

FAZER O *CENTRO*: NOTAS SOBRE ORIENTAÇÃO E TRANSFORMAÇÃO ESPACIAL ENTRE OS BORA NA AMAZÔNIA COLOMBIANA

MARIA LUISA LUCAS

RESUMO

O conceito de *centro*, para os povos da região do Caquetá-Putumayo, é fundamental e está diretamente relacionado à constituição do espaço. Após um longo contato com os comerciantes de escravos, a ação dos exploradores da borracha, no começo do século XX, fez com que os Bora fossem reduzidos a pouquíssimas pessoas. Pretendo demonstrar como, nesse processo, ainda que as configurações espaciais do *centro* tenham sofrido bruscas alterações, sua existência enquanto conceito permaneceu. Mais do que isso, penso que ele foi o guia para certas mudanças em diversas esferas do mundo bora.

PALAVRAS - CHAVE

Bora; Colombia; Amazônia; Caucho; Espaço

MAKE THE CENTER: NOTES ABOUT ORIENTATION AND SPATIAL TRANSFORMATION AMONG THE BORA IN THE COLOMBIAN AMAZON

ABSTRACT

The concept of *center*, for the groups of the Caquetá-Putumayo region, is fundamental and directly related to the constitution of space. After a long contact with slave traders, the action of the rubber exploiters in the early twentieth century caused the Bora to be decreased to very few people. I intend to show

how, in this process, although the spatial configurations of the *center* have undergone abrupt changes, its existence as a concept has remained. More than that, I think it was the guide for certain changes in various spheres of the bora's world.

KEYWORDS

Bora; Colombia; Amazon; Rubber; Space

SOBRE OS AUTORES

MARIA LUISA LUCAS

Doutoranda em Antropologia Social no PPGAS / Museu Nacional / UFRJ, desenvolve pesquisa sobre história e vida ritual entre os Bora na Amazônia Colombiana.

SUBMETIDO EM

Março de 2017

APROVADO EM

Novembro de 2017

Em abril de 2016, durante a comemoração do aniversário da demarcação do Resguardo Indígena Predio-Putumayo, assisti a um Bora, filho de uma grande liderança recentemente falecida, discursar para algumas centenas de indígenas que estavam reunidos no *corregimiento* de La Chorrera, na Amazônia Colombiana¹. Ele dizia que completos cem anos do “genocídio caucheiro” (fato celebrado em um grande encontro no mesmo lugar, em 2012), os povos indígenas dessa região haviam acordado que não mais chorariam seus mortos nem o desaparecimento de seus clãs. Ao contrário, ele salientava que as forças deveriam ser concentradas no sucesso dos *processos de reconstrução social e recuperação da cultura* (palavras dele) que foram levados a cabo no último século.

É sobre esses *processos de reconstrução social e recuperação da cultura* que desejo falar nesta exposição. Proponho apresentar algumas considerações de cunho basicamente etnográfico sobre como esses processos se desenvolveram no que diz respeito ao modo como os Bora, ao elaborarem uma espécie de “reforma social”, lidaram com os reflexos dessas profundas transformações no espaço em que ocupam. Entendo aqui a noção de “reforma social” tal como proposta por Fausto et al.:

A categoria de “reforma social” contém um número de elementos que nos parecem centrais para compreender os casos empíricos (...). O primeiro desses elementos é a apropriação indígena de eventos históricos particulares para promover mudanças sociais internas. Para os Parakanã ocidentais, o evento foi a captura e a criação de uma criança estrangeira; para os Marubo, a morte de um líder guerreiro e a emergência de uma nova forma de liderança; e para os Koripako, a chegada de uma missionária trazendo um novo discurso e uma nova tecnologia. “Novo”, contudo, é nesse contexto uma maneira de dizer. Em todos os três casos, estamos diante de uma situação que se torna efetivamente nova apenas depois do fato, uma vez que em cada caso o novo já está presente na formação passada como uma possibilidade objetiva (Fausto, Welper e Xavier 2016: 63, tradução minha).

Assim, não tratarei aqui de analisar minuciosamente um suposto movimento de “ressignificação” das práticas socioculturais. Igualmente, não me ocuparei em cotejar estrutura e evento num jogo de figura e fundo, em busca de reminiscências de um passado (no limite, sempre ideal) no mundo bora atual. Antes, interesse-me pelos processos internos e em pequena escala que fizeram com que os Bora, frente a um evento inesperado (como veremos, a atuação dos caucheiros peruanos), mobilizassem-se a fim de pensar e agir coletivamente para reorganizar o social – tendo como base, obviamente, suas “possibilidades objetivas”. Nessa direção, refletir sobre a noção de *centro* para os Bora e os demais grupos da região do Caquetá-Putumayo parece ser uma forma interessante de explorar etnograficamente temas como a espacialidade, as transformações históricas e suas possíveis conexões.

1 Uma versão reduzida desse texto foi apresentada em agosto de 2016 no seminário “Diálogos Amazônicos: Perspectivas da Antropologia e da Arqueologia sobre a ocupação da região no período pré e pós-colonial”, na Universidade Federal de Minas Gerais. É muito importante salientar que se trata de um trabalho ainda em curso, fruto das primeiras impressões de minha investigação de doutorado, desenvolvida entre os Bora na Amazônia Colombiana desde 2014. Ainda, agradeço aos colegas do LARMe/Museu Nacional por seus comentários na ocasião de um seminário interno.

Os Bora fazem parte de um conjunto de povos que vivem entre os rios Caquetá e Putumayo, na Alta Amazônia². Ainda que não falem uma mesma língua, compartilham práticas bastante parecidas, bem como narrativas míticas e o consumo cotidiano de pasta de tabaco com sal vegetal (*ambil*) e folhas de coca tostadas com cinzas de embaúba (*mambe*). À exceção dos Andoke, todos eles se reconhecem, em seus idiomas, como *gente de centro*. Assim, os etnônimos aparecem apenas em determinados contextos e principalmente naqueles de contato com os não-indígenas. Isso é reforçado pelo fato de que tais etnônimos, em geral, não têm um significado nas línguas nativas, mas são derivações de nomes atribuídos nas relações com grupos exteriores àqueles do Caquetá-Putumayo ou mesmo com antigos não-indígenas que exploraram a região³.

Dessa maneira, os Bora se autodenominam como *p̄inemúnaa*, onde *p̄ine* significa *centro*, “meio”, “lugar central”, “metade”, “entre”, “no meio de”, “cintura” ou ainda pode ser usado como sufixo, e *múnaa* quer dizer “gente”, “humanos” ou “parentes” (Thiesen e Thisen 1998). Além disso, a palavra *centro* é utilizada para referir-se às áreas distantes das margens dos rios e dos grandes igarapés. Logo, dizer que alguém vive ou fez uma roça no *centro* geralmente é uma maneira de falar que o acesso a essas regiões demanda grandes caminhadas mata adentro, enquanto reconhecer-se como *gente de centro* é também informar que se é gente que vive apartada dos grandes cursos d’água. A noção de centro com o sentido empregado aqui parece ser encontrada em uma vasta região da Amazônia ocidental, tanto indígena quanto ribeirinha (ver, por exemplo, Gow, 1991). Eu mesma pude presenciar o termo sendo utilizado em diversas comunidades na região de Tefé, médio Solimões. Cada povo e cada clã da região, porém, tem para si que seu local de origem é o verdadeiro centro: os “povos do centro” surgiram, cada um deles, no centro do mundo, e os clãs localizam com certa precisão o território onde viviam seus primeiros ancestrais.

Ainda, para os Bora, os Miranha são “os de rio abaixo” e os Uitoto são “os de rio acima”, em uma clara referência à posição que tais grupos ocupavam, antes do contato com os caucheiros, nos rios Cahuinari e Caquetá. Esses povos, por sua vez, se referem aos Bora a partir da mesma oposição montante/jusante, localizando a si mesmos no *centro*. Guyot (1979) e Karadimas descrevem algo bastante semelhante para os Miranha no rio Caquetá. Ambos chamam a atenção, ainda, para a importância do eixo leste/oeste ou jusante/montante na espacialidade dos povos da região:

O leste e o oeste são assim as áreas marcadas no horizonte: o leste é “o lado onde o sol nasce”, o oeste é “o lado onde o sol se deita”. Essas orientações concordam com aquela entre jusante e montante, que são utilizadas cotidianamente: podemos considerar que o eixo conceitual principal de orientação dos Miranha é o eixo montante/jusante. (Karadimas 2005: 72, tradução minha)

Dessa forma, os pontos cardiais norte e sul, além de não-marcados na língua miranha, são consideravelmente menos importantes que leste e oeste. O mesmo se aplica aos

2 Majoritariamente, fazem parte desse coletivo (além dos Bora) os Uitoto, os Murui, os Ocaina, os Muinane, os Miranha e os Andoke.

3 Assim, por exemplo, enquanto “Uitoto” é uma corruptela, em língua Caribe, dada pelos Carijona, “Miranha” é uma referência, em tupi, às práticas antropofágicas dos antigos habitantes do médio Caquetá.

Bora, uma vez que, como veremos, os que vieram do Oriente, isto é, aqueles localizados a jusante, que subiram o rio Solimões em direção a seu território a partir do século XVIII, acabaram por introduzir profundas transformações que, através do tempo, foram pensadas e vividas pelos Bora e incidiram, inclusive, sobre os matizes que a noção de *centro* possui atualmente.

2 - COMÉRCIO DE PESSOAS, CAUCHO, ORFANATOS: ESPAÇOS TRANSFORMADOS

Ao entrarem contato com a bibliografia do Caquetá-Putumayo, nos deparamos com uma quantidade abundante de registros históricos os mais variados e que remontam às expedições dos agentes coloniais (extrativistas, naturalistas, religiosos, funcionários do Estado, etc.) desde o século XVII até os dias de hoje. É fácil perder-se em tais dados, priorizando uma abordagem essencialmente historiográfica que leve em consideração apenas as fontes oficiais, bem como é um perigo supor que os povos dessa região possam ser pensados e descritos sincronicamente sem que muito fique por dizer. Seria um equívoco agir de tal maneira porque um investimento etnográfico de longa duração revela que a marcação de determinados eventos é fundamental nas narrativas bora em relação às suas vidas após o contato permanente com os não-indígenas. Dessa maneira, buscarei combinar alguns desses relatos escritos aos dados etnográficos que possuo, uma vez que considero que ambos são indissociáveis e estão em estreito diálogo.

Assim, durante o século XVIII, as autoridades coloniais, sobretudo portuguesas, valeram-se das especulações sobre as práticas antropofágicas dos índios “gentios” na Amazônia ocidental. Cientes de que alguns grupos possuíam cativos de guerra cujo destino final era o consumo ritual de sua carne⁴, empreendiam os “resgates” sob a justificativa de salvar os cativos de seu fim, comprando-os de seus “donos” (chefes de clã ou donos de maloca que os mantinham em sua posse) em troca de mercadorias e inserindo-os no comércio de escravos que mobilizava mercados como os de Tefé e Manaus:

O que mais fez conhecer este rio [Japurá] foram as multiplicadas navegações, que por ele se fizeram ao trato de escravos, antes que justamente se abolisse uma permissão tão injuriosa à natureza humana e tão sujeita ainda nas condições facultadas as mais impudentes, e fraudulentas iniquidades. (Ribeiro de Sampaio 1825: 84).

Mesmo com a proibição oficial dos “resgates”, em 1775, o tráfico de pessoas continuou ativo até pelo menos a segunda metade do século XIX. A troca de pessoas por mercadorias envolvia, além dos cativos, um escopo maior de pessoas, todas elas designadas, segundo as concepções nativas, como “órfãs” (em resumo, aquelas que, mesmo tendo nomes e determinado status dentro de seu próprio clã, encontravam-se temporária ou permanentemente sob a tutela de um chefe de maloca de um clã estrangeiro ao seu). Cativos e órfãos eram vendidos em troca de ferramentas de metal, principalmente machados, que terminaram por substituir os artefatos líticos antes utilizados na abertura e manutenção de seus roçados.

4 Tais cativos eram prisioneiros de incursões guerreiras cujo resultado final era o consumo ritual da carne do inimigo morto e o acúmulo de troféus (cabeças, dentes e ossos). Para os Bora e os Miranha, ver Wavrin (1948), Razon (1980; 1984) e Karadimas (1997).

Os Bora possuem uma série de cantos rituais que, muitas vezes por meio de metáforas, falam sobre esse tempo. Eles fazem parte do que Guyot (1980) denomina como “cantos do machado”, em clara referência ao tempo em que as ferramentas eram intercambiadas por pessoas. Apresento em seguida três deles, traduzidos para o português⁵:

1. Canto da suíte noturna na festa de Túrrii ou tartaruga

(Podocnemis expansa):

Hoje é a mesma coisa

Sempre do lugar do leste

O espírito dos tigres vem comendo

Disso se assustaram as pessoas

Bem aqui, bem aqui

Porque nossa gente comeu o espírito dos tigres

2. Canto de inauguração da maloca na festa de *Baaha*:

Dali vem o tigre de água do leste

Tigre destróador do Brasil

Por causa dele, não durmam!

Quem de nós vai enfrentá-lo?

Vocês, não durmam!

3. Canto da festa de *Llaaríwa*:

(...) O machado do Oriente levará para muito longe

O último dos meus filhos órfãos

Vocês... não falem! Se falam disso,

Onde poderemos fazer comércio?

Os três cantos fazem menção à localização oriental dos colonizadores que estabeleciam relações comerciais com os “povos do centro”, em especial com aqueles localizados próximos ao rio Caquetá e seus afluentes. Enquanto a face ocidental do território faz limite com a cadeia andina colombiana⁶, foi do oriente que vieram os primeiros não-indígenas que estabeleceram contato permanente com esses povos. Assim, tanto o “espírito do tigre” quanto o “tigre de água”, o “tigre destróador do Brasil” e o “machado do Oriente” são alusões aos brancos que chegavam à região em busca de mão de obra escrava para seus mercados no médio Solimões:

5 Além dessas canções, narrativas do tipo rionegrino, que contam sobre viagens ao longo dos rios, aparecem em relatos como o que Mirielle Guyot colheu nos anos 1970 entre os Miranha no Caquetá. Nele, animais-espíritos “donos” dos rios, igarapés e poços são nomeados de acordo com a viagem que fizeram para chegar até ali. A narrativa miranha preocupa-se especialmente em mostrar como a anaconda, a anta e a garça ocuparam a região vindos do oriente, ou seja, do mar ou da foz do rio Amazonas em direção ao Caquetá. Tanto a onça quanto a anaconda e a anta são animais diretamente relacionados, na cosmologia bora, à predação e ao comércio. De maneira geral, o consumo de animais de grande porte e carne vermelha, ainda que não seja proibido, é bastante evitado.

6 A relação dos povos do centro com a região andina, expressa e elaborada sobretudo em suas narrativas mitológicas, não poderá ser tratada aqui.

Em Cayçara, Ega, Nogueira e Coary⁷, muitos indivíduos (...) podem ser vistos e suas presenças são explicadas, não pelo sucesso dos raptos, como antigamente, mas pela influência do espírito comercial. (...) Não tenho qualquer informação sobre o que transformou a transação em uma simples questão de acomodação mútua, mas estou certo de que os habitantes das cidades acima, em vez de caçar brutalmente os nativos, se contentam com a compra de seus filhos. (Marcoy 1875: 386, tradução minha)

Contudo, ainda que diversos Bora e Miranha tenham sido levados ao médio Solimões, onde hoje seus descendentes ocupam ao menos cinco terras indígenas⁸, creio que o maior impacto em suas vidas e no modo como ocupavam seu território teve início apenas nas últimas décadas do século XIX.

A partir da entrada dos extratores de quina (CNMH 2014: 43), cuja empreitada fracassou rapidamente, um contingente importante de pessoas em busca de atividades extrativas rentáveis foi atraído para região. Nesse contexto, Benjamin Larrañaga, antigo empregado do comércio quineiro, começou a extrair caucho autonomamente na região. Julio Arana, comerciante que na década de 1880 havia ganhado algum dinheiro por meio do contrabando de mercadorias diversas em Iquitos, conheceu Larrañaga nos últimos anos do século XIX, quando trafegava no rio Putumayo em suas atividades ilegais. Arana fundou com ele, em 8 de abril de 1904, a empresa “Arana, Vegas y Larrañaga”. Na escritura pública da firma, lê-se:

[O]s índios do Putumayo são obrigados a trabalhar à força por meio dos empregados da companhia. (...) a quantidade que atualmente deve a empresa a J.C. Arana está investida em mercadorias, embarcações, aviamentos (consiguinados) aos indígenas dessas regiões e em dívidas do pessoal (empregados da companhia) que reduzem e obrigam os índios a trabalhar nessas lavouras. (Villamil 1928: Sección 1a. Tomo. 966, folios: 512-513, tradução minha)

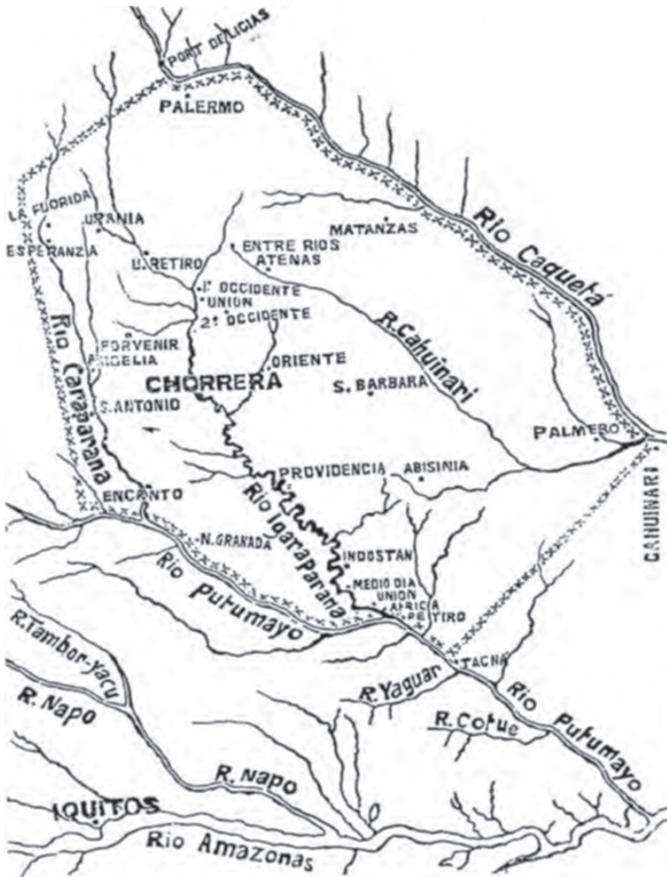
No mesmo ano, Larrañaga morreu com todos os sintomas de envenenamento por arsênico em La Chorrera, onde foi enterrado. Julio Arana tornou-se, assim, o responsável maior pela extração do caucho no Caquetá-Putumayo. Lopez (CNMH 2014) estima que a Casa Arana contou, ao longo de sua atuação na região, com cerca de mil empregados e trinta mil indígenas trabalhando a força.

O funcionamento da Casa Arana, em grande medida, rompeu com as práticas dos agentes coloniais anteriores, e uma das razões para tal ruptura encontra-se no organograma aplicado por Julio Arana. Enquanto ele mesmo comandava de longe seus negócios, eram nomeados “Chefes de Seção” em cada uma das estações de caucho (eram 45, concentradas nos rios Igaraparaná, Caraparaná e Cahuinari, todos afluentes do Putumayo e do Caquetá). Segundo tanto a memória dos Bora atuais quanto as fontes coloniais disponíveis, as estações onde a presença bora se fez mais marcante foram as de Morelia, Absinia e Santa Catalina, todas nas proximidades do rio Cahuinari.

7 Atual região de Tefé, na Amazônia brasileira.

8 Sobre esse tema, ver por exemplo Faulhaber (1987; 1996).

Figura 1



Principais seções caucheiras da Casa Arana
(Thomson 1913: XI)

Os Chefes de Seção eram responsáveis pelo controle do caucho recolhido na floresta e seu envio até os portos de embarque da mercadoria para Iquitos. Imediatamente inferiores, os “Capatazes” tinham a incumbência de controlar o trabalho dos índios, as entregas de caucho e as potenciais tentativas de rebelião e fuga. Tanto os Chefes de Seção quanto os Capatazes eram não-índigenas. A seu dispor havia uma série de “Muchachos”, índios jovens que, tendo sido privados da convivência com sua família ainda na infância ou adolescência, cresceram junto aos caucheiros e tinham a função de fiscalizar o trabalho dos outros índios, além de realizar incursões para a captura de fugitivos. A muitos “muchachos” foram entregues revólveres e fuzis⁹.

A particularidade desse esquema encontrava-se no fato de que os Chefes de Seção não tinham remuneração fixa. Ao contrário, recebiam seus rendimentos por meio de co-

9 Houve, ainda, um contingente importante de negros vindos de Barbados que, tendo sido trazidos em regime semelhante à escravidão por Julio Arana, dividiam suas funções com os “muchachos”.

missões que dependiam diretamente da quantidade de caucho que enviavam a Iquitos. Esse é um dos motivos que justificariam a transição entre um sistema de trocas ou endividamento para o regime de torturas e assassinatos que se seguiu (supostamente um meio de pressionar os índios a entregarem uma quantidade cada vez maior de caucho em suas seções). A disseminação da violência e do medo, muito aumentada pelo assassinato exemplar e público das principais lideranças masculinas e pelas “sanções” aplicadas aos que demonstravam comportamentos inadequados aos olhos dos caucheiros ou não forneciam caucho suficiente podem, porém, ter raízes muito mais profundas¹⁰.

De toda maneira, o resultado mais devastador da aplicação dessas “sanções” foi, sem dúvida, uma vertiginosa queda demográfica. Guyot (1972) mostra como os números de Hassel, em 1905, que relatam 3000 Boras e 15000 Miranhas na região, são incongruentes com os dados de Whiffen, que estimam 15000 Boras em 1908¹¹. Tal imprecisão pode ter a ver com os fatos de que os Bora e os Miranha falam uma língua bastante similar e, ainda, de que os etnônimos não eram exatamente correspondentes a grupos sociais rigidamente definidos. De todas as formas, Guyot contabiliza cerca de 300 Boras em território colombiano à época de seu trabalho de campo, no final da década de 1960. Logo, numa estimativa, a mais otimista possível, na segunda metade do século XX, os Bora, na Colômbia, foram reduzidos a menos de 10% de seu contingente nos anos 1900. Redução essa que tende a ser ainda mais drástica se lembramos que não há muitos dados demográficos para o período entre 1930 e 1960 (como bem observa Echeverri 2015). De fato, os Bora dizem que, imediatamente após a saída da Casa Arana da região, havia apenas quatro homens adultos, de quem toda a gente atual descende¹². Isso significa que os dados de Guyot, para a década de 1960, já refletem um movimento de crescimento populacional depois da interrupção das atividades de extração de caucho.

Outra consequência da ação dos caucheiros na região foram os deslocamentos forçados às seções de coleta de caucho. Se antes os indígenas do Caquetá-Putumayo viviam em malocas patrilineares e virilocais dispersas em um extenso território, a febre do caucho e as repetidas investidas que os funcionários da Casa Arana realizaram para atrair os indígenas para as áreas próximas às seções caucheras fez com que houvesse uma severa reconfiguração tanto dos padrões de ocupação do território quanto da composição dos corresidentes. A ocupação ativa das regiões de beira de rio no Igaraparaná e a convivência de diferentes clãs e etnias que anteriormente não se relacionavam com tanta frequência (ou até mesmo travavam entre si relações de inimizade) prenunciam, ainda, as mudanças espaciais que vieram logo depois.

Na Colômbia, a função de “civilizar” os poucos sobreviventes da hecatombe cauchera foi atribuída à Igreja Católica. Mais precisamente, aos padres capuchinos da Catalunia. Em 1933, o padre capuchino Estanislao de Les Corts fundou em La Chorrera, antigo entreposto principal da Casa Arana, um orfanato¹³. Entre 1932 e 1933, portanto

10 O terror e os abusos nessa região da Amazônia foram interessantemente tratados por Taussig (1986), mas uma retomada de tal discussão excede os limites deste trabalho.

11 O próprio autor chega a admitir que seus dados podem estar superestimados (Whiffen 1915: 59)

12 As razões para tal queda demográfica vão, contudo, um pouco além dos assassinatos em massa empreendidos pelos caucheiros. Depois das denúncias de Roger Casement e do domínio do mercado de caucho por países asiáticos, a empresa de Julio Arana interrompeu gradualmente seus trabalhos na região. Um de seus mais importantes empregados, Miguel Loayza (ver, por exemplo, Chirif 2009: 219), incumbiu-se então de deslocar forçosamente diversos indígenas para o rio Putumayo e de lá para os rios Ampiyacu e Yaguasyacu, todos em território peruano. Uma vez estabelecidos, os indígenas serviam novamente como mão de obra vulnerável nas atividades extrativistas. É em decorrência desse traslado que existem hoje comunidades bora consideravelmente grandes no Peru (em 2007 havia 748 pessoas que se autorreconheciam como Bora (<http://ineidw.inei.gob.pe>, acessado pela última vez em 09 ago. 2017)).

13 Foram fundados ainda outros dois: San Rafael, próximo à confluência dos rios Caraparaná e Putumayo (Peireira 2005) e um em Araracuara, no rio Caquetá. Sobre a atuação dos Capuchinhos catalães na Colômbia, ver Bonilla (1968).

logo depois do cese das atividades caucheiras, Colômbia e Peru disputaram, por meio de suas Forças Armadas, o controle do rio Putumayo e o estabelecimento de suas fronteiras. Com a vitória da Colômbia, a região de atuação da Casa Arana passa definitivamente a ser considerada território colombiano. Assim, a instalação de missões religiosas foi uma evidente estratégia estatal de ocupação e controle do território. À época da chegada dos capuchinos, é possível imaginar que a situação era desoladora. O cacique uitoto Rafael Faerito narra sua experiência:

Quando chegamos aqui, em La Chorrera, então todos eles morreram de gripe. Então ficamos como órfãos, porque meu pai, minha mãe e meus irmãos morreram. Eu fiquei sozinho como órfão. Depois foi o padre missionário Estanislao de Les Corts quem nos levou, a todas as crianças órfãs. Ele nos levou primeiro. (Pujol, s. f.: 44, tradução minha)

Os Bora encontravam-se em situação semelhante. Guyot (1984) apresenta a narrativa colhida por Raul Teteye das histórias contadas por sua avó, Isabel. Ela viveu, em sua juventude, o período de transição entre a saída dos caucheiros e a instalação definitiva dos padres. Depois de perder quase toda a família, Isabel foi levada ao Peru por Loayza. Alguns anos mais tarde, fugiu com seu marido no intuito de regressar ao Igaraparaná:

Se escondendo muito e andando só de noite, subiram o Putumayo por 15 dias até a foz do Igaraparaná. Dali embarcaram em uma lancha colombiana e assim chegaram a Enea e viveram trabalhando com um homem negro que vivia no povoado. Mais tarde, depois de alguns meses, foram levados (avó, tia, meu falecido avô e a menina, que era minha mãe) para La Chorrera porque não havia comida para manter a família – diziam que o padre de La Chorrera tinha muito porque mantinha o pequeno internato. Depois de alguns dias de viagem pelo Igaraparaná até La Chorrera, chegaram e o padre lhes deu um quarto para viver e a comida lhes dava o internato. Assim viveram muitos anos até que minha mãe ficou maiorzinha (Guyot 1984: 7, tradução minha)

Como vimos, a atuação dos capuchinos no Caquetá-Putumayo fazia parte de um projeto definido de intervenção¹⁴, como fica claro no intragável relato de Vilanova, padre capuchinho que trabalhou na região:

Primeiro houve a necessidade de ensinar-lhes alguma coisa de higiene, de castelhano e, o mais essencial, de nossa Santa Religião. Por aí começou o programa de instrução pública (...). Crianças que até pouco tempo não se distinguiam exteriormente dos animais e que tinham aversão inata aos brancos, vivem agora alegremente nos povoados, brincam e se divertem com seus amigos, e vão deixando insensivelmente seus instintos selvagens. Em seus corações, que pareciam insensíveis a todo sentimento delicado, despertam agora nobres aspirações. Por meio do canto suavizamos seus costumes e com a agricultura procuramos criar afeição à propriedade (Vilanova 1947: 133-134, tradução minha)

14 Atualmente, as pequenas escolas distribuídas ao longo do Igaraparaná são de difícil acesso (dadas as longas distâncias entre as malocas) e fornecem ensino apenas até a primeira etapa do ensino fundamental. Assim, muitos daqueles que não são enviados por seus pais a La Chorrera ainda pequenos acabam saindo da convivência de suas famílias e vivendo em regime de internato na adolescência.

A política “civilizatória” dos padres incidiu de tal forma que os Bora foram, aos poucos, construindo suas malocas no rio Igaraparaná. Por meio dos caminhos terrestres que comunicavam esse rio com os igarapés do alto Cahuinari (onde se encontrava a maioria das malocas no pré-caucho), os Bora se deslocaram durante todo o século XX¹⁵, de forma cada vez menos frequente, concretizando assim a configuração espacial contemporânea.

Nesse processo, La Chorrera, no alto curso do rio Igaraparaná, tornou-se um lugar fundamental para toda a região. Maior *corregimiento* do departamento do Amazonas, o antigo entreposto cauchero abrigou, com o passar dos anos, o porto de embarque para o traslado forçado para o Peru, o orfanato dos padres capuchinhos, uma base militar do exército colombiano e acampamentos das FARC. Atualmente, é o porto de parada dos regatões que sobem o Putumayo desde o município de Puerto Asis, além de possuir a única pista de pouso da região, pequenos comércios, uma torre de telefonia móvel, um colégio-internato com ensino fundamental e médio, um pequeno hospital, um calabouço (onde a guarda indígena autogerida executa suas penas) e a sede da associação indígena (AZICATCH), onde são pagos os benefícios governamentais e desenvolvidas parcerias com grandes ONGs nacionais e internacionais e órgãos do Estado.

Os dados do governo colombiano, de 2005, informam que havia, em La Chorrera, 3554 habitantes¹⁶. Esses números podem ser tidos como superestimados em razão da quantidade de crianças e adolescentes vivendo em regime de internato nas duas instituições de ensino do local, uma delas ainda sob o controle da Igreja Católica. Além disso, é grande o número de pessoas que, não tendo empregos formais em La Chorrera, vivem em um trânsito constante entre suas comunidades e o povoado, muitas vezes servindo-se de tal mobilidade para a venda de caça, peixe e frutos que, por conta da grande concentração de pessoas, são escassos em La Chorrera¹⁷.

As comunidades Bora localizam-se a jusante, no Igaraparaná. Chamá-las de comunidades é algo que merece explicações, pois mais bem se tratam de seis malocas espalhadas em um vasto território e pertencentes a diferentes chefes de clã, além de outras três aglomerações de poucas casas que, mesmo sem malocas, configuram-se como assentamentos cuja existência depende diretamente da presença desses chefes. Essas comunidades são formadas, todas, por um contingente relativamente pequeno de pessoas, de modo que nenhuma delas ultrapassa 70 moradores, e a maioria conta com bem menos que isso¹⁸. Algumas têm apenas um casal e seus poucos filhos solteiros. Quase todas as comunidades estão ligadas por caminhos terrestres, utilizados desde muito tempo e diariamente. Os Bora com quem desenvolvo meu trabalho me dizem que preferem viver “longe uns dos outros” para evitar conflitos. Ainda que alguns vivam hoje em La Chorrera e outros possuam casas no povoado, onde famílias inteiras vão visitar os filhos que estão no internato, receber benefícios sociais ou apenas fazer compras, observo uma importante continuidade entre a configuração das comunidades atuais e o padrão de assentamento do pré-caucho.

Ademais, uma das consequências do deslocamento dos Bora para o médio rio Igaraparaná foi o acirramento de uma antiga rivalidade. A área ocupada atualmente pelos

15 A importância desses caminhos no comércio de peles dos anos 1960 e 1970 não poderá ser abordada neste trabalho.

16 Disponível em: <http://www.amazonas.gov.co/territorios.shtml?apc=bbxx-2-&x=1364434>, consultado pela última vez em 10 mar. 2017.

17 Ainda há importantes imprecisões no censo local em relação ao arrolamento de pessoas que vivem, na realidade, no município de Leticia.

18 Segundo dados colhidos por mim em 2015, havia na época um total de 277 pessoas nas comunidades Bora do médio Igaraparaná.

Bora era, antes do caucho, de ocupação ocaina, povo indígena que se resume atualmente a poucas pessoas. A fraca presença de representantes ocaina não impede, contudo, que esse assunto sempre venha à tona em encontros políticos e conversas entre lideranças nos *mambeaderos*. Ainda que diversos encontros entre homens Bora e Ocaina tenham acontecido nas últimas décadas com o intuito de pôr fim ao conflito, ele sempre é atualizado. De fato, os Bora afirmam saber que, ao fim e ao cabo, vivem em um território que não lhes pertence originalmente. Por conta disso, entendem que a movimentação e a exploração desse espaço demandam cautela. Do contrário, encontram-se vulneráveis à revanche e à feitiçaria dos verdadeiros donos que tiveram suas terras usurpadas.

A persistência do pertencimento aos territórios da região encontra ressonância no fato de que os chefes de clã são capazes de localizar precisamente o lugar de origem de seus próprios antepassados, que são também os locais ocupados antes da chegada dos caucheiros e a mudança para o médio curso do Igaraparaná. Assim, sabemos que alguns dos clãs mais numerosos dos dias de hoje, como os clãs *buriti*, *veado vermelho* e *arara vermelha*, viviam, todos, em igarapés relativamente próximos, na margem direita do alto rio Cahuinari. Nesses assentamentos, malocas maiores e mais densamente povoadas que as atuais correspondiam a cada um desses clãs.

Hoje, apesar de a maioria das malocas contarem com casas de apoio em suas proximidades, onde as pessoas dormem ou passam algum tempo, a maloca é um espaço utilizado intensa e diariamente. Além de ser o local de preparação da comida pelas mulheres, é na maloca que os homens se reúnem todas as noites para conversar nos *mambeaderos*, onde, sob o efeito do *mambe* e *ambil*, comentam os acontecimentos cotidianos, narram mitos, curam e preparam o *mambe* e o *ambil* para o consumo diário. Para os povos da região, existe uma relação analógica importante entre a maloca, o corpo humano e os seres celestes (Karadimas 2005; Guyot 1972). Além disso, o centro do *mambeadero*, geralmente marcado pela presença de um grande prato de cerâmica onde as folhas de embaúba são queimadas, é, como os Bora já me narraram algumas vezes, o umbigo desse corpo e o centro do mundo.

Vimos que depois da atuação dos comerciantes de escravos e de borracha no Caketá-Putumayo, os grupos da região gradualmente se deslocaram do *centro*, isto é, as áreas de mata densa, das cabeceiras e dos igarapés para a margem dos rios. Viver em uma nova paisagem, lidar com seus recursos e com os mestres dos animais e vegetais (Fausto 2008) desse novo lugar foram apenas alguns dos desafios postos. Nesse momento, podemos imaginar em que medida certos motes foram colocados em xeque: como tratar um deslocamento no espaço que se caracteriza por se distanciar do *centro*? Dito de outro modo, se a maloca e as áreas de terra-firme são o *centro* do mundo e o Bora são *piinemúnaa*, ou *gente do centro*, como viver tão distante dele? Como construir suas malocas nas áreas de várzea? Como lidar com o fato de que se passou a viver em um território estrangeiro? Por fim, podemos dizer que de fato os Bora se distanciaram do *centro*, ou será que, ao reconstruí-lo em outro lugar, na verdade nunca se afastaram dele?

3 - FAZER O CENTRO

A fim de reagir a tais questionamentos, defendo que, para o caso Bora, as noções de origem, uso, vida e morte *de* e *em* determinado espaço parecem ser mais importantes que a ideia de uma propriedade individual e inalienável. Interessam-nos aqui, especialmente, os casos em que o modo bora de pensar o espaço relaciona-se diretamente com os acontecimentos do período pós-caucho. Assim, na época da venda massiva de peles no

mercado informal, nos anos 1960 e 1970, conhecida na região como o tempo da *tigrillada*, os Bora buscavam animais longe das margens dos grandes rios, em especial as onças-pintadas. Inevitavelmente, os caçadores terminavam por adentrar territórios alheios, uma vez que longe dos arredores de sua maloca e suas roças, qualquer homem encontra-se em terras cujo trânsito e exploração dependem de substâncias de defesa (como o tabaco curado) ou de uma boa relação com os mestres dos animais e vegetais donos daquele local. O método mais rápido e corriqueiro para atrair os bichos cujas peles seriam vendidas era matar pequenos animais e espalhar seu sangue de modo a conduzir a presa até uma armadilha no meio da mata, onde o caçador a esperava armado em um jirau no topo das árvores. Do ponto de vista bora, essa forma pouco diplomática de caçar em terra estrangeira foi apontada como o motivo de diversos infortúnios, mortes e acusações de feitiçaria¹⁹.

É saliente a preocupação (antiga e contemporânea) de entrar em um território pertencente a outrem e sobre o qual não se tem controle, e tal apreensão não se resume apenas à interação com humanos, como parece ser o caso da disputa territorial entre os Bora e os Ocaina. Na verdade, o território bora é representado, por eles mesmos, de modo bastante fragmentado. Na elaboração de *planes de vida*, espécies de guias de ações futuras corriqueiras no indigenismo e no movimento indígena na Colômbia, muitos foram os mapas concebidos nos contextos de oficinas de etnomapeamento desenvolvidas pela associação local e ONGs parceiras. Esses mosaicos demonstram que assim como os clãs possuem o direito de caçar, pescar, coletar e fazer roças e malocas apenas em determinados locais, outros lugares também são de uso privilegiado de seres não-humanos. Logo, da mesma maneira que um homem que deseja subir um igarapé em busca de pesca deve informar e pedir permissão ao chefe de clã dono daquele lugar, um caçador que planeja matar antas em um barreiro²⁰ deve estar ciente de que há um mestre das antas que comanda aquele espaço. Ainda, assim como chefes de clã lideram determinados territórios porque ali estão os locais de origem de seus ancestrais (de quem ele é o representante direto nesse mundo), muitas vezes o que os humanos veem como barreiros ou lagos são, para os mestres dos animais, suas próprias malocas onde é possível reunir os parentes para “mambear” e *lamber ambil*²¹.

Nos últimos anos, os Bora e outros povos da região se envolveram em uma parceria com o governo colombiano por meio do Centro Nacional de Memória Histórica. A ideia, nos termos da organização, era empoderar os indígenas a respeito de sua própria história. Para isso, foram formadas comissões que deveriam colocar em prática atividades que reconstituíssem os eventos históricos vividos pelos Bora junto aos exploradores de caucho do começo do século. Vídeos, mapas, fotos e relatórios foram os resultados de uma primeira etapa de entrevistas e rodas de conversas com os mais velhos. Num segundo momento, porém, o Centro Nacional de Memória Histórica solicitou aos Bora que retornassem às antigas estações de caucho localizadas floresta adentro. Foi quando começaram os problemas. Afinal de contas, quem estaria disposto a entrar em um território povoado por inúmeros espíritos daqueles que ali foram torturados e mortos pelos patrões da borracha? Apesar de muitas negociações e planejamentos, a viagem, até agora, não foi realizada.

19 Nesse tempo foram muito presentes, por exemplo, relatos sobre “tigres de água”, seres subaquáticos que emitem sons assustadores e raptam a vítima sem que ela se dê conta ou possa se safar facilmente.

20 Também conhecidos como canamãs ou chupadores, essas formações presentes na alta Amazônia são espaços em que a composição salina dos solos atrai uma grande quantidade de animais, principalmente antas.

21 Ao contrário do que acontece em outros contextos ameríndios, os Bora não consideram correto negociar suas incursões de caça com os mestres dos animais. Ainda que salientem a necessidade de conhecer e respeitar o domínio desses seres, consideram que esse tipo de comunicação é inadequado. Isso se relaciona diretamente com a concepção de que há uma separação importante entre humanos e animais, de modo que a esses últimos lhes é conferida uma humanidade sempre incompleta e inferior. Esse é um tema bastante interessante e que complexifica a discussão sobre o perspectivismo amazônico, mas cujo espaço para tratá-lo é insuficiente. Para uma discussão similar entre os Muinane, ver Sulkin (2005).

É interessante notar que enquanto o objetivo do trabalho era falar sobre o que havia acontecido, a recepção da proposta foi positiva, já que as reuniões e entrevistas aconteciam longe dos locais onde a história havia se passado. Porém, ingressar em um território estrangeiro marcado pela morte e pela violência não parece ser algo que os Bora estejam facilmente dispostos a fazer. Para eles, o risco é bastante alto, uma vez que tal região não se encontra inabitada, mas povoada pelos que ali foram mortos. Em certa medida, é por terem vivido e morrido naquele lugar que os antigos Bora, assassinados durante o período do caucho, são os donos desses territórios.

Acredito que isso coloque em evidência um argumento apresentado por Karadimas (2000) e Taylor (1993) que reelabora aqui: usar, nascer, viver, mas também morrer em certo local são marcadores importantes para se pensar o pertencimento e a gestão do mesmo. Ou seja, um território, nesse caso, não pode ser pensado sem que se leve em consideração sua ocupação ativa. Não se trata, então, de possuir um título de propriedade, mas de utilizar o espaço, nascer e morrer nele através do tempo. Assim, dizer que o território bora atual pertence aos Ocaina é dizer que os ancestrais desses últimos, desde os tempos míticos até uma época relativamente recente, estiveram presentes nesse espaço. Por outro lado, ao reivindicarem o direito de morar tranquilamente nesse mesmo território, os Bora o fazem baseados no fato de que atualmente plantam, colhem, constroem, andam, nascem, morrem, enfim, o ocupam ativamente – e talvez por isso o conflito pareça ser de tão difícil resolução²².

4 - Considerações finais

Contam os Bora que em uma das antigas estações de pesagem de borracha, próxima ao rio Cahuinari, há um barreiro onde ainda hoje é possível observar cavalos que aparecem para lamber o sal que se deposita no solo. O que se afirma, contudo, é que na verdade são antigos soldados peruanos que, tendo sido mortos durante conflitos com os indígenas, se transformaram em equinos e permanecem como os donos do lugar. Esse exemplo me parece esclarecedor no sentido de demonstrar como a orientação espacial e a construção da paisagem estão longe de ser preocupações e elaborações voltadas exclusivamente para o passado. Ao contrário, saber onde é o *centro* e quem está no controle dele é uma preocupação contemporânea e crucial.

De acordo com o modo como os Bora de hoje relatam a ocupação antes do caucho, o território de seus ancestrais clânicos era também o lugar onde seus parentes morreram nas estações caucheiras. Após o *boom* de extração da borracha e o extermínio de um número tão grande de pessoas, muitos desses locais ficaram permanentemente marcados pelos que ali faleceram. O deslocamento para as margens do rio Igaraparaná, imposto violentamente, parece ter sido uma forma também de seguir adiante e lidar com os acontecimentos do passado, ocupando assim um território diferente daquele povoado pelos espíritos dos que foram assassinados. Dessa forma, quando afirmei, no começo deste texto, que desejava apresentar os desdobramentos no espaço dos processos de reorganização social bora, tinha em mente algo bastante particular.

Vimos que, para os Bora, o *centro* está relacionado tanto com a maloca quanto com as áreas de floresta densa. Em larga medida, o *centro* é onde nasceram, viveram e morreram os parentes de alguém. Entretanto, o *centro* pode deslocar-se de acordo com as pessoas, o tempo e o espaço. De maneira geral, tanto suas fronteiras quanto sua zona de irradiação são relativas e contextuais:

²² Seguindo a mesma lógica, retirar de uma capoeira os frutos remanescentes de uma antiga roça pertencente a outrem é um motivo corriqueiro para a ativação de brigas e conflitos latentes, mesmo entre parentes próximos.

(...) o centro está em todo lugar, não é em absoluto, e está sempre presente de forma relativa. Uma pessoa parece então deslocar o centro com ela em sua movimentação na superfície da terra. Portanto, o centro do percurso solar, percebido nos horizontes, é sempre o mesmo, seja qual for a latitude a partir da qual é observado. (Karadimas 2005: 69, tradução minha).

De fato, a construção das primeiras malocas depois dos conflitos do começo do século XX não foi uma tarefa fácil. Entre mortes e migrações forçadas para o Peru e o Brasil, o número estimado de pessoas que permaneceram na região é bastante pequeno em relação ao contingente inicial. Além de suas malocas, foram privados de seus cultivos, de seus objetos e, com a morte de seus parentes mais velhos, de seus rituais, de seus cantos, suas histórias – ou seja, de quase tudo que os permitia estar plenamente em seu território. A primeira maloca construída no pós-caucho com o trocano *llaaríwa*, artefato ritual importante nas redes de relações cerimoniais da região e distintivo ímpar de status e chefia, data do começo dos anos 1980. De alguma forma, o ritual de inauguração dessa maloca e consequentemente desse trocano marcam a consolidação do que os Bora chamam de “recuperação cultural”.

Parte do processo que conecta história e rito está expresso nas canções apresentadas no começo deste texto. Mas a reestruturação do mundo ritual, a meu ver, também passou por lidar com o fato de que o *centro*, agora, está tanto nas regiões apartadas dos cursos d’água quanto na beira dos grandes rios, uma vez que é ali que estão localizadas atualmente todas as malocas. Suponho que a reformulação dos termos tenha a ver com gradativamente consolidar um novo espaço por meio do uso, do nascimento, da morte e da convivência nele. Os tais “tigres de águas”, os soldados peruanos metamorfoseados em cavalos e os seres predadores que vêm do oriente parecem apontar caminhos interessantes para se compreender o andamento dessas transformações. Viver em uma terra estrangeira numa situação de brusca queda populacional e de intensas pressões coloniais é parte constituinte da memória dos Bora atuais, que sempre afirmam que apenas sobreviveram graças à persistência que tiveram em não abandonar a vida dentro das malocas e em priorizar, nesse momento, o apaziguamento de conflituosas alianças com povos vizinhos, para isso abrindo mão dos rituais de antropofagia (os quais, muito embora ainda saibam realizar, não o fazem desde o começo do século XX) e dos artefatos elaborados com partes dos corpos dos inimigos (cabeças-troféus, colares de dentes e flautas de ossos).

Ocupando ativamente seu território, os Bora ao mesmo tempo reagiram aos eventos inesperados e traçaram as linhas de sua própria historiografia no pós-caucho. Se o estabelecimento do/de um *centro* é o que organiza todo o território circundante, talvez por isso as malocas não tenham desaparecido – bem como os rituais, relacionados intrinsecamente com sua existência. Afinal de contas, sem maloca não há *centro*, elemento imprescindível tanto para a fixação da oposição oriente-jusante/ocidente-montante quanto para o relacionamento com o mundo estrangeiro, indígena ou não. Dessa forma, se os acontecimentos do contato com os caucheiros mudaram a configuração do território, vemos que eles não transformaram profundamente a maneira como o espaço é concebido – visto que não é possível pensá-lo de maneira autônoma ao ritual ou à organização social – mas de acordo com as “possibilidades objetivas” (ver supra) da cosmologia bora.

Ao não abandonarem o autorreconhecimento como *gente de centro* e a vida nas malocas, os Bora nos mostram que o *centro* pode estar aqui e ali, deixando claro, com isso, que ele é mais que um lugar que pode ser referenciado em um mapa convencional como o ponto de origem do mundo. Em larga medida, ele é um conceito. Ao falar do *centro* para os Bora, como não se lembrar do *sertão* de Guimarães Rosa, que é sem lugar, que é quando menos se espera, que se você empurra para trás, de repente te rodeia pelos lados? Em suas próprias palavras, “no *centro* do sertão, o que é doideira às vezes pode ser a razão mais certa e de mais juízo”!

REFERÊNCIAS

- BONILLA, Victor. 1968. Siervos de Dios y amos de indios: El Estado y la Misión Capuchina en el Putumayo. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo.
- CHIRIF, Alberto. 2009. Cien años después del caucho: Cambios y permanencias en las relaciones con los pueblos indígenas. In: CHIRIF, Alberto (org.). Imaginario e imágenes de la época del caucho: Los sucesos del Putumayo. Lima: CAAAP, IW-GIA, UPC: 203-230.
- CNMH, 2014. Putumayo: La vorágine de las caucherías (Memoria y testimonio). Bogotá: Centro Nacional de Memoria Historica.
- ECHEVERRI, Juan Alvaro. 2015. La Gente del Centro del Mundo: Curación de la historia en una sociedad amazónica. (PhD Dissertation). New School for Social Research, NY.
- FAULHABER, Priscila. 1987. O navio encantado: Etnias e alianças em Tefé. Belém: MCT/CNPq, Museu Paraense Emilio Goeldi.
- FAULHABER, Priscila. 1996. A territorialidade Miranha nos rios Japura e Solimões e a fronteira Brasil-Colômbia. Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi, série Antropologia. v. 12, n. 2: 279-303.
- FAUSTO, Carlos. 2008. Donos demais: Maestria e domínio na Amazônia. Mana: Revista de Antropologia Social. v. 14, n. 2: 329-366.
- FAUSTO, Carlos; WELPER, Elena e XAVIER, Caco. Conflite, Peace, and Social Reform in Indigenous Amazonia: a Deflationary Account. Common Knowledge, Duke University Press, v. 22, n. 1: 43-68.
- GUYOT, Mireille. 1972. La Maison des Indiens Bora et Miraña. Journal de la Société des Americanistes, 61: 141-176.
- GUYOT, Mireille. 1979. La Historia del Mar de Danta, El Caquetá. Una fase de la evolución cultural en el Noreste amazónico. Journal de la Société des Americanistes, 66: 99-122.
- GUYOT, Mireille. 1984. El relato de O'ioi. Amazonía Indígena, 6: 3-10.
- GUYOT, Mireille. 1980. Chants de la Hache : Indiens Bora et Miraña (Amazonie Colombienne). Em: Baldran, Jacqueline; Bareiro-Saguier, Ruben (orgs.). La tête dedans: mythes, récits, contes, poèmes des Indiens d'Amérique Latine. Paris. Ed. François Maspero: 113 – 116.
- KARADIMAS, Dimitri. 1997. Le Corps Sauvage: Idéologie du corps et représentations de l'environnement chez les Miraña d'Amazonie colombienne. Thèse de Doctorat en Ethnologie. Université Paris X. Datilografada.
- KARADIMAS, Dimitri. 2000. Parenté en esclavage: Pratiques matrimoniales et alliances politiques chez les Miraña d'Amazonie Colombienne. Droits et Culture, 39: 81-100.
- KARADIMAS, Dimitri. 2005. “Chercher le centre : stratégie d'orientation spatiale chez les Miraña d'Amazonie colombienne”. Berthoz, Alain; Recht, Roland (éds). Les Espaces de l'homme. Paris. Odile Jacob: 67-92.
- MARCOY, Paul. 1875. Travels in South America: from the Pacific Ocean to the Atlantic Ocean. Volume II – Tumabuya – Sarayacu – Tierra Blanca – Nauta – Tabatinga – Santa Maria de Belen. New York: Scribner Armstrong & Co.
- PEREIRA, Edmundo. 2005. Nimaira Uruki, Yetara Uriki: «Esa es mi lucha». Ritual e Política entre os Uitoto-murui, rio Caraparaná, Amazônia Colombiana. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ.

- PUJOL, J. (s. f.). Nofuico La Chorrera 1933-1983: Narración de Rafael Faerito y Marciana Omi. Leticia, Amazonas: Cenproiac.
- RAZON, Jean-Patrick. Chants de sang: Indiens Bora (Amazonie Péruvienne). Em: Baldran, Jacqueline; Bareiro-Saguier, Ruben (orgs.). La tête dedans: mythes, récits, contes, poèmes des Indiens d'Amérique Latine. Paris. Ed. François Maspero: 117-121.
- RAZON, Jean-Patrick. 1984. Les Bora et le Caoutchouc: Contribution à l'étude de l'histoire récente des Indiens Bora a l'Amazonie Péruvienne. Mémoire Présenté Pour le Diplôme de L'École des Hautes Études en Sciences Sociales.
- RIBEIRO DE SAMPAIO Francisco Xavier. 1825. Diario da Viagem que em visita, e correição das povoações da capitania de S. Joze do Rio Negro fez o ouvidor, e intendente geral da mesma Francisco Ribeiro de Sampaio no anno de 1774 e 1775. Lisboa: na Typografia da Academia, com licença de S. Magestade.
- SULKIN, Carlos Londoño. 2005. Inhuman beings: morality and perspectivism among Muinane people (Colombian Amazon). In: Ethnos v. 70, Iss. 1.
- TAUSSIG, Michael. 1986. Xamanism, colonialism, and the wild man: a study in terror and healing. Chicago: University of Chicago Press.
- TAYLOR, Anne-Christine. 1993. Remembering to Forget: Identity, Mourning and Memory Among the Jivaro. Man, New Series, v. 28, n. 4 (Dec.): 653-678
- THIESEN, Wesley, THIESEN, Eva. 1998. Diccionario Bora - Castellano, Castellano - Bora. Lima: Instituto Linguistico de Verano.
- THOMPSON, N. 1913. El libro rojo del Putumayo – precedido de una introducción sobre el verdadero escândalo de las atrocidades del Putumayo. Bogotá. Arboleda y Valencia.
- TOBÓN RESTREPO, J. 1965. Sur: memorias de un suboficial sobre el conflicto colombo-peruano (2a. ed.). Medellín: Martel Editor.
- VILANOVA, P. Pacífico. 1947. Capuchinos Catalanés en el Sur de Colombia – Primera Parte. Barcelona: Imprenta Myria.
- VILLAMIL, Alfredo. 1928. Archivo General de la Nación. Sección República. Fondo Ministerio de Gobierno. Sección. 1a. Tomo 966, folio 513.
- WAVRIN, Marquis de. 1948. Les Indiens Sauvages de l'Amérique du Sud (Vie Sociale). Paris: Payot.
- WHIFFEN, Thomas. 1915. The North-West Amazons: notes of some months spent among cannibal tribes. London: Constable.