alimentar e trazer alento para o coração,²⁹⁸ o Criador amanheceu o primeiro canto. Este nasceu de *uik̄*,²⁹⁹ do coração do próprio Criador. Assim cantou: *Uuu, uuu*.

U - u - u, u - u - u

Essas são as primeiras palavras de canto (*rua*). Palavras de muita essência. Palavras que fortalecem. Palavras de vida. É como cantar para uma criança. Como pegar uma criança no colo para que ela durma. Assim, hoje em dia, uma mãe canta para seu filho.

Depois pensa o Criador: “vou criar o homem”. Cria a terra, o céu, os paus, os animais. Até então não havia boca, não havia voz. Nesse momento aparece a Palavra. O homem é a voz de tudo que existe. A grande voz de tudo somos nós. O homem é o coração de todo o planeta. É o administrador da natureza.³⁰⁰

Assim aparece o primeiro canto. Nesse momento, Hermes enfatiza que também aparece a voz, a boca, a palavra: palavra que materializa, que multiplica, que do lixo traz a fecundidade. E que nós enfatizaríamos: palavra falada, em ação, interveniente no mundo, *rafue*. Neste ponto, voltamos a primeira das perguntas de um jovem a um avô, ao início de

²⁹⁷ Não identificada.

²⁹⁸ Lembrar que aí está presente a idéia de “sofrimento” dentro do processo de engendramento da vida e aprendizagem da palavra da coca e do tabaco. O Criador foi o primeiro que sofreu, sofreu para criar tudo que veio, e que continua, a criar.

²⁹⁹ Literalmente “coração de velho”. Um dos nomes dados ao primeiro dos bailes, em homenagem à aquisição do “bom alimento” e em combate aos “seres da terra”. O conjunto de cantos que acompanham a cada etapa deste baile era apontado por Hermes como o mais antigo e tradicional, “com palavras quem muitas vezes não se entende”. Dentre estes, estavam os cantados em pares, no mambeadero, com suas adivinhas (*eik̄*), sempre acompanhadas do refrão: *u-u-u u-u-u*. Estes seriam “os cantos mais antigos”, os “primeiros cantos”, sempre marcados por esse refrão (vide cd em anexo).

³⁰⁰ Do material copilado com Hermes, apenas os cantos foram gravados. O demais foi apontado na caderneta.

todo o conhecimento tradicional: o nada do qual se fez o Criador e a Palavra que dá alento, que aconselha, que governa.

Por fim, o final da narrativa de Don Ángel é bastante significativo: “como contam nossos avôs”, deve-se “pensar em ordem como se narra”. A ordem em que se narra está ligada a potencialidade da palavra, para que “tenha força do supremo”. Primeiro, saliento que temos um recurso narrativo muito usado no mambeadero, na Palavra de Coca e de Tabaco, e por isso mesmo recorrente nos materiais deste trabalho: “assim contam”, “assim narram nossos avôs”, “a história narra”, atestados de tradicionalidade, de conhecimento aprendido no diálogo noturno. Por um lado, como já apontei (vide capítulo 3), nos remete em seu sentido “técnico” ao próprio Criador, avô dos avôs, origem de toda a palavra. Por outro, marca a preocupação reiterada de Don Ángel ao longo do processo de compilação das narrativas aqui apresentadas em ordená-las e corrigí-las, mantendo, no entanto, seu estatuto êmico e tradicional.

Canasto de las Tinieblas Cesto das Trevas

“O que estamos gravando é o primitivo”, enfatizou Don Ángel quando iniciamos o registro deste Cesto. Qualificava ao Cesto das Trevas como “antiquado”: era *jagat* (“cesto velho”), “puro mito” dizia, “pura bruxaria”. Dentre as discussões travadas nos trabalhos noturnos em que se desenvolveram as gravações e o início das transcrições destas narrativas (08-09.01), nas noites do mambeadero, estive a da relação entre “mito” e “história” dentro de uma crítica ao trabalho dos “antropólogos”. – “Vocês antropólogos só se interessam por mito, e isso é muito antiquado, é porcaria”, enfatizava Don Ángel ironizando. A identidade que forjava para o antropólogo baseava-se em sua percepção do trabalho das gerações de pesquisadores com que já tinha lidado, tanto no Carapaná, quanto no contexto das mobilizações étnicas pós anos 1980. Assim, do ponto de vista de como organizava o conhecimento em torno da coca e do tabaco, “antropólogos” só se interessavam pelo período ante-diluviano, período que qualificava, fazendo uso das noções aprendidas nesse contexto de inter-relação de tradições de conhecimento, como “pré-história”. Esta ênfase de Don Ángel na separação dos dois cesto, creio, deve ser lida como

um construto, em especial, das últimas décadas, onde pesam a presença na região de agências e tradições de conhecimento cristãs, científicas, ambientalistas e de estado, em contexto de mobilização étnica de conquista territorial e de reafirmação de uma identidade indígena frente à sociedade e o Estado colombianos.

Em uma outra gravação (19.08.01) sobre a origem dos clãs, Don Ángel salientava quando se referia a este período: “como hoy nombramos, tiempo anticuado”. Este cesto devia portanto ser manejado com muito cuidado, “apontando para o bem”, uma vez que, conforme expresso ao longo da narrativa que conta a origem dos Murui e Muina-murui [13]: “se diz cesto das trevas por que não fala dos mandamentos [*yetarafue*] como hoje, porque só se empregam dardos”. Deste modo, seu ensino baseava-se em dois fundamentos decorrentes do que Don Ángel repetia com constância durante o tempo em que nos dedicamos a esse cesto: “não se deve praticar o mal, mas se deve conhecê-lo para se proteger”. Por um lado, este cesto serve de “exemplo”, explicava, uma vez que conta o fracasso da primeira geração por não ter sido capaz de administrar os dons recebidos do Criador, “para que não se cometa os mesmos erros”. Por outro, serve de “defesa”, em especial para aqueles que seguem a “carreira de cura”, em cujo aprendizado seu bom conhecimento é fundamental, uma vez que é nesse cesto que se encontram as narrações da origem de uma dada doença bem como seu processo terapêutico com orações e uso de recursos fitoterápicos.³⁰¹

Por fim, em termos do que poderíamos chamar de uma historiografia nativa, Don Ángel enfatizava que neste Cesto “a história não pode ser bem explicitada por ser antiquada”, pelo que em algumas passagens “não se reconhece muito claro o que estamos falando”.

³⁰¹ Em um processo de cura, a primeira coisa que se faz, enfatizava Don Ángel, é lembrar em qual passagem de qual narrativa do Cesto das Trevas está nomeado o espírito responsável por um determinada doença. Nomear a esse espírito, fazendo-o saber que já foi descoberto, é o único de qualquer tratamento.

Historia de origen de los Murui y Muina-murui ***História da origem dos Murui e Muina-murui***³⁰²

[1] Hace tiempo, los abuelos de los cuales nosotros somos hijos amanecieron del hueco que esta abajo del chorro (La Chorrera). No vamos a narrar con la lengua de otros clanes, si no con nuestra propia lengua. *Kom̄mafo*, así nombramos a este hueco. Narramos que de ahí amanecieron nuestros antepasados. Los primeros a salir se llamaron *Mokuāni* y *Jit̄ruini*. Del primero desciende *Nogoma*, del cual nació el clan *nogon̄ā*. Del segundo desciende el clan *ereiā*.

[2] Cuando salieron para fuera, ya había otros seres en la tierra. Salieron con cola, así se narra. Una avispa, *kuegoma*, cortaba sus colas. Los tantos que ya iban saliendo sin cola se sentaban en un palo que se llama *eik̄majano*, el primer palo de corazón. Entonces, arriba de ese palo se sentaron. Se narra que salieron de noche, pues ya amaneciendo terminó el trabajo de la avispa. Todos los que salieron estaban con el cuerpo sucio de barro, por eso se fueron a bañar en el lago llamado *Uigoji* y desde ahí el agua de ese lago es barriento hasta hoy día.

[3] Ellos, entonces, salieron del agua. Se narra que no tenían lengua. Nuestros abuelos narran que así los crió nuestro Padre Creador. De ahí, el ombligo de los humanos fue convertido en el pez *Agaro*.³⁰³ A ese pez otros clanes lo llaman *agaro nuio*, otros clanes lo nombran *nuio*. Eso parece difícil de entender, pero nosotros los de este lado, los *Murui*, lo nombramos no más como *agaro*. Admirados, unos dijeron: *¿Bue?*, que quiere decir *¿Qué es?*, y de ahí nació el dialecto *bue*. Otros dijeron: *¿M̄ka?*, que quiere decir *¿Qué es?*, y de ahí nació el dialecto *m̄ka*. Otros dijeron: *¿M̄n̄ka?*, que quiere decir *¿Qué es?*, y de ahí nació el dialecto *m̄n̄ka*. Otros dijeron: *¿N̄pode?*, que quiere decir *¿Qué es?*, y de ahí nació el dialecto *n̄pode*. Y fue así que ya nacieron todos los dialectos, por eso así se quedó hasta hoy día. Hasta ahí venían todos juntos y después cada uno cogió su propio camino.

[4] En eso, no había que comer, la tierra estaba vacía. Buscaban la forma de cazar el pez para comerlo. Entonces, nuestro Padre Creador para completar nuestro dialecto para que pudiéramos hablar bien, así lo hizo. Hoy en día, por afanarnos a comer carne, por eso así estamos, todos nuestros trabajos están atrasados. Seguían, pues, buscando la forma de cazar y dijeron: "Vamos a cazarlo porque no tenemos nada que comer". En ese momento, seguían buscando la forma de cazar, en toda cosa pues pensaban. Todavía, no había tejido de cernidor, tampoco había tejido de trampa (*zeda*), para cazar el pez. Miraban alrededor para ver que encontraban. Entonces, dijeron: "¿Cómo vamos a matarlo?". Los primeros creados no encontraban la forma, pero seguían buscando como cazarlo aunque el lago fuera pequeño.

³⁰² Encontramos versões e comentários da história de origem dos Murui e Muina Murui em Tagliani (1992), Echeverri (1997), Román (1986) e Calella (1944).

³⁰³ Espécie não identificada.

Mientras tanto, el pez se fue para otro lago rompiendo por debajo de la tierra. Ese otro lago se llama *Ereji*. Para ese lago grande *Agaro* se fue. Ya, pues, ellos acudieron aquel que nosotros los *Murui* llamamos de *Tega R̄ama*, el dueño del arpón. A él pidieron que lo matara. El, entonces, vino y lo picó. Después que el lo pico, lo sacaran para fuera. Se narra que lo mataron. *Tega R̄ama* lo picó no más y se fue y ya, así, la gente comió al pez. Antes de comer, no había con que destriparlo. Ya pues, así se narra, sacaron carrizo, que tiene mucho filo, y lo rajaron. Con eso, lo partieron y así lo destriparon, pues el Padre Creador ya había dado, desde el principio, el conocimiento a *Nogoma*. Por eso, ellos ya se iban quedando más conscientes para realizar sus trabajos. Así se narra.

[5] Entonces, pues, lo mataron y se preguntaron: "¿Cómo vamos hacer para cocinarlo?". En ese momento, *Mokuāni* dijo: "Yo tengo una olla de barro". Se narra que el aviso que ya tenía esa olla desde nuestra salida para fuera del hueco. Que ya la había traído de abajo. Desde ahí, los *Murui* lo nombran como *Nogoma*, los *Muina-murui* como *Buinairama* y los *Murui-m̄ka* como *Buinajima*. Entonces, ya en esa olla cocinaron. La pusieron en el sol porque éste era muy caliente, pero no hirvió. Por eso, como narramos nosotros los de este lado, pidieron nuevamente a un extranjero, este se llamaba *Kaiya R̄ama*, el dueño de la candela, para que él les ayudara. Él vino y no mas golpeando una piedra encima de algodón de monte³⁰⁴ lo prendió. De ahí sacaron candela y con eso se calentó la olla hirviendo. Ya sabiendo eso, a esa piedra se nombra como *kaiyak̄*. Otros clanes lo nombran como *Reik̄ R̄ama*, porque la candela sale de golpear la piedra. Así, pues, en esta tierra ya lo nombramos como *Kaiya R̄ama* y se llama a esta piedra de candela de *kaiyak̄*. De ahí, algunos de ellos, con hambre, se afanaron y sacaron hoja de *kādobedo* para tomar el caldo, por lo cual se nombra a ese clan *kāduiā*, pero la carne del pez todavía estaba cruda. La mitad de esa hoja hoy día es roja. Otros no mas calentaron su presa en la candela y la comieron, por lo cual se llama a ese clan de *yebai*. Después, ya lo sacaron para fuera y lo comieron. Ellos no se quedaron en este sitio, sino que lo llevaron para una loma arriba en el lago y ahí lo comieron. Por eso, esa loma, hoy día, se nombra como *ḡuiriyadu*, pero nosotros de este lado, los *Murui*, la nombramos como *ḡuiyado*. A esa misma también se la nombra como *R̄riradu*. Así, seguían viviendo. Desde el principio, vivían juntos, después ya se iban repartiendo. En ésta tierra, ya iban naciendo hierbas, las primeras plantitas aparecieron. En ese tiempo, todas las plantas eran pequeñas. Esas se llaman *Yerorie*, plantas comestibles rasquiñosas. Todo eso lo comían y también los desechos de lombriz,³⁰⁵ también comían palo podrido. Así vivían, pues.

[6] De ahí ya iba naciendo mas gente porque *Mokuāni Buinaima* había salido del hueco con una mujer, así se narra. Pues, así se narra, no averiguaron bien los acontecimientos. De ahí viene, pues, esa generación. De ahí, nosotros nos íbamos repartiendo, ya nos íbamos agrupando. En ese tiempo, todos eran como brujos,

³⁰⁴ Não identificado.

³⁰⁵ Minhoca.

semi-dioses, pero también habían personas buenas. También había personas como nosotros. Miren como hoy en día no valoramos esta enseñanza. ¿Para qué es eso?, decimos. Así es siempre. Ese espíritu nos habla y nosotros decimos que estamos bien.

Após a narrativa que conta do princípio da própria vida (de onde antes só havia escuridão e lixo), com o aparecimento de *Moo Buinaima* e o início de sua criação, somos apresentados à primeira das duas “histórias” em que se divide o Cesto das Trevas: a do “amanhecer”³⁰⁶ dos Murui e Muina-murui, mais exatamente dos “avós de que nós somos filhos” (*kai eirue jitotie*). Também era traduzido por Don Ángel como “antepassados”, ou ainda, em sentido mais específico, como “primitivos de cada clã”, uma vez que seriam seus fundadores. A região entre o Caraparaná, passando pelo Igaraparaná e o Cahuinari, chegando até o médio Caquetá, apresenta um grande número de acidentes geográficos que remetem a acontecimentos travados no período ante e pós-diluviano murui, sendo considerados ou como sagrados, ou como de bruxaria. Nesta narrativa somos apresentados ao pequeno buraco, conhecido entre os Murui como *Komimafo*,³⁰⁷ encontrado abaixo de La Chorrera, na margem esquerda do Igaraparaná,³⁰⁸ e ao *Chorro de Jidima*³⁰⁹, pelo que Chorrera assim passou a ser conhecida; e a dois lagos: *Uigoji* e *Ereji*.

Don Ángel já me contara anteriormente, durante minha fase de preparação para o trabalho do Plan de Vida de San Rafael, as passagens da saída de *Komimafo* e o banho no lago *Uigoji* [1 e 2] e a da aquisição da fala e divisão em dialetos [3]. Nesta compilação, a estas se somam as de quando tiveram fome e aprenderam a caçar com arpão, momento em que conheceram o primeiro estrangeiro (*riama*) [4]; e de quando aprenderam fogo com outro estrangeiro e por primeira vez cozinharam [5]. Os primeiros a sair e ter suas caldas

³⁰⁶ No original, *kaziyafo*, traduzido literalmente por “amanhecer”. Também pode significar “nascer”. Don Ángel acrescentou ainda que neste momento específico da história significava, em termos científicos, “novo despertar”. Logo adiante, “amanhecer” aparece de novo, mas desta vez traduzindo à *monaidoia*, literalmente “passar à vida humana”.

³⁰⁷ Echeverri (2003, comunicação pessoal) salienta que também simboliza o sexo feminino.

³⁰⁸ O caminho que liga o Caraparaná ao Igaraparaná, por exemplo, é todo marcado por acidentes geográficos que remetem a luta de *Jitoma* (sol) contra *Nokaido* (tucano) no período antediluviano. Talvez o mais importante destes lugares para todo o médio Putumayo-Caquetá seja La Sabana, considerada por todos os Povos do Centro como o Centro de todo aquele território, local em que o Criador deixa marcado em forma de pietroglífo suas pegadas antes de alçar aos céus e deixar esta terra depois de ter deixado a Palavra de Coca e de Tabaco. Ángel contou que desde jovem ouvira falar de *Komimafo* até que faz poucos anos resolveu ir até lá pessoalmente para atestar de fato a existência do buraco. Chegando lá, em viagem que fez com seu filho Hermes, constatou que sim, havia o buraco, mas ficou decepcionado pois o que encontrou foi “um buraco bem pequeno, todo cheio de mato”.

³⁰⁹ No original, “La Chorrera” traduz à *nofiko*, literalmente “chorro”, cachoeira.

cortadas forma *Mokuaiñi* e *Jit̄ruini*. O primeiro tem como raiz de seu nome a *moku*, “verde”; e o segundo a *jitī*, “negro”. Ambas as cores, verde e negro, aparecerão ao longo destas narrativas podendo simbolizar, respectivamente: o humanidade e os seres da natureza; o caminho da direita e o da esquerda; a sabedoria e as trevas; o novo e o antiquado; o mito e a história. A partir daqui, acompanharemos à narrativa do ponto de vista da gente que se reunirá em torno de *Mokuaiñi*.³¹⁰ O verde, como vimos no capítulo 3, é especialmente simbolizado no papagaio-moleiro (*lora real*),³¹¹ representação no mundo animal/vegetal do que seja o “espírito humano”. - “Se nos fosse possível ver, quando olhássemos para uma pessoa, veríamos que ela é um papagaio moleiro”, enfatizava Don Ángel. A este ponto voltaremos mais adiante na passagem do Cesto de Sabedoria que narra o aparecimento do roçado.

Mokuaiñi e *Jit̄ruini* são os fundadores dos primeiros clãs: *nogoniaī* e *ereiāi*. Aqui, Don Ángel marca o início do desenvolvimento da organização social do grupo, um dos temas a ser perseguido em suas narrativas, organização que só se consolidará em definitivo após o dilúvio, já no Cesto de Sabedoria. Durante gravação de fala noturna, perguntei-lhe sobre a origem dos clãs (*nairāī*), tema sobre o qual passaria boa parte da noite comentando. “La historia narra de que los clanes salieron de cuando ellos coordinaran este *agaro*”, pontuou.³¹² Pescar a *agaro* foi a primeira situação em que tiveram que se “coordenar”, “trabalhar em boa harmonia”. Lembro que este era um dos nortes políticos dos intentos de Don Ángel, tanto como *iyaīma*, quanto como *nimairama*, uma vez sua “carreira” estar fundamentalmente ligada ao ensino de *yetarafue*. Neste momento, temos o início da nomeação do clãs. Don Ángel enfatizava ainda: “como en ese tiempo la cosa no era de dos, pero de uno, y uno, y uno”, as nomeações íam ocorrendo paulatinamente,³¹³ de acordo com acontecimentos que marcavam cada grupo.

Não chegamos a “especificar” a passagem em que, após se banharem em *Uigoji*, os humanos vêem seus umbigos transformados no peixe *agaro*, ponto que figurava dentre os que Don Ángel dizia que se precisaria anos para entender, que se precisaria sentar com um

³¹⁰ Dado que reforça a relação entre o conjunto narrativo e a origem clânica de seu narrador. Lembro Don Gregorio Gaike é membro e principal representante da gente *ereiāi* no Caraparaná.

³¹¹ *Amazona farinosa* (Hilty & Brown, 2001).

³¹² 19.08.2001.

³¹³ “Bueno, así se foi nombrando lo que hoy se denomina como clanes. Com el transcurso del tiempo, vamos decir tiempo por que pues en ese tiempo nadie escribia, nadie apuntava, puede hasta siglos ” (19.08.2001).

avô no mambeadero para especificar. Por isso mesmo estava dentre as passagens que deixou no trabalho editado sem maiores preocupações, de forma a estimular a curiosidade e a vontade de perguntar. Também não chegamos a “especificar” este ponto. De minhas conversas com ele e a gente de seu mambeadero, posso enfatizar que aí encontramos dois momentos básicos na “cadeia de textos e situações” (Baktin, 2003:310)³¹⁴ que compõe estes conjuntos narrativos: o momento em que falaram por primeira vez, quando adquirem seus respectivos dialetos (*bue*, *mika*, *minika* e *nipode*); e a aquisição do primeiro alimento e o aprendizado da caça. Aquele tanto pelo aparecimento da fala, da palavra, mas também pelo lugar que ocupa no desenvolvimento da organização do grupo, agora clânica e dialetal. Este, por nos introduzir em um dos eixos narrativos centrais deste Cesto, extendendo-se até o Cesto de Sabedoria, o da aquisição do alimento, do “bom alimento” (*mare monifue*). De fato, é por conta do lugar ocupado pela busca e aquisição do bom alimento dentro do conjunto de narrativas apresentadas que dentre os termos que Don Ángel manejava para falar de sua gente estava o de *monifue urukî*, traduzível por “povo alimentado”, “povo que tem alimento”. Neste contexto, a palavra de mambeadero também pode ser chamada de *monifue uai*, “palavra de alimento”. Além disso, a situação da pesca de *agaro* e do seu cozimento em uma panela de barro é palco de mais um episódio de desenvolvimento clânico e de renomeação de um personagem, no caso *Mokuaini*, que por ser o portador do *nogo* (“panela”), passa nesse momento a ser chamado de *Nogoma*.

Voltando ao momento em que saíram de *komimafo*, vimos que a terra já era habitada. “Outros seres” [2] traduz a *kominitariyano*, que Don Ángel traduzira, em termos “científicos” e “técnicos”, como “civilização”, “homem ético-moral” e “homem sem distinções”, que literalmente poderíamos traduzir como “humanos”.³¹⁵ A estas “civilizações” recorreram por duas vezes: quando precisaram pescar a *agaro*, e quando precisaram cozinhar o pescado. Quando aparecem esses personagens, seu nomes sempre são acompanhados do termo *riama*, que pode ser traduzido literalmente por “estrangeiro”, e quando qualificado por “canibal”, em termos acusativos, ou “dono” de algum conhecimento específico,³¹⁶ como é o caso: o dono do arpão (*tega riama*) e o dono do fogo

³¹⁴ “Na comunicação discursiva de dado campo” (Idem).

³¹⁵ Em Petersen (1994), *Komini* é traduzido como “humano”.

³¹⁶ Pode-se também dizer, quando se refere a este saber ou especialidade por que se é conhecido, que é seu Cesto, assim como é seu *rafue*. Certa vez, durante meu segundo campo, Eliodoro, genro de Don Ángel, me disse: “Você vem de longe, escreve em seus cadernos, grava. Não vê?, esse é seu cesto [*canasto*]”.

(*reiki riama*). Estes aparecem ao longo das narrativas que compõe a epopéia murui de Don Ángel, sempre em momentos em que a eles recorrem para pedir favores de forma a resolver algum problema ou dificuldade.

Por fim, *Nogoma* havia também saído de *komimafo* com uma mulher (de quem não sabemos o nome), garantindo a continuação das futuras gerações, pelo que é também chamado de *Mokuaini Buinaima*. Neste momento, fica marcado o seu lugar na trajetória que levará as “pessoas boas” aos desenvolvimentos alcançados no Cesto de Sabedoria, quando então o Criador aparecerá na terra, momento em que será chamado de *Buinaima* e em que o termo passará a ser utilizado junto ao nome de personagens considerados como tendo participado na consolidação da palavra e da lei deixadas pelo Criador.

Historia de origen de Moniyaamena **Historia de origem de Moniyaamena**³¹⁷

[1] Pasaron los tiempos y vieron los hijos.

[2] En el comienzo, había un hombre que se llamaba *Monaiya Jurama*, otros dicen *Jitirui*. Porque nosotros hoy día no tenemos los conocimientos ordenados, por eso así se llamó.

[3] Se narra que *Monaiya Jurama* tenía una hija. Todos se enamoraban de esta hija, pues en este tiempo ya esta tierra iba amaneciendo más. En ese tiempo, se comía de todas las cosas. Nosotros cuando así lo contamos es para que quede bien entendido. Así, se narra que eso comían y que después el que se nombraba como *Jurama* se pasara a nombrar como *Monaiya Jurama*. En ese tiempo, todos los jóvenes se enamoraban de la hija de *Jurama*, pero era difícil de conquistarla porque ella se quedaba encerrada en una pieza porque sus padres la cuidaban mucho. Se quedaba sentada en una estera de palma de canangucho tejiendo un brazalete. Otros clanes narran que esa estera era de palma de carrizo. Hoy día, nosotros ya con el corazón llegamos a conocer y la nombramos de varias formas, pero siempre la narración se refiere a la misma cosa, así no mas se nombra de distintas maneras. Así, pues, seguían enamorándose pero nadie la podía conquistar, por eso, al final, apareció este que otros clanes nombran como *Riama*, otros como *Koregje Riama*. Nosotros lo nombramos como *Kuio Buinaima* porque su cuerpo se convirtió en forma de lombriz. Decía: “¡Yo soy *Juziñamui*! ¡Yo soy Dios! ¡Mi nariz es la vara de poder, yo soy el relámpago, nada me puede detener!”. *Kuio Buinaima* rompió la tierra y salió por de debajo de la estera en que ella estaba sentada. En ese momento, el

³¹⁷ Encontrei outras versões de *Moniyaamena* em: Henao (1989), Román (1986). Em *Jifikomui* (1997) não encontramos a *Moniyaamena* propriamente, mas encontramos com outras narrativas que compõe o conjunto narrativo aqui presente, como a História da *Madre Monte*, e 2 pequena passagens sobre *Monaiya Jurama*.

cuerpo de ella se estremeció y de ahí ya le gustó el cuerpo del hombre. Después, ya ella estaba embarazada. Por eso, los otros jóvenes se quedaron envidiosos pues no conocían su cuerpo. *Zigoko* (bocinero común), se llamaban. Hoy, se les conoce como pajaritos. De envidia decían: "La hija de *Jurama* tiene es muy chimbona!"³¹⁸. Otros decían: "¡La hija de *Jurama* esta llena de esperma!". Otros decían: "¡La hija de *Jurama* tiene seno renegrido!". Por eso, su mamá se preguntaba: "¿Cómo están nombrando a mi hija si ella no durmió con ningún hombre?". Por eso, entregó a ella un balay y dijo: "Con este tienes que traer agua". "Si", contesto la hija. Así, después, la madre barrió agachada el sitio donde se quedaba la hija y alzó la estera. En eso, su corazón se puso bravo. Dijo: "¡Mi hija me está humillando!". Diciendo esto, levanto la estera y miró el hueco en el borde del cual estaba sonriente *Kuio Buinaima*. Prendió candela y hirvió agua en una olla de barro. Ya hervido el agua, alzo la estera y la echo en el hueco. Grito *Kuio Buinaima*: "Gooó", y se fue. Mientras tanto, la hija no alcanzaba a sacar agua con el balay porque el agua pasaba por los huequitos. Ya cansada, regreso a la casa. Cuando se sentó, ya no sintió nada. Por eso, abrió las piernas y tampoco sintió nada y se entristeció. Se narra que, ya de noche, vino *Kuio Buinaima* por medio del sueño. Ella creyó como si fuera de día y entonces lo abrazó y dijo: "¡Venga, vamos a acostarnos!". Él, entonces, le dijo: "Yo con usted no vine acostarme. Hace rato, ya traía buen alimento y su mamá me echó agua caliente, por eso no más vengo a dar razón". En ese momento, ella se puso a llorar. Desde ahí, con nosotros se quedo esa enseñanza, esa palabra, de que no hay que mirar a la mujer cuando se esta recibiendo una enseñanza porque puede pasar que el pensamiento tenga su atención desviada. Después, entonces, *Kuio Buinaima* avisó: "En su vientre esta. Cuando amanezca, tienes que ir, sin decir nada, a una quebradita en la cabecera llevando una olla de barro para dar luz. Después de dar luz, cúbrelo con la olla y después la olla con hoja de palma de milpeso."³¹⁹ Pasados 3 días, tienes que ir a mirar. Cuando ya lo mires, lo que salga fuera del borde de la olla, recógelo con el dedo bien despacio y a escondidas lo haces y lo comes. No hay que dar ese buen alimento que yo traje a su papá y a su mamá por cuenta de lo que ella me hizo". De ahí, ya había nacido *Moniyaamena*. Nosotros, los de este lado, los *Murui*, así lo nombramos.

[4] De la raíz desbordaba masa de yuca.³²⁰ De ahí, ya se nombra a *Jurama* de *Monaiya Jurama* porque él trajo ese buen alimento. En esa cabecera, la hija comía. Al principio, la masa era del tamaño de la nariz del colibrí, ya después del tamaño de *yibuizí*, así seguía. Así también el árbol iba creciendo y se iba formando un lago alrededor de la raíz del árbol. Ya por fin, dijeron los padres: "Como está bien nuestra hija, no nos cuenta nada, no nos acude, no nos cuenta lo que come". En ese tiempo, todavía no había que comer. Para que se quede bien la narración, se dice que la hija decía que iba a la chagra, porque apenas

³¹⁸ Que tem o sexo grande.

³¹⁹ Patava (*denocarpus batava*).

³²⁰ *Yuca*: mandioca. Henao (1989:39) apresenta uma classificação nativa com mais de 50 termos, utilizados tanto para distinguir variedades de plantas quanto para nomear a uma mesma variedade.

buscaba lo que iba naciendo. Así se narra. La mamá, entonces, buscó lo que comía la hija cuando miro encima de la candela un envuelto de las sobras de lo que comía la hija. En ese tiempo no había buenos tamales ni casabe. Lo soltó y miro, lo olió y si era demasiado sabroso. "¡Ay!", dijo, "Este bueno alimento ¿donde lo encontró? Nos está ocultando". Cuando regreso la hija, preguntó la mama: ¿Por qué nos esta desconociendo comiendo ese buen alimento sola? ¿Por qué no nos ofreció a nosotros?". La hija no le contestó de pronto, pero por ultimo le aviso: "Él que trajo este alimento, ustedes le echaron agua caliente, por eso él dijo que yo traje este buen alimento, no hay que regalar a los que me echaron agua caliente y me dijo, lo que está en mi vientre, tenía que parir en la cabecera de una quebradita, tenía que taparlo con una olla de barro y encima de la olla, tenía que cubrir con las palmas de milpeso, que a los tres días tenía que ir a mirar. Así dijo él y por eso no les di". Escuchando esto, la mamá dijo: "¡Ay!, nosotros no sabíamos". Ya por último hablaron bien. Pues, entonces, los padres dijeron: "Nosotros vamos". La hija respondió: "Si, pues vamos". De ahí pues ya se fueron al amanecer, pues sacaban y traían en cantidad, ya sobraba la masa de yuca. Por eso, desde ahí, cuando hacemos baile *okíe (zíkíí)*,³²¹ no recibimos animal mayor que la boruga.³²²

[5] De ahí, *Jurama* cantaba se burlándose de la gente que habitaba en el otro lado donde vivían: "Comen palo podrido, comen desecho de lombriz". Ya tenían masa en cantidad en la casa, exprimían esa masa con las dos manos y la comían. La sobra que botaban la arriera pequeña (*medaikño*) lo cargaba. En eso, *Monaiya Fénani* estaba con su mujer *Jurajairaza* en la salida sacando piojos. *Monaiya Jurama* seguía cantando saboteando los del otro lado. El pájaro *jifizño*³²³ también cargaba lo que se botaba de la masa de yuca. Llevo de esa masa y se puso en un palo a picotear. En eso, se le cayó del pico un pedazo de la sobra de masa. *Monaiya Fénani* lo recogió y lo olió. "¡Ah!, ¿adonde encontraron ese alimento que están comiendo?, por eso nos están saboteando". De ahí, iban a cazar animalitos como ratón,³²⁴ perdiz, y los cambiaban por masa de yuca. Así, seguían viviendo. Ya por ultimo, todos se iban buscar ese alimento. *Moniyaamena* seguía creciendo. De la raíz sacaban esa masa comestible que desbordaba. En la parte de arriba del árbol, se narra que había de toda calidad de frutos. En una rama, había maraca.³²⁵ En otra rama había caimo.³²⁶ En otra, batata. En otra, ñame, pues de toda clase de fruta había. Pero de las ramas nada se sacaba pues el árbol era cada vez más alto. Comían no mas lo que había en la raíz.

³²¹ "Baile de caça", em que os convidados brindam aos donos da maloca com cantos e caça (em especial de animais que ataquem os roçados), recebendo em troca a produtos derivados da mandioca.

³²² Paca (*Agouti paca*) (Emmons & Feer, 1997).

³²³ Especie não identificada.

³²⁴ É possível que se trate do rato-das-árvores (*Oecomys bicolor*), espécie comum de rato grande encontrada na região, cujas características se adequam ao pedido que lhe será feito, mais diante na narrativa, quando do tombamento de *Moniyaamena*. (Emmons & Feer, 1997).

³²⁵ *Theobroma bicolor*.

³²⁶ *Pouteria caimito*.

[6] Mientras tanto, los hijos quedaron en la casa. En eso, se levanta de su hueco la boruga y se convierte en Madre Monte, en forma de una viejita. Como ya habían encontrado comida, ya había en la casa caguana.³²⁷ Siempre la dejaban al lado de la candela. Todo era así, la comida de ellos. Cuando los padres regresaban, no encontraban nada. Por tal razón, al final pues, se dieron cuenta que los niños estaban flacos, por eso preguntaron: "Sí ustedes toman toda la caguana que dejamos y comen todo el casabe, ¿por qué están así flacos? ¡Parece que no comen!". Por eso, los niños avisaron: "Después que ustedes se van, viene nuestra tía", dijeron, refiriéndose a la boruga, al abuelo armadillo". Seguían contando: "Abuela *Jakaie kañ nai yaño* (Madre Monte), después que ustedes se iban nos decía: ¿Sus mamas no hicieran caguana³²⁸?". Por eso, como es de costumbre de los niños, abrazaban a la abuela. "Sí, abuela, hicieron caguana", decían. "Aquí está", decían mostrando. Entonces, ella contestaba: "Tráiganla para yo probarla con el dedo". "Metiendo el dedo, ya quedaba vacío. Por eso no tomábamos", dijeron. Otros abuelos decían: "Vengan, vamos a sacar esa masa de yuca y hagamos casabe"³²⁹, y se iban. También la abuela los mandaba sacar nigua.³³⁰ Otros abuelos traían ñame. "Así también nos mandaban sacar nigua", dijeron. "El que reventaba, nos daban un ñame medio bueno. La abuela comía y después se ponía a dormir diciendo: Oigan, muchachos, cuando vengan su papá y su mamá, me tienen que despertar para que yo me vaya". Por eso nosotros la despertábamos cuando se escuchaba que ustedes ya estaban llegando", dijeron. "¿Que va a ser su abuela, ella es cualquier animal que vino a donde ustedes!", dijeron los padres. Como es costumbre de los niños, contaban todo. "El bastón de ella era de ñame y era largo", dijeron. Los padres dijeron: "Esta vez, no tienen que despertarla. Cuando lleguemos, la despertaremos para mirarla". Entonces, no la despertaron. Cuando ya llegaban los padres, vinieron y la despertaron diciendo: ¡Abuela, despierte, ya vienen nuestros padres y nuestras madres". La Madre Monte, al escuchar eso, se levantó agarrando su canasto de ñame, pero cuando agarró su bastón y hizo bastante fuerza se partió, creyendo sostenerse con su bastón de ñame. Ella se cayó por que el bastón se despedazó, pero así se levanto, echo su canasto y se fue por la puerta por lo lado de los padres. Corrió diciendo "fe, fe, fe".

[7] No regreso por tres días, se fue en la punta de una quebrada a tejer canasto para una trampa. Esa trampa fue tejida de carrizo, que tenia mucho filo. Ella trajo ese canasto con pringamoza, puso el canasto en la puerta y dijo: "Oigan, niños, tienen que traer leña de lejos", y empezó a corretear con la pringamoza diciendo: "*Jakai reyo, jakai reyo*". Los niños gritaban, corrían de un lado a otro, no tenían donde ir y por fin se metieron todos al canasto. Ya cuando estaban todos atrapados, alzo el canasto en la espalda y se marchó. Entonces, los niños que se quedaron en el fondo del canasto con el peso de

³²⁷ Echeverri (comunicação pessoal, 2005) aponta que neste momento Don Ángel insere uma outra história, a da origem de *taife*.

³²⁸ Espécie de mingau fino tendo como base amido de mandioca.

³²⁹ *Casabe*: espécie de beiju, no caso dos Murui e Muina-murui, bem grosso.

³³⁰ Bicho-de-pé.

los otros en el bejuco de carrizo filudo se cortaron y les salieron las tripas. Un de los niños, del canasto se agarró del travesaño de la casa, quedándose colgado. La Madre Monte, sin mirar para tras llevó a los demás. Él que se quedó, se trepo hasta la punta del techo de la casa. Ahí se sentó a mirar. En ese tiempo, los árboles eran pequeños, por lo cual se miro cuando la maleza se desapareció en una bajada. Otra vez aparecía, y así iba. Ya en la orilla de la sabana desapareció. De ahí ya las huellas ya no se miraba. Después, ya llegaron los padres de ellos y dijeron: "Donde están nuestros hijos", dijeron. En eso, él que había quedado, por fin, contó lo sucedido.

[8] Por esa razón, fueron a mirar. Cuando se dieron cuenta, escucharon desde dentro del hueco a los monstruos hablando que ya estaban repartiendo a la carne de los niños. Por eso, nosotros hoy día evitamos hablar en esa forma, de hablar exagerado. Ya tomando caldo, ellos, contentos, decían: "¿Como nos van a matar?", decían. "¡Nosotros mismos podemos nos convertir en agua, somos poderosos! Sólo si nos golpean con palma boba (*yarag±*) nos pueden matar, con candela, con algodón rojo, con ají, sí con eso nos golpean nos pueden matar ya", decían.³³¹ Oyendo eso, volvieron los padres. Así ya recogieron esos elementos. Llegando, taparon el hueco clavando palos para que aquellos no pudieran salir afuera. Así, prendieron candela y echaron ají y algodón rojo venteando para adentro con hojas comunes. Y siguieron venteando hacía adentro. No teniendo por donde salir, por fin por ahí fueron saliendo. Ellos iban saliendo, tambaleando, sin aliento. Los padres los iban golpeando con palma de boa y los iban echando al suelo. Por ultimo, ya preguntaron: "¿Cuántos quedan?". De allá, les contestaban: "Sí, hay". De la misma manera siguieron preguntando. Por fin, salió la Madre Boca de Olor Pestífero. Esa era la ultima que iba saliendo. Preguntaron diciendo: "¿Cuántos quedan?". Ella respondía con la boca cerrada. Decía así con la boca cerrada: "*Gmn, Gmn*", que quiere decir "No hay" (*iñede*). Así mismo seguía contestando pues cuidaba de su boca de olor mortal. Por fin, después de tantas amenazas, obligada, ya abriendo la boca expreso esta palabra: "No hay" (*iñede*). Al instante, calieron todos desmayados con el olor de su boca. Mientras que esa Boca Olorosa (*jayerere fue*) se alejo lo más que pudo. Unos narran que se salvó. Mi abuelita narraba que la alcanzaron y la mataron.

[9] Mientras hacían el pago de lo hecho a los niños, *Moniyaamena* seguía creciendo de modo que ya no se alcanzaba mirar la copa donde estaban los frutales. Cuando volvieron, ya estaba inmensa. De la misma manera el agua que la rodeaba. Entonces, ya no encontraban manera de abastecerse. Buscaron forma de cómo conseguir masa como antes. Ya viendo eso, le pidieron el favor a una señora llamada *Ññog±*. Otros la nombran como *Jigueño*. Otros como *Muzug±*. Hoy día se le mira en forma de ratón.³³² Cuando ella llegó dijeron: "Abuela, haga el favor de buscar la masa que esta al profundo de la raíz de *Moniyaamena*, y nos saca afuera para

³³¹ Espécies não identificadas, que Don Ángel enfatizava que eram também usados em processos de cura.

³³² Outra espécie não identificado de rato grande.

nos abastecemos". Y resulta que lo que sacaba a menudo lo iba comiendo. Ellos le rogaban para que la amontonara. Ella se aprovechaba sola en todos los viajes que hacía por lo cual la agarraron a fuerza y la pisotearon lo mas que pudieron y ya muerta la tiraron. Por eso, hoy día, ese ratón se encuentra con la sobre barriga negra. Desde aquel tiempo sigue robando cuando se madura la yuca. Para él no hay profundidad.

[10] Volvieron a pedir favor a otro llamado *Yiafaikoño* (cucarrón).³³³ "Haga el favor de prestarnos su hacha para tumbar *Moniyaamena*", dijeron. Tampoco pudo. Volvieron a pedir favor a *Nofaño*,³³⁴ para que manejara su hacha. Tampoco pudo, quedándose, hasta hoy día, manchado con la lejía del árbol. Así mismo pedieron a los pájaros. Por fin, pedieron favor a *Yanikoño* (roedor del palo).³³⁵ Ese logró tumbar una rama no más. Esta si aprovecharon y hasta sembraron la yuca.

[11] Ya viendo que no había como hacerlo, pensaron que tenían que buscar el hacha poderosa del Creador (*Jata*). Delegaron a tres personas. Uno se llamaba *Jirueni*, que quiere decir "frío", lo que congela. Otros clanes lo nombran como *Royiegaro*. El segundo se llamaba *Ka+merani*, que quiere decir "ventilador que va calmando", de donde nace el clan *g+don+*. El tercero se llamaba *Na+mek+ni*, de donde nace el clan *na+men+*. Estos, entonces, fueron buscar el hacha poderosa del Creador y la trajeron y no lo podemos especificar por que así la historia anticuada lo narra. Llegando, lo botaron en la base del árbol. Dejando eso, rapidito el atrevido *Na+mek+ni* subió por el palo. Se cuenta que traía esa hacha con la cual iba endulzando y comiendo todo lo que es dulce: piña, caimo, uva y todo lo que es dulce. De abajo, la gente le rogaba que bajara para ellos también. No hacia caso. La gente iba aprovechando solamente lo que ya estaba mordido, eso por que no había que comer, sufrían de hambre. Ya cuando bajó, le dieron un golpe con el hacha para trozar su cabeza. Como era muy ágil, doblando para un lado se escapo. Como el hacha era candela, le alcanzo y siempre lo cogió. Como en aquellos tiempos todos eran poderosos, lo desvirtuó la fuerza dejándole un señal rojo en la garganta. Desde ahí, sigue chupando lo que es dulce para calmar el golpe que le dieron.

[12] Por fin, el hacha lo manejo *Za+k+mui*. Ya comenzó a tumbar diciendo al palo que se transformara en la dureza de la mafafa para tumbarlo de pronto. Comenzó a tumbar. La primera astilla se convirtió en una mujer que se llama *Juzikob+k+año*. A la misma se llama como *Maniza+* o *Manir+ño*. Esa mujer así se nombra. Otra astilla se convirtió en boruga (*jonoime*), aquellos seres que silban de noche. A esa misma se nombra como *J+ruira R+nona*. Por eso, ellos así trabajan, como no fueran engendrados por una mujer, como de astillas son creados, de ahí solo saben hacer picardías, solo les interesan los placeres del mundo. Así es. Ya se cayo el árbol. Se cayo solo en su lago. Se consumió, se quedo en nada. Antes de caer, canto un canto de lamento:

³³³ Besouro. Porque tem forma de moto-serra.

³³⁴ Espécie de sapo. Não identificado.

³³⁵ Espécie não identificada.

"¿Para donde me echo, donde me caigo? Solo en mi agua de fuente.³³⁶ Ahí me desecho. Arriba, entre mis amigos *muuina* voy a quedar en cáscara de almendra (*makurinagona*).³³⁷ Abajo, en la bocana, entre los amigos *muinama*, en cáscara de fono (*dofiro nagona*)".³³⁸

También la mama, que era orgullosa por el hijo, al mismo tiempo lloro cantando cuando ya iba cayendo. Así se cayó. En ese momento, hubo una oleada que absorbió a los *rñama* que hoy día se conoce como el oso hormiguero marino.³³⁹ Al mismo tiempo, cuando cayó el palo, la tierra chispeo, quedándose como isla en la mitad del mar. El dicho palo fue tumbado pero nada se aprovecho. En vano fue tumbado por que se consumió en su propio agua de fuente de vida. En este continente, solo se quedo el maní,³⁴⁰ que fue tragado por el pajarito *Jiifizñño*.³⁴¹ Al mismo tiempo, *Rñama* cogió el canasto de las tinieblas. Se dice canasto de las tinieblas por que no habla de los mandamientos como hoy, por que solo se empleaban dardos. Del tronco vamos hablar. El tronco en pulpo se convirtió, y otras raíces a medida que iban desapareciendo formaban los ríos.

[13] Vamos hablar de *Rñama*. *Rñama* cargó el canasto de las tinieblas. En la mano de *Muinama* había cogido palo de yuca. Y *Rñama* lo quita y otros más. Él sigue su viaje hasta el propio *Buinaima*, donde se oculta el sol, al occidente. El pensamiento de él era quedarse al lado del nuestro Padre. Llego donde estaba *Kakñna*, un árbol. Ahí permaneció comiendo la fruta de ese árbol. Ahí, se auto-nombro por *Kakñdñai*. De ahí, siguió el camino y llego donde estaba en pájaro *Jiifizñño*. Pidió el maní que había tragado *Jiifizñño*. Dijo: "*Jiifizñño*, nuestra cosa con usted está". El pájaro le contesto: "No la tengo". *Rñama* siguió insistiendo: "¿Usted la tiene! ¿Usted la tiene y la esta mezquinando!", insistió. "¿Entréguemela!", dijo. Porque no la dio, *Rñama* le apretó el buche. De ahí, *Jiifizñño* boto el maní. *Rñama* lo cogió y se fue. *Jiifizñño* se quedo solo vomitando. Por ese apretón se quedo con pichoncito. *Rñama* se fue cantando humillando a *Jiifizñño*: ¿Su padre *Muinama* acaso va a venir para que usted lo vea?".

[14] Vamos explicar el nombre de *Rñama* porque no lo habíamos interpretado para que lo sepamos. Él mismo se llama *Rñama Jugiri*, *Rñama Ogüikaba*, *Juzimonigñi*, *Kakñdñai*.

[15] Ya llegó donde estaba el Padre Creador. Como ya narramos nosotros, al oriente está el Padre Creador. Al occidente, donde se oculta el sol, está el hijo *Buinaima*. A este llego *Rñama*. El

³³⁶ Líquido amniótico.

³³⁷ Não identificado.

³³⁸ Não identificado.

³³⁹ Não identificado.

³⁴⁰ Amendoim.

³⁴¹ Não identificado.

hijo mira hacia abajo. Llegando, dijo por tres veces: "Moo". *Buinaima* no respondía en palabras, iba sonriendo no más. Por eso, se puso a rabiarse *Riama*: "Usted dijo que está velando por sus criaturas. Toda la gente está en la miseria, vive con hambre, ¿Por qué usted no se preocupa? También *Yarokaamena* ya está en cenizas.³⁴² Usted dijo que está velando por sus criaturas, ¿para que usted está mezquinando eso?". Diciendo eso, *Riama* se convirtió en picalón³⁴³ y se fue a levantar el bloque que sostenía el agua de vida. El canasto que cargaba, el canasto de las tinieblas, lo dejó al lado de *Buinaima*. Con las semillas de yuca que traía se sumergió y se fue. Dentro de esa fuente de agua nadaba. Volvió a salir, otra vez volvió a sumergir. Con la barba de la nariz, envolvió y empezó a levantar el bloque. Así como comenzó, lo hizo hacia tres veces. En eso, ya levanto el bloque y fue llevado por la fuerza del agua. Cuando el agua lo envolvió, se le escaparon las semillas de yuca y el maní. Estos los recogieron los *riama*, que decimos a los Inganos y otros. De ahí Aquellos *riama* lo cogieron, por eso ellos se emborrachan con caguana, para nosotros es caguana de locura. De ahí, el espíritu de *riama* habla cuando toman. Por esa razón, no se toma, no es de nosotros. Así, sucedió el diluvio. *Riama* levantó la tranca. Así sucedió la creciente de la agua. Entonces, todo ese tiempo no se sacó lo que comer. Nuestro Padre volvió a sus trabajos para salvar a los buenos.

[16] Vamos a narrar de la salvación de las buenas personas. De parte en parte es muy cansón. Nuestros abuelos así cuentan: *Zayama*, abuelo de quien somos hijos, convirtiéndose en palo se rebalsó, en un árbol inmenso. En el momento de la desgracia, los que no cumplían las órdenes y las personas que eran obedientes y buenas empezaron a gritar con lamento. En cima de esa balsa se acudieran los brujos buenos, de buena consciencia. En ese momento, todo los animales que perjudicaban a los humanos dijeron a *Zayama*: "¡*Zayama*, llévanos!". *Zayama* contestó: "¡Ustedes nos hacían sufrir y nos hacían morir!". Ellos contestaron: "¡No hacíamos sufrir a ustedes, tampoco los matábamos!". *Zayama* dijo a las serpientes: "Ustedes se apoderaban de nosotros con sus colmillos". Y entonces de allá dijeron: "Nosotras nunca los mordíamos, no tenemos colmillos". Los colmillos los escondieron clavándolos en la encía. *Zayama* dijo: "Haber, traigan para yo tocar". Cuando toco, lo sintió sin colmillos. Por eso, dijo: "Suba arriba". Y subió con su pareja. Y así todos los que muerden, los que pican. De ahí, de los que muerden y los que pican ya no se ve a los colmillos y a las ponzoñas. Ya no se ve. En aquel tiempo se sucedió así.

[17] Ahora, vamos a narrar la mermada del diluvio. En eso fue mermando lentamente hasta que se detuvo. Así narramos nosotros. Dicen que la fiera marina tenía la forma del cuerpo parecida a una uangana (porco). Por eso no mermaba, porque *Boyaima* se apoderó del poder de los animales. Por eso, otra vez, vuelven

³⁴² Na primeira versão copilada, neste momento *kakidiai* evoca a dois acontecimentos que podemos considerar como epicentros narrativos ao redor dos quais outras narrativas podem ser organizadas no Cesto das Trevas: *Yarokamena* e *Moniyaamena*, a "Árvore da Força" e a "Árvore de Todos os Frutos". Encontrei apenas uma passagem de *Yarokanema* dentro de narrativa gravado por Preuss (1994:228).

³⁴³ Não identificado.

las epidemias. Algunos se emborracharon para mirar por que volvieron a enfermarse. Y miraran a través del sueño. Esa parte, otras personas lo ocultan como sí fuera buena doctrina. *Aimo* quería sacar su poder que estaba en el canasto de *Boyaima*. Estaba sentado sosteniendo el agua. En cima de este canasto estaba el espíritu de *ɬa*. De arriba, también desvirtuaba otro espíritu, *Magodiba*, poder de la tierra, el rasquiñoso, el que asusta o desvirtúa a la conciencia. Los que se emborracharon se asustaron. Por eso no cuentan lo que miraron. Solo el pequeño *Emɬrokɬ*, el que era despreciado, el que era rechazado, pregunto a los que miraban por qué decían de esa manera: "Apenas iba mirando pero se desapareció". Otros decían: "Mire un poquito pero no sé lo que es". Por eso, dijo *Emɬrokɬ*: "Ya lo miraron, ¿como no van a saber?". Por eso, lo respondieron: "¡Ahora usted verá solo!". Él toma el brebaje, así solo pudo mirar, lo ya habíamos mencionado. Cuando se despertó realmente, se apodero de su cuerpo y clavo su bastón de poder. Y pisando la tierra dijo: "Ustedes decían que no sabían en donde estaba, éste que es de arriba, éste que es de abajo, éste que es de allá. ¡Ya estamos muriendo!". Diciendo eso, empujo la hija de *Boyaima* que sostenía el canasto donde estaba el dardo de *Aimo*. Cogiendo *Aimo* su dardo, se fue. Al instante, de esa manera, se mermo. *ɬa* siguió a *Emɬrokɬ* y lo persiguió. *Emɬrokɬ* no se dejaba coger. Cuando *ɬa* lo iba alcanzar, el se metía debajo del agua. Así seguía. Por ultimo, al ver que ya no lo pudo atrapar, *ɬa* grito por de atrás con maldad: "¡Guuá!". Entonces, *Emɬrokɬ* se volteo desnudo y dijo: "¡A quien echa maldad, a este!", moviendo su genital. En ese instante, se convirtió en el árbol achapo (*emɬrai*).³⁴⁴

[18] En el diluvio así sucedió.

O início desta narrativa [1] foi acrescentado à versão em espanhol quando já tínhamos parte das traduções e dos originais em *bue* impressos e Don Ángel iniciara um trabalho de leitura e correção dos textos finais. "Passaram-se os tempos e vieram os filhos" (recurso narrativo de transição temporal e entre narrativas), uma vez que *Mokuaiɬni Buinaima* (ou *Nogoma*) já havia saído de *komɬmafo* com uma mulher. Neste novo "começo" [2], somos apresentados a *Jurama*, também conhecido como *Jitɬrui*, avô de *Moniyaamena*. Voltamos ao tema do alimento, do "bom alimento" (*mare monifue*), como um dos fios condutores das narrativas e das ações de seus personagens. Neste início, Don Ángel reitera que nesse época se "comia de todas as coisas", enfatizando para que sua audiência não tenha dúvidas: "assim o contamos para que fique bem entendido". Um dos personagens principais deste conjunto narrativo, a quem no entanto não somos apresentados ao nome, será a filha de

³⁴⁴ Não identificado.

Jurama. Esta aparece na primeira versão³⁴⁵ que copilamos como *Monaiyatirizai*. Por ela, todos os jovens se enamoravam, motivo pelo qual seus pais a colocavam em resguardo sobre uma esteira.

Somos, então, apresentados a mais um estrangeiro, mais um *riama*, que é pelos Murui, ao final, chamado de *Kuio Buinaima*. Este assim passa a ser nomeado após se transformar em minhoca (*kuiodo*) para por baixo da terra chegar a esteira da cobiçada filha de *Jurama*. Seu aparecimento é misterioso, uma vez que, apesar de ser chamado de *Kuio Buinaima*, se auto-intitula como *Juziñamui*, que na cosmologia uitoto apresentada por Don Ángel (vide capítulo 3) aparecia como o chefe dos “seres da terra”, pai de todas as doenças que afligem aos seres humanos. O termo era traduzido ao espanhol como “diabo”, em contexto cristão, ou “madre monte”, em contexto ribeirinho. Este é o primeiro *Kuio Buinaima* que comparece às narrativas de Don Ángel, o segundo vindo a aparecer, em contexto distinto, no período pós-diluviano, no Cesto de Sabedoria. Algo no entanto os liga: o fato de super-estimarem seus próprios poderes, comparando-os aos do Criador. Como vimos, a imagem do relâmpago é significativa, tendo aparecido quando tratamos de *yetarafue* (capítulo 3), imagem que retornará no Cesto de Sabedoria. A vara de poder evocada por *Kuio Buinaima* é o que mais tarde aparecerá na forma do *guamado*, vara de bambu que nos bailes das carreiras cerimoniais é utilizado como instrumento ritmico e símbolo de poder. Esta passagem se enquadra dentro dos temas que no conjunto de conhecimentos transmitidos no mambeadero Don Ángel considerava como de difícil compreensão, elencado dentre as últimas coisas que se aprendia e chegava a entender na carreira de mambeador. Se por um lado acompanhamos que em alguns momentos o narrador faz comentários sobre a narrativa, explícita e explica ações e conceitos, por outro deixa também em aberto, envolve em enigma e mistério, complexifica e enquadra em seu caráter iniciático a Palavra de Coca e de Tabaco. Mais uma vez, voltando à epígrafe que abre este trabalho: “aquele que queira aprender, que se acerque do ancião no mambeadero e pergunte”.

A notícia de que *Kuio Buinaima* havia “conhecido o corpo” da filha de *Jurama* se espalhou por que os outros jovens o invejaram (*uradoideza*) [3]. O tema da inveja era caro para Don Ángel, e segundo ele para a tradição que representava. De fato, pode-se dizer que

³⁴⁵ 30.07 - 01.08.2001

a inveja e a ambição são as atitudes que levarão a primeira humanidade a sucumbir. Este dado expressa-se, por exemplo, nos artigos nº 22 e 23 do estatuto de convivência da comunidade (anexo) que proibem respectivamente a “fofoca” (*chisme*) e a “calúnia”. Esta levaria a mãe da jovem – na primeira versão recolhida chamada de *Jaitiri* - a se sentir humilhada, pelo que derramaria água fervendo em *Kuio Buinaima* quando este visitava mais uma vez a sua filha.³⁴⁶ Triste pela ausência do amado, *Monaiyatirizai* o reencontraria em sonho, quando seria avisada de sua gravidez, de como realizaria o parto, e de como receberia um “bom alimento”: massa de mandioca (*zabetizî*) [4]. Dessa relação nasce *Moniyaamena*, traduzível por “Árvore de Todos os Frutos” ou “Árvore de Abundância”. A partir desse momento, *Jurama* passa a ser chamado de *Monaiya Jurama*.

Até então, enfatiza Don Ángel, não havia boa *caguana* (espécie de mingau de amido de mandioca), bons *tamales* (espécie de pamonha de massa de mandioca) e *casabes* (espécie de beiju), alguns dos produtos derivados da mandioca e de consumo cotidiano [4]. Por estes últimos, tanto os Murui quanto os Muina-murui se distinguem de seus vizinhos indígenas, por ser o seu *casabe* mais grosso que o dos demais. Além de fazerem parte da dieta alimentar, comparecem também como produtos de pagamento nos bailes, aqui em especial em *zikîi* [4 e 5], traduzido como “baile de caça”, em que os convidados devem chegar trazendo cantos e carne de caça, em especial de animais de pequeno porte que causam dano aos roçados. Aqui, o ancião menciona o tema dos bailes, tema que não poderia ficar de fora, por mais resumido que Don Ángel quisesse apresentar o conhecimento ligado a coca e ao tabaco. Aponto apenas este dado sem desenvolvê-lo, uma vez que o tema dos bailes é considerado volumoso e complexo, sendo eixo fundamental na criação, desenvolvimento e negociação de alianças cerimoniais.

³⁴⁶ Neste momento da narração, Don Ángel faria um comentário à narrativa que nos faria rir, parando os trabalhos: “É por isso que a minhoca não tem caralho, por que *Kuio Buinaima* se queimou todo”.



Sra. Dolores preparando massa de mandioca (09.2001).



Alguns dos instrumentos para processar massa de mandioca (09.2001).

Preparando beiju (09.2001).

Após seus pais descobrirem esse “bom alimento”, por picardia de *Monaiya Jurama* frente a seu vizinho *Monaiya Fenani*,³⁴⁷ espalha-se a notícia desse alimento e todos, por fim, passam a ir diariamente sacar massa da raiz de *Moniyaamena*, que seguia crescendo.

³⁴⁷ Repare-se o uso da mesma prática de nomeação que aparece ao longo das narrativas, neste caso o termo *Monaiya* ligado aos nomes de alguns personagens marcando que estamos no contexto da “história de origem” de *Moniyaamena*.

Em sua copa, inalcançável dada já a sua altura, se avistava que de cada rama sua uma variedade de alimento diferente nascia: *maraca*, *caimo*, batata, inhame, “pois de toda fruta havia” [5]. Neste momento, todos os adultos estavam envolvidos no trabalho de sacar a massa de mandioca, pelo que seus filhos ficavam sós em casa. Ao se darem conta de que, apesar de deixarem *caguana* e *casabe* para estes e alimentarem, seguiam emagrecendo, descobrem das visitas da “Madre Monte” (*Jakaie kai nai yaño*) [6] em forma de avô quando estão ausentes. O centro das atenções da narrativa central é momentaneamente desviado para outra narrativa, a da aparição da “Madre Monte”, para a guerra, desde esse tempo primevo, contra os “seres da terra” (*juziñamui*) que roubam o alimento dos humanos, que contra a humanidade conspiram. Não por acaso, a Madre Monte aparece aqui na forma de animais considerados como dentre os principais inimigos dos roçados (paca e tatu). Ao final, ela será surpreendida pelos pais dos meninos, pelo que correrá em fuga, tramando, no entanto, sua vingança: raptar as crianças e levá-las para o buraco de onde saiu, habitado por outros “seres da terra”. Tudo acabaria bem, ainda que a “Madre Monte”, “Madre Boca de Odor Pestífero”[8], tenha escapado da armadilha dos humanos. Mais uma vez Don Ángel enfatiza não haver uma só versão para este conjunto de narrativas, neste caso para o desfecho dos fatos: “uns narram que se salvou”, outros, como sua avô Nemência, dizem que “a alcançaram e mataram”.

Quando volta ao tema central que há nome a este conjunto narrativo, a “Árvore de Todos os Frutos”, sua copa já não era visível, de tão alta que se encontrava. Tem início a passagem final da história de *Moniyaamena*, quando esta será finalmente tombada. O lago em volta da árvore tornara-se gigantesco e sua raiz agora encontrava-se em suas profundezas. Mais uma vez pediriam favor a outros seres para ajudá-los a alcançar o precioso alimento: dois ratos, o besouro e o sapo. Diante do insucesso de todos eles, tendo se conseguido apenas uma rama de mandioca, convocam a três dos seus (*Jirueni*, *Kaiimerani*, e *Naimekini*, este último antepassado mítico de Don Ángel) para a tarefa definitiva: ir até onde o Criador está sentado pedir-lhe emprestado seu machado. Esta passagem não está bem explicitada nesta versão, mas na que copilamos anteriormente, Don Ángel deixa isso bem claro, pontuando ainda que esse machado (*jata*) seria como “fogo”, como um “raio”. Enquanto *Zaikimui* tombava a *Moniyaamena*, seus cavacos se transformam em “seres da terra”, espíritos do Cesto das Trevas, personificados mais uma

vez na forma de mulher e de paca, mais uma consequência, pontua o ancião murui, da má administração da 1ª geração no manejo de seus poderes e destino. “Inutilmente a tombaram”, enfatizaria na primeira versão copilada, esclarecendo que

“Quando a árvore caiu, frutas voaram longe. Algumas foram parar na Europa. Por isso lá existe laranja, que não havia aqui e que foi trazida de volta quando os homens brancos vieram para estas terras. Aqui sim se aproveitou: caju, mamão, mandioca. Assim a história narra. O tronco apodreceu, as raízes também, e se formaram os rios. Do tronco se formou o mar. Os avós contam que o mar era bem próximo, por que naquele tempo o planeta ainda era pequeno. O planeta crescia anualmente, como que por metro. O planeta ia crescendo e ficando longe e os homens não se davam conta”.

Chegamos por fim ao personagem que nesta versão consumará a queda dessa geração, mais um *riama*, outra vez conhecido por vários nomes [14]. Sobre este personagem, Don Ángel comentaria que “era muito vaidoso e assume para si a palavra *Juziñamui*”. Logo após a queda de *Moniyaamena*, se apodera do Cesto das Trevas (*jitirui kirigai*), da rama de mandioca que havia sido recolhida por *Muinaima* (de quem não temos maiores informações), e inicia viagem para o extremo oeste, onde se encontra sentado *Buinaima* [13]. Don Ángel explica que ao se apoderar desse Cesto, “se apodera dos poderes de todos os bichos e até das árvores. É o poder. É como uma bola negra (*jitirui*). São os mandamentos das coisas negras. Isso por que fazem o que lhes dá vontade, não cumprem os mandamentos. Tem espírito violento e ambicioso”. Em sua ambição, *Kakidiai* levará essa primeira humanidade a um fim, poucos se salvando da inundação que provocará.

Assim chega ao fim a primeira geração de filhos do Criador. Don Ángel enfatizava: “ao primeiro filho, um pai dá tudo”, pelo que o Criador deu aos *aimas*, “nossos irmãos mais velhos”, poderes de semi-deuses. A má administração desses poderes é o que os leva ao dilúvio, que o ancião resumia como a incapacidade de “medir as próprias ações”, uma das expressões máximas de *yetarafue*. Por conta desse fracasso, enfatiza, “eles tem inveja de nós”, pelo que buscam prejudicar ao ser humano, seja roubando o alimento dos roçados, seja provocando doenças e malefícios. Ainda que seja traçada uma origem pretérita ligando os humanos aos “seres da terra” - uma vez que descendem do mesmo pai, pelo que são irmãos -, esta é travada em termos bélicos, em termos de uma guerra desde tempos primevos entre a 1ª e a 2ª gerações.

Quando cessaram as chuvas, as águas não baixavam totalmente por que seu caminho era impedido por um porco aquático gigante [17].³⁴⁸ Isto se devia ao fato de *Boyaima* ter se apoderado do cesto em que estava o “poder dos animais”. Por isso, mais uma vez se adoeceu. Neste tempo, ainda se usavam bebidas psicoativas com o poder de “sonhar”, através das quais soube-se que se tratava da ação de *Aimo* (ou *Ha*) e *Magodiba*, espíritos de doenças. Um dos nomes que recebe esta bebida é a de *ukue*,³⁴⁹ considerada no contexto do Cesto de Sabedoria, como “coisa de bruxo”, “coisa antiqüada”. Isto por que, ao contrario da coca e do tabaco, aquisição do período pós-diluviano, nos quais se recebe diretamente a palavra do Criador, em *ukue* esta relação é mediada pelos seres da terra, que não são de confiança. Ao final desta passagem, que encerra o primeiro Cesto, apenas o que era despreziado por ser pequeno e feio (tema que reaparece no Cesto de Sabedoria) teve coragem de enfrentar estas criaturas. Na primeira versão, Don Ángel apresenta mais detalhes desta passagem: *Emiroki* cravou seu “bastão de poder” no corpo do porco, que até então pensavam ser uma ilha, e

“bateu no chão com o pé por três vezes e fincou a vara no animal tirando a sua força com todo o poder que o Criador lhe havia dado (espiritual e fisicamente). Fincou sua vara e empurrou o bicho para cima da filha de *Boyaima*. Ao mesmo tempo, a água baixou. *Ha* também ía devorando a *Emiroki* e também ele venceu. *Ha* se assustou quando *Emiroki* se desnudou e se transformou em árvore, que se chama *emirai*, que é “achapo” em espanhol. Como seu dardo não venceu o tronco de *Emiroki*, *Ha* foi contra essa árvore em forma de aranha, por isso seu tronco é rachado até hoje. Seu poder *Emiroki* pôs nessa madeira. Da casca dessa árvore se faz um vomitivo para fazer cacique, para um governo. Por isso nosso governo não é um micróbio, nunca vai à corrupção”

Nesta versão, Don Ángel fecha pontuando o lugar dessa passagem no tema de como “fazer um cacique”, como constituir um modelo de governo, mais um dos temas centrais perseguidos neste cesto, tema que retornará no Cesto de Sabedoria, em passagem em que também alguém que era despreziado pela sua aparência, mas que cumprira todas as dietas e determinações, se tornará o líder, se tornará expressão de e ele mesmo um governo.

Por fim, dos que se salvaram (“os bruxos bons, de boa consciência”) pela interveção de *Zayaima*, “avô de quem somos filhos” [16], nasce a 2ª geração, aquela a que o Criador

³⁴⁸ Não identificado.

³⁴⁹ *Virola sp.*

entregará, por fim, seu principal ensinamento, relâmpago para o qual se deve estar bem sentado para o receber: a palavra de conselho (*yetarafue*).

Canasto de Sabiduría *Cesto de Sabedoria*

Quando terminamos de gravar o Cesto das Trevas (05.08.01), Don Ángel reiterou: “Em nosso *Plan de Vida* trazemos desde a origem”. A partir deste momento, enfatizava, “vou lhe dar o que nunca foi dado a um antropólogo, o que um avô dá apenas depois de muito tempo sentado aqui no mambeadero”: o conjunto de narrativas que organizara como *Nimaira Kirigai*, o Cesto de Sabedoria, “a nova mensagem que deixou o Criador”, pelo que o comparava ao novo testamento bíblico. Nos termos de Don Ángel, se no cesto anterior estávamos no campo do “mito” (*jagai*), neste estamos no campo da “história” (*rafue*). Este foi o cesto a que Don Ángel dedicou mais atenção. Foi gravado por duas vezes, após a audição completa de uma primeira versão (em 11 e 17.08.01). Como o próprio nome já aponta, está estreitamente ligado aos princípios e normatividade do mambeadero, representado pelo avô de conhecimento, o *nimairama*. De fato, o conjunto narrativo que se segue em grande parte conta como lhes foi entregue a coca e o tabaco em suas formas de manejo. Neste, alguns dos temas desenvolvidos no Cesto das Trevas aqui são retomados: a aquisição do bom alimento e o desenvolvimento da organização do social do grupo em clãs, em governo e a partir deste cesto em redes de aliança matrimonial e cerimonial. Este cesto, ao contrário do anterior, ainda não foi fechado, perfazendo o período que vai desde o fim do dilúvio até a contemporaneidade. Narra, pois, o ancião:

[1] Narramos la parte en donde está el canasto negro, el primer canasto, el canasto anticuado. Ahora, vamos narrar el nuevo canasto, el canasto de sabiduría, en el cual nos va llegando el entendimiento.

[2] Los salvados del diluvio, narran los abuelos, no tenían que comer. Comían ñame de monte. Como ya hemos narrado, los que se salvaron eran buenas personas. Como eran buenas personas, vivían con el Espíritu de nuestro Padre. Por eso, Él los inspiro con el Espíritu de la eficacia, el Espíritu del buen pensamiento, les dio el nuevo *Kuio Buinaima*. No es el mismo del tiempo de *Moniyaamena*, pero sí el Espíritu de la reflexión, del

conocimiento, que en forma de lora real (*kuiodo*) mora en nosotros. En honor a eso, se llama *Kuio Buinaima*. Aquel sobre quien narramos en el tiempo de *Moniyaamena* es nombrado de *kuiodo* porque se convirtió en lombriz, por eso a él también se nombra *Kuio Buinaima*. Así narran nuestros abuelos, y esa parte se queda difícil de entender porque los dos tienen el mismo nombre. El espíritu que mora en los salvados, si nosotros lo pudiéramos ver, es como la lora real. Por eso, nombramos al nuevo como *Kuio Buinaima*.

[3] Él, *Kuio Buinaima*, razonaba, escuchaba la hablada de las hormigas, de los grillos, de los pájaros y los entendía. Como escuchaba, entendía todas las criaturas de la tierra, sus maldiciones, sus egoísmos y discriminaciones. Así era. Ellos nos humillaban y también a nuestro Padre. Por eso, *Kuio Buinaima* dijo: "Yo soy el planeta, en mi están todas las hierbas, los árboles, en mi todo está plantado, se sostiene. Solo, voy a dejar en cenizas a los brujos". Por eso, el Padre Creador dijo a él: "Moo, espere un momento que todavía no lo entregue todo". No hizo caso el hijo, y seguio hablando. Por eso, vuelve y repite lo mismo el Padre Creador, vuelve y repite y añade diciendo: "A usted le van a dominar". Dijo *Kuio Buinaima*: "Ahora, poco a poco los dominare". Por tercera vez, ya dijo el Padre Creador: "Siéntese firme, ya te voy a entregar para que usted domine". Diciendo eso, ya fue entregando *yetarafue*, los mandamientos. Escuchando eso, los dioses de la tierra (*juziñamui*) dijeron: "Lo vamos coger para nosotros". En este momento, entrego el Padre Creador a *Kuio Buinaima* que ya estaba sentado. *Yetarafue* era como candela, como rayo, por eso no lo pudieron sostener los dioses de la tierra, desviándolo un poquito. De esa manera, *Kuio Buinaima* no lo pudo coger acertándolo en el cuerpo. De ahí, el nuevo *Kuio Buinaima* se quedo en ceniza. Al instante, el Espíritu del Creador que moró en él, se voló en forma de lora real.³⁵⁰ Otro espíritu, espíritu de este planeta, voló lentamente en forma de lora común por lo cual se unto de ceniza, por eso se quedo cenicienta. Otra vez, los humanos quedaron en vacío.

[4] Vamos explicar un poquito esta parte para que se la conozca. Por esa razón, no se debe decir "Yo se", no se debe ser creído, por eso hay que poner oído cuando se esta aprendiendo una enseñanza. Antes, cuando dijo nuestro Padre Creador a *Kuio Buinaima*: "Moo, espere un momento, todavía no te entregue todo", sí él hubiera obedecido a sus palabras, nosotros no seríamos creídos. Aquí está la base del canasto (*k+r+ga+*) de la buena ciencia, ¡oigan compañeros! En la profundidad no hay nada, es vacío. Arriba, es pura hoja de árbol. No más en la Palabra de Vida está. Lo demás es puro mito (*jaga+*). Nadie pone carguero nuevo a un canasto viejo. Al canasto nuevo se pone carguero nuevo. Así mismo, nadie saca carguero viejo para cargar un niño, de ahí viene la consecuencia: cuando este llega a conseguir mujer, se aparentara con una anciana, no tendrá hijos, es como aparentarse siendo estéril. Los que no creen quedaran en la misma, así como tirar un tizón al río. Por esa razón, mientras vivamos, amemos unos a los otros intensamente para volvernos a desarrollar como humanos. Así es.

³⁵⁰ Em português, papagaio moleiro (*Amazona farinosa*) (Hilty & Brown, 2001:263).

[5] Ahora, vamos narrar el nacimiento de nuestras árboles frutales, también el nacimiento de la mata de coca (*jiibina*) y de la mata de tabaco (*d#ona*). Del pie de *Kuio Buinaima* nació la mata de plátano. De la pierna nació la mata de chontaduro. De los testículos nacieron las matas de umarí verde y de umarí amarillo. Del dedo del corazón nació la caña de humanidad que endulza el corazón. De la columna nació la mata de yuca. De la parte de abajo nació la yuca manicuera, de la parte de arriba nació la yuca brava, y del medio nació la yuca dulce. Así, fueron creciendo.

[6] Ahora, vamos narrar cómo nacieron las matas de tabaco y de coca. Del corazón nació el tabaco. De la garganta nació la mata de coca y del hombro nació otra calidad de mata de coca. Así, nació el Espíritu que el Padre Creador entregó a *Kuio Buinaima*. Por eso, la semilla del tabaco tiene la figura del corazón del ser humano.

[7] Así, iba llegando el Espíritu para manejar nuestra Madre Tierra. Otra vez, vamos narrar esta parte para entendernos bien. El primer Espíritu que el Creador entregó creció en forma de mata de tabaco y mata de coca. Con ese Espíritu que da vida al ser humano están las matas de tabaco y coca, por eso no se debe ignorarlas, por eso se debe dietar para que este Espíritu nos ilumine con la verdadera Palabra, Palabra para gobernar hacia el progreso. Por eso el dicho Espíritu se orienta con *yetarafue*, con los mandamientos. Si se roba, el dicho Espíritu sigue orientando a robar. Si se dice "Yo se", así el Espíritu habla a uno, así se seguirá hablando. Si se habla de chismes, así el Espíritu habla a uno, así se seguirá hablando de chismes. Si se hecha culpa al otro, así el Espíritu habla a uno, así se seguirá hablando. Si se maldice, así el Espíritu habla a uno, así se seguirá maldiciendo. Si se engaña al otro, así el Espíritu habla a uno, así se seguirá engañando. Si se odia otra persona, así el Espíritu habla a uno, así se seguirá odiando. Si se desprecia al otro, así el Espíritu habla a uno, así se seguirá despreciando. Si se pega al otro, así el Espíritu habla a uno, así se seguirá peleando. Si se calumnia, así el Espíritu habla a uno, así se seguirá calumniando. Si se pone a rabiar, así el Espíritu habla a uno, así se seguirá rabiando. Si se menosprecia al huérfano, así el Espíritu habla a uno, así se seguirá menospreciando. Si se quiere mujer ajena, así el Espíritu habla a uno, por ese camino te llevará. Si se hace maldad a otra persona, así el Espíritu habla a uno, así se sigue haciendo maldad. Y así sucesivamente. Así se fue entregando.

[8] Ahora, vamos a recordar como narran los *Muina-murui* para que más tarde, cuando se necesite, se lo busque. Así se cuenta: Nuestro Padre entregó la coca a un ser llamado *Jadomare*. Él que la buscó utilizar primero no preguntó cómo era el procesamiento a *Jadomare*, la tocó a su gusto. Ese es el comienzo de lo que en español se llama "cáncer". En nuestro dialecto se llama *z#era* (*z#iekotaiya*). Él que quiere vivir bien que busque lo que aquí escribimos, que llegue donde los ancianos, en el mameadero y pregunte, no hay otra forma de amar, por eso de esa manera

viviremos. Aquí, anexamos parte de los *Muina-murui* porque es lo mismo, el mismo camino que llega al Padre Creador.

[9] Ahora, vamos narrar una parte mundana, que condena, que domina al ser humano. Después que *Kuio Buinaima* se quedo en cenizas, un anciano enseñó a un joven. El nombre de ese joven es *Meiyi Buinaima*, un bonito joven a quien el anciano estaba enseñando para recibir posesión de cómo manejar el planeta tierra. Por eso, enseñó todos los conocimientos de ese campo. "Hay que dietar de todos los malos aspectos", dijo, "es poderosa la incredulidad, por eso el abismo de ese planeta". Ahora, vamos narrar la parte sobre la incredulidad que representa los subterráneos de donde despertaron los primitivos. Veridicamente, es el genital de las mujeres que es nuestra Madre Tierra. Enseñó el anciano ya a *Meiyi Buinaima* todos los conocimientos de la ceremonia de posesión de la tierra (*fonako*). Así, iba llegando el día de la entrega de esa enseñanza. El que enseñaba dijo: "Todavía no entró la enseñanza en su mente. Para que entre, hay que dietar. Cuando su mujer este en menstruación, no hay que hacer contacto. Si no, quedarás ahogado y perderás su inteligencia, quedarás en vacío sin conocimiento. De esa manera, no te iluminará el Espíritu de las buenas palabras y obras, quedarás con incredulidad". Así, el lo advirtió. Pero, como siempre estamos rodeados de placeres, cuando la mujer estaba con menstruación, se acostó con ella. De ahí, se ahogo en su menstruación. Por eso, ya perdió la inteligencia. En eso, llega la fecha que había marcado el anciano. Dijo: "Ya, ensaye". El joven no mas contestaba con la boca cerrada: "Jm". Quería decir "Sí". Por varias veces le insistió el anciano, y el joven lo respondía de la misma manera. Por fin, el anciano dijo: "Levante y ensaye para que yo mejore tu voz". El joven, entonces, se levanto pero ya no tenia voz. Solamente movió la lanza *garada*: "kiziri, kiziri". Por eso, hoy día, el pájaro *Mei*³⁵¹ cuando vuela suena como una campanita: "kiziri, kiziri".

[10] Otra vez, quedaron en la misma, en nada. Había, entonces, un joven feo que se llamaba *Uaiima*. Por eso el pajarito que hoy día miramos así se llama, por ser ceniciento.³⁵² A este joven por ser tan despreciado lo encerraron en una olla de barro, para que no aprendiera nada. Resulta que bajo la olla estaba en un lugar de silencio donde escuchaba lo que se enseñaba al otro joven. Como ya *Meiyi Buinaima* se había fracasado ahogado en la menstruación de su mujer, lo soltaron diciendo: "Para que tenerlo encerrado". Después que se abrió la olla, ya comenzó *Uaiima* a hablar, a ejercer lo que había aprendido, palabras de renacer al ser humano. Como el Creador, hablo. De ahí, comienza de nuevo a desarrollarse al ser humano.

[11] Así como ya narramos antes, la coca y el tabaco ya eran producidos, también la yuca y otros frutales que tenemos ahora, lo que nos identifica como aborígenes. Así, ya había alimento. La gente vivía pensativa, por no haber el Espíritu todavía les entregado el modo de ordenar. Seguían viviendo con calma pues todos se estimaban unos a los otros recordando los

³⁵¹ Em espanhol, *azulejo*.

³⁵² Não identificadas.

acontecimientos del diluvio. Viendo eso, se amaban mucho unos a los otros porque ellos ya procesaban la coca tal como hoy porque el Espíritu del Creador había iluminado a *Kuio Buinaima*. Puesto que el Padre Creador no les había entregado, buscaban con el pensamiento, porque Él no les había entregado el manejo de este planeta. Así, vivían pensativos día tras día, noche tras noche. Uno de ellos por último dijo: "Mas que nosotros, hay un ser superior. Por eso, cuando ordenamos una cosa, no es como uno piensa. Si nosotros tuviéramos, toda cosa de la naturaleza nos obedecería. Por ejemplo, si nosotros dijéramos, si ordenáramos a este río que se merme, al instante se mermaría. Pero como no lo podemos, debe haber un abuelo de los abuelos. Él nos dirá el manejo y así seguiremos viviendo". Escuchando eso, nuestro Padre Creador quedó contento. "Es muy cierto", dijo, "mis criaturas están muy necesitadas". Desde aquel punto, nuestro Padre Creador aparece como hijo, como un joven. De ahí, ya baja con el nombre de *Buinaima* convertido en joven. Dicen nuestros abuelos que si bajara en forma de anciano, tendría palabra caliente, fuerte. Por eso, bajó haciéndose como joven. En ese tiempo, todavía no se había confirmado bien el esquema de construcción de la maloca en forma global de la Madre Tierra. En ese tiempo, no más, lo que había eran ranchos (*jífokotia*). Así, pues, llegó ya de noche. Ahora que ya se conoce por la lengua de los blancos, por ahí a las 9 de la noche.³⁵³ Así dijo: "Amigos". Se asustaron y quedaron sin voz. Ahí no más quedaron callados. Por eso, dijo nuevamente: "No se asusten, somos de la misma familia. Denme de lo que ustedes mambear para yo mambear, denme de lo que ustedes lambean para yo lambean". Diciendo esto, mambear coca y lameó ambil y habló de esta manera: "Más tarde, cuando cuenten este acontecimiento, no van a creer que es un fantasma de esta tierra, no van a decir que apareció un dios de la tierra. De una vez, miren mi rostro. Somos de la misma familia, somos hermanos, por eso soy enviado. Nuestro Padre está arriba, Él fue que me envió escuchando la palabra que ustedes dijeron. Por esa palabra se quedó contento: "Nosotros no tenemos el poder para manejar. Si nosotros tuviéramos el poder, diríamos a un río para que se merme, y el obedecería. Pero, como nos es así, siempre y cuando, debe haber un ser poderoso, afuera de nosotros. Por eso, no podemos dar ordenes a las cosas de es Madre Tierra. Siempre existe un otro anciano. Él nos dirá para nuestra sobrevivencia. Si volvemos a vivir con los anticuados, volveremos a fracasar, volveremos a pagar por nuestra negligencia". Escuchando esa palabra, se quedó contento nuestro Padre Creador y dijo: "Vaya y entregue el verdadero *bíg*, el verdadero *zída*, el verdadero *guamado*, el verdadero *jooria*. *Zída* que no se pudre, *bíg* que no se pudre, *guamado* que no se convierte en cenizas, *jooria* que no duerme, *jooria* que no engaña" ".

[12] Ahora, vamos avisar sobre la palabra *juziñamui* para que se sepa. Los grandes conocedores narran que antes *Kuio Buinaima* también se llamaba *Juziñamui*. De ahí se nombra a todos los que viven en esta Madre Tierra, hijos de la yuca (*juzib*). En honor de ese nombre todos dicen que somos *juziñamui*. Antes, cuando el Padre Creador creó todo lo que existe en esta Madre Tierra, lo

³⁵³ Don Ángel comentaría que hoje se calcula aproximadamente como sendo às 21:00 hs uma vez que "contam os avôs" que chegou na hora em que todas as crianças pegaram no sono.

llamo de criaturas de *juziñamui* (*juziña uruk±*). Por eso, por envidia los dioses de la tierra comen toda nuestra yuca (*juzib±mo*). Así no más les vamos avisar rápidamente. Cuando *Kuio Buinaima* quedó en cenizas, en ese momento, por decir algo, el propio *Buinaima* dijo: "Habiendo ese nombre, por qué no nombra a mí *juziñamui*". Por decir algo, así expresó. Por esa razón, no más decimos *juziñamui*. Los propios *juziñamui* son los que viven en esta Madre Tierra. Por esa razón, los verdaderos ungidos por medio de vomitivos (*k±kuedogano*) enseñan que la nueva generación no debe hablar de *juziñamui*. Así se nombra no más a los dioses de este planeta. Si los nombramos, dirán: "Nos están llamando". Así no más les contamos. Quien necesite saber que pregunte a un anciano en el mambeadero. Así, entenderá todo de ese saber.

[13] Volvemos a relatar lo que veníamos narrando, la voz de las nuevas enseñanzas. Esa es la voz que trajo el jovencito *Buinaima*, por eso se dice nueva enseñaza. Dijo: "En los primeros tiempos se dijo: Si a ti te revientan los ojos, devuélvalo reventando los ojos, para que se de cuenta que así como yo sentí, que el sienta el dolor para que se de cuenta. Así mismo, si le fracturan los brazos, si te quiebran los dientes, sí te maldicen, sí te envidian, y así sucesivamente. No vengo a quitar eso, así fueron los primeros trabajos de nuestro Padre Creador. Por eso no vengo a abolir, antes vengo a reglar eso. Miren, lo que nosotros sembramos es tabaco y coca. Nosotros cuidamos, desherbamos, bejuco se enreda, lo arrancamos, pues así todo lo que plantamos y lo que no plantamos. Todo es obra del mismo para que no nos falte nada. Miren, las plantas de tabaco y de coca, nosotros las cuidamos. Así, van desarrollando. Volvemos y arrancamos la rama, que representa el brazo. El cogollo representa la cabeza del tabaco que arrancamos. No nos maldicen. "Que te caigas muerto así como arrancaste mi cabeza", no dicen". En ese momento, *Buinaima* dio a la coca el Espíritu de poder (como dicen los blancos, poder de articular, poder de legislar). Así también a la mata de tabaco. De ahí, ya se los nombra como candela, calor de vientre materno, calor de desarrollo. Para enfriarlo, se echa cenizas de yarumo. Por eso, es Espíritu de endulzar, dulce de manicuera, dulce de albahaca, dulce de lancetilla común, *nozekoik±*, helecho, Espíritu de la humanidad, Espíritu de sabiduría, Espíritu creador, Espíritu de armonía y de convivencia, y así sucesivamente. Así, hablo *Buinaima* a nosotros.

[14] Nuevamente, vamos continuar narrando lo que hablo *Moo Buinaima*. Vuelve *Moo Buinaima* a decir: "Somos mata de coca, somos mata de tabaco, somos mata de umarí, somos mata de umarí verde. Existe una verdadera mata de tabaco, una verdadera mata de coca, una verdadera mata de umarí verde, una verdadera mata de umarí, bajo esas nosotros nos sombreamos. Así, ustedes deben nombrar de esta manera por que en esta tierra hay mucha envidia". Diciendo eso, vuelve y dice: "Estos son el verdadero *z±da*, el verdadero *b±g±*, el verdadero *guamado*, el verdadero *joria±*. Lo que se nombra *z±da* es la garganta. Lo que se nombra *b±g±* es la lengua. Lo que se nombra *guamado* es el corazón, lo que miramos afuera es el ambil. El *joria±* es el mismo Espíritu". *Moo Buinaima* otra vez dijo: "Esta es la Palabra que engendra. Nunca van a olvidar a nuestro Padre, el que vive arriba. El

padre en la tierra representa el que esta arriba". Vuelve a decir: "El mismo Padre Creador es nuestro abuelo. El padre en esta tierra es nuestro abuelo. También el hermano de su padre es su tío. También la hermana de su padre es su tía. Sí da luz a un hijo, este es tu hermano. Si es mujer, esta es tu hermana. Los hijos de su tío también son tus hermanos. La Madre que esta arriba es la misma madre en la tierra, no tienen que olvidarse. La que engendró es la misma por que es la madre. El hermano de su madre es su tío. Los hijos del hermano de su madre también son sus hermanos. Las hijas son sus hermanas. Si se sigue existiendo y se aparenta con una mujer, el padre de su mujer es su suegro. La madre de su mujer es su suegra. El padre de su mujer para su padre es un pariente (*iyaraima*). La madre de su mujer para su padre es una pariente (*iyaraiño*). Para su hermano, toda esa familia es pariente (*iyarazañ*). Por esa razón, la hermana de su mujer es pariente, no se puede aparentar con esa mujer por que es pariente. Mas tarde, cuando usted quiera orientarse, ya no podrá orientarse como se debe". Así mismo sucesivamente.

[15] No debes andar sin permiso por camino de otro. Cuando usted necesite una cosa, con permiso debe ir ya viendo que le dio permiso. No vaya utilizar lo que hasta la punta de la vista llegue a mirar, eso ya es del dueño del camino. Se saca las cosas que están mas allá. Debes sacar solo las cosas que has preguntado y no sacar otra cosa por que ya seria abuso de confianza. No debes tocar cualquier cosa que encuentres en el camino. No debes quebrar piña ajena, no debes torcer guama ajena, no debes quebrar rama de aguacate ajeno, no debes bajar uva ajena, no debes bajar caimo ajeno, no debes quebrar yuca ajena, no debes bajar chontaduro ajeno, no debes quitar el Espíritu de fertilidad, no debes robar escogiendo la yuca que otra mujer madura, no debes quebrar la mata de coca ajena, no debes arrancar el cogollo, no debes arrancar semilla de tabaco ajena. No debes menospreciar al huérfano. No debes embarrar ni echar basura en el bañadero de donde un anciano saca agua. Así, todo debemos cumplir.

[16] Todos los relatos referidos a las frutas simultáneamente apuntan para el ser humano. Todo se refiere al ser humano como a la naturaleza, a todo que nos sostiene y nos mantiene y a todo lo que sostenemos y mantenemos. Así nos dijo nuestro Padre *Buinaima*. Bajó en forma de joven a dar esta Palabra, no fue cualquier espíritu. Por ejemplo, así nos entrego, para no olvidarnos lo que nos hace humanos, los vínculos familiares: si su hermano tiene un hijo y tu también, el hijo de tu hermano es tu sobrino, de parte en parte. El hijo de tu sobrino es tu primo. Si tu primo sigue teniendo hijo, vuelve a ser sobrino. El hijo de tu sobrino vuelve a ser su primo, si no se muere. Pues, así es todo. Por eso, cuando uno ejerce *yetarafue*, así debe hablar y vivir. Hay el propio abuelo, hay medio abuelo y ultimo abuelo también hay. Hay propio tío, segundo tío, tercero tío y lo que sigue. Se considera de misma manera el hermano de la madre. Otro es su abuelo, pero se trata de primo. Otra es su abuela, pero se trata de cuñada. Su abuela que se nombra como cuñada no se debe desear. Refiriéndose a esto, nuestros abuelos dicen: "Cuidado que se va dejar coger la lanza". Así es todo,

esta es la verdadera ciencia, sí se pronuncia bien el *yetarafue*. Por eso, nuestros abuelos dicen: "Otro es invitaciones. Otro es celebración de bailes. Otro es trabajo material. Otro es oraciones de curar. Otro es canto. La Palabra de Orientación es puramente la Palabra del Padre Creador". Por esa razón, nosotros somos los hijos del Creador y somos nosotros mismos *yetarafue* que se dice abreviadamente *rafue*. De ahí, seguimos siendo hijos de una sola ley, la ley del Creador. Así es, amigos compañeros, estemos organizados en todo, vamos vivir bien orientados a un progreso por que es de todos.

[17] Vamos continuar lo que dijo *Moo Buinaima*. Así, nos entrego los mandamientos. Mas adelante, añade diciendo: "De modo que así es. Nadie puede contra el nombre de su abuelo. Nadie puede hablar mal de su padre. Nadie puede hablar mal de su madre. Nadie puede hablar mal de su tía. Nadie puede hablar mal de su hermana. Nadie puede hablar mal de su abuela. Nadie puede hablar mal de su hija. Nadie puede hablar mal de su sobrino. Nadie puede hablar mal de su sobrina. Nadie puede hablar mal de su suegro y de su suegra. Nadie puede hablar mal de su cuñado, la propia cuñada es una hermana. Nadie puede hablar mal de su hermana. Nadie puede hablar el nombre del Creador en vano. Nadie puede hablar de nuestra Madre que esta arriba". Como dicen los blancos: "no jurar su santo nombre en vano". No se puede jugar con el nombre de nuestro Padre. Es como matar un ser humano. Por esta razón, no se debe hablar contra la otra persona. Cuando *Moo Buinaima* hablaba, sus palabras eran Espíritus que penetraban al ser humano. En lengua de los blancos se llama "alma". Por esa razón, no se puede matar a un ser humano. No se debe golpear ni con palabra pues el Espíritu que Él nos infundió al instante comunica a Él. Eso es lo que no nos damos cuenta cuando estamos hablando de otro y muchas veces hablamos. Ya que es así, vamos amarnos unos a los otros. Así es y nadie razona. Por eso, vamos vivir esta enseñanza por que esta enseñanza nos sostiene, nos perdura.

[18] Otra vez, *Moo Buinaima* dijo esta Palabra: "Así esta estipulado: si alguien te pega, si alguien te maldice, si alguien te menosprecia, si te tratan de huérfano, si te hacen llorar, si te roban, si te odian, si te regañan, si te trataran de alzar los brazos, si te quiebran los dientes, de toda negligencia que cometan, todo lo que en esta tierra te hagan, no devuelvas. Todos los que te traten de esta manera, hay que amarlos. De todo lo que usted coma, hay que brindarlo. De todo que usted tome, hay que dar de tomar. De lo que usted mambee, hay que dar de mambear. Todo el ambil que usted lame, hay que dar de lamer. A su gusto, no debes ejercer venganza, no te vengaras de lo que te hicieran, por que así menosprecias a nuestro Padre. Nuestro Padre está sobre todas las cosas, por eso a Él se debe contar. Como todo es de Él, Él sabrá. Porque todo es de Él, Él hará como le parezca. Si se da la muerte, se morirá. Si se quiere hacer sufrir, se sufrirá. Si se quiere dejar en la pobreza, se quedará en la pobreza. Si quiere dejar que roben, andarán robando. Si se ignora todo, se andará de ignorante". Así son las Palabras que el Padre Creador nos dejo. Sí no vamos cumplirlas, esa será nuestra propia condenación, para que esta letanía tenga buen perfil, pues todo aviso así, de

esa manera. Así es, hijos, jóvenes, mujeres, ancianas, ancianos, de ahí todos. Los ancianos que conozcan este campo, deben ejercer dando buen ejemplo para que vayan ejemplificando los conocimientos hacia el futuro.

[19] Volvemos a narrar otra palabra que dijo *Moo Buinaima*. Dijo: "Mirando hacia Nuestro Padre cuente todo lo que suceda, no mire con este ojo sino con el corazón". Diciendo esto, añade: "Sí usted se va vengar solo en este planeta, ya no tendrá más que decir al Creador. Él te dirá: "Ya te vengaste solo, no tienes más que contar". Desde que ya diga así, ya esa persona queda desamparada del Espíritu de Nuestro Padre, ya el espíritu de esta tierra les adueñará. De ahí, no va vivir sujeto a la voluntad de Dios, sino andará errante", así dijo *Moo Buinaima*. Esto quiere decir que quien no vive de esta Palabra quedará por fuera. Lo que es de Nuestro Padre no mata al instante, por eso es difícil de entender.

[20] Otra Palabra que dejó *Moo Buinaima* vamos a narrar: "Ya que es así, hay que seguir celando estas Palabras para seguir trabajando. Así se seguirá sosteniendo. Nadie puede irritarse con su abuelo, así mismo con el padre, con el sobrino y la sobrina, con la consuegra [*iyaraiño*] y el consuegro [*iyaraima*], con el suegro y la suegra, así mismo con todos, que se tenga vínculo de hermandad". Solamente llegaran las consecuencias si no se cumple lo que trajo *Moo Buinaima* cuando se pelee con su conuñado y otros sucesivamente. Cuando peleen, arreglen en el mameadero por medio de la coca y del tabaco. Por medio de la coca y del tabaco el Espíritu del Creador invocará en ustedes el arreglo. Lo que ya está arreglado no se vuelve a manejar. Así mismo hay que anticipar a los hijos, a la mujer, a todos de la familia, para que no se vuelva a recordar lo que ya este arreglado. Sino, se quedará con una rasquiña, una preocupación, una enfermedad de cuerpo y alma".

[21] Otra vez dijo: "No van a dejar de sembrar este tabaco y esta coca. Así como estamos disfrutando, vayan desarrollando. Así mismo en la boca de un compañero habla. Yo soy quien habla y no me verán. Por eso, de una vez miren mi rostro. Más tarde, otra vez vendré. En ese día, de nuevo volveremos a mirarnos". Diciendo eso, desapareció en el mameadero. La coca y el tabaco los valoró *Moo Buinaima*. Por esa razón, se cumple, se dieta. Quien quiera deshacer el tabaco y la coca, quedará deshecho. Así es. Eso nos vino entregar. Así, vamos a vivir. Por esa razón, no se cuenta que *Moo Buinaima* se despidió y salió. Se cuenta que saludó y entró.

[22] Así hablaban nuestros abuelos lo que son palabras científicas. Sí detallamos una palabra, habría mucho conocimiento. Así nunca terminaríamos. Por eso, narramos una partecita y seguimos para aprender a auto-diagnosticarnos, para conocer a los demás, para amar al próximo, para tener la filantropía, para conocer a otros indígenas, para conocer a los blancos. De ahí, para comprender todas las particularidades de la humanidad, para pensar de corazón, para comprender, para concientizar. Y así todas las cosas. Para aprender a cerrar la boca. Para no alzar mano a otra persona. Para que vivamos con

las Palabras que dejó *Moo Buinaima*. Con esa misma ciencia, nuestros abuelos seguían viviendo. Con eso, aquellas personas seguían desarrollando. Así, llegaron a estructurar su forma de gobierno a través de un rito en una loma llamada *Bokíre*. Dicen nuestros abuelos que era una caguana que no era espesa, puro manicuera (*juiñoi*). Se cuenta que apenas lo revolvieran con un poquito de almidón. Descascarando (*bogo*) maní y lo echaron a la caguana. Dicen que cada uno de nuestros abuelos colgara un canastito en el cielo. Cuando se brindaba a cada uno, se revolvió la caguana. Al acabar de tomar, se quedaba solo el maní que ellos lo chupaban para limpiarlo y lo guardaban en sus canastitos pues iba a servir de semilla para cada gobierno. Lo chupaban así como se hace sonar (*yidonua*) para espantar a los animales. De misma manera, le entregaban semilla de yuca. Los nombres de cada clan salen de la linaje de cada gobernante. Así, por ejemplo: *kaímera buinaizaí, fínora buinaizaí, uzezi buinaizaí, jiaízi buinaizaí*.

[23] Desde que bajo nuestro Padre *Buinaima*, así se denomina. Así como para el catolicismo, desde que bajo Cristo, a los seguidores se les nombra cristianos.

[24] Así se dio el nombre *iyaíma* (chefe del gobierno tradicional). Narran los conocedores que *Nogüeni* así entregó diciendo: "Con ese Espíritu animador (*fiokíni*) ustedes deben vivir, trabajar, gobernar. Ustedes, en sus malocas, de divulguen con este Espíritu de poder animador. Con ese Espíritu animador sus linajes sigan desarrollando". Así no más les estamos avisando, los iniciales. A los blancos les gusta investigar mucho. Los blancos que investiguen al anciano tienen que vivirlo, por que *Moo Buinaima* dijo que esto es para todos. Así, entonces, se articuló para cada gobierno. No valorar los trabajos de otro es una vergüenza. A quien no sabe eso, vamos enseñando. De ahí, todos que quieran conocer esa sabiduría, éste es el manejo de toda la estructura de gobierno. Así como nuestro Padre entregó la Palabra de manejo de este planeta, con esa Palabra se sigue y se seguirá gobernando. Por ese motivo, no se puede cambiar, ni voltear como le parezca, tal como nos entregó. Todo ese esquema avisamos, así no mas por escrito, parte por parte, por que no va detallado. Nuestro Padre *Buinaima* así aviso: "Nuestro Padre vive arriba". Esa palabra es complicada pero quiere decir así, así se dijo: Nuestro Padre está sentado en el saliente del sol velando por sus criaturas. En nuestro dialecto se lo nombra *Jiyameni*, por que de ahí sostiene a sus criaturas. *Muidomeni* es el hijo, Él mismo es el hijo, por eso al hijo lo llamamos *Muidomeni*. Este se queda donde se oculta el sol. Él esta sentado arriba, en la cabecera, mirando hacia abajo velando por sus hijos. Por eso se llama *Muidomeni*. Así nosotros los *Murui* decimos. Nuestra Madre siempre está a nuestro lado y no se ve esta en ese espacio, entre arriba y abajo, y no se ve. El Espíritu de nuestro Padre también anda dentro de ese espacio. Dentro de ese espacio sopla un viento suave de aliento, así no más está el Espíritu del Creador. A ese nosotros decimos no más viento. Por esa razón no se debe hablar sin pensar, sin darse cuenta. No se debe criticar sin razón. En medio a este espacio también anda el espíritu del dios de la

tierra y todas las personas que creen en él. El buen Espíritu se materializa en la maloca.

[25] Para gobernar una maloca, *Moo Buinaima* esa palabra vino entregar. Los que gobiernan a la gente así están: El *iyañma* representa el Padre Creador. El *nñmairama* representa el hijo, *Moo Buinaima*. Estos son los que recibieran las enseñanzas. En lengua de los blancos se los nombra "discípulos". Estos discípulos se llaman *etama* o *nñmairama*. *Nñmairama* son los que mantienen las criaturas de nuestro Padre. Quien trajo la palabra que hemos mencionado, siendo él mismo lo que se conoce con hijo, se denomina *yainama*. Así nació *yainaima*. Con ese *yainama* ya ejerce el gobierno. Por eso, el *iyañma* dieta totalmente para gobernar bien a toda la humanidad. El *iyañma* recibe lo que Dios ilumina. De ahí ya entrega a su *yainama*. Este lo difunde para toda la humanidad. En esta forma se debe organizar. De ahí, todos deben tener su *yainama*, desde el niño hasta el anciano de bastón. A partir de estos conocimientos, condescendiendo se consigue la paz para vivir unido, para comer juntos, para trabajar juntos, para colaborarnos y así todas las cosas. De esta forma, se logra la verdadera estimación de corazón. Dentro de las palabras de nuestro Padre enteramente se trabaja. Dentro de eso ya va amaneciendo, de acuerdo a esa Palabra se va organizando. Así como los frutales que nos sostienen, hay que seguir sembrando. Lo que nos perjudica no se siembra. Para que nuestro futuro sea armonioso, todo lo que genera a los recursos humanos hay que seguir sembrando para trabajar mirando a las Palabras de nuestro Padre. Se debe seguir sembrando para seguirnos viviendo. La palabra *Monaidoiyena* quiere decir toda cosa, toda palabra. Esa palabra vamos a resumir un poquito. Toda palabra es así. "Para tener larga vida", quiere decir. Así: no se debe pegar al otro, no se debe robar, no se debe maldecir, no se debe discriminar, no hay que hacer maldad a otro ser humano, no se debe tratar de huérfano a otro ser humano, no se debe orientar mal, no se debe hablar palabra corruptiva en un hogar, no se debe dejar embarazada hija ajena, no se debe mentir, así todas las cosas sucesivamente. De borracho no vaya ofender a otro. De borracho no vaya pegar a otro. Así está toda la palabra. Y eso sin resumir, así no más vamos avisando por escrito, para pensarnos bien de corazón. Sí vamos seguir con esa ciencia, se iluminará en nuestros corazones el amor al próximo. Con esta ciencia, venimos sosteniendo el pulmón del mundo. Por eso, con esta ciencia, deprecamos al actual gobierno. De ahí, a los gobiernos internacionales para que nos ayuden a mantener el pulmón del mundo.

[26] De acuerdo con la Palabra que Él dijo, así para nosotros *Murui* y *Muina-murui* y otros se entiende. Para nosotros, los aborígenes, con esta ley articulamos el manejo de nuestra Madre Tierra. Vamos a resumir una de las últimas palabras que dejó *Moo Buinaima*. Con esta Palabra, nuestro Padre Creador estableció el manejo de nuestra Madre Tierra: "Así como les dije a ustedes, sigan manejando y los blancos tal como se entrego a ellos, sigan manejando. Así mismo condescendiendo cumplan de parte en parte, así busquen suplir las necesidades que tenga un pueblo por que todos somos hijos de un mismo Padre. Así, pidan unos a los otros

transparentemente sin robar, sin engañar". De acuerdo a nuestra ciencia tradicional estamos trabajando nuestro Plan de Vida.

Mais uma vez nos deparamos, logo de início, com o tema do alimento. As “boas pessoas” [2] que se salvaram, pais da “nova geração”, não tinham mais do que inhamer da floresta para comer. Mas já eram inspiradas pelo “Espírito do Bom Pensamento”, expressão em *bue* traduzível literalmente como “espírito de pensar com o coração” (*komeki fakaja jafaiki*) [2]. Lembro que como vimos na capítulo 3, Don Ángel enfatizava que ao contrário dos “brancos”, sua gente pensava com o coração. Uma tradução literal para *komeki*, “coração”, seria “essência do ser humano”, pelo que poderíamos traduzir a “Espírito do Bom Pensamento” como “Espírito de Humanidade”. Como neste momento a nova geração ainda não tinha *yetarafue*, a Palavra de Conselho, Don Ángel comenta que este é um Espírito de “conhecimento empírico”, “prático”, que os vai inspirando uma vez que ainda não temos a Palavra de Coca e de Tabaco “ordenada”. Por serem elas “boas pessoas”, o Criador as inspirava com esse Espírito que seria seu “alento”, seu “sopro”.

O Cesto de Sabedoria se abre com a narrativa do segundo *Kuio Buinaima*, de cujas cinzas finalmente se obterá um bom alimento. Desta vez, o termo *kuido* representa ao papagaio-moleiro [2]. É o filho do Criador, enviado a terra para ajudar aos humanos. De fato, Don Ángel comenta que é o próprio Criador que se faz filho, mais uma vez assim o representando de forma a que possamos entender, para poder “dar a história”. Ao contrário de seu homônimo do Cesto das Trevas, enfatiza que aqui simboliza o “Espírito de reflexão e conhecimento” (*uibitate fidiuitate jafaiki*). Aponta ainda que *uibitate* pode significar “reflexão” e “reação”. Neste momento, o narrador mais uma vez pára a narrativa para tecer algum comentário. Neste caso, Don Ángel explica que “esta parte fica difícil de entender porque os dois têm o mesmo nome” [2], mas que é deste modo que “narram os avôs”. Importante para a sua audiência é reter que o Espírito dos que se salvaram, que ao final expande como sendo o Espírito de toda a humanidade vindoura, se nos fosse possível ver, seria como o papagaio-moleiro. Esta idéia fica mais clara quando se chega ao momento em que *Kuio Buinaima* vira cinzas. Quanto à coincidência dos nomes, o ancião guarda-o na ordem no enigmático e misterioso, incitando a que se aproxime do avô com sua coca e seu ambil e pergunte.

Neste momento, tal e qual seu predecessor, este julga ter o poder, ter a sapiência. Uma vez que entendia a língua das “criaturas da terra” [3], escutava-as em seus “egoísmos e discriminações” amaldiçoando e humilhando aos seres humanos e a seu pai, o Criador. Desta vez, ao invés de apenas sorrir, como o fez no Cesto da Trevas antes que *Kakidiai* provocasse o dilúvio [15], *Buinaima* intercede chamando a seu filho de Pai (*moo*). Desta passagem, Don Ángel decanta dois ensinamentos: primeiro, de que é neste momento que aparece a palavra *moo* (pai), esta palavra e este lugar; segundo, de que ao chamar assim a seu filho, demonstra toda a sua generosidade e, também, engenhosidade, uma vez que ensina a palavra com a qual os seres humanos passariam a designá-lo sem precisar auto-referendar-se. Afinal, salienta Don Ángel, “não fica bem ao Criador chamar a si mesmo de Pai, uma vez que nós poderíamos pensar que ele é vaidoso e crente em si mesmo”. Neste momento, *Buinaima* pede ao filho que se “sente firme” uma vez que lhe entregará o que lhe falta para que ele “domine” os “deuses da terra”: *yetarafue*, que era como o “fogo”, como o “raio” [3], motivo pelo qual precisaria “estar firmemente sentado” (*mai jaiat rainada itioza*) para agüentar recebê-lo.³⁵⁴ Recorrendo ao cristianismo, traduz também o termo por “mandamentos”. Após a conquista do bom alimento, *yetarafue* passará a tema central deste Cesto, sua aquisição e consolidação pela nova geração sendo o ponto alto no caminho de desenvolvimento dos Murui e Muina-murui enquanto seres humanos e enquanto “aborígenes” do Predio Putumayo. Mas voltemos à queda de *Kuio Buinaima* e o aparecimento dos produtos do roçado. O narrador comenta das razões de seu fracasso, o que acaba relacionando aos dois *Kuio Buinaima*: o fato de serem demasiado crentes em suas potencialidades; e o de, ao dizerem “eu sei”, estarem deixando de “ouvir”, de “estar aprendendo um ensinamento” [3]. Se *Kuio Buinaima* tivesse “obedecido” às palavras de seu pai, os humanos não teriam herdado o mesmo defeito. Obedecer à Palavra do Criador, conclama o ancião (*iore kaimaki*, “ouçam compatriotas”) é a “base do cesto da boa ciência”, no original expresso como *nimaira kirigai* [4], “cesto de sabedoria”. O ancião é enfático neste momento da narrativa: não estamos mais em contexto mítico, no que a partir deste momento o que é antiquado (*igaiza*), pertencente ao cesto velho (*jagai*) [4]. Uma nova ordem começa a ser instaurada, nomeada nesta passagem como Palavra de Vida, *kominitariya uai*, que neste caso pode ainda ser literalmente traduzida como “palavra de

³⁵⁴ A esta passagem nos referimos no capítulo 3, no tópico “*raide*, sentar”.

humanidade”. Por fim, recorre ao cristianismo para professar um “amor” que leve ao “desenvolvimento como humanos”. No original, temos a expressão *kai iziruiyi*, literalmente traduzível por “nos estimarmos”.



Papagaio-moleiro (Hilty & Brown, 2001:263).

Como vimos, os *juziñamui* tentam roubar *yetarafue* de *Kuio Buinaima*, fazendo com que este fosse atingido no corpo, que se consome. Neste momento, duas espécies de papagaios voam de suas cinzas: primeiro, *kuiodo*, no original *jafaiki kuiodona* (“Espírito do Papagaio Moleiro”), Espírito de humanidade; depois, um outro papagaio, Espírito da terra (*uiik̄i*),³⁵⁵ que por não ter sido capaz de alçar vôo, tem suas asas manchadas pelas cinzas, pelo que até hoje é acizentado. Das cinzas de *Kuio Buinama*, de cada parte de seu corpo, nascerá, por fim, o alimento por que os humanos buscavam desde o período antediluviano: dos pés a banana, da perna a pupunha, dos testículos as duas qualidades de *umari*, de um dos dedos a cana, da coluna as diversas qualidades de mandioca. É neste momento também que se herda a prática de derrubada e queima (coivara) quando se abre um roçado. A passagem do nascimento da coca e do tabaco, Don Ángel narra a parte, com especial atenção, uma vez que através destas duas plantas *Moo Buinaima* entrega o primeiro “Espírito para manejar nossa Mãe Terra” [6].³⁵⁶ Neste momento, aparecem algumas noções centrais ao Cesto de Sabedoria e ao próprio manejo da coca e do tabaco: primeiro que se deve fazer dieta, *f̄imaika*, traduzível também por “abster-se” (vide capítulo 3); segundo, aparece a Palavra (*uai*), palavra que governa (*ȳiye*), palavra cujo Espírito se orienta por

³⁵⁵ Espécie não identificada.

yetarafue, os “mandamentos” [6], que em resumo, aproximando-os ainda mais da tradição cristã, seriam:

Se se rouba, se seguirá roubando;	Se se briga, se seguirá brigando;
Se se diz “eu sei”, se seguirá dizendo;	Se se calunia, se seguirá caluniando;
Se se fofoca, se seguirá fofocando;	Se se sente raiva, se seguirá sentindo;
Se se culpa o outro, se seguirá culpando;	Se se menospreza ao órfão, se seguirá menosprezando;
Se se maldiz, se seguirá maldizendo;	Se se quer a mulher do outro, se seguirá querendo;
Se se engana, se seguirá enganando;	Se se fizer maldade, se seguirá fazendo.
Se se odeia, se seguirá odiando;	
Se se deprecia, se seguirá depreciando;	

“E assim sucessivamente”, fecha o avô, querendo dizer que ainda há mais a dizer, mas que a audiência já entendeu de que “campo” se esta falando. Um dado a ser notado é o que se expressa na retórica empregada, o fato enfatizado por Don Ángel de que no mambeadero não se deve dizer “não”, que um avô nunca vê as coisas pelo lado negativo.³⁵⁷ De todo modo, dessas ações e sentimentos se deve abster, fazer dieta, para que a palavra que se profere seja de “vida”/“criação” (*kominítariya*), de “governo” (*yíiye*). Como enfatiza o ancião nesta passagem [9]: *akie baiífemo iziruiyakino iñedeza*, literalmente traduzível por “não há outra forma de amar/estimar”. Don Ángel comentaria ainda sobre este ponto, central em todo o seu esforço e segundo ele dentro do *corpus* de conhecimento de que era um representante: “busquemos essa parte devagarinho, por que ela é bem concentradora”, *eimiemo jübibirimo riiyano jikanoiteza*, literalmente, “que se sente com o avô no mambeadero e pergunte” [8]. Nesse momento começam a apresentar-se o Espírito e a Palavra da coca e do tabaco. E mais uma vez o ancião avisa à sua audiência para que aprenda: os que utilizariam a coca sem consultar àqueles designados pelo Criador com seus guardiães foram os causadores e responsáveis por se ter herdado a doença *ziëra*, que traduz-se por “cancêr”.³⁵⁸

Na narrativa seguinte, o avô apresenta o processo de aprendizado e preparação de *Meiyi Buinaima* e *Uaiima* para “receber a possessão de como manejar o planeta terra” à luz

³⁵⁶ A primeira frase deste parágrafo foi acrescida depois da tradução dos originais, quando Don Ángel corrigia a versão em espanhol.

³⁵⁷ Contou como exemplo de um ancião que plantara um coqueiro de frente a sua casa e que foi acompanhando o seu crescimento até que finalmente deu frutos. Um dia, alguém havia levado seu cocos. “Um avô nunca amaldiçoa, nunca diz coisas negativa”, enfatiza Don Ángel, pelo que este teria dito: “Mas é claro, os cocos maduraram pelo que estavam prontos para ser comidos”.

³⁵⁸ Não identificada.

dos aprendizados recém-adquiridos: *f̄mait̄oza*, “faça dieta”, “abstenha-se”. Durante a tradução, Don Ángel comentaria que esta cerimônia estava ligada a *Kuio Buinaima*, em homenagem a seu desaparecimento e em celebração da aquisição do bom alimento. Também será tocado um tema de especial atenção para todo o ideário da Palavra de Coca e Tabaco, ligado ao lugar na mulher e às interdições a ela relacionadas: a menstruação (*yoajimo*) [9]. Como apresentei no capítulo 3, no contexto da Palavra de Coca e de Tabaco, estabelece-se uma relação entre o cuidado com uma mulher e os processos de aprendizado e manejo de plantas, uma vez que se pode esquecer algum conhecimento ou deixar de aprender, em especial se se mantém relações quando a esposa está menstruada. Don Ángel comentaria que isto era muito simples de entender: “não vê que é o corpo de uma mulher se limpando, que aquilo é tudo porcaria”. Por isso, apesar de todo o investimento feito pelo ancião, *Meiyi Buinaima* fracassaria por ter tido relações sexuais com sua mulher quando era tempo de resguardo. Como *Emiroki*, no final do Cesto das Trevas [17], mais uma vez o desprestigiado seria aquele que realizaria com sucesso a tarefa preterida. Quando sai da panela de barro, tendo cumprido todas as dietas, *Uaiima* “fala”, começa a “exercer o que havia aprendido”, a viver essa palavra, “palavra de renascer ao ser humano” (*jebuitaja uai*, literalmente traduzido como “palavra que desenvolve”) [10].

Por fim, chegamos a um dos momentos cruciais na epopéia murui e muina-murui segundo o narra Don Ángel Ortiz, momento em que da boca do próprio Criador se professa a Palavra de Conselho: *yetarafue*. Os humanos que sobreviveram ao dilúvio já tem o roçado e seus produtos, já tem a coca e o tabaco, já mambeiam e chupam ambil, o que os “identifica como aborígenes” [11].³⁵⁹ Falta-lhes o “modo de ordenar”, que lhes será apresentado pelo próprio Criador, uma noite no mambeadero, quando ainda não havia maloca (*ananeko*, traduzido como “forma global da Mãe Terra”), “apenas umas casinhas”. É neste momento que passa a ser chamado de *Buinaima*, que Don Ángel traduzia como “algo que aparece e desaparece”, aqui personificado como um jovem. Após mambeiar e lambeir ambil, *Buinaima* professará seu *rafue* (aqui traduzido como “ensinamento”) [11], a “voz dos novos ensinamentos” (*komofue rafue*) [13]. Simbolicamente, entregará os “verdadeiros” *bigi* (“espada”), *zida* (“lança”) e *guamado* (“dardo”), todos instrumentos de

³⁵⁹ Lembro que ele enfatiza que de fato não eram “índigenas”, termo que, assim como o de Uitoto, lhes havia sido imputado pelos “brancos”.

guerra, e o verdadeiro³⁶⁰ *joriai* (“Espírito”).³⁶¹ De instrumentos de guerra, passarão a instrumentos de vida, instrumentos da “palavra que engendra” (*kominitariya uai*) [14]: a língua, a garganta, o coração e o Espírito, respectivamente [13]. As palavras proferidas pelo Criador nessa ocasião documentam um dos momentos altos em que a poética que envolve a Palavra de Coca e Tabaco, todo o seu repertório de imagens e significação, é especialmente evocada e acionada. Tendo as duas plantas como epicentros simbólicos, uma novo sentido de sociabilidade é proposto, não mais baseado na violência e na vingança, mas no “Espírito de adoçar” (*naimekiki*), “Espírito de harmonia e convivência” (*monifue jafaiki*) [13]. Nesta passagem, o termo *monifue*, até então traduzido como “alimento”, ganha complexidade, passando a designar, em termos “científicos” e “técnicos”, a um novo modelo de humanidade que por fim supera o da geração antediluviana. Lembro que a conquista desse “alimento”, desse “bom alimento” (*mare monifue*) é um dos marcos fundadores dessa nova humanidade, pelo que passa a ser chamada de *monifue uruki*, traduzível neste contexto como “gente”/“filhos”/“povo” desse “alimento”, nascido do corpo do próprio Criador, quando este se fez filho e através de seu fracasso nos deu exemplo. Sobre o uso do termo, Don Ángel comentaria que era uma “palavra grande”, de “muita ciência”, que apontava “para toda a biodiversidade, para toda a criação”. Chegava a aconselhar que, ainda que se pudesse usar o termo cotidianamente para referir-se ao alimento, era o caso de ser reservado com seu uso. – “Você nunca me viu utilizando essa palavra”, enfatizava.

Voltando à Palavra de Coca e Tabaco, ao manejo que da palavra fez *Moo Buinaima* naquela noite, os cuidados com o cultivo da coca e do tabaco, com o trabalho no roçado como um todo (abordados no capítulo 3), passam a ser metáforas para falar da vida em comunidade e do cuidado com o outro: cuidar, limpar, tirar os cipós, não arrancar as ramas para que se desenvolva e frutifique [13]. Como explicita o ancião mais adiante na narrativa: “todos os relatos que se referem às frutas, simultaneamente apontam para o ser humano” [16]. Neste momento, *Buinaima* outorga à coca e ao tabaco não só o estatuto de metáforas privilegiadas para falar da vida, mas também de instrumentos dessa transformação através especialmente de suas práticas de procesamento e de transmissão e aquisição de

³⁶⁰ No original, *na'idi*, que Don Ángel também traduzia como “o próprio”, o “legítimo”.

³⁶¹ Não cheguei a fazer uma consulta a Ángel sobre a diferença, se houvesse, entre os termos *jafaiki* e *joriai*, ambos traduzidos como “espírito”. Echeverri (comunicação pessoal, 2005) informa que *jafaiki* é mais traduzido por “alento”, e *joriai* é plural de *jorema* ou *joreño*, mais traduzido como “espírito”.

conhecimento. Entrega-lhes o “poder” (*riadoga*, traduzido como “Espírito de poder”) [13]. Na versão em espanhol, acrescentaria um comentário usando a terminologia dos “brancos” para qualificar a esse “poder”: poder de “articular”, poder de “legislar”, tema que reaparece no final do Cesto de Sabedoria, e ao qual retornarei no próximo capítulo.

Após apontar à coca e ao tabaco como epicentros simbólicos e materiais de *yetarafue*, palavra e prática que aconselha, o modelo de organização social que professa o Criador se apresenta quando este sentencia: “o pai na terra representa aquele que esta acima”, vínculo que teria repercussões na organização clânica e no futuro modelo de governo [14]. Neste momento, vinculando um esquema cosmológico a um terrenal, fundado na figura do Pai (*moo*), o Criador, e da Mãe (*ei*), a Terra, *Buinaima* entrega também um modelo de parentela e de regras de aliança matrimonial. Comenta o narrador mais adiante [16]: “Assim nos entregou, para não esquecermos o que nos faz humanos, os vínculos familiares”. Esta sentença não aparece no original, sendo acrescentada durante as correções da tradução em espanhol. Em texto em bué, Don Ángel apresenta a estes vínculos diretamente pela nomeação das posições que os compõe: o pai (*moo*) nesta terra é o avô (*uzuma*), o irmão (*aama*) do pai é o tio (*izo*), a irmã (*miriño*) do pai é a tia (*ñño*), a mãe (*ei*) da mãe é a avó (*uzuño*), o irmão(*ñio*) da mãe é seu tio (*biyama*) [14]. Dentro disso, os filhos dos irmãos e irmãs do pai e da mãe são também irmãos, pelo que com eles não se pode contrair matrimônio. Quando um jovem se casa, o pai de sua esposa (*ai*) é seu sogro (*jifai*) e a mãe é sua sogra (*jifaiño*). Ambos são parentes (*iyaraizaí*), termo que pode também ser traduzido por “parentes políticos” ou “afins” (Petersen, 1994:42; Burtch, 1983:110; Minor & Minor, 1987:45), o que significa para os irmãos de ego que com gente desse lado não se pode contrair matrimônio.³⁶² Em seus comentários, Don Ángel apresenta como um contraponto a este modelo ideal de parentesco o dos “filhos dos deuses da terra” (*juziña urukí*), especialmente representado pela anta, uma vez esta “ter relações com seus filhos”. Entre os Murui e Muina-murui, o matrimônio, idealmente, deve ser exogâmico patrilinear com residência virilocal (Gasché, 1977; Echeverri, 1993, 1997). De seu material etnográfico, Echeverri (1994:185-186) depreende que os termos utilizados para dizer “irmão” e “irmã” variam de acordo com o sexo, assim como os para outras terminologias de parentesco, como é o caso nesta passagem de “tio”, que se chamado por um jovem

³⁶² Maiores detalhes sobre o sistemas de parentesco uitoto são encontrados em Gasché (1977).

atende por *izo*, e por uma jovem como *biyama*. Do ponto de vista de *yetarafue*, estamos diante de um de seus fundamentos básicos que é o de “reconhecer os parentes com quem não se pode contrair matrimônio: para um homem, sua irmã; para uma mulher, seu irmão” (Idem). No caso, todos os primos são irmãos, pelo que o termo *aama* pode ser traduzido como “irmão” e como “primo”. Mais adiante no texto [16], acrescentará o Criador: se seu irmão tem um filho, este é seu sobrinho (*enaize*); o filho de seu sobrinho é seu primo (*aama*), portanto seu irmão, e se este tem um filho, volta a ser seu sobrinho. E ainda: há o avô propriamente, o avô do meio e o último avô; há o tio propriamente, o segundo tio, o terceiro tio, e o que se segue; a um avô pode-se tratar como primo (*aama*) e a uma avô como cunhada (*ofaiño*) [16]. O modelo fragmentado apresentado por Don Ángel, ao final, responde, segundo Echeverri (2004)³⁶³, pelo modelo ideal das normas matrimoniais compartilhadas pelos menos pelos Uitoto e Muinane, em que “não se pode casar com nenhum descendente de nenhum dos quatro avôs, quer dizer, não se pode casar no ninguém a quem meus e meus avôs chamem de ‘sobrinho’/‘sobrinha’”. Como vimos no capítulo 2, a realidade matrimonial no médio Caquetá-Putumayo se complexificou, pelo que o modelo apresentado no Cesto de Sabedoria divide cada vez mais sua hegemonia e referencialidade com novas configurações.

Prossegue *Moo Buinaima*: “não debes andar sem permissão por caminho de outro” [15]. Neste ponto, somos apresentados a um jurismo murui e muina-murui, aqui relacionado ao uso da terra: dos roçados e dos caminhos. Ao contrarário dos conselhos de conduta anteriores [6], aqui o avô é bem incisivo. Os pontos desenvolvidos nesta passagem aparecem de forma estatutária no artigo nº 38 (“abuso de propiedad de terreno”) do capítulo 5 (“normas de convivência”) do Estatuto Interno de San Rafael. A este tema já nos remetemos anteriormente, nos capítulos 2 e 4. Como vimos, alguns dos caminhos que levavam aos roçados são públicos (ainda que possam passar pela terra de alguma família ou clã), outros já passam a ser de uso exclusivo de uma ou mais famílias ou clãs. Neste momento, Don Ángel comenta que o certo a fazer, quando se está em caminhos e roçados alheios, e se pega alguma coisa para comer (“um abacaxi por exemplo”).³⁶⁴ Deve-se deixar a casca bem a vista, para que o dono saiba que algo foi pego. Depois, deve-se procurá-lo para devolver algo em troca. No momento em que se refere a coca especialmente, além do

³⁶³ Comunicação pessoal.

cuidado que já vinha sendo apontado com os plantios alheios, subjaz o sentido de respeito ao ser humano, uma vez que o termo *ifogĩ*, traduzido por “cogoio” (rama), também significa “cabeça”, donde poderíamos traduzir a passagem por: “não se deve arrancar a cabeça [de um semelhante]”. Neste sentido, uma vez que “todos os relatos de frutas simultaneamente apontam para o ser humano” [16], passamos ao respeito aos órfãos (*jaienikĩ*). A noção de orfandade tem lugar importante para o ideário uitoto, em especial depois do período de atuação das empresas caucheiras (vide capítulo 2), diante da fragmentação de sua organização social e territorial clânica, sofrida entre 1900-1930. Em sua origem, esta idéia está especialmente ligada ao aparecimento do Criador, uma vez que o Criador é o primeiro órfão, na verdade, o único, enfatizava Don Ángel, pelo que não gosta que os órfãos sejam mal tratados. Em termos de organização clânica, o termo designa àquele que se junta a um outro clã uma vez que o de origem perdeu seu cabeça. O tema do respeito ao ser humano, em especial no contexto das relações de parentesco, é novamente evidenciado mais adiante [17]: não se deve “falar mal” (*ñaiñede*, literalmente traduzido como “não criticar”) de nenhum parente, tanto pelo lado materno quanto pelo paterno. Recorrendo mais uma vez a oratória cristã, traduz e compara o avô: “não jurar o santo nome em vão”, aqui relacionado são só esquema cosmológico, ênfase, mas também a sua materialização terrenal: não falar mal nem do Criador e nem da família.

Ao final desta passagem [14-16], o narrador enfatiza [16]: *bie rafuenaza*, “esta é a verdadeira ciência”, *yetara uai kai moo binie jafaikimie uaina*, “a Palavra de Orientação é puramente a Palavra do Pai Criador”, que literalmente pode ainda ser traduzido como “a Palavra de Orientação é a Palavra do Criador deixada nesta terra com o Espírito de Humanidade”. E ainda: *ie muidona kai moo uruiaidikaiza kai yeratafuena*, “por essa razão, nós somos filhos do Pai Criador e somos nós mesmos *yetarafue*”. *Akiemona jai arĩ dane yetara urukidikai*, “Desde então seguimos sendo filhos de uma só lei, da lei do Criador”. Neste ponto, o narrador expressa um dos objetivos centrais de suas palavras, palavras de *iyaima*: a formação de *yetara urukĩ*, que podemos traduzir como “filhos/povo disciplinados”, “filhos/povo aconselhados”. A este ponto, Don Ángel se remetia com assiduidade nas noites de mambeadero, em que dizia, como vimos no capítulo 3, que em *yetarafue* reside a base de todo o *rafue*. É a raiz da planta de coca. Uma vez que se

³⁶⁴ “Pode acontecer”, enfatizava, uma vez que “a gente sente fome, não vá dizer que não”.

conquista estes fundamentos, até o momento expressos na narrativa através de um padrão de conduta social e individual e em um modelo de parentesco e aliança, se está então preparado para a aquisição de outros conhecimentos: convites para e celebração de bailes, cantos, orações de cura, etc. De fato, como nos revela mais adiante o ancião [17], quando o criador fala, suas Palavras nos infundem a “alma”. Esta tradução do termo mais uma vez nos remete ao ideário cristão, ao idioma espanhol (*rakuiya uai*, “palavra de branco”), que aqui traduz a *jafaik̄i*, literalmente “espírito”. De fato, voltando a alguns temas do capítulo 3, um homem pode estar acompanhado de vários espíritos: se está mambeando e chupando ambil, por exemplo, está com três espíritos: o seu próprio e os da coca e do tabaco. Ao final desta passagem, Don Ángel mais uma vez remete a um dos objetivos essenciais de seu esforço [17]: *kaī iziruiȳi*, “estimemo-nos”, traduzido como “nos amarmos uns aos outros”. Este é o “ensinamento/palavra que nos sustenta”, *jaia biuai kaī ȳiyeza*. Uma outra tradução possível, tomando as acepções que Don Ángel denota ao termo *ȳiye*, seria “ensinamento/palavra que nos governa”.

O tema da estima ao ser humano (*komin̄i iziruiya*), em particular no contexto da família, aparece novamente nos parágrafos seguinte [18 e 20], primeiro enquanto conduta de não violência, não vingança.³⁶⁵ Sentencia o Criador pela boca do ancião murui: por mais violento que sejam os atos sob os quais se tenha sido exposto, “não devolvas” (*oñeitīomoiza*), “ame-os/estime-os” (*iziruit̄ioza*). Esta nova conduta, baseada nestes princípios que muito aproximam a tradição da Palavra de Coca e Tabaco da tradição cristã, de fato construída no contexto de relacionabilidade de ambas tradições, desdobra-se em um modelo de sociabilidade baseado na generosidade. Como um homem de mambeio (vide capítulo 3), não se deve negar, não se deve mesquinhar: o que se comer, beber, mambear, chupar, deve ser repartido, por menos que seja o que se possa oferecer. Contrapondo-se a este modelo, para aqueles que ainda seguem os princípios do Cesto das Trevas, baseado na violência (*juziñajerite*, “guerrear”, “odiar”, “discriminar”) e na vingança (*iba*), o narrador avisa: aquilo que de mal se deseje ao outro, se receberá de volta. E apregoa: *kaī ñnoñenia akie koni zitait̄ikaiza*, traduzido como “se não cumprimos isto, essa será nossa condenação”. Em um momento de grande aproximação entre as tradições narrativas da

³⁶⁵ O termo *iba* pode também ser traduzido por “exigir pagamento” (Burtch, 1983).

Palavra de Coca e de Tabaco e da Bíblia³⁶⁶, o ancião compara seus cestos a uma litania – ou evoca a seus cestos como litâneas - através da qual apresenta a sua audiência (filhos, jovens, mulheres, anciãs, anciãos) as palavras deixadas pelo Criador para sustentar/administrar/governar o seio da Mãe Terra, Criador que pela boca, e já aqui pelo texto, deste ancião professa, ao final sentenciando em tom milenarista [19]: “quem não vive desta palavra ficará por fora”.

O tema do jurismo murui e muina-murui é mais uma vez recuperado, desta vez, estipulando-se que os desentendimentos sejam resolvidos no mambeadero, no contexto das práticas e sentidos da Palavra de Coca e de Tabaco [20]. Uma vez tendo se chegada a um acordo, deve-se “fechar esse cesto”, daí a máxima: “o que está resolvido não se volta a manejar” (*jai f̄nokak̄no dane ab̄ido ȳinoñeit̄omōza*). Recordar o que já foi resolvido, ensina o avô, pode trazer doenças de “corpo e alma” [20]. Antes de desaparecer, por fim, *Moo Buinaima* professa suas últimas palavras, outro momento alto no desenvolvimento da Palavra de Coca e de Tabaco, do *rafue* de Don Ángel Ortiz [21]:

bie d̄ona fañ̄eit̄omōza bie jiibina fañ̄eit̄omōza riit̄omōza
no van a dejar de sembrar este tabaco y esta coca

bie izoi kañ̄ ñ̄noyeza naiȳ ñ̄ omō jaijaikaia
así como estamos disfrutando vayan desarrollando

akie izoi omō nabai fuemo ñ̄āa
así mismo en la boca de un compañero habla

kue ñ̄āyeza iena k̄oñ̄eit̄omōza
yo soy quien habla y no me verán

bik̄no omō f̄maia
sí van a dietar lo que les dije

biko joreño naiȳ ana eeina riteza
la imaginaria figura de ese espacio mas tarde se construirá

bie uai omō ñ̄ādoia omōmo ñ̄āteza
cuando ustedes hagan hablar esta palabra los iluminará

bie jafaik̄ omōmo ñ̄ēye izoi māj̄it̄omōza
con la iluminación de este Espíritu ustedes trabajaran

bie ua kue miia izoi
así como estoy lamiendo este ambil

³⁶⁶ Em seu estudo da “narrativa e da imagética bíblicas”, Frye (2004:9), no campo dos estudos de literatura comparada, opera com a noção de “tradição imaginativa” (Idem:18) e recupera a Bíblia como um compêndio de tradições narrativas de cunho “claramente oratório” e moralista, copiladas ao longo de gerações através de processos orais de transmissão, antes de se vulgarizarem na forma de livro (Idem: 55).

bie jii bie ua kue dua izoi
así como estoy mambeando esta coca

omo± f±maia
sí van a dietar

omo± d±ga yerana meit±kue jii bi ena duit±ku ena
con ustedes estaré mambeando coca y lamiendo ambil

ku ena k±oñeit±omo±
y a mi no me verán

Nesta passagem final, temos salientados epicentros simbólicos e normas de conduta que perpassam todo este material narrativo: as matas de coca e de tabaco e a Palavra que ilumina e se materializa em trabalho, com as dietas (corpóreas, espirituais, morais e éticas) para alcançar um bom manejo dessa Palavra. Temos reiterado o tema de que a eficácia no trabalho e da força evocativa da palavra de um homem fundamenta-se em sua capacidade de dietar (*f±maia*) [21]: pensamentos, sentimentos, alimentos com dentes e práticas desmedidas.³⁶⁷ Deste modo, o Criador falará pela boca de quem o evoque. A partir deste momento, dietando-se se chegará a “imaginária figura do espaço” [21], tradução livre para termos que Don Ángel enquadrava como bem “técnicos”, de muito conhecimento.³⁶⁸ Esta passagem aponta para a mãe (*ei*) cósmica, a “Mãe Terra” materializada/assentada na forma da maloca, o grande espaço comunal. Durante um plantio de tabaco em seu roçado novo, quando cobríamos uma área plantada de pequenos brotos com folhas de palmeira para protegê-las do sol, Don Ángel enfatizou que assim era uma maloca, que nós éramos os brotos de tabaco. Mas para que tenha sentido, uma maloca deve necessariamente cobrir um mambeadero, abrigar um governo. Dietando-se, quer dizer, seguindo os preceitos deixados por *Buinaima*, a 2ª geração chegará a uma “estrutura de governo”. Estes são o dois temas finais do Cesto de Sabedoria: a maloca (*ananeko*) e o governo (*y±iye*) do “povo”/“filhos” (*uruk±*). O final da epopéia murui e muina-murui, desde seu amanhecer do buraco *kom±mafo*, passando pelo dilúvio, chega a consolidação de si como povo (*uruk±*), como humanidade, quando por fim se constrói a maloca e se define um modelo de governo

Com a “ciência” [22] deixada por *Buinaima*, com o desenvolvimento daí advindo, chegou-se a “estruturar uma forma de governo” em um morro chamado *Bokire*. *Bokire* era literalmente traduzido por Don Ángel como “repartição”, ao que acrescentava: “cada um

³⁶⁷ Algumas desta idéias e noções já as apresentei no capítulo 3.

³⁶⁸ No original: *biko* (lugar, espaço) *joreño* (espírito, imagem) *naiy±* (mais tarde) *ana* (abaixo) *eeina* (como a mãe) *riteza* (se plantará).

passa a exercer seu devido governo”. Através de um “rito”, termo acrescentado à versão em espanhol, fez-se *caguana* (mingau) nela misturando-se amendoim, a “semente para cada governo” que seria guardada em um pequeno cesto no peito de cada cabeça de clã [22]. Neste momento, um modelo de organização social se completa, quando a cada clã se outorga sua autonomia de governo dentro da estrutura deixada por *Buinaima* (vide capítulo 4): uma linhagem paterna uxorilocal, um governo, uma maloca, um território. Não é sem razão que a um cacique (*iyaima*) também se chama de avô (*uzuma*). Aparece também um momento de nomeação em que se confirma a relação entre a organização clânica e de governo com a “ciência” deixada por *Buinaima*: após o nome clânico, a terminologia *buinaizai*, literalmente traduzível por “os de *Buinaima*”, que Don Ángel compara com “cristão”, “os de Cristo”.³⁶⁹ Através de *Nogüeni*, personagem sobre o qual não temos maiores informações, mas que assim como *Nogoma* no Cesto da Trevas tem o termo *nogo* (panela) em seu nome e está ligado a um momento de nomeação e confirmação de modelo de organização social em torno da divisão do alimento em volta de uma panela de barro. Desta vez, no entanto, temos um alimento essencial no cotidiano e central na simbologia do grupo, a mandioca, em especial em sua forma como manicuera, variedade doce da planta, e como amido, que Don Ángel comparava à alma: “veja este roçado, existem vários tipos de mandioca, mas de todas se tira a mesma essência, amido, que é como a alma. Assim é o ser humano, todos diferentes mas com uma mesma essência”.³⁷⁰ Como vimos no capítulo 4, o modelo de governo é também expressão de uma realidade cosmológica, tendo como eixos centrais o *iyaima* (chefe) representando ao Pai Criador na terra e o *nimairama* (sábio) ao filho, *Buinaima*. Este modelo se expressa com o *yainama*, também considerado como filho do *iyaima*. O termo *yainama* pode ser traduzido como “alguém com quem se tem amizade” ou como “parceiro cerimonial” (“alguém com quem se troca comida”) durante a realização de bailes. Don Ángel o coloca como uma espécie de imediato, alguém que coloca em prática as palavras do *iyaima*. Deste modo, também traduz o termo como “ministro”.

Neste momento, aparecem tanto uma forma de governo, quanto um espaço para governar e a partir do qual se governa: *akie mare jafaiki ana nikua ananekona*, literalmente “assim o bom espírito abaixo se materializa na maloca” [24]. Esse espírito, “brisa de alento” [24], doce de manicuera [23], se expressa, materializa e reproduz nas regras de

³⁶⁹ Echeverri (comunicação pessoal, 2005) apresenta ainda outra tradução: “pescados”.

parentesco, nas normas de conduta com o indivíduo e a comunidade, na estrutura de governo e na Palavra deixada pelo Criador, palavra sábia (*nimaira uai*) [22], palavra de conselho (*yetara uai*) [16]. Esta palavra ganha aqui, ao menos neste trabalho e neste conjunto de narrativas sua última terminologia: *monaidoiyena* (“para fazer amanhacer”), que Don Ángel traduz como “toda coisa, toda palavra”, palavra que proporciona “larga vida” [25] para quem dieta, Palavra deixada para o “manejo de nossa Mãe Terra” [25]. É esta Palavra, esta “ciência”, enfatiza o ancião, o ponto de início obrigatório de um processo de planificação e ordenamento para os Murui, Muina-murui e demais grupos que habitam o Predio Putumayo, que aqui comparece em forma de escrita, em forma de “documento”. É este o conhecimento, “palavras da ciência dos caciques”, que o ancião murui e San Rafael tem a oferecer para “todo o planeta”.

Tecendo tradições

ie jira yetarafue yoia baie izoi yoga
por eso cuando uno ejerce *yetarafue* así debe hablar³⁷¹

Para aproximar-me das narrativas a seguir, destes dois Cestos, procurei exercitar uma “etnografia da fala” (Hymes, 1970; Goodwin & Duranti, 1992:25; Finnegan, 1992:1; Sherzer, 1992:18), situando-as em alguns de seus contextos de produção: desde sua gravação, passando por sua transcrição, tradução, digitação até sua edição.

Voltando a Malinowski (Em: Goodwin & Duranti, 1997:14-15) e as fundações metodológicas do trabalho de campo, encontramos sua recomendação em atentar para “as condições gerais em que uma língua é falada”, uma vez que esta ganha inteligibilidade – tomando como ponto de partida a perspectiva nativa – quando considerada dentro de seu “contexto de situação”: “o estudo de qualquer forma de fala usada em conexão com o trabalho vital”. Deste modo, ao traduzir alguns dos encantamentos ligados ao circuito do *kula*, enfatiza que “o observador deve ler estes textos considerando o contexto da vida tribal” ([1922] 1984:327). Quer dizer: “nenhuma análise lingüística pode esclarecer o

³⁷⁰ Para maiores informações sobre este ponto, vide Echeverri (2001).

³⁷¹ Echeverri (comunicação pessoal, 2004) propõe a seguinte tradução para a mesma passagem, mais literal: “por eso, cuando se avisa el consejo, así se avisa”.

significado completo de um texto sem o auxílio de um conhecimento adequado de sociologia, dos costumes e das crenças correntes em uma dada sociedade” (Idem: 331). Estas mesmas idéias seriam formalizadas e aplicadas com mais densidade em trabalho posterior, dedicado à agricultura em Trobriand, com ênfase em seu caráter ritual e retórico. Para entender o que uma determinada narrativa ou encantamento significa do ponto de vista nativo, é preciso considerar “sob que condições esta narrativa realmente acontece” (1935:45). Para tanto, as referências contextuais operacionalizadas na análise e interpretação devem dar conta de dois planos do evento de enunciação: um “contexto cultural”, uma vez que, em algum nível, organizam-se em “formas tradicionalmente prescritas”; e um “contexto de situação”, no qual pesam tanto a “experiência pessoal” do narrador, sua trajetória e posição no grupo, como sua audiência e a natureza de sua enunciação (se é um gracejo, uma narrativa sobre um passado distante, etc.) (Idem: 52).

Basso (1990:3) nos lembra que desde os trabalhos de Boas e Sapir,³⁷² atenta-se para “a relação entre língua/linguagem, cultura, sociedade e o indivíduo”. Já no início do século XX, Boas propunha para um estudo das línguas indígenas norte-americanas uma maior aproximação entre a “pesquisa etnológica” e o “método lingüístico e histórico”, e acrescentava: “aquele que se dedicar ao assunto com um equipamento adequado encontrará a mais ampla compensação pelo seu trabalho em novas e valiosas descobertas” ([1905]2004:225-226). O desenvolvimento deste “equipamento adequado” alcançará na obra de Malinowski um ponto alto de desenvolvimento através da formalização do que este chamou de uma “teoria etnográfica da língua/linguagem” (*ethnographic theory of language*) (1935,II:3). Dito de outro modo: uma aproximação do ponto de vista da etnografia aos fenômenos lingüísticos. Em sua preocupação com a “contextualização do sentido” diante de encantamentos e narrativas consideradas como tradicionais, enfatiza que esta não é mais do que o desdobramento do próprio fazer etnográfico adequado ao campo da lingüística: “a principal virtude deste método é que segue de perto as técnicas de trabalho de campo” (Idem). Deste modo, objetivava um “maior controle tanto dos dados lingüísticos quanto da descrição etnográfica” (Idem). Os encantamentos de canoas, ou os

³⁷² Em Hymes (1964), em compêndio intitulado como *Language in Culture and Society, a reader in Linguistics and Anthropology*, encontramos a esta discussão historicizada das obras autores como Boas, Sapir, Whorf e Mauss.

dos jardins de coral para que estes frutifiquem em abundância, portanto, são tanto “ferramentas”, quanto “documentos” e “realidades culturais” (Idem:4).

Dentro dos estudos lingüísticos em diálogo com a antropologia, estas idéias seriam recuperadas e desenvolvidas por Hymes (1970:109) ao propor o “evento” (*a communicative event*) como unidade de análise para interpretar a fala (*speech*). A mudança de atenção proposta por Hymes para unidades de análise mais amplas para os estudos de fenômenos lingüísticos e de comunicação, salientam Duranti & Goodwin (1992:5), leva a uma maior preocupação com a “descrição do que pareçam ser as dimensões importantes do evento, sob as bases das categorias definidas culturalmente, antes ou durante interpretações lingüísticas”. Hymes desenvolve e instrumentaliza a noção de “evento de fala” como ponto central de uma “etnografia da fala” (*ethnography of speaking*), ou “etnografia da comunicação”, mais especificamente do que chamou de uma “economia da fala de uma comunidade” (1970:107) que foca suas atenções em três aspectos em particular: o “evento de fala” (*speech event*), os “fatores constituintes do evento de fala” (*constituent factors of speech events*) e as “funções da fala” (*functions of speech*). Nos termos de Sherzer (1992:14), ao longo do processo etnográfico, isto se traduz em um

“estudo das inter-relações entre um número de fatores, basicamente: cenário (tempos e lugares para os eventos), participantes (possíveis e atuais, destinatários e audiência), propósitos (funções e objetivo dos eventos), variedades e estilos lingüísticos, organização verbal dos atos de fala, modos de realizar a comunicação, normas de interação e os gêneros de fala”.

Ao se aproximar das narrativas Kuna, no Panamá, (Idem:15) investe especial atenção ao que chama de “recursos sociolingüísticos”, em particular no “conjunto de potenciais lingüísticos de uso e significado social”: variáveis lingüísticas, estilos, termos de referência e trato, relações de léxico, formas e padrões musicais e de fala e os gestos que os acompanham. Estes são apreendidos dentro de “situações de fala” particulares (Idem:215), tanto de cunho privado, como em curas e ritos de puberdade, quanto em situações de fala “pública e política”, como nos encontros na “Casa de Reuniões” quando os *saklakana* (chefes) “exibem seu conhecimento e habilidade verbal e exercem sua autoridade política” (1992:99). Nesta situação em particular, quando “se discutem os problemas da comunidade e se tomam decisões”, registra que a “tradição mítica, histórica e religiosa kuna se realiza

publicamente” (Idem), em especial pela fala dos chefes. Um chefe de êxito, afirma o autor (1992:145), deve, por um lado, ser um bom orador dominando “o corpo extenso e especializado da literatura tribal”, e por outro, ser capaz de “guiar resumindo criativamente” os desejos de sua audiência. Nesta perspectiva, talvez a maior contribuição na mudança de foco analítico proposta pela “etnografia da fala”, sublinha Basso (1990:4-5), seja uma maior ênfase no caráter “interativo do discurso”: em averiguar “como o sentido é criado dentro e através de processos dinâmicos de diálogo”. Assim, narradores (*narrators*) e contadores de histórias (*storytellers*) passam a ser considerados não apenas como depositários da tradição, mas como seus agentes: “mestres em controle dos recursos de suas línguas, produzindo coerentes e uniformes trabalhos de literatura oral” (Idem: 5).

Partindo de algumas destas orientações e contextos etnográficos, um primeiro ponto a salientar é o de que as narrativas apresentadas devem mais uma vez ser entendidas dentro das lógicas do mambeio, dos pressupostos e ideários da Palavra de Coca e de Tabaco. Podemos dizer que mais uma vez se está sentado. Mais uma vez se está esfriando e adoçando o mundo, ensinando e aprendendo a esfriar e adoçar (vide capítulo 3). Além disso, estamos sob o prisma do manejo que dessa Palavra faz Don Ángel Ortiz. Do ponto de vista de um dono de mambeadero, isto significa que aqui pesam a cosmologia da origem de *Moo Buinaima*, o Pai Criador, e o modo como este “amanheceu” a palavra (*uai*), a vida (*komuiya*) e o ser humano (*komini*). No *rafue* de Don Ángel, especial atenção é dada ao poder/ensinamento (*riadua*) deixado pelo Criador, após o dilúvio, para bem governar/sustentar (*yiyiye*) a seus filhos/povo (*uruké*) e a terra (*ei*): a palavra de conselho (*yetarafue*). Como vimos em parte no capítulo 3, *yetarafue* se expressa e realiza tanto no plantio, no processamento e no consumo das matas de coca e de tabaco, quanto destes se serve como metáforas para aconselhar sobre a vida. Por isso, é também chamada de Palavra de Coca e de Tabaco: *jiibina uai diona uai*. Sobre estas matas, enfatiza Don Ángel, “nos sombreamos”, o que pode ser lido de outro modo: através dessas matas nos expressamos. Esta idéia é explicitada em passagem do Cesto de Sabedoria [14], em que o Criador, após comparar o ser humano com a coca, o tabaco e as plantas cultivadas no roçado, ensina: “Assim, vocês devem nomear, desta maneira, porque nesta terra há muita inveja”. Neste momento de seu texto, em que o narrador tece comentários sobre o narrado, Don Ángel comenta que assim deixou o Criador de forma a que os seres da terra (*juziñamui*) não

entendam sobre o que se está falando. De noite, quando estes vem, escondidos, ouvir ao que se fala no mambeadero, “pensarão que estamos loucos, falando tontices, quando na verdade os estamos rechaçando”. Por isso, salienta, as palavras de um avô podem parecer enigmáticas de início, demandando de um aprendiz tempo para poder interpretá-las.³⁷³ De fato, como veremos a seguir, ao redor dessa palavra se fortalece, se organiza e se protege.

Mas saindo do âmbito de como o ancião uitoto-murui reflete sobre seu conhecimento, de como apresenta nestas narrativas “um resumo” desse conhecimento, que retrato da Palavra de Coca e de Tabaco apresentam estes textos? De que se compõe essa Palavra, como está organizada e para que fins é copilada? Através de trabalhos como os de Echeverri (1997) e Gasché (2002),³⁷⁴ sabemos que entre os Uitoto (em todos os seus sub-grupos) encontramos um conhecimento retórico e narrativo ritual bastante desenvolvido, pelo que o grupo é inclusive reconhecido por seus vizinhos indígenas. Como vimos no capítulo 3, este conhecimento pode receber alguns nomes, tais como: *jībina uai diona uai* (Palavra de Coca e de Tabaco), *komuiya uai* (Palavra de Vida) e *rafue*. Este último termo, de difícil tradução (vide capítulo 3), pode significar por exemplo: “conhecimento”, “livro”, “história”, “cesto”, “notícia”, “baile”, “pagamento de baile”, “ciência”, “palavra que materializa” (Echeverri, 1997:206). Neste capítulo, *rafue* traduz-se especialmente como um certo modo de falar masculino, público e ritual, calcado no processamento e consumo da coca e do tabaco e na transmissão e aquisição de um *corpus* de conhecimentos de diversas naturezas (práticas, espirituais, religiosas, morais, políticas, de cantos, de carreiras de bailes, de cura, etc.) considerado como “tradicional”. Este expressa-se através de recursos retóricos (lingüísticos, estilísticos, narrativos e performáticos) que têm à coca e ao tabaco como símbolos principais e que podem se apresentar em “diferentes formas de discurso ritual” (Gasché, 2002:7): informal, formal, falado, cantado, sussurrado, gritado. O material

³⁷³ Durante meu segundo período de campo (2001), quando remávamos para o roçado, interrompi Don Ángel quando este falava sobre o Criador e apontava para o céu. Pensei que ele poderia estar usando um gestual e simbologias cristãs para falar de *Buinaima*, para traduzir e aproximar sua tradição da tradição cristã, mais uma vez para me “fazer entender”. Isto porque por ser frio o Criador, pode ser interpretado, por exemplo, como estando em baixo, saindo das águas. (Echeverri, comunicação pessoal, 2004). Perguntei-lhe: “ontem você disse que o Criador está á leste e que o filho está à oeste, os dois sentados, velando pelo mundo, que está no meio. Por que você agora aponta para o alto quando fala de onde o Criador está?”. Ao que respondeu: “Não vê que em realidade o Criador está em toda a parte. Ele assim o deixa para que nós possamos entender, e narrar, mas na realidade ele está em toda a parte”.

³⁷⁴ O que não significa que o tema da “palavra” não esteja presente no restante na literatura dedica ao grupo, pelo contrário. O ponto é que neste dois autores este está no centro das atenções com forte investimento em uma aproximação sociolingüística.

etnográfico apresentado por Gasché (Idem:6), intitulado de *amena uai* (“palavra de árvore”), enquadra-se no que este classifica como uma variedade específica de *rafue* chamada de *zomarafue*, de ritmo bem marcado acelerando ao longo da narrativa. Trabalhando com as noções de “situação” e “formas/gêneros de discurso” (a partir de Bakhtin),³⁷⁵ registra que o texto apresentado fora gravado no Igaraparaná entre gente de clã grou, na véspera de um mutirão para desbastar uma área para queima e abertura de roçado para realização futura de um baile cerimonial, motivo pelo qual o evento de fala é marcado por grande formalidade. Esta formalidade se expressa (1) no modo como se está sentado e se gesticula pouco; (2) nas características da enunciação, cuja rítmica e sentidos são pontuados e alimentados por paralelismos, rimas, aliterações, pausas, mudanças de entonação e a resposta/confirmação afirmativa (*j#*) da audiência ao longo da narração;³⁷⁶ (3) e na relação entre o “controle” dos recursos de enunciação e o seu potencial de efeito sobre a realidade (Gasché, 2002:8).

Para os fins analíticos deste trabalho, seguindo também algumas das idéias e orientações de Bakhtin (2003:261-262), penso a *rafue* como constituindo-se em um “gênero discursivo”, quer dizer, como estando compreendido dentro dos “tipos relativamente estáveis de enunciados” de um dado grupo social. Deste modo, procuro uma operacionalização da noção de gênero de maneira menos rígida e totalizadora,³⁷⁷ mas relacional, permeável e contextual, traduzindo tanto a uma realidade etnográfica apreensível mas dinâmica e situacional, quanto instrumentalizando o exercício de análise proposto. Nos cestos apresentados, podemos considerar a *rafue* como o eixo central da lógica e dos recursos discursivos que organizam os temas e seqüências das narrativas copiladas. Mais uma vez recorrendo à imagem de tecer um cesto, *rafue* seria a lógica e a técnica de trançado que rege a escolha dos materiais e sua composição em forma de *igai*, tecidos de cesto. Neste caso, cestos de trançado com trama de olho pequeno, trama de tecitura complexa e variada sobre a qual se dedica vários dias de trabalho. Como enfatiza

³⁷⁵ Em seu exercício de apresentar uma retórica uitoto, Gasché (2002:6) chega a distinguir a pelo menos três formas de discurso (“gêneros de discurso”) dentro da verbalidade do mambeadero: *rafue*; as “narrações míticas” (*bakak#*) ou “histórias de ancestrais” (*jaiaga#*); e as que descrevem os processos de criação (*komuiya uai*). No presente caso, não se chegou a fazer distinções dessa natureza, pelo que os termos ganham sinonímia, todos ao final significando a palavra (*uai*) deixada pelo Criador.

³⁷⁶ Estes mesmos recursos são encontrados nos textos apresentados por Echeverri (1993:xiii-xxii). De fato, podemos ainda ampliar seu espectro de uso, colocando-as dentro das artes verbais de grupos amazônicos, do que Cardenal (1987:15) chamou de “características da poesia primitiva de todos os tempos”.

Don Ángel, ao final do Cesto de Sabedoria [26], a trama narrativa apresentada neste capítulo é elaborada a partir de sua “ciência tradicional” enquanto fundamento ético-moral e modo de expressão. Por isso, ultrapassando a uma dimensão discursiva e performática de *rafue*, podemos considerá-lo como o “contexto cultural” a que as ações verbais perfiladas estão necessariamente referidas: como “ferramenta” para geração de abundância no trabalho e eficácia na conformação moral, como “documento” das artes verbais³⁷⁸ do grupo, e como “realidade cultural” representada pelo manejo de alguns de seus repertórios orais.



Sra. Dolores tecendo um cesto *ñenigaĩ* como um presente para minha filha (09.2001).

³⁷⁷ Uma vez que a própria natureza do processo etnográfico e dos dados alcançados não nos autorizam.

³⁷⁸ Arte aqui deve ser entendida, sobretudo, em seu caráter de técnica, no caso, de técnicas verbais. Partindo da recuperação da gênese da noção de “arte verbal” de Finnegan (1992), uso ao termo “artes verbais” sem maior rigor, apenas para marcar que estamos diante de um pensamento retórico e estético, além de ético e político.

Se no trabalho de Gasché (2002) atingimos a uma dimensão mais geral e abrangente (ainda que não perdendo de vista a dimensão situacional) para pensar a *rafue* como retórica e discurso característicos uitoto, nos textos compilados por Echeverri & *Kñnerai* (1993:205) encontramos a uma ênfase maior no caráter construcionista (*in the making*) desse discurso, mais investimento sendo dado em suas feições dialógicas e individuais. Para além dos sentidos já apresentados para o termo *rafue*, Don Hipólito Candre chama a cada uma de suas falas noturnas também como *rafue*, pelo que Echeverri (1997:205-206) sublinha e instrumentaliza analiticamente: “Este não é o *rafue*, é *rafue* em ação; e, mais que isso, é o *rafue* de *Kñnerai*”. Deste modo, seu discurso é pensado tanto em termos de dialogia entre seu manejo pessoal do discurso e os preceitos mais gerais regidos pela coca e o tabaco, quanto como “resposta a diferentes projetos culturais” intra e extra-grupo (Idem). Nesta perspectiva, apresenta a todo o conjunto de temas que compõe o *rafue* de Don Hipólito interpretando-o, ao final, como a “reinstauração de um novo sentido de pessoa e povo – a construção de uma identidade coletiva e de uma ideologia da cultura e da história” (Idem:207). De acordo com as “motivações da narrativa”, do grau de engajamento de narradores e suas audiências, enfatiza Basso (1990:7),

“narrativas históricas e outros gêneros discursivos (e suas recepções por audiências contemporâneas) oferecem muitas oportunidades para entender como indivíduos se engajam nestas lutas de reorientação, propondo – e de fato atuando em suas *performances* – novos modos de pensar e de agir”.

No desenvolvimento de uma “etnografia da fala”, sintetiza Finnegan (1992:2), direciona-se uma maior atenção para a “construção social – e muitas vezes política – de processos como memória, fala, literalidade, mito ou controle do conhecimento”. No estado atual da organização dos dados de que disponho, não será possível avançar muito na proposta de uma “etnografia da fala” segundo a agenda de trabalho de Hymes (1970:103), pelo que contento-me em ficar no que este considera como um primeiro plano de análise: o de pensar ao enunciado como uma “reflexão narrativa sobre a realidade”. No caso, de Don Ángel e a gente de seu mambeadero através de seu *rafue*. Nessa direção, Bauman (1992:125) propõe-se a analisar as relações entre “gêneros narrativos” e “processos de tradicionalização” (*the strategic process of traditionalization*). A noção de gênero narrativo é pensada não em termos de algo fixo e excessivamente padronizado, mas como um

“recurso expressivo dinâmico” (Idem:127-128) em que “feições estilísticas estão disponíveis para futuras combinações e recombinações na produção de variáveis formas e sentidos”. De fato, em um mesmo texto podemos encontrar a um “diálogo de gêneros”, a justaposição de gêneros reconhecidos como primários na formação de um texto mais complexo (Bauman, 1992:132).³⁷⁹ Bakhtin (2003:309) é enfático ao afirmar que “não há nem pode haver textos puros”. Do ponto de vista dialógico, estes seriam “pensamentos sobre pensamentos, vivências sobre vivências, palavras sobre palavras, textos sobre textos” (Idem:307). Estas idéias adequam-se ao manejo discursivo de Don Ángel presentes nestes cestos, onde encontramos elementos de pelo menos três tradições de conhecimento (Barth, 1975, 1987):³⁸⁰

- (1) a palavra de mambadero (que aqui chamamos de *rafue*) tendo a coca e o tabaco como epicentros simbólicos de organização retórica e narrativa;
- (2) um cristianismo milenarista, presente em especial quando aparecem a figura do Pai Criador (*Moo Buinaima*) que se converte em filho - momento em que o modelo ético-moral proposto por Don Ángel (*yetarafue*) enfatiza ao amor/estima ao ser humano (*komini iziruiya*) como base da boa sociabilidade e do bom governo -, e quando o conjunto de narrativas é dividido em dois cestos comparados aos dois testamentos;
- (3) ao conhecimento científico, neste caso em particular através da antropologia, uma das tradições de conhecimento em que nos encontrávamos, quando Don Ángel e a gente de seu mambadero questionam o uso das noções de mito e história, quando organizam o conjunto de narrativas em “pré-história” e “história” (períodos ante e pós-diluviano respectivamente); quando falam em “história de origem”; quando pensam aos encontros no mambadero como um “ritual”, um “rito”; e quando

³⁷⁹ Mais uma vez, os recursos estilísticos e sentidos acionados em uma dada enunciação devem ser pensados em relação a “sistemas culturais definidos de sentido e interpretação e a sistemas organizados de relações sociais” (Idem).

³⁸⁰ Sobre a noção de “tradição de conhecimento” como instrumento heurístico, vide capítulo 3. Vale ressaltar, no entanto, que dentro dessas tradições de conhecimento encontramos também a outras tradições, não só de conhecimento, mas também administrativas e políticas, por exemplo, como é o caso do *cabildo* pensando enquanto modelo político, administrativo e de pensamento. Neste sentido, o correto talvez fosse dizer que estas 3 tradições elencadas não só podem comportar e dialogar com outras tradições, como servem de elos de comunicação entre essas.

adequam (“resumem”) a Palavra de Coca e de Tabaco ao formato “documento escrito”, enfatizando no entanto que não se deixe de “investigar” no mambeadero.³⁸¹

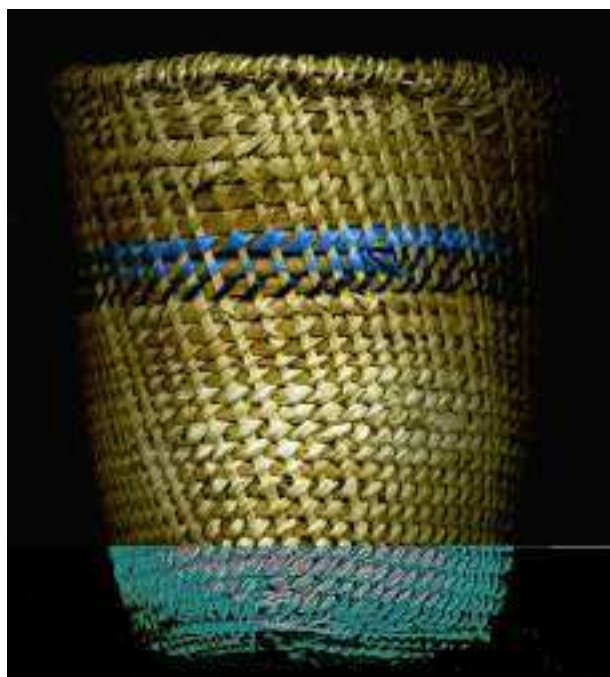
Neste ponto, saliento que se por um lado podemos considerar a *rafue*, e em conseqüência os textos apresentados, como um gênero discursivo (através do qual algumas tradições de conhecimento são relacionadas), compondo um repertório cultural minimamente definido, reconhecido e compartilhado; por outro, o manejo desse repertório situa-se em quadros relacionais múltiplos, que se interpenetram e constroem mutuamente, perfigurando contextos de produção textual (oral e escrita) dentro dos quais este manejo é negociado. Fazendo uso das palavras de Abelardo quando trabalhávamos uma noite durante a digitalização dos materiais traduzidos: “O mambeadero é a nossa internet”, que eu diria aqui entendido não só como espaço físico, cerimonial e político, mas como *locus* de criação e difusão de representações e práticas sociais coletivas (que a isso se propõe, ao menos) em comunicação com diversas agências e tradições de conhecimento intra e extra-grupo. Neste sentido, venho apontando ao longo deste trabalho e em especial no capítulo anterior, que o esforço de Don Ángel e a gente de seu mambeadero deve também ser situado em sua conjuntura sócio-histórica, no caso marcadamente conflitiva e política, tendo como um eixo organizador central entre os anos de 2000-2001 a realização do Plan de Vida de San Rafael (vide capítulo 4). As narrativas que se seguem são também tradução, portanto, desse campo de relações sociais, mais diretamente marcado pelas relações (1) entre avôs, donos de mambeadero, em seus manejos da Palavra de Coca e de Tabaco; (2) entre o modelo político “tradicional”, calcado no mambeadero, e o de “cabildos” e “associações”, calcado nos modelos de representação fornecidos pelo Estado; (3) e entre os modelos de desenvolvimento sócio-político-econômico que cada uma dessas instâncias políticas representava.

Para além disso, em diálogo com essas dimensões de negociação, Don Ángel objetivava, principalmente, a difusão da Palavra de Conselho (*yetarafue*), modelo ético-moral apresentado como um instrumento “prático e teórico” para a “conformação do

³⁸¹ Neste último caso, seguramente isto não se deve só antropologia, mas ao próprio processo de alfabetização que vem desde os anos 1940 e o que este implica em contato com a escrita e com o livro como instrumentos de transmissão e reunião de conhecimento. A própria Bíblia enquanto livro certamente também é um parâmetro fundamental. No entanto, uma vez ser a antropologia um de nossos canais de comunicação, neste

homem índio”, para “desenvolver recursos humanos” e administrar com autonomia o Predio Putumayo. Voltando à proposta de análise de Bauman (1992:1280) de textos da Islândia considerados como tradicionais, podemos dizer que neste caso também o “uso do gênero para fins de comunicação” é relacionado ao “ato de tradicionalização”, este entendido como “uma construção simbólica através da qual pessoas no presente estabelecem relações com um passado significativo e endoçam formas culturais particulares com valor e autoridade”. Neste sentido, salienta Basso (1992:6), em momentos de crise social que “demandem a preservação na memória”, testemunhos tornam-se “*performances* ideológicas” na medida em operam com “a crença de que o contar de uma história pessoal ajudará as pessoas a lembrar e entender as razões para decisões e escolhas feitas pelas pessoas que viveram no passado”. Deste modo, a “textualização” está diretamente relacionada a um “efeito interpretativo” esperado pelo narrador na maior parte de sua audiência (Idem:6-7): encorajar a “projetar”, isto é, a “planejar e antecipar”, a formular “planos de solução para problemas sociais mais amplos”. No caso de Don Ángel, estes aspectos ficam realçados uma vez que, ressaltado, estamos diante de palavras de um *iyatima* (chefe), de um líder espiritual e político, onde pesa sobremaneira a formulação de um modelo de pessoa e de comunidade (de povo, *urukî*) calcado nos conhecimentos tradicionais e na história do grupo, ante e pós-diluviana, ante e pós-caucho.

momento foi ela seguramente o contexto em que a discussão sobre o processo de gravação, transcrição, tradução e edição se desenvolveu.



Cesto *ñenigai* tecido por Sra. Dolores como presente para minha filha. Ao final, usaria saco e fio de plástico para terminar o trançado (San Rafael, 09.2001). Materiais: palha, fibras de tucum e saco e fio de plástico. Dimensões: 20 cm de alt. x 13 cm de diam.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nimaira uruk̄i yetara uruk̄i:

ritual e política entre os Uitoto-murui do rio Caraparaná

“Así hablaban nuestros abuelos, lo que son palabras científicas. Si detallamos una palabra, habría mucho conocimiento. Así nunca terminaríamos. Por eso, narramos una partecita y seguimos para aprender a auto-diagnosticarnos, para conocer a los demás, para amar al prójimo, para tener la filantropía, para conocer a otros indígenas, para conocer a los blancos. De ahí, para comprender todas las particularidades de la humanidad, para pensar de corazón, para comprender, para concientizar” (Don Ángel Ortiz, San Rafael, 08-09.2001).

Quando dois homens se desentendem, devem resolver seus desafetos oferecendo coca e tabaco um ao outro. A palavra será o principal mecanismo de resolução do conflito. Chupando tabaco, adoçarão seus corações de forma a ter um “bom pensamento”. Só depois de mambear, iniciarão seu diálogo, que dependendo do nível de conhecimento que cada um detenha das dinâmicas e repertórios do mambeadero, poderá ser bastante formalizado. Ao final, quando ambos já se sentem satisfeitos, já estão curados daquele problema, consideram esse “cesto” como estando fechado e nunca mais voltarão a abri-lo, de forma a não adoecerem novamente. É deste modo, enfatiza Don Ángel Ortiz, que se deve, idealmente, resolver algum desentendimento. A imagem de “fechar um cesto” também pode ser usada para referir-se ao fim de uma narrativa, ou quando um avô encerra algum dos temas sobre os quais estava ensinando, até que este retorne em outra oportunidade. Gostaria, portanto, de encerrar este trabalho – fechar este cesto – recuperando, brevemente, alguns pontos apresentados.

Um primeiro ponto a ressaltar é o lugar de destaque ocupado pelo plantio, processamento e consumo ritual da coca (*Erythroxylon coca* var. *ipadu*) e do tabaco (*Nicotiana tabacum*) para os grupos indígenas do interflúvio Caquetá-Putumayo. A essa

altura do trabalho, já podemos entender o significado de um dito corrente no mambeadero, momento em que mais uma vez a Palavra de Coca e de Tabaco revela seu lado bem-humorado: “mambear coca não é pintar a boca de verde”.³⁸² Como vimos, “mambear coca”, do ponto de vista de um *nimairama* e *iyaima* como Don Ángel, de forma alguma se resume apenas ao consumo de produtos culturais, mas está associado à linhas de transmissão de conhecimento ritual e de chefia, servindo como prática ascética e de formação individual masculina baseada nos preceitos e normatividades deixados por *Moo Buinaima* (“Pai Criador”). Estes expressam-se tanto nos trabalhos diários do roçado (*iyĩ*), quanto nos encontros noturnos no mambeadero (*jiibibirĩ*), tendo à coca e ao tabaco como epicentros simbólicos para aconselhar a um jovem. Além disso, como vimos, coca e tabaco são também instrumentos de comunicação, pré-requisitos para se adentrar em certos circuitos e melhor entender a lógica de emissão e recepção de mensagens.³⁸³

Como vimos no capítulo 3, *jiibina uairede*: “a coca tem palavra”. Mas que palavra é essa da qual Don Ángel tanto insistiu ter sua origem nas própria boca (*fue*) *Moo Buinaima*?³⁸⁴ Como procurei mostrar ao longo deste trabalho, entendo a Palavra de Coca e Tabaco, em sua feição particular enquanto *yetarafue* (“palavra de conselho”), como um produto dialógico da contemporaneidade (tomada em sua profundidade sócio-histórica) em que encontramos com pelos menos três grandes “tradições de conhecimento” em interação: a palavra de mambeadero, um cristianismo de origem capuchinha, e a ciência ocidental (no caso em particular a antropologia, mas não só). Deste modo, *yetarafue* é tanto um produto da reorganização dos conhecimentos autóctones sobreviventes ao período cauchero (1900-1930), em interação com outras tradições que ao longo do século XX chegaram a San Rafael, quanto uma resposta às demandas socio-político-econômicas do presente. Um bom exemplo disso é o manejo de Don Ángel do termo “cesto” (*kirĩgaĩ*) ao organizar o conjunto de narrativas que compõe a contribuição de San Rafael ao *Plan de Vida Murui*. Como vimos, as noções de “tecer” e “narrar” podem, do ponto de vista das metáforas utilizadas por um “tradicionalista”, ganhar sinonímia. Neste contexto, o termo é utilizado para

³⁸² Esta expressão, recolhida por Echeverri (Echeverri & Pereira, 2003), dá título à artigo em que buscamos reunir nossos dados para fazer uma etnografia a mais extensa possível sobre os usos amazônicos da coca.

³⁸³ Este fato torna-se ainda mais relevante se considerarmos a pressão da sociedade colombiana pela erradicação dos cultivos da coca – quaisquer que sejam -, no âmbito do chamado “Plano Colômbia” (García & Mejía, 2001:121).

³⁸⁴ Vide capítulo 5.

organizar esse conjunto de narrativas em dois grandes blocos: o Cesto das Trevas (*Jit̄rui Kir̄igaĩ*) e o Cesto de Sabedoria (*Nimaira Kir̄igaĩ*), em clara referência, conforme enfatizado pelo ancião, à organização bíblica em “velho” e “novo” testamento. Este fato deve ser entendido não só a partir da recuperação da trajetória pessoal de Don Ángel em sua formação no Internato de San Rafael, mas também de sua preocupação em adaptar o conhecimento que aprendeu à realidade das novas platéias indígenas: cristãs, escolarizadas, e pouco afeitas aos encontros noturnos do mambeadero, em alguns caso considerados inclusive – como vimos na capítulo 4 - como um retrocesso.

Apesar do ponto de vista do mambeadero³⁸⁵ traduzir apenas uma das visões contemporâneas de que os Murui e Muina-murui (e demais “Povos do Centro”) dispõe para falar de si mesmos e dos outros, é a esta que recorrem, em contextos de interação com não-índios, para marcar sua etnicidade, a singularidade dos “usos e costumes” por que são regidos. Neste sentido, em especial a partir das mobilizações políticas ocorridas no interflúvio Caquetá-Putumayo nas décadas de 1980 e 1990, assistimos a uma crescente “politização da cultura” - ou “politização da tradição”, como o propôs Linnekin (1990:150) – na qual o repertório de práticas e imagens produzidas pelo mambeadero passa a desempenhar um papel crucial enquanto sinal diacrítico de indianidade frente ao Estado e às demais agências que compõe o campo indigenista amazônico colombiano.

Este fato fica evidente na situação social escolhida para ilustrar os arranjos e adaptações pelos quais um *corpus* de conhecimento necessariamente está sujeito em contextos de interação: a realização do *Plan de Vida* de San Rafael. Como vimos, estamos diante, de fato, de um resposta indígena – resposta criativa – a modelos e expectativas exógenos, que passam a ser incorporados na medida em que se mostram como caminhos possíveis para o reconhecimento de direitos e a conquista de novos espaços de negociação. Este fato fica especialmente evidente diante do conflito existente, em 2001, entre os dois modelos de *plan de vida* que eram realizados no Caraparaná: o de Don Ángel e da gente de seu mambeadero, e o de OIMA/ONIC/WATU/Cooperación Española. Lembro que houve por parte de OIMA, demanda para que o *plan de vida* de San Rafael fosse incorporado ao que estavam desenvolvendo, ponto a que Don Ángel era bastante reticente. O desfecho desse episódio – sobre o qual, infelizmente, não tenho, até o momento, maiores

³⁸⁵ Ou pontos de vista, se tomamos as disputas de autoridade entre “tradicionalistas”.

informações - seria o da publicação, no ano seguinte (2002), do material produzido por Don Ángel e a gente de seu mambeadero no documento assinado por OIMA/ONIC/WATU/Cooperación Española, sem que, no entanto, o nome de qualquer um dos envolvidos em sua elaboração em San Rafael estivesse mencionado.³⁸⁶

Voltando ao *plan de vida* de San Rafael, procurei apresentar ao longo deste trabalho parte da lógica e dos intentos que presidiram a ações coordenadas por Don Ángel. Destaco em particular a noção de governo (*yíiye*) como exemplo de como o ancião tanto recupera saberes pré-existentes, escolhidos a partir dos repertórios dados pela Palavra de Coca e de Tabaco (entendida como uma tradição de conhecimento), quanto lhes dá um novo sentido. O início de um governo está em “governar a si mesmo”, expresso na máxima: “saber medir as próprias ações”. Neste sentido, um bom governo é aquele que tem em seus fundamentos a *yetarafue*, a “palavra de conselho”. Assim se conforma uma pessoa (*komîni*), assim se conforma um povo (*urukî*), idéias traduzidas na expressão: *nîmaira urukî yetara urukî* (“um povo sábio, um povo aconselhado”), norte fundamental de todos os esforços de Don Ángel enquanto *iyaima* (“cacique”). Vimos também que um bom governo é tradução do cuidado com o corpo, com a família, com a maloca, com a comunidade.

Neste sentido, alcançamos a uma outra máxima de acordo com o mambeio de Don Ángel, base não só para um governo, mas para o convívio em comunidade: “estimar a pessoa humana” (*komîni iziruiya*). Neste momento, os termos *yíiye* (literalmente “sustentar”) e *iziruiya* (“estimar”, “amar”) aproximam-se, passando serem utilizados por Don Ángel, tanto um quanto outro, para traduzir a noção de “governo”. Neste sentido, governar é, acima de tudo, amar. Sobre este ponto, ressalto, não havia maiores divergências entre os “tradicionalista” que transitavam por San Rafael (em especial Don Gregorio Gaike e Don Luccas Agga).

Don Ángel enfatizava que a elaboração do documento apresentado no capítulo anterior era apenas um dos momentos do *plan de vida* que estavam realizando. De fato, a idéia de seu desenvolvimento era lida mais uma vez a partir das lógicas do mambeadero, expressas na máxima: “a coca é para toda a vida”, o que significava que o processo de aprendizado não terminava nunca, mesmo para um *nîmairama*. Neste sentido, também o

³⁸⁶ ONIC & WATU & Cooperación Española & OIMA. *Kaî Iyikîno Plan de Vida del Pueblo Murui*. Bogotá: Ediciones Turdakke, 2002.

plan de vida o seria, o trabalho de compilação das narrativas apresentadas no capítulo anterior sendo apenas o primeiro – e fundamental, ressaltado - passo a ser realizado.

Paralelo ao trabalho de gravação e transcrição das narrativas, se realizava o de tombamento e busca de grandes troncos que serviriam para a construção de uma nova maloca em San Rafael (a última tendo sido a erigida por Don Benedito Ortiz) que Don Ángel planejava, segundo ele, a pelo menos uma década. Este sim seria um fato que causaria grande polêmica, em especial por parte de Don Gregorio Gaike, uma vez que Don Ángel a qualificava como uma “maloca comunitária”, uma “maloca do povo”. Do ponto de vista de um “tradicionalista” como Don Gregorio, uma maloca era expressão da vontade e capacidade de arregimentação de um cabeça de clã, de um dono de mambeadero, que sentado vela por todos aqueles que por ele estão trabalhando. Neste sentido, assim como um mambeadero tem um dono, assim também o tem uma maloca. Deste ponto de vista, a idéia de uma maloca “comunitária” era inconcebível.

No caso de Don Ángel, creio que sua iniciativa era calcada em dois pontos básicos: primeiro, como já pontuado, sua percepção e análise de como se encontrava a organização social murui na atualidade, dentro da qual o modelo clânico tinha cada vez menos força enquanto vetor organizador e agregador das comunidades. Segundo, por não possuir uma capacidade de arregimentação de pessoas e pagamentos (derivados de mandioca e carne de caça) que pressupunha a construção de uma maloca em que fosse o dono. Creio que podemos estar diante, ao menos do ponto de vista de San Rafael, de uma nova etapa no processo de reorganização política e social do aldeamento, em que reformuladas noções de comunidade e de chefia podem estar sendo engendradas. Mas este é um tema a ser melhor desenvolvido em outra oportunidade.

BIBLIOGRAFIA

ACERO DUARTE, Luis Enrique. *Principales Plantas Útiles de la Amazonia Colombiana*. Bogotá: República de Colombia, Proyecto Radargrametrico del Amazonas, 1979.

AQUINO, R. *Mamíferos de la cuenca del río Samiria: Ecología poblacional y Sustentabilidad de la Caza*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2001.

ANTONIL. *Mama Coca*. Hassle Free Press, 1978.

ANÓNIMO. *El libro rojo del Putumayo*. Bogotá: Planeta Colombiana Editorial S.A., 1995.

AQUINO, Rolando & BODMER, Richard & GIL, José. *Mamíferos de la cuenca del río Samiria: Ecología Poblacional y sustentabilidad de la caza*. Lima: AIF/WWF/DK, 2001.

BALLÓN, Enrique. "Motivo creación (del Hombre) en la mítica Huitoto". *Amazonía Peruana*, 13 (vii): 91-101, 1986.

BECERRA B., Eudocio. "El poder de la Palabra". *Forma y Función*, 11: 15-28. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1998.

BONILLA, Victor-Daniel. *Serfs de Dieu et Maitres d'Indiens. Histoire d'une mission capucine*. Paris: Fayard, 1972.

BORJA, Miguel. *Estado, Sociedad y Ordenamiento Territorial en Colombia*. Bogotá: CEREC, 1996.

BRAUN, Herbert. "Los mundos del nueve de abril, o la historia vista desde la culatra". Em: Sánchez, G. & Peñaranda, R. (comp.) *Pasado y presente de la violencia en Colombia*. Bogotá: Cerec, 1992.

BURTCH, Shirley. *Diccionario Huitoto Murui*, Tomos I e II. *Serie Lingüística Peruana*, 20. Peru: Instituto Lingüístico de Verano, 1983.

CANDRE K., Hipólito & ECHEVERRI, Juan Alvaro. *Tabaco Frio, Coca Dulce. Palabras del anciano K+nera+ de la Tribu Canaguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos*. Bogotá: Colcultura, 1993.

CARDENAL, Ernesto. *Antología de Poesía Primitiva*. España: Alanza Editorial, 1987.

CASEMENT, Roger. *Putumayo. Caucho y Sangre. Relación al Parlamento Ingles (1911)*. Quito: Abya-Yala, 1985.

CASTILLA, Camilo. "Evolución reciente del conflicto armado en Colombia: la guerrilla". Em: AROCHA, Jaime & CUBIDES, Fernando & JIMENO, Myriam. *Las violencias: inclusión creciente*. Partes I e II. Bogotá: CES, Universidad Nacional de Colombia, 1998.

CASTRO, Graciela & ESTEVÉZ, José Vicente & PABÓN, Marta L. *Biografías, conflicto y poblamiento en el Trapecio Amazónico*. Proyecto de pesquisa.