

Os Outros dos Outros: Relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana



Reitor

Zaki Akel Sobrinho

Vice-Reitor

Rogério Andrade Mulinari

Diretor da Editora UFPR

Gilberto de Castro

Conselho Editorial

Andrea Carla Dore
Cleverson Ribas Carneiro
Francine Lorena Cuquel
Lauro Brito de Almeida
Maria Rita de Assis César
Mario Antonio Navarro da Silva
Nelson Luis da Costa Dias
Paulo de Oliveira Perna
Quintino Dalmolin
Sergio Luiz Meister Berleze
Sergio Said Staut Junior

Os Outros dos Outros: Relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana

Edilene Coffaci de Lima e Lorena Córdoba
(Orgs.)

Editora
UFPR

© Edilene Coffaci de Lima e Lorena Córdoba

Os Outros dos Outros: Relações de alteridade na Etnologia Sul-Americana

Coordenação editorial

Daniele Soares Carneiro

Revisão

Fabrcício Alberto de Oliveira

Projeto gráfico, editoração eletrônica e capa

Reinaldo Weber

Foto da capa

Doroteo Giannecchini e Vincenzo Mascio 1995 [1898]: *Album fotográfico de las misiones franciscanas en la República de Bolivia*, La Paz, Banco Central de Bolivia/Archivo y Biblioteca Nacional de Bolivia, fotografia nº 36. Legenda original: "Los Noctenes y los Chiriguanos que se hallan en litigio entre sí, tienen en las manos las flechas y el P. Misionero que los apacigua". Reproduzida com a gentil autorização do Arquivo Franciscano de Tarija, Bolívia.

Série Pesquisa, n. 188

Coordenação de Processos Técnicos. Sistemas de Bibliotecas. UFPR

Os outros dos outros: relações da alteridade na etnologia sul-americana / Edilene Coffaci de Lima e Lorena Córdoba (orgs.). – Curitiba: Ed. UFPR, 2011.

274p.: il., mapas. - (Pesquisa; n. 188)

ISBN 9788573352825

Inclui referências

Vários autores

1. Etnologia – América do Sul. 2. Antropologia – América do Sul. 3. Índios da América do Sul. I. Lima, Edilene Coffaci de, 1967-. II. Córdoba, Lorena. III. Série.

CDD 305.8

ISBN 978-85-7335-282-5

Ref. 626

Editora UFPR

Rua João Negrão, 280, 2º andar, Centro

Caixa Postal 17.309

Tel.: (41) 3360-7489 / Fax: (41) 3360-7486

80010-200 - Curitiba - Paraná - Brasil

www.editora.ufpr.br

editora@ufpr.br

2011

Agradecimentos

Agradecemos profundamente aos autores pelo interesse demonstrado no simpósio e pela acolhida da convocatória para colaborarem na coletânea. Agradecemos ainda aos comentadores do simpósio em Buenos Aires, Beatriz Perrone-Moisés (USP) e Philippe Erikson (Paris Ouest-Nanterre) que enriqueceram as apresentações debatendo sistematicamente as ideias propostas e adensando-as com um olhar crítico e comparativo. Philippe, além disso, aceitou o convite de prefaciar o livro, o que torna nosso agradecimento duplo. Também agradecemos aos três pareceristas anônimos que encaminharam interessantes e valiosas opiniões sobre esta coletânea. Queremos ainda reconhecer particularmente o generoso e paciente trabalho de Laura Pérez Gil e Miguel Carid Naveira, que verteram vários artigos do castelhano para o português. Parte da edição do presente volume foi possível graças ao apoio financeiro do projeto de pesquisa PICT N° 1009-2008, outorgado pela Agência Nacional de Promoção Científica e Tecnológica, da Argentina. Finalmente, agradecemos à Editora da UFPR pela possibilidade de editar este volume em português e facilitar sua distribuição.

Prólogo¹

Philippe Erikson

Descentrar seu próprio olhar no esforço de alcançar a perspectiva do outro: sem qualquer dúvida tal é a ambição que confere à nossa disciplina, ao mesmo tempo, sua vantagem metodológica, seu principal atrativo epistemológico, sua imensa originalidade e sua elevada dignidade moral. Além disso, a questão da alteridade é intrinsecamente associada ao projeto antropológico: desde sempre, o olhar que outrem lança sobre o outro se encontra, nem que seja virtualmente, no coração mesmo de nossas questões de pesquisa. E, no entanto, ao longo de anos, quantos equívocos sobre esses pontos! Quantos erros, até sobre a denominação de nossos objetos de estudo. Quantos imbróglios onomásticos têm embalado a valsa recente de autodenominações indígenas, a re-etiquetagem etnonímica que parece, desde alguns anos, não poupar ninguém.

Por razões ora ideológicas, ora fonológicas, os ex-Txicão são doravante Ikpeng como os Auca se tornaram Waorani, como os Guató substituíram aos Canoeiro, os Wauja aos Waura, os Uni aos Cashibo, os Huni Kuin aos Caxinauá, os Wayúus aos Guajiros, os Madija aos Kulina, os Reche aos Mapuche, os Wichi e os Weenhayek aos Matabo, os Apaniekhra e os Ramkokamekhra aos Canela, os Shuar e os Achuar aos Jívaro, os Hupda e os Yuhudeh aos Maku, os Deshanmikitbo aos Matis, os Matsés aos Mayoruna, os Mai Huna aos Orejones, os Pa'ikwene aos Palikur, os Airo-Pai aos Secoya, os E'ñapa aos Panare, os Huottuja aos Piaroa, os Qom aos Toba, os tutti quanti aos etc., etc., etc.

Faltou sem dúvida ter sabido, ou podido saber, dedicar toda a atenção devida à questão essencial dos “outros dos outros”. Tudo acontece como se os títulos que figuram sobre as capas das monografias etnológicas relevassem mais frequentemente de aflitivos quiprocós semânticos, que nos ensinam mais sobre a personalidade dos autores que sobre as pessoas que se esforçam para descrever. Como se os etnônimos, até aqui, não tivessem

1 Texto original em francês traduzido por Edilene Coffaci de Lima e revisado por Florent Kohler.

tipicamente sido mais que a designação errada, disposta em meio a termos insultantes emprestados de vizinhos malvados, de um conjunto de pessoas arbitrariamente amalgamadas em conjuntos frouxos, de contornos apressadamente definidos por pesquisadores tão ingenuamente abertos aos discursos maliciosos de seus guias, como ferozmente agarrados a suas inclinações essencialistas. Como se a chalaça xenofóbica de uns (os vizinhos mediadores) fosse conjugada à angústia taxonômica de outros (pesquisadores, missionários, agentes governamentais) para criar entidades fictícias, com denominações falaciosas e discriminatórias. Como se o humor pouco amigável de uns se aliasse à compulsão maníaca hierárquico-classificatória dos outros para conduzir a um fusão de etnônimos algumas vezes aceitos, quando confirmados pelo uso; outras vezes rejeitados, quando reprimidos pela indignação política; mas sempre aproximativos e, ainda mais frequentemente, problemáticos.

Não vamos, de qualquer forma, jogar fora o bebê junto com a água do banho. Se as antigas designações deixavam a desejar, as novas não se tornam por isso, sistematicamente, pertinentes. Os Mocoví riem-se dos esforços de seus vizinhos Toba de serem chamados Qom, termo que, também em sua língua, significa nada mais que “nós” (Alejandro Martín López, neste volume). Igualmente, pode-se imaginar o olhar irônico que poderiam ter os outros falantes de língua pano sobre seus vizinhos desejosos de serem chamados de Noke Kuin, termo que se poderia traduzir por “os nós de nós” (Lima, neste volume). Transformar um exônimo em endônimo graças a um neologismo politicamente correto nem sempre é a panaceia, e resulta mais frequentemente na criação de “politônimos” que retocam a fachada das categorias neocolonialistas sem deixar de se apoiar sobre alicerces capengas. Dito de outro modo, muitos desses termos têm a vantagem de serem facilmente despregados como bandeirolas de reivindicações contemporâneas, mas sua novidade, em vários casos, se limita ao retoque da maquiagem do significante, sem ter em conta a incongruência da velha ideia, justa e astuciosamente ironizada por Nicolás Richard (2008: 33), ao querer que “todo grupo humano deva ter um nome (por que não uma bandeira e um hino)... um só nome, um verdadeiro nome”.

Além disso, apesar de suas origens duvidosas, e mesmo que sejam inadequados em absoluto, os etnônimos tradicionais não produzem menos efeitos de real que acabam, às vezes paradoxalmente, por lhes conferir a consistência que faltava no começo. Que eles combinem melhor com o velho tratamento imperial do que com os novos dados empíricos não impede os etnônimos de agir sobre aqueles que, de tanto usá-los, acabam às vezes por se reconhecerem neles, ou ao menos dar-se por satisfeitos. O exemplo dos Katukina, finamente analisado por Edilene Coffaci de Lima (neste

volume), é nessa perspectiva muito esclarecedor. Eis que os Nawa (nome proveniente da família linguística pano à qual pertencem) se tornaram, no começo do século XX, os Katukina (nome proveniente da família linguística katukina), passando por uma fase Noke Kuin (os “nós de nós”), depois tendendo a tornarem-se novamente -nawa no começo do século XXI, mas sempre segundo modalidades que têm mais a ver com a política exterior do grupo do que com seus princípios de organização tradicionais, que têm mais a ver com a geografia do que com parentesco.

Para além das questões de etnotaxonomia e de etnonímia cruzada, abordadas de maneira frontal por alguns dos textos mais pertinentes desta obra (Grupioni; Macedo; Combès; Córdoba e Villar), esta coletânea tem o mérito de tratar igualmente da alteridade a partir de facetas menos esperadas: o outro enquanto provedor de temas míticos (Andrade; Sendón), de cultígenos (Cohn), de danças (Ferrié) ou de rituais (Lolli); enquanto mediador do contato com os brancos (Pérez Gil), mas também, de maneira mais equívoca, enquanto fonte de feitiçaria (Vanzolini) ou de adversário em contextos belicosos (Bossert, Braunstein e Siffredi; Peggion).

É em torno dessas temáticas diversas e complementares que os colaboradores deste volume, organizado por iniciativa de duas jovens colegas – respectivamente brasileira e argentina –, se reuniram quando da realização da VIII Reunião de Antropologia do Mercosul, em Buenos Aires, no final de setembro de 2009, no memorável Grupo de Trabalho “Os outros dos outros: relações interétnicas na etnologia sul-americana”, no qual tive o privilégio de participar, em companhia de Beatriz Perrone-Moisés, como comentador. Todas as condições estiveram reunidas para que os debates se desenrolassem em ótimas condições, o que me leva a crer que este livro, que os reúne, encontrará todo o sucesso que merece. Eis que nos depáramos com uma apaixonante contribuição à etnologia americanista, reunindo em um mesmo volume, em torno de uma problemática comum, escritos provenientes de horizontes diferentes, e cobrindo épocas diferentes. Mercosul impõe: a metade dos autores conduziram suas pesquisas no Brasil e em menor medida na Argentina, mas alguns também na Bolívia, na Guiana Francesa, no Peru e na Venezuela. Apesar de uma forte dominância amazônica, o campo coberto vai do Chaco ao Piemonte Andino, e mesmo um pouco mais acima... Aposto que os leitores encontrarão nestes ensaios matéria a aprofundar a partir de seus interesses específicos, mas, sobretudo, matéria para refletir “outramente” a questão da interetnicidade.

Apresentação

Relações de alteridade na Etnologia sul-americana

Edilene Coffaci de Lima e Lorena Córdoba

No final de setembro de 2009 foi realizada na cidade de Buenos Aires a oitava edição da Reunião de Antropologia do Mercosul (RAM), sob o tema “Diversidade e poder na América Latina”. Naquela oportunidade propusemos a organização de um grupo de trabalho denominado “Os outros dos outros: relações interétnicas na etnologia sul-americana”, o qual teve uma cálida recepção: recebemos mais de cinquenta resumos, dos quais trinta foram selecionados para ser efetivamente apresentados. A coletânea reúne uma seleção dos trabalhos efetivamente apresentados, buscando ampliar um campo de discussão não muito explorado na Etnologia Sul-americana¹.

Em efeito, a partir da temática proposta, procuraram-se os distintos olhares possíveis sobre as representações e a construção da alteridade na Etnologia Sul-americana a partir de um ponto de vista bem particular. Quando se fala em “relações de alteridade” – e, no Brasil, neste contexto, fala-se mais de “relações interétnicas” – geralmente se fala de vinculações entre grupos indígenas e distintos representantes da sociedade externa: o Estado em suas diversas acepções, antropólogos, missionários, militares, programas de desenvolvimento etc. Naquela ocasião, entretanto, propusemo-nos a discutir as relações que os diversos grupos indígenas sul-americanos têm estabelecido entre si, e fundamentalmente os conhecimentos antropológicos recíprocos derivados dessas mesmas relações. Ao invés de privilegiar as relações entre “índios e brancos” – para emprestar a expressão de Erlend Nordenskiöld (2003) –, como se as mesmas constituíssem um ponto de partida dado, inquestionável, propusemo-nos a analisar as relações de alteridade a partir de outro ângulo, enfocando explicitamente a atenção sobre

1 É preciso enfatizar aqui iniciativas anteriores engajadas em propósitos correlatos aos nossos. Uma delas, bastante pioneira, é o livro organizado por Alcida Ramos (1980), no qual relações hierárquicas entre grupos indígenas são abordadas. Outras duas iniciativas mais recentes – Franchetto e Heckenberger (2000) e Gallois (2005) – alcançam a temática a partir de um foco regional – o alto Xingu e as Guianas, respectivamente.

os jogos de relações, conexões e transformações entre diversas socialidades indígenas – e, em todo caso, a seguir, ou simultaneamente, levantar a partir deste conhecimento os diversos modos possíveis de articulação (Ramos 1980) entre as sociedades regionais, provinciais, nacionais etc.

De forma pacífica ou não, em virtude de sistemas de intercâmbio de bens materiais ou imateriais (nomes, cônjuges, troféus, matérias-primas, vinganças, cantos, mitos) ou bem por conjunturas históricas específicas (guerras, epidemias, migrações, colonizações), é sabido que diversas relações, de diferentes profundidades temporais e espaciais, foram estabelecidas entre diferentes grupos de indígenas: seja entre vizinhos de diferentes filiações linguísticas seja entre grupos linguisticamente aparentados. Podemos lembrar, a título de exemplo, a “simbiose guerreira” dos povos de língua pano (Erikson 1986), o ideal de exogamia linguística que até pouco tempo atrás comandava os casamentos no alto rio Negro (Andrello 2006), os conglomerados regionais marcadamente multiétnicos (Arawak, Caribe, Tupi) do alto Xingu (Franchetto e Heckenberger 2000), as relações hierárquicas entre os diferentes grupos do Chaco (Mbaya-Guaycurú e Guana-Arawak, Caduveo e Chamacoco, Chiriguano e Chané) (Ober 1948; Susnik 1994; Combès e Villar 2007; Richard 2008), ou ainda as complexas relações piemontinas entre grupos de terras “altas” (Andes) e “baixas” (Amazônia, Chaco) (Renard-Casevitz, Saignes e Taylor 1988). O mais interessante nesses casos é como ditas configurações sociológicas dão lugar muitas vezes a uma rica “etno-etnografia” plasmada em um corpus mais ou menos extenso de conhecimentos e discursos sobre a alteridade étnica: pensamos, por exemplo, na interpretação da alteridade étnica na chave zoológica, nas atribuições de canibalismo, selvageria ou barbarismo implícitas em numerosas cosmologias sul-americanas, na figura do “chuncho” dos povos andinos, no “Inca” de diversos grupos de língua pano, nas “danças dos chiriguanos” para os Chipaya (Fausto 2007; Renard-Casevitz, Saignes e Taylor 1988; Combès 2004; Cordeu 2003; Sendón 2010; Calávia 2000; Baumann 1981). Ditos saberes se plasmam em uma multiplicidade de registros como histórias orais, rituais, coreografias, mitos ou representações gráficas, assim como em diversos suportes da cultura material (ornamentos, tatuagens, pinturas, jogos de fios). Em consequência, a proposta consistiu em refletir acerca de como essas relações de alteridade se estabeleceram, se continuam ou não ativas, e como se transformam a partir das relações estabelecidas com o Estado nacional ou outros agentes exteriores, como a ação missionária, militar ou ainda a partir da atuação contemporânea de planos de desenvolvimento ou de agências não governamentais. Em lugar de privilegiar as relações dos grandes blocos monolíticos “dos brancos” e “dos índios”, propusemos elucidar como operam as associações interétni-

cas no interior dessas macrocategorias forjadas pela imaginação ocidental, observando os processos singulares mediante os quais as relações entre os diversos grupos indígenas foram construídas, atualizadas ou modificadas a partir do avanço das frentes de colonização e do contato com os agentes das sociedades nacionais.

Seguindo estas ideias básicas é que apresentamos os trabalhos divididos em três grandes blocos temáticos. O primeiro, intitulado Guerra, Comércio e Redes de Intercâmbio, reúne cinco artigos. Os trabalhos insistem na análise da guerra, dos conflitos e das trocas “negativas” que um grupo particular mantém com um ou mais grupos vizinhos. Às vezes os parceiros pertencem à mesma família linguística (cf. Peggion), às vezes a grupos de diferentes filiações linguísticas que dividem um mesmo território (cf. Bossert et al.), e em outras oportunidades combinam-se ambas modalidades de associação (cf. Pérez Gil). As redes de troca e intercâmbio assim estabelecidas podem ser tanto matrimoniais quanto materiais: bens, cônjuges e narrativas correm em sentido duplo (cf. Andrade, Cohn, Pérez Gil).

A partir da análise dos relatos da história oral, Karenina Andrade analisa as relações de troca que, através da navegação, os Ye'kuana da bacia do Orenoco mantêm com outros grupos étnicos, como os Mawiisha, os Maaku, os Sanumá e, finalmente, os brancos. De natureza aparentemente comercial, esta prática se plasma em uma rica tradição oral chamada wätunnä, que resulta de suma importância simbólica para a reprodução cotidiana da identidade ye'kuana. No segundo trabalho, Federico Bossert, José Braunstein e Alejandra Siffredi propõem uma análise etno-histórica (desde fins do século XIX até meados do XX) das relações interétnicas entre os Nivaclé e os Pilagá do médio Pilcomayo (Gran Chaco, Norte da Argentina e Sul do Paraguai). De diferentes famílias linguísticas, mas próximos territorialmente, ambos os grupos foram descritos pela maioria das fontes documentais como “inimigos tradicionais” até a primeira metade do século XX. Os autores mostram a mudança que ocorre nos vínculos entre ambos os grupos a partir daquele momento e, em particular, como incide em sua relação mútua a crescente associação com os agentes brancos da região (negociantes de gado, militares, missionários anglicanos). Os ciclos de vingança e guerra endêmica são interpretados como uma forma de reprodução social regional que renovava um vínculo de sociabilidade que relativiza a categoria de “inimigo” e de “alteridade”. Por sua vez, Clarice Cohn investiga o mundo dos Mebengokré tendo como foco as mulheres e seu entorno cotidiano. A incorporação de bens e símbolos do “outro” pode apreciar-se particularmente na relação que a mulher mebengokré tem com seus roçados, bem como com os produtos cultivados; para isso, a autora examina o polissêmico termo “kukradja”, que expressa as matizes

da concepção mebengokré de pessoa, alteridade e diferença. Edmundo Peggion apresenta um trabalho sobre os Tenharim que combina a utilização de fontes históricas com seus próprios dados etnográficos. Nele o autor busca analisar os conflitos e alianças que se registram desde o século XX até o presente no interior dos grupos denominados “Tupi-Kagwahiva”. O autor analisa as disputas guerreiras documentadas, assim como a caça às cabeças dos inimigos, associando-as significativamente às redes de troca matrimonial entre as metades exogâmicas, demonstrando a complexidade da concepção de alteridade étnica entre tais grupos. Encerrando este bloco, Laura Pérez Gil expõe a relação que os Yaminawa do alto Juruá e do alto rio Mapuya (ambos no Peru) estabelecem com outra etnia de língua pano, os Amahuaca, e também com os Ashaninka, falantes de uma língua arawak. Através da análise de narrativas orais, podemos ver como os Ashaninka são coletivamente eleitos pelos Yaminawa como mediadores das relações com o mundo dos brancos, enquanto com os Amahuaca as relações são de outro teor, já que remetem a um extenso histórico no qual se pode rastrear tanto um circuito de conflitos guerreiros quanto uma preferência por intercâmbios matrimoniais sistemáticos.

A segunda parte intitula-se Modos de classificação e etnonímia. Os trabalhos que a compõem tratam o mesmo problema a partir de diferentes ângulos: alguns a partir de dados etnográficos (cf. Macedo, Lima), outros desde o ponto de vista etno-histórico (cf. Combès, Córdoba e Villar), e outro ainda estabelecendo algumas generalizações comparativas (cf. Grupioni). O fio comum que perpassa a todos é a análise do jogo variável dos etnônimos e, num sentido mais geral, da classificação do próprio em relação ao outro. Em chave fortemente relacional, os trabalhos mostram que as denominações étnicas são indissociáveis dos jogos relacionais que cada grupo mantém com o exterior, sejam grupos étnicos vizinhos, inimigos étnicos, missionários, instituições estatais, antropólogos etc. As modalidades destas mesmas relações são as que, ao longo da história, fazem com que em cada contexto específico algumas denominações étnicas surjam e perdurem, enquanto outras são esquecidas. Em todo caso, fica claro que quando se analisam os etnônimos e as classificações há sempre que se ter em conta seu caráter genérico, relacional, contextual, assim como sua operação em uma trama variável de mediações que reflete as diversas experiências de contato.

Isabelle Combès descreve as denominações genéricas que os indígenas utilizam para qualificar – mais que classificar – seus “outros”. No Chaco boreal as categorizações recíprocas foram tomadas por verdadeiros etnônimos por diversos agentes externos (missionários, militares, exploradores, antropólogos), com o resultado previsível de que com frequência obscurecem o panorama da classificação étnica regional. A autora analisa os distin-

tos níveis de sentido do termo “moro”, esboçando paralelos com categorias similares entre os povos de língua guarani do Chaco. Lorena Córdoba e Diego Villar analisam as sucessivas estruturas de nomenclatura étnica entre os pano meridionais. A partir de uma análise de fontes que parte do século XVIII, o trabalho chega até os dados etnográficos contemporâneos sobre os Chacobos da Amazônia boliviana, identificando três momentos históricos nos quais o aparecimento ou desaparecimento dos etnônimos pano pode pôr-se em relação significativa com diversas tramas de relações interétnicas: as sociedades indígenas dos Ihanos de Mojos, os missionários jesuítas, franciscanos e seculares, os barões caucheiros, os militares e exploradores enviados por Espanha e Portugal no contexto colonial e, depois, por Bolívia, Brasil e Peru no contexto das disputas fronteiriças entre os estados nacionais. Por sua vez, Denise Grupioni apresenta um trabalho comparativo que abrange diferentes casos desde o noroeste amazônico até o Chaco argentino. A partir da análise dos termos que em diferentes línguas denominam de “outro”, o distante ou o diferente, a autora se pergunta que tipo de relação social se pode inferir da recorrência do uso de denominações que funcionam como pluralizadores para diferenciar os coletivos. Edilene Coffaci de Lima busca analisar a mudança do etnônimo Katukina desde o início do século XX até os atuais Noke kuin (gente verdadeira) de língua pano na Amazônia brasileira. O jogo das mudanças etnonímicas só se esclarece à luz da relação com os agentes políticos e demais grupos com os quais interagem. As atuais disputas sobre o que constitui o “autêntico” e o “étnico”, assim, permitem explicar a busca por uma denominação que produza unidade e aceitação no âmbito público e político, ainda que à custa de diluir as diferenças no interior do próprio grupo – o que não se faz (ou, ao menos, não ainda) com inteiro sucesso. Finalmente, Silvia Macedo escreve sobre a construção da identidade entre os Wayâpi dos dois lados da fronteira Brasil-Guiana Francesa. Através de sua própria experiência de pesquisa, mostra que em região de fronteira a combinação de múltiplos critérios de classificação étnica não é matemática: quem é “indígena”, quem é “branco”, quem é “indígena brasileiro” ou quem é “indígena da Guiana” deve-se analisar a partir de contextos específicos, os resultados sendo então variáveis.

A terceira e última parte se intitula Figuras de alteridade: mitos, práticas e rituais. Os trabalhos que a compõem apresentam uma maior diversidade geográfica, dado que abarcam desde o alto Xingu até o piemonte peruano-boliviano. Os trabalhos descrevem práticas como festas e a utilização de elementos rituais específicos (cf. Ferrié, Lolli), assim como contextos mais cotidianos de praxis social (cf. Vanzolini). Em função da própria localização dos casos etnográficos, dois dos artigos tratam explicitamente a

interação entre as populações das chamadas “terras altas” e das “terras baixas” (cf. Ferrié, Sendón). A alteridade vista desde os relatos míticos e a história oral (cf. López, Sendón) aporta uma imagem singular dos “outros”, aqueles com os quais não só se trocam relações “positivas”, como alianças matrimoniais, festividades ou elementos rituais, senão também as ações “negativas”, como as acusações de feitiçaria (cf. Vanzolini, Lolli, López).

Francis Ferrié analisa as diferentes danças que se podem apreciar atualmente nas festas da cidade de Apolo, situada no piemonte andino do lado boliviano. Refletindo as tensões de uma zona de fronteira na qual se entrecruzam o andino com o amazônico, a mesma estrutura ritual e política das apolhas permitem analisar diversos registros que falam do processo de construção de uma sociedade multiétnica. Assim, durante as festas patronais os diversos grupos de bailarinos mostram diversas coreografias cuja análise revela uma dinâmica de contato cultural, exogamia linguística e relações interétnicas tanto históricas quanto contemporâneas entre os grupos étnicos do altiplano e do oriente boliviano. Na sequência, Pedro Lolli explora as trocas rituais entre os Yuhupdeh e as populações tucano do igarapé Castanha, no noroeste amazônico. Na região do alto rio Negro, a regra de exogamia linguística rege a troca matrimonial; entretanto, é sabido que essa regra não se aplica aos grupos maku, que aos olhos das outras sociedades da região são localizados numa escala inferior na hierarquia regional. No entanto, através da análise de uma festa praticada por esses últimos para seus vizinhos tukano, o autor propõe uma visada alternativa sobre esta suposta inferioridade social: os Yuhupdeh são os únicos habitantes da região que conservam a prática ritual das flautas de jurupari, a qual lhes confere um lugar superior na hierarquia em relação a seus vizinhos, ainda que seja na esfera simbólica-ritual. Alejandro López aborda a relação que os Mocoví do Chaco argentino mantêm na prática e no imaginário social com outros grupos chaquenhos. Apresentando fontes do século XIX pode apreciar-se uma mudança notória na prática de trocas negativas e positivas entre os Mocoví e os Abipones. Transposto este tempo, este último grupo se perde nas fontes históricas, e parece ser repostado pelo auge dos Toba. Na atualidade, para o Mocoví os únicos “outros” são os Toba, condensação da alteridade com a qual devem disputar domínios simbólicos (como o xamanismo ou as práticas evangélicas), políticos (representantes dos partidos políticos, acesso a planos sociais) ou linguístico (acesso ao material escolar em língua indígena). Ainda que os Toba sejam vistos como “aliados” no macrocontexto discursivo do “aborígene”, sua maior densidade populacional os faz perigosos competidores pelos recursos estatais. No contexto andino, Pablo Sendón analisa o mito dos ch’ullpas (seres do tempo pré-solar) em uma população quéchua do distrito de Marcapata (Cuzco, Peru). Em

seguida analisa de modo comparativo outras versões do mito encontradas entre as populações indígenas do sul peruano e do altiplano boliviano, as quais, consideradas em seu conjunto, compõem uma reflexão coletiva sobre os dilemas de uma região de fronteira entre as populações quéchua, agrícolas e pastoris e aquelas outras pertencentes às bordas da floresta. Finalmente, Mariana Vanzolini dedica-se à análise do caso aweti, um povo de fala tupi que habita na região do alto Xingu. Este conglomerado multiétnico é descrito na literatura antropológica como portador de um tipo de “moral pacifista”, a qual rege as trocas matrimoniais e cerimoniais. A autora propõe, entretanto, outro olhar, descrevendo a sociologia implícita em suas acusações de feitiçaria, sugerindo que a noção aweti de pessoa se baseia em uma série de contrastes relacionais (xinguano/não xinguano, parente/não parente, humano/não humano) que não operam segundo um critério fixo, mas em função de diversas relações sociais.

Para encerrar, afirmamos no início que o campo de discussão das relações interétnicas, no sentido aqui proposto, está pouco desenvolvido na etnologia sul-americana. Esperamos, com essas diversas contribuições, dar um passo adiante para suprir essa lacuna. Não custa lembrar, entretanto, que o desenvolvimento relativamente baixo da discussão talvez seja devido ao modo particular como trabalham os antropólogos. A pesquisa de campo, afinal, acaba tendo lugar, na maior parte das vezes, em um único grupo. De todo modo, esses mesmos antropólogos dificilmente esquecem uma lição fundamental, resumida magistralmente por Lévi-Strauss, dirigindo-se a um público leigo, em que afirma que a diversidade cultural é menos função do isolamento dos grupos que das relações que os unem. Os artigos que seguem, de diferentes maneiras, pretendem dar conta de expor e analisar as relações que estão em jogo aqui, em um contínuo fazer-se das populações indígenas – como, de resto, de quaisquer outras.

Sumário

- Mapa com as principais etnias citadas / 21
- Jogando com espelhos: os Ye'kuana e seus outros / 23
Karenina Vieira Andrade
- A guerra interétnica no médio Pilcomayo (1883-1938) / 39
Federico Bossert, José Braunstein e Alejandra Siffredi
- Os Mebengokré e seus Outros do ponto de vista das mulheres / 57
Clarice Cohn
- Conflitos e alianças indígenas no sul do Estado do Amazonas.
O caso dos Tenharim do rio Marmelos (Tupi-Kagwahiva) / 71
Edmundo Antonio Peggion
- Adversários e mediadores: os outros dos Yaminawa no processo de contato / 83
Laura Pérez Gil
- Os moros ruivos, ou a classificação impossível / 95
Isabelle Combés
- As estruturas da nomenclatura étnica na história dos panos meridionais / 109
Lorena Córdoba e Diego Villar
- Comparando taxonomias sociais ameríndias, investigando noções de “gente” / 119
Denise Fajardo Grupioni
- Quem são os Noke Kuin? Acerca das transformações dos Katukina (pano) / 135
Edilene Coffaci de Lima
- Quais outros? Relações interétnicas na fronteira, o caso dos Wayãpi no Brasil e na Guiana francesa / 149
Silvia Lopes da Silva Macedo
- As máscaras socioétnicas das danças apolenhas (Apolo, piemonte boliviano) / 159
Francis Ferrié

Os Yuhupdeh vistos de outro lugar / 169

Pedro Lollí

“O toba não tem amigos”: Perspectivas mocoví sobre o “outro” aborígene / 183

Alejandro Martín López

Percepções andinas da “alteridade”: *ch’ullpas* e *ch’unchus* no sul peruano / 197

Pablo F. Sendón

O parentesco pervertido: nota sobre a feitiçaria entre os Aweti do Alto Xingu / 211

Marina Vanzolini

Bibliografia Geral / 225

Sobre os autores / 263

Mapa com as principais etnias citadas



- | | |
|---|--|
| 1. Ye'kuana | 18. Toba |
| 2. Sanumá | 19. Aweti |
| 3. Yanomami | 20. Nivaclé |
| 4. Katukina | 21. Toba e Pilagá |
| 5. Marubo | 22. Agricultores pastores marcapateños |
| 6. Kaxinawá | 23. Chiriguano e Chané |
| 7. Yaminawa | 24. Ishir (Chamacoco, Moro) |
| 8. Yawanawá | 25. Kagwahiva |
| 9. Ashaninka | 26. Jívaro |
| 10. Amahuaca | 27. Waiwai |
| 11. Pano Meridionais (Pacaguara, Caripuna, Chacobo) | 28. Wapishana |
| 12. Mebengokré | 29. Palikur |
| 13. Wayápi | 30. Piro |
| 14. Tukano | 31. Tiriyo |
| 15. Maku | 33. Leco |
| 16. Yuhupdeh | 34. Chorote |
| 17. Mocoví | 35. Wichí |

Jogando com espelhos: os Ye'kuana e seus outros

Karenina Vieira Andrade

A criação do mundo

O ciclo de vida na Terra que está em curso é a terceira tentativa de Wanaadi, o demiurgo ye'kuana¹, de criar uma terra boa para se viver, depois que as outras duas fracassaram. Nos ciclos anteriores, os So'to² decepcionaram Wanaadi, ao desejarem tomar seu lugar. Talvez isso explique porque os Ye'kuana estão sendo punidos neste terceiro ciclo. Entretanto, devido ao desrespeito dos brancos pela ordem estabelecida por Wanaadi, ao serem mesquinhos com seus semelhantes, também este ciclo está fadado ao fim, dando lugar a um novo. A vida neste ciclo resume-se na batalha contra Odo'sha³. Viver é estar em constante luta contra a influência maléfica dele, que reina na Terra desde a partida de Wanaadi. Uma terra governada por Odo'sha não poderia, de fato, vingar. Os Ye'kuana, conhecedores dos ensinamentos de Wanaadi através das *wätunnä*⁴ passadas de geração a geração, serão poupados do sofrimento final, enquanto Iadanaawi, que fechou os ouvidos às palavras de Wanaadi e passou a agir sob a influência de Odo'sha, sofrerá com um fim terrível. Como recompensa por ter abandonado os Ye'kuana à sua própria sorte, ao deixar a terra, Wanaadi iniciará o novo ciclo legando a eles todo o poder sobre os outros povos. Quando Wana-

1 Os Ye'kuana são um povo de fala Caribe cuja população está em parte do território brasileiro (três aldeias, todas no estado de Roraima) e parte no território venezuelano (59 aldeias). Realizei pesquisa etnográfica com os ye'kuana que vivem na Terra Indígena Yanomami, no extremo norte do Estado de Roraima, na aldeia Fuduwaaduinha, a maior aldeia ye'kuana do lado brasileiro, com cerca de 300 habitantes. Fuduwaaduinha está localizada na margem esquerda do Rio Auaris, a cerca de 280 milhas aéreas da cidade de Boa Vista, próximo à fronteira com a Venezuela.

2 Gente ou pessoa, conceito relativo apenas aos Ye'kuana.

3 O anti-herói, epítome das forças do mal.

4 Histórias tradicionais, passadas de geração a geração oralmente. É um verdadeiro codex moral, fonte de todo conhecimento reconhecido como verdadeiro pelos Ye'kuana.

adi voltar, reunirá todos os povos e perguntará, a um por um: quem sou eu? Todos, Iadanaawi, Sanumá, WaiWai, Macuxi, dirão “não sei”. Apenas os Ye’kuana responderão, você é Wanaadi, então ele dirá, vocês são meus filhos, meu povo, vocês não mentem. Então, os Ye’kuana serão recompensados. Assim lhes diz a profecia contida em *wätunnä*.

Os Ye’kuana e seus outros

Analisando a história ye’kuana é possível perceber a existência de um sistema que congregava diversas aldeias, de diferentes etnias, em torno de um único interesse comum, a despeito da conhecida autonomia e independência política das aldeias ye’kuana. Arvelo-Jiménez chama esse sistema de SIRO – *Sistema Regional de Interdependência do Orinoco*. O SIRO funciona congregando diversos povos indígenas numa aliança que emerge em situações liminares, como guerras, seja num passado remoto, como atesta *wätunnä*, seja num passado muito próximo, como foi o caso do encontro com os colonizadores europeus ou da invasão das terras ye’kuana na Venezuela nos anos 1970.

Ao longo de sua história, os Ye’kuana formaram uma rede de relações comerciais que, como nos aponta Arvelo-Jiménez, emerge como uma cadeia de aliança em momentos decisivos. Por ora, detenho-me apenas na imagem que os Ye’kuana construíram de outros povos, tanto através de relatos mitológicos, quanto em experiências mais recentes. Tais imagens, como num jogo de espelhos, revelam uma identidade propriamente ye’kuana, construída a partir das contraposições aos “seus outros”.

Mawiisha

Em *wätunnä* há o relato de três grandes guerras contra os maiores inimigos ye’kuana. A primeira guerra foi contra Mawiisha, o terrível povo canibal.

Os Mawiisha capturavam os Ye’kuana e os obrigavam a trabalhar como escravos. Depois, eles os comiam. Eles eram da família da onça, por isso gostavam de comer gente.

Mawiisha comeu Fadufa, o pai de Wadataduuma, que resolveu vingar-se. Ele foi à procura dos Maaku, que eram grandes guerreiros e aceitaram ajudar os Ye’kuana a derrotar os temidos Mawiisha. Reuniram-se com os Ye’kuana para se prepararem para a batalha. Caçaram kudukwadu (ave conhecida vulgarmente como uru ou capoeira), cozinharam e dividiram em vários pedaços pequenos, fazendo a refeição ritual. Aquele que não partilhasse dessa refeição não estaria apto para a batalha.

Partiram em busca da aldeia Mawiisha, Kukuninha (onde hoje é Iyanatunha, região da Venezuela habitada pelos Ye'kuana). A comunidade era toda cercada por altas muralhas. Os Ye'kuana e Maaku esconderam-se nas proximidades. Os Ye'kuana cercaram a muralha. Era noite, chovia, trovejava. Os Mawiisha perceberam o ataque e gritaram, Wadataduuma está chegando, nós não temos medo! Os Ye'kuana jogaram os cupinzeiros em chamas para dentro da muralha e Wadataduuma entrou junto com o irmão mais novo, Iyaduumadi e Maaku. Os Ye'kuana prisioneiros deitaram-se no chão. Os invasores começaram o ataque, matando vários Mawiisha. Alguns tentavam fugir, mas eram atacados pelos que estavam do lado de fora das muralhas, aguardando os fugitivos. Os Ye'kuana exterminaram até o último Mawiisha, sequestrando as mulheres e meninas, com as quais se casaram.

Os Mawiisha estão no mais baixo da escala de humanidade. Errantes, canibais, aproximam-se dos animais pela ferocidade que lhes é característica, distanciando-se do comportamento ideal ye'kuana, em que o pacifismo é altamente valorizado, sendo, portanto, a imagem invertida desses.

Maaku

Töwadiyamö matou Makaadija, um Ye'kuana que era föwai. Makaadija era irmão de Madaakuna. Makaadija havia casado com uma Maaku, perto da cachoeira do Tucuxim, onde os Maaku viviam. Um dia ele mexeu com a mulher de outro Maaku e esse, com raiva, o matou.

Makaadija e o irmão, Madaakuna, sempre caçavam juntos. Depois que Makaadija morreu, o irmão ficou sozinho. O urubu-rei comeu o corpo do irmão morto, por isso Madaakuna não sabia ao certo o que havia acontecido com o irmão. Quando chegou ao céu, Makaadija ressuscitou e ficou vivendo com os urubus-rei, porque ele era föwai e o urubu havia comido apenas seu corpo humano.

Madaakuna continuou caçando aqui na terra, sozinho. Ele deixava a armadilha na mata, mas quando vinha buscá-la, só havia penas dentro. Ele pensava, quem será que está comendo minha caça?

Madaakuna resolveu ir de madrugada, escondido, para ver quem estava roubando a caça. Ele ficou esperando. De repente, chegou Makaadija como um urubu-rei, desceu até o chão. Então, ele despiu o corpo de urubu-rei e Madaakuna viu que era o irmão. Foi até ele e disse, meu irmão, você está vivo, pensei que você tinha morrido! Então o irmão contou que ele realmente tinha sido morto pelo Maaku. Madaakuna perguntou, então, como faremos a guerra para vingar sua morte? Existem armas lá onde você vive agora, com os urubus-rei? Makaadija contou que sim, existiam muitas armas lá e eles deveriam ir

pegá-las. Só havia uma maneira: o irmão deveria tomar o corpo de urubu-rei também. Makaadija voou até a morada dos urubus-rei e voltou com a roupa de urubu-rei para o irmão. Então eles voaram juntos acima das nuvens, lá onde não há vento, num lugar chamado sejianö. Eles chegaram ao meio-dia, os urubus estavam pescando. Então os urubus começaram a retornar.

Madaakuna pediu ao chefe dos urubus, Koshawaadi, armas para fazer guerra contra os Maaku. O chefe disse que primeiro ele deveria casar, durante a festa que estava sendo preparada. A bebida de caldo de milho já estava pronta, os urubus estavam chegando com caça. Eles trouxeram muitos bernes, que andavam pelo corpo de Madaakuna. Ele ficou parado, sem se mexer, pois se não aguentasse, os urubus iriam matá-lo. Veio sua mulher, soprou e os bernes viraram peixes.

Madaakuna distribuiu a bebida aos urubus e logo eles ficaram bêbados. Ele não queria fazer sexo com a mulher, pois sabia que, se dormisse com ela, nunca mais voltaria para casa.

A festa terminou e o chefe dos urubus, sogro de Madaakuna, mandou-o secar a água de um lago. Ele chamou um pessoal para ajudá-lo, Kodösedí, e o lago secou. O chefe mandou então que ele construísse uma casa em cima de uma pedra. Ele pensou, pensou em como faria, pois não podia cavar a pedra. Então ele chamou a minhoca e mandou que ela cavasse para que colocassem as vigas de sustentação da casa, e assim a casa foi feita.

O chefe chamou Makaadija e disse-lhe que levasse um recado ao irmão; ele deveria fazer um banco com seis cabeças iguais à dele. Madaakuna não conseguia ver o chefe, porque ele vivia dentro de uma casa escura, então ele transformou-se na aranha e foi por cima do telhado para vê-lo. Madaakuna fez cocô na cabeça do chefe, que estava deitado. O chefe mandou que trouxessem água para ele lavar-se, trouxeram. Enquanto isso Madaakuna, em forma de aranha, tecia o desenho da cabeça do chefe.

Madaakuna sabia que o chefe queria matá-lo, por isso, ele precisava fugir. Havia uma sala muito grande na casa do chefe, ele virou sunwa [tipo de marimbondo] debaixo do banco do chefe e ferrou-o. O chefe gritou, Madaakuna fugiu levando a arma do urubu-rei. Ele voltou para a terra dos Maaku, Kujakänha. Chegando lá, construiu uma casa redonda com uma janela no telhado. Ele queria vingar a morte do irmão. Fez uma festa para inaugurar a casa e convidou todos os Maaku, que vieram. Era muita gente. Os Maaku sabiam que Madaakuna tinha uma arma nova, muitos queriam vê-la, outros não acreditavam, pensavam que era mentira e foram embora para casa.

Madaakuna só mostrou a arma no fim da festa. Os Maaku foram passando de mão em mão, olhando a arma. Um dos Maaku perguntou a Madaakuna como a arma funcionava, então Madaakuna mostrou, matando o Maaku. Ele começou a matar um por um. Quando todos os Maaku haviam morrido, a arma sumiu.

Os urubus-rei vieram comer os mortos. Makaadija empilhou os corpos e Madaakuna ficou só olhando. Vieram muitos urubus, eles comeram muita carne de Maaku, até mesmo o chefe e a mulher de Madaakuna vieram. Todos dançaram com a mulher, pegaram piolho dela. Até hoje as pessoas têm piolho. Eles comiam, cantavam e dançavam, dizendo 'Makaadija aiyanaí, Makaadija aiyanaí...', 'Makaadija comeu, Makaadija comeu...'. Assim é que os Ye'kuana venceram os Maaku.

O povo Maaku figura como aliado dos Ye'kuana em algumas histórias de batalhas contadas em *wätunnä*, como vimos na guerra contra Mawiisha. Os Ye'kuana estão inseridos em uma grande rede de relações que envolve não só suas aldeias dispersas na faixa de fronteira, mas também outras etnias. Ao longo da história, essa rede emergiu, mesmo depois de longos períodos de dormência, sempre que se fez necessária. Também em *wätunnä* encontramos relatos que nos apontam para a existência dessa rede que Arvelo-Jiménez (1989, 2001) identifica como SIRO (Sistema de Interdependência Regional do Orenoco). Como nos ensinou há tanto tempo Evans-Pritchard (1993 [1940]), aliados podem tornar-se inimigos e vice-versa, dependendo da ocasião. Portanto, chamo a atenção para essa característica do sistema de interdependência ye'kuana: quando falamos de diferentes etnias tecendo relações de aliança em prol de um objetivo comum, é preciso lembrar que tais objetivos surgem em circunstâncias específicas e pontuais. Em outros momentos, o mesmo povo antes aliado pode passar a inimigo. No caso dos Maaku, aliados em batalhas contra inimigos comuns, foi a necessidade de vingar a morte de um ye'kuana que os dividiu.

É interessante notar que, embora os dois irmãos tenham adotado a forma corporal de urubus, um deles, o que teve seu corpo humano comido, parece estar definitivamente preso ao seu corpo de urubu, tendo mesmo comido os cadáveres dos Maaku, pois como diz *wätunnä*, "Makaadija comeu...". O outro irmão, para manter a sua condição de humano, diferente do irmão animal, recusa-se a ter relações sexuais com a mulher-urubu, o que implicaria uma mistura perigosa de fluidos corporais. O corpo, para os Ye'kuana, é fonte de perigo constante, por isso é preciso ter extremo cuidado com ele, observando-se as precauções rituais e os tabus alimentares.

Shidishina (Sanumá)⁵

Os Sanumá surgiram na região do Rio Uraricoera, na serra Wanaaiyu-jödö. Antigamente, não havia Sanumá. Eles surgiram depois. Eles eram pessoas boas, mas mataram e comeram Mamaaku, a filha de Kasenadu. Mamaaku era Odo'sha e por isso os Sanumá ficaram loucos. O tuxaua deles saiu pelo mundo todo desenhando em pedra, pintando tudo, depois voltou para a mesma região de onde haviam surgido. Quando ele saiu pelo mundo, foi em forma de macaco, wadishidi⁶, depois de dar a volta ao mundo, retornou como pessoa.

A primeira vez que se encontraram com os Ye'kuana, os Sanumá foram bons mas, passados alguns anos, eles começaram a roubar as mulheres ye'kuana, assaltavam as aldeias, às vezes até matavam. Eles eram muitos e os Ye'kuana não reagem.

Há pouco tempo atrás, os Ye'kuana, cansados dos assaltos, resolveram acabar com os Sanumá. Essa guerra é recente, o pai do Tomás, tio de Joaquim, participou⁷. O tuxaua ye'kuana, Weeji, que era föwai, reuniu o pessoal para fazer uma guerra e matar o tuxaua dos Sanumá.

Modiiyamo, tuxaua Sanumá, era valente, gigante. Seis föwai reuniram-se para derrubá-lo. Eles fizeram a refeição ritual de uru antes de partir para a batalha. Estava escurecendo quando começaram os preparativos. A invasão começou à meia-noite. Os Ye'kuana estavam com o corpo todo pintado de barro branco, para ficar como "outro" também. Acenderam os cupinzeiros cheios de resina inflamável e partiram com suas espingardas. Chegaram atirando. O tuxaua deles fugiu. Quando amanheceu, procuraram por ele dentre os mortos, mas não encontraram. Perguntaram a uma mulher que estava baleada, uma Sanumá, onde está o tuxaua de vocês, ela apontou – ele havia se escondido embaixo de uma grande árvore caída.

O homem que encontrou o tuxaua Sanumá queria matá-lo, mas o tuxaua agarrou sua arma e puxou-a. Ele puxava de um lado, o Sanumá puxava do outro. O Ye'kuana gritou chamando os companheiros, um deles atirou no Sanumá, mas ele não morreu. Vários ye'kuana chegaram e começaram a atirar, mas o homem não morria. Depois de muito alvejado, ele mesmo gritou "agora eu vou morrer, parem de atirar", e morreu.

Os Ye'kuana subiram pelo rio. Havia Sanumá atrás deles, nas margens do rio; quando os encontraram, eles apontaram-lhes suas flechas, mas os Ye'kuana

5 Apresento, a seguir, dados mais detalhados da relação com os Sanumá do que com os outros povos – Maaku, Mawiisha e os brancos – pela proximidade física com os Sanumá, com os quais convivem cotidianamente e que acabam se tornando os outros por excelência nos dias de hoje.

6 *Ateles belzebuth*, o popularmente chamado macaco-aranha ou coatá. É desse animal de que, segundo os Ye'kuana, descendem os Sanumá.

7 A contar pela idade dos indivíduos citados, menos de um século atrás.

estavam dentro das canoas e não largaram suas espingardas. Os Sanumá correram para a cachoeira, mas, chegando lá, os Ye'kuana continuaram armados, então os Sanumá desistiram.

O contato dos Ye'kuana com os Sanumá tem sido intenso ao longo do último século (Ramos 1980). Em Auaris, a população Sanumá vem crescendo nos últimos cinquenta anos de forma surpreendente. Hoje existem cerca de 2.000 indígenas em todo o Auaris, dos quais menos de 400 são Ye'kuana. Há apenas duas comunidades ye'kuana, contra cerca de 30 comunidades sanumá. Na região de Auaris são, de fato, 21 comunidades sanumá, às quais se soma mais um conglomerado de seis aldeias⁸ um pouco mais distante, a alguns dias de caminhada. No Brasil há ainda uma comunidade na região conhecida como Parafuri, onde vivem outros subgrupos yanomami, família linguística à qual os Sanumá pertencem. A população yanomami no Brasil ultrapassa o número de 12.000 índios, sendo cerca de 1.500 deles Sanumá⁹. Na Venezuela são 15.193 Yanomami, dos quais 2.287 são Sanumá¹⁰.

Segundo os Ye'kuana, nem sempre foi assim. Num passado muito recente, praticamente inexistiam Sanumá na região¹¹. Eles estavam do lado venezuelano da fronteira e eventualmente acampavam próximo aos Ye'kuana, em suas viagens, aproveitando para empreender tímidas negociações comerciais. Com a chegada da Missão Evangélica da Amazônia (MEVA) e sua fixação em Auaris no começo da década de 1960, os Sanumá começaram a aparecer cada vez em maior número, em busca dos bens manufaturados trazidos pelos missionários, e também para atendimento de saúde. Foram fixando-se na região, para desespero dos Ye'kuana, que viam seu território de caça ficar cada vez menor. Ainda hoje, dizem eles, há levas migratórias de Sanumá vindos da Venezuela, embora os próprios parentes do lado brasileiro já não encorajem a fixação dessa população em Auaris, em vista da escassez crescente de recursos naturais.

A relação entre esses dois povos tem sido marcada pela ambiguidade. Os Ye'kuana a um só tempo desprezam os Sanumá, considerando-os inferiores, não completamente humanos, sendo a convivência com eles perigosa, mas mantêm com eles uma relação simbiótica, como apontou Ramos (1980), em que há troca de bens e serviços dos quais depende o bom

8 A maior delas é conhecida como Onkiola.

9 Não realizei pessoalmente um censo das comunidades Sanumá de Auaris, mas considerando os dados da FUNASA que apontam a população total da região em torno de 2.000 índios, somente em Auaris a população sanumá já ultrapassa a cifra de 1.500 pessoas, uma vez que a população ye'kuana da região é bem inferior a 500 pessoas.

10 Cf. Guimarães 2005

11 As fontes históricas e bibliográficas apontam a fixação dos Sanumá na região de Auaris como recente (início dos anos 1960), embora transitassem pela região há muito.

funcionamento de ambas as etnias. Segundo o relato dos Ye'kuana mais velhos, o contato com os Sanumá intensificou-se recentemente. Antes, eles chegavam à beira do Rio Auaris, onde estavam os Ye'kuana, “falavam, falavam, mas ninguém entendia. Quando a gente olhava de novo, cadê, sumiu, nem deixou rastro”. Depois eles foram chegando e ficando. Então, começaram as desavenças. Os Sanumá saqueavam as aldeias ye'kuana, sequestravam mulheres, roubavam as roças. Depois da grande guerra contra eles, aos poucos, a convivência foi se tornando pacífica. Desde então, não há mais relatos de lutas armadas, embora a desconfiança permeie a convivência entre ambos.

É interessante notar que a hostilidade com os Sanumá está dada desde seu surgimento, por causa da relação desses com Odo'sha. Para os Ye'kuana, como vimos na narrativa *wätunnä* acima, os Sanumá, bem como todos os outros povos, surgiram de forma separada, ou seja, a alteridade já estava dada desde a criação. Podemos fazer uma interessante comparação com a cosmologia sanumá, pois, para esses, tudo que existe neste mundo, inclusive os seres que o habitam, surgiu de uma matéria amorfa inicial, que foi se diferenciando (Guimarães 2005). Dessa matéria foram criados os primeiros humanos, Sanumá, que depois se transfiguraram em outros povos distintos. Para a cosmologia ye'kuana, tal teoria é inconcebível; a alteridade está dada desde a criação. Isso explica, inclusive, a existência não só de diferentes povos, mas de diferentes línguas, culturas e mesmo territórios. Graças à existência de vários povos é que surgiu a necessidade de demarcar o território dos Ye'kuana, demarcação essa empreendida pelo herói Kuyujani.

Segundo a antropologia nativa, a igualdade entre os povos é dada pela própria ideia de alteridade: a cada povo corresponde não só uma cultura e língua, mas também o direito de possuir um território, indispensável para assegurar sua existência física e cultural. Assim como Kuyujani delimitou o território ye'kuana, a cada povo foi dada uma porção de terra para viver. Coerentes com essa lógica, os Ye'kuana têm sérias restrições a se mudarem para uma região que não seja considerada como parte de seu território tradicional, bem como consideram uma terrível afronta o fato de os Sanumá terem invadido seu território, o que, naturalmente, os levou a desenvolver relações eivadas de desconfiança com esse povo. Apesar de hoje reconhecerem que os Sanumá têm direitos adquiridos sobre o território onde vivem ambas as etnias, os Ye'kuana não deixam de lamentar a chegada dos invasores.

Os Ye'kuana valorizam o comportamento pacífico e tranquilo, contrastando-o com os Sanumá, que definem como bravos, agressivos, agindo como “loucos”, que brigam sem o menor motivo, agridem uns aos outros com paus, “quebram a cabeça” durante as discussões. Na sua visão, é o pacifismo ye'kuana que garante suas boas relações com os brancos, fato do

qual se orgulham. Na tentativa de definir seu próprio caráter os Ye'kuana lançam mão dos Sanumá, seus “outros” por excelência, que representariam tudo o que os Ye'kuana não são. Assim, o Sanumá é o oposto do tipo ideal ye'kuana: são preguiçosos, por isso, ao invés de fazerem suas roças preferem roubar as roças ye'kuana ou mendigar comida dos brancos; são agressivos e vivem brigando; são perigosos, pois usam o poder de sua magia para prejudicar os Ye'kuana; são mentirosos e capazes de qualquer coisa para conseguir o que desejam; são invejosos e acusam os Ye'kuana de explorá-los, mas, na realidade, são incapazes de trabalhar em prol da comunidade, fazendo tudo pensando única e exclusivamente no bem-estar individual.

Há ainda o medo do xamanismo sanumá. Por não existirem mais xamãs ye'kuana em Auaris, algumas vezes eles recorrem aos especialistas sanumá, que fazem suas curas mediante pagamento. Entretanto, é com grande relutância que os Ye'kuana contratam tais serviços, pois temem as ações xamânicas dos Sanumá. As brigas envolvendo ambas as etnias datam de muito tempo. Hoje, em um período de pacificidade duramente construída, as relações entre Ye'kuana e Sanumá são marcadas pelo medo do poder dos xamãs sanumá. Antes, quando existiam poderosos *fõwai* em Auaris, os Ye'kuana desafiavam os Sanumá sem temor, pois acreditavam-se superiores em força física e xamanística. Hoje, sem *fõwai* para defendê-los, os Ye'kuana temem os feitiços sanumá. Muitos sanumá acreditam que não só o temor aos xamãs, mas outros fatores impedem os Ye'kuana de empreenderem uma nova guerra.

Em meados dos anos 1960, a aldeia ye'kuana ficava a poucos metros de distância da principal aldeia sanumá de Auaris, à beira da pista de pouso construída pelos Ye'kuana a pedido da FAB em 1962. Com a proximidade das aldeias, ocorreram casamentos interétnicos, embora altamente reprovados pelos Ye'kuana. Dois casais interétnicos – homens ye'kuana com mulheres sanumá – viviam em casas que se situavam mais ou menos a meio caminho de ambas as aldeias, como que a simbolizar, a um só tempo, a união e a separação delas e o caráter ambíguo que sua própria situação assumia¹². No início dos anos 1970, cansados das querelas diárias com os Sanumá, os Ye'kuana mudaram sua aldeia, descendo o rio Auaris cerca de dez minutos. Apesar de curta, a distância dos Sanumá passou a propiciar-lhes um pouco mais da privacidade que tanto prezam. Em 1989 mudaram-se novamente, dessa vez para a margem esquerda do rio, mas quase à mesma distância da aldeia Sanumá. Suas roças, agora mais longe, continuaram na margem direita, portanto, segundo eles, os Sanumá continuam a pilhá-las, o que é motivo de constantes discussões entre ambos os grupos. Um dos impactos

da mudança dos Ye'kuana para a outra margem do rio se deu justamente sobre o casamento interétnico. Há muitos anos não ocorrem casamentos desse tipo em Auaris, e os casais que se uniram dessa maneira nos anos 1960-1980 vivem hoje em comunidades sanumá.

A presença dos brancos na área modificou as relações entre Sanumá e Ye'kuana, mas as próprias relações dos brancos com cada um desses povos também são marcadas pela hostilidade entre ambos. Desde a década de 1960, quando a MEVA era a única presença branca em Auaris e os missionários mantinham uma clínica de atendimento médico, tal atendimento, que tinha como público-alvo tanto Sanumá quanto Ye'kuana, era feito em horários diferenciados, para evitar encontros constrangedores (Ramos 1990). Hoje a situação, embora diversa, permanece tensa. Cada comunidade de Auaris possui um pequeno alojamento onde permanece um funcionário da equipe de saúde da FUNASA que fica responsável pelo atendimento da população. A cada quinze dias, há uma troca de equipe. Os casos mais graves, entretanto, são levados para o posto de Auaris, onde há um hospital, que fica próximo ao posto da Funai e à comunidade Sanumá de Auaris, à beira da pista de pouso, a cerca de dez minutos de barco de Fuduwaaduinha, rio acima. No posto há alguns recursos a mais, além da presença da enfermeira-chefe da equipe e da proximidade da pista, para o caso de uma eventual remoção para Boa Vista. No hospital, em um grande galpão, ficam hospedados os internos, independente de serem Sanumá ou Ye'kuana. Por diversas vezes, presenciei ou ouvi relatos, tanto de funcionários quanto dos próprios Ye'kuana, de situações tensas no posto. Os Ye'kuana não gostam de ficar internados ao lado dos Sanumá, por diversos motivos. Alegam que esses fazem uma enorme sujeira nas acomodações, argumento usual para marcar a distância que têm deles, mas, muitas vezes, surgem situações mais delicadas. Por exemplo, dada a aversão dos Ye'kuana por cadáveres, que consideram altamente poluidores e perigosos, o que os leva a se recusarem a ter contato com os seus próprios mortos, sempre que um paciente sanumá entrava em estado de morte iminente, os Ye'kuana recusavam-se tanto a permanecer no alojamento quanto a ser atendidos pelo funcionário que tivesse tocado o moribundo que viesse a falecer. Assim, por várias razões, os pacientes Ye'kuana preferiam passar o dia no posto e à noite retornar a suas casas, do outro lado do rio, comprometendo-se a voltar no dia seguinte para continuar o tratamento. Em casos graves, quando os pacientes não podiam se locomover, ficavam internados na enfermaria e não no alojamento, sob pena de evadirem-se caso fossem obrigados a dividir instalações com os Sanumá.

Iadanaawi

Wanaadi criou Fañudu¹³ nas corredeiras Maipures, no Orenoco. Não houve tempo para que Wanaadi fizesse a casa deles, porque Odo'sha conseguiu chegar antes. Wanaadi, fugindo de Odo'sha, entrou no rio e desceu até o Atabapo, onde criou os Winavi (Puinave). Para eles, Wanaadi construiu uma grande e bonita casa.

Odo'sha queria usar Fañudu para vingar-se de Wanaadi e disse-lhes que Wanaadi era mau e os havia abandonado. Instigou-os a fazer guerra contra os Winavi, tomar-lhes casa e bens, pois haviam sido preteridos por Wanaadi. Kajiudu, chefe dos Fañudu, chefou o motim contra os Puinave. Foi assim que começaram as guerras e injustiças na terra.

Wanaadi seguiu adiante e criou Iadanaawi¹⁴ em Ankosturaña¹⁵, um povo rico e com uma bela aldeia. Wanaadi os fez tão sábios quanto Fañudu. Eles eram bons e Wanaadi ensinou-os a trocar bens com outras pessoas, bens que eles possuíam e os outros povos necessitavam. Iadanaawi era o dono do ferro.

Wanaadi deixou os Iadanaawi e seguiu criando mais gente. Ele queria povoar a terra, criando mais pessoas para lutar contra Odo'sha. Wanaadi foi até o mar, dama, pensou, pensou e criou Amenadiña¹⁶ e Hurunko, um povo rico, forte e sábio.

Wanaadi chegou até o monte Kadaka, onde criou Kadakanha¹⁷, uma bela cidade, cheia de casas. Kajiudu ouviu falar de Kadakanha e resolveu tomá-la de Wanaadi. Chegando lá, após discutirem com ele, prenderam-no e levaram-no a um morro, onde foi deixado para morrer. Fañudu deixou um vigia, que deveria avisá-los quando Wanaadi morresse. Wanaadi era fōwai [pajé] e sonhou que estava livre. Assim, ele conseguiu ir embora. O guarda virou um galo e gritou “Wanaadi nõtamai!”, “Wanaadi se foi!”. Até hoje os galos cantam assim.

Wanaadi voltou para sua casa em Kushamakaadi e de lá seguiu de canoa pelo Rio Orinoco para fazer mais pessoas. Ele queria derrotar Odo'sha. Ele criou Shidishina (Sanumá), que surgiu como um povo bom, mas também foi enganado por Odo'sha, que, assumindo as feições de Wanaadi, mandou os

13 Homem branco, identificado com os colonizadores espanhóis. Em outra versão aparece como *Feiyudu*.

14 A outra versão do homem branco, por *Wanaadi*.

15 A cidade venezuelana de Angostura, hoje Ciudad Bolívar.

16 Segundo de Civrieux (1980), o principal forte holandês, situado na boca do Rio Essequibo, onde hoje é a Guiana. Amenadiña refere-se ao primeiro forte holandês, Kijkoveral, renomeado mais tarde de forte Zeelandia. Os Ye'kuana viajavam até Amenadiña para empreender relações comerciais com os holandeses.

17 A cidade de Caracas.

*Shidishina comerem Mamaaku, para que ficassem sábios e fortes. Eles foram, comeram e ficaram loucos*¹⁸.

Surgem duas formas de homem branco, um corrompido por Odo'sha imediatamente após a criação, outro que permanece durante longo período seguindo os ensinamentos de Wanaadi. Isto é reforçado pelos Ye'kuana, que dizem existir “brancos bons e brancos ruins”, os descendentes de Fañudu e Iadanaawi. A Iadanaawi, que se mostrou bom e sábio, foi confiada a posse de vários bens que deveriam ser compartilhados com outros povos em troca de outros bens que não possuíam. Wanaadi distribuiu dentre os povos a posse dos bens, para que todos pudessem estabelecer alianças mantidas através das relações de troca. Tal ensinamento levou os Ye'kuana, os únicos que permaneceram até hoje seguindo suas palavras, a se tornarem grandes comerciantes, famosos por suas viagens comerciais pelo maciço guianense, criando redes de troca que envolveram, em distintos períodos históricos, os mais diversos povos, como atestam não só sua tradição oral, mas também as fontes históricas e bibliográficas.

A criação dos dois “tipos” de homem branco, narrada em *wätunnä*, ilustra a convivência ambígua que os Ye'kuana tiveram com espanhóis, portugueses e holandeses. Posteriormente, essa diferenciação não se daria mais pela via de diferentes culturas e povos, mas de diferentes “associações”, com relação aos papéis desempenhados por esses na convivência com os Ye'kuana. Não se trata mais de diferentes “povos”, mas de diferentes “papéis”: missionários, antropólogos, fazendeiros etc. Tal diferenciação também foi incorporada aos relatos de *wätunnä*.

Há muito os Ye'kuana sabem o que é sofrer as consequências da vitória de Odo'sha sobre Iadanaawi. Não apenas nos relatos de *wätunnä*, mas na memória dos velhos mora ainda o terror das histórias contadas por seus pais sobre as atrocidades cometidas pelos colonizadores, ou melhor, pelos descendentes dos terríveis Fañudu.

Em *wätunnä* também há registro não apenas das fugas, mas das batalhas que os Ye'kuana empreenderam contra os brancos. A reaproximação dos brancos deu-se de forma lenta, até que os Ye'kuana perdessem o medo e ficassem definitivamente convencidos de que havia cessado o desejo de Iadanaawi por mão de obra indígena escrava. É quando se iniciam as relações de trabalho remuneradas e as trocas comerciais com os venezuelanos, em localidades próximas às comunidades ye'kuana, tais como Puerto Ayacucho e Ciudad Bolívar. Do lado brasileiro, quando Boa Vista surge como

18 Essa versão de *wätunnä* é uma combinação de dados coletados por mim em Auaris e da versão coletada por Marc de Civrieux em seu livro *Watunna, an Orinoco Creation Cycle*.

cidade, os Ye'kuana já tinham relações com os brancos do outro lado da fronteira e não os temiam mais. Para eles foi de fato um alívio contar com um centro comercial mais próximo, ainda que a viagem até lá demorasse mais de 30 dias descendo o rio. Nos anos 1960, já não era novidade empreender viagens comerciais rio Auaris abaixo, ou buscar emprego temporário nas fazendas em torno de Boa Vista, para obter bens ocidentais como pagamento. Foi durante essas viagens que alguns homens ye'kuana tiveram a oportunidade de trabalhar na abertura de pistas para a FAB em áreas indígenas de Roraima e negociaram então a abertura da pista de Auaris.

A construção da pista de pouso de Auaris inaugurou uma nova fase na relação dos Ye'kuana com os brancos. Após algumas visitas de comandantes da FAB, chegaram a Auaris os primeiros missionários da MEVA e se instalaram. Para os Ye'kuana, essa chegada marca a nova fase não só das relações com os próprios brancos, mas o início de uma reviravolta. Os brancos não trariam apenas suas quinquilharias e seus remédios (e também suas doenças), mas trariam também cada vez mais Sanumá. A população sanumá passa a crescer aceleradamente, engrossada por migrantes vindos do lado venezuelano em busca dos bens ocidentais e do atendimento de saúde trazidos pela missão. Três décadas depois somar-se-iam aos missionários os soldados do 5º Pelotão de Fronteira, os funcionários da FUNASA e da FUNAI. Além disso, com a recente introdução de voos regulares para Auaris trazendo quinzenalmente funcionários da equipe de saúde, o acesso a Boa Vista tornou-se mais fácil, incluindo aí não mais homens apenas em busca de transações comerciais, mas jovens e até mulheres.

As imagens acerca dos brancos, ora apresentados como descendentes dos terríveis Fañudu, ora apresentados como descendentes dos bondosos Iadanaawi, também aparecem quando os Ye'kuana narram episódios do contato com os brancos nos dias de hoje. Há relatos da discriminação que sofrem por serem índios (palavra essa introduzida no seu vocabulário a partir do contato, homogeneizando num só termo alteridades tão distintas aos olhos ye'kuana, de modo semelhante ao que ocorreu com os Sanumá¹⁹), mas, ao mesmo tempo, há relatos de amizades mantidas não só através de relações comerciais, mas outras modalidades de aliança, antes desconhecidas.

Embora reconheçam a criação de inúmeros povos distintos, cada um com uma língua, cultura e territórios diferentes, conforme narrado em sua tradição oral, os Ye'kuana detêm-se em quatro povos em especial, Mawiisha, Maaku, Sanumá e brancos. Em *wätunnä*, cada um desses povos, como vimos, é descrito de maneira específica, e tais relatos nos dizem muito não apenas sobre as relações dos Ye'kuana com cada um deles, mas também sobre os próprios Ye'kuana. Por serem próximos e terem desempenhado papel importante na história ye'kuana, as imagens desses povos ajudam a definir a própria identidade ye'kuana.

Mawiisha encarna a alteridade humana mais radical. Canibais andavam pelo mundo como animais, escravizam seres humanos, ou seja, são o extremo oposto do ideal ye'kuana. Os Sanumá estão um passo à frente dos Mawiisha, pois nasceram bons, como seres humanos, mas foram corrompidos por Odo'sha e tornaram-se meio animais, como macacos. Assim, surgem no imaginário ye'kuana como verdadeiros híbridos. Sendo humanos, possuem um território próprio para viver, onde construíram suas casas, embora tenham percorrido o mundo como loucos antes de se fixarem. Entretanto, por serem em parte animais, não cultivavam roças nem tinham uma cultura material desenvolvida como a dos Ye'kuana, dependendo unicamente do que a floresta lhes oferecia para se alimentarem. Foi com o convívio com os Ye'kuana que aprenderam a cultivar alimentos e fabricar os instrumentais necessários para viver, como tipitis, ralos, canoas, cestaria. Os Maaku encarnam a alteridade próxima. Viviam como os Ye'kuana, eram guerreiros, lutaram conjuntamente para combater inimigos comuns, chegaram a celebrar casamentos. Mas logo mostraram que eram outros, transformando uma querela em sentença de morte, comportamento altamente repudiado pela ética ye'kuana. Por fim, os brancos, o povo sábio abençoado por Wanaadi com a posse de valiosos bens, mas que não resistiu à influência de Odo'sha e dos terríveis Fañudu e passaram a comportar-se de forma mesquinha com relação aos seus e também aos demais povos. São os outros por excelência dos Ye'kuana.

Os Mawiisha foram exterminados; os Maaku que restaram vivem em território longínquo. Já os Sanumá impuseram-se como vizinhos incômodos. A saída que restou aos Ye'kuana foi a tentativa de “civilizá-los” para que pudessem ser tolerados mais facilmente. Entretanto, a relação simbiótica, como mostrou Ramos (1980), logo ganhou preponderância sobre o discurso de superioridade ye'kuana. No passado, as relações comerciais com os Sanumá supriam os Ye'kuana, sobretudo, de bolas de algodão, que não cultivavam. Hoje impera a prestação de serviços xamânicos e funerários por parte dos Sanumá. Os Ye'kuana, porém, jamais deixaram de

delegar esses vizinhos a uma posição inferior que, creem, lhes cai tão bem, o que é fonte de frequentes chistes, anedotas e pilhérias.

Os brancos são os “outros” mais ambíguos. A ambiguidade está em sua própria essência, pois que resultam da mistura dos graciosos Iadanaawi com os terríveis Fañudu. Resta aos Ye'kuana aprender com eles toda a sabedoria que lhes foi confiada, e a não repetir seus erros, pois serão agraciados no próximo ciclo com a posse de seus valiosos bens. Embora sejam o símbolo da morte cultural dos Ye'kuana, são, no entanto, um mal necessário à redenção do povo de Wanaadi.

A partir da contraposição às imagens associadas aos seus “outros”, os Ye'kuana constroem sua própria figura, em uma espécie de espelho invertido. Essas imagens, por serem reflexo de relações que se desenvolvem em um contexto histórico que lhe serve de pano de fundo, não estão congeladas no tempo, pois vão sendo transformadas pela dinâmica própria de tais relações.

A guerra interétnica no médio Pilcomayo (1883-1938)¹

Federico Bossert, José Braunstein e Alejandra Siffredi

O presente texto examina a dinâmica interétnica entre parcialidades pertencentes a dois grupos indígenas do Chaco semiárido, os Nivaclé e os Pilagá, na região do médio Pilcomayo, entre finais do século XIX e começos do XX. Trata-se de grupos que eram conhecidos como inimigos “jurados” (tradicionais, endêmicos), e que se mostram, portanto, um bom exemplo para o estudo da guerra indígena chaquenha e suas transformações. Este exame será realizado, principalmente, através de fontes documentais que partem das primeiras observações diretas sobre o médio Pilcomayo (a década de 1880) até o abandono da inimizade interétnica entre Nivaclé e Pilagá nos anos posteriores à Guerra do Chaco. A diversidade de testemunhos examinados impõe uma certa periodização. Em primeiro lugar, tomaremos documentos deixados pelos exploradores da região (militares, comerciantes, agentes governamentais e científicos) entre 1880 e 1909, período durante o qual os grupos indígenas conservavam um controle quase completo de seus territórios – que os brancos se limitavam a atravessar com cautela e sacrifícios –; em segundo lugar, revisaremos os escritos deixados pelos missionários anglicanos da South American Missionary Society entre 1913 e 1938, nos quais presenciaremos o ocaso gradual da autonomia dos territórios indígenas e, em consequência, o declínio e transformação da guerra interétnica.

As guerras interétnicas e as explorações

Em primeiro lugar, revisaremos documentos produzidos entre 1883 – quando a expedição Campos atravessou a região – e 1911 – quando a campanha militar dirigida por Rostagno iniciou a colonização argentina da margem direita² do rio Pilcomayo. Não resenharemos aqui a longa história

1 Texto original em espanhol traduzido por Miguel Carid Naveira.

2 As explorações – exitosas ou falidas – ao Pilcomayo se multiplicaram notavelmente nas décadas de 1880 e 1890, logo que a sentença Hayes de 1878 e os sucessivos tratados de limites com a Bolívia na mesma época fixaram sobre esse rio o limite septentrional da Argentina (cf. Gordillo 2001: 263).

de explorações ao Pilcomayo; tão somente nos interessaremos por certas passagens daquelas que ofereçam dados sobre a dinâmica interétnica – portanto, as circunstâncias das viagens só serão trazidas à tona quando contribuirmos à análise dos dados sobre essa questão. Basta com dizer – a modo de um resumido estado da arte – que até começos do século XX, o tramo médio do rio era virtualmente desconhecido; que sua hidrografia e composição étnica eram objeto de controvérsias, confusões e hipóteses fantasiosas; isso, inclusive, depois de que expedicionários como Fontana, Storm, Page, Ibazeta ou Baldrich chegaram até os confins dessa região, e ainda depois de que outros como Campos ou Thouar conseguiram percorrê-la em toda sua extensão.

Em primeiro lugar, então, temos a expedição liderada em 1883 pelo boliviano Daniel Campos e acompanhada pelo francês Arthur Thouar. A seis dias de lenta marcha desde Piquirenda (ver o mapa de Thouar), os expedicionários acharam uma *tolderia* onde aguardava um interessante achado: duas caveiras na ponta de dois postes: “De quem são essas caveiras e por que estão aqui?” – Perguntou Campos – “De nossos inimigos” lhe responderam (Campos 1888: 140-141). Thouar acreditou se achar frente aos autênticos restos de Jules Crevaux³, derrubou os postes de uma machetada e levou os crânios; desatando, seguramente, o acosso bélico que a expedição teve de suportar poucos dias depois. Em seu diário, Thouar chama “*tobas*” a esses indígenas, porém seus companheiros Campos e Paz Gillén, em seus escritos, indicam que essa *tolderia* e as seguintes achadas águas abaixo eram “*tapietis*”. Não se tratava, contudo, de aqueles “*tapiete*” guarani-falantes cujos incertos territórios se estendiam no Chaco ocidental desde a margem esquerda do Pilcomayo até o rio Parapetí (cf. Combès 2004). A situação geográfica (águas abaixo do território chorote) e a língua falada pelo grupo (que não era um dialeto guarani) indicam que esses “*tapiete*” pertenciam na realidade a um grupo praticamente desconhecido em aqueles anos: aquele que a etnologia atual identifica como “*nivaclé*”. Para explicar o nome que receberam neste e outras expedições não é necessário postular improváveis parentesco étnicos. “*Tapiete*” é uma palavra guarani composta por *tapi* (apelativo que denotava um estado de selvageria e inferioridade) e *-ete* (sufixo superlativo); neste caso, algo assim como “os muito selvagens” – nome que se ajustava bem para designar a um grupo mal conhecido e montanhêsco. É interessante, e até sintomático, que uma das primeiras referências escritas sobre os *Nivaclé* do Pilcomayo acertasse a sublinhar um dos eixos de sua vida social: a caça de *scalps* e crânios inimigos.

3 O expedicionário francês Jules Crevaux foi assassinado pelos Toba do alto Pilcomayo em 1882, e a recuperação dos restos era – junto com a busca de um caminho até o rio Paraguai – uma das metas desta viagem.

Depois da expedição Campos, até começos do século XX não achamos informes de explorações com dados sobre o médio Pilcomayo⁴. Na virada do século, na década de 1900, teriam lugar as explorações mais importantes desta região até a campanha de conquista dirigida pelo coronel argentino Enrique Rostagno, em 1911; a qual implicou a instalação de pequenos fortes no Chaco central, a inclusão efetiva da margem direita do rio sob administração argentina e o fim das “fronteiras interiores” nesse país – isto é: o fim dos territórios autônomos indígenas⁵.

Tomemos, em primeiro lugar, as memórias de José Fernández Cancio: comerciante, colono e explorador asturiano, na época protótipo do explorador bem-sucedido no Chaco – a ele se deveu, por exemplo, o resgate dos restos dos exploradores Ibarreta e Boggiani, ambos rematados pelos indígenas em regiões distantes do Chaco. A razão desses logros parece residir em que, à diferença de muitos contemporâneos, Cancio apreciava verdadeiramente a amizade e os conhecimentos indígenas, se aplicando para melhor apreender seus idiomas e compreender suas razões⁶. Porém, contrariamente ao que se podia esperar, suas memórias não registram muitas referências à guerra interétnica⁷. Propunha, isso sim, uma definição muito singular da vingança indígena, restringida aos inimigos brancos: “[O indígena], sem ser rancoroso nem vingativo, castiga o sujeito que com proceder inumano lhe tratou e que intrusamente chegou a seus lares a perturbar a tranqüilidade que goza no

4 Em 1884, o sargento maior Valentín Feilberg remontou um breve trecho do rio em um barco a vapor, mas uma diminuição das águas o deteve não muito depois do ponto alcançado por Fontana dois anos antes – sem chegar sequer aos esteiros de Patinho. Entre 1890 e 1891, a expedição dirigida pelo capitão Juan Page remontou o rio em uma viagem infeliz – o barco passou meses encalhado no braço setentrional do baixo Pilcomayo; e Page, cansado e doente, morreu tentando retornar de canoa ao Paraguai. Aproximadamente ao mesmo tempo, o engenheiro Olaf Storm encabeçava outra expedição pelo canal meridional e, paralelamente, os irmãos Genulfo e Arístides Sol seguiam a margem sul do esteiro.

5 A disputa pela soberania das terras ao norte do rio (à margem esquerda), como sabemos, daria lugar à Guerra do Chaco entre Bolívia e Paraguai (1932-1935).

6 Nas crônicas sobre o Chaco desta época encontramos diversas referências aos crioulos – colonos, campesinos, comerciantes – que mantinham relações amistosas com os indígenas, adentravam em seus territórios e inclusive dominavam suas línguas. Cancio é, sem dúvida, o mais brilhante expoente desta linhagem de aventureiros iletrados, que quase nunca lideravam as expedições e sobre os quais só existem menções efêmeras. Seu caso é excepcional porque, justamente, ele deixou uma valiosa relação de suas viagens.

7 Em todo caso, aos olhos de Cancio, a agressividade bélica indígena parecia achar-se sempre ao outro lado da fronteira: “Índios da margem esquerda do Esteiro Patinho, foram os assaltantes do Chaco e o lugar que se situa frente à capital paraguaia” (Fernández Cancio 2003 [1948]: 729). Podemos imaginar uma dupla razão prática para esta omissão: por um lado, proteger aos indígenas da margem direita do Pilcomayo das frequentes acusações por tráfico de armas; por outro lado, favorecer a ocupação de seus territórios por colonos agropecuários. Com efeito, encontramos em suas páginas uma constante ambiguidade entre uma retórica protecionista, quase indigenista, e os interesses muito concretos de um comerciante e colono que utilizava mão de obra nativa.

silêncio de sua vida turbada e resignada” (Fernández Cancio 2003 [1948]: 732). Em sua opinião “o índio (...) mata porque tem a crença de que os ‘cristãos’ vêm para invadir suas terras e privar-lhes de sua tranquilidade e de suas riquezas naturais” (Fernández Cancio 2003 [1948]: 741). Esta vingança, longe de se constituir em um imperativo estável da vida indígena, era o resultado penoso da conquista sangrenta, do contato falido e a incompreensão mútua: “existe um complexo formado na alma do indígena no decorrer dos séculos de perseguições e de submissão, que influi em sua alma e lhe induz, muitas vezes, a ser feroz em seus atos de vingança e represália” (*ibid.*).

Voltemos a 1903. Em julho desse ano, o explorador e pecuarista Domingo Astrada, depois de fundar a colônia Buenaventura – águas acima da região pilagá ou nivaclé – empreendia uma viagem exploratória até Assunção, em companhia do engenheiro Otto Asp. Em seus diários vemos se delinear um padrão de relações entre os indígenas e os brancos que – poderosamente armados – percorriam suas terras: os líderes toba-pilagá faziam a Astrada a mesma proposta que os Pilagá tinham feito a Page: queriam que se aliasse com eles “para lutar contra os chorotes, quitar-lhes tudo o que têm – vacas, cavalos e ovelhas – e repartimo-nos em seguida por partes iguais” (Astrada 1906: 124). Para convencê-los, acrescentavam que os “chorote” eram ruins, que roubavam com seus diques o peixe dos Toba-pilagá, e que sem dúvida atacariam aos brancos: “Dizem que aqueles índios são muitos e muito maus; que em vez de nos dar as mãos nos tirarão flechas e não nos deixarão passar” (Astrada 1906: 129; Asp 1905: 22-23). Quatro dias mais tarde, na região de Esteros-Escalante, a expedição encontrava a esses temíveis – e supostos – “chorotes”, que eram na realidade nivaclé do cacique Ash-lú (futuro amigo de Nordenskiöld). Os obscuros vaticínios dos Tobá-pilagá não se cumpriram: embora tenham mantido as armas ao alcance da mão, esses guerreiros receberam cordialmente aos viajantes e lhes indicaram o caminho adequado para continuar sua viagem.

No ano seguinte, em 1904, esta região era atravessada desde o rio Paraguai pelo governador Lucas Luna Olmos, quem designava os Nivaclé com um apelativo toba – “sotegáis” – e os descrevia como guerreiros obstinados. Também ele receberia dos Pilagá o pacto oferecido a Page e Astrada: uma aliança guerreira contra os Nivaclé. E também ele declinaria o convite:

Disse-lhes que não me propunha exterminar tolderia alguma enquanto não fosse atacado, mas que eu me comprometia a exortar aos sotegay para que respeitassem seus vizinhos e vivessem em harmonia com eles e trataria de fazer parar o *estado perpetuo de guerra em que viviam* (Luna Olmos 1905:36 grifo nosso).

Um velho pilagá, ruminando o ataque contra alguma aldeia nivaclé, procurou ilustrar a esse estranho branco com uma lição de filosofia prática: “o melhor remédio para o veneno da víbora é esmagá-la antes de que te pique”, disse (*ibid.*). Entretanto, alguns dias mais tarde, águas acima, uma nova reunião de guerreiros pilagá repetiria as propostas contra os Nivaclé e explicaria as boas razões da guerra indígena: “Toda essa gente é minha e está decidida a acompanhar o Governador para lutar contra os sotegay. são jovens maus e bonitos e querem se vingar deles porque não faz muito tempo nos assaltaram e fizeram uma terrível carnificina, queimaram as cabanas e fugiram” (Luna Olmos 1905: 45). O governador rejeitou outra vez a invitation e continuou sua viagem. No caminho pôde observar a resistência e inquietação dos guias pilagá quando estavam próximos a cruzar os limites do território nivaclé: “É impossível continuar por onde vamos. Nenhum índio toba ou pilagá cruza por aqui. Estamos perto do limite da jurisdição sotegais e esta região é campo de guerra, que nenhum índio habita.” (Luna Olmos 1905: 45). Com efeito, a partir do dia seguinte se sucederiam os encontros com esses temidos inimigos, às vezes esquivos, porém sempre amigáveis com os brancos – embora os aterrorizados baqueanos pilagá receassem o tempo todo de uma armadilha e ao anoitecer acreditaram ver “vultos suspeitos” perto do acampamento. Desta passagem pelas terras nivaclé, os momentos finais resultam memoráveis: o governador aterrorizado, em meio de centos de guerreiros nus e que emitiam “raros assobios e rumores estranhos”. Temendo o ataque – e provavelmente aconselhado pelos guias – resolveu sabiamente dar por terminada a expedição e empreender um repentino regresso a Formosa.

Em soma, no diário de Luna Olmos vemos com clareza o caráter endêmico e generalizado da guerra no médio Pilcomayo: cada uma das comunidades toba ou pilagá visitadas pela expedição se achava inserida nessa guerra e tramava batalhas contra inimigos “sotegay” (nivaclé) que espreitavam ao outro lado do rio.

Um ano depois, no inverno de 1905, o engenheiro norueguês Gunnar Lange encabeçava uma expedição, também rio acima, para explorar a navegabilidade do Pilcomayo. Sem o pretender, e quase com aborrecimento, Lange se descobrirá no meio da guerra interétnica. Achou primeiro os pilagá do cacique Kanachi (o Sargento Cabral), os quais acabaram de ser atacados pelos Nivaclé e estavam organizando a vingança; e pôde ver, com efeito, essas tolderias pilagá recentemente arrasadas. Seguiu seu caminho até encontrar os Nivaclé, os quais – como de costume – os receberam amigavelmente. Uma vez mais, a chegada até os Nivaclé se produzia através de seus inimigos, e daí os nomes que recebiam nos relatos de viagem: assim como os Wichí amigos de Astrada confundiam os Chorote e seus aliados

Nivaclé chamando-os “chorote”, aqui os informantes pilagá transmitiam o nome “sotegáis”. Lange traduzia esse nome como “maus”; e tal era, na realidade, o propósito evidente das tergiversadas informações oferecidas pelos Pilagá: introduzir os brancos na relação de inimizade. Já na Colônia Buenaventura (muitos quilômetros águas acima e fora de nossa região) a expedição nos proporciona valiosos dados sobre a ingerência do branco nas guerras indígenas interétnicas e na distribuição territorial – que por mais que estejam longe da região que estudamos vale a pena sublinhar. Nessas páginas, vemos com clareza que a colônia tinha se inserido na velha inimizade entre os Wichí-guisnay e os Chorote, e possivelmente contribuiu para dirimir uma disputa territorial. Os colonos deploravam a inimizade não buscada dos Chorote, instalados na margem oposta dos assentamentos – a margem esquerda do rio – e que viviam rapinando, da mendicância ou roubando. Lange nos diz que esses chorote costumavam se reunir e gritar aos brancos do outro lado do rio – “esta terra é nossa, por que vieram?” (Lange 1906: 79). Os colonos reconheciam a verdade nessas queixas, e tentavam sossegar os Chorote com cabeças de gado e presentes. Possivelmente a margem direita do Pilcomayo, a esta altura, fosse um território em disputa que os Wichí-guisnay conquistaram ao aliar-se com os colonos de Astrada. Vemos, então, que a aliança dos brancos no médio Pilcomayo não era um desejo exclusivo dos Pilagá ou dos Toba-pilagá; assim, quando os Chorote assaltaram Santa Maria, “o cacique Saltenho [wichí] apresentou-se ao Sr. Estrada, oferecendo sua cooperação com 80 matacos para atacar e punir os chorotes” (Lange 1906: 81). Acompanhar os brancos em suas expedições punitivas oferecia, seguramente, um atrativo adicional: habitualmente, eles não se interessavam pelos bens e cativos que achados nos assentamentos inimigos, os quais ficavam em mãos dos indígenas aliados.

Apenas uma nota sobre a expedição do checo Vojtěch Frič em 1906: também ele foi acompanhado pelos Pilagá e recebeu a esperada proposta bélica. Tentou tirar proveito dessa atitude hostil com os Nivaclé – a quem, é claro, chamava “sotegraiks” –, mas não conseguiu achá-los. Esse mesmo ano, o médico Leocadio Trigo foi enviado pelo Ministério de Colonização boliviano para reconhecer a margem esquerda do Pilcomayo; entre seus companheiros estava o engenheiro Wilhelm Herrmann. Vindos da Bolívia, esses viajantes denominavam os Nivaclé de “tapiete” – tanto os de rio acima, no fortim Guachalla, como os de rio abaixo, na região de Esteros⁸. Trigo manifestava grande ingenuidade frente às guerras indígenas e às noções

8 Herrmann, em seu mapa, oferece uma prova definitiva dessas equivalências nominativas: à altura da toldearía do cacique Ash-lú – com certeza nivaclé, segundo Nordenskiöld – se consigna “sotegaraik (tapiete)”.

de territorialidade. É por isso que quando os wichí próximos a Guachalla lhe advertiram que os “Toba” (provavelmente os Toba-pilagá) de rio abaixo os tinham atacado, o altivo funcionário pretendeu tranquilizá-los prometendo-lhes “que fixaria os limites de seu território para evitar-lhes guerras no futuro”. Podemos anteciper a imediata reação dos Wichí perante essa proposta esquisita: “ofereceram-se a marchar de aliados comigo para combater os tobas, o que rejeitei com palavras sagazes e amigáveis” (Trigo 1905: 19).

Também em 1906 teve lugar uma expedição pouco conhecida, dirigida por Otto Asp e integrada pelo naturalista Emilio Budin. No que diz respeito às relações interétnicas, o diário de Budin proporciona algumas boas notas sobre as vicissitudes sofridas pelos baqueanos indígenas. Em primeiro lugar, registra que os Nivaclé apressaram um dos guias Wichí – originário de Lagoa Yema, perto do rio Bermejo – por causa de uma antiga “dívida” (vingança), mas que o deixaram ir ao perceber que acompanhava à expedição. Com efeito, sabemos que existia uma relação de amizade entre esses nivaclé e os wichí de Bermejo; o que nos permite entender a facilidade com que os Nivaclé depuseram seus planos de vingança⁹. Aqui podemos perceber, de fato, os mecanismos para restabelecer o equilíbrio quando existiam fatos de sangue entre membros de grupos aliados, muito diferentes à vingança entre grupos inimigos. Agora bem, resulta revelador contrastar este episódio com a atitude dos Nivaclé quando os expedicionários entraram em suas terras guiados por um baqueano pilagá. Budin escreve que a partir desse momento resultou-lhes praticamente impossível conseguir alimentos dos primeiros. Com base em sua experiência prévia, compreendeu isto como uma “dívida” contraída pelo baqueano; mas logo depois apreenderia a diferença, quando os guerreiros wichí cortaram o passo da expedição reclamando a entrega do baqueano pilagá. Os viajantes se negaram, preparando-se para resistir a um ataque – que, finalmente, não aconteceu.

O último explorador da região antes da campanha militar argentina de 1911 foi o etnógrafo sueco Erland Nordenskiöld, que visitou os Nivaclé do rio acima em 1902 e 1908, e que em 1909 chegava até as tolderias do

9 Na faixa que atravessa o Chaco central entre Palma Sola sobre o Pilcomayo e a Lagoa Yema sobre o Bermejo aparece, em alguns mapas, uma linha marcada como “o caminho dos chulupís”. Supomos que se trata dos restos do antigo território nivaclé ao que faz referência Luis de la Cruz (1991) – o qual perdura na memória dos pilagá e wichí da região – que se orientava conforme esse eixo. Os wichí que viviam ao sudeste – cujos descendentes habitam hoje entre Las Lomitas e Lagoa Yema – eram aliados ferrenhos desses nivaclé, ao ponto de configurar uma espécie de verdadeira sociedade regional e estratificada. Nos relatos históricos dos wichí atuais, esses nivaclé aparecem como seus paladinos contra os inimigos toba e pilagá. Com efeito, alguns nivaclé de Lagoa Escalante disseram a Tomasini que, antigamente, ocuparam terras na região compreendida entre o Bermejo e a atual Lagoa Yema (cf. Tomasini 1997: 15).

já mencionado cacique Ash-lú¹⁰. A questão da guerra aparece permanentemente nas páginas de sua *Vida dos índios*. A mesma chegada do sueco às tolderias dos Nivaclé a invoca: para ganhar sua boa vontade, entrou ao grito de “*ashluslay is, is is! häes, häes!*” – ou seja: “os nivaclé são bons, os toba são ruins”. A resposta foi a esperada: “tiraram-me da mula, me abraçaram e fui embebedado com cauim (chicha) de algarobo” (Nordenskiöld 2002 [1912]: 15). Compreendeu, talvez melhor que seus antecessores, que os brancos nunca eram vistos, neste recôndito recanto do Chaco, como “inimigos” *a priori*; que eram ainda um ator sem valor fixo, sem posição definida no jogo de alianças e inimizades, na estrutura étnica da região, e que portanto desfrutava de uma enorme liberdade diplomática para definir-se como aliado. A estratégia foi, talvez, muito exitosa, pois cedo os Nivaclé começariam a impor-lhe a proposta que outros viajantes tinham recebido dos Pilagá:

Os índios ashluslay (nivaclé) estavam em guerra com os toba e esta guerra se desenvolvia de modo muito desvantajoso para os primeiros. Por todos os meios trataram de me tentar para que ficasse de seu lado e formasse uma boa tropa auxiliar equipada com minhas armas de fogo. Fui esclarecido com eloqüentes palavras como íamos escalar os homens, tomar presos mulheres e crianças, e roubar grande quantidade de cavalos (Nordenskiöld 2002 [1912]: 18).

Essa proposta tornou-se tão reiterativa e exigente que o sueco chegou a considerá-la com alguma seriedade; no entanto, atacar aos Toba implicava se adentrar em solo argentino, e as consequências políticas o detiveram. Talvez, refletindo sobre a superposição entre as fronteiras territoriais étnicas e os flamejantes limites internacionais, aproximou-se de um fortim boliviano e procurou explicar aos militares que sua posição ao norte do rio implicava, ao mesmo tempo, uma posição ineludível no jogo de alianças e inimizades bélicas – tal como a situação na margem direita do rio implicava, para os colonos de Buenaventura, a inevitável inimizade dos Chorote;

Tentei em vão explicar-lhe que se não ajudava aos nivaclé contra os toba, algum dia, ou melhor dizendo alguma noite, iam assassiná-lo a ele e a todos seus soldados, mas se os apoiavam abria para ele e para todo o país a parte do interior do Chaco nortenho ainda inexplorada (*ibid.*).

10 Pouco antes, entre 1906 e 1907, as expedições dirigidas pelos irmãos Schmied percorreram minuciosamente – seguindo ambas as margens do rio – a região do estero Patiño, e exploraram inclusive as lagoas Escalante e Chajá, no território de Ash-lú. Lamentavelmente, seu detalhado informe não oferece muitos dados sobre os muitos indígenas com quem encontraram no caminho.

Por outras palavras: quando se vive em pleno campo de batalha da guerra endêmica indígena, não há lugar para posicionamentos neutrais¹¹.

Se bem Nordenskiöld conseguiu comprar algum *scalp* para suas coleções, não chegou a vislumbrar o lugar central que ocupava esse objeto na vida social nivaclé. Sem embargo, percebeu com clareza as relações que existiam entre a guerra e outras formas de troca. Para começar, entendeu que a guerra implicava um incessante tráfego de cativos, e portanto um intercâmbio de técnicas, materiais, conhecimentos, crenças. Sem chegar a formulá-lo nesses termos, parecia entender a guerra como um mecanismo, um meio de difusão similar ao comércio. A paz, de fato, parecia ser só uma mudança de signo dessa troca – e inclusive menos que isso, uma substituição dos bens trocados:

A paz entre as tribos se resolveu distribuindo entre os parentes dos que morreram em combate ovelhas, cavalos e outros presentes. Ambas as tribos, também os vencedores, atendem as dívidas de sangue. Desta forma, se fazem as pazes praticamente entre indivíduos e não entre tribos. Quando todos os indivíduos das tribos têm arrumado suas disputas, a guerra termina (Nordenskiöld 2002 [1912]: 122).

Uma vez restabelecida a paz, o comércio entre grupos aliados era – aos olhos do sueco – interminável, desbordante: os Nivaclé davam discos de concha furados aos Tapiete do Parapetí e recebiam objetos de ferro de uma tribo próxima ao rio Paraguai, os Chorote conseguiam urucum para suas pinturas rituais dos Chiriguano, em troca de enormes mantas de lã, e o faziam chegar até seus amigos nivaclé; os Chorote, Toba e Tapiete trocavam peixe pelo milho dos Chiriguano e Chané; em soma, “todos esses índios do Pilcomayo são ativos comerciantes e resulta curioso observar como o comércio e a influência de uma tribo avançam de parente em parente” (Nordenskiöld 1910a: 98).

A paz anglicana

Na década de 1910, com a campanha militar ao Pilcomayo dirigida por Enrique Rostagno (1911) e a instalação de fortins argentinos e bolivianos em ambos os lados do rio, a geografia humana do médio Pilcomayo

11 Só dois anos mais tarde (entre 1911 e 1912), Rafael Karsten comprovava o acertado dessas pressuposições: “los Ashluslay [nivaclé], na época em que os conheci, eram extremadamente selvagens e estavam em guerra constante com os soldados bolivianos”; “pouco tempo antes de minha chegada ao Pilcomayo em 1911, os Ashluslay tinham conseguido matar dezenove soldados bolivianos que marchavam em direção a um dos assentamentos militares sobre o rio” (Karsten 1932: 102).

mudou radicalmente. Por um lado, tinha concluído a época das grandes aventuras dirigidas a descobrir a topografia; por outro, diversas classes de “brancos” se instalavam na região, frente aos quais os indígenas deveriam tomar rapidamente uma posição definida, para além de alianças momentâneas e oportunistas. Começa, por outro lado, a “pacificação” espiritual do interior chaqueño, que ao longo de quatro séculos tinha conhecido poucas missões: diversas ordens religiosas (católicas e protestantes) avançavam pelo Bermejo e o Pilcomayo e se estabeleciam em nossa região. Assim, o estudo deste período será realizado – quase que exclusivamente – usando informes publicados pelos missionários anglicanos da South American Missionary Society (SAMS), principalmente o Magazine trimestral. Esta escolha obedece, por um lado, à abundância dessas fontes documentais; por outro lado, a que na década de 1930 a segunda geração de anglicanos no Chaco possuía uma importante experiência no trato com os indígenas. Já desde suas primeiras missões entre os Lengua do Paraguai, os anglicanos realizaram algumas viagens ao território nivaclé – chamados, em seus escritos, com o nome que lhes davam seus vizinhos Lengua: “sushin” (Grubb 1905: 111-112; Hunt 1933: 137-138). O próprio Grubb fundaria uma missão em torno 1916, nos confins orientais do território nivaclé, que funcionaria até 1929, quando a crescente presença militar na área por parte de Bolívia e Paraguai forçou seu abandono. Dada essa situação sobre fronteiras étnicas, a missão recebia frequentes visitas dos vizinhos “towothli” (Maká) e Lengua, e em consequência os missionários presenciaram inevitáveis cenas de efervescência bélica:

Um dos guerreiros [towothli], depois de uma luta com os tobas, trouxe o scalp de uma vítima como prova de sua destreza. Sua mulher, para celebrar a vitória, atou o scalp no extremo de um pau bem comprido, que cravou no chão, e então, acompanhada por cantos e chocalho, dançou em sua volta, se detendo em ocasiões para se mofar e agitar o punho em direção ao scalp, e para realizar comentários depreciativos sobre seu antigo dono (Hunt 1933: 302).

Aqui observamos, de forma sintética, a dinâmica aliança/inimizade que tinha lugar no baixo Pilcomayo a começos do século XX. Também aqui a posição de um lado ou outro do rio acompanhava a posição na diplomacia bélica: ao norte a aliança entre os Lengua, os Maká e os Nivaclé; ao sul, seus inimigos Toba e Pilagá.

Votando ao médio Pilcomayo, os anglicanos iam fundar duas missões entre os Toba-pilagá e Pilagá desta região: Missão Toba entre os primeiros, em 1930, e Missão Pilagá em 1936, entre os pilagá que chegavam desde o sudeste deslocados pela instalação de fortins militares. De fato, o sucesso anglicano entre esses grupos se devia – ao menos em parte – à relação con-

flitante entre os Pilagá e os militares argentinos, que levava com frequência a confrontos sangrentos. Assim, os pedidos da missão por parte dos indígenas manifestavam, antes de mais nada, o anelo de proteção. Ora, nas crônicas destas missões assistiremos a uma vertiginosa série de cambiantes tramas de aliança entre os grupos indígenas e os diversos brancos da área: missionários, colonos e soldados argentinos, paraguaios e bolivianos. E é antes de mais nada a partir da Guerra do Chaco que os anglicanos informam mudanças drásticas nas relações e comportamentos recíprocos dos indígenas. Essas mudanças sugerem uma relativização das noções de inimizade, e inclusive o relevo de um sentimento de hostilidade pelo de tolerância; mudanças alen-tadas – e talvez também exageradas – pelos anglicanos, mas também pelo intenso desassossego dos Nivaclé que, aterrorizados pelo avance de ambas as frentes bélicas em seus territórios, se dispersaram em várias direções buscando convivências inéditas: “Alguns cruzaram o rio e visitaram tanto a estação em Selva San Andrés como a missão Toba. Nesse local alguns [nivaclé] se assentaram por enquanto. É um fato de muita importância. Os nivaclé e os [pilagá] são inimigos jurados” (SAMS 1932-1933: 116).

A hora de determinar os motivos destas drásticas mudanças, temos que lembrar que até 1930 a lei da vingança como motor das guerras endêmicas continuava vigorando plenamente, embora se manifestasse de maneira mais esporádica. Conforme reportava o missionário Arnott em seu famoso artigo sobre a guerra pilagá, em 1930.

Os Pilagá levaram adiante um ataque contra os Ashlushlay [Nivaclé] e voltaram trazendo uma cabeleira, porque um de seus chefes, Tenavó, fora assassinado pelos Ashlushlay enquanto pescava no Pilcomayo (...) Mas esses casos são raros atualmente (...) em torno ao distrito de Sombrero Negro (Arnott 1934: 500).

Segundo Arnott, essa aliança inédita se remontava pelo menos a 1934. Naquele ano, os Pilagá – acoçados pelos militares argentinos por caçar gado crioulo – cruzaram o Pilcomayo para formar uma aldeia junto a seus antigos inimigos nivaclé (SAMS 1936). Mas pronto reincidiam, juntos, na captura de gado. Temendo uma nova represália militar, alguns pilagá cruzaram novamente o rio e se refugiaram em Missão Toba até pouco antes da fundação de sua própria redução (Missão Pilagá). Vale a pena lembrar *in extenso* um relato toba-pilagá desses fatos, o qual nos ensina de que modo os brancos eram integrados na lógica indígena da vingança:

Os chunupí [nivaclé] nos disseram que um branco e sua família viviam a meia jornada ao sul do lado argentino do rio. Seria bom se os matávamos e no vingávamos pelos nossos mortos. Saímos o dia seguinte, acompanhados pelos chunupí e seis soldados paraguaios (...) Abrimos fogo e os dois homens fugiram, mas rodeamos a mulher com

o bebê e a menina (...) Os chunupí tomaram seus scalps. Tornamos a cruzar o rio e essa noite dançamos em torno dos scalps. Não muito mais tarde os soldados [argentinos] chegaram, nos buscando, e atiraram em um dos nossos homens, que estavam pescando. Os paraguaios nos prestaram armas e munição e nos disseram que sairíamos a buscar os soldados. Saímos, e os achamos essa tarde, e depois de uma longa luta os soldados fugiram abandonando seus pesados casacos e todos seus bens, que recolhemos e vendemos a nossos amigos os paraguaios. Ficamos longo tempo com os chunupí, e depois viemos a Sombrero a ver os senhores. Agora temos uma missão [Missão Pilagá] e queremos deixar de matar e roubar e vingar-nos. (SAMS 1936-37).

Como vimos, no convulso cenário da Guerra do Chaco os Nivaclé se alinhavam com os soldados paraguaios contra os argentinos, os quais, por outro lado, os perseguiam sanguinariamente quando os achavam ao sul do Pilcomayo – recordemos que um dos objetivos manifestos da instalação de fortins sobre o Pilcomayo era, justamente, “impedir que as tribos de *índios estrangeiros* entrem em território argentino”¹². A participação de grupos pilagá nesta aliança responde a razões diáfanas: as relações deles com as milícias argentinas foram quase sempre conflitantes e, habitualmente, sangrentas (cf. Scunio 1972: 337-341). O relato, por fim, mostra claramente a existência de códigos compartilhados relativos ao *scalp* e à guerra: ambos os grupos compartilharam as danças da vitória e o encadeamento de vinganças.

Finalizada a guerra, a aliança pilagá-nivaclé continuava entre os anos 1936 e 1937, e os anglicanos suspeitavam um tráfego de armas que os Nivaclé traziam à missão dos campos de batalha do Chaco boreal (SAMS LXXI, 1936-1937). A tensão entre os Pilagá e os vizinhos militares e crioulos começou a aumentar: caçadores indígenas foram assassinados por soldados argentinos, e os pecuaristas apresentavam frequentes queixas pela matança de vacas. Em 1937, essa atmosfera exacerbada terminou em uma rebelião armada em Missão Pilagá, que teve de ser mitigada pelas forças policiais da fronteira.

Os números do *Magazine* correspondentes a 1938 já não contêm dados sobre o tema que nos ocupa. Por outro lado, podemos considerar que, no fim de 1938, a “conquista” do Chaco argentino tinha culminado: esse ano o Regimento da Gendarmaria de Línea, que resguardava a fronteira, era dissolvido e substituído pela atual Gendarmaria Nacional (cf. Scunio 1972: 341). A situação do médio Pilcomayo tinha mudado completamente: a extensão das linhas férreas e o traçado de caminhos fomentavam a crescente instala-

12 Diários da Cámara dos Deputados, 4 de agosto de 1911, *apud* Beck (1994: 69). A apropriação, por parte dos indígenas, destas “nacionalidades” estatais e a resignificação das fronteiras constitui um problema complexo que não poderíamos abordar aqui. A esse respeito, Da Rocha – com uma visão talvez exagerada dos indígenas como simples vítimas passivas do processo – anotava que, enquanto os paraguaios utilizavam aos Macá como baqueanos e força de vanguarda, os “chunupí” eram usados pelos bolivianos (Da Rocha 1937: 100). Sobre este tema, ver Córdoba e Braunstein (2008).

ção de povos e colônias agrícolas. Não obstante, podemos recordar aqui, a modo de epílogo, algumas observações anotadas por Alfred Métraux em seu diário de campo de 1939 – quando visitava as missões anglicanas do Chaco argentino. Em março desse ano, o suíço presenciou a chegada de refugiados nivaclé à Missão Pilagá. Sua aliança com as milícias paraguaias tinham terminado mal, e os Nivaclé cruzavam o rio em retirada (cf. Métraux 1978 [1939]: 65-66). Estas notas confirmam a mudança nas relações interétnicas descritas pelos anglicanos e, por outro lado, a queda definitiva do baluarte territorial nivaclé. É interessante contrastar essas breves e melancólicas notas do suíço com seus próprios escritos científicos sobre esses grupos – baseados em informações recolhidas poucos anos antes, entre 1929 e 1935. Quando visitou pela primeira vez os Toba-pilagá de Sombrero Negro (em Missão Toba), a guerra entre os Toba-pilagá e Nivaclé era um evento recente: “Em 1929, um certo índio apelidado Presidente (...) possuía a cabeleira de um chulupí a quem matara para vingar o cacique Xenayo, assassinado pelos chulupí” (Métraux 1937: 396). Entretanto, pouco tempo depois a relação entre os Toba-pilagá e seus troféus de guerra viu-se profundamente perturbada:

Teria gostado de adquirir um desses scalps, mas depois da chegada dos missionários, os toba se desfizeram de seus antigos troféus e tive que me contentar com um scalp posição de pele de ovelha preta, montado sobre um aro de bambu. Para me satisfazer, os toba o subiram a um longo poste e fizeram uma dança em sua honra. (Métraux 1937: 396)¹³.

Os Toba-pilagá tentaram explicar-lhe essa mudança em termos da mais ortodoxa lógica guerreira. Nesse relato narra-se a batalha entre um grupo de Sombrero Negro – munido com armas de fogo – e os Nivaclé, a qual terminou com um massacre desses últimos, empantanados quando cruzavam o Pilcomayo em retirada e crivados pelos Toba-pilagá desde a beira oposta. Os vencedores dispuseram os cadáveres em fileira e regressaram carregados de cabeças, e pela noite celebraram uma grande dança da vitória na aldeia; os caciques burlavam a respeito dos Nivaclé, que se achavam valentes, mas que de forma súbita tinham “esquecido de sua coragem”. Contudo, depois deste massacre os Nivaclé se aproximaram solicitando a paz:

13 Logo antes da primeira visita de Métraux, em 1929, o antropólogo argentino Enrique Palavecino visitou diversas comunidades pilagá, e como era de esperar – tratando-se de um grande colecionador – procurou que lhe mostrassem algum *scalp*: “interroguei vários tagarelas e caciques, os quais me disseram que não tinham “lakai chorote” (cabeça de chorote), como chamavam aos troféus pelo fato de provirem dos índios dessa tribo, que tiveram cinco, mas que os jogaram fora porque eram velhos” (Palavecino 1933: 44). Depois das indagações infrutuosas, recebia esta proposta: “Uma curiosa oferta me fizeram os Pilagá de Kalaasé quando conheceram meus desejos de levar um troféu e foi a de matar um chorote para tirar-lhe o scalp se eu lhes desse um traje completo.” (Palavecino 1933: 44). Como mencionamos anteriormente, a guerra interétnica continuava a começos da década de 1930.

Um chulupí chegou em embaixada, outros o seguiram. Traziam muitos presentes: colares, cinturões de conchas, pérolas de vidro, urucum. Chegaram inclusive a dar ovelhas. Todo mundo, e não só os caciques, receberam sua parte. Os chulupí tornaram-se fracos e já não os visitamos. Mais tarde voltamos a relacionarmo-nos nos engenhos de açúcar e agora, se alguém quer atacar os toba, os chulupí vêm em sua ajuda. Os vencedores se cobrem as cabeças de penas e tocam o *pimpim* (tambor), o *pimpim* é um canto chulupí que os toba apreenderam (Métraux 1937: 394).

Sem dúvida, esta versão indígena dos acontecimentos resulta muito interessante. Omite, entretanto, a razão pela qual os Nivaclé “tornaram-se fracos” e tiveram que depor armas e migrar aos engenhos de açúcar. Conforme vimos aqui, aqueles que venceram os bravos Nivaclé foram, antes de mais nada, os brancos: os soldados argentinos, bolivianos e paraguaios que, por turnos, dedicaram-se a expulsá-los e matá-los – e finalmente os menonitas que ocuparam suas terras e submeteram a quem ficou a um regime de vida que provocaria crises messiânicas. O resto – incluindo aqueles que Métraux encontrara em 1939, amparados pelos Pilagá – partiu à procura de refúgio entre seus antigos inimigos Toba, Pilagá e Wichí.

Algumas conclusões

Até aqui resenhamos a história das relações interétnicas entre os Nivaclé e os Pilagá tal como foram registradas por diversos observadores brancos, cujos escritos agrupamos em dois corpos documentais temporalmente demarcados. Podemos extrair agora, deste processo, algumas conclusões gerais.

Pudemos entrever, em primeiro lugar, em que consistia o vínculo de inimizade que existia entre os Pilagá e os Nivaclé. Nas diversas peripécias dos exploradores, entre 1883 e 1911, reflete-se claramente a consciência que os diversos grupos tinham dos limites territoriais; viajantes, etnógrafos e a própria memória oral indígena coincidem em afirmar que a transposição desses limites significava um desafio e uma causa de guerra justa (cf. Karsten 1932: 103). É por isso que a temporada de pesca – que supunha deslocamentos aos “limites” territoriais de outros grupos – dava lugar a uma efervescência bélica; com efeito, as lembranças da batalha nivaclé acostumam situar-se nesta época. Por um lado, porque a concentração de grupos inimigos à beira do rio supunha inevitavelmente encontros acidentais, escaramuças; nesse momento, a presença – real ou suposta – dos inimigos se intensificava. Por outro, porque a pesca era uma das causas imediatas dos enfrentamentos: a carência de peixe era imputada a grupos que, águas abaixo, detinham a pesca com barragens – o qual constituía, por outro lado, uma prática habitual de todos os grupos do Pilcomayo. Porém, sobretudo, pudemos observar o caráter permanente de uma guerra baseada em ideais de vingança, que ao

menos abarca as três décadas do primeiro período considerado. E, no entanto, o desenvolvimento da história tem nos mostrado que essas inimizades não eram inevitáveis nem eternas. Não só sabemos que a ocupação militar e – principalmente – a Guerra do Chaco pôs fim às inimizades consideradas *prima facie* como irrenunciáveis, forçando a convivência de antigos inimigos nas missões anglicanas, como também que existem boas evidências de mudanças e adaptações na política exterior dos grupos¹⁴.

Para além das relações entre grupos indígenas, presenciamos também as transformações na relação com o branco através das décadas. Até começos do século XX, as relações dos Pilagá e os Pivaclé com os exploradores eram em princípio amistosas. O branco era visto, no mais, como uma oportunidade vantajosa de aliança bélica: assim, quase todos os exploradores revisados receberam ofertas de aliança e incitações contra os inimigos. Mas com o tempo a equação se inverteria: não eram já os brancos que deveriam moldar-se às guerras endêmicas entre os grupos indígenas; agora eram eles quem, para sobreviver, deviam compreender as diferenças entre as diversas idiosincrasias dos brancos e, quando fosse possível, tirar algum proveito das jurisdições nacionais instaladas sobre os antigos territórios indígenas. Neste caso, é possível que – perante o enaltecido cenário da Guerra do Chaco – as nacionalidades funcionaram muitas vezes, para os indígenas, como laços de identidade imprescindíveis para realizar a vingança – que, como sabemos, não necessariamente cairia sobre o indivíduo responsável da agressão anterior, e devia realizar-se sobre qualquer membro de seu grupo (bando ou conjunto de bandos aparentados, segundo as circunstâncias). É por isso que em 1935, por exemplo, um ataque militar era vingado por bandos aliados pilagá e nivaclé com o assassinato de crioulos¹⁵.

Em cada tentativa de aliança proposta pelos indígenas podemos perceber falhas comunicativas que, em definitivo, provêm de concepções opostas da guerra. Do ponto de vista dos exploradores brancos, a guerra buscava o extermínio do inimigo ou a conquista territorial. Diversos observadores – inclusive os mais agudos – não conseguem entender os objetivos da guerra indígena. Entre eles, só Budin acertou a esboçar a metáfora da “dívida” para descrever a guerra indígena; uma imagem apta para expressar uma instituição legítima para ambos os bandos, baseada em códigos comparti-

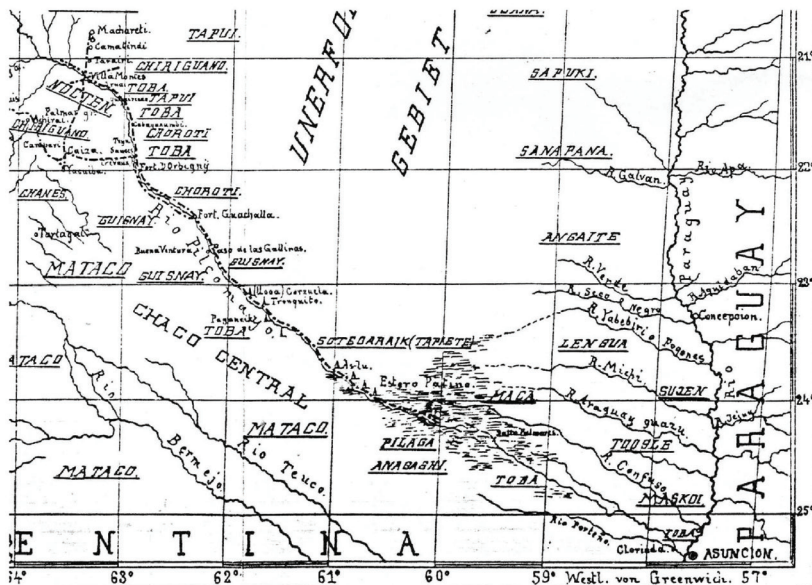
14 Assim, quando Nordenskiöld visitou os Chorote e os Nivaclé em 1908, os encontrou em guerra com os Wichí-guisnay. Sem embargo, ao regressar à mesma região no ano seguinte, esses grupos estavam em paz e os Nivaclé se concentravam nos enfrentamentos com os Toba (Nordenskiöld 2002 [1912: 119]). Sobre isso ver também Palavecino (1933: 44).

15 A integração do branco às redes de vingança implicava, ademais, o movimento contrário: o conhecimento de suas diferenças mais sutis. Assim, tal como existia uma hierarquia de *scalps* acorde com a filiação étnica e o rango dos inimigos indígenas, os *scalps* dos soldados bolivianos mortos pelos Nivaclé eram valorizados de acordo com seu rango militar: “os índios renunciaram a lhes quitar o couro cabeludo aos simples soldados para ficar tão somente com a cabeleira dos oficiais” (Clastres 1981: 236).

lhados quanto à restrição seletiva das mortes ou ao trato dado aos cativos. Como em um sistema de trocas, a continuidade das relações interétnicas traçadas dessa forma dependia da aptidão dos atores para o cumprimento de suas obrigações mútuas. Isto nos convida a pensar sobre uma velha ideia da etnologia: pensar as guerras endêmicas à procura de *scalps* não só como mecanismo de nivelção das diferenças, mas, ademais, como uma forma de reprodução social que renovava um vínculo de sociabilidade que relativizava contextualmente a categoria de “inimigo”. A reprodução social se produzia na guerra através da constituição dos laços políticos mais amplos, os cativos convertidos em afins, o fortalecimento da economia mediante a obtenção ou o saque de bens materiais alheios e o controle recíproco da alteridade mediante os *scalps* e seus operadores, guerreiros e xamãs. Nos anos trinta, o auge do ciclo pecuarista e militar e a migração forçosa a missões religiosas atentaram seriamente contra esta forma de reprodução social e, obviamente, contra a continuidade do circuito de vinganças entre os Pilagá e Nivaclé. Já vimos, nas fontes anglicanas, um autêntico giro nas relações e comportamentos interétnicos descritos durante as décadas anteriores: o conflito se transforma em resignação à tolerância mútua, e inclusive em verdadeira aliança. Com efeito, a memória oral nivaclé, atualmente, exalta a conveniência de trocar as iniquas interétnicas pelas relações de quase-aliança para fazer frente aos novos inimigos comuns. Virada simétrica às relações com o branco, o qual de cúmplice desejado em tempos dos exploradores, passa a ser percebido gradualmente – embora com muitos matizes – como um inimigo compartilhado no tempo dos missionários.



Mapa 1. Detalhe do “Mapa para seguir a viagem de M.A. Thour à procura dos restos do Doutor Crevaux” (1883).



Mapa 2. Detalhe do "Mapa da viagem da Expedição Alemã ao Pilcomayo" (Herrmann, 1908).



Mapa 3. Detalhe de "Distribuição das tribos indígenas nas regiões da fronteira entre Bolívia e Argentina" (Nordenskiöld 1912).

Os Mebengokré e seus Outros do ponto de vista das mulheres

Clarice Cohn

Uma tarde, estava com as mulheres nos fundos da casa de Ngrei-te, enquanto preparávamos os carás que tínhamos trazido de sua roça para assar¹. Ngrei-te, então, admirando o tamanho dos carás que tinha cultivado, começou a comentar o orgulho que tinha de sua roça, pelo seu tamanho, pela qualidade de seus produtos, mas principalmente pela diversidade de variedades de batatas doces, mandiocas e abóboras cultivadas. Em seu relato, lembrava que trouxe sementes e espécimes de vários eventos e encontros ocorridos ao longo de sua vida: durante as longas expedições pela floresta, nas roças de Kuben, que exploravam nesses percursos; em visitas a outras aldeias e a Altamira; encomendadas à Funai e a pessoas que os visitam. Incluíu-me nessa sua história, lembrando de nossas excursões às roças dos posseiros que haviam invadido suas terras por anos e deixaram para trás grandes e diversificadas roças cultivadas, das quais trouxe muita abóbora. Concluiu, então, com um pedido para mim: para que eu trouxesse sementes de coisas que planto em minha roça, em minha terra, principalmente de milho, que ela há tempos observa ser tão diferente do que eles cultivam, e de que ela lamenta não ter variedades.

Como mostra essa conversa dirigida por Ngrei-te, falar de cultivares é falar sobre a relação dos Mebengokré com os Outros a partir de um olhar feminino. As mulheres falam muito de roças, especialmente em suas reuniões ao entardecer e à noite, e as conversas passam das dificuldades momentâneas de plantio – condições meteorológicas, por exemplo –, dis-

1 Essa comunicação tem por cenário as aldeias xikrin da Terra Indígena Trinchreira-Bacajá, e é fruto das relações que com eles mantenho desde o princípio da década de 1990, quando iniciei com eles minhas atividades de pesquisa. Ela é parte da tese de doutorado que defendi na Universidade de São Paulo em 2006, e conta com as contribuições importantes de minha orientadora Beatriz Perrone-Moisés, ao longo do processo de pesquisa, e da banca examinadora, Profs. Vanessa Lea, Dominique Gallois, William Fisher e Terence Turner, a quem agradeço. Devo muito também a Lux Vidal, que me levou até eles e me orientou no mestrado. Agradeço também às organizadoras, aos debatedores e demais participantes do GT 10 na RAM 2009 pelo frutífero debate em que esse texto pode ser discutido.

cussões sobre locações para abrir novas roças, sobre as condições das roças antigas, mas ainda produtivas, a desejos de se conseguir sementes e notícias sobre novas descobertas de variedades agrícolas. Embora esse tema quase não apareça nas falas masculinas, ou apareça muito pouco, ele é recorrente nas recordações das mulheres dos tempos de guerra e maior mobilidade espacial. Ambas as coisas estão conectadas: quando em guerra, era frequente que se acampasse nas roças cultivadas pelos *Kuben*, ou mesmo nas aldeias que eles haviam abandonado. De fato, esses locais podiam tornar-se locais de permanência maior, e algumas aldeias (*krin mex*) tomam o nome da roça onde, ou nas proximidades de onde, foram erguidas, como a da roça dos Araweté, Kubenkamrekti-nhó-puru, ou dos Asurini do Xingu, Krámjakoro-nhó-puru. Roças cultivadas por *Kuben* podem, portanto, exercer o mesmo papel que as aldeias de retorno no padrão de ocupação territorial mebengokré, às quais retornavam depois de um tempo de excursões coletivas e refaziam as habitações aproveitando as roças antigas².

Porém, elas são mais do que opções de tomar suprimentos quando em expedição ou lugares para se estabelecer mais ou menos permanentemente. Elas são fonte de sementes, manivas e brotos que vão se acrescentar à variedade das roças plantadas pelos Mebengokré. E produtos agrícolas, assim como sementes, têm sido trocados atualmente entre aldeias mebengokré, especialmente Cateté e Djudjekô, aldeias xikrin em que os laços de parentesco são próximos. Para dar um exemplo: não houve, por certo tempo, sementes de algodão no Bacajá. Uma opção foi pedir à Funai, que planejava levar sementes do algodão cultivado pelos Araweté para as mulheres do Bacajá, mas nunca o fez. Acostumada já com a inexistência de algodão cultivado na aldeia, que parecia ter sido para sempre substituído pelo industrializado, surpreendo-me um dia ao chegar à casa de Ngreitô e encontrá-la fiando algodão. Ela me conta, orgulhosa por ser a única mulher a contar com algodão fiado (e não industrializado) no Bacajá atualmente, que o estava cultivando em sua roça, tendo trazido as sementes de uma de suas visitas ao Cateté.

Há uma diversidade de tipos de roça, que pode ser definida de acordo com quem nelas trabalha e com o objetivo e objeto final da produção. Fisher (1991: 127) as distingue entre: as roças das associações masculinas, que visam uma distribuição igualitária entre seus membros, sob o comando de um líder; aquelas que têm como objetivo suprir a oferta de alimentos quando da realização de um ritual de nomeação, aberta pelos pais da criança com seus irmãos, irmãs e cunhados; e a “roça uxorilocal”, aberta

2 Para uma discussão sobre os padrões de ocupação e a mobilidade espacial mebengokré e uma reflexão sobre as mudanças advindas da sedentarização pós-contato, veja Verswijver (1992: 249-253).

pelo casal e que supre a família nuclear, capacitando então a mulher a se inserir na rede de reciprocidade mais ampla, e que Giannini (1991a: 83) considera espaço da consanguinidade.

Fisher argumenta que as roças não são “das mulheres” (1991: 208). Para além das roças coletivas, abertas por uma associação masculina na qual as mulheres trabalham como a “contraparte de seus maridos” (Fisher 2000: 176), as roças uxorilocais, abertas por um casal, são de sua propriedade, situação que se funda, argumenta o autor, pelo trabalho conjunto. Ele argumenta, ainda, que elas não configuram um domínio “feminino”, e que não são contrastadas à floresta em termos de qualidades femininas e masculinas. No entanto, como seu trabalho demonstra claramente, os *produtos* da roça são pensados como sendo *das* mulheres. Não só porque são elas que os colhem diariamente, sendo seus produtos, como as batatas, o único alimento permanente e cotidiano nas estadas na aldeia, signo do trabalho feminino, como porque a configuração das roças é fruto de um patrimônio histórico e biográfico das mulheres.

Um exemplo comentado por Fisher (2000: 176-178) ilustra esse tema. Trata-se de um projeto de abertura de uma roça coletiva que ele acompanhou, em que tudo parecia ir bem – a derrubada da floresta tendo sido realizada pelos homens usando provisões e ferramentas fornecidas pela Funai –, até o momento do plantio, quando as mulheres passaram a impor resistência. Fisher relata haver à época a expectativa de que, depois de recebidas as ferramentas supridas pela Funai, o chefe dividisse a área a ser cultivada em pequenos lotes, tornando, portanto, “a roça ‘coletiva’ [...] um complemento às domésticas”. O interessante para a nossa discussão aqui é sua demonstração de que se resistia não só ao controle do chefe ao trabalho e à produção: as mulheres resistiam ao uso, nesse contexto, de seus recursos, qual seja, o material que teriam que tirar de suas roças (particulares) para plantar na roça coletiva.

Mesmo tomando-se o cuidado de não tratar de modo dicotômico e inflexível as roças como uma esfera feminina³, devemos assumir que no sen-

3 Essa questão revela no fundo, e mais uma vez, o problema do dualismo jê, ou melhor, de como entendê-lo. Depois de sugerido pelo Harvard Central Brazil Project o valor da distinção entre as esferas pública e privada, entre pátio e periferia (cf. Maybury-Lewis 1979), a discussão revela, de tempos em tempos, uma tomada literal da esfera doméstica e da periferia como menos social. Seeger sempre argumentou, desde seu trabalho sobre os Suyá (Seeger 1981), em favor do reconhecimento de gradações e do contexto para a avaliação de algo como mais natural ou mais cultural/social, o que enfatiza em sua discussão posterior (Seeger 1992), em que propõe a utilização do conceito matemático de *fuzzy sets* para dar conta da complexidade desse dualismo e desse centrismo, tomados tão frequentemente ao pé da letra. Lea (1992b) argumentou também a favor da revisão da percepção sobre as diferenças de gênero entre os Jê, recusando um modelo hierárquico e de dominância masculina, e sugerindo o modelo do englobamento do contrário como modo de perceber uma alternância de englobamento dos gêneros.

tido mais amplo elas são das mulheres, porque são elas que nelas trabalham cotidianamente, e seus produtos as inserem nas redes de reciprocidade, mas principalmente porque a variedade e a qualidade dos produtos cultivados em cada roça depende de seus conhecimentos e habilidades como agricultoras, assim como de sua capacidade de obter espécies novas para cultivo. Por fim, e principalmente, porque elas assim parecem considerar.

As roças domésticas são abertas e cultivadas por um casal, mas sua locação costuma reunir lotes de uma mesma família extensa, residentes, idealmente, na mesma casa ou segmento residencial. As mulheres evitam ir sozinhas às roças, local em que os espíritos dos mortos, os *mekaron*, estão presentes com frequência⁴. Do mesmo modo parentes próximos podem colher em conjunto, trabalhando na mesma roça alternadamente, ou quando falta algum vívere em uma das roças, marcando uma cooperação entre mulheres proximamente aparentadas⁵. Chegando à aldeia, essas mesmas mulheres costumam preparar juntas o trabalhoso forno de pedras (*ki*) e nele assar os produtos que trouxeram consigo da roça. Embora o forno seja feito em conjunto, reunindo a lenha e o trabalho dessas mulheres, cada uma delas organizará seus produtos em uma parcela do forno, de modo a poder distingui-los quando eles tiverem assados e prontos para o consumo⁶.

As mulheres guardam então as batatas, mandiocas, carás etc. para seus maridos, irmãos ou filhos mais velhos, com frequência ausentes no mo-

4 Quando deixam as roças rumo à aldeia, as mulheres costumam cuspir, para evitar que os *mekaron* as acompanhem, e limitá-los às roças, o que, sugere Giannini (1991: 83), equivale ao canto entoado pelo caçador em seu retorno, que visa manter o espírito da caça na floresta. O trabalho nas roças, portanto, não é desprovido de perigos, e a cooperação entre mulheres tem um aspecto de cuidado mútuo.

5 Nesse caso, aliás, a partilha de cultivares assemelha-se à partilha realizada pelos caçadores ainda na floresta, já que, chegando na aldeia, entregarão o produto da caça a suas esposas (Vidal 1977); a partilha de partes dos animais na floresta opõe-se, assim, à partilha por reciprocidade de partes da carne da caça na aldeia, ou à oferta de carne assada entre corresidentes e parentes, como a colheita assentida de produtos na roça alheia diferencia-se da oferta, na aldeia, do produto processado.

6 O forno de pedras jê é bastante conhecido, desde que Nimuendaju o tornou notório. Trata-se basicamente de uma estrutura sempre refeita com pedras cobertas por terra, de modo a assar a comida em um ambiente completamente vedado, como uma panela de pressão. Fazê-lo, porém, é trabalhoso: exige muita lenha, que gere um fogo quente para aquecer as pedras; quando produzidas brasas, essas pedras são removidas com a ajuda de pedaços de pau e gravetos para serem rearranjadas, os tubérculos (nesse nosso caso; pode ser também a carne da caça ou o berarubu, a massa de mandioca ou milho com pedaços ou gordura de carne embrulhadas em folha de bananeira) cuidadosamente organizados sob ou entre as pedras incandescentes, e o conjunto cuidadosamente coberto com folhas de bananeira e terra. As mulheres costumam cooperar na feitura do forno, mas isso não significa que a parte que cabe a cada uma delas fique indistinta. Sobre a cooperação entre mulheres nas roças e no preparo dos alimentos agrícolas, cf. Fisher (1991: 186-188). Turner (1966: 10, 106) argumenta que a cooperação feminina pode extrapolar as casas para o preparo do forno, demonstrando que não são as casas as unidades produtivas, mas sim as famílias nucleares, entendidas por ele como unidades de produção e consumo.

mento em que elas foram assadas, e para comer depois. Elas prezam muito o momento em que o forno é aberto e podem ir ao rio, em grupos, levando suas crianças, e se deixar ficar na água, relaxando, descansando do árduo trabalho nas roças e na feitura do forno, conversando, e comendo batatas. Esse é, portanto, um importante momento de sociabilidade entre as mulheres, frequentemente reunindo aquelas que cooperam cotidianamente, dividindo o forno de pedra e cultivando lado a lado.

Esses momentos só são possíveis, de um certo ponto de vista, porque as diferenças, marcadas no solo cultivado ou na disposição dos produtos de cada mulher no forno, separando-os, são mantidas – porque, como lembra Fisher (1991: 200), é a distinção na propriedade que torna possível a reciprocidade, na qual a mulher se insere ao se tornar parte de um casal que mantém uma roça, para a provisão de produtos agrícolas, e provê também produtos de caça e pesca. Sendo assim, cada roça é vinculada a um casal, mas mais especialmente à mulher que a cultiva.

Como no caso de Ngrei-te, os dados de Fisher (1991: 178-180; 2000: 87) mostram que a diversidade e a variedade de cultivo nas roças são desejadas⁷, e que a origem de cada variedade é conhecida. Dando-lhe razões para se orgulhar, esse autor lembra, também, após sua extensa pesquisa nas roças e sobre a horticultura xikrin, que, embora a ênfase seja dada na igualdade entre as mulheres que têm roça, as mulheres mais velhas demonstram uma maior habilidade como agricultoras, que pode ser percebida em sua colheita de batatas-doces (Fisher 1991: 187, nota 1). Retomando o tema em outro trabalho, lembra que, sendo as roças plantadas a partir de brotos retirados das roças anteriores, cada variedade pode ter sua origem retraçada, e “uma mulher pode prontamente explicar que a variedade ‘preta’ veio de sua irmã da aldeia Xikrin do Cateté, enquanto a ‘redonda’ veio de sua mãe” (Fisher 2000: 87). Portanto, as roças são individualizadas, e diferenciam-se na variedade de espécies cultivadas e no sucesso apresentado na produtividade da colheita.

Não surpreenderá saber que uns dos maiores e mais frequentes motivos de conflito no cotidiano da aldeia são as suspeitas e acusações de roubo nas roças. As mulheres são muito ciosas de suas roças, e o simples fato de alguém ter sido visto em atitude suspeita, próximo a uma roça a que não tem direitos, gera no mínimo muitos comentários maldosos – mas pode ter consequências mais graves, como mostra a história contada a Fisher (2000:

7 O autor se pergunta sobre a razão dessa valorização da variedade e diversidade, afirmando não ter podido concluir definitivamente “que seja uma resposta a uma superioridade percebida em resistência a pestes, adversidades climáticas ou outros infortúnios contra os quais o cultivo múltiplo [multicropping] possa oferecer alguma proteção” (Fisher 1991: 180). De fato, as razões não são (exclusivamente) ecológicas, ou agronômicas, mas o que se valoriza é exatamente a capacidade de originar e cultivar a variedade.

22-23), de uma sangrenta batalha entre grupos até pouco antes aliados por conta do uso indevido de suas roças. O roubo de uma roça ultrapassa a ofensa ao fruto do trabalho de alguém, ou o risco de acabar prematuramente com o suprimento que ela pode fornecer, ou seja, de privar alguém do fruto de seu trabalho; mas é também o roubo dessa laboriosa coleção de variedades e da diversidade de cada uma das roças. A mesma ação tem valores opostos se praticada contra Outros (o roubo de cultivares é uma modalidade valorizada de acrescentar diversidade às roças mebengokré) ou contra parentes e corresidentes (em que a diversidade deve ser respeitada e mantida *qua* diversidade)⁸. Trata-se de um verdadeiro roubo da diferença, onde não se deve roubá-la.

A diversidade da roça remete em um nível à agricultora que dela cuida; em outro, à sua parentela. Porque, se o roubo de cultivares é um ato ilícito, sua variedade pode ser transmitida. Nesse caso, a transmissão parece ser distinta daquela de prerrogativas rituais⁹, e com elas não podem ser confundidas. Meus dados sugerem que o cultivo dessas variedades pode ser partilhado com as filhas – mas isso é de difícil aferição, já que pode significar que o plantio é feito nas roças também das filhas, ou que as filhas partilham de seu consumo, colhendo da roça da mãe, e apenas um inventário da variedade existente em cada roça nos permitiria responder satisfatoriamente essa questão. A corroborar a hipótese de que o *plantio* é partilhado, e realizado nas diversas roças mantidas por essas mulheres, há a observação de Fisher (1991: 182) de que “embora as roças individuais se diferenciem quanto ao conjunto das variedades cultivadas, as roças de mulheres que são relacionadas como mães e filhas tendem a ser mais semelhantes, já que elas estariam todas envolvidas no auxílio mútuo durante a fase de plantio”. Sugiro aqui que há mais do que um efeito colateral do trabalho conjunto: há um desdobramento da cooperação entre mulheres da mesma família, que envolve a partilha de variedades agrícolas que particularizam as roças de cada mulher de acordo com sua capacidade de incorporar – trazer e manter (cultivar) – novas espécies e variedades das mesmas espécies.

Aproximando-se finalmente de uma etnoantropologia mebengokré, e nesse caso muito particularmente a partir de valores e referências das mulheres, os Outros podem ser definidos e avaliados pelas suas roças, ou pelas suas habilidades na domesticação e no cultivo de produtos domesticados. Por exemplo, falando de seus vizinhos, quando dividiam (ou competiam por) o mesmo espaço e passaram a conhecer as roças uns dos outros, res-

8 Pude aprofundar essa questão em trabalho anterior (Cohn 2006: cap. 1).

9 Sobre essas modalidades de transmissão, ver Vidal (1977), Verswijver (1983/1984), Lea (1986, 1992 esta referência de 1992 é a “a” ou a “b”?, 1995), Gordon (2006) e Cohn (2006).

saltam que os Parakanã (*Akokakore*) não tinham roça – o que frequentemente era anunciado com desprezo e de modo depreciativo –, enquanto os Araweté (*Kuben kamrekti*) tinham muito milho, embora (infelizmente, diriam) fosse do mesmo tipo que eles também cultivavam¹⁰, além de mandioca e banana; e os Asurini (*Krāmjakoro*) tinham muita roça, com muitas coisas, batatas, mandioca, e muito cará. Eram essas as coisas que se buscava nas roças dos inimigos, e quanto maior a diversidade e variedade de seu plantio, maior seu valor aos olhos mebengokré.

Uma das maiores modificações trazidas desses encontros foi a capacidade de fazer farinha de mandioca. Porque as expedições contra os Asurini (*Krāmjakoro*) eram também importante fonte de farinha, e sua fartura em aldeias asurini é comentada até hoje: dizem que os homens voltavam da guerra carregando paneiros cheios de farinha (*krāmjakoro nhō djwy ngrà kumex, kam me kutu o ba*). Mas os Xikrin começaram a fazer sua própria farinha, tendo aprendido a tecnologia necessária – que, nesse caso, envolve a prensa sertaneja e o tacho de metal para a torrefação. Antes, porém, adquiriram a mandioca brava – Fisher (1991: 164) relata a lembrança dos Xikrin do Bacajá de que muitos passaram mal quando consumiram a mandioca brava que pegaram de um ribeirão no Araguaia, e comenta sobre a rápida disseminação de seu uso e o uso tanto cotidiano como ritual da farinha entre os Xikrin e entre outros Mebengokré, como os Mekrágnoti.

A mandioca brava e o processamento de farinha impõem algumas considerações, por diferirem um pouco do que falávamos até agora. Primeiro, seu cultivo teve que vir associado ao aprendizado de uma técnica de processamento. Depois, porque a mandioca brava é cultivada atualmente tanto nas roças domésticas, uxorilocais como dizia Fisher, para o uso frequente em bolos de mandioca assados ou para a confecção de farinha por famílias, como nas roças coletivas, para a confecção de farinha a ser estocada e distribuída pelo chefe (cf. Fisher 2000: 82-89). Algumas considerações, sim, mas talvez apenas pequenas modificações: lembremos do episódio da resistência das mulheres em contribuir com recursos da sua roça para o plantio da roça coletiva, resistência essa que remete ao valor atribuído por essas mulheres às variedades cultivadas em suas roças particulares.

10 Embora um dia tenham me dito que eles tinham ba'y prék, o que traduz por milho alto, mas eu não sei se referindo-se a uma variedade de milho ou, o que me pareceu mais provável, a um elogio aos pés de milho plantados, à plantação; o fato é que esse milho foi trazido à aldeia (o bôx), para consumo e para plantio. Na realidade, tenho a impressão de que sempre se busca, e se tenta plantar coisas que vêm de fora, porque é sempre bom arriscar... como o milho é guardado para secar e usado para o plantio no ano seguinte, trazer para consumo não exclui ter sido usado para plantio, e, como não se especificou, ambas as coisas podem ter sido feitas.

Um dia, Ngrei-tô se empolgou no elogio aos Asurini, enfatizando que eles tinham muita roça, *puru kumex*, e indicando, com as mãos, em todas as direções: eles faziam roça ali, ali e ali, *jai puru, jai puru, jai puru ikwa*, em que havia muita batata, mandioca brava, e principalmente muito cará¹¹. Então, revelou que a batata que chama de preta (*jot tukre*¹²), que descreve como sendo a que tem a casca vermelha, não havia em suas roças e foi trazida das dos Asurini, enriquecendo assim o patrimônio agrícola mebengokré: “*amrebê me nhô jot tukre kêt, tu meinã nhô jot krām aka*”. Em suas palavras, “antigamente não havia a batata preta, só tínhamos as batatas de casca branca de nossas mães (que nossas mães cultivavam)”. Com esse comentário de Ngrei-tô, reunimos então as três coisas que temos discutido até aqui: que as roças são das mulheres, que os cultivares são transmitidos, e que elas agregam variedades por meio de relações com Outros.

A diversidade de cultivares é criada e mantida nas roças abertas pelas mulheres com seus maridos e com a colaboração próxima de sua mãe e irmãs, frequentemente também em proximidade física. Seus produtos serão consumidos prioritariamente por elas e pelas crianças, naquele momento de intimidade e relaxamento que descrevemos acima, e guardados para o consumo posterior dos homens e rapazes, especialmente as batatas; a macaxeira será levada ao rio para pubar quando do banho do entardecer e trazida à casa no retorno do primeiro banho matinal, compondo a primeira refeição do dia; sua mandioca e seu milho poderão ser usados para fazer um bolo assado de mandioca (*djwy kupu*) ou milho (*ba'y kupu*), ou, mais raramente porque alimento marcadamente ritual, para preparar a caça no *mry kupu*, o bolo de carne assado.

Como mostra a tipologia das roças apresentada por Fisher e comentada acima, idealmente seus produtos são destinados ao uso doméstico, e o pagamento ritual viria de uma roça aberta por uma parentela (os pais da criança e seus irmãos com os cônjuges, ou seja, aqueles a quem a criança se refere por *bam* [F] e *nã* [M]) para esse fim¹³. Ao contrário, as roças co-

11 Vidal (1977: 155) traz um relato dos Xikrin do Cateté sobre uma expedição guerreira aos Assurini, em que se comenta também sobre suas roças, que “têm muita batata, banana, cará”. Acrescento esse comentário não pelo paralelo da apreciação “étnica” – há inclusive uma possibilidade das referências dizerem respeito a grupos étnicos diversos – mas ao fato de lá também um relato de uma expedição guerreira incorporar uma informação sobre as roças, o que nos assegura do valor que propomos aqui.

12 A palavra *tuk* tem um campo semântico especialmente largo, para além de referências cromáticas; nestas, também engloba diversos tons, que vão do azul escuro, passando pelo roxo ou púrpura, ao preto; cf. Turner (1995) e Vidal (1992, 2001).

13 Pode acontecer, alternativamente, de o casal reunir produtos das roças das diversas mulheres envolvidas para o preparo da comida a ser servida na festa, fazendo-se assim uma ponte direta entre as roças familiares, destinadas ao consumo da família imediata, e as roças para pagamento ritual, destinadas àqueles que estão na relação de transmissão da identidade social da criança, e mais amplamente àqueles que dançam e cantam por ela.

letivas, destinadas a uma facção política e, portanto formadas sem ter por referência as relações de parentesco e nominação, têm exatamente como problema sua reprodução no tempo, dependendo do recurso das roças familiares para seu plantio, o que, como vimos, pode ser fonte de conflito.

Portanto, as roças de cujo patrimônio e diversidade as mulheres tanto cuidam servirão para construir, prioritariamente, as relações de substância (como as denominou Da Matta [1979] tratando dos Apinayé) que unem pais e filhos, assim como cônjuges. Servirão para fabricar novos corpos, consolidando o casamento e criando novas crianças, cujo corpo é de responsabilidade dos pais. Esse é um tema clássico da antropologia sobre os Jê, e trata exatamente da construção de relações a partir do corpo, e da fabricação e manutenção de um corpo partilhado.

Para os Xikrin, a criança vai sendo formada no ventre materno pelo sêmen em repetidas relações sexuais. Vários homens podem contribuir na formação do bebê. Essa relação do(s) pai(s) com o bebê será explicitada quando ele nasce, porque todos os homens que contribuíram para sua formação passarão pelo período de reclusão, o que significa também explicitar a todos a paternidade. Essa reclusão, que também é seguida pela mãe, garante o bem estar físico do bebê, já que a ligação física dos pais com a criança não se encerra com o nascimento. Ao contrário, trata-se de uma ligação física de pais e filhos (e irmãos entre si) que dura a vida inteira. Ela é especialmente importante quando a criança é nova, porque seu corpo ainda é frágil e exigirá mais cuidados. Os pais então deixarão de comer algumas coisas, como carne de caça, e só gradativamente vão acrescentando em sua própria dieta algumas comidas que seriam perigosas ao bebê enquanto ele não estiver ainda forte, “duro” e com a pele forte.

Sendo assim, os Xikrin pensam em termos de um vínculo físico vitalício entre essas pessoas, que devem sempre cuidar de sua alimentação e comportamento quando um dos membros da família exigir cuidados, ou seja, quando ainda tem o corpo frágil ou quando está doente. O corpo da criança se forma gradativamente, mesmo depois do nascimento, e deve ser fortalecido. Os cuidados tomados pelos pais são cruciais nesse processo. Quando a criança nasce, ela tem corpo (*î*) e *karon*, o que às vezes é traduzido por “alma”, às vezes por “duplo”. O *karon* de qualquer pessoa pode se ausentar por um período de tempo, e é isso que permite que se sonhe, por exemplo. Porém, deve sempre voltar ao corpo; se não retornar, a pessoa morre. Quando morre, é o *karon* que permanece, e o corpo se deteriora.

Isso nos mostra que uma pessoa é formada por corpo e *karon*, e a presença de ambos a constitui e mantém viva. A fragilidade da criança pequena se manifesta nesses dois elementos de sua pessoa. Porque ela é muito nova, seu *karon* pode se perder mais facilmente, tendo dificuldade de retornar ao

corpo. Por isso, deve-se cuidar para que ela não seja exposta à presença dos mortos, que têm saudades de seus parentes vivos e o manifestam tentando trazê-los para perto de si, ou seja, roubando seu *karon*. Também por isso, deve-se cuidar de sempre conversar com elas, para que elas se mantenham no mundo dos vivos. Quando uma criança chora demais, ou está zangada, ela fica especialmente vulnerável e pode deixar seu *karon* ir embora. Mais do que para acalmá-la, é necessário que se fale com elas para manter o *karon* por perto. Mas há uma ligação forte entre *karon* e o corpo, e esse deve ser fortalecido e bem formado para melhor sustentar o *karon*. Portanto, é crucial que se fortaleça o corpo da criança, e, enquanto ela não estiver forte ainda, cuidar especialmente para que ela fique protegida e a salvo.

O casamento é também frequentemente considerado (e praticado) pelos Jê como uma troca de substâncias que faz gradativamente com quem tem um corpo diverso de início passe a comungar de substâncias corporais. A própria cerimônia de casamento o simboliza: denominada *me kamró* (em que *me* é o coletivizador e *kamró* é sangue), tematiza o sangue menstrual, e mantém, ao longo de um complexo período ritual, os noivos inertes e deitados juntos debaixo de uma esteira – Fisher (1991: 306; cf. também Vidal 1977: 131) sugere para isso a interpretação de uma “poluição” mútua. Mesmo que a cerimônia de casamento marque muito mais uma passagem no ciclo de vida das pessoas envolvidas do que se traduza estatisticamente em casais efetivos, isso só reforça seu valor simbólico, em que se diz, no fundo, que casar é contagiar um ao outro com suas substâncias, é criar, gradativamente, um corpo comum. Esse contágio cotidiano no contato direto dos corpos é complementado, além de pelas relações sexuais, pelo consumo comum e conjunto de alimentos, o outro lado da fabricação dos corpos. Portanto, no âmbito da família nuclear, pais estão fabricando filhos e a si mesmos (como cônjuges e pais), produzindo pessoas e relações, aquelas pautadas pela substância.

Cabe também aos pais o patrocínio das festas de nomeação, que permitirão a confirmação do nome recebido pela criança. Nem todos têm seu nome confirmado, o que depende de diversos fatores, mas principalmente porque o nome recebido deve poder ser confirmado (ou seja, quem o transmitiu tem que ter tido seu nome confirmado em ritual (cf. Lea 1986: 134)), e é necessária uma parentela que possa se encarregar da produção dos alimentos a serem oferecidos no ritual (Turner 1966: 173; Vidal 1977: 111-112, 176; Lea 1992: 138; Fisher 2003)¹⁴. Os pais das crianças

14 Vidal enfatiza a importância desse ponto para a criação de relações e parentesco: “O fornecimento dos víveres era um dos aspectos mais importantes da cerimônia. Este era o momento em que a criança aprendia todo o significado da categoria *bam* [F, pais reais e classificatórios] e *nā* [M, mães reais e classificatórias], que incluía aqueles indivíduos que se interessavam

homenageadas organizarão uma caça coletiva, enquanto as mães organizarão o trabalho de colheita e processamento dos produtos da roça¹⁵, para que haja comida suficiente e todos que participam da festa possam comer bem e dançar *tôx*, forte, fazendo a todos *kinh*, felizes¹⁶.

Por fim, as mulheres fornecem também os alimentos que são primeiro consumidos durante ou ao fim de um período de reclusão (*bixangri*): as plantas cultivadas são os alimentos que não causam doença, e por isso podem ser consumidos em resguardos (Giannini 1991: 83). Atuam, portanto, de modo importante nos momentos de cuidado e reinserção dos membros de sua parentela às relações sociais plenas.

Com suas roças, tanto melhores quanto mais diversas, as mulheres atuam na produção maior de pessoas: inserindo-se na reciprocidade, atuam cada vez mais na produção de relações. Uma mulher, ao produzir cultivares, produz parentesco, construindo e efetivando relações; consolida relações afins, inserindo-se nas redes de reciprocidade; produz corpos e substâncias corporais partilhadas; e produz identidades sociais, ao preparar (ou ajudar a preparar) a comida a ser ofertada nos rituais àqueles que dançam “duro e forte”, como tanto prezam os Mebengokré, para confirmar nomes e prerrogativas das crianças a ela ligadas.

A relação das mulheres com seus cultivares e as relações que podem construir a partir deles é exemplar de um movimento amplo e que me parece ser definidor dos Mebengokré. Trata-se de um movimento pelo qual se cria a própria condição mebengokré, e se constrói pessoas e coletivos que sejam propriamente mebengokré. Essa é uma condição que joga com a alteridade e o aparentamento, a transmissão e a incorporação do que vem de fora (Coelho de Souza 2002; Gordon 2006; Cohn 2006). Para isso, como estabelece a literatura e está especialmente demonstrado em Verswijver (1992), a guerra é fator fundamental – contribui com identidades, potencializa rituais, enriquece um patrimônio de prerrogativas. Assim também,

suficientemente por ela para ajudá-la a passar da classe *m-e-kakrit* (gente comum) para a classe de pessoas portadoras de nomes cerimoniais, *m-e-mei*” (Vidal 1977: 112). Acrescente-se a isso a demonstração de Lea, a partir de sua análise sobre os Metuktire, de que esta classe dos portadores de nomes cerimoniais refere-se exatamente à *confirmação*, e não à transmissão, dos nomes, o que depende do ritual.

15 Vidal (1977: 188) ressalta que, no Cateté das décadas de 1960 e 1970, a perda demográfica teria levado à adoção de “uma solução de tipo coletivista, já que ninguém teria a capacidade de promover sozinho uma festa”, pela qual “a promoção [do ritual] envolve a cooperação do grupo como um todo, dividido em base de sexo e idade”. Lea (1986: 168) relata um testemunho que o indica explicitamente: “alguém me disse que, antigamente, os *m-e kra rere mets* [os pais dos nominados] levavam somente seus parentes para caçar, mas que agora, como a população é muito reduzida, a aldeia inteira participa”. No Cateté contemporâneo, há indicações de que o acesso facilitado a mercadorias deu novo impulso ao ciclo ritual (Gordon 2006).

16 O valor de fazer os participantes do ritual *kinh* e tornar o próprio ritual eficaz e produtivo é discutido em Cohn (2006) e Gordon (2006).

o xamanismo, que traz nomes pessoais, que negocia no cosmos, que intermedia na guerra. Assim também, uma variada gama de alianças e trocas, possibilidades sempre abertas na história, e que têm sido reconfiguradas em novas relações, tais como negociações políticas realizadas em reuniões com outros povos indígenas e com não-indígenas, em torneios de futebol, em negociações. Guerra, troca, xamanismo, caça – um quadro de relações de diferença que, fundado em um valor muito particular dado à alteridade, torna-as produtivas e produtoras de pessoas e da condição mebengokré. Trata-se, para eles, de produzir o *kukradjà*, esse termo polissêmico que por isso mesmo abarca aquilo que faz a pessoa mebengokré em diversos níveis: a constitui, na condição de atributos e conhecimentos; constitui o repertório e o modo de fazer ritual que atua em sua construção; constitui, em termos ainda mais genéricos, os conhecimentos necessários para toda atuação (adequada, apropriada, mebengokré), no mundo, e que culminarão na produção de pessoas, relações, afetos – fala nesse sentido de conhecimentos produtivos, femininos e masculinos, técnicos ou esotéricos. Por isso mesmo, é o termo a ser usado para exprimir aquilo que constitui (e expressa) a diferença: é *kukradjà* todo marcador da diferença, na pessoa ou em traços diacríticos. E em todos os níveis, ele deve ser renovado, enriquecido, de modo a permitir que cada pessoa se faça de novas composições.

É isso o que as mulheres fazem e permitem que se faça com sua roça. Como tudo o mais, elas não são um repertório fechado, algo “marcadamente” xikrin, ou mebengokré – ela o é no modo de sempre ser refeita e ampliada, na busca contínua de novos cultivares que a enriquecem e particularizam. Ela o é, também, nas relações que estabelece – de parentamento, de construção de corpos humanos, pela comensalidade e na contribuição para a realização de rituais que, feitos com vigor e engajamento, fazem também as pessoas felizes, *kihñ*, e por isso engajadas nesse importante meio de produção de pessoas belas.

Essa antropologia mebengokré se faz em uma valorização do Outro no que ele tem a oferecer, aquilo que é “trazido” (*o bôx*) para compor identidades, corpos, coletivos. Mas também na condição mesma da alteridade, esse outro ora aliado, ora inimigo, que contribui de modos diversos, mas sempre decisivos para a produção de parentesco, de pessoas, e de diacríticos para os mebengokré. A alteridade é uma existência não só desejada como fundamental e fundante, e não pode nunca ser anulada; mas ela é também, em diversos níveis, particularizada, quando o aliado ou o inimigo é reconhecido em sua particularidade, quando a relação é projetada e negociada nessa particularidade. O conhecimento mebengokré sobre seus outros é fundado em relações e conhecimento prévio; é valorizado por ser meio de ampliar conhecimentos e a potência de seu próprio maquinário de

produção de pessoas, coletivos e da condição mebengokré. Se isso se faz na guerra, na troca, no xamanismo, isso se dá, também, em um lugar mais insuspeito – no espaço próximo, consanguíneo, domesticado das roças femininas, onde essa abertura para o outro e seus conhecimentos convive com o empenho de criar os seus e ampliar os meios – materiais e simbólicos – dessa criação. As mulheres xikrin revelam-se, nesse processo, engajadas e cuidadosas nesse conhecimento do outro, nessa apropriação do que é do outro, no estabelecimento de relações com o outro, na valorização de sua alteridade – da alteridade do outro –, de modo a enriquecer seus próprios meios de criar o parentesco, as relações, a beleza.

Conflitos e alianças indígenas no sul do Estado do Amazonas. O caso dos Tenharim do rio Marmelos (Tupi-Kagwahiva)

Edmundo Antonio Peggion

Introdução

Pretende-se com este artigo uma tentativa de compreender um fenômeno que aparece constantemente na documentação histórica da região sul do estado do Amazonas. São diversas referências, principalmente durante o início do século XX, dos conflitos e alianças existentes entre povos indígenas que habitam a região.

Os registros dos relatórios de Presidente de Província, no século XIX e, posteriormente, documentos como relatórios e cartas do extinto Serviço de Proteção aos Índios – SPI – dão conta de informações sobre inimizades atrozes entre povos indígenas. Tais inimizades, muitas vezes, tratavam de disputas guerreiras entre povos falantes da mesma língua. Tratarei aqui, particularmente, dos conflitos e alianças referentes aos povos denominados Tupi-Kagwahiva.

O objetivo é tentar encontrar possíveis relações de ordem estrutural para tais conflitos. Ressalta-se que não há a intenção de buscar uma justificativa na situação de contato. Apesar de tratar do tema a partir da documentação, vou articular as informações à etnografia realizada por mim entre os Tenharim do rio Marmelos e entre os demais povos Kagwahiva da referida região.

Entre os rios Madeira e Tapajós

As primeiras referências aos Kagwahiva datam de 1750 e localizam tais povos no curso superior do rio Juruena ao lado dos Apiaká. Convém destacar que na época esta era uma região desconhecida e que passou, então, a ser registrada como reino dos povos de língua geral, devido aos vários povos Tupi habitantes do local (Ferreyra 1752; Menéndez 1989). Logo depois, essa área foi vasculhada pela frente mineradora que avançava para o Norte (vindo de Cuiabá) à procura de minas de ouro. Essa pressão pode ter provocado o início do processo migratório Kagwahiva (Menéndez 1989). No entanto, há que se considerar também a guerra com os Munduruku também como uma causa do deslocamento dos Kagwahiva da região referida do curso superior do rio Juruena para as margens do rio Madeira (Nimuendajú 1924: 207-208). Entretanto, é difícil fazer qualquer afirmação mais categórica sobre esse período, pois os condicionantes dessa migração são muito mais complexos e se ligam a uma dinâmica relação entre os povos na região (Menéndez 1989: 47).

Em comum com os Munduruku, inimigos tradicionais referidos na bibliografia da época, os Kagwahiva têm o fato de possuírem metades exogâmicas e de se utilizarem da cabeça do inimigo morto como troféu. Entretanto, diferentemente dos Munduruku, que tinham as cabeças como troféus individuais e que pertenciam ao matador, as cabeças-troféus dos Kagwahiva só concretizavam o prestígio do matador quando eram destruídas em terreiro. Com relação às metades, há uma série de diferenças entre os sistemas dos referidos povos. No caso dos Munduruku, as metades Vermelho e Branco compreendem de 16 a 22 clãs cada uma, além de subclãs e fraternias, apresentando um outro tipo de complexidade (Murphy 1960).

A utilização de mão de obra indígena através dos chamados descimentos e os conflitos indígenas na região levaram diversos grupos a longas migrações no território amazônico. Na região entre os rios Madeira e Tapajós grupos referidos às margens dos grandes rios desaparecem. Alguns outros que viviam no interior ocuparam estes espaços vazios e passaram a ser citados com mais frequência por cronistas e viajantes que circularam na região nos séculos XVII e XVIII (Menéndez 1981/82: 350).

De fato, as informações sobre os Kagwahiva vão localizá-los em 1817 na região do rio Madeira com uma nova denominação: Parintintin. Segundo Nimuendajú (1924: 204-211) este etnônimo talvez tenha

sido dado aos Kagwahiva pelos Munduruku¹. Em 1850, Kagwahiva e Parintintin foram registrados ao mesmo tempo sendo que depois disso o etnônimo Kagwahiva desapareceu e tais povos passaram a ser designados por Parintintin (Menéndez 1989: 26). Somente após 1922, com a presença de Curt Nimuendajú na região para realizar a chamada “pacificação” dos Parintintin é que se percebeu que havia diversos povos Kagwahiva na região e que a denominação Parintintin aplicava-se apenas a um desses povos. (Nimuendajú 1924: 204-205)².

Na região do rio Madeira, a aproximação dos grupos Kagwahiva com a população regional ocorreu após o início dos trabalhos de Nimuendajú. Antes disso houve uma intensa guerra contra invasores e outros povos indígenas e que perdurou por mais de 70 anos. Essa guerra só terminou com a ação do SPI – Serviço de Proteção aos Índios – e após a instalação definitiva de colocações de seringueiros na região. Curt Nimuendajú foi o principal agente dessa aproximação: contratado pelo SPI organizou expedições e se fixou no interior do território indígena³.

Em linhas gerais os conflitos são anteriores à instalação definitiva de moradores não indígenas na região e nos remetem ao século XIX. Nesse período os grupos predominantes na região eram Mawé, Munduruku e Parintintin. Os Munduruku já colaboravam com os colonizadores contra outros grupos indígenas (Moreira Neto 1988: 120) e os Sateré-Mawé estavam mais ao norte. A grande incógnita era uma ação guerreira que abrangia uma extensa área entre os rios Madeira e Tapajós e que implicava em ataques a moradores não indígenas, missões religiosas e a outros povos indígenas. Um manto genérico – Parintintin – encobria uma diversidade de pequenos grupos locais com território determinado e que ocupavam uma vasta área, vivendo entre a aliança e o conflito. A organização social estava baseada em grupos domésticos e a autodenominação não era mais do que o nome do líder ou ipajé (líder espiritual). Assim, a autorreferência era “o pessoal de fulano” ou de uma localização geográfica “o pessoal do rio tal”. As alianças eram instáveis e novos grupos estavam em constante formação.

1 Para uma discussão detalhada da origem desse etnônimo, ver Nimuendajú (1924: 204-211) e Menéndez (1989: 42).

2 Entretanto, Nimuendajú (1924) não considera como Kagwahiva os outros povos do rio Madeira, fato desconhecido na época, mas generaliza a autodenominação dos Parintintin aos povos do Alto Machado fazendo um minucioso levantamento do etnônimo Kagwahiva na documentação histórica.

3 Desse trabalho resultou uma monografia, hoje considerada clássica, onde descreve os pormenores de como atrair um povo para o contato (Nimuendajú 1924). Por falta de verbas, Nimuendajú abandonou seu projeto com apenas cinco meses, deixando em seu lugar vários auxiliares.

Isso fica evidente quando, alguns anos após o início dos trabalhos indigenistas junto aos Parintintin, um auxiliar do SPI, José Garcia de Freitas, chocou-se ante a quantidade de grupos, chamados por ele de “*Clans Guerreiros*”:

Os índios do Maicy e Maicy-Mirim, em outros tempos guerreavam-se com os do Ipi-xuna, do Uruapiara e, tinham, como os demais, designações guerreiras. Quasi sempre tomavam o nome de algum velho da tribo a que atribuíam poder de pagelança, cujos velhos, ou foram conhecidos quando amigos, ou por informação das vítimas capturadas na luta (Freitas 1930: 7-8).

Por conta dessa constatação, os anos que se seguiram ao trabalho de Nimuendajú foram de intensa atividade em busca dos grupos Kagwahiva ainda isolados. Em tais expedições sempre seguiam o referido funcionário do SPI que ganhou fama na região – José Garcia de Freitas – e um grupo de índios Parintintin, que já viviam sob a égide do Estado e de seringueiros. Na década de 1930, José Garcia de Freitas buscava as “*hordas desavindas*” e fazia extensos relatos de suas expedições. Com notícias dadas pelos Parintintin, partiu em busca, principalmente, dos Jiahui, mas encontrou os Pain e teve notícias dos Apairandê. Os relatos e as buscas de isolados seguiram até os anos 1940, quando acontece um longo silêncio, interrompido no final dos anos 1960 e início dos anos de 1970 pela abertura da BR-230, a rodovia Transamazônica.

Na região onde atualmente localiza-se o estado de Rondônia as referências aos grupos meridionais são de Rondon (1946) e de Claude Lévi-Strauss (1955[1996]; 1958b; 1963). Na documentação do SPI as denominações remetem a estes dois autores ou a alguma característica cultural, como as famosas tatuagens que deram o nome aos “Boca Negra” (Hugo 1959).

Observando o mapa feito por Nimuendajú em 1924, pode-se notar que a extensão territorial Kagwahiva não indicava, conforme normalmente se poderia considerar, uma divisão que caracterize uma distinção entre os diversos grupos falantes da mesma língua. Toda a região é uma espécie de zona de transição que implica movimentos gradativos entre os povos que nela habitam. Diversos registros na documentação davam conta de “índios antropófagos” na região sul-norte do mapa e registravam eventuais características comuns aos Kagwahiva, tais como o costume de pintar o entorno dos lábios com jenipapo.

Nos locais tradicionalmente habitados pelos Kagwahiva, havia também grupos falantes de outras línguas e que eram seus inimigos tradicionais. Os Torá, falantes do Txapakura, viviam na região do baixo rio Marmelos. As primeiras referências acerca da população Torá registraram-na na região do rio Madeira, num espaço territorial que compreende todo o rio e alguns afluentes. Foi um dos primeiros povos a resistir às tentativas

de ocupação do rio Madeira e um dos primeiros a sofrer com as ações de extermínio. Em 1690, o Padre João Betendorf fala da “nação dos Irurizes”, que compreende os Onikoré, Aripuaná, Parapixana e Torerizes, sendo que os últimos ocupavam o norte e o sul da margem direita do rio Madeira (Menéndez 1981/1982: 313).

No final do século XIX, entretanto, as maiores resistências contra a ocupação não indígena na região do rio Madeira estavam relacionadas aos Parintintin. Os outros povos indígenas, como os Mura e os Torá já viviam em missões religiosas. Para se ter uma ideia das circunstâncias, em 1874, o Relatório do Presidente de Província registra:

Os Índios aldeados andão receiosos de ataques da tribu Parintintins, que ameaçarão destruir a missão, ao que já derão principio matando um capitão dos Torás e pretendendo uma noite invadir a missão, designio que não levarão a effeito por terem sido presentidos (Peixoto 1874: 92).

Já no século XX, os relatórios do Serviço de Proteção aos Índios também dão conta destes ataques, que se generalizavam aos não índios e aos índios já em contato permanente com a sociedade regional:

Havia um século que a tribu de Parintintins, assenhoreada da parte central das terras limitadas pela margem direita do Gí-paraná, pela margem direita do Madeira e pela região dos altos rios Uruapiára, Maicí e Maicí-mirí, afluentes do Marmelos, mantinha, com pequenas intermitências, lutas ferozes e sangrentas, ora com seus irmãos Torá e Matanaué⁴, ora com os civilizados que habitavam a vasta zona compreendida entre os rios Marmelos e Gí-paraná, ou Machado (Lemos 1932).

Por volta da década de 20 do século XX, com a chamada “pacificação” dos Parintintin, a região foi sendo gradativamente tomada por seringueiros, caucheiros e extratores de produtos nativos. Nesse processo as populações indígenas da região foram envolvidas, adotando um sistema semelhante ao da população regional, o chamado sistema de aviamento. Ocorria de os povos viverem associados a um único comerciante, que trocava toda a produção por produtos e bens manufaturados. Esse sistema, embora tenha, em alguns casos, retardado o processo do contato, acabou por ser determinante das relações dos povos indígenas com os regionais até o presente⁵.

4 Matanaué, povo Matanawi, aliado dos Torá, dos quais se tem pouca informação. Hoje alguns deles vivem dispersos pela região, sendo que alguns Torá são filhos de Matanawi.

5 Um outro grupo vizinho dos Kagwahiva são os Mura-Pirahã. Habitando o centro do território Kagwahiva, os Pirahã sempre foram tidos como grandes inimigos. São um caso à parte e ainda hoje recusam o contato intenso com regionais e com outros povos indígenas.

Hoje podemos dividir os povos Kagwahiva em dois conjuntos: os Kagwahiva setentrionais e os Kagwahiva meridionais (Kracke 2004). Atualmente temos os remanescentes referidos abaixo, além de alguns grupos isolados que ainda habitam a região. A seguir apresento algumas informações gerais sobre os povos da região.

Os Kagwahiva setentrionais

No curso médio do rio Madeira vivem os Tenharim do rio Marmelos, os Tenharim do rio Sepoti, os Tenharim do Igarapé Preto, os Jiahui e os Parintintin. Os Tenharim do rio Sepoti são parte do grupo Tenharim do rio Marmelos que migrou para a boca do rio de mesmo nome nos anos 1940. Já os Tenharim do Igarapé Preto foram assim definidos após o contato. Na verdade consideram-se outro grupo, que se autodenomina *Yvytytyrubu*, etnônimo que alude à serra no entorno de suas aldeias.

Os Parintintin, conforme vimos acima, foram os primeiros a serem contactados nos anos 1920 por Curt Nimuendajú e uma equipe do SPI. Atualmente vivem em várias aldeias separadas no interior da Terra Indígena. As aldeias Pupunhas e Traíra são próximas e possuem acesso à rodovia Transamazônica. Já as aldeias Ipixuna e Uruapiara localizam-se no interior da Terra Indígena e só permitem acesso por via fluvial.

Os Jiahui (Diahói) foram atacados duramente nos anos 1950 pelos regionais e por outros grupos Kagwahiva. Eram tidos como grandes *ipaji*, capazes de exterminar aldeias inteiras à distância. Por conta desse pavor que os provocava, nos anos 1950, os Tenharim organizaram uma expedição para atacar a aldeia Jiahui e destruir seu principal líder. Depois disso os Jiahui viveram em fuga até os anos 1970, quando a abertura da Transamazônica atingiu o centro de seu território. Nessa época alguns Tenharim trabalhavam para a empresa que abria a estrada e acabaram levando os remanescentes Jiahui para suas aldeias. Como eram poucos – cerca de 5 pessoas – casaram-se com mulheres Tenharim e viveram junto a esse povo até recentemente, quando resolveram reivindicar suas terras tradicionais, em local contíguo aos Tenharim. Em 1999, os Jiahui somavam 17 indivíduos, mas com o processo de identificação de suas terras muitos deles, que moravam nas cidades, resolveram voltar para viver próximos dos parentes.

Os Tenharim do Igarapé Preto, conhecidos como *Yvytytyrubu*, padeceram fortemente com a descoberta, quase simultânea à abertura da Transamazônica, de cassiterita em suas terras. Viveram à mercê de empresas mineradoras até fins dos anos 1980 e atualmente tentam se recompor. Possuem uma relação de aliança com algumas unidades dos Tenharim do rio

Marmelos. A Terra Indígena Tenharim do Igarapé Preto localiza-se no final da chamada Rodovia do Estanho. Os habitantes da aldeia do Igarapé Preto sofrem hoje com a ocupação dos ricos campos no entorno de suas terras, almeçados por plantadores de soja e arroz.

Os Kagwahiva meridionais

No início dos anos 1980, a Funai estabeleceu os primeiros contatos com o povo denominado Uru-eu-wau-wau na região central do estado de Rondônia. Tal denominação, depois se descobriu que era uma forma de chamá-los pelos Oro-wari, povo Txapakura que vive na mesma região. Os Uru-eu-wau-wau se autodenominam Jupaú, “os que usam jenipapo”, e não é o único grupo falante da mesma língua na região. De fato, como ocorreu no curso médio do rio Madeira, um termo genérico, que não é autodenominação, ficou como registro geral para os diversos grupos falantes da mesma língua.

Logo após o contato com os Uru-eu-wau-wau, os Amondawa aproximaram-se do Posto Comandante Ary para curar seus doentes, já acometidos por doenças como gripe e pneumonia (Leonel 1995). Ficaram registrados como um subgrupo Uru-eu-wau-wau. Em tempos recentes sabe-se que estes povos chegaram a viver próximos, mas por questões de diferenças internas, partiram para longe. A reaproximação parcial ocorreu apenas depois do contato. Ainda assim, a aliança entre eles é muito difícil e são poucos os casamentos acordados entre os dois grupos. Além dos Jupaú e Amondawa, diversos grupos isolados ainda vivem na Terra Indígena Uru-eu-wau-wau. Alguns, inclusive, são reconhecidos como parentes que recusaram o contato, como é o caso dos Jurure'i.

Os Jupaú vivem divididos em diversas aldeias distribuídas pelo território. Ao todo somam 84 indivíduos vivendo em quatro aldeias (2003). A maior delas possui 32 pessoas e a menor 10.

Um pouco mais ao norte habitam os Karipuna, em uma Terra Indígena que foi, recentemente, reduzida. Existem alguns poucos casamentos com os Jupaú. Atualmente a situação é crítica, com diversos casamentos com outros povos e muita dificuldade econômica. Em 1991, em relatório, o funcionário da FUNAI aponta a situação em que viviam os Karipuna. Eram 14 indivíduos, sendo que duas crianças já eram filhas de regionais. As possibilidades matrimoniais eram mínimas e mesmo as mulheres solteiras já não desejavam mais viver com maridos Karipuna (Vaz 1991: 04).

Já na região do rio Purus, o único povo Kagwahiva noticiado são os Juma, que se tornaram conhecidos pelas ações trágicas impetradas contra eles. São vários os registros nos quais constam ataques e tentativas de

extermínio. Nos anos sessenta lutavam para impedir o avanço da exploração em suas terras, enquanto os invasores buscavam acabar com toda a população Juma. Em 1964 aconteceu o maior dos massacres, no igarapé da Onça, restando deste evento apenas sete sobreviventes (Kroemer 1985: 98; Bessa Freire 1996: 355).

Os sobreviventes permaneceram em suas terras, já sem representar qualquer perigo aos invasores e responsáveis pela tentativa de extermínio. No final da década de 70 e início de 80, o Conselho Indigenista Missionário denunciou o massacre de 1964, através do *Jornal Porantim*, caracterizando o fato como genocídio. Entretanto, ao que tudo indica, o assunto caiu no esquecimento (*Porantim* ano I, nº 05, 1978; *Porantim* ano II, nº 09, 1979; *Porantim* ano II, nº 10, 1979; *Porantim* ano III, nº 15, 1980). Em 1993, Karé, um homem de 35 anos, foi atacado por uma onça, vindo a falecer (Bessa Freire 1996: 355).

No ano de 1998, a Administração Regional da FUNAI de Porto Velho retirou os Juma de sua terra, transferindo-os para a Casa do Índio. Percebe-se na transferência a tentativa de solucionar outro problema, a falta de mulheres junto aos Uru-eu-wau-wau da aldeia do Alto Jamary em Rondônia. A transferência, realizada à revelia dos representantes da FUNAI, tanto de Lábrea, quanto de Brasília, acarretou no falecimento do casal de velhos, ocorrido no Alto Jamary e comunicado, 20 dias após, aos representantes das organizações indígenas e das organizações não governamentais. Atualmente a situação é mais trágica, pois o principal líder dos Jupauá, casado com uma das jovens Juma, faleceu vitimado por um raio. Ao acontecimento se seguiram diversas denúncias e acusações de feitiçaria.

Considerações finais

Em 1938, Lévi-Strauss foi à busca dos Kagwahiva na região do rio Machado. Seduzia-o a ideia de adentrar numa aldeia Tupi intacta e juntar-se aos clássicos escritores do século XVI e XVII (Lévi-Strauss 1955: 317).

O autor encontrou um grupo que vivia da agricultura, em casas comunais com pinturas nos esteios e chefes polígamos. A organização social estava baseada em uma descendência patrilinear, com cerca de vinte clãs localizados e denominados através de animais, vegetais, minerais e objetos manufaturados (Lévi-Strauss 1958b).

O modelo de casamento dos Kagwahiva do alto Machado, segundo Lévi-Strauss (1958b) estava baseado em dois tipos: um primeiro endogâmico, dentro do grupo local, através do casamento de primos cruzados. Esse tipo, segundo o autor, levava à fissão do grupo e à cons-

tuição de novos grupos locais. Um segundo tipo estava baseado na aliança entre grupos locais e tendia ao longo das gerações a se constituir como o primeiro tipo, ou seja, no casamento de primos cruzados. Entre esses dois tipos de casamento estava o avuncular. Entretanto, para Lévi-Strauss (1958b), o casamento avuncular não seria um terceiro tipo, mas o resultado indireto da interação entre os dois primeiros.

Os clãs localizados eram transmitidos patrilinearmente e os nomes eram relacionados a estes clãs (Lévi-Strauss 1958b: 327-328). As observações de Lévi-Strauss condizem perfeitamente com as considerações realizadas por mim acerca dos Kagwahiva atuais. Em seus detalhes, o sistema político Tenharim possui uma relação estreita com as regras matrimoniais, transitando entre o casamento de primos cruzados e a aliança entre segmentos definidos anteriormente como Unidades de Troca de Cônjuges (Peggion 1996). Esses tipos de casamento criam uma paisagem na qual há tanto a união entre unidades diferentes quanto disputas internas que levam à constituição de novas aldeias (Peggion 2003)

Os grupos Kagwahiva sempre se definiram através do nome do líder ou do local em que viviam. Conforme já comentado, após a partida de Nimuendajú da região do Madeira um funcionário do SPI registrou diversos grupos na região (Freitas 1930: 7-8). Os Tenharim hoje se autodenominam *Ytyngyhu*, nome do rio Marmelos, nas proximidades do qual se localizam as principais aldeias. Nos primeiros registros documentais apareciam como *Apairandê*, nome de um grande líder e avô dos líderes atuais.

Também os grupos contactados nos anos 1980 na região do rio Machado se autodenominavam por antigos líderes ou por alguma característica cultural ligada a elementos naturais – *Mbo'uima'ga*, um grande chefe Amondawa e *Jupaú*, “os que usam Jenipapo” os Uru-eu-wau-wau. As alianças e conflitos existentes entre esses grupos apontam para um mesmo tipo de configuração do modelo matrimonial descrito por Lévi-Strauss em 1958.

Por fim, percebe-se uma grande proximidade nas informações acerca dos povos Kagwahiva, sejam os contactados por Nimuendajú em 1924, sejam os visitados por Lévi-Strauss em 1938, sejam os grupos atuais do rio Machado ou do médio rio Madeira. Apenas uma questão chama a atenção: dado o poder acurado de observação de Claude Lévi-Strauss, por que não registrou a presença de metades exogâmicas entre os Kagwahiva que visitou?

A organização social Kagwahiva é caracterizada pela presença de uma relação determinante do ponto de vista matrimonial. Essa relação singulariza os Kagwahiva no amplo panorama dos estudos Tupi-Guarani.

Essa relação constitui-se num sistema de metades exogâmicas patrilineares. As metades são, entre os Tenharim e os Juma, denominadas *Mutum-Nygwera* e *Kwandu-Tarave*. A primeira locução associa o termo que designa o pássaro “mutum” ao sufixo *Nygwera*, que indica “o passado”. A segunda aglutina dois pássaros, respectivamente, o “gavião-real” (*Kwandu*) e o “maracanã” (*Tarave*)⁶. Segundo Kracke (1978), entre os Parintintin, as metades são designadas *Mutum-Nygwera* e *Kwandu-Apyawytang* (*Apyawytang* = arara). Entre os Amondawa e Uru-eu-wau-wau as metades são denominadas *Mutum-Nygwera* e Arara e entre os Karipuna como *Mutum-Nygwera* e Tucano.

De fato, percebe-se que os arranjos matrimoniais que são comuns a todos os Kagwahiva indicam um modelo de casamento de primos. O matrimônio entre primos cruzados não destoa, em linhas gerais, da exogamia de metades (Lévi-Strauss 1947[1976]: 141), permitindo certa harmonia no funcionamento das regras matrimoniais. No caso Tenharim, por exemplo, as verdadeiras unidades exogâmicas estão no interior das metades, na forma de um complexo sistema patrifiliativo que surge da aliança matrimonial entre dois grupos agnáticos. Esse tipo de acordo gera, como entre os Parintintin (Kracke 1984: 107-108), grupos que trocam mulheres entre si.

Os grupos são sedimentados fundamentalmente na relação entre pai e filho, não possuindo, porém, uma configuração de linhagem. Se um pai possui vários filhos, como é o caso entre os Tenharim, após sua morte, cada filho estabelece sua própria relação, constituindo-se em torno dele uma nova unidade de troca. Essa nova relação construída pelos filhos dá-se a partir de um núcleo mínimo formado por um irmão e uma irmã. Quando existem vários irmãos, a relação é estabelecida a partir dos irmãos mais próximos (Kracke confirma esse tipo formação entre os Parintintin (inf. pess.)). Aparentemente é nesse tipo de aliança que se localizam os conflitos, de modo que o bom chefe deve ser um articulador político que constrói estrategicamente suas relações na troca de filhos.

Assim, a difusão de grupos Kagwahiva e seus conflitos e alianças relacionam-se diretamente à sua organização social. Hoje, com novas configurações políticas as dissensões ocorrem no interior dos grupos locais e mul-

6 Mutum (*crax* sp.), Kwandu (*Harpya harpya*) (Nimuendajú 1924: 225; Kracke 1978: 13; Menéndez 1989: 104) e Taravé (Menéndez 1989: 108) - Tarové (*Conorus leucophthalmus*? - maracanã, segundo Nimuendajú (1924: 225)).

tiplicam o número de aldeias do que pode ser considerado o mesmo povo. Há ainda os ajustes, acordos e alianças. Nos anos 1970, com a abertura da Transamazônica, os últimos remanescentes dos Jiahui foram levados para viver junto dos Tenharim. Justamente os Tenharim tinham matado, nos anos 1950 e com apoio de um regatão que lhes forneceu espingardas, o maior líder dos Jiahui. Os remanescentes levados para viver com os Tenharim eram justamente os filhos desse líder. Apesar disso, por lá casaram e tiveram filhos. Em 1998 os Tenharim apoiaram os Jiahui na recuperação de seu território tradicional – nos limites da terra tenharim. Foi graças à força política dos Tenharim que a Terra Indígena Jiahui foi identificada e regularizada. Ainda hoje ocorrem casamentos entre estes grupos e a natureza da relação não difere daquela que existe entre unidades de troca interna aos próprios Tenharim. No limite pode-se dizer que a concepção de um povo como totalidade é algo muito recente e que ainda não foi completamente assimilada pelos Kagwahiva. Assim, parece que sempre um mínimo de distância – seja ela geográfica ou genealógica – já torna possível a existência do outro, mesmo quando este outro não é mais do que outro Kagwahiva.

Adversários e mediadores: os outros dos Yaminawa no processo de contato

Laura Pérez Gil

A população yaminawa assentada nas regiões do Alto Juruá e do rio Mapuya¹ (Amazônia peruana) mantém contato permanente com a sociedade nacional desde os anos iniciais da década de 1960. Seus primeiros interlocutores, nessa etapa, foram os madeireiros que trabalhavam na região do Alto Mapuya e os missionários dominicanos da Missão de Rosário, estabelecida à beira do Sepahua, que percorriam os rios da região com o intuito de entrar em contato com os índios ainda arredios, de “conquistá-los” e ganhá-los para a fé cristã (Soria e Álvarez Lobo 1965: 12). Os escritos do Padre Ricardo Álvarez Lobo (Álvarez Lobo 1998; Soria e Álvarez Lobo 1965), descrevendo seus primeiros encontros com os Yaminawa no Mapuya, são ilustrativos da perspectiva com a qual os missionários empreendiam as expedições que visavam a estabelecer esse contato, mas nos trazem também, de uma forma um tanto imprevista e sem disso se aperceber, algo da perspectiva indígena. Após ter conseguido consolidar a relação com os Amahuaca do rio Inuya, o Padre Ricardo os utilizou como guias e intermediários para poder entrar em contato com os Yaminawa, que na região tinham, e continuam tendo, uma aura de índios temíveis, selvagens e irredutíveis. Os Amahuaca conduziram o missionário até o início do caminho que levava à maloca dos Yaminawa na cabeceira o Mapuya, e advertiram-no que não deveria se aventurar por essa vereda vestido, já que os Yaminawa, que a vigiavam zelosamente, o matariam. O Padre, que não queria ficar nu, ficou então aguardando.

Eran las 10 de la mañana, cuando sentimos retumbar todo el cerro con los gritos de aquellos energúmenos. Imponía su presencia. Tipos de apariencia robusta, totalmente desnudos, gritando como locos; literalmente como locos. Algo atronador,

1 Os dados nos quais se baseia o presente texto são fruto do trabalho de campo desenvolvido em várias etapas entre 2000 e 2001, e posteriormente em 2003, principalmente na aldeia yaminawa de Raya, localizada nas cabeceiras do rio Mapuya (Departamento de Ucayali, Amazônia peruana). Ver Pérez Gil (2006). Existem, contudo, outros grupos yaminawa no Acre (Calavia 2006) e na Bolívia (Fernández Erquicia 1992).

ensordecedor, encogedor del ánimo. Los amahuacas estaban todos juntos, sentados dentro de una casita. Muertos de miedo. Me dijeron los “embajadores” míos: - Tienes que salir a saludarles...

Salí. El saludo de ellos era apuntarme con sus flechas, dando uno y otro y otro más, vueltas en torno de mí, gritando, gesticulando, y siempre apuntándome con sus flechas. Cogieron la bolsa mía de viaje, y una maletita que llevaba y sacaron todo. Se pusieron pantalones, camisas... todo lo que llevaba. A veces intentaban meter las mangas de la camisa por los pies. Se lo probaron todo, y todos. Pero siempre gritando. Atontaban... y asustaban sus gritos. Los amahuacas seguían muertos de miedo, calladitos en su tambo, creyendo que me iban a matar, lo menos (Soria e Álvarez Lobo 1965: 14).

O missionário, já experiente no trato com grupos indígenas, não se desencorajou e no dia seguinte celebrou uma missa:

Al día siguiente me puse a decir misa, y todos se pusieron en torno de mí. Oí hablar a un amahuaca. ¿Qué cosa les diré?, pensaba. Quizá les explica la misa a su modo, aunque poco podía saber él, puesto que era de los más recientes con nosotros. De repente, vino un yaminahua y me cogió el cáliz y se lo llevó a enseñar a los suyos. Cuando me dí cuenta salí detrás de él, apresuradamente, para recuperarlo. Y seguía la misa hasta terminar; pero con cien ojos para que no se me llevasen el altar.

Pero fué un éxito. Cuando tuve ocasión me interesé en saber qué decían cuando me saludaban tan energuméricamente. Pues decían que estaban muy contentos de verme, que iban a cortar muchas trozas de madera para mí, y traerme yuca y plátanos. Yo sólo entendía la palabra “patrón” (Soria e Álvarez Lobo 1965: 14).

Contudo, seria errado pensar que, como se deprende desse relato, “o contato” consistiu em um único momento e que ocorreu por iniciativa exclusiva de missionários, à busca de almas para converter, ou de madeireiros, à busca de mão de obra barata e acostumada com as condições de vida selvática – da mesma forma que os missionários, os madeireiros se atribuem o mérito de ter realizado o primeiro contato com os Yaminawa. Estes, por seu lado, já tinham tido encontros com “brancos” muito antes de, finalmente, estabelecer relações duradouras com eles. Os mais velhos contam que, antes deles nascerem – podemos situar o evento nas décadas de 20 ou 30 do século XX – o grupo queria viver com os mestiços e, para tanto, se deslocou e instalou à beira do Urubamba, em um local próximo da cidade de Sepahua, e dedicou-se à exploração do caucho. Contudo, começaram a sofrer os ataques dos militares lotados em Sepahua, que atiraram sobre eles e lhes infringiram diversas agressões. Em função dessa situação, algumas famílias decidiram ir rio abaixo, enquanto outras, arguindo que não queriam abandonar os grandes roçados que tinham aberto, preferiram permanecer no local.

Dessa forma, se produziu uma divisão das famílias: uma parte delas desceu o rio Ucayali em balsas; outra parte permaneceu por mais um tempo no local e depois se internou novamente na floresta, e dirigiu seus passos para a região do Inuya/Mapuya, onde reencontraram os Amahuaca, que os animaram para se estabelecer por lá. Esse evento implicou a divisão do grupo. Os atuais moradores do Juruá e do Mapuya são os descendentes daqueles que inicialmente permaneceram em Sepahua e posteriormente se internaram na floresta e se dirigiram ao Inuya/Mapuya. Sobre aqueles que desceram o Ucayali, afirmam não ter tido mais notícia: “Eles foram pelo Ucayali, dizem, rio abaixo, eles devem estar por lá, chamás², aguarunas, isso eles devem ser, outra raça”, aventura Napo, pressupondo, parece, que o caminho *natural* seria a transformação, o “tornar-se” outro.

A narrativa demonstra que os Yaminawa, já desde as primeiras décadas do século XX, quem sabe, desde antes, tinham interesse em se relacionar em termos relativamente pacíficos com esses estrangeiros, esses novos *nawa*, que impuseram sua presença em toda a região. Porém, dada a agressividade dos mesmos, isto se tornou inviável. Outros movimentos de fluxo em direção aos brancos, e posterior refluxo estão presentes na história oral dos Yaminawa, de forma que quando se fala em “contato” é necessário levar em conta que este, mais do que um momento específico no tempo, constitui um processo de idas e vindas, aberturas e fechamentos. Os Yaminawa parecem ter sentido uma atração, poderíamos dizer fatal, em relação aos brancos. Quando nos foi contado o episódio acima descrito, o narrador explicava: “Os parentes do meu pai, viviam por aí [no Mapuya], como queriam morar com os mestiços, ele diz, então foram para lá [a Sepahua], e como matavam as pessoas, novamente voltaram”. Essa experiência deixou os Yaminawa escarmentados de forma que quando, posteriormente, já na época em que nossos interlocutores mais velhos eram novos, um grupo de *caucheros* se aproximou dos Yaminawa por intermediação dos Amahuaca e lhes ofereceram trabalhar o caucho, eles se recusaram:

Quando vieram ao Mapuya, viram os mestiços. Vinham procurando alguém a quem roubar facões. Eles só tinham facas pequeninhas. Quando era criança, ainda no Pixiã, um amahuaca foi para civilizá-los pela primeira vez. Era o velho Camacho³. Este amahuaca já vivia com os mestiços. Os Yaminawa o conheciam. Ele chegou em uma ocasião com dois mestiços. Ao vê-los, todas as crianças começaram a cor-

2 “Chamas” é uma denominação regional usada para se referir aos Shipibo.

3 Camacho é mencionado também pelo padre Ricardo Álvarez: trata-se do cacique amahuaca que o acompanhou em suas viagens ao Mapuya para contatar os Yaminawa (Álvarez Lobo 1998: 106).

rer. “Não corram”, diziam-lhes. O viracocha disse ao pai de Txaiyabawade: “Façam caucho, eu vou te dar carabina”, mas ele não quis: “Nunca se pode aumentar esse caucho, difícil para juntar seu leite”. Não queriam trabalhar. Os mestiços lhes presentearam com espelinhos e faquinhas (Narração de Txaiyabawade traduzida por Napo, Raya, 19/06/00).

Assim, se passaram ainda vários anos e uma epidemia que afetou profundamente o grupo, em termos demográficos e políticos, antes que tomaram novamente a decisão de se aproximar dos brancos. Nessa última ocasião o contato se consolidou.

Aquilo que chamamos de contato, longe de ser um episódio pontual e único, pode ser mais bem pensado como um processo longo, no qual as experiências passadas informam atitudes e decisões subsequentes. Ou seja, os Yaminawa não foram meros objetos passivos que viam transformar seu mundo em função das decisões tomadas, a seu respeito, por outros, senão que atuaram como agentes, aceitando ou recusando propostas de contato, procurando-as ou evitando-as. Se o padre Ricardo não foi expulso ou morto ao se aproximar da maloca não foi por uma suposta eficácia apaziguadora, domesticadora, da missa, senão porque, da mesma forma que ele estava atrás de almas para converter, os Yaminawa estavam atrás de um “patrão”. E era assim como os Yaminawa o concebiam e se referiam a ele: “Yo sólo escuchaba la palabra ‘patrón’”. Inclusive numa época posterior, depois de que o contato parecia consolidado, o grupo se cindiu: parte das famílias se internou novamente na floresta rumo às cabeceiras do Juruá, enquanto outra parte permaneceu trabalhando com os madeireiros à beira do Mapuya. As razões daqueles que foram embora eram claras: embora desejassem seus objetos, não queriam trabalhar para os madeireiros, se expor às doenças que eles traziam e a sua avaréza. Contudo, não passou muito tempo até que missionários do ILV fizeram sua aparição entre os fugidios. A proposta dos missionários, que não estavam interessados no trabalho dos Yaminawa, que se esforçavam para aprender a língua, e que, ainda, eram dadivosos, parece ter sido muito mais atraente para as pessoas que lideravam essas famílias. Essa fissão deu origem à estrutura bilocal que verificamos hoje no conjunto do Juruá-Mapuya⁴.

4 As famílias que integram este conjunto constituem uma unidade sociológica na medida em que reconhecem laços de parentesco entre si e atualizam-nos constantemente através de visitas frequentes entre as aldeias e casamentos. Verifica-se, de fato, uma tendência a uma endogamia que poderíamos classificar de “étnica” e uma exogamia local. Contudo, há uma clara divisão em termos territoriais entre as aldeias localizadas nas cabeceiras do Juruá e as situadas no Mapuya. Referem-se, mutuamente, como “os do outro lado”.

Mas vejamos a versão Yaminawa sobre como chegaram a estabelecer relações duradouras com os brancos. Na época em que o contato definitivo ocorreu, os Yaminawa estavam radicados nos afluentes do Alto Juruá. Segundo explica uma narrativa que nos foi contada por várias pessoas com algumas variações, após a morte do *xanëihu* (termo que podemos traduzir como “chefe”) que tinha dirigido as famílias durante as últimas décadas e que tinha decidido permanecer à margem dos não indígenas, o grupo decidiu se deslocar e procurar outro lugar onde fazer roçado. Nesse movimento, toparam com um grupo de ashaninka e um dos filhos do antigo chefe convenceu os outros para que, em vez de atacá-los como estavam pensando, tratar de usá-los para conseguir terçados porque, afinal de contas, aqueles Ashaninka já eram “civilizados”. Ele e o companheiro ficaram escondidos observando os Ashaninka e, quando um deles estava sozinho, o apanharam. Após o primeiro susto, o Ashaninka se acalmou ante as reiteradas afirmações dos Yaminawa de que não queriam lhe fazer mal. Chegados a esse ponto, convidou-os a beber caçuma – uma bebida fermentada de mandioca. Entretanto, o encontro não teve o resultado esperado: os Ashaninka eram “pobres” e não sabiam como conseguir as ensejadas ferramentas; de fato, pediram aos Yaminawa aquelas que tinham, obtidas nos assaltos aos acampamentos dos madeireiros.

Desceram até abaixo de Cuchillo e fizeram roçado. Lá começou a morrer o pai de Txaiyabawade, e eles se desesperaram. “Onde vamos morar agora? Temos que ir a outro lugar, nosso pai já morreu aqui.” Decidiram descer mais ainda, até Capirona. “O que vamos fazer? Devemos encontrar alguém que nos dê facão.” Foram para outro lugar.⁵ Lá encontraram os Campa, que já estavam civilizados, mas eram pobres como eles. “Temos que matá-los”, diziam alguns. “Não, temos que chamá-los, ver o que vão nos fazer”. Txaiyabawade e outro homem se esconderam. Os Campa estavam tomando caçuma. Quando passou um Campa, Txaiyabawade o agarrou. O Campa começou a gritar: “Não me mata, não me mata”. Esses Campa não tinham nada; seus *cushmas* e seus mosquiteiros estavam podres; tomavam caçuma em cuias de cabaça. Quando viram que tinham agarrado um homem, o resto dos Campa correu para a floresta. Seu próprio parente os chamou para que voltassem: “Não corram, eles não vão me matar”. “Por que correm? Eu não vou matá-los. Eu não sou bicho para matar vocês. Eu só mato animais para comer”, dizia Txaiyabawade. Ficaram lá parados, com medo. “Não me matem.” Então, os Campa os convidaram para tomar caçuma. “Quer caçuma?” Nunca tinham tomado caçuma, estava muito forte. Aceitaram a caçuma, e os outros já não ficaram com medo; começaram a conversar. Txaiyabawade tinha um pequeno terçado. Os Campa não tinham nada e pediram o terçado para ele. “Dá-me esse terçado.” “Eu não posso dá-lo, eu preciso fazer meu roçado”, dizia Txaiyabawade. “Onde foi que você o conseguiu?” “Lá no Mapuya.” “É longe?” “Não, é perto, e o Brasil?” “É abaixo, é longe.” Assim se perguntaram entre eles (Narração de Txaiyabawade traduzida por Napo, Raya, 19/06/00).

5 Txaiyabawade não soube especificar, mas outras pessoas situaram o episódio na cabeceira do Juruá.

Segundo outra versão desse mesmo episódio, o contato com os Ashaninka aconteceu quando Txaiyabawade e seu companheiro estavam roubando melancias na praia e apareceu uma mulher. O primeiro momento foi de temor, mas depois as duas partes se amigaram. Em prova disso, a mulher lhes ofereceu caçuma. Ela convenceu-os a ir procurar suas famílias e saírem da floresta, e assim o fizeram. Então, os Ashaninka lhes apresentaram com roupa e facões.

Seja como for, após esse encontro, voltaram ao Mapuya onde um amahuaca já conhecido deles os avisou de que tinha “mestiços” por perto. Assim, pouco depois, as iniciativas independentes de madeireiros – que os queriam com mão de obra – e de missionários – que queriam salvar suas almas – começaram a dar seus frutos, graças à inestimável ajuda dos Amahuaca.

Os Yaminawa voltaram para o Mapuya. Um amahuaca, aquele Camacho, foi procurá-los. “Já vieram os mestiços, estão lá embaixo.” “Vamos ver que classe de gente é.” Todos os familiares de Txaiyabawade foram para ver os madeireiros. Eles não sabiam o que estavam fazendo os madeireiros, achavam que estavam fazendo o roçado. “Eles estão trabalhando a madeira.” “O que é madeira?” Aí começaram a mandá-los trabalhar, deram-lhes machados pequenos. Com isso, trabalhavam a madeira (Narração de Txaiyabawade traduzida por Napo, Raya, 19/06/00).

Processo de contato e alteridade

Enquanto o Padre Ricardo Álvarez (Soria e Álvarez Lobo 1965) e os madeireiros procuraram a ajuda dos Amahuaca como intermediários para se aproximar dos Yaminawa e convencê-los de que deixassem a “vida selvagem”, estes, por sua parte, trataram de que os Ashaninka, com quem não tinham, especialmente, boas relações, lhes servissem como intermediários para se aproximar, com uma certa segurança – como mencionei, experiências anteriores tinham sido desastrosas – dos não indígenas.

A utilização de outros grupos próximos é uma técnica usada com frequência quando se trata de contactar com povos arredios. Tanto no Brasil quanto no Peru é usada por diversas instituições, sejam governamentais ou religiosas, para convencer os grupos que permanecem pertinazmente isolados a que estabeleçam relações estáveis com os não indígenas (Arisi 2007; Fausto 2001; Vilaça 2006). O interessante no nosso caso é constatar que os Yaminawa recorreram ao mesmo estratagema: procuraram, para se aproximar dos brancos, um intermediário. O que pode parecer surpreendente é que a escolha recaísse nos Ashaninka. Isso porque a dinâmica sociopolíti-

ca dos Yaminawa se desenvolvia em um marco intergrupar muito concreto: aquele constituído por outros grupos próximos em termos culturais e linguísticos. Essas interações no caso dos pano interfluviais se caracteriza pelos contínuos movimentos de fissão e fusão (Santos Granero e Barclay 1998) entre os grupos que conformam um determinado conjunto. O tipo de relação que esses grupos estabelecem entre si tem sido definida como “interdependência precária” e “simbiose guerreira” (d’Ans 1982; Townsley 1988) porquanto se define por uma oscilação entre as alianças, expressadas, principalmente, por meio dos intercâmbios matrimoniais, e os conflitos abertos que desembocam em cisões. Poder-se-ia dizer que aqueles grupos bons para casar, são também bons para guerrear, e que a possibilidade de comunicação linguística constitui uma condição de possibilidade para a relação. Em certo sentido, estaríamos ante uma espécie de endogamia linguístico-cultural.

O contrário também se verifica, e o exemplo mais eloquente é o dos Ashaninka. Apesar de ocuparem os mesmos territórios que os Yaminawa, a relação com eles foi sistematicamente evitada. Nas narrações yaminawa, a aparição dos Ashaninka se limita a conflitos armados esporádicos nos quais eles pareciam dominar claramente os Yaminawa. Estes afirmam que, na época anterior ao contato, os Ashaninka raptaram várias de suas crianças. Entretanto, não há menção nas genealogias yaminawa de nenhuma pessoa dessa etnia que fosse incorporada ao grupo, apesar de o rapto de pessoas de outros grupos pano ser uma constante. Poder-se-ia pensar que isto era devido, sem mais, à superioridade bélica dos Ashaninka; entretanto, penso que não é o caso. Simplesmente, os Yaminawa nem tinham interesse em raptar mulheres ashaninka, nem em se enfrentar com eles.

Se o grau de alteridade que os separava fazia considerar aos Yaminawa que os Ashaninka eram inadequados tanto para fazer o amor quanto a guerra, parece torná-los, entretanto, especialmente aptos como operadores do contato. Na medida em que era também com outra alteridade máxima que os Yaminawa estavam tencionando estabelecer relações, não parece tão estranho que fizessem essa escolha.

Os Ashaninka e o processo civilizatório

O papel dos Ashaninka no processo de contato não acaba com a função de intermediários que os Yaminawa lhes atribuem. Estes afirmam terem adquirido tanto deles quanto dos Amahuaca muitos dos elementos que definem a forma de vida característica desta etapa de sua história. Vários elementos importantes na vida cotidiana dos Yaminawa, como o

uso de plantas *piri-piri*⁶, que os Yaminawa apreciam muito, ou a caçuma, elemento central da vida nas aldeias yaminawa hoje em dia, são aquisições recentes cuja fonte principal foi os Ashaninka. Tanto a eles quanto aos Amahuaca, em menor medida, se atribuem outros ensinamentos. Segundo várias mulheres, aprenderam a fabricar itens como abanadores para o fogo ou esteiras feitas com folhas de palmeira dos primeiros, e a tecer redes de algodão⁷ – contam que, antes do contato, as fabricavam com cordas elaboradas a partir da casca de uma árvore –, e a plantar mandioca com os segundos. O caso das redes é especialmente significativo porque, junto com certos ornamentos, é praticamente o único elemento de sua cultura material que eventualmente vendem como artesanato, principalmente através das missionárias do ILV.

O contato definitivo foi seguido de uma série de mudanças na forma de vida, já que foram adotados vários costumes próprios da sociedade regional⁸. Além da aquisição de numerosos bens que atualmente fazem parte do cotidiano yaminawa (roupas, panelas de alumínio, espingardas, ferramentas de metal, lanternas, sabão, rádios, tarrafas etc.), abandonaram as malocas comunais para morar nas casas sobre pilotis típicas na região; deixaram de dormir em redes para fazê-lo em esteiras com mosquiteiros; aprenderam a pescar com tarrafas, e com linha e anzol. O forte componente nativo da sociedade regional faz com que alguns destes hábitos tenham um marcado “ar indígena”.

O caso anteriormente mencionado da caçuma é paradigmático pela representatividade que seu consumo tem na vida social dos Yaminawa. Eles afirmam categoricamente que antigamente não consumiam bebidas fermentadas. Quando alguma bebida, por descuido, fermentava, era jogada fora sem consideração, porque entendiam que fazia mal ao corpo e

6 “*Piri-piri*” é um termo usado para designar um grupo de plantas da família *Cyperaceae*, amplamente utilizado por mestiços e grupos indígenas da Amazônia peruana e equatoriana para diversos usos de caráter terapêutico, preventivo, afrodisíaco e propiciatório de sorte, principalmente (Tournon, Caúper Pinedo, and Urquia Odicio 1998). Embora sejam usadas de forma generalizada tanto por grupos mestiços quanto indígenas, os Yaminawa associam os *piri-piri* principalmente aos Ashaninka, já que foram eles que lhes ensinaram seu uso.

7 Antes do contato, dormiam em redes, embaixo das quais colocavam brasas que os esquentavam durante a noite. Apesar de que atualmente os Yaminawa adotaram o modelo de casa regional sobre pilotis, com chão feito da casca flexível da paxiúba, sobre o qual colocam as esteiras para dormir, a maior parte das moradias mantém um espaço com o chão de terra para poder colocar as brasas embaixo das redes, nas quais dormem nas noites especialmente frias.

8 Devemos entender que, como resultado da história colonial, o que estou chamando de sociedade regional tem uma constituição sumamente heterogênea, incluindo tanto indígenas de diversas origens étnicas, quanto não indígenas.

provocava dor de barriga⁹. Outros pesquisadores que têm trabalhado entre grupos Yaminawa ou afins observaram, igualmente, que antigamente não consumiam bebidas fermentadas (Shepard 1999: 70), e aprenderam este costume com grupos arawak (Calavia 2006; Preston 1992: 36) ou com os mestiços (Townsend 1988: 47). Ainda, devemos considerar que antes do contato, nos roçados yaminawa, era cultivado predominantemente o milho, enquanto na atualidade esse cultivar foi relegado a um segundo plano, enquanto a mandioca tem um predomínio indiscutível. A história apresentada anteriormente é referida pelos Yaminawa como a que explica como e quando aprenderam a tomar caçuma, isto é, o mesmo episódio que marca, segundo a perspectiva yaminawa, o contato, marca também a aprendizagem sobre o consumo de caçuma, sendo os artífices de ambos os fatos os Ashaninka.

Não é de estranhar que seja dos Ashaninka de quem os Yaminawa adquiriram o costume de fabricar caçuma de mandioca e de fazer desta bebida o elemento central das reuniões, já que o cultivo deste tubérculo e a fabricação de caçuma têm sido historicamente elementos distintivos dos grupos arawak da região (Gow 1991: 126-133; Pimenta 2002: 379-380). O que sim é curioso é que, após duas décadas de tê-lo incorporado a suas práticas, o consumo de caçuma apareça atualmente como um dos traços mais característicos da cultura yaminawa, inclusive aos olhos dos próprios Ashéninka: “[...] ils [les Yaminawa] en fabriquent en très grandes quantités, et très alcoolisé, disent les Ashéninka” (Lenaerts 2002b: 335). Não apenas isso; eles, ainda, se tornam os impulsores de seu consumo entre outros grupos de contato mais recente, como os Yora (Tello Abanto 2000: 116).

Estes “empréstimos interétnicos” de práticas, que não são exclusivas dos Yaminawa, senão que têm sido registradas de forma geral no mundo indígena da Amazônia peruana, são interpretados por Lenaerts como uma forma oblíqua, por parte dos povos indígenas, de se aproximar do mundo dos brancos: as práticas e conhecimentos adquiridos no processo de contato são tão tipicamente indígenas que, em última instância, não fazem senão aumentar a “indianidade” desses povos (Lenaerts 2002a: 17-18). O exemplo da caçuma no caso dos Yaminawa é paradigmático, mas não único.

O contato que geralmente é pensado como um processo em que um povo indígena entra em contato com o mundo não indígena e passa a se inserir num processo de aculturação, se nos aparece aqui nuançado. A “alteração” desencadeada no contato não tem como único referencial o mun-

9 Segundo as informações oferecidas pelas missionárias do SIL que se estabeleceram no Juruá, mesmo depois de ter aprendido a prepará-la, os Yaminawa pensavam que a caçuma fermentada estava em estado de decomposição (Preston 1992: 36). Essa associação entre fermentação e decomposição explicaria por que consideram que a caçuma é prejudicial para o corpo.

do dos brancos, senão que outros grupos indígenas acabam assumindo um papel tanto ou mais importante quanto os não indígenas.

Os Yaminawa manifestam abertamente, tanto no discurso quanto na prática, o desejo de se tornarem “mestiços”, isto é, de alterar-se em um sentido específico que, em princípio, poderia parecer dirigido a uma irremediável perda de identidade e cultura “indígenas”, como tem sido interpretado a respeito de outras sociedades indígenas amazônicas¹⁰. Entretanto, o conteúdo marcadamente indígena desse “mestiço” ao qual aspiram faz suspeitar que o significado dessa afirmação deva, quando menos, ser analisado à luz de conceitos e realidades locais. Quando os Yaminawa, por exemplo, falam sobre o processo de civilização no qual se consideram envolvidos, o referem aos Ashaninka: seria graças a eles, aos supostos casamentos que estariam se produzindo¹¹, e às práticas e conhecimentos adquiridos deles que os Yaminawa estariam tendo acesso ao caminho da civilização. Preciso frisar que aqui o conceito de “civilização” não deve ser entendido no sentido de progresso, nem faz referência a um suposto nível cultural mais elevado, senão que adquire significados particulares que giram em torno da ideia de mistura – afinal de contas, os Yaminawa traduzem “civilização” por *usĩ*, que significa também “misturar-se” (Carid 2007), ou seja, de casar-se com outros –, e aludem à aquisição de novas capacidades entre as quais destaca especialmente, parece-me, a de obter objetos dos brancos. Embora a forma como é utilizado o conceito de “civilizar-se” faça, em certa medida, referência a um contraste entre a forma de vida atual e a que levavam antes do contato (Gow 2001), este contraste não tem como principal operador o mundo do branco, já que, como mencionei, uma boa parte dos elementos que caracterizam o mundo vivido yaminawa hoje em dia são de origem indígena (Pérez Gil 2009).

Se, efetivamente, como sugere esse conceito, o contato implica um processo de alteração não apenas inevitável quanto também desejado, o certo é que acontece e se desenvolve, em grande medida, num marco e com conteúdos indígenas. Nesse sentido, não é de estranhar que mesmo tendo uma representatividade sociológica tão escassa para os Yaminawa, os Ashaninka tenham adquirido uma representatividade simbólica tão significativa para eles. Afinal de contas, se encontram à distância ideal para se constituir como ponto de fuga num processo de alteração que implica

10 Gow faz uma análise especialmente inspiradora para o caso que nos ocupa a respeito dos chamados “cocama” (Gow 2003).

11 Na realidade, registrei poucos casamentos com ashaninka. Suspeito que quando aludiram a este fato, estavam pensando em casamentos com pessoas que eram normalmente referidas como “mestiços”, mas que, eventualmente, eram descritas como ashaninka; ou seja, precisamente pessoas que transitam entre ambas as categorizações.

tornar-se outro, digamos, mas só até certo ponto: nem tão parecidos e próximos, carentes do grau de alteridade necessária, como possam ser os Amahuaca, nem tão exacerbadamente distantes, diferentes e impossíveis como os brancos. A escolha dos Ashaninka como mediadores do contato não está fazendo referência, apenas, à intenção de se aproximar do mundo dos brancos, mantendo, contudo, uma margem de segurança. Alude também, indiretamente, à forma como os Yaminawa entendem esse processo de “tornar-se mestiço”, ou, melhor dizendo, à alteridade visada com essa transformação. E aqui é importante frisar que “mestiço” e “branco” – as duas categorias existentes no universo sociológico yaminawa – não são equivalentes, e esta me parece uma diferença significativa se compararmos com processos análogos descritos a respeito de outros grupos indígenas e que têm como horizonte “tornar-se branco” (Kelly 2005; Vilaça 2006). Se na língua yaminawa ambos os conceitos são subsumidos pelo de *nawa*, que podemos traduzir como “estrangeiro” ou “inimigo”, isso não quer dizer que os Yaminawa não façam distinções entre eles. Essa confusão parece dever-se, muito mais, ao fato de que a multiplicação de alteridades diferenciadas – “viracocha”, “viracocha legítimo”, “serrano”, “mestiço”, “gringo”... – provocada pelo contato parece ter superado as possibilidades previstas na língua yaminawa, de forma que o termo *nawa* não consegue dar conta dessas nuances semânticas e sociológicas, que passam a ser expressas através desses empréstimos do espanhol.

Certamente, o conceito de “mestiço” tem um sentido particular para os Yaminawa. Na Amazônia peruana constitui uma categoria híbrida que ocupa um espaço intermediário entre outras duas, a de “branco” e a de “indígena” (Gow 2003) e cujas fronteiras são o suficientemente lábeis como para permitir a transitividade entre elas. Para os Yaminawa “ser mestiço” e “ser yaminawa” não é a mesma coisa, mas também não são condições necessariamente excludentes. Muito pelo contrário; trata-se muito mais de denominações que dependem em grande medida do contexto ou dos polos de contraste. Se alguém pode ser definido como “mestiço” em um momento específico como forma de marcar sua capacidade para se relacionar com brancos e com mestiços e se desenvolver com sucesso no âmbito da sociedade regional, em outro pode ser caracterizado como “ashaninka”, “yaminawa” ou “amahuaca” sem que isso implique, no entendimento dos yaminawa, qualquer tipo de contradição. Trata-se de afirmações sobre si e sobre os outros que aludem mais a capacidades do que a estados permanentes do ser. Como já foi descrito extensamente a respeito das sociedades indígenas amazônicas, estamos ante uma teoria em que a pessoa, longe de ser entendida como possuidora de uma identidade permanente, estática e definida em termos de exclusão, se encontra inserida em um constante de-

vir, sempre predisposta à transformação (Viveiros de Castro 1986; 1996): a proverbial “abertura ao Outro”, que é caracterizada por Vilaça como uma “abertura fisiológica” (Vilaça 1999).

Mas se, como tantas outras sociedades indígenas, os Yaminawa demonstram essa tendência para se tornarem outros, neste caso outros cujos bens, principalmente, se cobiçam; existem, também, limites. O desejo de se tornarem mestiços parece funcionar mais como um horizonte difuso e distante, do que como um objetivo claramente definido. Se o ensejo de bens parece marcar, principalmente, o incentivo dessa possibilidade de transformação, poder-se-ia dizer que a crítica ética lançada contra esses *nawa* avaros (*yuwaxi*) e que, obcecados pelo dinheiro, tratam de impor um sistema baseado na alienação violenta do trabalho alheio, parece constituir seu principal limite. Isto é, esse “tornar-se mestiço” ao qual aludimos, não é um processo incondicional nem cuja completude seja algo necessário e desejável. Parecera, antes, que é esse espaço transicional, permanentemente inacabado, o mais adequado aos interesses e objetivos dos Yaminawa.

Sendo assim, os Ashaninka constituem precisamente o grau adequado de alteridade que os Yaminawa parecem querer atingir ou, em certa medida, o limite ao qual podem estar dispostos a chegar. Se os missionários e madeireiros escolheram os Amahuaca como mediadores para contatar com os Yaminawa porque apresentavam o maior grau de semelhança com estes no conjunto de sociedades indígenas até então contatadas na região, os Yaminawa escolheram os Ashaninka, analogamente, porque veem neles um grau de alteridade tal que os aproxima dessa outra alteridade mais radical representada pelos brancos sem, entretanto, colocá-los no risco de uma transformação excessiva. Devemos pensar, nesse sentido, que a possibilidade de transitar no âmbito dos brancos não se dá sem riscos – sem riscos de irreversibilidade, por exemplo –, e que nem todos os Yaminawa estão dispostos a se expor a eles.

Os moros ruivos, ou a classificação impossível¹

Isabelle Combès²

No mercado “La Ramada” de Santa Cruz, na Bolívia, as ruas levam nomes dos povos indígenas das terras baixas do país: Chiriguano, Chané, Guarayo etc.; nesse mesmo bairro está a rua Yanaigua. A propósito, são vários os mapas de finais do século XIX e começos do século XX que fazem menção aos Yanaiguas: os de Cardús (1886) e Nino (1912) os localizam ao sudeste de Iroso, perto da lagoa Picuiba e Irendagüe; o de Belaieff (1932) os situa na mesma direção, mas mais ao leste, entre Picuiba e a lagoa Pitiantuta, hoje território paraguaio. Mais recentemente, um informe científico sobre a “situação das populações indígenas das florestas densas úmidas” indica, no capítulo “Etnias sem contato”, a existência na Bolívia do grupo yanaigua, formado por entre 100 e 200 pessoas, talvez de língua pano, talvez de língua tupi-guarani; o problema é que, agora, são localizados não mais no sudeste de Santa Cruz, mas no nordeste, na região de Guarayos (Bahuchet 1993).

Deveríamos pensar que, nos vinte anos que separam o mapa de Nino do de Belaieff, os Yanaiguas migraram para o interior do Chaco? Ou que, em algum momento entre a época de Belaieff e a do informe dos científicos franco-belgas, essa mesma tribo se deslocou – silenciosamente e sem deixar sinais – para o nordeste de Santa Cruz? Obviamente, não. “Yanaigua” é, sabemos-lo, um termo guarani que significa “os que vivem na floresta (*yana*, *ñana*), e um termo genérico aplicado (sem grande carinho) por guarani-falantes aos grupos indígenas que são, ou eram, diferentemente deles, silvícolas e nômades. Os “Yanaiguas” de Cardús, Nino e Belaieff podem ser, dessa forma, grupos seja tapietes, seja zamucos do Grande Chaco, chamados desse modo pelos Chiriguanos e Iloseños; os homônimos “não contatados” da região de Guarayos talvez sejam Pano, talvez Tupi-guarani, mas, em qualquer caso, são designados com esse nome pelos Guarayos guarani-

1 Texto original em espanhol traduzido por Laura Pérez Gil.

2 Agradeço a Gudrun Birk pela tradução dos textos de Frič e Hanke ao castelhano, a Nicolás Richard, Roberto Tomichá e Diego Villar por seus comentários e ajuda na pesquisa bibliográfica, e a Lorena Córdoba e Edilene Coffaci de Lima pelo convite.

-falantes da região. Essa explicação simples não pode, entretanto, ocultar o problema: o nome “yanaigua” foi, de fato, adotado pelos crioulos da região e, depois deles, pelos antropólogos; cristalizou-se em um “etnônimo” – o nome de *um* povo indígena – gerando, desse modo, memoráveis dores de cabeça na hora de querer identificá-los “de vez” e localizá-los num mapa.

O tema dessa mesa redonda – “os outros dos outros” – se refere às representações indígenas sobre os indígenas. Ao começar com o exemplo dos ubíquos e inclassificáveis “Yanaiguas”, gostaria de tratar aqui um tema “derivado”, se podemos assim dizer: concretamente, de que forma e com quais consequências as classificações nativas (ou o que foi considerado como tais) têm conseguido influir nas categorias “científicas” – antropológicas, no caso – e na nossa visão do fato étnico. Para tanto, apresento algumas reflexões não mais sobre os “Yanaiguas”, que foram objeto de outro estudo (Combès 2004), senão sobre os esquivos “moros” do Chaco boreal – embora, como veremos, os traços de ambos costumem ser confundidos nas emaranhadas matas do Chaco.

Da existência dos moros

Guido Boggiani foi o primeiro, no final do século XIX, em informar sobre a existência dos indígenas que seus informantes chamacocos chamavam “moros”. Escondidas em alguma parte do Chaco boreal no noroeste da Baía Negra e “muito temíveis, essas pessoas parecem ser seres um tanto fantásticos para os apazíveis Chamacocos” (Lussagnet 1961: 199): de fato, segundo os Chamacocos, os moros “não têm ossos no corpo (!!)” (Boggiani 1898: 14). Poucos anos depois, Albert Frič coletou entre os Chamacoco uma descrição insólita dos moros:

Os chamakokos contavam que não tinham ossos no corpo, que eram ruivos, que levavam longas barbas (...). Os moros seriam altos, levariam barbas longas que chegam até o peito; também este seria muito peludo, de forma que, de longe, pareceria que a barba pendesse até o pênis (supostamente muito pequeno). Em compensação, seriam carecas “como os cristãos”³. Sua língua teria um tom rouco e gorgolejante (Frič 1909: 26-27).

Ainda nas décadas seguintes, as notícias sobre os moros continuam sendo ao mesmo tempo parcas e um tanto fantasiosas. Os Ebidosos contam a Baldus que os moros têm “a cabeleira completamente cortada” (Baldus 1931: 531). Posteriormente, a “única aspiração” de Wanda Hanke “era

3 A calvície “como os cristãos” poderia ser uma lembrança distante da tonsura dos padres jesuítas de Chiquitos.

procurar a legendária tribo dos chamados “indígenas morro” [*sic*]... e encontrá-la [...] era cética do início, já que carecia de informação fidedigna. O que soube inicialmente era tão contraditório e místico que não existia o menor indício” (Hanke 1937: 762).

De fato, nem Boggiani, nem Frič, nem Baldus, nem Hanke chegaram a encontrar os moros *vis-à-vis*, nem a se perguntar se estas pessoas que conseguiam a façanha de ser ao mesmo tempo carecas e ruivas existiam realmente. Entretanto, indícios concretos não demoraram a aparecer, testemunhas indiscutíveis da sua existência real: Boggiani encontrou ornamentos de penas “moros” e fogueiras abandonadas; Friz, por seu lado, logrou obter objetos “moros” (abanos, bolsos, apitos etc.), arrebatados durante um combate pelos Chamacocos; coletou também a primeira versão conhecida da famosa saga chamacoca de Basebygy, que conta as lutas do herói contra os moros e Caduveos, e escutou falar de um enfrentamento recente entre Chamacocos e moros. Quanto a Hanke, encontrou duas choças moras abandonadas nas proximidades do forte Ingavi, uma estrutura de postes pelo Cerro León e coletou relatos de assassinatos cometidos pelos moros. Escassa colheita, mas provas tangíveis; e mesmo que, em palavras de Frič (1909: 26), “até então os morotokos podiam ser considerados seres fabulosos, já que faltavam provas de sua existência”, os objetos reunidos bastam para comprovar que se trata de pessoas de carne e osso. Como contaram os chamacocos a Friz, mesmo que no início de um combate recente,

...tomaram os barbudos moros por espíritos [...], começaram a lutar contra eles, até que afugentaram os moros e mataram alguns deles. No dia seguinte, observando os cadáveres de seus inimigos, compreenderam que não eram espíritos e começaram a perseguir-los, matando algumas mulheres e crianças que se resistiram a serem deportadas. Também mataram quinze homens, os despedaçaram e, com poucas exceções, queimaram as armas e as ferramentas que tinham levado até o assentamento junto com as cabeças cortadas (Frič 1909: 27).

A discussão se situa a partir desse ponto em outro plano, deixando a um lado os espíritos fabulosos; mas agora que os moros existem, quem são eles?

Para dizer a verdade, Boggiani já tinha respondido parcialmente essa pergunta, ao considerar que os moros eram os antigos Morotocos dos jesuítas, ou seja, um grupo de fala zamuca (como os Chamacocos) do Chaco boreal. Como vimos em anteriores citações, Frič também equipara moros e Morotocos. Na versão da saga de Basebygy, fica evidente que moros e Chamacocos falam, se não a mesma língua, quando menos línguas aparentadas, e que devem ser um tanto parecidos, já que os Chamacocos precisam usar penas brancas como ornamento para se diferenciar dos seus inimigos. Hanke, por sua parte, conclui também que os moros são “Chamacocos

selvagens”. Posteriormente, depois da guerra do Chaco, fica evidente que os “moros” que assaltam as colônias menonitas não são Chamacocos, mas que falam uma língua parecida: não resta dúvida de que os moros são aqueles que, em outros lugares do Chaco, são denominados Yanaigua, Tsi-rakua ou Guarañoca – ainda em 1961 um missionário das Novas Tribos escrevia desde a Bolívia a um dos seus correligionários: “aprecio tua carta e teu interesse pelos Moros. Provavelmente você deve saber que os indígenas de aqui os chamam Janáguas”⁴. Em outras palavras, os moros são os indígenas que, a partir da década de 1940, começam a aparecer nos povoados da Chiquitania boliviana com o nome de “Ayoreos” (ou Ayoré, Ayoréode, Ayoweo); “moro” é a denominação que dão os Chamacocos, e esse nome foi adotado (da mesma forma que o de “Yanaigua” guarani do outro lado do Chaco) por parte dos crioulos da região: de fato, hoje no Paraguai “os moros” são os Ayoreos. A coisa é, então, bastante clara e tomara que fosse tão simples assim. Mas, certamente não o é – de outro modo, não teriam sentido as presentes páginas.

A classificação impossível

A primeira tentativa de classificação e identificação razoada dos moros é, certamente, a que devemos a Ian Beldieff. No mapa étnico que publicou em 1932 e em sua “tabela de identificação das tribos do Chaco paraguaio” (1936), o general russo expôs claramente uma divisão bipartida (com subdivisões) do mundo zamuco no Chaco boreal:

1. Existem, em primeiro lugar, os Chamacocos, divididos por sua vez entre:
 - a. Chamacocos mansos, com dois grupos: os Horios e os Ebidosos, que se chamam a si próprios *eshiro* ou *ochire*, ou seja, o termo atual “ishir”. Beldieff não é o primeiro a registrar a palavra *ishir*, que já tinha apontado Boggiani no final do século XIX. Os “moros” chamam a esses *ishir outo e lablo*.
 - b. Chamacocos bravos: *tumraha* (Tomarahos), divididos entre os do palmar e os da floresta.
2. Temos, depois, os moros do interior do Chaco (chamados assim pelos Chamacocos), divididos em diferentes grupos. Destacam-se claramente três deles; Beldieff menciona o que, segundo seus informantes *ishir*, seria o nome nativo “em moro”, e o nome que lhes é dado pelos Chamacocos:
 - a. Os *Takraat* ou *Daxrat*, chamados *moros* pelos Chamacocos.

4 Carta do missionário Bill Pencille (1961), citada em Hein (1990: 120).

- b. Os *Laant*, chamados *Korasu*, *Kurasu* ou *Kursu* pelos Chamacocos, e *Guarañocas* pelos castelhano-falantes.
- c. Os *Karelutas*, chamados *Ahorios* pelos Chamacocos.

Aparte desses três grupos, Belaieff também menciona, entre “os moros”, aos *Siracuas*, os *Musuraquis*, os *Cautaris* e os *Potoreras*.

Como é possível notar, existem nessa classificação, na realidade, duas classes de moros: os “propriamente ditos” e os “moros em geral”. Podemos supor que os primeiros são os “mais moros”, os mais “típicos” entre todos os demais. Mas essa situação não é novidade no Chaco boreal; no século XVIII existiam também, por exemplo, os “Xamucos *stricto sensu*” e os “Zamucos em geral”; como o faz notar Richard, a mesma situação se repete com os “Chanás propriamente ditos” e os “Chanás em geral” etc. Em muitos desses casos, um exame dos “propriamente ditos” mostra que se trata de grupos em contato mais próximo com a sociedade colonial que é quem estabelece essas classificações (Richard 2008: 448). Mas, o caso é um tanto diferente aqui, já que estamos falando de uma classificação chamacoca – ou, pelo menos, melhor dizendo, da explicação que dá Belaieff de uma explicação chamacoca.

Voltando à “tabela de identificação” de 1936, mais uma surpresa nos aguarda, já que esses “moros” de fala zamuca não são os únicos conhecidos pelos Chamacocos: para eles, também são “moros” (*kur-moro*) grupos de fala lengua-maskoy como os Sanapanás e os Sapuquís⁵. Com o qual temos devidamente classificados a moros, moros e moros: os Takraat ou Daxrat – moros “propriamente ditos” de fala zamuca; os “outros moros” de fala zamuca, ou seja, os moros “em geral”, ou seja, uma categoria que inclui também a primeira; e, finalmente, mais uns moros de fala lengua-maskoy. Dessa situação é possível concluir, no mínimo, que a simples assimilação entre “os moros” e “os Ayoreos”, mesmo que não seja totalmente errada, não chega a restituir o significado mais amplo que o termo possui para os Chamacocos. Tudo parece indicar que se trata, antes, de um termo mais genérico (da mesma forma que o *Yanaigua* guarani), e, de fato, tanto Bernard (1977: 40) como Richard (2008: 96) preferem traduzir a palavra como “inimigo”. Mas também não termina aqui o quebra-cabeça, e é fato que vários desses moros aparecem menos temíveis do que recalitrantes a uma identificação inequívoca. A esse respeito, tanto no seu mapa étnico como em sua tabela de 1936, Belaieff faz referência aos Potoreras como um grupo moro – parte dos moros “em geral”, zamuco falantes. Porém, apenas

5 O mesmo foi constatado, posteriormente, por Susnik (1978: 138; 1981: 158).

cinco anos depois, o mesmo autor propõe uma nova divisão do mundo zamuco, dessa vez em três blocos (Belaieff 1941):

- Os Chamacocos bravos e mansos localizados nas margens do rio Paraguai.
- O “bloco central” dos moros, na região do morro San Miguel e dos rios Otuquis e Timanaha,
- e os Potoreras das serras de Santa Ana e Santiago, na Bolívia.

Essa divisão tripartite corresponde, em certa medida, à que apresenta o mapa de Cardús (1886) com os Potoreras, Zamucos (que seriam os “moros” de Belaieff) e Chamacocos. Em 1904, um mapa da Bolívia apresenta também os Chamacocos, de um lado, “Zamucos” de outro (os “moros” de Belaieff) e Potureros no oeste do rio Otuquis, nordeste das salinas e sul de Santiago (Atlas... 2000).

Quem são esses exasperantes “Potoreras” às vezes moros, às vezes não, que se recusam obstinadamente a uma classificação clara? Talvez, seu caso seja um dos quebra-cabeças mais deleitáveis colocados pela etnonímia do Chaco, empenhada como nenhuma outra em “emaranhar suas nações”⁶ e demonstrar, afinal de contas, a vaidade de toda “classificação clara”.

A primeira referência que encontrei sobre os Potoreras está contida em um relatório que narra, em 1793, a chegada de “índios apóstatas do grupo potorerá” à ex-missão jesuíta de Santiago de Chiquitos⁷. Essas 144 pessoas, entre homens, mulheres e crianças, procuram refúgio em Santiago para escapar da possível vingança de um grupo zamuco vizinho, os Timinajás. Os detalhes pouco importam aqui; o que deve ser destacado é a menção de “apóstatas”, o que significa que sob algum outro nome (já que os jesuítas nunca falaram em “Potoreras”), esse grupo já esteve presente em algum momento nas missões de Chiquitos. De fato, é verossímil a hipótese de Kelm, que considera o termo “Potoreras” uma deformação do nome dos “(cay)potorades”, um numeroso grupo zamuco que esteve, efetivamente, presente em várias missões chiquitanas⁸. Os Caypotorades e vários dos seus “irmãos” ou “parentes” (em palavras dos padres jesuítas) como os Tunachos, Timinahas etc., constituem no século XVIII um “bloco zamuco” característico e bem diferenciado dos demais grupos zamucos mais ocidentais: em primeiro lugar porque falam um dialeto próprio (que Hervás chama “o caypotorade”); em segundo lugar, e mais importante, porque

6 Tomo emprestada a expressão de d’Orbigny para quem as nações do Chaco eram “talvez as mais emaranhadas de todas as de América” (1839: 229, n. 1).

7 ANB GRM MyCh vol. 30, doc. XXIX.

8 Citado em Bernand (1977: 36).

9 Hervás e Panduro (1800: 162-63).

mantêm contínuos enfrentamentos contra os Mbayá-guaykurúes¹⁰; e, em terceiro, porque “através da relação que tiveram com os infieis do Chaco”, Caypotorades e Tunachos têm cavalos “que costumam comprar ou roubar dos Guaicurús, seus vizinhos ou comarcãos”¹¹. Essas características não deixam dúvidas, e em um trabalho recente do qual extraio estas notas, qualifiquei os Caypotorades e demais “zamucos orientais” como “protochamacocos” (Combès 2009: cap. 3). Essa identificação se encontra ainda reforçada por vários dados convergentes que apenas apontarei aqui sem entrar em detalhes: a assimilação feita por Azara entre os “Ninaquiguilas”, inimigos dos Mbayá-guaykurúes, e os “Potoreras” (2009 [1809]: 232); o fato de os “Potoreras” estarem marcados precisamente no lugar onde, na mesma época, surge por primeira vez o nome dos “xamicocos”, escravos zamucos dos Mbayás: nos fortes brasileiros, Coimbra particularmente¹²; ou, também, a observação de Balzan, segundo quem os potoreras “usam bordunas semelhantes às dos Chamacocos, com os quais talvez estejam em contato” (2008 [1893]: 327).

Em síntese, todos os dados que coletei apontam a ver nos “potoreras” uma espécie de (proto)chamacocos: isto, obviamente, não coincide, em modo algum, nem com a primeira classificação de Belaieff, que os identifica como “moros”, nem com a segunda onde os escorregadios potoreras não são nem moros nem chamacocos. A situação é bastante inquietante em si, mas se torna ainda mais aguçada se prestarmos atenção a outros “moros” de Belaieff que apresentam os mesmos problemas: por exemplo, os Karelutas. Segundo Susnik (1961:76), mesmo que os Chamacocos mansos ebidosos sejam chamados ahorios (como indica também Belaieff), os horios os chamam tynyros. Aparecem como “moros” na tabela de Belaieff e, entretanto, Susnik indica que esses tynyros eram chamados “nossos parentes” por parte dos Ebidosos (chamacocos mansos), com quem intercambiavam mulheres. A mesma autora aponta certas dúvidas manifestadas pelos próprios Ebidosos interrogados para “classificar” os Tynyros: segundo alguns deles, tratar-se-ia de mais um grupo chamacoco; segundo outros, tratar-se-ia de um grupo moro – mas de “moros amigos”, claramente diferenciados dos moros “propriamente ditos” que são inimigos (Susnik 1969: 18-19, 152).

10 Ver, por exemplo, os depoimentos dos padres Troncoso (1762) e Patzi (1763) em Muriel (1955 [1766]: 202-203, 209); Sánchez Labrador (1910 [c. 1770], tomo 1: 46, 52).

11 Montenegro (1964 [1746]: 85); *Estado de las misiones de indios chiquitos*, (1753), pelo P. Miguel Streicher, AGN-BN leg. 355, doc. 6235.

12 Rodrigues do Prado (2004 [1795]); Ricardo Franco de Almeida Serra (1803) citado em Richard (2008: 119).

Três aspirinas

Recapitulando um tanto perversamente os parágrafos anteriores, passamos de uma falta (a inexistência dos moros) a um excesso de moros, moros e moros, e acabamos com moros existentes, mas que não o são, ou que o são às vezes, ou apenas pela metade. O resultado é, sem dúvida, uma forte enxaqueca e um panorama ainda mais escuro do que tínhamos no início. Tentemos, portanto, experimentar com algumas aspirinas.

O primeiro que deve ser levado em conta é que a tabela e o artigo posterior de Belaieff misturam e tentam harmonizar conhecimentos divergentes, de origens diferentes. *Tsirakua* é, por exemplo, um termo guarani empregado na Serra chiriguana para designar os grupos do interior do Chaco; *Guarañoca* é outro termo genérico conhecido na faixa norte do Chaco boreal, em Chiquitos: em outros termos, trata-se de nomes que Belaieff coletou de outras testemunhas ou leu em alguma parte, mas que não provêm, diferentemente de palavras como *moros*, *korasus* ou *ahorios*, dos informantes *chamacocos* do general russo. Isso significa que a classificação que nos apresenta não deve ser considerada como uma “classificação *chamacoca*”, mas como uma classificação nativa corrigida, aumentada e revisada por Belaieff, numa tentativa por vezes desesperada de encaixar dados um tanto contraditórios.

Em segundo lugar, também deve ficar claro – e sobre este ponto insiste amplamente, e com razão, Nicolás Richard – que a bipartição atual do mundo zamuco entre *Ayoreos*, de um lado, e *Ishir*, de outro não foi nem teve de ser “sempre” igual. Mesmo que os escassos dados dos séculos XVIII e XIX permitem entrever uma divisão do mundo zamuco em dois blocos (oriental e ocidental), essa divisão não pode ser considerada nem categórica, nem definitiva nem estável. Nas próprias missões de Chiquitos se misturaram e fusionaram grupos zamucos que anteriormente não se conheciam entre si; durante e depois da época jesuítica, os que fugiram dos povoados chiquitanos eram membros de grupos diferentes, num contínuo processo de fusão e recomposição étnica (Combès 2009: cap. 4); dos 144 *potoreras* que apareceram em 1793 em Santiago, “mais de cem” fugiram pouco depois, e o fizeram em companhia dos outros indígenas da ex-missão¹³. Lembremos também que a bipartição canônica entre *ayoreos* e *ishir* viu-se seriamente questionada quando, na década de 1980, “reapareceram” os *Ishir* tomarahos (Richard 2008). Em outras palavras, a situação contemporânea (ou nossa visão da situação contemporânea) não deve (não deveria) influenciar sobre nossa visão do passado. Se, na época de Belaieff,

13 ANB MyCh ALP 1797.

existiam Chamacocos mansos e outros bravos, o caso dos Tynyros mostra que também podiam existir moros inimigos e outros amigos, inclusive parentes políticos dos Chamacoco. Os nomes indígenas não refletem uma “classificação étnica” como a que os antropólogos querem estabelecer; refletem as relações hostis ou amistosas com o grupo designado, e são mutáveis como o são também essas relações. Não refletem “a essência” de um grupo, não organizam “cientificamente” o panorama étnico, e nosso próprio afã de “classificação clara” parece ser uma inquietação alheia aos indígenas – acredito, firmemente, que se os informantes ebidosos de Susnik “duvidaram” em “classificar” os Tynyros foi, simplesmente, porque não tinham interesse em fazê-lo. Por isso, porque o termo qualifica uma relação e exterioriza uma visão, os Chiriguanos não tiveram nunca nenhum problema para qualificar como yanaiguas gentes tão diferentes como Tapietes e Zamucos; por isso, um “moro” pode ser também, para um chamacoco, um sanapaná e não necessariamente um ayoreo; por isso, um potorera pode ser chamacoco, e ao mesmo tempo ser chamado “moro” por outros chamacocos.

“Moro” é, então, uma categoria, um adjetivo ou um qualificativo, e o exemplo dos Tynyros “parentes” mostra que, da mesma forma que essa categoria pode ser reduzida à dos “ayoreos”, também não pode ser traduzida unicamente como “inimigo”. Não sei o que significa “exatamente” (outro afã de “exatidão”!) a palavra moro e, nem sequer, em qual língua. Hoje pertence, obviamente, à língua dos Ishir, mas não se pode descartar uma origem talvez chiquitana do termo: no século XVI, grupos indígenas do rio Grande, na atual Bolívia, eram chamados morocosi por chiquito-falantes – e sabemos que –cosi pode ser interpretado como uma antiga marca do plural em chiquitano. Os “morocosi” eram “moros” e, se evidentemente não têm nada a ver com os moros zamucos que tratamos aqui¹⁴, bem poderia ser que seu *nome*, sim, seja o mesmo – alguma categoria chiquitana que resta ainda por descobrir, como *tamakosh* (“cachorro”) –, que serviu para cunhar os nomes de povos tão diferentes como os Tamacoci de Guapay (provavelmente arawak) e os “Zamucos” do interior do Chaco¹⁵. A questão está longe de ficar clara, e também não ajudam na sua resolução os dados coletados por Edgardo Cordeu entre os Tomarahos; segundo eles, a palavra *kubrmúru*, ou *kur-moro*, provém do costume “ayoreo” de assoprar pó de folhas de palma frente aos inimigos, o qual teria um poder hipnótico: “*kúhru* é ‘sono’”, dizem os tomarahos... e “*moro*” é “moro” (Cordeu 2003:

14 De fato, quase um século depois, os padres jesuítas dizem os “morococios” são, na realidade, os mojos (ARSI Perú 20; gentileza Roberto Tomichá).

15 Sobre os morocosi, ver *Anua...* 1965 [1596]: 92, 93, 101. Sobre o termo *tamakosh*/cachorro: Susnik (1961: 69); Richard (2008); Combès (2009).

395). Devemos entender que o *moro* ishir é o “moro” castelhano – no sentido de “negro” ou de “infel”? Ou, antes, que o “moro” é um termo intraduzível ao espanhol?

De volta com os ruivos

Quando as aspirinas não são suficientes, ou apenas colocam novas questões, o remédio mais radical parece ser uma mudança urgente de perspectiva. A partir do achado de objetos moros concretos, o afã dos pesquisadores se concentrou na identificação desses indígenas, caindo no esquecimento as fantásticas descrições dos moros ruivos e carecas, peludos e balbuciantes; foram negligenciadas as notícias “contraditórias” e “místicas” sobre os moros e, talvez, seja agora o momento de levá-las à sério.

Com efeito, a situação é muito parecida com a que se encontra entre os grupos guarani-falantes (Chanés e Chiriguanos) do outro lado do Chaco. Geralmente traduzido como “escravo”, o termo *tapii* designa, para os Chiriguanos, qualquer outro grupo de língua diferente e considerado como inferior; gente de carne e osso, então, como o foram os Chanés historicamente submetidos aos Chiriguanos, como o são ainda hoje os Ioseños na Bolívia; como o são os moros com os quais se enfrentam os Chamacocos. Entretanto, paralelamente a essa aceitação do termo, existem outros elementos. Tanto Chanés guaranizados, como Chiriguanos falam, por exemplo, dos *tapii-ñemi* (lit.: *tapii* escondidos). Trata-se, em certos casos historicamente comprovados, de indígenas reais e identificáveis: os “tapuñemes” que atacaram em 1868 as fazendas do Isono eram, por exemplo, sem dúvida alguma, *Tapietes*¹⁶. Mas, em outros casos, os *tapii-ñemi* parecem ser seres tão “fabulosos” quanto os moros de Frič:

São pessoas que vivem em cavernas escondidas nas encostas dos morros, andam apenas vestidos e evitam a todo custo serem vistos. Sua pele, cheia de cicatrizes de raízes e espinhos, é extremadamente curtida, e são descritos, em consequência, com adjetivos como ‘arisco’ ou ‘selvagem’. Como se não bastasse, às vezes é possível escutar suas vozes, mas falam uma língua incompreensível, composta de assobios, onomatopéias e sons guturais (Villar 2006: 22).

É preciso comparar essa descrição com a explicação dada por Nino ao termo *tsirakua*, outro nome genérico empregado pelos guarani-falantes do oeste do Chaco para designar pessoas do interior: “chamam-se *Sirá-cuas* porque cavam na terra buracos a modo de covas com uma espátula

de madeira e descansam nelas” (Nino 1912: 314). Certamente, é possível relacionar essa explicação com a nota de Oefner, que diz dos “guarañocas” (zamuco) que “nos meses de maio até agosto sopram ventos fortes e gelados do sul, e nesses dias abrigam-se em covas na terra se esquentando com fogueiras” (1940-41: 102). Entretanto, os Chanés do rio Itiyuro no noroeste argentino, que hoje explicam da mesma forma que Nino o termo tsirakua¹⁷ e a quem devemos a descrição dos tapii-ñemi, provavelmente não tenham visto nunca nenhum “guarañoca” ou zamuco. De fato, parecem aplicar o nome tsirakua a alguns subgrupos tobas (Villar 2006: 193).

Se for possível tirar alguma moral desses diversos dados, é que embora tanto tsirakua quanto tapii-ñemi possam ter sido nomes aplicados a pessoas reais, não podemos forçar a identificação nem nos satisfazer com explicações do tipo: “os guarañocas se abrigam em covas, então são tsirakuas”. Acaso os Tobas, alguns dos quais são chamados também tsirakua por parte dos Chanés, se abrigam também em covas? Acaso os Tapietes, alguns dos quais foram chamados tapii-ñemi, têm a “pele cheia de cicatrizes”? Acaso esses guarani-falantes falam “uma língua incompreensível” para os Chanés?

Tudo parece indicar que duas dimensões coincidem nos conceitos de tsirakua e tapii-ñemi como, começamos a perceber, no de “moro”. Deve ter sido notado que, em ambos os casos, um dos principais critérios da descrição é a língua ou, melhor dizendo, a falta de língua compreensível, ou a voz esquisita, de moros e tapii-ñemi, e não podemos evitar nos lembrar da definição histórica dos “bárbaros” balbuciantes na antiga Grécia. No caso específico dos Chamacocos, a voz rouca dos moros e sua fantástica descrição devem ser comparadas com a dos anabsoros do seu mito fundador:

A aparência desses seres era assustadora e fabulosa. Não tinham rosto e suas cabeças estavam cobertas de cabelos chamejantes, de exalações, e irradiavam cores intensas e variadas. Seus corpos estavam cobertos por estranhas e maravilhosas aderências como as penas das mais belas aves ou as escamas dos mais coloridos peixes. Sua pele tinha pintas de formas e cores que ninguém jamais tinha visto. Não falavam, senão que proferiam gritos horríveis e furiosos, todos eles diferentes, um entrecortado e rítmico, outro sustentado e imprevisível¹⁸.

Os anabsoros, escreve Susnik, “são conceituados como seres anormais em suas manifestações (...) sua voz, sua forma de comer e seus movimentos lhes conferiam uma particularidade expressiva” e sua estranha fala “identifica um ser extra-natural” (1969: 205-206). Como explica Edgardo Cordeu, o termo anabsoro (*axnábsero*) “é a apócope de uma locução composta

17 Diego Villar, comunicação pessoal.

18 Richard (2008: 170).

pelos vocábulos *axnábsa* e *sherwó*” (1980: 121). O primeiro vocábulo é construído a partir da raiz *ábsa*, “indicativo genérico do alter, do ser, qualquer que seja sua natureza, que está ligado a um ishír por um vínculo específico”. *Piábsa* significa “minha gente”, as pessoas que pertencem ao mesmo clã que o locutor; *exnábsa* é “sua gente”, “a classe composta por aqueles seres que, independentemente de sua aparência, são considerados iguais ao falante”; e *axnábsa* é: “outra gente. Gente das proximidades: conota o conjunto formado pelos indivíduos que, qualquer que seja seu aspecto, são considerados diferentes do falante”. Dessa forma,

A palavra *axnábsa* conota todos aqueles seres vivos que provocam nos ishír um sentimento particular de estranhamento. Portanto, primeiramente define a pertença a outro grupo étnico ou cultural: “Pancho (o informante) é *exnábsa* e você (o etnólogo) é *axnábsa*. Quando chega algum argentino eu o chamo ‘*exnábsa*’. É porque você é de outro povo, de outra gente” (Cordeu 1980: 121).

Da mesma forma, o antropólogo Nicolás Richard recebeu em algumas ocasiões o qualificativo de “anabsoro”, e “apesar das tentações da disciplina, [não achou] que o tomassem por um espírito ou uma divindade, mas, antes, por algo como ‘um gringo’” (Richard 2008: 186). Finalmente, Cordeu sublinha: “uma das traduções mais expressivas do termo *axnábsa* afirma literalmente que se trata da gente brava nas proximidades dos ishír” (1980: 121).

Richard (2008) sugeriu recentemente que o mito completo dos anabsoros, sem desconsiderar seus outros significados simbólicos, pode ser interpretado como uma representação da alteridade e, inclusive, em um sentido mais histórico, quem sabe, como uma longínqua lembrança do contato com grupos otuqui, chiquitanos ou outros “estrangeiros furiosos” – já que o termo *anabsoro* pode ser traduzido dessa forma. De modo “simétrico e inverso”, sugiro aqui que os “históricos” moros podem também ser considerados como uma representação mais geral e mais simbólica do estranho, o alheio, da alteridade. Talvez não seja casualidade que vários dos anabsoros sejam representados, precisamente, com cabelos vermelhos¹⁹; da mesma forma, e assim como existem moros amigos e hostis, existem anabsoros bons e ruins, pretos e vermelhos, e a mesma Ashnuwerta pode ser às vezes boa, às vezes ruim (Cordeu 1980: 124), sem deixar de ser anabsoro, diferente, estranha.

19 É o caso, por exemplo, dos anabsoros Hopuporo e Net’lau (ver fotos e desenhos em Richard 2008: 507-508, 513). Sobre os simbolismos da cor vermelha, associada à “terribilidade numinosa” do *wozósh*, “poder-veneno”, entre os Ishir, remeto a Cordeu (1980: 73 e *passim*).

E ponto final

Não sou “chamacóloga” e deixo para alguém mais entendido do que eu nessa matéria o cuidado de aprofundar os paralelismos entre moros e anabsoros. O que me parece claro é que devemos desistir do afã de querer responder a uma pergunta do tipo: “quem são os moros?”. O termo, aplicado a pessoas de carne e osso, é, antes de tudo, uma categoria, um somatório de atributos que denotam e marcam o estrangeiro, as pessoas diferentes e estranhas, sem importar se são amigos ou inimigos. Portanto, o que também parece ficar claro é o empobrecimento e a tergiversação do significado do termo quando passa pelo raio X da classificação antropológica. Ao misturar duas lógicas que funcionam em planos totalmente diferentes, uma “tabela de identificação” como a que propôs Beliaeff está condenada, de início, ao fracasso; se nos empenharmos em considerar categorias conceituais como “etnias” claramente definidas, qualificativos como etnônimos, os antropólogos estão condenados a eternas dores de cabeça improdutivas, a decretar a extinção de yanaiguas que simplesmente mudaram de nome ou a perseguir incansavelmente a moros por definição inatingíveis. Devemos aprender dos Chamacocos, que o sabem melhor do que nós: as “etnias” nunca acabam de se consolidar e seus nomes também não. Os moros são e não são os ayoreos para os ishir, são e não são os sanapanás, são e não são os seres fabulosos de Frič, tão parecidos aos anabsoros do mito. Por mais frustrante que possa parecer, a definição que coletou Edgardo Cordeu parece ainda a mais certa: “*moro*, é moro”... e ponto final.

As estruturas de nomação étnica na história dos panos meridionais¹

Lorena Córdoba e Diego Villar ²

Introdução

Denominados “panos sudorientais” pela tradição etnológica, entre os grupos pano-falantes da alta Amazônia boliviana figuram tradicionalmente os chacobos, os pacaguaras e os caripunás³. A tese canônica sobre a origem desses grupos é que eles são “parcialidades”, “subtribos” ou “frações” de uma antiga “tribo” ou “nação” muito mais extensa: os pacaguaras (Armentia 1976; Cardús 1886; Nordenskiöld 2003; Métraux 1948: 449; Shell 1975: 19, 23-24). Sem dúvida, devido à homonímia, supõe-se que os escassos pacaguaras contemporâneos são descendentes diretos dos numerosos pacaguaras coloniais, e que sua extraordinária diminuição demográfica se explica em função das epidemias e matanças.

Entretanto, esta teoria dificilmente permite entender como os pacaguaras, que aparentemente eram um milhar em tempos das viagens de Alcide d’Orbigny (1839: 279), se viram reduzidos em pouco tempo a uma dúzia de indivíduos; nem como os chacobos, que na mesma época não existiam como tais, atualmente alcançam um milhar de pessoas. A verdade é que os nomes “chacobo” e “caripuna” surgem a partir de 1845, com as explorações fluviais do prefeito Palácios (Palácios 1852: 5-9, 13-14). Antes

1 Texto original em espanhol traduzido por Miguel Carid Naveira.

2 Este trabalho retoma de modo sintético alguns dos dados e conclusões apresentadas em Córdoba 2008, Córdoba e Villar 2009, Villar *et al.* 2009. Agradecemos a Laura Pérez Gil, Marina Vanzolini, Isabelle Combès e Philippe Erikson pelo apoio material dado para a pesquisa, assim como o institucional do CONICET (Conselho Nacional de Pesquisas Científicas e Técnicas) na Argentina e do CNRS (bolsa Lelong) e da Fondation Maison des Sciences de l’Homme (bolsa Hermès) na França.

3 A família linguística pano conta com aproximadamente 50.000 falantes e engloba cerca de 30 línguas faladas em um espaço amazônico contínuo entre Peru (Loreto, Ucayali, Huánuco e Madre de Dios), Brasil (Amazonas, Acre e Rondônia) e Bolívia (Beni, Pando) (Erikson 1993).

dessa data, as fontes falam em sua grande maioria de “pacaguaras” e em menor medida de “sinabos”, de “ísabos” e de “capuibos”. Em meados do século XX, quase todos os gentílicos desaparecem, e aparentemente ficam só os “chacobos” e uma exígua dúzia de “pacaguaras”.

Da mesma maneira, a teoria tradicional sobre os panos meridionais também não explica consistentemente a vertiginosa desapareição dos caripunas. Desde 1850, numerosos viajantes falam em concentrações de centenas e até milhares de caripunas nas margens de rios como o Beni, o Orthon, o Madeira e o Mamoré (J. Keller Leuzinger e F. Keller Leuzinger 1875: 11; Matthews 1875: 34; Ballivián e Pinilla 1912: 79; Torres López 1930: 194-195). Pouco tempo, no entanto, surgem informações sobre sua dramática desapareição; quando em 1953 a médica e etnóloga austríaca Wanda Hanke visita os chacobos, lhe dizem, por exemplo, que os caripunas “já não existem mais” (Hanke 1956: 13-14; 1949: 5-6; Armentia 1897: 80; Guisbert Villaroel 1992).

Sabemos, por último, que nomes como “sinabos” ou “capuívos”, tradicionalmente assumidos como “etnias”, designam na realidade antigas parcialidades que os atuais chacobos conhecem como *maxobo* (lit. “gente da mesma cabeça”): assim, os “sinabos” são os *xênabo* (“gente verme”); os “capuibos”, os *capëbo* (“gente jacaré”); os “yssabos”, os *ísabo* (“gente porco-espinho”) (Córdoba e Villar 2002: 76-80). Em tais circunstâncias, o mínimo que pode se dizer é que o jogo de relações entre denominações como “chacobo”, “pacaguara”, “sinabo”, “capuibo” ou “caripuna” está longe de ter sido resolvido, e que é necessário analisar, ainda que brevemente, o ciclo de seu desenvolvimento histórico.

Três estruturas de nominação interétnica

Se buscamos propor uma leitura alternativa dessas desconcertantes discontinuidades etnonímicas, é necessário assumir que os etnônimos dos pano meridionais não designam entidades sociológicas discretas, mas uma trama variável de categorias que refletem articulações, mediações e relações. Sob essa perspectiva, os gentílicos não identificam uma população estável e precisa, mas categorias genéricas que operam de forma orientada e circunscrita segundo a racionalidade de cada contexto (Villar 2004). Termos como “pacaguara”, “chacobo” ou “caripuna” traduzem diferentes experiências de relação entre diversos atores sociais. Não será possível entender a passagem de “pacaguara” para “chacobo” se não forem compreendidas as tramas de relações, por um lado, entre os panos e os indígenas vizinhos de diversas famílias linguísticas, e, por outro, entre os indígenas e os diversos

agentes colonizadores: missionários, caucheiros, exploradores, militares, e mesmo os estados nacionais. O trânsito entre os sucessivos estratos de nomeação não devem ser interpretados em chave moral, com um caminho hegeliano inexorável que vai dos exônimos “falsos” até os endônimos cada vez mais “verdadeiros” – isto é, a leitura politicamente correta da etnonímia (Richard 2008: 32): as estruturas nominiais que condensam a relação entre indígenas e missionários em finais do século XVIII não são mais falsas nem mais autênticas que as que os vinculam depois com os caucheiros, exploradores, militares ou as atuais organizações de desenvolvimento.

De meados do século XVIII a meados do XIX, uma primeira estrutura de nomeação mostra as fontes saturadas de “pacuaguas”⁴. Inclusive quando se sabe com certeza que há “isabos” e “sinabos”, como nas expedições do padre Francisco Negrete em 1795, se fala de modo genérico em “pacaguas” para designar aos indígenas pano-falantes em geral (ANB GRM MyCH, vol. 15, doc. 15, 1796-1797, f. 418)⁵. Categorias como “sinabos”, “capuibos”, “isabos”, “pacaguas”, “guacanaguas”, “vinoriaguas” ou “tiatinaguas” aparecem de forma intermitente, recortadas sempre contra o pano de fundo pacaguara⁶. Do Madidi até o Mamoré, do Madre de Dios até São Borja, suas derivações (“paca-uáras”, “papa huaras”, “pacabaris”, “pacanabos”, “pasaguas”) traduzem a relação ambivalente entre os panos e a frente colonizadora: ignorando a prédica, fugindo ao monte, atacando as missões, os pacaguas se apresentam como arquétipo de uma

4 Antes do século XVIII aparecem nas fontes apenas referências duvidosas a possíveis grupos de língua pano. Em 1570, por exemplo, Álvarez de Maldonado descreve entre os “chunchos” do Beni aos “roanos” (1906: 63-65), e *Roa* é o nome de uma das metades yaminahua. Segundo Armentia o termo significa “padre” (1905: 105, 117). Por outro lado, *Roa* é um apelido associado ao nome *Coya* entre os atuais chacobos, o que nos leva a imaginar a possibilidade de que os “roanos” tenham sido chamados assim devido a seu líder. A primeira menção ao termo pacaguara (“pacavara”) parece provir de uma expedição aos “nayras” (*nobirias* é a categoria usada pelos chacobos atualmente para designar a gente em geral), realizada desde a missão de São Pablo sob o comando do Capitão Nivolé em 1753 (ARSI 21, Anónimo 1753, ff. 225-226v).

5 Ver Hervás (1800: 249); Chávez Suárez (1986: 257-258, 303, 442); Bueno (1907: 11); Barnadas e Plaza (2005: 124); Armentia (1897: 42, 1903: 195-199, 301-302, 350, 353-354); Sans (1888:80); Mendizábal (1932: 171, 192); Cardús (1886: 170); Palau e Sáiz (1989: 169-170); Parish (1835: 94, 96, 101); Haenke (1875: 127); Moreno (1973: 160); ANB GRM MyCH (1805, vol. 17, doc. 141). As melhores fontes de informação neste período são sem dúvida as expedições de Negrete: ANB GRM MyCh, vol. 15, docs. 13 (1795), 14 (1796), 15 (1796-1797), 16 (1797), 17 (1799-1800). Para uma transcrição e análise dos documentos sobre esses contatos, ver Villar *et al.* (2009).

6 Sobre essas categorias, ver ANB GRM MyCH, vol. 15, doc. 14, 1796, f. 354v; vol. 15, doc. 1796-1797, ff. 368, 370, 407v-408, 419-420; vol. 17, doc. 14, 1805, ff. 125-126; AGN, sala IX, Fundo Governo Colonial, documento 34-5-3; documento 31-7-8, ff. 1, 94v, 105v, 106, 107v, 121-122v; Bueno (1907: 11); Haenke (1875: 127); Campos (1780); Quiros (1780; ff. 31 e ss.); Avellá (1899: 124, 253, 254, 258); Burgunyó (1899: 272); Cortés (1899: 243-244); Rey e Boza (1899: Ixxi-Ixxii); Armentia (1897: 112, 1903: 199, 216-217); Sans (1888: 80); Saavedra (1906, vol. 2: 126); Chávez Suárez (1986: 106, 442-444).

selvageria irredutível. Neste período, o espaço ocupado pelos panos aparece caracterizado como uma terra de fronteira, inóspita, marginal à periferia desconhecida das planícies de Mojos (AGN, sala IX, Fundo Governo Colonial, documento 31-6-5, ff. 52-54; documento 31-7-8, f. 104v; documento 34-5-3; Rey e Boza 1899: Ixxiii; Armentia 1903: 191-192, 256, 216-217, 301; 1897: 42, 47).

É preciso ter cuidado, no entanto, para não apresentar as partes como atores homogêneos. Sabemos que o mundo missionário de finais do século XVIII é um campo dividido, heterogêneo, rasgado por tensões – o caso mais claro é o longo conflito entre o Colégio de Moquegua e o Bispado de La Paz (Saavedra 1906, vol. 2: 114-117, 122; Armentia 1903: 256, 270, 271, 292-293; 1897: 49, 51, 111; Rey e Boza 1899; Avellá 1899: 87; AGN, sala IX, Fundo Governo Colonial, documento 31-7-8, ff. 125-144v). Por parte dos indígenas também se percebem fraturas: as parcialidades pacaguaras brigam entre si, brigam com os cavineños e com os guacanaguas; alguns pacaguaras aceitam as missões e outros não; e entre os que as rejeitam, alguns as ignoram e outros as atacam (ANB GRM MyCh vol. 15, doc. 13, 1795, f. 341; vol. 15, doc. 14, 1796, f. 354; Ballesta 1907: 252-254; Armentia 1903: 253). Examinada com cuidado, até a típica oposição entre, de um lado, “fiéis”, “neófitos”, “civilizados”, e de outro, “bárbaros” ou “selvagens”, se apresenta como um contraste reversível. Com efeito, o mais frequente é que os próprios indígenas, em diferentes momentos, se aproximem da missão e depois voltem ao monte (Cortés 1899: 244; Avellá 1899: 195; Armentia 1903: 301-302; Sans 1888: 82-83, 98). Para desgosto dos missionários, os pacaguaras não se aproximam em busca de conversão teológica, mas perseguindo objetivos concretos. O primeiro é buscar asilo frente às tribos inimigas (Sans 1888: 83). O segundo é a obtenção de mercadorias, ferramentas e bens materiais (Avellá 1899: 252). Se é verdade que há episódios pontuais de abandono das reduções por epidemias, ou por maus tratos dos padres, a maioria dos casos revela uma lealdade intermitente: uma série de aproximações interessadas e retiradas sigilosas que evita o confronto direto e preserva sempre certa margem de independência (AGN, sala IX, Fundo Governo Colonial, documento 34-5-3; d’Orbigny 1843: 23; Sans 1888: 12, 98; Armentia 1887: 24-26, 1903: 191-192, 196, 354; Saavedra 1906, vol. 2: 116; Mendizábal 1932: 187, 192; Chávez Suárez 1986: 102, 106).

A segunda estrutura de nomeação étnica, que começa a ser percebida em meados do século XIX, apresenta uma complexidade ainda maior. De novo, oposições redutoras como indígenas “selvagens” vs. “civilizados” ou “índios” vs. “brancos” não bastam para compreender a realidade variável do contato. Além de haverem conflitos entre as diferentes parcialidades in-

dígenas, as notícias sobre os panos surgem em meio a conflitos entre missionários de diferentes congregações, missionários e caucheiros, patriotas e espanhóis, e depois entre bolivianos, peruanos e brasileiros. Os dados do começo do século refletem ainda um emaranhado de acusações recíprocas entre missionários cusquenhos e pacenhos. Os pacaguaras seguem aparecendo como indígenas difíceis, nem completamente colonizados nem completamente resistentes, que se aproximam e se afastam estrategicamente da frente de colonização – o exemplo paradigmático é a situação que descreve d’Orbigny na década de 1830 (d’Orbigny 1839: 279, 293, 309-310). Embora tenham participado das milícias durante a guerra da independência, seu alistamento contrasta com notícias de fugas à selva, comportamento errante, ataques às missões e dispersões repentinas. Nos testemunhos dos missionários, exploradores e militares, esta ambivalência se plasma na ideia recorrente de que os pacaguaras não são intérpretes, guias ou navegantes confiáveis tais como os cayuvavas, os reyesanos ou os mojeños (Keller Leuzinger 1874: 51-52, 120-125; Sanjinés 1895: 61; Armentia 1903: 80).

Mas se até 1850 o destino dos pacaguaras aparece cifrado em uma relação tensa e receosa com as diferentes missões, chega um momento em que a colonização se seculariza. Com as explorações da segunda metade do século XIX, o espaço ocupado pelos panos parece atomizar-se, enquanto os “pacaguaras” desaparecem paulatinamente da cena, deslocados pelos “chacobos” do lago Rogoagudo ao Beni, e pelos “caripunas” nas ribeiras do Mamoré e do Madeira (Palacios 1852: 5-9, 13-14; Herndon e Gibbon 1854: 269, 293-300; Keller Leuzinger 1874: 66-67; Armentia 1887: 42-43; 1890: 71-72, 82-83, 95-96; 1976: 32-33; 38-40, 79-81, 101, 107-109, 136-137). No mesmo local em que o padre Negrete encontra “pacaguaras”, Palacios encontra “chacobos” cinquenta anos depois. Na cachoeira Três-Irmãos, onde Matthews acha “pacaguaras” em 1874, Craig topa com “caripunas” em 1907 (Matthews 1875: 12; Craig 1907: 284). Os escasos dados sobre os pacaguaras passam a vir do norte, das ribeiras dos rios Orthon, Manupirí e Abuná (Church 1901: 147; Markham 1883: 175, 179, 186). Nesse novo contexto, os panos seguem relacionados com os missionários, mas também, e fundamentalmente, com exploradores, caucheiros e militares – em suma, com os atores que personificam o avanço inexorável da consolidação nacional (Heath 1882: 123-127, 133; 1882b: 9; Markham 1883: 319-320, 324; Quevedo 1875: 177-178; Pando 1897: 5, 32; Church 1901: 147; Balzan 2008: 331; Bayo 1911: 274, 337-338, 344; Fawcett 1991: 70, 104, 114; Craig 1907: 284, 290, 343, 363-366; Nordenskiöld 1906: 108-109, 124; 2003: 85-124; Ritz 1935: 138-139).

Mais uma vez, seria errado pensar as forças em disputa como entidades homogêneas. Os panos aparecem envolvidos em disputas por jurisdições

provinciais e fronteiras nacionais, e os velhos argumentos dos religiosos cusquenhos e pacenhos são reproduzidos pelas missões diplomáticas que negociam as fronteiras entre Bolívia e Peru. Os indígenas utilizam os colonizadores: na década de 1880, os araonas se aliam com Vaca Díez para se proteger dos pacaguaras nortenhos (Heath 1882: 124-125; Torres López 1930: 320). Os indígenas também alternam quando lhes convém entre caucheiros e missionários, que começam a se enfrentar entre si pela propriedade dos índios – neste contexto não são raras as denúncias de “exploração” ou “escravidão” (Baldivieso 1896: 61; Sanjinés 1895: 65; Evans 1903: 637; Matthews 1875: 35). Por outro lado, sabemos que os panos também foram utilizados pelos agentes colonizadores: assim como os pacaguaras se veem envolvidos na guerra da independência, os chacobos aparecem em 1860 protagonizando uma revolta contra o prefeito do Beni (Armentia 1903: 339-342; Limpías Saucedo 1942: 161-162, 172-173). Os chacobos também aparecem no discurso do padre Loras legitimando os direitos bolivianos frente à intrusão dos interesses estrangeiros (Balzano 1985: 256-257; Sans 1888: 86).

Nesse período, o espaço ocupado pelos panos assume um caráter eminentemente fluvial, próximo aos rios explorados pelos diferentes expedicionários no marco da colonização republicana. Trata-se, portanto, de um espaço disputado pelos atores nacionais: no germe das disputas limítrofes que culminam com a guerra do Acre parece inevitável ler o etnônimo “caripuna” como resultado de uma disputa de interesses geográficos, econômicos e políticos entre Bolívia e Brasil. Com efeito, os caripunas (brasileiros) aparecem contrapostos com os chacobos (bolivianos) em função de uma lógica de oposição nacionalista: o prefeito Palacios explora o Beni, o Marmoré ou o Madeira para o governo boliviano e encontra “chacobos” por toda parte; os irmãos Keller Leuzinger o fazem para o governo brasileiro e não encontram outra coisa que “caripunas”. Por parte dos caucheiros, finalmente, os persistentes informes sobre a hostilidade indígena – entre os quais talvez o episódio mais conspícuo seja a morte do caucheiro Gregorio Suárez – servem sem dúvida de pretexto para a exploração econômica e em alguns casos para o extermínio de populações nativas (Torres López 1930: 197-198; Fifer 1970: 135-136; Guisbert Villaroel 1992: 64-65).

A terceira estrutura de nomeação, finalmente, mostra porque a atual ideia do “povo chacobo” como uma “etnia” fechada, com limites bem definidos e um espaço vital nitidamente delimitado, data da década de 1950. Os caripunas somem por completo das fontes, aparentemente extintos, e “os últimos pacaguaras” ficam limitados a uma única família extensa (Hanke 1956: 15; Beghin 1976: 134; Kelm 1972; Bórmida e Califano 1974; Prost 1983). Assim, termina por consolidar-se o panorama contem-

porâneo dos “panos bolivianos”, compostos por três grupos bem diferenciados: os “chacobos”, que apenas excedem o milhar de pessoas em uma vintena de comunidades estabelecidas entre os rios Ivon, Benicito e Yata (Províncias Vaca Díez e Yacuma, departamento de Beni); os autodenominados “pacaguaras”, que se limitam a uma família mestiçada com os chacobos de Alto Ivon e Porto Tujuré; e os “yaminahuas”, pouco numerosos também, que chegam à Bolívia durante a segunda metade do século XX procedentes de Peru e Brasil, e se instalam na região do Acre, na província Nicolás Suárez do departamento de Pando (Fernández Erquicia 1991).

Depois da revolução de 1952 e a conseguinte lei de Reforma Agrária, sancionada um ano depois, os panos bolivianos experimentam uma nova conversão: em vez de “bons cristãos” o governo nacional procura transformá-los em “bons cidadãos” bolivianos. Para tanto, os reúne no Núcleo Indígena Ñuflo de Chávez, ao mesmo tempo em que convida o Summer Institute of Linguistics para trabalhar nas comunidades do Benicito: assim, o conceito de um povo unificado que reúne em um mesmo território parcialidades enfrentadas de longa data, reflete uma nova experiência de integração no mercado regional de interação com o governo em planos de desenvolvimento, que em seu conjunto costumam impor a necessidade de interlocutores bem singularizados. Sob as sucessivas tutelas do Summer Institute of Linguistics, da Missão Evangélica Suíça desde 1980 e, a partir da última década, da pujante organização CIRABO (Central Indígena da Região Amazônica Boliviana), o território disponível para os chacobos e pagaguaras passou progressivamente de 43.000 hectares, tituladas pelos religiosos do SIL, aos atuais 510.000 hectares, cuja propriedade é oficialmente reconhecida como “Terra Comunitária de Origem chacobo-pacaguara” nos títulos concedidos às comunidades em 2003 e 2006.

Conclusão

A leitura diacrônica das fontes mostra que não há que temer as descon-tinuidades nominais. No mesmo lugar em que Negrete encontra “pacaguaras” a finais do século XVIII, Palacios encontra “chacobos” cinquenta anos depois; e onde Matthews encontra “pacaguaras” em 1874, Craig topa com “caripunás” em 1907. Se revisamos a documentação disponível, notamos que os nomes pessoais dos pacaguaras coloniais são mais parecidos com os atuais nomes chacobos que os modernos nomes pacaguaras. Com efeito, os “pacaguaras” de Negrete se chamam Cana, Coya, Iba, Yari, Yuca, Rami, Bari, Naba, Geuma, Pua, Toy, Maba etc. (ANB GRM MyCh vol. 15, doc. 13, 1795, f. 344; vol. 15, doc. 15, 1796-1797, f. 415; Erikson 2002, Villar

et al, 2009, apêndices 2 e 3). Algo similar acontece entre os “guacanaguas” de ixiamas (Yba, Bani, Maru, Guara, Yuca), entre os quais figuram, ademais, nomes que contém a partícula pano ‘-nahua’, seja como prefixo (“naguarazu”), seja como sufixo (“caranagua”) ou inclusive como sobrenome (“nagua”) (Quiros 1780: ff. 31 e ss.). Aparecem nomes “panoides” também na parcialidade “padiona” da mesma redução: Maro, Bani, Nabi, Ybabari (AGN, sala XIII, Fundo Documental Contaduría, documento 17-9-4).

Por outro lado, parece surpreendente a homogeneidade linguística dos léxicos recolhidos em diversas parcialidades pacaguaras, chacobos ou caripunás distantes entre si tanto no tempo quanto no espaço: para citar apenas os léxicos compilados antes do advento da linguística profissional, pensemos em Lázaro de Ribera no final do século XVIII (Palau e Sáiz 1989: 169-170); d’Orbigny na década de 1830 (1839, 1843, 1845, Ricketson 1943); Keller Leuzinger (1874), Heath (1879, 1880, 1881, cit. em Ricketson 1943), Armentia (1885, 1887, 1890, 1976, Ricketson 1943) ou de la Grasserie (1890) nas décadas de 1870, 1880 e 1890; Rivet (1910), Nordenskiöld (2003) ou Hanke (1956) no século XX. Definitivamente, a consideração conjunta dos repertórios onomásticos com as mostras lexicais e as indicações de localização geográfica sugerem que os “pacaguaras” de Negrete são os “chacobos” de Palacios.

Fica claro, dessa maneira, a necessidade de deixar de pensar em “etnias” ou “grupos étnicos” para ampliar a perspectiva até enfocar uma unidade de análise maior, que poderíamos chamar de “panos surenhos” ou “meridionais” (Susnik 1994: 76; Erikson 1993). Deve-se pensar em uma espécie de magma de grupos pano-falantes que corta transversalmente o que é o atual norte boliviano, desde a fronteira com o Peru até o limite com o Brasil: sobre esse pano de fundo, diversos processos históricos como os diferentes tipos de evangelização, as disputas fronteiriças, as epidemias, a colonização caucheira, as migrações – e, por que não, os etnólogos – atravessam as diversas “etnias” que depois a tradição antropológica identifica. Do ponto de vista diacrônico, o quadro global de perda territorial tem resultados certamente dramáticos para os panos: até finais do século XVIII, as parcialidades pano-falantes se desdobram em um conjunto heterogêneo, porém mais ou menos homogêneo, através do norte todo da Bolívia, numa área que vai da atual fronteira ocidental com o Peru até a atual fronteira oriental com o Brasil. Mais tarde, à medida que a colonização religiosa e secular avança, e particularmente a partir da guerra da independência e do estabelecimento progressivo das fronteiras nacionais, começa a se fazer visível sua paulatina atomização, processo que termina de se cristalizar durante o século XX, em conjunção com as ideias impostas do exterior sobre as “etnias” e sua tradução especializada nas “terras comunitárias de origem”.

Entretanto, vimos que os etnônimos traduzem uma trama dinâmica de mediações, e seu desenvolvimento instável desde o século XVIII até a atualidade sugere que a história dos panos meridionais é fundamentalmente uma história de relações interétnicas. Não há nem houve nunca “etnias” isoladas que depois entram em contato entre si: a mestiçagem, a circulação, o multilinguismo, as trocas, constituem sua condição originária. Ao sul de Mojos, Lorenzo Hervás denomina a missão de São Borja, morada de um grupo de pacaguaras, “retrato de Babel”; e as crônicas descrevem a mesma composição híbrida em Reyes e Cavinás (Hervás 1800: 249; Sans 1888: 81; Armentia 1905: 107). O mesmo se passa a oeste, em Santiago de Pacaguaras, onde os grupos de língua tacana convivem com grupos “panoides”: pacaguaras, guacanaguas, vinoriaguas, tiatinaguas etc. A leste, o governador Zamora também aproveita a natureza multiétnica da região: para reduzir os pacaguaras “selvagens” escolhe como intérpretes aos cayuvavas e aos pacaguaras criados desde pequenos nas missões de Reyes e São Borja (Chávez Suárez 1986: 258). Em seguida, os pacaguaras evangelizados são distribuídos entre os cayuvavas de Exaltação, vivem “em união fraterna” com eles e apreendem sua língua (ANB GRM MyCH, vol. 15, doc. 15, 1796-1797, ff. 364, 414, 404-405; vol. 15, doc. 16, 1797, ff. 426-427, 432, 435-438, 441; vol. 15, doc. 17, 1799-1800, f. 448; Moreno 1973: 153; Chávez Suárez 1986: 442-444). Meio século depois, os chacobos do Yata falam sem problemas o cayuvava (Nordenskiöld 2003: 93-94, 116). Ainda hoje os chacobos da parcialidade *Tísstebo* (“gente carvão”) designam Exaltação por *cayuvamai* (“terra de cayuvavas”), lembram que os mais velhos lhes falavam de grandes povoados multiétnicos que compartilhavam com os cayuvavas, e declaram que são “nossos parentes” (*noba jímibo*) porque o mesmo mito que instaura as relações sexuais dá origem aos cayuvavas (Córdoba 2005, 2006).

Além do jogo de mutações semânticas entre categorias como “pacaguara”, “chacobo”, “caripuna” ou “ísabo”, compreensível ao fim e ao cabo em termos de uma certa proximidade etnolinguística, expressões como “pacaguaras reyesanos” ou “pacaguaras cavinás” obrigam a pensar então em associações regionais mais complexas entre os panos e os grupos vizinhos de outras famílias linguísticas – entre os quais os mais recorrentes são os cavineños, os araonas, os reyesanos e os cayuvavas (ANB GRM MyCh vol. 15, doc. 13, 1795, f. 340v; Ciuret m.s.; Armentia 1897: 34-35, 1903: 196; Sans 1888: 81; Mendizábal 1932: 172; Chávez Suárez 1986: 105; Brohan e Herrera 2009). As redes de trocas fazem circular palavras, bens e cônjuges em todos os sentidos: as crônicas mostram tanto pacaguaras vivendo entre os cavineños (na missão de Cavinás) como cavineños vivendo entre os pacaguaras (na missão de Santiago de Pacaguaras). Quando se produz

a insurreição contra o padre Mejía, em 1764, os pacaguaras abandonam as aldeias junto aos araonas e os toromonas, e tudo faz supor que depois vivem misturados com eles (Sans 1888: 72-73; Avellá 1899: 84, 88, 89, 91, 122-123, 143, 153, 179, 342; Cortés 1899: 244; Armentia 1903: 88). Quase um século depois, o padre Armentia encontra um araona falando em pacaguara, e logo depois Ciro Bayo observa os *xénabo* (sinabos) gritando *epereje* aos viajantes brancos, uma palavra que designa a instituição da amizade formal entre os tacanas (Armentia 1890: 95-96; Bayo 1911: 337-338; Michaël Brohan, comunicação pessoal). No plano da aliança, finalmente, as notícias de adoções, mestiçagens e capturas de cônjuges entre os diversos grupos são pouco menos que onipresentes (Ballivián e Pinilla 1912: 72-75; Guisbert Villaroel 1992:61).

Esta fluidez não pode ser explicada apenas em termos de uma lógica amazônica subjacente. No processo das alianças interétnicas não podem descartar-se processos históricos, singulares, que mostram a marca da intervenção externa: se os missionários se preocupam desde o início em reduzir a variabilidade dialectal a línguas gerais, no plano sociológico também procuram mestiçar (ou diluir) diferentes grupos fusionando aos mais rebeldes, como os pacaguaras, com outros mais submissos, como os cayuvavas (ANB GRM MyCH, vol. 15, doc. 17, 1799-1800, ff. 452-453). A combinação de diferentes lógicas de incorporação, de fato, persiste até a atualidade, como bem se pode constatar na reciclagem de grupos de movimas, pacaguaras e brancos nas redes genealógicas chacobo (Córdoba e Villar 2008). A revisão da etno-história dos pano meridionais revela uma sequência sinuosa, mas contínua, de processos de fissão e fusão, de concentração e de atomização, de acelerações e encolhimentos, mutações, mediações e relações que fazem com que categorias como “chacobo”, “pacaguara” ou “caripuna” não designem entidades étnicas fechadas, inalteráveis, homogêneas, mas remetam, ao contrário, a um jogo relacional de designações genéricas que aparecem, mudam e se esfumam significando diferentes coisas segundo os contextos, os interlocutores e as circunstâncias.

Comparando taxonomias sociais ameríndias, investigando noções de “gente”¹

Denise Fajardo Grupioni

Com um simples sobrevoo pelas etnografias sul-ameríndias é possível encontrar uma profusão de nomes e apelidos pelos quais cada grupo indígena estudado é reconhecido, ou reconhece como seus. Esses dados nos permitem vislumbrar, por detrás de cada unidade étnica, modos nativos de diferenciação. Tribos e subgrupos são as noções mais encontradas nesta literatura para definir tais diferenciações e infinidade de nomes presentes nos grupos estudados.

Mas, que lógica pode haver na profusão de nomes encontrados para contrastar e distinguir tantas e inúmeras coletividades por toda paisagem sul-ameríndia? A hipótese de Calavia Saez (2002: 38) a respeito da maior ou menor atenção que se dá aos etnônimos na produção etnográfica sul-ameríndia é a de que algumas regiões etnográficas, como a área dos povos de língua pano por ele estudada, demandam atenção especial nesse aspecto porque realmente essa questão parece dominar a atenção dos próprios Pano, de tal maneira que até ‘contamina’ seus etnólogos com uma espécie de ‘obsessão’ com a imensa variedade de nomes que se formam a partir da partícula nawa e com a exegese deste termo:

[...] em estudos relacionados com outras regiões etnográficas [essa atenção com etnônimos] é via de regra rotineira, embora ocupe as primeiras linhas de qualquer monografia. Trata-se de desfazer alguns equívocos (grupos diversos subsumidos sob um único rótulo, extensão abusiva de um etnônimo local, homonímias), e algumas malfei-

1 Esse texto foi apresentado durante a VIIIª RAM (Buenos Aires, 2009) no GT Os outros dos outros: relações interétnicas na etnologia sul-americana, coordenado por Edilene Coffaci de Lima e Lorena Isabel Córdoba. O tema aqui desenvolvido faz parte de minha pesquisa de pós-doutorado intitulada *Essas tantas diferentes gentes: onomásticas, coletividades e socialidades na Amazônia*. Trata-se de um projeto com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Proc. FAPESP 2007/59669-6) que vem sendo desenvolvido no âmbito do Programa de Pós-Doutorado em Antropologia Social e do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo (PPDAS e NHII/USP). Esta pesquisa integra o Projeto mais amplo *Redes Ameríndias: Geração e Transformação de Relações nas Terras Baixas Sul-Americanas em andamento no NHII/USP*, também com apoio da FAPESP (Processo 2005/57134-2).

torias – como o uso de etnônimos de significado paródico ou derogatório, criados por homens brancos ou outros inimigos (nomes que significam “macacos” ou “canibais” ou “gente de língua presa”). Trata-se também, em muitos casos, de identificar o nome verdadeiro do grupo – na maior parte das vezes, um termo que significa algo assim como “os homens” ou “gente verdadeira”, ou assim por diante – ou pelo menos de estabelecer algumas convenções quanto ao nome do grupo. Com isto, uma vez a missão cumprida, pode-se passar a temas mais substanciais (CALAVIA SAEZ 2002: 38).

Porém, em outras áreas etnográficas sul-ameríndias, alguns estudos importantes levam a crer que também valha à pena tomar este assunto em consideração, nem que seja por uma questão de “higiene científica”, como diria Anne-Christine Taylor (1986: 278), em seu artigo sobre “A invenção do Jivaro. Notas etnográficas sobre um fantasma ocidental”. Em trabalho anterior, Taylor (1985: 161) reclama que, por trás do caráter unitário evidente do bloco Jivaro, haveria uma outra dimensão raramente abordada que é a deste bloco enquanto compondo um conjunto sistemático (não-orgânico) ou uma “área cultural”, e não uma simples etnia resultante da soma aritmética dos subgrupos que a compõem. A autora critica também a falta de trabalhos que tratem da diferenciação tribal, e aponta que, de um modo geral, os Jivaro costumam ser tratados como uma única e vasta “nação” homogênea, dividida em uma infinidade de grupos locais, batizados pelo nome do rio onde se localizam, ou pelo nome do chefe de guerra que os “comandava” no momento de sua descoberta. Desta ótica, todas as tribos são vistas como idênticas e, cada uma, por si só, constitui uma versão metonímica, ou um modelo reduzido do todo².

Embora pouco visíveis ao olhar estrangeiro, tais distinções entre diferentes “tribos” ou “subgrupos” observadas por toda paisagem etnográfica sul-ameríndia são ainda fonte de muitas interrogações. Como bem destaca Taylor para o caso jivaro:

los principios muy complejos subyacentes a la taxonomia social indígena, y especialmente a la division dialectal quedan absolutamente herméticos para los extranjeros; el hecho mismo de la diferenciación tribal permanece desapercibido durante mucho tiempo (Taylor 1986: 179).

Também partindo de uma perspectiva crítica em relação à obliteração das diferenças entre os diversos grupos locais wajápi, Dominique Gallois (2007), em seu artigo intitulado “Gêneses Wajápi, entre diversos e diferentes”, situa a construção de um “nós wajápi” no contexto de relações desse

2 Os fatores históricos e epistemológicos responsáveis por esse *état de fait* a autora trata no artigo supracitado “A invenção do Jivaro. Notas etnográficas sobre um fantasma ocidental” (Taylor 1986).

coletivo com o Estado Nacional (Brasil), e mostra em que medida noções estrangeiras como “terra indígena” e “etnia” lhes são induzidas, levando-as a postularem e a também assumirem para si a existência de unidades territoriais e sociais que não fariam sentido fora desse contexto de relações com Estados Nacionais.

Depuradas estas noções e este tipo de contexto, abrem-se mais facilmente os caminhos para o estudo das categorias e critérios taxonômicos dos povos estudados. Vislumbro um destes caminhos, por meio do estudo das partículas e termos que, nos diferentes conjuntos linguísticos servem para designar “gente” ou “povo”, deste ou daquele tipo, conforme o sistema nominativo de cada um.

Pois bem, dedico-me agora a um exame mais detalhado dessa questão a partir de alguns materiais que lançam luz sobre diferentes sistemas de classificação de coletivos humanos. A começar pelo artigo seminal de Taylor (1985) a respeito das modalidades de diferenciação tribal entre os Jivaro, onde a autora mostra que, apesar de todas as características que apontam para a uniformidade sociológica, cultural e material do grupo, e que sugerem uma imagem unitária dos Jivaro, outras dimensões não menos fundamentais, como a existência de conjuntos dialetais e a guerra trazem à tona uma outra realidade, que é a da diferenciação e não a da homogeneidade em termos sociológicos.

Segundo Taylor, todas as tribos ou subgrupos jivaro se autodenominam pelo termo *shuar*, que quer dizer “os humanos” ou “as gentes”. Mas este termo aplica-se apenas aos humanos socializados no modelo de vida *shuar*. Os brancos e outros grupos indígenas não socializados neste modelo não são considerados *shuar* e não há uma categoria mais ampla para designá-los no interior de algum tipo de humanidade, pois não há uma noção abstrata de “natureza humana”, apenas uma humanidade social singular, que é a humanidade de quem é classificado como *shuar*.

Dentro destes limites, *shuar* é uma categoria “elástica”, que se estende ao amplo conjunto da população denominada Jivaro. Esta se reconhece pelo modo de vida e, por isso, a categoria *shuar* acompanha-se de um localizador, como por exemplo: *muraya shuar* (gente das colinas).

Conforme Taylor, cada uma dessas gentes (tribos) possui um dialeto diferenciado, correspondendo ao que a autora denomina de “conjunto dialetal”. E aqui chegamos a um ponto nodal deste sistema taxonômico que diz respeito ao papel das fronteiras dialetais na classificação social: os que fazem parte de um mesmo conjunto dialetal se consideram parentes, os que não fazem, são considerados de outra tribo, privados do status de pa-

rentes, são “outra gente”. Embora, no limite, sejam também *shuar*, pessoas humanas. O âmbito dos parentes bilaterais constitui os “nexos endogâmicos” que Taylor define como grupos de parentesco construídos em torno de uma estrutura de aliança de tipo dravidiano, focalizados sobre a figura de um “grande-homem” ou chefe de guerra, sem poder institucional, mas com autoridade e influência. Sendo cada nexos geralmente associado a um território reconhecido.

Assim, segundo Taylor, cada parentela bilateral corresponde a um nexos endogâmico e a extensão máxima desta parentela constitui uma tribo (*winia shuar*, minha gente, meus parentes). Cada tribo ou *shuar* específico, além de se reconhecer de acordo com a região de moradia, costuma chamar seus outros de “*shiwiar*”. Estes são os inimigos externos, aqueles que são de outra tribo, “outra gente”, “outro *shuar*”, os não parentes que, no entanto, permanecem no interior das fronteiras da humanidade. Trata-se, portanto, de um sistema taxonômico que encontra sua coerência num modo de classificação flexível e contextual, ao qual só se tem acesso se, conforme Taylor, tomarmos como guia a ideia de que os outros internos não são nem exóticos, nem os mesmos, mas as duas coisas ao mesmo tempo.

Em termos geográficos, este macroconjunto conhecido como Jivaro ocupa ambos os lados da fronteira entre Peru e Equador, numa extensão contínua de terras do tamanho de Portugal (cerca de 110.000 km²), ao longo da qual se distinguem, com base em critérios linguísticos, 4 grandes tribos: os Shuar do Equador, os Aguaruna, os Huambisa e os Achuar que, em 1985, somavam, em seu conjunto, cerca de 62 mil pessoas.

Assim também entre os Toba, cuja localização se estende por parte da Argentina, Bolívia e Paraguai, ao longo da região conhecida com Gran Chaco, tal como demonstra Florencia Tola (2007: 02), encontramos esse modo de classificação flexível e contextual:

El término ‘toba’ es la designación oficial de quienes se denominan a sí mismos ‘qom’. (...) Si bien en la actualidad todos los qom se reconocen a sí mismos como toba es preciso mencionar la existencia de una gran diversidad socio-política anterior a la utilización de dicho término y que existe hoy en día también al interior de quienes son llamados toba.

Trata-se aqui de buscar compreender os mecanismos de diferenciação interna ao universo social *qom*. Segundo a autora, antes de receberem o etnônimo englobador Toba, os diferentes subgrupos, ou, como prefere chamar, as distintas “parcialidades”, mantinham relações entre si permeadas por fronteiras mais nítidas que, no entanto, ainda hoje podem ser apre-

didadas, desde que se parta não de um ponto de vista externo, que toma os Toba como um amálgama étnico, mas de um ponto de vista que dê conta da diversidade cultural e sociopolítica que existe por debaixo da aparente homogeneidade dada pelo fato de terem assumido para si uma designação oficial genérica.

Como o etnônimo Toba é fruto de um equívoco onomástico³, a autora vai em busca de um termo mais fiel à autodesignação nativa que possa ser tomado como ponto de partida para a compreensão do caso em estudo. E, neste caso, confirmando o que Viveiros de Castro (1996) afirma para as formas de autodesignação ameríndias em geral, o que Tola encontra é um termo que corresponde a um pronome, e não a um nome próprio:

El término ‘qom’, en cambio, deriva del pronombre personal de la primera persona plural (*qomi*) y designa, como tal, una posición relacional. Dicha posición abarca, en un sentido restringido, a quienes hablan una misma lengua (*qom laqtaq*, lit. “la palabra qom”) y comparten ciertas prácticas y representaciones. Si bien los qom singularizan a los diferentes grupos indígenas vecinos y a los de otras regiones, en un sentido amplio, qom es utilizado también para designar a los “otros indígenas” (Tola 2007:03).

Neste sentido, assim como o termo *shuar*, e outros que veremos adiante, o termo *qom* corresponde a uma “categoria elástica”, que deve ser compreendida em seu amplo escopo, que vai desde um sentido restrito até um sentido mais amplo em que, no limite, conforme Tola (2007: 03):

Funciona como una categoría que se opone a la de “no-indígena” o “blanco”, los *rocsbe*. (...) Los límites de quienes se consideran qom por oposición a los *rocsbe* estarían dados por prácticas diferenciales ligadas a una forma específica de apropiación del territorio, a la transmisión oral, a lo largo de sucesivas generaciones, de conocimientos, prácticas, representaciones y a una lengua compartida, importante marcador identitario.

Por extensão, ao descrever a organização social nativa a partir da categoria *qom*, esta autora nos apresenta uma estrutura, em vários aspectos, similar à da organização social *shuar* descrita por A-C Taylor.

No caso *qom*, o “bando”⁴, enquanto grupo social localizado, corresponde ao nexos endogâmico *shuar*. Cada bando é composto por um conjunto de parentelas bilaterais corresidentes. E as tribos, ou “parcialidades” *qom*, assim como as tribos *shuar*, são definidas por Tola como unidades

3 “Toba no corresponde a una auto-designación sino a un nombre peyorativo de origen guaraní que significaba ‘frentones’. Este término hacía referencia a la costumbre, hoy en desuso, de depilarse las cejas (Balmori 1957: 24-25)” (Tola 2007: 02).

4 Embora em desuso nas etnografias ameríndias, tanto os termos “bando” e “tribo”, assim como outros, serão aqui utilizados porque são referidos nos materiais trabalhados.

políticas mais amplas que as unidades locais ou bandos, já que agrupam vários bandos aliados por parentesco e matrimônio, além de compartilharem uma mesma variante dialetal. Por fim, temos o seguinte paralelo:

<i>Shuar</i>	<i>Qom</i>	Âmbito	Ref.
nexo endogâmico	bando	parentela bilateral	Taylor, 1985
tribo ou subgrupo	tribo ou parcialidade	extensão máxima dos nexos entre um conjunto de parentelas	Tola, 2007

Também entre os *Qom*, assim como entre os *Shuar*, a denominação de cada tribo se dá a partir de nomes de pessoas ou de topônimos acrescidos dos sufixos *-lec* para masculino e *-lashe* para feminino:

Tal como mencionan los toba del centro de Formosa, existen los sheu-lec (“habitante del norte”), los dapiguem-lec (“habitantes del oeste”, “del cielo” o “arriba”), los l’añaga-shec (“perteneciente a tierra firme” o “al sureste”), los tacshic (“pertenecientes al este o tagueñi”) y los qollaxa-lec (“habitantes del sur”) (Tola 2007: 05).

Em relação aos nomes das tribos, Tola destaca a diferença existente entre esta forma de denominação descrita acima, com base em referências espaciais e uma outra que corresponde aos nomes e apelidos, não raramente pejorativos, dados por outras tribos, vizinhas e/ou inimigas, com base nas particularidades que se quer ressaltar, tais como: modos de comer, de se comportar ou determinados atributos corporais. Assim, costumam-se usar nomes de animais diversos em associação com tais modos e atributos. Neste segundo tipo de forma nominativa, praticamente todos os nomes citados terminam com a partícula *-pi*, tais como:

Los ñolopi -al igual que el pecarí, chancho moro o jabalí (ñolo)- suelen ser caracterizados como bajos de estatura, fornidos y veloces al caminar. Sobre los piolpi se menciona que -al igual que los perros (pioq)- se enojan y se amigan todo el tiempo. De los dapicohec suele expresarse que -al igual que las abejas (dapic)- son más oscuros de piel y encuentran con facilidad la miel de abajo de la tierra. Los qolpi - al igual que los camalotes (qol), planta que flota en las lagunas- no permanecen en un mismo lugar por mucho tiempo. Los teguesanpi –como los cuervos (teguesan)- se alimentan de pescado crudo y viven donde abunda el pescado o, según otras referencias, no tienen modales para comer (Tola 2007: 07).

Com base nesses exemplos Tola busca mostrar que os critérios que estão na base da classificação nativa de alguns coletivos humanos fazem parte de uma ontologia que estende o estatuto de “pessoa” (*siyaxaua*) a

uma ampla gama de entidades que vai além dos seres humanos, incluindo aqueles que chamamos de não-humanos (plantas, animais, donos de espécies, fenômenos atmosféricos, espíritos xamânicos, mortos etc.) e que, no entanto, os Qom consideram e tratam como pessoas (siñaxaua).

Nas etnografias da região caribe-guianense, sobre os grupos que vivem na calha-norte do rio Amazonas, em ambos os lados das fronteiras entre Brasil, Guiana, Suriname e Guiana Francesa, encontram-se dados e descrições que sugerem alguns focos comparativos com os casos qom e shuar. A seguir, ressaltado, nessa região, de oeste para leste, os casos waiwai, kapon, pemon, kaxuyana, tiriyo, wayana e aparai, todos pertencentes à família linguística caribe.

Estes são os “nomes oficiais” de uma parte dos habitantes indígenas dessa região. Estes poucos nomes contrastam com as numerosas denominações encontradas nas fontes históricas disponíveis para o amplo período que vai do século XVI – com os relatos dos primeiros cronistas da região, que atestam uma profusão de nomes diferenciados – até a primeira metade do século XX, com trabalhos como o de Protásio Frikel (1958) que, a partir de suas incursões pelo extremo norte do estado do Pará, nos anos 40 e 50, identificou cerca de 144 “tribos”. Nessa mesma região visitada por Frikel, hoje não encontramos mais do que 5 grupos étnicos, sendo 4 falantes de línguas caribe (Aparai, Kaxuyana, Tiriyo e Waiwai), além do grupo Zo’é, de língua tupi. Para que se possa compreender tal disparidade de números é preciso antes distinguir sob que tipos de processos se chegou à configuração atual e que tipo de coerência é possível estabelecer entre as unidades sociopolíticas tais como concebidas do ponto de vista nativo e tais como descritas no passado e no presente, tanto nos trabalhos históricos quanto nos trabalhos etnológicos e linguísticos.

Sobre os Waiwai, encontramos na monografia de Niels Fock uma descrição de aspectos da prática nominativa que deu origem ao nome “Waiwai” que revelam algo que parece muito recorrente por toda América do Sul. Trata-se da atribuição de nomes ou apelidos por grupos vizinhos e ou inimigos com base na aparência física ou em outras peculiaridades, como costumes e comportamentos específicos. Conforme Fock (1963: 05): “[...] the name Waiwai is in reality the Wapishana nickname to their southern neighbours. In Wapishana the word ‘Waiwai’ means tapioca, and refers to the Waiwai’s light skin colour.”

Os Wapishana são de família linguística Arawak, e não são exatamente vizinhos muito próximos dos Waiwai; mesmo assim, Fock não considera tão surpreendente que o nome “waiwai” derive de um apelido recebido dos Wapishana, já que se trata de uma atribuição muito antiga, que remonta

a um século e meio ou mais, quando a configuração dos grupos na região era totalmente diferente da atual, e quando os assim chamados “Waiwai” não formavam um grupo étnico como atualmente, englobando vários outros “subgrupos” que antes se articulavam entre si de acordo com outras possibilidades dadas pelas conjunturas específicas de guerra ou paz, aliança ou inimizade, troca ou ausência de relação. Porém, a região como um todo mudou de configuração em pouco tempo, e a imagem que se criou desta passagem, é a de que uma miríade de “tribos” que antes viviam dispersas, independentes, isoladas umas das outras e, portanto, “fragilizadas”, passou por uma série de processos de “fusão”, por meio dos quais foram deixando para trás suas diferenças, e integrando-se em grupos maiores denominados “etnias”.

Foi por meio de tais processos de “etnogênese”, ocorridos principalmente na primeira metade do século XX, que se deu o surgimento dos grupos da região tal como hoje os conhecemos. E a etnogênese waiwai constitui um exemplo particular de um desdobramento muito comum por toda Amazônia indígena, que é o da pacificação, aproximação e coresidência de grupos vizinhos motivada por projetos de intervenção governamentais ou não, que deram origem às etnias atuais. Nesse processo, apesar do postulado da unidade étnica ser assumido por seus membros, no âmbito de cada uma dessas unidades, nunca deixaram de existir as fronteiras intraétnicas derivadas das origens diferenciadas de seus integrantes, tal como Evelyn Schuler demonstra para o caso waiwai

Muitos índios que vivem atualmente nas comunidades Waiwai se reconhecem e são reconhecidos por denominações menos englobantes, como é o caso dos Hixkaryana, Mawayana, Karapayana, Katuena e Xerew (ou Xerewyana, em que yana designa o coletivo), entre outros. Foram (e seguem sendo) as famosas expedições dos Waiwai em busca de “povos não vistos” (enĩhni komo) que permitiram (e seguem permitindo) uma intensa troca com outros povos numa ampla rede regional (Schuler 2006).

Também faz parte dessa paisagem etnográfica a área conhecida como “circum-Roraima”. Paulo Santilli (1997), Butt-Colson (1983-84) e outros estudiosos dessa área mostram que os grupos da região foram constituídos com base em um sistema contrastivo que permite que, por meio do significado dos nomes, se expressem diferenças recíprocas que indicam ora as distâncias espaciais, ora sociais que se quer enfatizar. Em um de seus trabalhos, Butt-Colson explora em particular os termos designativos que servem para diferenciar os Pemon entre si e os Kapon entre eles próprios, por meio da fluvionímia (Butt-Colson, 1983-84: 106-107):

[...] the people of the subdivisions of these name themselves, and are named by others, with reference to the fluvial system of their territory. (...) This is signaled by the use of the suffix –kok or –gok (or –koto, –goto) which, added to the name of a river or stream (in creole English, “creek”), refers to that group of people dwelling in that particular river basin or valley.

Trata-se, portanto, de um sistema nominativo cujos significados dos nomes só podem ser compreendidos se forem contextualizados relacionadamente. Tanto no que diz respeito às categorias classificatórias mais amplas que servem para distinguir conjuntos multiétnicos em termos regionais, como é o caso dos termos ‘kapon’ e ‘pemon’, quanto das que servem para distinguir unidades étnicas entre si e distinções infraétnicas. A diferença é que Kapon e Pemon são autodesignações e as demais unidades são constituídas de apelidos e nomes interatribuídos. Segundo Santilli (1997: 18), os Pemon se reconhecem internamente diferenciados em uma variedade de grupos locais e regionais cuja etnonímia se ancora em um sistema relacional denotativo de particularidades que são atribuídas e ou/assumidas por cada grupo.

Ainda nesse universo dos grupos de família linguística Caribe, no norte do Pará encontramos os Kaxuyana no rio Trombetas e também juntamente com os Tiriyo na fronteira com o Suriname. Tiriyo e Kaxuyana são nomes que lhes foram atribuídos pelos não-índios a partir de meados do século XX. Embora estes nomes tenham sido assumidos “oficialmente”, em suas próprias línguas os Tiriyo se autodenominam *Tarëno*, e os Kaxuyana *Purehno*. Além disso, os membros de ambos os grupos se reconhecem sob uma variedade de outros nomes que, em sua maioria, apresentam os finais *yana*, *yo*, *so* e *koto*⁵. Estas partículas que acompanham cada nome designam “gente” ou “povo”. Os Kaxuyana também se consideram descendentes de diferentes *yana*, porém nomeados não de acordo com espécies animais ou vegetais, mas de acordo com os rios que habitavam originalmente.

Quando alguém se identifica ou é identificado como *Tarëno* (daqui), pode estar se referindo a alguém originalmente “daqui”, *tarënoen* (verdadeiramente daqui) ou a alguém que se tornou “daqui”, *tarëno me* (como os daqui), tendo-se como ponto de referência uma ampla região que se estende pela Serra do Tumucumaque e seus arredores, em ambos os lados da fronteira do Brasil com o Suriname. Pode-se, ainda, estar se referindo a alguém que tem aparência física, e/ou modo de vida semelhante aos nativos

5 A origem desta variedade de partículas para designar “gente” está relacionada à variação dialetal historicamente presente na região: o termo *yana*, para alguns, correspondia ao termo *goto* para outros, e assim por diante. Os Aramayana, por exemplo, eram assim chamados por alguns grupos, mas por outros eram chamados de Aramagoto.

dessa região. Assim, os Kaxuyana que para lá migraram há quatro décadas são considerados como *tarëno*, embora não se autodenominem como tal em sua própria língua. Também em relação a outros grupos indígenas vizinhos ou distantes, ainda que não falem a mesma língua e que não imaginem o que seja ser como *tarëno*, é assim que são vistos pelos Tiriyó. Porém, em relação aos não-índios em geral, não há este mesmo tipo de identificação. Reconhecer-se como *tarëno*, portanto, diz antes respeito a um jeito de viver (em tiriyó: *tarëno aene me iwehto*), do que ao pertencimento a um grupo com fronteiras territoriais, linguísticas e identitárias específico.

No extremo leste das Guianas, em ambos os lados da fronteira entre Brasil e Guiana Francesa, encontram-se os índios oficialmente conhecidos como Palikur, de língua Arawak. Em um de seus trabalhos sobre este grupo, Alan Passes (2006), explica que Palikur corresponde a um exônimo, um nome genérico que lhes foi atribuído, mas que é como Pa'ikwené que se autodenominam em sua própria língua. O caso pa'ikwené não é distinto de todos os outros aqui tratados no que diz respeito aos modos de classificação social de coletivos e suas práticas nominativas; além disso, a análise de Passes (2006) ilumina aspectos importantes de serem considerados sobre as concepções de mundo e de socialidade engendradas por estes modos e formas nativas. Nesse trabalho, Passes explica que os atuais Pa'ikwené resultam de uma longa história de interações entre entidades e culturas multiétnicas, tanto indígenas quanto não indígenas, que se encontraram nessa região. Neste sentido, Passes sugere um paralelo entre o caso pa'ikwené e o caso dos Piro, no Peru, estudados por Peter Gow (1991), e compartilha as conclusões teóricas deste autor sobre a pertinência da noção de assimilation-and-dissimilation para se compreender o mecanismo pelo qual os índios, querendo ter as coisas dos não-índios, estabelecem relações com estes, não com o objetivo se tornarem como eles, mas de continuarem sendo como sempre foram, já que assimilar do outro para si aquilo que se acha útil ou interessante faz parte do modo pa'ikwené de ser e viver no mundo, que corresponde a estar em constante processo de construção se si mesmos, por meio das inter-relações e da incorporação do que vem do outro.

Alan Passes (2006: 76) descreve os Pa'ikuwené como constituindo uma “nação” de “clãs”, duas concepções provenientes de outras realidades, mas que, no entanto, não interferem em sua apreensão das categorias nativas de classificação social:

[...] the Pa'ikwene nation, known as naoné, is a confederation consisting of a nucleus of so-called inner clans that over time have coalesced with various other ethnic entities, which transformed into so-called outer clans. Not every outer clans was Arawakan (e.g., the Paragoto, a Carib group) but all were progressively palikurised (linguistically and culturally).

A noção de naoné compartilhada por todos que se consideram Pa'ikwené apresenta características semelhantes (elasticidade, contextualidade e flexibilidade) às demais aqui tratadas, tais como shuar, qom e tarëno, uma vez que, conforme Passes (2006: 77):

As for naoné, in addition to being used in the sense of ‘nation’ the word means ‘my family/clan’. It can also signify ‘my other’. Thus it reconciles sameness and difference. Ego can apply the term naoné to an ever wider social Field, radiating from his/her immediate community and clan to other communities and clans, to the naoné as an collectivity of clans, and ultimately to other, non-Pa'ikwené Amerindian nations. For the Pa'ikwené, the identity associated with their naoné transcends the national boundaries of states and supercedes their Brazilian or French status.

Neste modelo, tal como nos demais aqui tratados, a noção de naoné está na base das relações entre parcialidades que Passes define como “clás”. Ele identifica atualmente um conjunto de oito clás — com filiação patrilinear e casamentos exogâmicos interclânicos — sobreviventes de uma lista de 18 mencionados em materiais históricos e por seus informantes. Com base na lista desses 18 clás fornecida por Passes (2006: 76, nota 83), podemos perceber que a partícula que funciona como coletivizadora corresponde ao termo – ené, tal como em kawakúkyené, Auniyené, Pa'uyené e outros. Este caso, somado aos demais aqui tratados, nos coloca diante de um esquema taxonômico comum utilizado para “classificar gente”, o que varia em cada caso é a partícula que aparece na posição de sufixo. Trata-se, portanto, de um esquema que pode ser compreendido de forma bastante ampla e transversal, já que parece estender-se por toda América do Sul, a exemplo dos casos dos povos de língua pano, na Amazônia brasileira e peruana; do caso qom no Chaco argentino, e shuar, no Peru e Equador; além dos povos de língua caribe das Guianas, dentre outros aqui não considerados:

- shuar	(Shuar)
- lec; - lashe	(Qom)
- gok; -kok; -goto; -koto; -yana	(Kapon e Pemon)
- yana	(Purehno)
- yana; -koto; -goto; -yó; -so	(Tarëno)
- ené	(Naoné)

Com base na literatura disponível sobre o significado dessas partículas, sabe-se que a maioria delas designa “gente”, e que o termo que lhes antecede indica de que “gente” ou “povo” se está falando. Assim temos: gente de tal região, aldeia ou rio; gente ligada a tal chefe de guerra; gente do tipo tal (animal ou vegetal). Enfim, um leque de possibilidades nominativas utilizadas para classificar “gente”, porém “gentes outras” não “a gente” ou “nós mesmos”. Neste sentido, como bem demonstrou E. Viveiros de Castro (1996: 122) sobre o assunto:

[...] a maioria dos etnônimos ameríndios que passaram à literatura não são auto-designações, mas nomes (frequentemente pejorativos) conferidos por outros povos: a objetivação etnônímica incide primordialmente sobre os outros, não sobre quem está na posição de sujeito. Os etnônimos são nomes de terceiros, pertencem à categoria dos ‘eles’, não à categoria do ‘nós’.

Esta é uma das práticas que está na origem da profusão e confusão de nomes para coletivos indígenas encontradas nas fontes escritas e orais; pois um mesmo coletivo pode receber um ou mais nomes de diferentes nominadores e assim acumular mais de uma denominação. Por outro lado, se observarmos em todos os casos citados, e no quadro abaixo, os nomes que se tornaram etnônimos dos grupos considerados não correspondem às suas respectivas autodesignações: Jivaro quer dizer pagão, selvagem (Taylor 1986); Toba refere-se “àqueles que depilam as sobrancelhas” (Tola 2007); e assim por diante em relação aos nomes dos grupos caribe da região circun-Roraima, tal como Taurepan, que quer dizer “os que falam errado” (Santilli 1997). E, ainda, na porção oriental das Guianas, Kaxuyana ou “gente do rio cachorro”; já os Tiriyo dizem não imaginar o que quer dizer este nome; assim como também os Palikur.

De tal modo que uma fórmula muito recorrente nas páginas iniciais das etnografias ameríndias é expressada nos seguintes termos: O termo **X** é a designação oficial daqueles que se autodesignam **Y**. Tal como em Tola (2007: 02): “El término ‘toba’ es la designación oficial de quienes se denominan a sí mismos ‘qom’”.

O mesmo vale para todos os casos abaixo:

Termo X	Termo Y
Jivaro	<i>Shuar</i>
Toba	<i>Qom</i>
grupos caribe da região circun- Roraima	<i>Kapon e Pemon</i>
Kaxuyana	<i>Purebno</i>
Tiriyó e Wayana	<i>Tarëno</i>
Palikur	<i>Naoné</i>

No entanto, se para corrigir o equívoco do termo x, formos em busca do termo y, como também demonstrou Viveiros de Castro (1996), o que encontraremos não corresponderá exatamente a um nome próprio, mas a um pronome coletivo, algo como um “nós”. Assim temos, conforme cada caso aqui tratado:

Termo	Significado	Autor
<i>Shuar</i>	nós (os humanos, as pessoas)	(Taylor 1985)
<i>Qom</i>	nós (os que falam a língua <i>qom</i>)	(Tola 2007)
<i>Kapon e Pemon</i>	nós (humanos, gente, povo)	(Santilli 1997)
<i>Purebno</i>	nós (gente, humanos)	(Grupioni 2002)
<i>Tarëno</i>	nós (daqui)	(Grupioni 2002)
<i>Naoné</i>	nós (minha família, meus outros)	(Passes 2006)

Se o termo y corresponde a categorias que remetem a um tipo de identidade coletiva assim tão abrangente, ainda mais se consideramos que nessas ontologias o estatuto de “gente” ou “pessoa” não se restringe à espécie humana, mas estende-se aos não humanos, então, para usar uma expressão de Viveiros de Castro (1996: 122), “sua coagulação como ‘etnônimo’ pa-

rece ser, em larga medida, um artefato produzido no contexto da interação com o etnógrafo”.

Um exemplo dos mal-entendidos que podem surgir com a transformação desses termos coletivizadores em etnônimos foi tratado por Erikson (2004) em referência ao caso *matís*⁶. Conforme relata Erikson, ele próprio foi chamado de *matís*, ao que revidou dizendo que não era um *Matís*. Em reação ouviu a pergunta: se você não é *matís*, quem é então, *nish* (caça/animal comestível)? Com efeito, o termo *matís*, em seu sentido genérico, significa “seres humanos”, e Erikson (2004) questiona se, tendo em vista a amplitude deste etnônimo, não seria o caso de ser reconsiderado:

Pour rendre compte de ce paradoxe, l'explication qui vient assez spontanément à l'esprit voudrait que les sociétés traditionnelles vivent tellement repliées sur elles-mêmes qu'elles confondent les frontières de leur groupe avec celles de l'humanité. Cette hypothèse est pourtant totalement fallacieuse, les notions indigènes qui sont ici en jeu s'avérant nettement plus sophistiquées. L'on verra que le choix de “ *matís* ” comme ethnonyme résulte en partie d'un malentendu concernant le sens de ce terme, mais reflète également une vision de l'univers social selon lequel les effectifs symboliques du groupe débordent largement de ceux définis par les seules données démographiques.

O termo *matís* encontra sua aplicação mínima à parentela de ego e se estende até aos não parentes mais distantes. Neste intermédio existem os *matís* parentes e os não parentes, mas ainda assim *matís*, que são o que Erikson chama de “estrangeiros do interior”, ou o que Taylor (1985: 168), para o caso *shuar*, definia como “os outros internos” e caracterizava como “nem exóticos, nem os mesmos, mas as duas coisas ao mesmo tempo”. Esse fenômeno da constante busca da incorporação de estrangeiros, voluntários ou cativos de guerra, nos coletivos ameríndios, foi denominado por Erikson (2004) de “alteridade constituinte” e assim descrito:

Tout se passe donc comme si les *Matis* (et tout porte à croire qu'il en va de même pour les groupes voisins) s'efforçaient de garder leur système ouvert, comme si l'incomplétude était posée comme une donnée incontournable de la vie sociale. Par contre coup, le besoin d'interaction avec l'extérieur ressort comme une condition indispensable à la constitution du soi.

6 Segundo Erikson o termo *matís* é cognato do termo *matés* e teria sido por influência de militantes indigenistas que ambos passaram a ser adotados.

Além de sugerir que essa concepção da alteridade como parte constituinte das identidades coletivas vale para os sul-ameríndios em geral, Erikson também sugere que a facilidade com que etnônimos assim tão vaporosos como *Matis* são aceitos pelos nativos pelo fato de que o seu conteúdo permite uma definição mais englobante de “quem somos nós”, capaz de abarcar “nós e nossos outros”. Ainda que se mantenha um mal-entendido de base que diz respeito ao fato de que um não índio, indigenista, por exemplo, considera que o termo *Matis* corresponde a uma categoria de identidade étnica exclusiva, enquanto um nativo lida com essa categoria em termos de um “nós inclusivo”. Portanto, não somente entre os *Matis*, mas entre os sul-ameríndios em geral, nomes que correspondem a “gente”, “nós”, “humanos”, “pessoas”, ao invés de etnocêntricos, são, ao contrário, extremamente inclusivos.

Assim, com base neste e nos demais trabalhos aqui considerados, podemos perceber que a objetivação de identidades étnicas acaba por impor aos nativos um outro modelo com o qual devem lidar. É por meio deste processo que coletividades sociais que se pensam muito mais amplamente conectadas, se veem, por assim dizer, insularizadas no interior de fronteiras territoriais e étnicas juridicamente delimitadas.

Para o caso pano, Erikson (1993: 49-50) aponta algumas dificuldades na circunscrição de unidades da ordem da “etnia”, citando como exemplo deste descompasso entre fronteiras nativas e fronteiras definidas pelo antropólogo o próprio caso dos *Matis*, uma vez que estes consideram alguns dentre seus membros como estrangeiros, ainda que tenham nascido em sua própria aldeia; enquanto afirmam que certos grupos vizinhos sim, fazem parte deles. Conforme Erikson, esse aparente paradoxo se desfaz se levarmos em consideração que, por conta de um dualismo muito particular à área pano, a identificação parcial com seus outros é constitutiva de seu modelo inclusivo de socialidade.

Porém, mesmo em outras áreas, como nas Guianas e, em particular no caso *pa'ikwené* estudado por Passes, se fazem presentes características semelhantes em relação a este modelo de socialidade sugerido por Erikson ao caso pano. A começar pelo que diz respeito à categoria *naoné*, que aponta, segundo o autor, para um senso de identidade também ancorado num princípio de “socialidade inclusiva” que opera para aquém e além das fronteiras não só étnicas, mas também nacionais existentes. Assim, conforme Passes (2006: 07): “Pa'ikwené identity is not restricted and exclusive: non-Pa'ikwené incomers who adopt the Pa'ikwene lifestyle in communality with Pa'ikwené people can themselves acquire *Pa'ikwené-ness* and be considered Pa'ikwené”.

Deste ponto de vista, também os Jivaro e todos os demais casos aqui tratados apresentam um senso de identidade aberto e inclusivo. O que, parafraseando Taylor (1985), vai contra a nossa “tentação substantivista” do fenômeno étnico, afinal o estado de *Pa'ikwené-ness*, ou de “jivaritude”, ou ainda a noção de *tarëno me* (“como nós daqui”), não é nem um estado imutável, nem um destino inevitável, mas a forma estrutural de um processo que se dá de acordo com a configuração das relações em jogo em cada circunstância. Nesse modelo, baseado no princípio que Passes define como “socialidade inclusiva” não está fora do horizonte nativo a possibilidade de que todo e qualquer “outro”, índio ou não índio, possa vir a se tornar “alguém como nós”, *naoné* ou *shuar* ou *tarëno me* e assim por diante. Pois, segundo o autor:

It is in the process of pursuing an interactive communal and above all *sociable* life that the dangerous predatory ‘other’ can be converted into a safe ‘someone like us’. Such a sociality stresses consanguinity (both real and fictive) and consubstantiality (Passes 2006: 77).

Em outras palavras, trata-se aqui de pensar que estamos diante de um modelo de ampla abrangência no universo, ou como prefere Passes (2006) “multiverso” sul-ameríndio, no qual o “social” é visto como algo potencialmente ilimitado, daí que categorias elásticas, flexíveis e contextuais tomem seu lugar e permitam que os sistemas nativos possam ser compreendidos em sua abertura e eterna incompletude, em sua necessidade de interação constante com o que vem do outro, pois esta parece ser a condição indispensável da constituição desses coletivos.

Quem são os Noke Kuin? Acerca das transformações dos Katukina (pano)

Edilene Coffaci de Lima

Em 1920, Paul Rivet, em um breve artigo publicado no *Journal de la Société des Américanistes*, debruçara-se sobre a denominação de “Katukina”. A partir de uma comparação de léxicos, Rivet mostrou que eram então cinco grupos, de diferentes filiações linguísticas, conhecidos pelo mesmo termo e concluiu:

deste estudo resulta que o nome de Katukina (com suas variantes: Katukinaru, Katukena, Katokena, Katukino) não é um nome específico de uma tribo, mas um termo geral que serve para designar populações diversas que apresentam, sem dúvida, características comuns, seja em seu aspecto exterior seja em seus costumes (Rivet 1920: 89).

Essa observação de Rivet certamente contribuiu para começar a desfazer os mal-entendidos e confusões que até então vigoravam na identificação de grupos que eram geograficamente bastante próximos e tinham, como ele observa, “costumes comuns”. Se linguisticamente era clara a distância que separava tais grupos, foram justamente as “características comuns” que os mantiveram embaralhados ainda durante um tempo longo. Assim, no que diz respeito aos grupos de língua pano conhecidos como Katukina, a confusão permaneceu.

Foi certamente o missionário espiritano Constantin Tastevin quem forneceu a P. Rivet o vocabulário do grupo pano morador do rio Gregório, e conhecido como Katukina, que o permitiu avançar na comparação dos léxicos na tentativa de desfazer o mal-entendido mencionado. Missionário aplicado, sediado em Tefé (AM) e aprendiz de antropólogo e linguista, Tastevin é o autor das melhores informações etnográficas sobre as populações indígenas situadas no alto e médio rio Juruá nas duas primeiras décadas do século passado. Tendo estado entre os Kanamari (de língua katukina) e entre os grupos pano conhecidos ainda hoje como Katukina (de língua pano), a colaboração de Tastevin ao trabalho de Rivet, certamente, foi imprescindível para que se compreendesse o que se passava no sudoeste amazônico.

De qualquer maneira, se consultados os artigos do próprio Tastevin a confusão etnonímica permanece quando diz respeito aos grupos de língua pano, embora claramente já se avance para o seu definitivo esclarecimento. Se consultados todos os artigos em que Tastevin menciona os grupos conhecidos como “Katukina”, alcança-se a soma não desprezível de 21 outros etnônimos que eram encobertos pelo termo. Tastevin erigiu duas hipóteses para explicar a confusão: ou bem os brancos confundiram alguns grupos pano com os Katukina de língua katukina ou bem eles próprios se deixaram passar por Katukina, na tentativa de escapar da violência que era dirigida aos grupos de língua pano, os nawa, tidos como selvagens e cruéis. O próprio missionário afligia-se com a situação, como se pode perceber em seu artigo de 1924, a partir de um diálogo travado com Mame, um “katukina” morador do rio Gregório:

Mas será que eles eram realmente Katukina? Eu estava ansioso para sabê-lo. Os verdadeiros Katukina, os Atekena, não se tatuam com cores indelévels. Eles cobrem o corpo inteiro de desenhos vermelhos e negros, mas são desenhos que duram no máximo quinze dias e que eles têm o cuidado de renovar e mudar a cada manhã. Isto dá mais trabalho, mas é bem mais elegante. Depois de quebrar o gelo, abordei a grave questão:

- “Vocês são realmente Katukina? Que tipo de pessoas são vocês?”

- “Nós somos Katukina!”

- “Então porque vocês falam a língua dos Kachi-nawa? Não seriam vocês Kachi-Nawa?”

- “Nós, Kachi-nawa? Mas os Kachi-nawa são nossos inimigos. Os Kachi-nawa são comedores de homens, assassinos, ladrões, preguiçosos. Nós somos pessoas boas, não fazemos mal a ninguém e somos trabalhadores: olhe os nossos campos, o nosso milho, a nossa mandioca, as nossas bananeiras!”

- “Mas por que vocês não falam a língua dos outros Katukina; Hon-dyapa, Benh-dyapa, Wandyu paraninh dyapa etc...? A qual dyapa pertencem vocês?... Vocês não respondem? É porque vocês não são Katukina. Não seriam vocês Huni-kui (verdadeiros homens) como os Kachi-nawa?”

- “Não, padre, nós nos chamamos Nuke, os homens”.

- “Tudo bem! Mas será que vocês não teriam outro nome como os Kachi-nawa (vam-piros); os Poya-nawa (sapos); os Chipi-nawa (sagüis); os Kapa-nawa (esquilos); os Mari-nawa (cotias) etc...?” (Tastevin 1924).

O fato é que os grupos de língua pano conhecidos como Katukina, atualmente moradores de duas terras indígenas, no rio Gregório e no rio Campinas¹, adotaram a denominação. Embora não a reconheçam como uma denominação nativa e afirmem claramente que não tem qualquer sig-

1 Os Katukina de que trato aqui somam hoje uma população de aproximadamente 600 pessoas.

nificado em sua língua, adotaram-na sob o argumento de que ela foi “dada pelo governo”. Essa função burocrática do etnônimo, se assim podemos dizer, é também apontada pelos Shanenawa, outro grupo de língua pano, outrora igualmente conhecido como Katukina (mas que, mais cedo, se desvencilharam dela), que tem suas aldeias localizadas nas proximidades da cidade de Feijó e com os quais os moradores dos rios Gregório e Campinas não têm qualquer parentesco.

São bastante comuns na etnologia sul-americana os quiprocós derivados de confusões etnônicas: Campa do Acre (atuais Ashaninka), Kaxinawá (Huni Kuin), Txikão (Ikpeng) e Suyá (atuais Kinsedjê) são apenas poucos exemplos. Não desconheço que o termo “katukina” faz parte de uma extensa lista de equívocos, embora seja preciso enfatizar que antes de 2000 não havia, como mencionei antes e detalharei adiante, qualquer outro termo que o substituísse.

De qualquer maneira, no contexto pano, cabe pôr em relevo a multiplicidade de etnônimos sobre os quais são conhecidos os grupos que hoje são entendidos conformando etnias específicas. Os Marubo, localizados no vale do Javari (AM), são um aglomerado de mais de uma dezena de etnônimos (ou seções, segundo nos fizeram saber Melatti e Montagner Melatti (1975)). Os Yawanawa, que dividem a TI do rio Gregório com os Katukina, são também um aglomerado que comporta pelo menos cinco outros etnônimos – sendo que, neste caso, Yawanawá tornou-se o mais saliente (Carid Naveira 1999). Os Katukina das Terras Indígenas dos rios Campinas e Gregório também apresentam suas divisões internas, identificando-se entre eles a partir de seis etnônimos: Varinawa (povo do Sol), Kamanawa (povo da Onça), Satanawa (povo da Lontra), Waninawa (povo da Pupunha), Nainawa (povo do Céu) e Numanawa (povo da Juriti). Não convém multiplicar os exemplos, que só fariam estender a lista dos diversos nawa – um termo sobre o qual já foram escritos alguns bons trabalhos.

As seis autodenominações reconhecidas internamente entre os atuais Katukina do rio Gregório e do rio Campinas são estáveis, i.e., não apresenta acréscimos ou decréscimos há bastante tempo. Certamente foi com esse aglomerado étnico que o missionário Tastevin esteve no começo do século passado, no rio Gregório, dado que as seis denominações mencionadas no artigo publicado na revista *Missions Catholiques*, de 1924, são exatamente os mesmos encontrados hoje e são também coincidentes os fragmentos de mitos que ele registrou, da mesma maneira que seus dados etnográficos.

Durante muito tempo então a denominação pela qual se tornaram conhecidos não parece ter lhes causado qualquer inconveniente. Os Katukina de que falo, até pouco tempo atrás, serviram-se dela sem maiores questionamentos. Se muito incomodados com as indagações dos antropólogos,

a resposta reportava, como já mencionado, à necessidade de um termo que os abrangesse coletivamente e que lhes foi conferido a partir do contato. Não é então sem propósito que se oficializou com a demarcação de suas terras, em meados de 1980. No contexto da demarcação, a vinculação entre um “território” e uma “etnia”, tão condizente com as ideologias estatais, ganhou força e forma. Compreende-se também o argumento katukina de que a denominação foi “dada pelo governo”.

A denominação manteve-se e, como ocorre com frequência no Brasil, passou a servir para identificar algumas pessoas, particularmente as jovens lideranças do grupo, que são conhecidas por seus nomes em português sucedidas pelo “sobrenome” Katukina, como, por exemplo, Carlos ou Francisco Katukina. A estabilidade da denominação perdeu com os movimentos políticos que tiveram início com o processo de demarcação das terras indígenas no Acre, a partir da metade dos anos 1980. Um movimento político que obteve repercussão maior no início dos anos 1990, quando iniciava meu próprio trabalho de campo², no contexto da formação daquela que ficou conhecida como a Aliança dos Povos da Floresta. Um movimento que reuniu índios e seringueiros, de claro cunho ambientalista, com o objetivo de terem resguardadas suas terras, florestas e particularidades culturais, livres do jugo dos patrões da borracha, e da exploração madeireira que os alcançava.

Voltando à literatura pano, vale lembrar que, neste conjunto, sempre é bastante destacada a labilidade das fronteiras étnicas. A ênfase no trânsito frequente e nos consequentes empréstimos culturais entre os povos de língua pano – facilitada mesmo por determinados costumes como, por exemplo, a onomástica, que permite aparentar putativamente pessoas que acabam de se conhecer – parece ter permitido sedimentar, ao menos entre os antropólogos, a impressão, vivamente destacada por Erikson (1986: 51), de que tais grupos “se dividem para melhor reinar”.

Não falta à história katukina relatos sobre os encontros, amistosos ou não, com diversos outros grupos pano, que resultavam em diversos tipos de troca: seja de sementes, de cantos, de mitos e mulheres. Assim, a partir de minha própria pesquisa, observo que o encontro com os Marubo, na última década do século passado, foi sucedido por um período de intensa reflexão sobre os eventos que teriam determinado a separação do que seria um único grupo formado pelos atuais Katukina e Marubo (Lima 1994), que, desde então, têm trocado um pouco de cada uma das coisas que acabo de mencionar.

2 Entre 1991 e 2000 fiz 18 meses de trabalho de campo (que resultaram em meus trabalhos de mestrado e doutorado (ver Lima 1994 e 2000)), na maior parte do tempo estive entre os Katukina da TI do rio Campinas. A partir de 2005 retomei o trabalho de campo no mesmo grupo, embora tenha feito temporadas mais breves.

O território étnico

No contexto contemporâneo, o que retém minha atenção é que após a demarcação das terras indígenas, o contorno pontilhado das fronteiras étnicas começou a ser preenchido com traços fortes, o que certamente não se faz sem maiores consequências.

O esboço da constituição de uma “fronteira territorial” pode ser exemplificado com um fato de campo. Em 1992 estava na TI do rio Campinas, para uma temporada de cinco ou seis meses, quando soube que uma família de índios Arara do rio Bagé (atuais Shawādawa) havia se mudado para lá, havia mesmo estabelecido residência. A tal família era conhecida de moradores da TI do Campinas, a partir de encontros ocorridos em Cruzeiro do Sul. As pessoas que me comunicaram a chegada dos novos moradores me falaram com bastante naturalidade, sem demonstrar qualquer insatisfação. A naturalidade talvez fosse por que elas próprias tiveram, ao longo da história, empreendido diversos deslocamentos. Ao longo do século passado, não foram poucas as pessoas que se deslocaram de seringal em seringal, tendo morado em diferentes períodos em diversos rios: o Tarauacá, o Gregório e o Liberdade, são apenas alguns deles (Lima 1994). A chegada de uma nova família ao local não constituía então nenhum fato novo.

Poucos dias depois, decidi visitar os recém-chegados em seu novo endereço. Qual foi minha surpresa quando, antes de chegar ao local, soube que os novos moradores tinham sido desautorizados a estabelecerem residência naquela terra indígena e voltaram para Cruzeiro do Sul. Quis saber qual o motivo do retorno. A resposta, dada também com bastante naturalidade por diferentes pessoas, foi que a entrada daquela família para estabelecer-se na área havia sido consentida por jovens lideranças e, mais tarde, desautorizada pelos velhos chefes.

Sem querer agora tocar na política interna katukina – e de Paulo Góes (2009) empresto a distinção entre lideranças e chefes –, destaco o argumento dos homens mais velhos para fazer retroceder a autorização aos Arara: eles tinham já suas terras demarcadas, não havia porque lhes pedir abrigo; se quisessem terra para morar, já dispunham das suas no rio Bagé; ao aceitar aquela família, seria inevitável consentir a entrada de seus parentes que se aproximariam. Portanto, cabia desfazer a autorização antes que se vissem obrigados a atender novos pedidos... As jovens lideranças não contra-argumentaram aos mais velhos e desfizeram a permissão aos Arara, que se retiraram também, até onde sei, sem maiores problemas. O assunto foi encerrado e daquela família arara nunca mais tive notícias.

A exclusividade (katukina) do território, transparente no argumento dos velhos, aparecia como um “efeito colateral” da demarcação jurídica das

terras. Ou, para dizê-lo de modo menos brusco, em microescala as exigências políticas esboçavam ali os contornos do processo de “etnicização” que aquelas pessoas “não necessariamente escolheram” (Menget 1999), e que se acentuaria nos anos seguintes.

É preciso aqui deixar (bastante) claro que faço tal afirmação sem, evidentemente, questionar nem a justiça nem a legitimidade ou legalidade das demarcações de terras indígenas no Brasil, menos ainda no contexto do alto Juruá, que melhor conheço. Não devem pairar dúvidas sobre a ancestralidade da presença indígena naquela região e, menos ainda, da violência a que foi submetida, especialmente durante o período de apogeu da borracha, mas não apenas nele.

O fato banal, de pouca repercussão, ficou silenciado em minhas notas de campo e em minha memória. Meu retorno a ele deve-se ao fato de que em anos recentes, particularmente a partir da entrada neste século, passei a observar – como outros colegas, em outros lugares – um movimento em direção à cristalização das fronteiras entre os diversos grupos pano e uma intensificação do processo de “etnicização”. E no contexto contemporâneo, ao ingrediente “territorial”, acresce-se um ingrediente “cultural”. Além de se reconhecer e ser reconhecido como portador de uma identidade indígena específica, que é suficiente para garantir o direito à terra, deve-se mostrar (senão exibir) o que é “ser índio”. Insere-se neste contexto o esforço dos Katukina de serem reconhecidos como Noke Kuin, traduzido por eles como o “povo verdadeiro”.

Antes de continuar, vale dizer que assumo o etnônimo Noke Kuin como sendo de elaboração recente e isso não o desqualifica ou diminui em nada. Importa-me aqui pensar o processo que o constitui e, é preciso ressaltar, torna-o aceito.

Noke Kuin: de pronome a identidade coletiva

Como tantos outros panólogos, logo nos primeiros dias de campo, nos idos de 1991, estive eu também à procura de um etnônimo oculto no rótulo de “Katukina”, assumidamente estranho às pessoas com quem convivia. Tal qual Tastevin (1924) antes de mim, importunei meus anfitriões diversas vezes para tentar sacar um etnônimo que desvendasse quem seriam os atuais Katukina das TIs do Campinas e do Gregório. Além dos etnônimos já mencionados – todos terminados em nawa, que revelam que os Katukina se formam, por assim dizer, na multiplicidade –, não obtive qualquer outro. Não deve ser mera coincidência que o mais próximo que ouvi repetidas vezes, foi Noke, que antes tinha sido dado como resposta também ao missionário francês.

Em linguagem cotidiana, noke é simplesmente o “nós”, “a gente”, em suma, um sujeito plural. Até então (fim dos anos 90), ao noke nenhum interlocutor havia anexado o kuin, traduzido livremente como “verdadeiro”, mas que talvez seja adequado traduzir como “prototípico” ou “modelar”, ao modo do eté (tupi) de que fala C. Fausto (2001: 262-263) a partir dos Parakaná. Ou, aproximando-me mais do contexto pano, a partir da língua kaxi, é preciso destacar que kuin é um termo referencial que está intimamente ligado ao contexto enunciativo do locutor (E. Camargo, comunicação pessoal). De tal modo que ser Noke kuin marca uma posição em relação a outros³. Na sequência mostrarei justamente como se posicionam os Katukina no contexto sociopolítico que faz emergir a denominação de Noke Kuin.

Há pouco tempo, no início de 2009, estive em campo com os Katukina da TI do rio Campinas. Na casa de meu anfitrião, Kako, resolvi perguntar-lhe quando eles haviam começado a se servir da denominação Noke Kuin, que me era desconhecida nos períodos mais prolongados de permanência entre eles, na década anterior. Longe de me contradizer, Kako, um homem pouco mais jovem que eu e com quem sempre tive conversas bastante proveitosas e amistosas, disse-me algo como “Você sabe que Katukina não quer dizer nada na nossa língua, então a gente achou que Noke Kuin diz que a gente é índio mesmo. Foi a liderança x que teve a ideia de buscarmos outro nome”.

De fato, imagino que não deveria ser fácil explicar aos brancos curiosos (que existem em muito maior número que os antropólogos) que aparecem em número cada vez maior desde a pavimentação da BR-364⁴ e a popularização do uso do kambô (de que falarei adiante) no meio urbano, o “significado” do nome pelo qual são conhecidos.

Se Noke Kuin, de fato, não é difícil traduzir e poderia, em outros tempos, conduzir à sua tradução imediata como “ser humano” agora reenvia a uma discussão sobre o que significa ser “índio mesmo”, como o mesmo interlocutor fez questão de frisar.

A procura por uma denominação “autêntica”, agora feita pelos próprios interessados (e não por missionários, viajantes ou quaisquer outros colonizadores, para não falar dos antropólogos), relaciona-se ao momento “culturalista” (e a expressão é de T. Turner (1991)) em curso nos dias de hoje, no qual costumes e hábitos nativos de diferentes grupos competem em prestígio em contextos altamente politizados. Se não se trata agora

3 Fugiria dos propósitos deste artigo estender-me na tradução de *kuin* em Kaxinauá. De qualquer maneira, vale lembrar que o termo foi abordado também por Kensinger (1995), que preferiu traduzi-lo como “real”.

4 A rodovia BR-364, aberta em 1972, atravessa por 18 quilômetros a TI do rio Campinas e foi pavimentada em toda sua extensão entre 2001 e 2005.

de um mal-entendido nem de uma denominação burocrática, como das outras vezes, com Noke Kuin talvez estejamos novamente diante de uma estratégia, mas que pretende desta vez realçar (não ocultar) um sujeito político, uma identidade coletiva, não apenas diante dos brancos, mas também diante dos outros grupos indígenas, sejam nawas ou não⁵. Explico.

O que é ser “índio mesmo” ou Noke Kuin? Kako continuou nossa conversa dizendo do vigor da “cultura” katukina. Entre outras coisas, meu interlocutor mencionou a manutenção da língua nativa (todos fluentes em sua própria língua e com uso restrito do português), a existência de rezadores (shoitiya) bastante ativos – ele próprio é um aprendiz –, o respeito às restrições alimentares até alcançar o uso do kampô, a secreção do sapo que obteve uma extraordinária divulgação nacional e internacional entre os não-índios a partir do início deste século⁶. Isso tudo, a “cultura”, meu interlocutor reforçou seu argumento, passa-se enquanto estão “morando tão próximos da cidade”. Em meio a tantos outros, era preciso marcar ainda mais fortemente quem são eles próprios.

Das características elencadas por Kako para ressaltar o vigor da “cultura” katukina, cabe reter um pouco mais a atenção no kampô. A escolha do kampô não é aqui feita arbitrariamente. Como mencionado, o uso do kampô popularizou-se no meio urbano brasileiro (e mesmo além das fronteiras nacionais) por meio dos adeptos das religiões ayahuasqueiras e de terapias alternativas, a partir do início deste século (Lima e Labate 2008). A divulgação dos benefícios, reais ou imaginários, das aplicações de kampô, colocou os Katukina, a partir de uma carta enviada por eles ao MMA⁷ em 2004, no centro de discussões e debates sobre os conhecimentos tradicionais.

Como notícia nos jornais regionais, passando aos grandes jornais e revistas do país, não tardou para que uma extensa matéria sobre o kampô aparecesse no caderno de negócios (business) do New York Times. A temperatura da popularização do kampô (ou kambô) no meio urbano aumentou gradativamente nas páginas dos jornais. Mais recentemente, em junho de 2009, o kampô tomou as ruas de Parintins (AM), quando, em sua afamada festa popular, o Boi Garantido, fazendo menção ao “guerreiro

5 Não me parece inapropriado supor, no contexto indígena e indigenista acreano, que os Kaxinawá, cuja denominação como *Huni Kuin* foi reivindicada há mais tempo, tenham “inspirado” as lideranças katukina a buscarem uma nova denominação.

6 Sobre o kampô entre os Katukina, ver Lima (2005, 2009). Sobre a difusão do kampô no meio urbano, ver Lima e Labate (2008).

7 Faço referência aqui ao *Projeto Kampô: integrando o uso tradicional da biodiversidade à pesquisa científica e ao desenvolvimento tecnológico*, organizado pelo Ministério do Meio Ambiente atendendo a uma demanda de proteção de seus conhecimentos sobre a utilização do *kampô* encaminhada pelos Katukina à ex-Ministra Marina Silva em 2003. Sobre as repercussões do Projeto Kampô entre os Katukina ver Martins (2006) e Lima (2009).

katukina”, desfilou cantando a toada “Kambô”, que tem origem, sugere a letra da música, na “tribo de rã, de rã kambô”... O Boi Garantido foi o campeão do festival folclórico.

Relações interkampô ou o kampô interétnico...

Voltando à literatura pano, cabe dizer que mais de uma dezena de grupos aparecem como usuários da secreção do sapo-verde, do kampô, desde, pelo menos, 1925 (Tastevin 1925; Carvalho 1955; Carneiro 1970 e outros). Os conhecimentos e as formas de servirem-se da secreção, colocada sobre uma queimadura feita com um fino cipó na superfície da pele, evidentemente, é bastante variável. Para alguns exemplos: pode-se, como é o caso dos Yaminawa do Peru, fazer uma única aplicação no dedo indicador (Perez Gil 2006) ou, como é o caso dos Katukina, chegar a fazer mais de uma centena de “pontos”⁸ no peito e braços. Em ambas as possibilidades, por diversas que sejam, objetiva-se o sucesso na caça: em um caso enfatiza-se a exigência da pontaria e, no outro, a expulsão (através, sobretudo, dos vômitos provocados) de condições maléficas que tornam um caçador, panema, azarado.

No contexto das negociações iniciadas pelo MMA entre os diversos grupos indígenas do alto Juruá, para a realização do Projeto Kampô, essa variabilidade não passou despercebida dos Katukina que não demoraram a bradar que são os maiores usuários do kampô, seja porque, argumentavam, fariam uso com maior frequência seja com maior quantidade. Some-se a isso, continuavam, a iniciativa de demandar a proteção dos conhecimentos sobre o kampô ao MMA havia sido deles e agora outros estariam pegando “carona no mesmo barco”.

O discurso “culturalista”, a partir do kampô, aparecia não como um recurso político mobilizado para fazer frente aos brancos, mas como um recurso disputado entre os diversos grupos indígenas entre si e que se tornou política e culturalmente estratégico no estabelecimento de relações com os brancos.

Desde a solicitação feita (e acolhida) dos Katukina ao MMA, uma forte disputa se produziu entre diversos grupos que partilham costumes comuns – mas, principalmente, entre os grupos aparentados linguisticamente, ou seja, os outros nawa/pano. Para um exemplo notável, vale dizer que dois Marubo souberam da iniciativa solicitada pelos Katukina ao MMA e argumentaram dizendo que teriam sido eles que ensinaram os Katukina a servirem-se do kampô, em visitas que, em meados da década de 1990, estreitaram as relações entre os dois grupos.

8 No português regional, são chamadas de “pontos” as pequenas queimaduras, feitas com cipó-titica, nas quais se colocada a secreção do kampô.

Por sua vez, quando souberam do que diziam os Marubo, lideranças Katukina reagiram com outra acusação: os Marubo é que teriam “roubado” recentemente os Katukina. Na resposta desses Katukina, o “objeto” da disputa não era mais o *kampô* e sim uma jovem katukina, que, há pouco tempo, teria sido “roubada” por um rapaz marubo que conheceu na cidade de Cruzeiro do Sul (AC), com quem foi morar em uma aldeia no rio Ituí (AM). As acusações e disputas entre dois grupos, subitamente, retornavam a uma forma mais “convencional” e recorrente entre os Pano – as acusações de “roubo” de mulheres são frequentes, por exemplo, entre os próprios Katukina e Yawanawa (Lima 1994) ou os Yaminawa e Amahuaca (Townsend 1988). Chamo a atenção aqui para esse pequeno fato de campo, a resposta dos Katukina à acusação dos Marubo, sobretudo porque, ao longo da história, a circulação de conhecimentos e práticas entre os diversos grupos pano – reputados por uma acentuada homogeneidade cultural (Erikson 1993) –, deve ter se beneficiado do fluxo, nem sempre pacífico, de mulheres entre eles.

Pondo de lado os argumentos muito interessantes elencados de lado a lado, é preciso enfatizar o ineditismo da disputa em torno do *kampô* deve ser restrito ao novo contexto – o contexto “culturalista” contemporâneo –, porque em outras épocas, na primeira metade dos anos 1990, ouvi alguns Katukina acusarem os Yawanawa de “imitá-los”, e falavam particularmente das antigas tatuagens faciais que tinham idênticas (Lima 1994). A acusação de “imitação” feita aos seus vizinhos geográficos e linguísticos não impede, contudo, que parte do repertório musical dos Katukina conte com músicas “estrangeiras”. São músicas que aprenderam, com os Kulina (falantes de uma língua arawá) há muitos anos, provavelmente na década de 1960, no tempo em que os contatos entre os dois grupos eram mais frequentes – o que explica o fato de esse repertório musical ser dominado hoje, principalmente, pelas pessoas mais velhas. Por se tratarem de músicas verdadeiramente “estrangeiras”, que nada lembram as suas próprias (dado que são cantadas numa língua que não dominam), não se coloca em discussão a originalidade e a propriedade delas. De princípio reconhece-se sua origem exterior. A semelhança das tatuagens faciais dos Yawanawa, com os quais sempre mantiveram relações marcadas pela ambiguidade (Lima 1994), trafega em outra via, mais propícia a suspeições, desconfiças e acusações⁹.

9 As relações entre os Katukina e Yawanawa foram tratadas em minha dissertação de mestrado (Lima 1994) e em si mesmas formariam outro trabalho. De qualquer maneira, sem poder me alongar, ressalto que haveria muito a ser escrito sobre o assunto. Entre outras coisas, penso particularmente no que diz respeito ao que venho chamando de “fronteira territorial”, visto que ambos os grupos partilham oficialmente a TI do rio Gregório, de onde os Katukina dizem estar, lentamente, sendo “expulsos” nos últimos anos.

Esses breves exemplos mostram a intensidade dos contatos estabelecidos entre os grupos indígenas na região do alto Juruá e os empréstimos deles decorrentes. A notável partilha de “traços culturais” entre os diversos povos pano, na arena política contemporânea, insinua converter-se em objeto de litígio – reconhecendo que talvez isso seja prematuro para afirmar¹⁰. De qualquer maneira, é nesse contexto que emerge o Noke Kuin. A tradução certa do etnônimo, atestando a pretendida autenticidade, sem qualquer surpresa no contexto etnológico sul-americano, vincula-se fortemente à sua face “moderna”.

A essa face “moderna” deve-se acrescentar que se tornou mais ou menos corriqueiro, no Acre pelo menos, a realização de “festivais” para celebrar as “culturas” indígenas. A partir do início deste século, o governo do Acre deu início à promoção de “festivais indígenas” anuais, que reunia representantes de cada uma das etnias localizadas no Acre e sul do Amazonas. Na esteira desses eventos, começou a promoção de festivais relativos a cada uma das etnias, onde a promoção estatal também não esteve ausente. Os Yawanawa, salvo engano meu, foram os primeiros a se engajar nesse sentido. Em 2002 realizaram o primeiro festival, que chegou à sua oitava edição em 2009, contando sempre – em ocasiões distintas – com a participação de personalidades ilustres, que inclui, entre outros, um ator hollywoodiano, o presidente da FUNAI e outras figuras políticas, como governadores, senadores e deputados.

Os Katukina começaram a mobilizar-se na realização de seus próprios festivais um pouco mais tarde. Em 2009, o festival Noke Kuin alcançou sua terceira edição e, como das outras vezes, foi organizado com o objetivo de “celebrar a cultura” e contou em sua programação com a realização de “jogos tradicionais” (arco e flecha, por exemplo), a performance de fragmentos de rituais maiores, o uso do *kampô* e a toma de *oni* (*ayahuasca*), partida de futebol, entre outras coisas.

Ex-Katukinas?

Peter Gow (2003) há algum tempo escreveu um artigo intitulado ‘Ex-Cocamas’. Identidades em transformação na Amazônia Peruana. Da leitura de seu artigo ocorreu-me ser possível intitular este artigo também

10 Para que a ênfase não reste exclusivamente nas disputas, vale lembrar aqui, a partir do alto Juruá, a aproximação entre Yawanawa e os “ressurgidos” Kuntanawa. No período em que os Kuntanawa estiveram imersos na vida do seringal, sem autoidentificarem-se como indígenas, os Yawanawa afirmam ter “guardado” as músicas dos segundos e estão agora “devolvendo-as”, reensinando-os a cantarem suas próprias músicas (Pantoja 2008; Góes 2009).

como Ex-Katukinas... Sem insistir tanto nessa aproximação, mas apontando alguns pontos de contato, cabe destacar o caminho inverso que até aqui percorreram os ex-Cocamas e os ex-Katukinas, ainda que seja duvidoso entender ambos no pretérito. As histórias dos dois grupos são bastante diversas para poder confrontá-las rapidamente. De qualquer maneira, o caráter transformacional das identidades se mantém lá e cá. Com a diferença significativa que de um contexto (Cocama) onde aparentemente se deseja ocultar a origem indígena (tribal), busca-se aqui, ao contrário, realçá-la, ao ponto mesmo de sua “etnicização”. O Noke Kuin, é o que se pretende, produz uma unidade “autêntica”, que não precisa ser respondida, explicada; estaria dada. De qualquer maneira, em ambos os casos sobressai-se a estabilidade, se assim é possível dizer, de agentes em transformação permanente: dos Cocama, por séculos enredados em um infundável devir “peruano”; e dos Katukina, indubitavelmente indígenas desde que são conhecidos, mas sempre enredados em construções etnonímicas, resultantes de mal-entendidos ou de estratégias. No último caso, mal-entendidos ou estratégias que implicam sempre, em cada um dos contextos, em novas alterações.

Como as coisas nunca são exatamente simples, o mesmo movimento que fez aparecer Noke Kuin, em seu esforço aglutinador, acaba por acenar sua composição múltipla. Assim, opondo resistência a esse esforço, cada uma das aldeias das TIs onde estão os atuais Noke kuin – outrora nomeadas por topônimos, como, por exemplo, a presença de uma Samaúma ou de Bananeira ou pelo curso d’água das proximidades (como Martim e Campinas) – leva agora o nome do “clá” a que pertence aqueles que a fundaram. A aldeia Martim agora é reconhecida como Varinawa, a Campinas é Kamanawa, a Samaúma está em vias de tornar-se Satanawa. O processo de etnonimização das aldeias¹¹ indica claramente que da unidade virtual do Noke Kuin, de seu esforço de estabelecer uma robusta identidade coletiva, delinea-se, uma vez mais, a fragmentação inescapável da “nebulosa pano” (Erikson 1993).

Para concluir, é preciso dizer que em Noke Kuin “tradicional” e “moderno” são partes de um conjunto em transformação e imbricam-se mutuamente. No caso, o uso dos adjetivos temporais não pretende delimitar qualquer história evolutiva, onde se tem uma única via. Antes, ambos permitem pôr em relevo os processos que conferem história aos etnônimos. Pode ser que não tarde o momento em que Noke Kuin incorpore-se a uma tradição sem aspas (Carneiro da Cunha 2009) e ganhe estabilidade, encerrando quase um século de flutuação do etnônimo a partir do

11 Para mais detalhes sobre o processo de etnonimização das aldeias, ver Góes (2009).

qual se reconhecem os Katukina. Caso isso não aconteça, evidentemente, não deve gerar qualquer surpresa, se buscamos compreender os processos que continuamente geram as formas atuais. De minha parte, espero ter acrescentado algumas linhas ao capítulo que, sem qualquer pretensão, não imagino encerrado.

Quais outros? Relações interétnicas na fronteira, o caso dos Wayãpi no Brasil e na Guiana francesa

Silvia Lopes da Silva Macedo

Entre os grupos wayãpi que residem dos dois lados da fronteira Brasil-Guiana Francesa, diversos são os “outros” presentes. Para ficarmos apenas com aqueles seres visíveis e cotidianos, cito os brasileiros, os franceses, os surinameses, os negros-marrom (noir-marron), os ameríndios émerillon, wayana, pakilur e galibi. Esses são os outros mais recorrentemente citados pelos Wayãpi quando inqueridos sobre “seus outros”. Mas para esses ameríndios os outros não se limitam apenas aos não-wayãpi. Nos grupos locais meridional e setentrional wayãpi, também há outros: os não-parentes, os parentes distantes, os membros de outro grupo local, os que vieram de outro lugar.

Outros e mesmos. Como os Wayãpi os definem? Qual a lógica que rege a classificação da alteridade desses ameríndios? E ainda, essa lógica de alteridade pressupõe uma lógica de identidade?

Essas são questões que pretendemos abordar nesse artigo, e que se inserem no debate sobre lógicas de alteridade ameríndias e sua relação, necessária ou não, com lógicas identitárias.

O tema da identidade e da alteridade não é novo para a antropologia. Questão presente nos debates desde seus primórdios, a discussão sobre o par identidade/alteridade permeia a história da disciplina.

Atualmente podemos identificar duas principais tendências nesse debate. Por um lado temos uma forte retomada dos discursos sobre identidade por diferentes teóricos que discutem a questão da identidade, da etnicidade e da noção de “cultura”, procurando dar conta das atuais situações etnográficas onde há intensas relações de comunicação e de troca entre grupos sociais – catalisadas pelas formas tecnológicas de comunicação, de transporte e de produção (Amselle 2005, 2008; Barth 2000; Hall 2002; Hannerz 1997; Kuper 2002; Marcus 1991).

As proposições são várias, mas tendem a concordar em alguns pontos: 1) concordam nas várias negações que passaram a compor os debates – a não essencialização das identidades, o não isolamento dos grupos, a não rigidez na definição dos princípios de pertencimento a um grupo, a não substancialização das culturas; 2) e concordam na fluidez de suas definições – são contextos, dinâmicas, fluxos, híbridos, dinamismos e temporalidades relacionais.

Por outro lado, as teorias propostas para os ameríndios da América do Sul, que há muito se debruçam sobre o tema da “alteridade”, mas que, geralmente, também propõem noções de identidade, enfocam, cada vez mais, as questões referentes à alteridade, à não-identidade e à relação como discussões pertinentes à reflexão sobre as populações ameríndias.

Se para grande parte das populações indígenas a questão de grande interesse em seus debates, pelo menos naquelas discussões realizadas com os etnólogos, foi e é a questão de suas relações com “os outros”, para a etnologia ameríndia essa questão se tornou um dos principais eixos de debate, e discutimos se os princípios que regem a alteridade e suas relações não seriam um dos “inegociáveis” do que poderíamos identificar como “cultura ameríndia”.

A relação, pensada como “linha de fuga” de concentração randômica, mas não caótica, pensada como “transindividual” e não como supraindividual (Viveiros de Castro 2008[2006]: 140) nos incita a refletir sobre outras formas possíveis de relação social e, conseqüentemente, de sociedade. Isso porque estão em cheque, além dos conceitos de identidade, etnicidade e cultura, os conceitos de sociedade e de indivíduo. Entre os ameríndios, as relações sociais não se limitam aos seres vivos visíveis, e os indivíduos não se limitam a uma concepção singular totalizante, fatos esses que mudam radicalmente o quadro das relações sociais e seus limites.

Tendo esse debate como quadro de fundo voltemos à questão colocada acima para os Wayâpi, qual seja, os princípios de classificação da alteridade ameríndia e sua correlação, ou não, com lógicas identitárias.

Podemos evitar contestar ou refutar os debates sobre identidade. Identidade, e pior, etnicidade, dizem, não é uma questão antropológica no sentido estrito. Lévi-Strauss, já em 1958, nas poucas vezes que se debruçou sobre o tema, dizia que identidade, ou melhor, cultura, são “*écarts significatifs*”, sem dar grande destaque ao debate (Lévi-Strauss 2000[1977]).

No entanto, mesmo questionando a pertinência do debate sobre identidade, e recusando compor totalidades identitárias, a maioria dos trabalhos antropológicos continua lançando mão da lógica identitária – construindo e reificando grupos e unidades sociais, em sua reflexão sobre a alteridade. Quando falamos dos outros, falamos dos outros em relação a

algo, é o outro em relação ao um, é algo em relação a algo. Dificilmente conseguimos escapar da nossa própria armadilha de pensarmos a alteridade sem a construção de uma identidade – mesmo que provisória.

É com essa questão de fundo que passo a apresentar agora as relações interétnicas¹ que vivenciam atualmente os Wayápi do Amapá, Brasil, e do Oiapoque, Guiana francesa.

Realizei meus campos de mestrado e doutorado com os Wayápi², onde trabalhei a questão da escolarização, do movimento político indígena e da escrita.

O trabalho, principalmente o de doutorado, realizado numa zona de fronteira entre Estados-nação Brasil e França, contemplou a instituição educativa escolar, debatendo os usos e interpretações que os Wayápi fazem dela (Macedo-Tinoco 2006).

Essa região de fronteira internacional suscitou a reflexão sobre a questão das relações entre os Wayápi e seus outros. Entre esses outros nos debruçaremos aqui sobre àqueles visíveis e presentes em campo, que são vários, e de identidades intercambiáveis.

Comecemos descrevendo os grupos wayápi. Há os Wayápi de Trois Sauts e os de Camopi, na Guiana francesa, e há os Wayápi do Amapari, dispersos em suas várias aldeias e grupos locais (**wan**) no estado do Amapá, Brasil. Além dos grupos wayápi há todos aqueles outros com os quais esses grupos estabelecem relações – franceses e brasileiros, negros-marrom, guianenses e surinameses, ameríndios wayana, aparai, émerillon, galibi, palikur, entre outros.

Do lado francês, na aldeia de Camopi, residem além dos Wayápi os índios Émerillon, com quem às vezes os Wayápi se casam. Além deles, os Wayápi convivem cotidianamente com funcionários franceses que residem em suas aldeias – enfermeiros, médicos, professores, funcionários da prefeitura (Marie) e dos correios, e trabalhadores de uma marcenaria. Compõem esse quadro os residentes brasileiros de Vila Brasil, pequena cidade brasileira que faz fronteira com Camopi do outro lado do rio. Ali

1 Escolas de tradição diferente conceituam de maneira diversa as relações interétnicas. Uma escola brasileira, reconhecida por seus trabalhos sobre as relações interétnicas, tendeu a privilegiar os estudos dos grupos indígenas com os não-índios. Outras escolas, como a francesa, entendem por relação interétnica as relações que uma população indígena têm com outras populações também indígenas. Nesse artigo as relações interétnicas de que trato englobam tanto uma como outra posição. Interétnico se refere aqui a todos os “outros” que são identificados como tais pelos ameríndios wayápi, não se limitando nem à nacionalidade, nem às identidades étnicas.

2 Realizei diversos estudos de campo entre os Wayápi do Amapari, Brasil, do ano de 1994 ao ano de 2004. Na Guiana francesa realizei duas estadas em campo – uma em 2002 e outra em 2004.

encontramos mercadores, comerciantes, professores, construtores de casa, garimpeiros, donas de casa, domésticas e prostitutas.

Em Trois Sauts, aldeia de mais difícil acesso, encontramos um quadro de relações similar. Além dos funcionários franceses que lá trabalham, os brasileiros são contratados pelos Wayápi para construírem suas casas e abrirem suas roças. Os brasileiros também realizam visitas ocasionais às aldeias, e se avizinham cada vez mais desse grupo construindo suas casas nas margens brasileiras do rio Oiapoque, Parque do Tumucumaque.

Do lado brasileiro os Wayápi se distribuem em várias aldeias. Em cada aldeia a presença dos outros varia. Nas aldeias chamadas de “base” há funcionário da FUNAI (apenas em uma), professores, enfermeiros e assessores da ONG Iepé que trabalham com os Wayápi. Nas aldeias mais distantes as visitas dos não-índios são ocasionais, e o convívio menos constante. Porém os Wayápi visitam cada vez mais a cidade de Macapá, Brasil, e o trânsito entre cidades vizinhas e aldeias cresce de maneira importante.

Entre esses diversos outros há os etnólogos, e falarei aqui do meu caso. Iniciei minha pesquisa do lado brasileiro. Ali fui identificada com o “pessoal” da ONG que trabalhava no projeto de educação (CTI, depois IEPE), e como “gente de São Paulo”. Durante muito tempo, e apesar da minha insistência em discutir o fato de que, além de professora do programa de educação eu era pesquisadora, esse fato não interessou aos Wayápi. Essa questão sobre a relação do pesquisador com o grupo indígena e sobre a autorização para pesquisa veio a ser um ponto controversa anos depois, quando os Wayápi passaram a questionar a presença de pesquisadores e negar a autorização de pesquisas em suas aldeias.

Do lado francês a coisa era outra. Cheguei como pesquisadora, antropóloga. Localmente ser antropóloga, e pesquisadora, era pior do que chegar na aldeia com pneumonia. “Mais uma antropóloga, mais um pesquisador”, diziam os Wayápi. Essa resistência inicial teve, no entanto, atenuantes. O fato de eu trabalhar com os Kamara, com os Wayápi do outro lado da fronteira, trazia algum interesse. E o fato de eu ser brasileira, mas vir da França e falar francês, e também português, também gerava alguma curiosidade. Afinal, uma brasileira morando e falando como os franceses, estabelecendo relações distintas daquelas comumente estabelecidas com brasileiros que eles conheciam, com interesse de pesquisa, mas também com relações e conhecimentos sobre os parentes do lado brasileiro, era fato, no mínimo, curioso. Para complicar essa já confusa classificação eu explicava que era professora do projeto de educação entre os Wayápi do Brasil, fato que gerava ainda mais sobreposições: “você é professora ou pesquisadora?”, me perguntavam os Wayápi da Guiana.

Um comentário de uma senhora wayãpi da aldeia de Trois Sauts exemplifica a desconfiança que minha sobreposição de identidades gerava nos Wayãpi da Guiana.

Certo dia uma senhora wayãpi, conversando com a professora da escola em Trois Sauts, lhe perguntou:

“Você conhece essa moça?”.

“Sim”, respondeu a professora. “Ela já esteve aqui antes, lembra?”

“Sim, ela parece francesa. Mas cuidado, ela é brasileira”.

Sim, cuidado, eu sou brasileira, e pareço uma francesa. Uma frase curiosa. E que faz pensar.

Durante minhas estadas nas aldeias na Guiana francesa procurei desvendar o que queria dizer “parecer ser brasileira” e “cuidado”. Nas várias versões que pude ouvir sobre os brasileiros, os Wayãpi da Guiana diziam que esses eram “pessoas ruins” em comparação com os franceses. Os brasileiros os vilipendiavam nas trocas comerciais, roubavam seus motores e barcos, eram violentos, depreciavam os Wayãpi em suas interações, realizavam garimpo ilegal e, além disso, vendiam o sexo de suas mulheres.

Mas esse “cuidado” não se referia apenas às relações recentes. Ele remontava às relações que os Wayãpi estabeleceram na região em sua história de migração e comércio (vide Gallois (1986) e Grenand (1982)), onde os brasileiros não foram, sempre, seus principais aliados.

Mas para além dos brasileiros e franceses, e dos etnólogos, eu queria saber sobre a relação dos Wayãpi da Guiana com os Wayãpi do Brasil. São eles, os **kamara-ko**, parentes?

“Falam uma língua parecida, mas não idêntica”, diziam os Wayãpi da Guiana. “Parece língua dos antigos, não dá para entender tudo”.

Perguntei sobre a escrita da língua wayãpi, pois havia trazido comigo livros escolares dos Wayãpi do Brasil. A resposta era que eram passíveis de leitura, uma vez compreendido os grafemas escolhidos pelos **kamara**. No entanto a língua continuava sendo diferente, e a escrita, em si, não interessava muito. As fotos, no entanto, eram apreciadas por todos. Principalmente uma, onde aparecia uma avó de Trois Sauts que há muito havia se casado e partido morar com o pessoal do Brasil.

“Mas eles são parentes?” Perguntei. Sim, era a primeira resposta. Falam uma língua parecida, trocamos com eles mulheres, saberes, bens e agressões xamânicas. Há muito havia um caminho que ligava as aldeias dos meridionais e dos setentrionais, caminho agora preterido às estradas que ligam Saint Georges a Oiapoque, Macapá e aldeia Aramirá. Além do mais são identificados como “índios” pela constituição federal brasileira e têm direitos específicos, em particular à terra, fato esse que acrescia ainda mais as possibilidades de troca entre os grupos.

Mas também não são parentes, diziam. Porque são outros, porque são diferentes, porque temos certeza que algumas agressões provêm de seus xamãs. E porque são “menos civilizados”.

Para os da Guiana os Wayápi do Brasil eram “selvagens”, vivendo na mata sem os benefícios da civilização – as tecnologias, as instituições de Estado e seus respectivos benefícios mercantis e de conhecimento.

E para os kamara do Brasil, os Wayápi da Guiana eram parentes? Sim, eram parentes, mas também não totalmente, porque diferentes, distantes. Alguns entre eles eram excelentes xamãs. Eles falavam uma língua parecida, mas diferente, produziam muito caxiri (fermentado de mandioca) e bebiam excessivamente, viviam muito “apertados” em suas aldeias e estavam “aculturados”.

Sim, o reverso da moeda. Se para os Wayápi da Guiana os do Brasil eram “selvagens”, para os Wayápi do Brasil os da Guiana estavam deixando de ser wayápi. Bebiam demais, produziam muito lixo, recebiam mal os visitantes e estavam perdendo as formas valorizadas de relação social.

E para além dos dois grupos, os Wayápi no Brasil e na Guyana, haviam outros grupos?

Sim. Os de Camopi e os de Trois Sauts se distinguiam. Para reforçar essa distinção contavam o momento em que os rapazes de Trois Sauts foram estudar na escola de Camopi nos anos 50. “Ninguém deu comida para eles, ninguém cuidou. Foi preciso uma família de Trois Sauts se mudar para lá para eles poderem viver e estudar”, relatou o adjunto do prefeito de Trois Sauts.

Mas não só essa distinção era ressaltada. Os Wayápi de Trois Sauts se diziam vários grupos que se reuniram na região de Trois Sauts na época do contato com os franceses. Essa reunião de diferentes grupos ainda era ressaltada em momentos de disputa, como, por exemplo, quando um jovem líder, em um caxiri, ouvia de seus anfitriões que, de qualquer forma, ele era diferente, que ele não era dali, que ele era “do pessoal do Cuc”.

No Brasil essa lógica também presidia. Os grupos locais e suas redes de troca (vide Cabalzar 1997) continuavam operantes em situações várias, distinguindo ou aproximando seus participantes.

Passemos agora à tentativa de delinear a lógica que rege esse movimento de concentração e de fragmentação dos grupos e da construção de seus outros.

É preciso lembrar, inicialmente, a importância do grupo local, wan, na definição dos grupos. Esses grupos locais, reunidos às vezes em aldeias maiores, são unidade de referência fundamental – a unidade social mínima – para a compreensão da organização sociopolítica wayápi.

O grupo local é composto por aqueles que vivem juntos numa mesma aldeia. Laços de descendência e de aliança fundamentam as relações estabelecidas entre os membros de um mesmo grupo local, e entre estes e membros de outros grupos locais (Cabalzar 1997). Os grupos locais são parentelas historicamente distribuídas num espaço determinado geograficamente. Os laços de parentesco e de afinidade entre as famílias nucleares definem “parentelas localizadas” que ocupam regiões exclusivas do território, onde realizam atividades de subsistência: caça, cultivo, coleta e pesca, sendo que cada grupo local é fundado por um chefe, joviña, e a rede de relações de cada grupo local se constitui segundo as relações sócio-históricas estabelecidas entre os grupos.

O grupo local é uma referência para construção de um uno, de um grupo em relação a um outro. Além dessa unidade mínima vale lembrar do princípio da lógica concêntrica que define as posições de alteridade entre os Wayãpi (vide Gallois 1988). Segundo essa proposição, a alteridade se exacerbaria seguindo uma lógica centrífuga, ou seja, encontramos no centro do esquema o nós, os “verdadeiros humanos” e, conforme distanciamos desse centro encontramos os afins consanguinizados, os não consanguinizados, os outros com os quais temos relações de troca e de guerra, os outros com os quais não temos relação e os não-índios.

Se por um lado a lógica concêntrica dessa proposta ainda parece ser explicativa, e uma recorrência dessa se apresenta em diferentes etnografias ameríndias, por outro lado o lugar do “não-índio” parece não mais se restringir a essa exterioridade extrema. E mais, o epicentro, o nós dessa lógica de diferenciação é também relacional e menos uno.

As categorias, como nos dizem, são categorias, e, portanto, não podemos atribuir a elas conteúdos estanques. De acordo. Mas a questão aqui, para além das categorias, recai sobre o princípio mesmo da lógica concêntrica. Pois o nós, o grupo local, o mínimo divisor comum de onde partimos para construir as relações com os outros é, por definição, instável, ou melhor, relacional.

O que vemos então é um grupo de gente casando, plantando, reproduzindo e vivendo em certo lugar, num certo momento histórico, em certo contexto. E essa gente define, nesse momento, quem são seus outros. E esses outros não se reduzem aos homens, mas a vários outros com os quais essa gente estabelece relações sociais. Esses uns ou outros o são segundo o recorte que fazemos. Curiosamente voltamos aqui aos “*écarts significatifs*” de Lévi-Strauss:

Nous appelons culture toute ensemble ethnographique qui, du point de vu de l'enquête, présente, par rapport à d'autres, des écarts significatifs. Si l'on cherche à déterminer des écarts significatifs entre l'Amérique du Nord et l'Europe, on les traitera comme des cultures différentes; mais à supposer que l'intérêt se porte sur des écarts significatifs entre –disons - Paris et Marseille, ces deux ensembles urbains pourront être provisoirement constitués comme deux unités culturelles. L'objet dernier des recherches structurales étant les constantes liées à de tels écarts, o voit que La notion de culture peu correspondre à une réalité objective, tout en restant fonction du type de recherche envisagé. Une même collection d'individus pourvu qu'elle soit objectivement donné dans Le temps et dans l'espace, relève simultanément de plusieurs systèmes de culture: universel, continental, national, provincial, local, etc.; et familial, professionnel, confessionnel, politique, etc. (Lévi-Strauss 1958: 352).

Mas esse grupo, essa unidade contextual, tem seu princípio de unidade também questionado, pois mais fatores, ou melhor, mais relações, entram na composição dessa unidade circunstancial.

Haveria então uma constante, um mesmo princípio estruturante da alteridade, da forma de conceber e de se relacionar com o outro que seria próprio das sociedades ameríndias?

Este vem sendo o ponto em debate na etnologia. Segundo minhas pesquisas com os Wayãpi, haveria uma “wayapinidade” que se refere ao modo como essas pessoas pensam seus outros, estabelecem a relação com eles, incorporam suas coisas e rejeitam outras. Esses outros, no caso estudado por mim, eram os brasileiros e franceses, professores das escolas, já não mais circunscritos à categoria de “não-índios” de alteridade máxima, mas pensados como indivíduos com os quais vários tipos de relação haviam sido estabelecidos. Eram “outros” que haviam se tornado “mesmos”, como diziam alguns Wayãpi de seus parceiros apreciados.

Procurei mostrar no trabalho acima citado que as relações que os Wayãpi estabelecem com o conhecimento, com a escrita e com a escola são pensadas segundo esses princípios de incorporação da alteridade, princípios estes que seriam constitutivos dessa “wayapinidade”. Assim como demonstrado para outros tupi, o devir e a transformação da relação seriam os princípios constitutivos dessa lógica. Uma lógica que, ao que parece, não se aplica apenas aos tupi. Lembremos o que diz Viveiros de Castro em seu texto sobre “os índios”:

A indianidade designava para nós um certo modo de devir, algo essencialmente invisível mas nem por isso menos eficaz: um movimento infinitesimal incessante de diferenciação, não um massivo de ‘diferença’ anteriorizada e estabilizada, isto é, uma identidade (Viveiros de Castro 2008[2006]: 137).

Ou seja, haveria entre os Wayápi um tipo de relação com a alteridade, uma incorporação consumista, que os caracterizaria enquanto Wayápi.

Uma identidade wayápi? Não, ouvi muitas vezes. Não há identidade wayápi. Então, como conceituá-la? E aqui voltamos à questão proposta no início desse artigo. Evitar o uso do termo “identidade” vem sendo uma das saídas que alguns pesquisadores utilizam para discutir a questão da alteridade sem recorrer, necessariamente, à discussão sobre a identidade. No entanto a referência a alguma totalidade idêntica continua a pairar sobre os debates como a alma de um morto mal chorado que volta para importunar os vivos.

Essa é uma das recentes respostas dadas à questão. Outras compõem o quadro atual. Uma resposta tem sido etnografar, descrever os grupos, suas relações e suas categorias de relações, pensando naquele conjunto de pessoas como um contingente relacional e contextual que define “infinitesimalmente” suas diferenças. Um outro tipo de resposta vem trabalhando com identidades emergentes relacionadas aos processos políticos de conquista de territórios, direitos e certificações patrimoniais. E o terceiro tipo, mais radical, nega à identidade o status de conceito, evitando-o ou ignorando a questão.

Porém continuamos a solicitar a construção de um uno para pensar sobre o alter, sobre o outro, deixando a questão sem resposta. Persistimos em dizer que os “índios do rio X”, que se dizem “gente de verdade”, nomeiam e classificam seus outros de tal ou tal maneira, fato este que revela o descompasso entre as novas proposições teóricas para reflexão sobre a sociedade e sua instrumentalização nas descrições etnográficas.

Superar esse hiato é possível? Uma questão em aberto que suscita reflexão sobre as possibilidades e limites lógicos do conceito de alteridade em sua relação com o conceito de identidade. Em nossa breve etnografia aqui apresentada sobre os outros e os mesmos entre os Wayápi procuramos mostrar como as definições do mesmo e do outro são contextuais e relacionais, mas demonstramos também como não conseguimos, até agora, escapar da necessidade lógica de identidades para pensarmos a alteridade entre os ameríndios.

As máscaras socioétnicas das danças apolenhas (Apolo, piemonte boliviano)¹

Francis Ferrié

Introdução

Esta comunicação propõe a descrição antropológica de um espaço de piemonte andino boliviano por meio de suas danças. Esse espaço tem como centro a localidade de Apolo², capital da primeira seção da província Franz Tamayo, departamento de La Paz, Bolívia; ali convergem as comunidades que dependem administrativamente desse povo para participar de sua festa padroeira. Nessa última região quéchua-falante fronteiriça com as planícies, e, portanto, com as áreas linguísticas amazônicas, se desenvolvem relações socioeconômicas internas e políticas próprias. De fato, faz séculos que Apolo é um ponto de encontro entre a serra dos Andes e as planícies amazônicas do Beni, embora desde a construção, há trinta anos, de uma estrada entre Apolo e La Paz via Charazani (a capital Kallawaya³, na cabeceira do vale), tenha tornado obsoleta a antiga via comercial que unia a área de Cusco passando por Pelechuco.

Nesta região de montanha dos ramais orientais andinos, desde o parque nacional do Apolobamba até o parque Madidi, a paisagem muda gradualmente desde vales secos até o bosque úmido. Produz-se coca, explora-se a madeira e o incenso, cria-se gado. Trata-se de um mundo no qual se come mandioca mais que batata, acompanhando a banana com um prato de arroz, mas no qual o cauim (chicha) ainda se faz de milho e não de mandioca.

1 Texto original em espanhol traduzido por Miguel Carid Naveira.

2 “Bamba” é uma corrupção de *pampa* que significa “planície” em quéchua. Entre as etimologias propostas se encontram *Pulupampa* ou “pampa de los poros” (umas cucurbitáceas) em quéchua, ou bem *Pulu*, que significa “jaguar” (onça) em lapa lapa (idioma dos indígenas lecos): isto é, uma explicação andina versus outra amazônica.

3 A faixa kallawaya, porta de entrada para Apolo, é basicamente trilingue (espanhol, aymara em sua parte alta de puna e quéchua mais abaixo). O quéchua de origem cusquenha também se fala em Apolo, embora seja menos comum.

Nesse contexto particular, a análise das danças constitui uma ferramenta heurística interessante, que permite situar as relações socioétnicas de Apolo em um contexto tanto espacial como histórico; isto é, no seio da nação boliviana, mas também em relação a seus laços fronteiriços, tal e como ficou demonstrado no conflito de limites que aconteceu entre Bolívia e Peru (Maurtua 1906, 1907; Saavedra 1906). A dança revela a formação de uma cultura original, fruto da chegada à região de sucessivas levas de colonos – desde o período inca –, mas também dos povoadores europeus que se misturaram com as populações amazônicas locais, reduzidos desde finais do século XVII; assim, o estudo das danças põe em relevo a singularidade desta área de piemonte que deve sua conformação histórica tanto aos Andes como à Amazônia, e que, porém, ao situar-se a meio caminho entre ambas as regiões, não pertence a nenhuma delas: com efeito, frente aos forasteiros o morador do Apolo não se define como *colla* (sinônimo de andino na Bolívia), nem como *camba* (sinônimo de habitante das terras baixas); já que nem uns nem os outros reivindicam como própria essa região.

Trata-se, então, de pesquisar as relações entre categorias que constituem o “todo” apolenho. É essa totalidade mais andina ou mais amazônica? Desce desde o alto ou sobe desde o baixo? Como definir o apolenho entre o altiplano e o oriente? Talvez como o resultado de um processo formador de uma identidade, ou como uma justaposição étnica?

Uma característica das danças é manifestar as transformações políticas: uma delas, as reivindicações identitárias atuais dos Lecos. Grupo étnico mencionado nas fontes desde 1594, os Lecos tinham praticamente desaparecido em 1994, quando passou pela região o linguista Van der Kerke (2006), que só pôde registrar a língua *rika* (uma língua amazônica considerada isolada) através do contato com seus falantes. Entretanto, apesar da desaparecimento tanto do idioma como da forma de organização social e da cultura material deste grupo de caçadores-coletores, em 1996 o grupo leco tornou a surgir⁴. Como entender esse processo? Acaso, localmente, o Estado “fez o índio”? Quais são os outros atores que reinventaram o indígena leco? Ao meu entender, as danças traduzem, no plano político, a passagem de um poder no nível provincial em direção ao poder do Estado, e economicamente revelam tanto uma pré-distribuição do poder como sua recente redistribuição – isto é, uma revolução social entendida como uma redis-

4 A Central dos Povos Indígenas de La Paz (CPILAP) indicava recentemente: “A Central dos Povos Indígenas de La Paz persegue como objetivo principal: Fortalecer e consolidar a titulação das Terras Comunitárias de Origem TCO’s, representadas pelas organizações indígenas CIPLA, PILCOL, CIPTA e OPIM, que contam com uma população aproximada de 20.700 habitantes aglutinados em 77 comunidades: *Lecos de Apolo* 6.700, *Lecos de Guanay* 7.000 (o destaque é meu), *Tacanas* 5.000 e *Mosetenes* 2.000”. Disponível em: <http://www.amazonia.bo/cpilap.php>.

tribuição do poder. A dança é um instrumento heurístico que pode nos guiar também até uma compreensão das visões recíprocas do Outro; ou seja, oferece um meio para entender como as categorias demarcam alteridades. Ademais, considero aqui a dança como um elemento de análise em um jogo que expressa o atual contexto político-legislativo de reivindicação territorial, em uma região na qual o Estado boliviano continuou a obra da conquista do Oriente iniciada tanto pelo Estado inca como pela Colônia espanhola. Interessa-me analisar a ordem e o posicionamento dos grupos de dançarinos, uns em relação com os outros, sua ordem de aparição, a recomposição do jogo dos grupos em relação às categorias sociopolíticas e étnicas. A dança não é simplesmente um instrumento substancializado nas mãos e nos pés das pessoas que dançam. Na dança sublima-se o ato que se expressa em uma metalinguagem social. É um instrumento relevante para a compreensão etnográfica, que permite a captação sincrônica e diacrônica das categorias e de suas relações recíprocas.

Quem dança e quem não dança? Quem dança qual dança e quem não? São questões pertinentes nesta área à hora de tentar compreender a categorização social e étnica dos grupos de dançarinos. Tomemos como ponto de partida a festa padroeira de Apolo, o dia da Virgem da Imaculada Conceição, que comemora a fundação da missão franciscana de Apolobamba em 8 de dezembro de 1690. Nesse dia entra em cena tanto o social como o político, o nacional e o local, o étnico e o socioeconômico; por outras palavras, a festa padroeira constitui um fato social total no sentido maussiano (Mauss 1950).

Categorização socioétnica através das danças

Assisti à festa padroeira de Apolo durante 2009 e 2010. Os grupos de dançarinos desfilam em uma ordem precisa: primeiro a marcha marcial e o desfile das autoridades, depois a cavalgada do clube dos vaqueiros, finalmente as danças etiquetadas como “autóctones”.

À cabeça do cortejo, o primeiro grupo está constituído por diversos dirigentes, começando pelos representantes nacionais e seguindo pelos representantes de nível local. Um só indivíduo encarna e representa a cada grupo. De fato a marcha das autoridades é heterogênea, pois conta tanto com representantes do povo, do Estado (exército, autoridades educativas) como também a Igreja católica⁵.

5 O catolicismo perdeu recentemente seu *status* de religião oficial de Estado. Essa mudança talvez chegue a se expressar nas festas patronais, embora todas estejam ligadas ainda com santos católicos.

Depois vem o segundo grupo, mais homogêneo, constituído pelo clube de vaqueiros, formado somente por apolenhos, criadores de gado, vaqueiros, ex-capatazes e fazendeiros, todos donos de terras e vizinhos.

Por último, o terceiro grupo se divide em conjuntos constituídos, até faz pouco tempo, por dançarinos pertencentes à mesma comunidade campesina: já não se trata mais da dança dos Lecos, que se tornou intercomunitária. A categoria “campesina”, nascida na revolução agrária de 1953, se dividiu há uma década entre “campesinos” e “indígenas” – ainda que se trate de pessoas que compartilhem a mesma cultura e o mesmo idioma – devido a uma legislação etnicista do Estado (leis de Participação Popular de 1994 e INRA de 1996).

Os três grupos de atores desfilam em torno da praça diante dos numerosos espectadores. Até a década de 1980, quando o poder estava em mãos dos vizinhos terra-tenentes, a participação no desfile era obrigatória para todas as comunidades da jurisdição apolenha, devendo cada uma apresentar sua dança. No entanto, atualmente a motivação parece radicar mais bem, por um lado, no prêmio de 700 dólares outorgado pela devoção à Virgem, e por outro lado, para os Lecos e sua confederação de 17 comunidades, na oportunidade de representar “sua” dança, embora essa dança jamais tenha sido interpretada pelos antigos Lecos. Uma inovação como a entrada de cavalo não existia antes de 1991, quando se fundou o clube de vaqueiros, os quais se transformaram para a festa em “cavaleiros”. Essa entrada consiste em uma cavalgada ordenada arvorando as cores de Apolo, adotadas recentemente por decreto municipal. A bandeira é um símbolo fortemente manipulado na atual Bolívia, que vive uma série de reivindicações pelas autonomias regionais e indígenas. Poderiam expressar a bandeira e a cavalgada uma reação de alguns apolenhos contra o reclamo dos indígenas, para legitimar tanto sua presença ancestral como seu direito sobre as terras adquiridas por seus avós chegados do altiplano? E a dança “dos Lecos”, que não existia como tal e reúne hoje as diversas comunidades, pode ser vista como a afirmação política de uma organização indígena, de uma sobrevivência cultural?

Trata-se, sem dúvida, de um processo de invenção da “tradição”. Pode supor-se com Hobsbawm “que a invenção da tradição é mais freqüente quando uma transformação rápida da sociedade enfraquece ou destrói os modelos sociais mediante os quais as antigas tradições foram elaboradas” (Hobsbawm e Ranger 1983: 4). Portanto, é em um contexto como esse que aparecem novos modelos. No caso apolenho, as mudanças políticas desses últimos trinta anos podem ser percebidas através das danças. Dois novos atores apareceram ameaçando o poder local dos donos da terra: a chegada do Estado, tanto legislativa como física, trouxe consigo a chegada das tropas militares à região em 1985 e a reivindicação territorial dos Le-

cos. O fim da centralização do poder local marcou o final da servidão e da obrigação dos campesinos entrarem dançando a celebração. A chegada de um ator externo (as elites pacenhas), assim como de um ator interno (os indígenas lecos) obrigou à elite local a se reinventar, construindo um imaginário baseado na cavalaria, desdobrada de forma intercalada entre as autoridades e as danças dos campesinos, recentemente dividido com a aparição dos indígenas lecos. Esses dois grupos, campesinos e indígenas, não podem ser ainda nem vaqueiros-cavaleiros nem terra-tenentes, assim como antes também não podiam ocupar um cargo político nem serem vizinhos.

Se analisarmos a ordem da comitiva e o jogo de oposição e distinção de categorias étnicas entremescladas com classes (campesinos-indígenas, comerciantes e mestiços), chama nossa atenção a mudança profunda: um campesino do MAS (o partido oficialista do presidente Evo Morales), que é o prefeito, marcha à frente do desfile, ficando os vaqueiros atrás dele. Porém, depois das autoridades a ordem dos dançarinos expressa por prelação uma distinção de categorias: primeiro a cavalaria e depois as danças – ou seja, primeiro o vaqueiro e depois o campesino. É uma hierarquia refletida pelo preconceito de *status*, que contrasta a nobreza do gaúcho com a baixaza do campesino. A esta diferenciação se justapõe outra, econômica e de residência, por mais que os campesinos hoje comprem terras nas redondezas do povo com os ingressos da coca vendida em La Paz sem intermediários – uma atividade econômica que tirou da miséria numerosas comunidades. Em suma, a oposição montar a cavalo/dançar não só expressa um estilo de vida diferente (vaqueiro/campesino), mas uma diferença de classe social e econômica refletida por sua vez por uma ideia de raça: os mestiços montam, os índios-campesinos cultivam. Contudo, se a dança reflete a hierarquia, também é verdade que ela resulta dinamicamente maleável da mudança histórica, pois se apresenta como algo estrategicamente manipulável em termos de legitimação política.

Existem, entretanto, duas exceções à oposição “vizinhos montando/campesinos dançando”, constituídas por grupos de dança conformados por vizinhos: o dos comerciantes do altiplano e o dos jovens vizinhos.

O primeiro grupo é o dos “matawa” ou “mata-água”, termo pejorativo que conota a sujeira de aqueles que não se banham e se utiliza para designar aos comerciantes do altiplano que vivem em seu próprio bairro do povoado. A importação recente da dança da morenada (uma dança altiplânica, estrela da festa pacenha do Grande Poder), coincide com a chegada da estrada e de um novo fluxo migratório das regiões altiplânicas até o norte de La Paz. Como a organização da comparsa supõe um custo considerável, essa dança evidencia o poder econômico e o prestígio dos organizadores. Estas práticas pacenhas não existiam antes em Apolo, e só se evidenciaram na morenada, de importação recente.

A segunda exceção se refere a uma classe de idade: trata-se da dança recente dos vizinhos jovens, dessa vez mestiços, que deve compreender-se em função da diáspora dos “residentes” apolenhos em La Paz, os quais formaram uma fraternidade e voltam para dançar a gaucheada (uma dança de origem argentina, que poderia ter chegado à região na época do auge da exploração de quina). Por outro lado, os jovens vizinhos apolenhos fizeram o mesmo com o machu tusuy (“dança dos anciões” em quéchua). Encontramos, então, uma juventude dividida em grupos: o dos “residentes” e o dos “vizinhos”, que rompem tanto com a tradição dos conjuntos exclusivos de bairro como com a data de sua entrada. Com efeito, antes existiam distinções e oposições dualistas entre bairros de vizinhos; cada um tinha seu conjunto, e não entravam o 8 de dezembro como os campesinos, mas o 6 de agosto. Esta inovação se relaciona com os vínculos estabelecidos através da estrada, com as práticas coreográficas pacenhas e com a introdução de um prêmio e concurso. Aqui, a dinâmica das danças traduz os fluxos migratórios e econômicos. O espaço coreográfico, onde jovens e comerciantes fazem alarde respectivamente da sedução e do poder econômico, está proibido às mães e aos pais vizinhos de Apolo. Os comerciantes forasteiros dançam só a Morenada, enquanto os campesinos-indígenas, sejam jovens ou velhos, homens ou mulheres, dançam em todas as danças menos a dos Matawa, ou seja, a morenada, e evidentemente não montam a cavalo. Notemos, finalmente, que além das variações na dinâmica das danças, o que perdura é a estrutura dualista andina da complementariedade dos contrários: as inovações se fazem respeitando o jogo de oposição dual. Em definitivo, parece-me essencial fixar, através da etnografia, uma radiografia das festas padroeiras em um contexto sócio-histórico dado, com suas oposições, seus contrastes e suas encenações reguladas, para poder proceder depois a uma abordagem comparativa.

O jogo da instrumentalização do étnico na posse da terra e seu papel nos conflitos políticos e socioeconômicos

Dois atores institucionais provinciais brilham por sua ausência oficial no desfile. São atores politicamente opostos há pouco tempo: a Federação de Campesinos e o Comitê Indígenal do Povo Leco de Apolo (CIPLA). Ambos os atores representam respectivamente a umas 70 comunidades de campesinos e a 17 comunidades indígenas.

A Federação de Campesinos existe desde 1972, ou seja, 20 anos depois da primeira reforma agrária, enquanto que seu oponente (CIPLA) nasceu em 1997, produto da lei de participação popular, e posteriormente

da segunda reforma agrária (lei INRA). Em linhas gerais, os dirigentes do CIPLA são muito mais novos que os da Federação. O nervo do problema político, que provoca bloqueios na única estrada que vai até La Paz, assim como violências e tensões regionais e nacionais, é o tema da posse da terra e dos recursos naturais; esse tema, na conjuntura política indigenista como a que vive o país, explica a subdivisão interna do grupo dos “campesinos”, assim como também a transformação de alguns deles em indígenas lecos, fazendo dessa maneira renascer um povo indígena que estava se extinguindo há três ou quatro gerações.

Depois da independência da Bolívia, em 1825, a posse da terra nesta área passou das missões franciscanas para os fazendeiros. Hoje, o processo de “saneamento de terras”, previsto pela lei INRA, dispõe devolver a terra a todos aqueles grupos étnicos que demonstrarem sua “pertença ancestral”. Ademais, as solicitações de Terra Comunitária de Origem (TCO) estão condicionadas legalmente pela justificação da qualidade indígena e ancestral da ocupação de terra. Agora, cumprir com estes requisitos em uma área como a do Apolo, meta de contínuas ondas migratórias e cenário de um verdadeiro *melting-pot* interétnico, é uma empresa pouco menos que insolúvel – mais difícil ainda se levarmos em consideração a fraca memória genealógica e a nivelação linguística e cultural que opera na região. Este caso é parecido ao da questão jurídica das origens e o reconhecimento do “autóctone” (Roosens 1989) que surgiu no caso dos Masphee da costa leste dos Estados Unidos (Clifford 1998): apesar de sobrenomes que subsistem, as instituições indígenas e sua língua desapareceram. Temos que aceitar então a desapareição da etnia, ou conceder uma ressurreição ao grupo, pelo menos em termos jurídicos? Sem embargo, existe uma diferença entre os casos mashpee e leco: o primeiro opõe os indígenas e os descendentes de colonos europeus, enquanto que em Apolo se agrega uma colonização quéchua anterior à espanhola. Como definir princípios de identidade primária e autoctonia quando as chegadas das diversas camadas migratórias se perdem no tempo? A nova Constituição política do Estado boliviano e a legislação sobre as Terras Comunitárias de Origem afirmam que os povos que ocupavam um território antes da conquista espanhola são seus legítimos donos. Porém, se a etnogênese pode distingui-los na diacronia, é praticamente impossível distinguir hoje a um leco de um quéchua apoleno, e os dados não nos autorizam a afirmar de forma taxativa sobre a ocupação primordial das terras; só podemos supor que os lecos aí viviam “desde sempre”, ou faz séculos, enquanto que os quéchuas teriam uma presença mais recente. Mas não o podemos provar.

Em 1999, os Lecos obtiveram do governo a propriedade de um dos polígonos das áreas solicitadas. São terras que despertam invejas e sublevam os campesinos, que sempre conheceram os “supostos lecos” como campesinos das comunidades vizinhas. Os campesinos denunciaram perante o tribunal agrário contra – dizem – os “falsos lecos”. E seus argumentos questionam a inexistência de uma organização sociopolítica e econômica própria, de um idioma, de uma cultura material bastante diferenciada, enquanto a CIPLA dos Lecos reconstrói sobre ruínas, financiando, por exemplo, cursos de cestaria “tradicional” repartidos por artesãos mosenetes. Aliás, esta situação questiona os critérios de uma definição do étnico nas diferentes instâncias locais e estatais bolivianas, que têm cada uma sua própria visão e sua definição do problema. A história é uma soma de histórias que refletem cada uma um ponto de vista concreto (Combès 2004).

Penso que se pode responsabilizar da “ressurreição” dos lecos a duas instâncias principais: primeiro, e formalmente, ao Estado e particularmente ao novo marco legislativo nacional; segundo, e efetivamente, à organização “não governamental” Wildlife Conservation Society (WCS), uma instituição financiada por USAID e pelo departamento de Estado estadunidense. De fato, WCS é responsável pelo financiamento e capacitação dos dirigentes lecos, que levou adiante um verdadeiro proselitismo da conversão em campo: esta instituição também é autora dos “planos de manejo” regionais⁶: o plano de gestão do parque Madidi, o plano de ordenamento territorial municipal, o plano de manejo da mancomunidade que reúne 5 municípios, e o plano de vida de CIPLA, que inclui tanto os lecos de Apolo como os de Guanay (nucleados em PILCOL, uma organização leca da província vizinha que até hoje não pode unir-se com a CIPLA).

Compreende-se que o ressurgimento étnico, e inclusive a escavação identitária, se deve fundamentalmente a condições propícias geradas por atores externos. Compreende-se também que frente à pobreza dos restos culturais lecos, a dança “dos lecos” seja uma autêntica relíquia, embora não tenha sido interpretada jamais pelos lecos históricos, uma relíquia hoje recuperada pelos dirigentes neolecos da CIPLA, que serve para agrupar os membros de sua comunidade e que rompe com a antiga norma que estabelecia que cada comunidade tivesse tradicionalmente sua própria dança.

6 O “plano de manejo ambiental” é uma modalidade institucionalizada de gestão do meio ambiente “que estabelece as ações requeridas para prevenir, mitigar, controlar, compensar e corrigir os possíveis efeitos e impactos ambientais negativos causados no desenvolvimento de um projeto”. O plano de manejo do parque ANMI Madidi, por exemplo, não somente obstaculiza a construção de uma estrada entre Apolo e Ixiamas, como também proíbe qualquer prospecção petrolífera.

Poderá compreender-se, então, que o revisionismo esteja na ordem do dia na reescrita da história, e mais em um contexto de passagem da oralidade à escrita. Localmente, a reapropriação das danças põe em oposição a outros dois atores: o historiador conservador de família terra-tenente contra o jovem dirigente leco do CIPLA, de ideologia socialista. Ambos instrumentalizam o étnico de um modo perceptível tanto na história local como nas danças. O curioso, entretanto, é que nenhum faz uma comparação com as danças kallawayas, que mostram que as bandas, seus instrumentos, os tons e os ritmos são os mesmos acima e abaixo, e que as danças são praticamente todas iguais na região⁷. A comparação com as danças kallawayas poderia agregar-se a outros elementos como certos topônimos que desceram pelos caminhos de montanha, topografias urbanas semelhantes, festas compartilhadas, usos e conhecimentos comuns de plantas medicinais, um idioma quéchua idêntico; e permitiria formular, como o fez Saignes (1981 e 1985), a hipótese etno-histórica de uma penetração colonizadora kallawaya precoce, ou pelo menos das áreas vizinhas quéchuas montanha acima.

Se é verdade que parece indiscutível que a influência cultural deriva do alto e que o Peru kallawaya baixa em direção a Apolo através da faixa kallawayana boliviana entre Pelechuco e Charazani, os elementos citados falam a favor de uma autêntica colonização entendida como uma extensão de ayllus kallawayas até Apolo. Esta extensão não é uma prótese antropomorfa do ayllu no sentido da *mountain as body* de Bastien (1985), senão, antes, uma cadeia de populações kallawayas ao longo das rotas comerciais, comparável às “ilhas de arquipélagos” (Platt 2009); trata-se em todo caso de algo mais que de uma simples influência cultural. Sobre isso, devemos apontar para uma particularidade do piemonte apolenho que não se encontra entre os kallawayas, como nos Andes, onde existem danças referentes aos “chunchos” (os “selvagens” da floresta). Seja como for, chame-se os selvagens de “chuncho”, “chiriguano” ou “toba”, quase nunca temos em uma festa padroeira altiplânica mais de dois “selvagens” em cena. Entretanto, nas festas apolenhas encontra-se aos Bárbaros, aos chunchos e aos Lecos, ordenados na coreografia sobre estes eixos: do perto ao longe, do vestido ao nu, do

7 Os trabalhos de Oblitas Poblete, etnólogo que trabalhou com os Kallawayas de terra acima, permitem pensar em uma terceira perspectiva: “Ocorre o mesmo com a Chchilis, uma banda de músicos que tocam somente nas populações de Apolo, Charazani, Ayata y Chuma”, e que o autor interpreta como sendo o *carnavalito* típico de Apolo e Charazani (Oblitas Poblete 1978: 357). Os instrumentos, os ares e os ritmos dos Qantus de Charazani e dos Sicuris da Zampoñada de Apolo são os mesmos acima e abaixo. As danças Qena qena, Cullawayana, dos Morenos, Tucumanos (ou gauchada), machu tusuj (ou auqui-auqui), Puli pulis, Chunchu, Ayarachi e Banda moreno (atualmente desaparecidos do folclore apolenho) podem encontrar-se na região kallawayana de Charazani. A dança dos Kaperos, de origem peruana, se encontra em Pelechuco, assim como também a dos chunchos (termo genérico andino para se referir aos habitantes “selvagens” das terras baixas).

civilizado ao selvagem, do nominável ao inominável. Por outras palavras, uns consideram que os outros são mais selvagens. Esta escala, autêntico *continuum* da selvageria e suas declinações, parece uma característica do piemonte que valeria a pena ser posta a prova etnograficamente nesta área. Esse refinamento gradual na discriminação do selvagem marca o piemonte quéchua, se arraigando sobre um princípio dualista andino enfraquecido que, segundo Duviols (1993: 174), assegura, no entanto, a oposição complementar dos contrários e, afinal, o equilíbrio cosmológico.

Embora a Revolução de 1952 tenha apagado o índio em detrimento do termo genérico “campesino”, a reforma agrária de 1953 trouxe consigo uma colonização das terras baixas e do oriente que teve consequências nefastas sobre o meio ambiente. Desde 1996 assiste-se na Bolívia a uma vontade política de retorno, de reconhecimento da diversidade étnica, de vontade de redistribuição das terras. Localmente, em Apolo, essa conjuntura constitui uma oportunidade para as etnias recentemente apagadas. “Leco” é, desse ponto de vista, uma vestimenta étnica para uma revolução social, ou, ainda, uma nova expressão da “etnicidade ondulante” de que fala Whitten (1984) para interpretar a continuidade do processo histórico de formação de sociedades quéchua-falantes em constante composição e recomposição. Sugiro então que a análise e a comparação das danças que se interpretam no piemonte oriental andino, desde o Equador até a Bolívia, pode contribuir para compreender este tipo de processo e proporcionar nova luz sobre o tema da colonização quéchua e sua mestiçagem.

Os Yuhupdeh vistos de outro lugar¹

Pedro Lolli

A apresentação que farei está fundamentada numa região etnográfica particular conhecida na literatura como Noroeste Amazônico, localizada no Alto Rio Negro, que tem São Gabriel da Cachoeira como sede do município, cuja área se estende por 106 quilômetros quadrados, o que equivale à metade da área de todo o Estado de São Paulo. A diversidade de povos indígenas que habitam a região também é muito conhecida na literatura. São vinte e um povos divididos em três famílias linguísticas: Aruak, Maku, Tukano (Povos Indígenas do alto e médio rio Negro).

Conquanto as diferenças entre esses povos existam e sejam relevantes, a maior parte da literatura antropológica caracteriza a região como um sistema social integrado. Desde Koch-Grünberg essa característica é ressaltada pelos etnógrafos. Goldman (1979), além de chamar a atenção para o cosmopolitismo dos indígenas da região, caracterizou esse sistema social regional como integrado e aberto. Christine Hugh-Jones em sua clássica monografia *From the Milk River* procura levar adiante essa caracterização de Goldman ao analisar os grupos sociais não como entidades encerradas em si mesmas, mas como entidades abertas:

Isso não significa simplesmente que os limites da ‘sociedade’ são indistintos ou sujeitos a flutuação, mas que a sociedade do Pirá-paraná é parte de um complexo mais vasto, cuja característica distintiva é a falta de grupos limitados. Em vez destes, existe uma grande quantidade de grupos patrilineares exogâmicos conectados por laços matrimoniais numa rede aberta e ilimitada (C. Hugh-Jones 1979: xv)².

Essa passagem aponta para o fato de que um conceito de grupos já formado ou de sociedade bem delimitada não conseguiria dar conta de entender como as pessoas no Pira-paraná constroem sua vida social. Gostaria de frisar a importância de pensar a noção de grupos como algo aberto e em rede.

1 Agradeço os membros do NHII-USP pelas diversas conversas, sugestões e indicações. Agradeço também à FAPESP pelo financiamento de pesquisas bibliográficas e de campo cujos resultados se refletem aqui (Procs. 02/04041-9 e 05/57134-2).

2 “It is not simply that the boundaries of ‘the society’ are indistinct or subject to fluctuation; Pirá-paraná society is part of a wider complex whose distinctive features is the lack of bounded groups. Instead, there are a great many exogamous patrilineal groups connected by marriage ties in an open-ended network” (C. Hugh-Jones 1979: xv).

Pensar as coletividades indígenas no rio Negro a partir de uma noção de rede aberta e ilimitada demonstrou ser uma abordagem interessante para enfrentar o problema da formação dos grupos. A ênfase passa a incidir nos processos de formação desses grupos, nos quais conexões estão sendo refeitas, desfeitas e feitas. Christine chama a atenção para a importância das conexões realizadas através dos matrimônios para a conformação da rede, e sua monografia mostra muito bem como se dá essa dinâmica. O trabalho de Stephen Hugh-Jones, que seguiu a mesma linha do de Christine, explorou com grandes detalhes as conexões realizadas através dos rituais na região. Além desses trabalhos, vários outros ressaltam a importância dos intercâmbios matrimoniais, rituais e de mercadorias que ocorrem entre os grupos.

Sejam trocas matrimoniais, rituais ou de mercadorias o que importa é tentar seguir o que circula nessas trocas, pois é a partir e através delas que o vínculo social se forma. É nesse sentido que meu interesse visa seguir os rastros deixados por essas coisas à medida que circulam através das trocas. O objetivo é fazer a descrição dessas circulações concentrando-me nas agências que estão nela vinculadas.

Seguir o movimento de todas as coisas seria tarefa fadada ao fracasso. Assim, fiz algumas escolhas a fim de definir empiricamente um lugar donde partiria para começar a seguir tais circulações. Primeiro escolhi seguir as relações em que os Yuhupdeh estivessem envolvidos. Eles são um povo conhecido mais genericamente como Maku, que vivem principalmente na calha do Tiquié, um afluente do Uaupés, que, por sua vez, é um dos principais afluentes do Rio Negro. Encontramos algumas concentrações dessa população no igarapé Ira, igarapé Cunuri, igarapé Castanha, rio Tiquié e rio Apapóris. O meu trabalho se concentrou na região do igarapé Castanha, na comunidade de São Joaquim e Santa Rosa. Também tive um breve contato com algumas pessoas do igarapé Cunuri.

Tal escolha recaiu sobre o fato de que os Yuhupdeh, e nesse sentido os Maku, são descritos na literatura e considerados pelos Tukano e Aruak como ocupando uma posição inferior na hierarquia regional, em relação às outras famílias linguísticas – Tukano e Aruak. Tal posição aparece associada em vários mitos da região, como nas histórias sobre o surgimento dos primeiros ancestrais do ser humano, cuja versão mais famosa é a viagem da canoa de transformação.

Ainda há outros aspectos que diferenciam os Yuhupdeh: a endogamia linguística; o costume de viver no interior da floresta; o conhecimento notório dos caminhos e varadouros; e a caça e a coleta de frutas como principais atividades. Em contrapartida aos povos Tukano e Aruak, que têm a exogamia linguística como regra de matrimônio; vivem nas áreas ribeirinhas dos grandes rios; e são excelentes agricultores. Essas diferenças,

apontadas tanto pelos Tukano e Aruak como pela literatura etnográfica, estão associadas a uma atitude negativa em relação aos Maku em geral.

Essas caracterizações, entretanto, mais que uma oposição radical devem ser entendidas como um gradiente no qual os Maku encontram-se mais afastados em relação aos Tukano e aos Aruak, a ponto de não ser muito exagero afirmar que eles seriam uma espécie de outro dos outros. Entre esses extremos podemos situar outros três coletivos – os Makuna, os Cubeo e os Desana. Segundo Århem (1981), no primeiro caso, e Goldman (1979), no segundo, esses coletivos também praticam a endogamia linguística. Os Desana, segundo Fernandes e Fernandes (2006: 83) seriam tradicionalmente caçadores. Por enquanto não aprofundaremos essas diferenças, voltando a elas no final da apresentação.

Desse modo, seguir as trocas nas quais os Yuhupdeh participam me ofereceria uma oportunidade de acompanhar as conexões regionais através dessa perspectiva diferenciada pelos próprios indígenas. A minha hipótese é que ao invés das trocas matrimoniais, são os intercâmbios rituais e de mercadorias que mais conectam os Yuhupdeh a essa rede regional. Isto posto, cheguei a uma segunda escolha geral ao tomar os intercâmbios rituais como foco de atenção.

Cabe, neste momento, passar a descrever uma situação específica etnográfica para a partir daí seguir o que está sendo posto em circulação nessa situação.

No final de agosto me encontrava na comunidade de Santa Rosa participando da festa de comemoração dessa santa. Uma festa conhecida na região como “festa de santo”. Pessoas de várias comunidades do igarapé Castanha vieram participar: Tukano de São Lourenço; Yuhupdeh da comunidade de São Joaquim; Tukano, Tuyuka e Yeba Masa de Trovão e Guadalupe; e Yeba Masa (Makuna) de São Felipe.

Nessa festa, Manuel, capitão de São Joaquim, convidou Teodoro, Yeba Masa da comunidade de São Felipe, para um dabucuri³ de japurá⁴ onde mostraria as flautas Jurupari (*tí'*) para ele. Teodoro aceitou o convite. Assim que acabou a festa em Santa Rosa seguimos para São Joaquim. Além de Teodoro com sua mulher e filhos menores, acompanharam Feliciano, irmão de Teodoro, com duas filhas; e também Eduardo, Américo e Domingos, moradores de Guadalupe. Estes dois primeiros são yeba masa (Makuna) como os outros e este último é tuyuka casado com uma yuhup.

3 É um ritual muito difundido na região e consiste na oferenda de algum produto (frutas, caça, peixe, banco etc.) e é seguido por uma festa com cerveja de mandioca (caxiri), música e dança.

4 Fruta regional.

O ritual no qual são utilizadas as flautas Jurupari (*ti*) é muito conhecido desde Koch Grünberg, mas ficou consagrado na literatura antropológica com o trabalho *The Palm and the Pleiades*, de Stephen Hugh-Jones – o primeiro a detalhar a elaboração e a execução desses rituais, conhecidos em barasana como *He*. Nesse livro o autor distingue duas formas de rituais envolvendo a participação das flautas: *He Casa de Fruta* e *He Casa*. Dentre as várias diferenças entre essas duas formas gostaria de ressaltar que o *He Casa de Fruta* é uma forma que exige menos restrições, possui uma duração mais curta e não tem a iniciação de ninguém (Hugh-Jones 1979: 40). Essas distinções parecem corresponder às feitas por Fernandes e Fernandes (2006), que distinguem para os Desana um *dabucuri* comum com *miriá porã* (flautas jurupari) e um outro conhecido como *tuyarin* (Fernandes e Fernandes 2006: 84, 98). O ritual que foi anunciado para acontecer em São Joaquim se aproximava da forma mais simplificada, pois não haveria nenhuma iniciação. Mas voltemos à descrição dos acontecimentos.

Um dia depois de termos chegado de Santa Rosa acompanhei até Trovão Manuel, Cecília, sua mulher, Helena, Jacira, Jacimara, suas filhas, e Margarida, sua irmã. A nossa ida a Trovão tinha como motivo buscar maniuá⁵ e folha de coca para a preparação do caxiri⁶ e do ipadu⁷ que seriam consumidos na festa. Essa maniuá e esse ipadu foram tirados de uma roça que Manuel tem parte por um acordo com Amaro, Tukano morador de Trovão. Passamos um dia para as mulheres arrancarem as maniuás e Manuel pegar folhas de coca e torrâ-las.

Ao retornarmos para São Joaquim, a casa onde estava instalado antes de sair tinha sido povoada por redes, ocupadas pelos jovens que estavam em contato com as flautas. Mesmo que não houvesse nenhum iniciado novo, alguns dos jovens haviam visto poucas vezes as flautas, o que justificava a relativa separação dessas pessoas. Estava na casa conversando com um dos jovens quando Avelino chegou com pimenta e sal benzidos⁸ para as pessoas que estavam morando ali. Todos estavam se preparando para sair à floresta em busca do japurá. Alguns jovens com os terçados⁹ nas mãos formavam uma roda animada enquanto os afiavam na pedra. Aproveitaram também para pintarem os rostos com urucum. Terçados amolados, pintura feita, os jovens pegaram os aturás¹⁰ e partiram para o mato.

5 Espécie de mandioca, conhecida como mandioca brava por conter veneno que deve ser extraído.

6 Bebida fermentada a partir da maniuá.

7 É uma mistura de folha de coca torrada e moída com cinza de ambaúba.

8 Os benzimentos (*mihd'd tég*) são falas encantatórias que podem ser para proteção ou cura.

9 Terçado é o nome regional para um facão (40 cm a 50 cm).

10 Cesto tecido pelas mulheres com cipó-titica.

Embora esses cuidados tenham sido tomados, eles possuíam uma intensidade muito maior antigamente. Como já foi relatado largamente pela literatura sobre a região, e como muitos me disseram e alguns testemunharam, a separação dos jovens nesses rituais era mais radical e eles só podiam circular fora do quarto acompanhado de um “vigilante”. Além dessa separação, as pessoas que iriam ver as flautas deveriam seguir um regime alimentar rígido e restrito. Era permitido comer maniuera, caldo de tucupí, maniuara, saúva, xibé, beiju, frutas, piabas. As comidas que deveriam ser evitadas eram carnes de anta, cutia, paca, jacaré, macaco barrigudo etc. e peixes grandes como surubim, piraíba, tucunaré, aracu etc. Tal restrição não se resume a definir o que pode ou o que não pode comer, ela prescreve certas fases de restrições. Por exemplo, após ver as flautas as pessoas devem continuar seguindo algumas restrições alimentares, mas conforme o tempo vai passando outros alimentos vão sendo introduzidos na alimentação. Primeiro, alimentos como piaba, peixes pequenos, caça pequena; por último, caças como anta, quexada e peixes grandes como piraíba. A literatura notou que essas fases alimentícias obedecem a mesma ordem quando da introdução para os bebês de outros alimentos que não o leite materno.

As pessoas que iriam ver as flautas também tinham que fazer uma abstinência sexual gradual nesse período. Num gradiente que se inicia alguns dias antes de ver as flautas (*tí*) e chega a seu grau máximo de proibição nos dias em que veem as flautas (*tí'*) e em seguida vai se abrandando conforme o tempo do encontro se distancia.

No caso que lhes narro o isolamento durou apenas dois dias e os jovens apenas dormiam no quarto. Também não observei uma dieta muita rígida. Quanto à abstinência sexual não posso dizer se eles seguiram ou não, mas alguns homens me disseram que quase não seguiam essa proibição. Isso está associado a dois aspectos no meu entender: primeiro, não havia ninguém fazendo a iniciação pela primeira vez; segundo, os próprios indígenas afirmam que há um afrouxamento em relação a certas restrições.

Durante à tarde ouvimos vez ou outra o som das flautas ao longe. Já no final da tarde o som das flautas começou a soar pelos arredores da comunidade e continuou com alguns intervalos até que, quando o ocaso se completou, elas começaram a entrar no espaço da comunidade. Instantes antes as mulheres se apressaram em se recolher para o interior das casas, já que lhes é proibido ver as flautas, sob o risco de adoecer e/ou de morrer. Essa proibição está relacionada com um mito muito difundido na região – o da origem das flautas.

Não posso oferecer uma demonstração com maiores detalhes sobre as variações desse mito. Destaco somente alguns pontos que me interessam neste momento. Para tanto me baseio na consulta dos volumes 3, 5, 6, 7

da “Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro”, além de duas versões yuhup registradas em minha pesquisa. Em todas essas versões o ancestral que iria preparar a primeira iniciação de seus filhos os avisa para acordarem de madrugada para banhar e tocar as flautas, todavia os filhos não conseguem acordar¹¹. As mulheres, por sua vez, tendo escutado o ancestral, acordam e ao irem para o porto encontram as flautas, apoderando-se delas. Dentre as versões consultadas, quatro delas¹² explicitam que a posse das flautas por parte das mulheres lhes dá o comando do mundo. A partir daí os homens passaram a fazer o trabalho que hoje é realizado pelas mulheres – plantar maniua, fazer beiju, caxiri etc. Essa condição deixa o ancestral tão triste que resolve perseguir as mulheres para retirar as flautas delas. Depois de várias tentativas, os homens conseguem tomar as flautas das mulheres e desse modo voltam a ser os donos do mundo. Desde então é proibido à mulher ver as flautas. Nos dias de hoje esta ainda continua uma restrição seguida rigorosamente.

Mas voltemos à nossa descrição. Os jovens ficaram tocando as flautas no pátio da comunidade enquanto os mais velhos ficavam próximos numa roda conversando, comendo ipadu e fumando tabaco. As conversas se alternavam ora em falar sobre um acontecimento cotidiano, ora em contar sobre um mito, ora sobre um benzimento. Embora nessa conversa os convidados tenham aparecido para participar, o comportamento deles na maior parte do tempo foi o de procurar manter uma distância. O ipadu já havia acabado há um tempo e assinalava que era tarde. Manuel, então, falou comigo, com os convidados e para as outras pessoas presentes para nos recolhermos às nossas redes.

Antes de prosseguir ao dia seguinte gostaria de fazer um comentário sobre o comportamento dos convidados. Durante a visita eles ficaram instalados na casa de Pedro e de sua mulher Amália. Este casal tem uma trajetória muito interessante, mas que não poderei explorar em toda sua potencialidade. Eles são filhos de pais yeba masa, portanto Makuna. Pedro desde muito criança foi criado entre os Yuhupdeh. Depois casou-se com Amália, que é parente desses Yeba Masa visitantes. Este casal possui apenas um filho, casado com uma yuhup. Deste ponto de vista os Yeba Masa convidados são cunhados dos Yuhupdeh. A participação dos afins no ritual de dabucuri com as flautas é algo descrito também por Reid (1979) para os Hupda. Fernandes e Fernandes (2006) também chamam a atenção para a participação de afins nesses dabucuri. Num dabucuri em que um destes

11 Os motivos variam de versão para versão.

12 As versões do volume 5 (Azevedo e Azevedo 2003: 139) e 7 (Galvão e Galvão 2004: 58) da “Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro” e as versões yuhup.

autores, que é Desana, participou, contou com a presença ainda de Tukanó, Miriti-tapuiá, Maku.

Os convidados desde o dia da chegada procuraram manter um certo grau de afastamento em relação aos moradores. Algo que se podia evidenciar na circulação das pessoas pela comunidade. Os convidados passavam a maior parte do tempo nas redondezas da casa de Pedro. Na véspera da festa eles chegaram a esticar uma lona na parte da frente da casa para formar uma parede que impedisse que as pessoas os observassem. Contudo, isto não criou nenhum impedimento para que as pessoas circulassem nessa área.

Era véspera do dabucuri e alguns homens yuhup, na maioria jovens, foram mais uma vez no mato coletar japurá. Eles repetiram os preparativos do dia anterior: amolar o facão, pintar o rosto, pegar o cesto e partir. Como no outro dia, podíamos ouvir as flautas soarem ao longe, anunciando que a coleta estava sendo feita. Outros homens foram pescar e os convidados ficaram fazendo cumatá e tipiti em frente à casa de Pedro, atrás da parede de lona. Enquanto isso as mulheres se movimentavam com a preparação da massa de mandioca para deixar fermentar para fazer o caxiri.

No final da tarde ouvíamos o som das flautas se aproximar da comunidade. Nessa hora já havia se formado duas rodas predominantemente masculinas para fazer e comer ipadu: uma em frente à casa de Pedro, com os convidados, e outra em frente à casa de Manuel, com Justino, Avelino, Henrique e Nonato. Embora a roda formada em frente à casa de Pedro quase não circulasse, com algumas exceções, principalmente do Pedro, as pessoas yuhup de vez em quando iam até a casa dele ara conversar e consumir ipadu. Foi por essa hora também que Germano e Candinho, moradores yuhup de Santa Rosa, chegaram para participar da festa. Com eles estavam mais três jovens yuhup de Santa Rosa. Eles se juntaram à roda em frente à casa de Manuel. Foi com essas pessoas que permaneci a maior parte do tempo também.

Quando o som das flautas se aproximou dos arredores da comunidade as mulheres se apressaram em ir para o interior das casas. Já estava escuro no momento em que os jovens entraram no pátio da comunidade e ficaram tocando ao redor da roda em frente à casa de Manuel. Havia apenas um par de flautas que eram tocadas simultaneamente. As pessoas se alternavam de dois em dois para tocar. Quando uma dupla parava de tocar colocava as flautas no chão alinhadas paralelamente. Outras duas pessoas as erguiam do chão e começavam a tocar e assim sucessivamente. Os homens mais velhos, no caso Justino, Germano e Manuel, quase não tocavam e ficavam conversando sobre histórias de antigamente, da época da gente do aparecimento e da gente da transformação, enquanto consumiam ipadu e tabaco. No início da madrugada foi anunciado pelo Justino o banho que normal-

mente acontece nesse período. Justino é a pessoa responsável pelas flautas, pois elas pertencem aos seus parentes. Por isso também está encarregado de mantê-las guardadas após o uso. Cada flauta recebe o nome conforme o clã a que ela pertença. No caso essas flautas possuem nomes que pertencem aos *boc uyreh* (gente buritizal). Reid também chamou a atenção para isso em sua monografia sobre os Hupdah (Reid 1979: 110).

Fomos até o porto e nos banhamos por alguns minutos. Primeiro os mais jovens e depois os mais velhos, sendo que os primeiros banhavam-se por um tempo mais prolongado do que os mais velhos. Nenhum convidado foi conosco nesse banho e Pedro também não. Voltamos ao pátio. O caxiri começou a ser servido, mas ainda havia fermentado muito pouco, por isso o teor alcoólico estava baixo. Os mais jovens se juntaram numa casa comunitária¹³ e ficaram alternando entre tocar as flautas e escutar forró e brega na fita cassete. A maioria se retirou para descansar um pouco antes de amanhecer, enquanto outros permaneceram acordados.

Um pouco depois das quatro horas da madrugada Pedro apareceu com caxiri e ficou conversando. O dia foi amanhecendo e o caxiri começou a ser servido aos poucos. As pessoas ficaram circulando pelas casas, onde conversaram, bebiam algumas cuias de caxiri e comiam ipadu.

Antes de começar o dabucuri, todos se reuniram na casa comunitária onde foi servida uma refeição coletiva, conhecida em yuhup como *kow-bok* (panela de pimenta), e regionalmente como quinhampira. Agora com a presença de todos os convidados. Como é costume, as mulheres ficaram sentadas de um lado e os homens de outro; os homens se servem primeiro e em seguida as mulheres. Após a refeição, Manuel proferiu algumas palavras referentes ao dabucuri de japurá oferecido a Teodoro, que com a cabeça concordava. Terminada essa fala, o caxiri começou a ser servido.

No final da manhã decidiram trazer o japurá e as flautas Jurupari. As mulheres começaram a se movimentar e se reuniram numa das casas, levando com elas uma panela de caxiri. Antes das flautas chegarem, todos os homens, inclusive os convidados, pintaram seus rostos com urucum, e Pedro chegou com um cigarro benzido, que foi passado para todos os presentes. O par de flautas chegou à maloca e ficou sendo tocado por duplas que se alternavam. Essas flautas que estavam sendo usadas eram grandes, e além do corpo de paxiúba eram revestidas com uma casca de ingá, o que lhes dava um formato de cone. Ao erguer as flautas a dupla começa a tocar com elas apoiadas no chão, até que as suspendem e começam a fazer com o corpo e com as flautas movimentos elípticos no ar. Em seguida passavam a andar pela casa em movimentos de idas e vindas de um lado para o outro.

13 Essa casa é usada para fazer refeições comunitárias, festas, reuniões etc.

Foi nesse momento também que os convidados viram pela primeira vez as flautas, já que até então apenas as tinham ouvido. Manuel, capitão, pediu que trouxessem os aturás com os japurás que iriam ser oferecidos. Após um tempo, foram trazendo os aturás com o japurá e colocando-os nos balaios. As frutas foram depositadas no meio da maloca. Manuel então fez uma outra fala ritual em que oferece o dabucuri para o seu cunhado procurando reforçar as boas relações com ele. As flautas voltaram para os arredores da comunidade, onde seriam escondidas. Quando já se encontravam fora do alcance da visão das pessoas as mulheres foram chamadas. A festa prosseguiu ao som do forró-brega que tocava no aparelho de som.

Em determinado momento houve um intervalo no som para que as frutas fossem distribuídas para as mulheres. Teodoro levantou-se e pôs-se a falar agradecendo a oferenda, após isso os aturás foram carregados por algumas mulheres que passavam por todas as pessoas fazendo gestos de oferecimento. A festa seguiu até o início da noite quando o caxiri acabou e a maioria já estava embriagada. No outro dia apenas as pessoas de Santa Rosa voltaram para casa. Os Yeba Masa foram indo embora aos poucos. O último a ir foi Feliciano, após uma semana. Terminei a descrição sabendo que procurei destacar aqueles momentos que, do meu ponto de vista, são relevantes para a discussão.

O dabucuri com as flautas Jurupari não se limita a apenas construir um vínculo social entre afins, ele também cria um espaço em que todos compartilham de uma ontologia sociocósmica. Porque pode-se questionar as habilidades de um Yuhup de fazer um ritual, mas não o ritual propriamente. Quando os Yuhupdeh de São Joaquim apresentaram suas flautas Jurupari para os seus convidados ninguém ousou se comportar indevidamente diante da presença dessas flautas. Isso porque todos sabem que estar na presença das flautas é estar na presença de um ser muito poderoso Jurupari (*tí*) e, portanto, de alguém perigoso. As restrições alimentares, sexuais; os banhos da madrugada; o relativo isolamento; tocar as flautas, o benzimento das comidas das pessoas antes de tocar as flautas; o ipadu; o tabaco etc.; são modos de se preparar para o encontro com Jurupari.

Jurupari apareceu pela primeira vez num tempo em que a humanidade não havia se formado como ela é nos dias atuais. Portanto, entrar em contato com Jurupari (*tí*) é se relacionar diretamente com todas as forças que estavam a ele associadas desde sua origem. Como C. Hugh-Jones (1979:1) disse: “Do ponto de vista das pessoas que vivem no mundo atual, este cosmos e os feitos míticos associados a ele controlam a vida social contemporânea e fornece um sistema moral para as ações do mundo atual.”

O ritual com a presença das flautas abre caminhos para conectar dois planos que no estado normal se encontram separados, ainda que virtualmente conectados. O ritual é um momento em que deliberadamente se busca estabelecer uma comunicação direta com o plano mítico. Este estabelecimento de comunicação, no entanto, exige uma série de manipulações de ações, que devem ser conduzidas por uma pessoa com conhecimento apropriado para isso, denominada na literatura como xamá.

O xamá é o sujeito que consegue transitar por entre os dois planos e para fazer isso deve saber manipular algumas forças como tocar as flautas, benzer os alimentos, garantir que as restrições sejam respeitadas etc. Ao controlá-los o xamá está interagindo também com todas as agências associadas aos poderes criativos/transformationais do plano onde se dá o aparecimento das flautas sagradas.

Manipular essas forças é uma tarefa que exige muito de uma pessoa, e desde os tempos em que S. Hugh-Jones fez pesquisa na região existem poucos xamãs que tenham poder e conhecimento suficiente para conduzir um ritual em que as flautas da origem sejam tocadas (Stephen Hugh-Jones 1979: 70). Ao contrário do ritual Casa de Fruta, que exige menos poder e conhecimento, já que são realizados com flautas construídas especialmente para a festa e, por conseguinte, não são as “mesmas” do tempo da origem.

Isto posto, volto à questão do afrouxamento de algumas restrições prescritas no período em que se irá entrar em contato com o Jurupari (*tí*). Começo com um fala que me deparei diante de alguns indígenas. Eles me disseram que encontrar com Jurupari (*tí*) não era mais tão perigoso, como antigamente. Tentando seguir essa pista, procurei saber o que levou a essa perda de periculosidade. O comentário mais comum em relação a isso remete à história da chegada dos missionários no Tiquié, por volta da década de 40 e 50. Seu Armando, um velho desana de Santa Rosa, contou que em 1959 chegou um padre em Pari Cachoeira chamado Leonardo. Nessa época ele começou a tentar tomar todos os enfeites e as flautas dos antigos. Dizia que era coisa do diabo, que o próprio Jurupari era o diabo. Também dizia que se quisessem sal, roupa, machado etc. teriam que entregar os instrumentos e os enfeites. À medida que a missão foi se instalando ela foi formando catequistas indígenas para ajudarem no processo de conversão e a convencer os outros indígenas entregarem os instrumentos e os benzimentos.

O outro padre que chegou depois do Leonardo continuou com o mesmo discurso, mas abrandou um pouco a proibição dos benzimentos. Assim que levaram todos os instrumentos e não sobrou quase nenhum no rio Castanha. As flautas que vemos hoje não são mais do tempo das origens, elas foram feitas novamente. Como um outro indígena comentou, as flau-

tas são como crianças. Conquanto esses acontecimentos tenham contribuído em muito para que os rituais deixassem de ser realizados em muitas comunidades, em alguns locais continuaram sendo feitos. Principalmente nas regiões das cabeceiras de Igarapés, onde a presença missionária teve uma intensidade menor, dado o difícil acesso a essas regiões.

Nesse processo de catequização da missão salesiana os Yuhupdeh tiveram uma participação marginal. As pessoas mais velhas de São Joaquim me contaram que seus avós, quando ouviam ou viam sinal da presença de brancos, abandonavam o local em que se encontravam e adentravam na floresta para se esconder. As mercadorias trazidas pelos brancos eram obtidas através da intermediação dos Tukano, que tinham uma relação muito mais próxima com os missionários. Pozzobon (1983) também notou que os Desana e os Tukano faziam a mediação entre os Hupdah e os salesianos.

Entretanto, esses Yuhupdeh que viviam na região do rio Apapóris e do rio Traíra, foram atraídos pela missão a partir do final da década de 60¹⁴. Um padre conseguiu fundar uma comunidade na junção do Igarapé Tapuru com o PENERA, onde reuniu três comunidades Yuhup que viviam nas proximidades. Mas devido a grande distância a missão não estabeleceu uma base fixa na comunidade. Esta recebia de tempos em tempos a visita de um padre que levava algumas mercadorias e realizava batismos e casamentos. Essa geração de adultos, segundo os velhos de hoje, ainda tinham as flautas, os enfeites, o caapi e seguiam as restrições alimentares e sexuais na época de ver o Jurupari.

Embora a perseguição dos missionários tivesse uma intensidade menor nessa região, não podemos deixar de registrar que isso não livrou os Yuhupdeh de sofrer as perdas dos instrumentos. Na década de 70 a comunidade Yuhup construída por força da missão foi atacada por um surto de sarampo, provocando a morte de muitas pessoas. Com esse evento, marcado na memória dos adultos de São Joaquim, a comunidade resolveu se separar. Uma parte foi para o rio Apapóris e encontra-se na região de Vila Bittencourt; e a outra desceu o Igarapé Castanha, na altura em que se encontra hoje a comunidade de São Joaquim. Por eles terem se aproximado do rio Tiquié a atuação da missão se intensificou mais nesse tempo e todos os instrumentos foram tomados. Foi por essa época que começou a funcionar em São Joaquim a primeira escola do Igarapé Castanha. Assim a geração de adultos hoje, ao contrário da anterior, cresceu com uma presença maior não só da missão através da escola, mas também com uma presença maior de brancos. Algo que se acentuou no início da década de 1980 com a des-

14 A data é aproximada, segundo os relatos das pessoas mais velhas com quem conversei.

coberta de ouro na serra do Traíra, transformando o Castanha em rota de passagem para o garimpo.

No final dos anos 80 e os anos 90 o cenário começou a mudar: houve o surgimento das associações indígenas; a presença salesiana se enfraqueceu; e a valorização da cultura e a demarcação de terra entraram na pauta do movimento indígena. Os Yuhupdeh estiveram longe de alcançar uma representatividade formal dentro dessas associações e só muito recentemente vêm adquirindo um espaço nesse sentido, ainda que muito timidamente. Não me interessa aqui discutir se houve ganho ou não em termos de uma representatividade formal.

Chamo a atenção para essa série de eventos, pois em alguma medida eles contribuíram para que muitas práticas que haviam sido perseguidas pelos salesianos voltassem a ser valorizadas e estimuladas, como, por exemplo, o uso das flautas. Contudo, muitas pessoas, principalmente aquelas que cresceram nos internatos salesianos, não sabiam mais como fazer e/ou tocar as flautas. No caso do igarapé Castanha, conforme alguns me disseram, as flautas são usadas pelos Yuhupdeh, que vivem em São Joaquim e em Santa Rosa; pelos Tuyuka, que vivem em Morro do Acutuaia, na fronteira com a Colômbia.

Os Yeba Masa que foram participar do dabucuri com as flautas Jurupari não possuem as flautas e um dos motivos da festa era mostrar as flautas Jurupari, que pertencem ao clã de Justino – *boc uyreh*. Ao mostrar as flautas, mostra-se também como as utilizar ao modo yuhupdeh. Se isso implica a passagem de um saber – usar as flautas – dos Yuhupdeh para os Yeba Masa, não significa que ao passá-lo ele se manterá o mesmo. Diria que a forma de transmissão de saber indígena só consegue realizar a sua viagem na medida em que se difira. Trata-se de fazer a mesma coisa – usar as flautas – de forma diferente. Uma fala que poderíamos encontrar na boca de um Yeba Masa é que o jeito que os antepassados deles faziam é um pouco diferente do que é praticado pelos Yuhupdeh. E não seria de se estranhar que o jeito dos Yuhupdeh seria visto como incorreto. Correto ou não, do ponto de vista de um Yeba Masa ou de qualquer outro povo Tukano Oriental, o que importa é que o ritual continua sendo realizado. E a sua invenção continua sendo construída conforme as práticas dos antepassados. Os Yuhupdeh que possuem as flautas e as utilizam em certos momentos rituais fornecem uma forma atualizada de usá-las. Esse saber é uma das coisas que se está trocando com o outro quando se realiza o ritual. Pois se a flauta é uma objetificação da troca desse saber, isso só o é na medida em que ela se torna veículo de transmissão, já que não se troca a flauta propriamente, mas o que com ela se acessa. O que fica é que esse saber usar as flautas continua conectando as pessoas, criando formas de se construir os vínculos da rede social.

Gostaria de concluir seguindo Jean Jackson em sua monografia *The Fish People* quando ela diz que embora os Tukano descrevam suas diferenças em relação aos Maku em termos absolutos devemos considerá-las como um gradiente (Jackson 1983: 148). Isso é também o que parece nos sugerir uma recente dissertação de Bruno Marques (2009) sobre os Hupdah. Para Marques não se trata de pensar a relação dos Maku e os Tukano ou como algo incomensurável ou como algo idêntico. Pois a primeira consideração trataria de colocá-los como algo exógeno ao sistema regional rio Negrino e a segunda como uma espécie de copistas. Nos dois casos trata-se de atribuir aos povos Tukano e Aruak a hegemonia do que seja característico a essa rede regional, enquanto os Maku seriam aqueles povos que se submetem a essa hegemonia, inclusive numa posição de subalternos (Marques 2009: 31).

Tanto os Maku quanto os Tukano e Aruak devem ser considerados como atualizações possíveis do que pode ser considerado ser humano dentro dessa rede social regional. Com a descrição do ritual fornecida procurei mostrar como os Yuhupdeh contribuem para manter atualizados o uso das flautas e nesse sentido a condição humana, a despeito de sua posição inferior na hierarquia regional e de sua fama de não possuir conhecimentos rituais adequados (Jackson 1983: 153). Além disso, esses momentos rituais servem também para estabelecer as alianças políticas na região do rio Castanha. Essa maior participação dos Yuhupdeh nos intercâmbios rituais, contudo, não tem conferido a eles uma mudança em sua posição na armadura hierárquica, ainda que se possa dizer que isso esteja favorecendo a ampliação de suas conexões sociais no rio Castanha.

“O toba não tem amigos”: Perspectivas mocoví sobre o “outro” nativo¹

Alejandro Martín López

Introdução

O presente trabalho tem o propósito de indagar sobre as práticas e representações construídas pelos Mocoví, um grupo nativo do Chaco, sobre outros grupos nativos da região. Os Mocoví fazem parte do grupo linguístico guaycurú, ao qual pertencem também os Toba, Abipón, Caduveo e Mbayá. Quando os espanhóis chegaram, eram caçadores-coletores que moravam na margem sul do rio Bermejo. O processo de ocupação colonial do Chaco os levou a adotar o cavalo e a se deslocar em direção ao sul, onde, no final do século XIX, começaram a ser incorporados como peões rurais. Hoje habitam, fundamentalmente, no sudoeste do Chaco e no centro e norte de Santa Fe. Na província do Chaco, na qual realizamos nosso trabalho de campo, os Mocoví ocupam a região sudoeste. As comunidades maiores são Colônia Cacique Catán, Colônia Juan Larrea, Lote 3, Colônia Domingo Matheu, El Pastorial e o bairro Cacica Dominga em Colônia Aborigin Chaco. Ainda existem mocoví nos bairros urbanos e periféricos de diversas cidades e vilas da região, como Charata, Las Breñas, San Bernardo, Pampa del Indio e San Martín.

No presente trabalho mostraremos como, para os Mocoví de hoje, os Toba são o principal “outro” nativo. Localizados principalmente no centro e no norte da província, não é frequente a existência de moradores toba nas comunidades mocoví, com exceção das situadas no norte. “Irmãos” na construção do “indígena” no Chaco, os Toba são qualificados também como perigosos “inimigos” nas disputas pelo controle desse mesmo espaço.

1 Texto original em espanhol traduzido por Laura Pérez Gil.

História dos nomes

Como indica Braunstein (1983: 11-19), os indícios sugerem que durante o período pré-colombiano a estrutura organizacional básica desses grupos era a família extensa, essencialmente matrilocal, presidida por um chefe. Essas famílias se agrupavam em *bandos* exogâmicos de parentes, constituídos por entre 10 e 70 pessoas. As alianças matrimoniais eram concertadas no interior de unidades maiores, formadas por vários bandos, às quais Braunstein denomina “tribos”. Estas perambulavam de forma cíclica por territórios mais ou menos fixos e se reuniam nas épocas de abundância de alimento, mantendo certa unidade linguística. Tratava-se de unidades políticas, vinculadas a um sentimento de pertença, e com tradições históricas próprias. Mas os bandos guaycurú eram particularmente flexíveis e muito inclinados a mudanças nas suas alianças. Eram frequentes alianças interétnicas, aspecto que se reflete no fato de que a ideia de humanidade (*qom*) desses grupos era estendida a quase todos os grupos indígenas que conheciam. Seguindo Braunstein, podemos dizer que, nesse contexto, os termos “mocoví” e “toba” parecem se referir a um “complexo étnico” formado pelo que nesse período eram diferentes “tribos” que partilhavam uma afinidade linguística e cultural. De outro lado, grande parte da história desses termos está ligada ao contexto das estratégias espanholas para distribuir territorialmente as etnias do Chaco (Boccaro 2003: 65). As primeiras menções dos termos “toba”² e “mocoví”³ e suas múltiplas variantes são de começos do século XVII (Tomasini, Porterie *et al.* 2009: 399). Fontes diversas mencionam os Mocoví entre os “índios selvagens que tinham adquirido o uso do cavalo e os localizam (entre 1650 e 1750) nas planícies entre o alto rio Bermejo e o rio Salado, morando próximos dos toba”⁴.

2 Originalmente, o termo “toba”, de origem guarani – equivalente ao castelhano “frentones” – foi usado para designar em geral os grupos do Chaco e, na data mencionada, começa a aparecer num sentido mais restrito (Kersten 1968: 58).

3 Dessa forma, em referencia aos Mocoví, encontramos nas fontes termos como: mbocobí, moncobys, amocobies, mbokobí, mocoit, mokoilasseek, bocovies, moqoit, moquile’ec, amokebit, mosobies, moscoví, mokowitt, mokovit (Green 2005: 12).

4 Ver os mapas de Sanson (1691) (Levillier 1930), Jesuítico (1733) (Levillier 1926), o de Caamaño (1789) e o de Dobrizhoffer (1783). Outras referências: (Sánchez e Sica 1997: nota 4; Tomasini 1987: 30).

O combate mítico

Entre os Mocoví das comunidades que trabalhamos, quando se fala sobre os Toba, os mais velhos, após esclarecer que “agora estamos mais unidos”, costumam narrar a história de um combate mítico entre um cacique mocoví e um cacique toba. O relato em sua forma habitual diz que, no passado, os Toba e os Mocoví disputavam por causa do território. Acrescenta-se a isso, também, que os Toba “achavam que tinham mais poder” e, por isso, atacaram os Mocoví. Os caciques de ambos os grupos teriam decidido resolver o conflito mediante um combate único. Ambos eram poderosos *pi'xonaq* (xamãs) e o enfrentamento consistia, no fundo, numa luta por meio dos seus poderes xamânicos, que representava uma competição entre os poderes dos *pi'xonaq* de ambos os grupos. O combate foi difícil, mas ganhou o mocoví porque o poder do *pi'xonaq* era maior do que o do toba. A derrota nesse enfrentamento é, segundo os velhos mocoví, fonte de ressentimento que faz com que os Toba estejam ainda molestos com os mocoví⁵.

Alguns narradores não conhecem o nome do cacique mocoví em questão, mas há quem vincula o combatente com um nome muito importante no panorama mocoví do século XVIII: o cacique *Paykin*. O interessante disso é que *Paykin* morreu em 1775 num combate único com o cacique abipón *Ychoalay*. Em relação a esse período, as fontes caracterizam os Mocoví e os Abipón como inimigos tradicionais⁶, tensão que foi posteriormente aguçada pelas políticas crioulas⁷. Quando entre o final do século XIX e o começo do século XX os Abipón sumiram dos documentos⁸, os Toba ocuparam seu lugar como “inimigos” dos Mocoví. Isto acontece após a sedentarização forçosa dos grupos guaycurú, em decorrência do avanço sistemático do estado argentino no Chaco. Neste contexto, as fontes opõem as diferentes estratégias dos Toba e dos Mocoví no referente a seus vínculos com os crioulos⁹, sublinhando-as como causas de uma crescente oposição entre eles. Essa mudança poderia ter levado os Mocoví a associar

5 Outra versão do relato, coletada por Agustina Altman de Sixto Lalecori em San Lorenzo, Chaco, menciona que os que combateram foram duas “cobras” que moram “no norte”, parceiras xamânicas dos caciques.

6 Apesar disso, as mesmas fontes mostram, ao serem analisadas em detalhe, que bandos mocoví e abipón aliavam-se para combater outros bandos mocoví e abipón (Paz 2005: 14).

7 Entre 1824 e 1848 o governador Estalísnao López promoveu uma aliança com os Abipón contra os Mocoví, continuada por Juan Pablo López e Pascual Echagüe (Alemán 1994; Tomasini 1987).

8 Uma das últimas menções a esse etnônimo o associa a grupos reduzidos no final do século XIX (Green 2005: 13). Segundo Kersten (1968: 53), no começo do século XX ainda se aplicava a alguns indivíduos.

9 Fontana (1977 [1881]: 131), por exemplo, sublinha que os Mocoví são “mais salteadores” do que os Toba.

Paykin com o relato mítico do combate vitorioso sobre o cacique toba. Ainda mais, muitos mocoví afirmam que o cacique mocoví protagonista desse combate não era Paykin, mas Pedro José. Ele é um lembrado cacique que, no começo do século XX, guiou desde Santa Fe os grupos que hoje se encontram assentados no sudoeste do Chaco. Isso acontecia no contexto da pressão crioula por ocupar terras na parte austral da região do Chaco.

Ocupação do Chaco e tensão interétnica

No final do século XIX, a Argentina iniciou a ocupação sistemática da região do Chaco, avançando desde sua fronteira sul. As áreas de maior presença mocoví foram ocupadas antes das habitadas predominantemente pelos Toba, localizados mais ao norte. Essa ocupação implicou um processo de sedentarização imposta, no qual colaboraram missões, engenhos e sistemas de trabalho forçado, que contribuíram para estreitar os laços entre Toba e Mocoví, submetendo-os a mudanças violentas no seu modo de vida. As enormes tensões geradas por esse processo estouraram na forma de vários movimentos milenaristas (San Javier em 1904; Florencia em 1905; Napalpí em 1925; El Zapallar em 1933) protagonizados por Mocoví e Toba e que culminaram numa forte repressão (Bartolomé 1972; Cordeu e Siffredi 1971). Esses movimentos implicavam, em geral, a convicção de que uma “volta do mundo” estava próxima (Cordeu e Siffredi 1971: 93-94). Era feito um chamamento para voltar à antiga forma de vida e deixar os bens dos crioulos, o bem se apropriar deles como seus donos legítimos. Vários líderes afirmavam se comunicar com os antepassados e obter deles poder, muitas vezes materializado em diversos objetos. Muitos desses movimentos foram multiétnicos. Cordeu e Siffredi (1971: 60-61) comentam a relevância que teve, no caso de Napalpí, a tensão entre os Toba e os Mocoví (vinculada a uma suposta menor resistência à ocupação branca por parte dos Toba da redução). Diferentes fontes debatem como tema de importância a pertença étnica dos líderes (Cordeu e Siffredi 1971; Miller 1979).

Atualmente, os velhos mocoví relatam experiências da infância, nas quais apresentam os Toba como traidores no contexto dos movimentos milenaristas mencionados. Mencionam-se como motivos dessa traição: a intenção de ficar com as terras mocoví; a procura de fontes de poder e, obviamente, o desejo de vingança pela derrota infligida pelo “cacique mocoví” ao “cacique toba”.

Alfredo Salteño, um mocoví de meia-idade, comentava o que, a esse respeito, escutou do velho Pedro Balquinta, relacionado com a atitude dos Toba durante o movimento de “El Zapallar”:

Aquela noite tinha alguém que estava pregando, pregava para os nativos, dizia: ‘Meus irmãos, nós somos nativos e eu não quero que no amanhã nosso filho vá roubar, porque roubar não presta [...] Aqui temos que trabalhar, porque a terra é nossa, precisamos trabalhar’. Ele nós ensinava. Todos trabalham, as pessoas... E enquanto ele ainda estava pregando, apareceram dois [...] do norte, tobas. Traziam cavalos, ... roubados [...] O outro estava falando bem, para que ninguém roubasse, [e] chegaram os ladrões de cavalos. E nessa noite mataram os cavalos. E as pessoas os comeram [os tobas dizem] ‘Nós viemos de San Martín... daqui a quinze dias vai se dar o poder... Cada um de vocês, se precisa de poder...tem que ir lá recebê-lo’ Grito! Che... E bom, no outro dia teve carreira, cavalos.... As pessoas conversavam, queriam bater nas pessoas do norte para mandá-las embora [...] Passaram quinze dias, antes dos quinze dias foram embora... todos para o norte, para buscar poder. E quando chegaram lá encontraram com o exército... E estavam jogando bomba sobre os nativos. Era isso o poder! Eles queriam simplesmente matar [...] Como viram que estavam disparando, tchau, deram a volta. Enganados. Os tobas enganaram os mocoví. E daí, quando já saíram, os crioulos entraram lá [nas terras que eram dos mocoví]...Era deles, dos nativos, e agora tinha lá os crioulos. Não tinha como tirá-los de lá. Os crioulos se apropriaram [...] Mas para obter o poder... foram procurar o poder... ficaram sem terra. Essa era a lembrança de Don Balquinta [...] No ano trinta e quatro, foi isso, disse.

Como veremos, a procura de poder é fundamental no relato como motivação para o abandono das terras. Balquinta enfatiza que os Mocoví eram fiéis a um comportamento “civilizado”: não roubavam, valorizavam o trabalho, escutavam uma pregação edificante. Os Toba que aparecem em cena são ladrões e não de qualquer tipo de bens, mas de cavalos. Isso remete à vida prévia à sedentarização forçosa e seus vínculos com o tráfico de gado e a vida nômade. Ainda, os Toba ocasionam uma comida de carne de cavalo, que remete de novo a práticas consideradas como marcas de uma “indianidade” em conflito com os crioulos. O contexto da persuasão é o de uma festa de comida e brincadeiras que remete à estrutura típica das festas com as que um líder constrói seu prestígio. Por outro lado, se fala em “engano”: o poder prometido não era tal, as forças do exército estão no aguardo. Não se trata apenas de as promessas serem vãs, senão que o que as motivou, segundo é falado, foi o desejo dos Toba de levar os Mocoví a uma armadilha. O resultado é que durante sua ausência das terras são ocupadas pelos crioulos, privando-os da abundância. Isto remete a antigos relatos sobre o tempo das origens que explicam como os antigos perderam os bens que estavam destinados a eles por uma ambição excessiva. Versões desses relatos são utilizadas pelos Mocoví para explicar o processo geral de submissão aos europeus (López e Giménez Benítez 2009)¹⁰. No presente caso temos um uso ainda mais específico dessa estrutura mítica para abordar um momento particular desse processo.

10 Isso acontece também no caso de outros grupos sul-americanos.

Lutando pela visibilidade

Na primeira interação com meus interlocutores mocoví, um “crioulo” ou um “gringo” escutam frequentemente opiniões sobre os Toba que os situam como parte de uma unidade: “todos nós somos irmãos indígenas”, ou “três línguas [wichi, toba, mocoví], pero todos irmãos”. Mas, quando se dá uma situação de maior confiança, os Mocoví começam a sublinhar que essa situação de “irmandade” é relativamente recente. Quando a conversa acontece no contexto dos projetos de ajuda, das ONGs ou do que os Mocoví costumam chamar, em geral, “a política” (subsídios, políticas sociais, vínculos com o município ou diversas instâncias governamentais provinciais e nacionais), se faz referência a que antigamente os diferentes grupos do Chaco (são mencionados os Mocoví, os Toba e os Wichí) lutavam entre si. Nesse sentido se fala da união atual como um sucesso motivado, em boa medida, pela necessidade de evitar as injustiças perpetradas por crioulos e gringos. Se a conversa ocorrer num contexto que remeta à adscrição religiosa, é enfatizado que foi a chegada do *evangelho*¹¹ e seu imperativo de amar o próximo, o que levou a uma relação positiva com os Toba. São mencionadas atividades comuns, como campanhas evangélicas e a participação em órgãos administrativos da igreja (particularmente da Igreja Evangélica Unida) como atividades que têm favorecido a moderação de antigas rivalidades. No caso toba, esse caráter pacífico das relações atuais aparentemente é destacada como uma das grandes melhorias na vida dos “novos” frente à dos “antigos”. No caso mocoví, encontramos que não existe uma avaliação tão claramente negativa do passado e que a maior parte das vezes, quando se apontam as diferenças com a vida atual, isso não implica um juízo negativo sobre a vida dos antigos, o qual inclui a hostilidade com os Toba.

Uma análise detalhada das interações atuais entre os Toba e os Mocoví mostra que as hostilidades, longe de ter desaparecido, continuam presentes e são transformadas no âmbito da competência por novos recursos como a representação política (no IDACH¹²), a administração das igrejas e, inclusive, a representação do “indígena” no Chaco perante a sociedade envolvente. Analisaremos cada um desses espaços de conflito com detalhe, mas começaremos abordando um dos aspectos nos que primeiramente se encontra, durante o trabalho de campo, a presença de um olhar mocoví que constrói os Toba como o “outro indígena” por excelência.

11 Essa é a denominação que recebe o movimento desenvolvido em torno das igrejas evangélicas e pentecostais indígenas.

12 Instituto Del Aborigen Chaqueño (Instituto do Indígena do Chaco).

“Se não dá para entender, é toba”

Quando numa conversa com um mocoví se pergunta sobre o significado de uma palavra, é comum que, se ela tem uma sonoridade familiar, mas seu significado é desconhecido, seja identificada de forma automática como um termo toba. Sejam termos mocoví tomados de vocabulários do século XVIII ou XIX, ou termos coletados em outras comunidades mocoví (por exemplo, Santa Fe), nossos interlocutores mocoví do Chaco os identificam como toba, caso não possam lhes atribuir um significado. Poderíamos dizer que parece que tudo aquilo que “soa como língua indígena”, mas não é entendido, é denominado “toba”. Em geral, os Mocoví costumam qualificar o toba como uma língua muito diferente ao mocoví, e de difícil compreensão. Esse fato chama a atenção a quem não é guaycurú, já que a estrutura gramatical e uma parte substantiva do vocabulário sintaticamente mais relevantes são idênticas. De fato, as diferenças principais ocorrem na pronúncia e no vocabulário geral. Quanto a este último, se dão diferentes casos: de um lado, há muitos termos idênticos; de outro, palavras que designam coisas muito cotidianas, como “monte”, podem ser diferentes em cada uma dessas línguas (*oochi* em mocoví, *aviaq* em toba). O caráter supostamente incompreensível do toba é reiteradamente sublinhado por parte dos Mocoví como uma barreira de separação que impede um vínculo mais sólido.

O toba é marcado por parte dos Mocoví com os quais trabalhamos com outros sinais linguísticos de alteridade. Um deles é a intensidade da fala cotidiana. Muitos mocoví apontaram que os Toba “falam forte”. Para eles, esse é um claro sinal de agressividade e falta de respeito. Com efeito, é uma marca que se considera característica da fala dos gringos e crioulos. O fato de atribuí-la ao toba implica aproximar seus falantes dos crioulos. Outro fato linguístico com uma significação negativa para os Mocoví é o de que os Toba se denominem a si mesmos com o termo *qom* que, tanto em toba quanto em mocoví, é a terceira pessoa do plural: “nós”. O uso deste “nós”, que num sentido amplo se refere à “humanidade”, para nomear um grupo específico, é percebido negativamente por muitos dos meus interlocutores mocoví¹³. Realmente, os Mocoví se designam a si mesmos como *moqoit*, e nenhuma informação nos textos de missionários, cronistas e etnografias prévias sugere que, no passado, tenham aplicado a si próprios de forma exclusiva o termo *qom*. Para os Toba, o uso do termo *qom* em lugar do termo toba, de origem guarani e imposto pelos espanhóis, parece ser um sinal de autoafirmação e tem se tornado habitual. Mesmo que os

13 Já indicamos que, em geral, os Guaycurúes aplicaram o termo *qom* à maioria dos grupos indígenas com os que tiveram contato.

Mocoví não evidenciem ante eles uma oposição ao uso desse termo, em privado tendem a se manifestar incomodados por essa prática. Quando os Mocoví se referem aos Toba, costumam usar este termo. É muito menos frequente que os designem com *gom* no sentido exclusivo, e, em muitas dessas ocasiões, o fazem de forma irônica.

A política

Na arena política do Chaco se dá também uma avaliação complexa dos Toba por parte dos Mocoví com os quais trabalhamos. Como já foi mencionado, em certas situações, quando a representação do “indígena” parece útil, os Mocoví falarão dos Toba como seus “irmãos indígenas”. Mas a representação dos indígenas do Chaco ante os organismos regionais é muito mais complexa que isso. O Instituto Del Aborigen Chaqueño (IDACH) é o organismo de representação no nível provincial dos indígenas do Chaco e está dirigido por uma comissão diretiva que é escolhida por votação. Tal votação se realiza por maioria simples entre todos os indígenas do Chaco. Dado que os Toba são numericamente dominantes no Chaco¹⁴, os Mocoví afirmam que esse sistema faz com que a direção do organismo seja sempre afim aos interesses dos Toba.

O que acabamos de comentar é muito interessante se o conectarmos com o fato de que muitas vezes os líderes mocoví realizam alianças e assumem posicionamentos na política regional que se afastam dos indicados pela diretiva do IDACH. Um exemplo claro disso foi o discurso do representante mocoví Florencio Ruiz durante a comemoração do Dia do Indígena em 2007. Nessa ocasião, foi realizada em Castelli a primeira comemoração de caráter provincial dessa data, no contexto de um forte conflito entre o governador Ángel Rozas e o presidente do IDACH, o toba Orlando Charole. Os discursos dos convidados a falar estiveram em consonância com o posicionamento do IDACH. A notável exceção foi o representante mocoví, quem fez um discurso muito crítico com a gestão de Charole no IDACH e publicamente se alinhou com o governador da província. Durante os dias prévios, muitos líderes mocoví nos tinham comentado que discordavam da ação do IDACH e vários deles procuravam contatos com o governador, naquele momento ansioso por contar com aliados indígenas que o mostraram como um homem preocupado pela problemática indígena.

14 Levando em consideração as províncias de Chaco, Formosa e Santa Fe, atualmente a população mocoví é de 12.145 pessoas, os Toba seriam 47.591 e os Wichí 36.149 (INDEC 2004-2005).

Nesse sentido, os Mocoví com os quais trabalhamos parecem ver nos Toba e sua superioridade numérica uma séria competência na procura por recursos nas instituições governamentais, nas ONGs e outras instâncias da sociedade envolvente. De outro lado, o sudoeste da província do Chaco, que é a região com maior presença mocoví na província, está mais distante da capital provincial do que muitas comunidades toba. Isso acrescenta um novo fator à percepção mocoví da competência com os Toba.

A atribuição de espaços geográficos a cada um desses grupos, que se cristalizou com o processo de assentamento forçoso, deixou traços nos vínculos existentes entre os Mocoví e os Toba. Uma conhecida dirigente mocoví de Santa Fe¹⁵, ao ser convidada para um encontro de povos nativos, que seria realizado em 2009, nessa província, perguntou pela presença de dirigentes toba. Quando soube sobre a possibilidade de sua participação, mostrou-se descontente, na medida em que, em sua opinião, Santa Fe “é dos Mocoví”, apesar da presença de indígenas toba na província. Segundo ela, a participação de líderes toba no encontro era uma manifestação das tentativas dos mesmos por impor sua hegemonia na representação “do indígena”. Em consonância com as objeções dessa dirigente de Santa Fe, os Mocoví das comunidades do sudoeste do Chaco também percebem os Toba como um grupo que tenta monopolizar aquilo que se refere ao indígena.

O Evangelho

A presença missionária tem sido um importante estímulo para o desenvolvimento da categoria de “indígenas do Chaco”, de forma particular a partir da chegada das igrejas evangélicas e pentecostais. Os Mocoví evangélicos mencionam continuamente que os crentes devem ser irmãos e afirmam que o fato de pertencer à igreja apaziguou disputas anteriores. Com efeito, a Igreja Evangélica Unida, criada por iniciativa dos Obreros Fraternal Menonitas, é uma organização multiétnica, e o mesmo acontece com as organizações evangélicas que se encontram por cima do nível da congregação. Mas, apesar de que isso poderia sugerir o apagamento das distinções, elas permanecem e têm encontrado no próprio movimento evangélico novos impulsos.

A aparição dos missionários evangélicos na região não foi uniforme nem homogênea. Se na área norte da província do Chaco chegaram na década de 1940, no sudoeste do Chaco a chegada do *evangelho* aos Mocoví foi muito posterior. De fato, será nas igrejas toba, especialmente a de Sáenz

15 Celeste Medrano, comunicação pessoal, outubro de 2009.

Peña, onde os Mocoví conheceram o *evangelho*. Essas visitas, que aconteciam no marco das viagens dos Mocoví para trabalhar na colheita, lhes deram a oportunidade de conhecer a experiência toba e entrar em contato com pastores desse grupo, como Aurelio López, o primeiro presidente da IEU¹⁶. Em 1966 ocorrem as primeiras incursões dos missionários toba e crioulos em território mocoví. Apenas na década de 1970 são fundadas as primeiras congregações locais, com pastores mocoví.

Dada a natureza desse processo, do ponto de vista dos Mocoví evangélicos, os Toba foram uma espécie de veículo de mediação. Isso se refere tanto à tradução da Bíblia (feita primeiro ao toba) e ao desenvolvimento das formas de culto (por exemplo, na região mocoví o movimento de *dancistas* está ainda nos seus inícios), quanto aos vínculos com missionários crioulos e gringos. Deste modo, os Toba constituem, no campo evangélico mocoví, uma fonte de recursos e inovações e, neste sentido, procura-se muitas vezes imitá-los. Por esta mesma razão, são também objeto de desgosto e inveja.

A primazia temporal dos Toba no campo evangélico ajudou na transformação de algumas variantes do toba (de fato, a de Castelli e Roque Sáenz Peña) numa espécie de língua bíblica do Chaco, que serviu como modelo no planejamento do trabalho de tradução da Bíblia a outras línguas como o mocoví (Horst, Mueller-Eckhardt *et al.* 2009)¹⁷. Na comemoração do aniversário de uma igreja mocoví¹⁸ um pastor toba deu um longo depoimento na sua língua, enquanto o inverso teria sido impensável. Muitos mocoví reclamaram que não tinham conseguido entender nada do depoimento, e ainda o acharam longo demais. Também foi acusado de falar “muito forte”.

A pressão que a ideia de irmandade e a presença dos missionários impõem sobre as diferenças acrescenta a esse campo de tensões uma complexidade adicional.

A imagem

Os conflitos que mencionamos devem ser entendidos no marco de uma disputa por recursos que se dirime não mais através de conflitos armados, mas, fundamentalmente, no campo da luta simbólica. No contexto atual, isto implica em grande medida uma luta pela representação da indianidade, boa parte do qual ocorre no âmbito da imagem pública das comunidades: desde os festivais regionais à participação em programas de

16 Iglesia Evangélica Unida.

17 De fato, foi utilizada a versão toba como texto para traduzir ao mocoví.

18 Agustina Altman, comunicação pessoal, agosto de 2009.

televisão nacionais, passando por documentais, noticiários, jornais, filmes, rádios etc. A luta pela imagem do “indígena” é um aspecto central das atuais disputas entre Mocoví e Toba, e, conseqüentemente, da construção mocoví de uma imagem dos Toba.

Os Mocoví frequentemente reclamam que são os Toba os que monopolizam a aparição nos meios de comunicação dos indígenas do Chaco e que poucas pessoas fora do sudoeste do Chaco ou certas regiões de Santa Fe têm escutado sobre os Mocoví. No contexto da filmagem de um documentário sobre os Mocoví, uma mulher mocoví de San Bernardo comentou: “Eu sempre dizia, quando vão falar sobre os Mocoví? Já estamos cansados de ouvir falar sobre os Toba. Todo *gom, gom!*”. O papel da aparição nos meios de comunicação é, hoje em dia, central para aumentar as possibilidades de obter recursos da sociedade envolvente. Não se trata mais, como no passado, apenas dos vínculos *vis-à-vis* com os patrões, líderes políticos e representantes de diversas instituições crioulas. Atualmente, tem cada vez maior importância a forma em que a imagem da própria comunidade, transmitida pelos meios de comunicação, pode sensibilizar a opinião pública ou situar uma problemática no centro do cenário nacional ou provincial. Os meios, ainda, podem transformar as comunidades específicas que mostram em representações de todo o panorama indígena do Chaco. Ainda mais, já que como boa parte dos espectadores da região e seus habitantes são realidades muito pouco conhecidas, os meios lhes proporcionam um rosto com o qual é muito mais fácil se relacionar. Isso torna relevante quem e como é mostrado nos meios. Um exemplo do monopólio toba dessa representação foi a participação na jornada da III Feira do Livro de San Salvador de Jujuy (2007) de um grupo musical “Pela comunidade toba e mocoví” (Chavez Díaz 2007). Qual era seu nome?: “Vozes tobas”.

“A Fronteira”

Os espaços de convivência entre os Toba e os Mocoví são particularmente relevantes para o nosso trabalho. Apontamos já a convivência forçada vinculada ao processo de sedentarização. Mais próximo no tempo, no final da década de 1960, os trabalhos de Martínez-Crovetto informam sobre a coexistência de Toba e Mocoví: “[...] no bairro toba da cidade de Resistencia, residem em torno de 50 mocovíes de ambos os sexos” (Martínez-Crovetto 1968: 6-7). Segundo o autor, nesse bairro os homens eram bilíngües castelhano-mocoví e, inclusive, alguns falavam toba.

O bairro mocoví Cacica Dominga em Colonia Aborigen Chaco, junto com São Martín (antes El Zapallar), está entre as comunidades mocoví

situadas mais ao norte do território do Chaco. Localizadas numa região que é considerada, tanto por Toba quanto por Mocoví, como caracteristicamente toba, são espaços muito especiais para observar o olhar mocoví sobre o Toba. O cacique do bairro Cacica Dominga, José Nieves, e seu irmão, comentavam sobre sua comunidade: “Isto é como uma fronteira, aqui acaba o mocoví”. Para ele se trata de uma situação que implica grande precariedade devido a que a maioria dos seus vizinhos são toba. De fato, na escola bilíngue do bairro “o professor é toba, e ensina toba às crianças”. Uma pergunta insistente do cacique referia-se à possibilidade de despertar o interesse de professores bilíngues mocoví de comunidades mais austrais para ensinar na escola de Cacica Dominga¹⁹. Os Mocoví “do sul” são vistos pelo cacique como “verdadeiros mocoví” e durante o trabalho de campo nos perguntou repetidamente sobre nossa visão da comunidade em comparação com eles. Os Mocoví de comunidades mais austrais, fazendo referência aos de Colonia Aborigen, diziam que “os Mocovíes de lá falam ambas as línguas [moquit e toba], mas mais toba”. Acrescentavam que “se largam a língua, se tornarão escravos dos Tobas”. Para o cacique do bairro Cacica Dominga, um ponto importante na hora de definir a identidade de sua comunidade é o fato de que para o governo, os organismos de representação indígena (como o IDACH) e os subsídios, “são mocovíes”.

Nas comunidades mocoví da “fronteira” há muitos casais toba-mocoví. De fato, o próprio cacique José Nieves é casado com uma mulher toba. Na mesma comunidade entrevistamos um mocoví casado com uma mulher toba, a quem conheceu em Pampa do Índio, trabalhando na colheita. Esse homem, que se autorreconhece como mocoví, é filho de um mocoví (cuja família perambulava seguindo as colheitas) e uma mulher toba de Quitilipi (aldeia próxima à Colonia Aborigen). Essa família não mora dentro do bairro mocoví da Colonia, mas num loteamento junto com outras famílias toba. Tanto ele como sua esposa e filhos falam toba e não mocoví. Considera seus filhos “quase tobas”. Como já aparece sugerido na opinião de José Nieves, devem ser levados em conta seu lugar de moradia dentro da colônia e também os vínculos que estabelece essa residência com os canais por meio dos quais a família pode receber subsídios.

Os casais mocoví-toba não apenas ocorrem nas comunidades da “fronteira” norte do território mocoví. Outro espaço que favorece esse tipo de união são os intercâmbios devidos à formação profissional. Assim, um dos

19 Apesar de muitos habitantes de Cacica Dominga terem vínculos de parentesco com mocoví de comunidades mais austrais, em geral tais parentes não são vistos, em muitos casos, há dezenas de anos. José Nieves desconhecia completamente a escassez de professores bilíngues mocoví no Chaco como um todo, e estava convencido de que as comunidades localizadas mais ao sul tinham muitos professores indígenas.

professores mocoví que há na província é o parceiro de uma professora bilíngue toba. Os espaços de formação docente permitiram o encontro que levou a essa união. No mesmo sentido podem atuar as campanhas das igrejas. O depoimento desse professor mocoví nos mostra que na prática, para um mocoví é relativamente rápido o processo de poder compreender e participar em conversas em toba, como o comenta a respeito da interação com a família de sua esposa, em La Leonesa. Entretanto, sua parceira não aprendeu mocoví.

Conclusões

Desde sua origem, como designações atribuíveis a laxos “complexos étnicos”, os etnônimos “mocoví” e “toba” foram se transformando em função das mudanças nas relações com a sociedade envolvente. Utilizados como parte do dispositivo normativo do estado colonial, em primeiro lugar, e argentino depois, esses termos servem hoje como formas de negociar uma identidade no interior do campo indígena do Chaco. Vimos que essas identidades são enunciadas de forma diferente, dependendo dos interlocutores e os interesses em jogo. Ante a sociedade envolvente vista como um todo, observamos que é construída e colocada em jogo a identidade de “irmãos indígenas”. Porém, quando ganham importância estratégias de vínculo com instâncias diferenciadas da sociedade envolvente, torna-se visível um conjunto heterogêneo de identidades étnicas, articulado por diversas tensões.

Para os Mocoví das comunidades estudadas, os Toba emergem como a principal representação do “outro indígena”. A diferença, construída através de marcas que destacam, por exemplo, os contrastes linguísticos, faz referência, essencialmente, às formas por meio das quais uns e outros se relacionam com o “branco”. Da perspectiva mocoví, os Toba têm o papel de mediadores entre o mundo do “verdadeiramente indígena” e o mundo do “branco”. Isso se percebe especialmente nos âmbitos do *evangelho* e a política, ambos centrais para a vida dessas comunidades. Essa situação, simultaneamente invejada e criticada, foi sendo construída num processo que incluiu a substituição dos Abipón pelos Toba como “inimigos” dos Mocoví. A caracterização que os europeus e os crioulos fizeram do conflito entre os grupos indígenas do Chaco e suas estratégias para formar alianças com alguns deles, desempenharam um papel importante nessa construção. Os Mocoví foram repetidamente qualificados como selvagens entre os selvagens e contrastados com os Toba, supostamente “mais dóceis”. Como corolário, a superioridade numérica dos Toba, em parte possível efeito dessa classificação, gerou uma

situação que ajuda a reforçar o papel do Mocoví como o indígena periférico, com os Toba representado uma “ortodoxia indígena”.

Desde a década de 1980, as lutas no seio do campo indígena se concentraram cada vez mais em disputas pelo monopólio da representação. É nesse contexto que a reconstrução do passado comum que fazem os Mocoví atribui aos Toba o papel de traidores. Estes são responsabilizados por muitas das consequências negativas da submissão ao estado nacional a partir da ocupação do Chaco, incluindo o fracasso dos movimentos milenaristas. Os Toba são considerados os causadores dessas perdas, reatualizando os relatos míticos sobre a origem da privação e da morte. Desse modo, os Toba, qualificados como monopolizadores de recursos e acusados de ter uma atitude excessivamente assertiva – faltas graves numa sociedade com uma ética redistribucionista –, falantes de uma língua incompreensível que tenta se impor aos Mocoví, e numericamente dominantes, são vistos como o análogo indígena aos brancos. Por isso, um mocoví nos diz: “o toba não tem amigos”.

A fronteira mocoví é um claro exemplo do caráter contextual e relacional da oposição toba-mocoví. Em muitos sentidos, os Mocoví dessa região têm relações mais estreitas com seus vizinhos toba do que com os Mocoví de outras comunidades. Outros âmbitos de encontro, como as igrejas evangélicas e o sistema educativo, também fomentam o contato e intercâmbio entre os Toba e os Mocoví. Apesar disso, ainda nestes intercâmbios pode ser reconhecido o rasto da assimetria que existe entre as posições dessas marcas étnicas no campo indígena do Chaco.

Percepções andinas da “alteridade”: *ch’ullpas* e *ch’unchus* no sul peruano¹

Pablo F. Sendón

Introdução

Em 1931, Alfred Métraux deu a conhecer uma das primeiras versões do mito dos *ch’ullpas* registrado durante sua estadia entre os Chipayas da região lacustre do sul da província de Carangas (departamento de Oruro, Bolívia). Conforme conta a lenda, nos tempos antigos viviam os *ch’ullpas*, seres que construía suas casas com as portas orientadas para o oeste, por onde, naquela época, o sol costumava sair. Um dia decidiram mudar a orientação das portas de suas moradias na direção oposta, aquela pela qual o sol sai atualmente. O sol seguiu o curso que conhecemos e, em sua peregrinação, queimou todos os *ch’ullpas*, salvo um casal que tinha se submergido na água para escapar da destruição total. Seguindo o curso dos rios, o casal se estabeleceu na região dos Chipayas. Os *ch’ullpas* dedicavam as noites aos trabalhos que os humanos realizavam durante o dia, e mergulhavam na profundidade das águas quando o sol despontava no horizonte, lá permanecendo até o astro se ocultar atrás das montanhas. Numa ocasião, um homem forâneo descobriu essa aldeia peculiar e decidiu comunicar o achado ao padre de sua aldeia que, curioso perante esse acontecimento, dirigiu-se logo ao cenário dos fatos e bendisse os *ch’ullpas*, desfazendo desta forma o sortilégio do qual estavam presos. Após esse fato, puderam se entregar às tarefas diurnas às quais se dedicavam os homens e se converteram desta forma em Chipayas, os quais, diferentemente de seus antepassados, além de cultivarem a quinoa e alguns outros cereais, se especializaram na criação de gado (Métraux 1931: 112-113). Em função do laço ascendente que os liga com eles, as populações aymará circunvizinhas se referem de forma depreciativa aos Chipayas com a expressão *ch’ullpa puchu* (“sobra do *ch’ullpa*”), fazendo alusão dessa

1 Texto original em espanhol traduzido por Laura Pérez Gil.

forma a uma condição humana relativa. Precisamente, se da perspectiva chipaya o mito pode ser lido como um relato sobre seus antepassados, do ponto de vista aymará – entendido, é claro, de forma genérica – essa mesma associação faz dos Chipayas os herdeiros diretos da pré-humanidade, cujos atributos contrastam com o presente.

O distrito de Marcapata se encontra localizado na parte oriental da província de Quispicanchi, à beira do lado septentrional da serra de Ausangate, que, desde Cusco e sob as denominações de serras de Carabaya e Vilcanota, se estende em direção ao altiplano boliviano. Da perspectiva de um eixo sul-norte, o território do distrito – cuja superfície atinge os 5000 km² – tem a aparência de um tobogã gigante descendendo do Ausangate, que se encontra a mais de 5000 metros acima do nível do mar, até o piemonte amazônico, a menos de 1500 metros acima do nível do mar. A população de Marcapata (quíchua-falante) atinge aproximadamente os 5000 indivíduos e está dedicada a uma agricultura diversificada, dependendo do ritmo estacional imposto pelos andares ecológicos que conformam seu território, assim como à criação de gado nas áreas de maior altitude (Yamamoto 1981). Até pelo menos o primeiro quarto do século passado, e durante uma grande parte do período colonial, o vale de Marcapata – ou seja, desde a capital distrital, localizada a 3100 metros acima do nível do mar, em direção ao nordeste –, usufruía de certa fama em função das suas extensas plantações de coca e da riqueza aurífera de seus rios (Flores Ochoa *et al.* 1993: 153-154 e 203-204). O rio Marcapata, que nos seus cursos médio e baixo recebe o nome de Araza, desemboca para o leste no rio Inambari e este último, que constitui o limite entre os *departamentos*² de Puno e Cusco, flui em direção ao norte desembocando no Madre de Dios.

Na atualidade, a população de Marcapata se encontra organizada em oito comunidades campesinas, quatro das quais são os *ayllus* nos quais esse território estava dividido no final do século XVIII³. Os nomes desses quatro *ayllus*/comunidade são Collana Marcapata, Sahuancay, Puiqa e Collasuyu, e o lugar que ocupam na vida social do distrito não se reduz a uma inércia caprichosa das nomenclaturas, já que sua essência pode ser sentida em todas as esferas da vida social de Marcapata, inclusive no universo ritual e na mitologia (Champi Ccasa 1996; Sendón 2004, 2009). Justamente, no *ayllu* Collana podemos escutar, com algumas variações significativas, o

2 N.T. Divisão administrativa do território peruano.

3 Nos Andes Centrais, e no sul peruano particularmente, o *ayllu* consiste numa agrupação de indivíduos unidos entre si através de vínculos de parentesco (de consanguinidade e afinidade), que são os que definem a pertença ao *ayllu* e os que imprimem seu selo nas diversas atividades em que seus membros se envolvem. O *ayllu* pode adquirir, e de fato o fazem, diferentes formas – duais, tripartites, quatripartites etc. (Sendón 2009).

mesmo mito que há mais de sete décadas e a várias centenas de quilômetros de distância, um chipaya relatara a Métraux⁴.

O mito dos *ch’ullpas* em Marcapata remete inexoravelmente a um importante corpus mitológico dos Andes Centrais, ao qual é necessário fazer referência para sua melhor compreensão, análise e caracterização. A discussão que segue se propõe a sintetizar tematicamente parte desse corpus, com o objetivo de analisar o mito coletado em Marcapata à luz dos seus homólogos quíchua e aymará.

O mito dos *ch’ullpas*

As diversas versões do mito dos *ch’ullpas* tendem a associá-los a seres que moravam na terra num tempo anterior ao da saída do sol e, em função disso, a uma pré-humanidade que carece dos atributos que caracterizam a humanidade atual. Tais versões, por sua vez, reproduzem em seus traços estruturais aquela registrada por Métraux entre os Chipayas de Carangas. Entretanto, seria certamente injusto jogar no mesmo saco os relatos em questão sob a categoria “mito dos *ch’ullpas*”, já que eles apresentam uma série de precisões e matizes que não apenas ampliam as possibilidades de caracterização e definição desses seres, senão que, ao fazê-lo, desvirtuam aqueles atributos, em princípio, mais destacáveis deles⁵.

No mito, a palavra *ch’ullpa* é associada a noções tais como “tumba funerária”, “enterro”, “múmia”, “osso”, “aldeia dos antepassados”, “ancestral”, “gentio”, “homem sem batizar”, “doença”, “homem da floresta” (ou *ch’unchu*) etc. Essa amplidão na nomenclatura não é patrimônio exclusivo dos *ch’ullpas*, já que também é característica de o destruidor deles que, associado à figura do “sol”, encarna elementos tais como um “cometa aceso”, uma “chuva de fogo”, um “velho com bengala”, um “velho branco com barba”, “Deus” etc. Ainda, os atributos multifacetados que, em princípio, definem os contornos e o caráter dos *ch’ullpas*, ficam, em certa medida, sob suspeita por causa de outros que também os definem, desvirtuando-se dessa forma uma associação inequívoca com um ou outro dos seres que se agrupam em um ou outro dos conjuntos semânticos contrapostos. Efetivamente, os mitos relatam que os *ch’ullpas* viviam num mundo escuro, aquático e sem

4 As versões do mito dos *ch’ullpas* coletadas em Marcapata e aqui comentadas foram registradas em 2005 e 2007, durante nosso trabalho de campo no *ayllu* Collana. Estas versões e sua correspondente discussão foram tratadas pormenorizadamente em outro artigo (Sendón 2010), cujos principais elementos se encontram resumidos nas presentes páginas.

5 A caracterização que segue é produto do balanço de quase uma centena de escritos de viajantes, arqueólogos, historiadores, etnógrafos e etnólogos, que, desde o início do século XX, têm se referido ao fenômeno “*ch’ullpario*” (Sendón 2010).

cor, apenas iluminado pela luz da lua. Às vezes gigantes poderosos, às vezes homens diminutos e com barbas, são polígamos, incestuosos, ignorantes das artes culinárias, da cria de gado e da agricultura, e incapazes de digerir alimentos, conhecendo unicamente a pimenta. Loucos e pagãos, taciturnos e mesquinhos, deambulavam nus na face da terra, não tinham nomes, não falavam e suas vozes fanhosas apenas podiam pronunciar de forma correta as palavras. Não sabiam cantar e desconheciam os instrumentos musicais. Incapazes de perceber qualquer tipo de periodicidade temporal, ignoravam também a organização em metades e qualquer tipo de organização social. E, entretanto, os próprios mitos contam que, na qualidade de bebedores de chicha, além do milho conheciam três tipos de batata, e em seus rebanhos contavam com alpacas. Possuíam riquezas, eram esmerados ceramistas e tecelões. Respeitosos da hierarquia e da autoridade, entre seus membros existiam profetas e alcaides, e suas aldeias, localizadas no alto das montanhas, assemelhavam-se às atuais no relativo ao funcionamento de suas instituições públicas e privadas. Não apenas podiam falar e se comunicar entre si e com estranhos, mas também compunham melodias, toadas e canções que eram executadas com instrumentos musicais de manufatura própria. Inclusive, em vez de um, havia dois sóis que os iluminavam.

Em conclusão, mesmo que o mito contraponha dois polos de sentido que, de forma arquetípica, se exprime no par *ch'ullpa*-humano, muitos dos atributos associados com o segundo membro do par em questão são também característicos do primeiro, impedindo deste modo estabelecer um limite preciso entre um e outro. Mas o mito não expressaria tanto uma ambiguidade pendular em torno de elementos contrapostos como, antes, uma insistência na incapacidade de concebê-los como tais, separadamente e de forma independente.

O mito dos *ch'ullpas* em Marcapata

Em Marcapata é notável a indústria que é atribuída aos *ch'ullpas*, considerados construtores não apenas de caminhos, mas também dos terrenos e dos terraços para o cultivo de diversos tipos de batata, milho etc. nas ladeiras das montanhas. Essa indústria traduz-se, igualmente, numa moral do trabalho na qual o preguiçoso era objeto dos mais severos castigos e vexames. Da mesma fora, os *ch'ullpas* estavam dotados de instrumentos para o processamento e ingestão de alimentos tais como morteiros, pisões, pedras de moer e colheres. Conheciam também a arte da tecelagem e tinham o dom da fala. Igualmente, possuíam noções de temporalidade e periodicidade, como é confirmado pelo fato de que todo ano, numa data específica, esperavam o fim dos tempos. E, entretanto, esses atributos positivos são contrapostos aos traços negativos que também definem parte do seu cará-

ter. Os *ch’ullpas* são seres invejosos, mas invejosos da humanidade por vir, a quem negam o acesso a suas riquezas, preferindo destruí-las em vez de legá-las. Igualmente, diz-se deles que praticavam a antropofagia; mas isso, à risca, resulta excepcional e está circunscrito ao momento da destruição, no qual não tinham praticamente nada para comer. Embora fossem tecelões experientes, os restos de seus tecidos confirmam que teciam de esquerda para direita, ou seja, de forma inversa à prática contemporânea. Inclusive, embora fossem capazes de falar e de se comunicar entre si, não conheciam a palavra sol (*inti*) a quem, quando se levantou sobre a face da terra, designaram como *awqaysunkha*. Este termo significa literalmente “meu inimigo barbudo”, coincidindo desta forma com muitas das personagens às quais, em outras versões, se atribui a destruição. Mas se trata também de uma representação figurativa do sol, cujos raios estão associados metonimicamente às barbas (*sunkha*) loiras ou brancas. Finalmente, é um “chefe” a quem seus súditos informam sobre a chegada do “inimigo barbudo”, o qual confirma novamente o reconhecimento de hierarquia e ordem social.

Porém, mais do que voltar a constatar a presença de atributos humanos na mesma humanidade dos *ch’ullpas*, o mito de Marcapata insiste numa tripla associação que merece ser sublinhada e explorada. Em primeiro lugar, a associação que existe entre os *ch’ullpas*, os “antigos” anteriores aos incas e um tipo de batata silvestre, amarga e não comestível. Em segundo lugar, entre os mesmos “antigos” e vários tipos de batatas comestíveis que provêm do tempo dos incas. Em terceiro lugar, entre *ch’ullpas* e *ch’unchus*, selváticos do piemonte amazônico de quem se afirma que são descendentes daqueles *ch’ullpas* que evitaram morrer calcinados após a aparição de *awqaysunkha*, escapando pelas águas dos rios em direção à selva e ao oriente. Mesmo que as primeiras associações dificultem uma delimitação precisa entre *ch’ullpas*, “antigos” e “incas”, a terceira delas coloca em pé de igualdade *ch’ullpas* e *ch’unchus*, dissociando, neste caso, qualquer tipo de identificação imediata entre ambos e os seres humanos: incivilizados, nus, vagabundos, caçadores, bruxos e feiticeiros, os *ch’unchus* encarnam em seu próprio ser tudo aquilo que não pode ser considerado humano. Torna-se necessário aqui fazer uma digressão de caráter etno-histórico.

Excursus

No contexto de Marcapata, o *ch’unchu* constitui o arquétipo do uro-chipaya do altiplano: parece como se o mito se adequasse às condições ecológicas locais, reservando a condição de *ch’ullpa* àquelas populações que moram encantoadas ou em isolamento relativo nas regiões úmidas e que, embora diferentes dos seus pares lacustres, são igualmente aquáticas. É, efetivamente, o surgimento das famosas torres funerárias no altiplano

(também denominadas *ch'ullpas*) parece coincidir com a era dos *awqaruna* (“homens inimigos”), durante a qual pastores migrantes de língua aymará fizeram retroceder dos seus lugares de origem os habitantes uro e de língua pukina para as regiões úmidas das lagoas e vales tropicais (Renard Casevitz *et al.* 1988: 33). A percepção aymará dos uro-chipaya espelha a percepção dos incas sobre os *ch'unchos*, as populações selváticas do Antisuyu⁶. Entretanto, de uma perspectiva espacial e temporal, os *anti*, para os incas, são seres ambíguos. Mesmo que ocupem uma região que por si própria constitui um limite para o avanço inca e está associada à noite e à escuridão, sua proximidade do oriente os vincula diretamente à saída do sol, fonte de vida, assim como também seu caráter aquático e úmido é fonte de chuva e abundância vegetal e mineral (Renard Casevitz *et al.* 1988: 49). Igualmente, estes *ch'unchos*, descendentes da humanidade primordial que pereceu com a saída do sol, ainda conserva seus poderes à maneira dos grandes antepassados, entre os quais destaca sua condição de magos e bruxos consumados (Renard Casevitz *et al.* 1988: 93). Junto a essas representações da ordem geral, a etno-história também ensina que essas populações estabeleceram uma série de vínculos ao longo de uma ecologia evocada pelo mesmo mito. É sabido que índios *ch'unchos* (*araona*) da província de Carabaya, em Puno – limite oriental de Marcapata – levaram a Cusco, em qualidade de tributários do Inca, importantes quantidades de ouro, prata, penas e riquezas da terra, da mesma forma que seus pares de Opatari, localizados no vale de Kosñipata (província de Paucartambo, ao norte de Quispicanchi), e que, chegados ao Cusco, foram executados e enterrados junto com seu ouro no cerro de Pachatusán (Renard Casevitz *et al.* 1988: 72 e 92). Em suas incursões no Antisuyu, os incas parecem ter seguido uma rota que, desde Cusco, descia por Paucartambo em direção ao Alto Madre de Dios, e pelos rios Marcapata e Inambari em direção ao sul, atravessando, e às vezes arrasando, os territórios controlados pelos índios Cuyo, estabelecidos precisamente na província de Quispicanchi, entre Paucartambo e Carabaya (Renard Casevitz *et al.* 1988: 105-107, 122 e 131). A localização estratégica de Marcapata em relação ao acesso às ricas plantações de coca não apenas exerceu uma forte atração sobre os incas – como parecem testemunhar os caminhos de altura que uniram os vales de Paucartambo e os da cabeceira do Madre de Dios – senão que também sobre pastores e arrieiros que, durante a colônia, transitavam, entre outros, por uma espécie de corredor que vinculava o oriente cusquenho, adjacente ao Antisuyu, com os territórios do Collasuyu, ao sul (Glave 1989: 66-69).

6 Antisuyu, efetivamente, é o nome de uma das quatro regiões que formavam o Tawantinsuyu (ou “as quatro regiões unidas entre si”), termo com que se conhece também o “império” ou “Estado” incaico. Collasuyu é o nome correspondente à região que compreende o altiplano de uma parte do sul peruano e o território da atual Bolívia.

As observações de Erland Nordenskiöld sobre sua viagem pelos territórios limítrofes entre Peru e Bolívia no início do século XX apontam para essa série de considerações. A rota seguida por Nordenskiöld percorria as ladeiras orientais dos Andes em direção às florestas tropicais, entre os rios Madre de Dios e Beni. No curso inferior do rio Marcapata, o autor identificou a presença de indígenas tacana-falantes autodenominados “arasa” que, localizados no sudoeste de assentamentos huachipaire, estavam dedicados à exploração do caucho e, em menor medida, à extração de outro (Nordenskiöld 1906: 106, 108). As populações assentadas nos rios Inambari e Tambopata eram designadas pelas populações quíchua-falantes de maior nível de altitude sob o termo genérico de *ch’unchu*, e Nordenskiöld os identificou, por sua vez, como yamiaca, atsahuaca e guarayo (Nordenskiöld 1906: 121-122). Na metade do século, Alfred Métraux tornou a se referir às tribos pano sul-ocidentais nos seguintes termos. Nas bacias do alto Madre de Dios existiam alguns poucos grupos pano que estavam separados de seus pares do baixo rio Beni por tribos tacana. Os Atsahuaca, dos quais restavam escassamente vinte sobreviventes em 1904, moravam ao longo dos rios Carama (Atsahuaca) e Malinowski, ambos tributários do Tambopata, e também ao longo do rio Chaspa, tributários do Inambari. Os Yamiaca, que moravam no rio Yaguarmayo, perto da sua confluência com o Inambari, eram um ramo dos Atsahuaca. Finalmente, os Arasa (ou Arazaire) foram encontrados no rio Marcapata ou Arasa, tributário também do Inambari. Os Arasa pertenciam à família pano, embora parecesse que alguns dos seus membros falavam também o dialeto tacana. No início do século, seu número, seguindo as estimativas de diferentes autores, oscilava desde os quinhentos e oitocentos indivíduos, até os vinte ou vinte cinco (Métraux 1948: 453)⁷.

7 Em comunicação pessoal, Diego Villar, a quem queremos agradecer o fato de ter nos advertido sobre a passagem de Métraux, observou dois problemas a respeito desse tipo de caracterização. Em primeiro lugar, o termo “guarayo”, nessa região e época, funcionava como um nome genérico, sinônimo de “bárbaro” ou “selvagem”, que provavelmente identificava um grupo de *ese ejja* (certamente, tacana-falante) que migrava, alternadamente, entre Peru e Bolívia. Os Guarayo, em sentido estrito, são indígenas guarani-falantes localizados muito mais ao sul e, nas fontes, costumam aparecer designados como “itaitines”. A confusão no uso do termo deriva do fato de que, em certos momentos, a mesma palavra foi empregada para designar “índios belicosos” – este é o caso do escrito de Nordenskiöld, onde uma das traduções de “guarayo” é, precisamente, “inimigo” (Nordenskiöld 1906: 122). Em segundo lugar, os Yamiaca e Atsahuaca não são grupos tacana-falantes, mas muito mais provavelmente pano e, de fato, todas as classificações étnicas tradicionais os denominam “pano sul-ocidentais”. Na região de Marcapata e limítrofes, ambos os grupos, em função de suas redes de contato históricas, multiétnicas etc. falariam uma língua mistura de pano e tacana – considerando ambas num sentido amplo, à maneira de famílias linguísticas. Conforme alguns arqueólogos, os tacana se introduziram como uma espécie de “cunha” no magma pano, ficando no oeste os Yamiaca e os Atsahuaca – consequentemente classificados como “pano sul-ocidentais”, com maior influência tacana e andina – e, no leste, os “pano sul-orientais” – tais como os Caripuna, Chacobo e Pacaguara, com maior influência “selvática” e de mojos. Ver também a este respeito, Villar *et al.* (2009: 89-90).

ch'ullpas, ch'unchus e ancestrais

Voltemos ao mito de Marcapata. Ele se adéqua ao *corpus* mitológico comentado acima tanto nos detalhes pontuais, como também, e fundamentalmente, nos delineamentos gerais. Ou seja, mesmo que os *ch'ullpas* pareçam encarnar tudo aquilo que não é humano e que é alheio ao universo do social, certamente muitas das características que os definem reconhecem visivelmente ambas as esferas – não sem algumas interferências, é justo admitir. Poderia parecer que as pessoas de Marcapata, ao negar-lhes toda condição humana, quando precisam detalhar as peculiaridades dos *ch'ullpas* não podem evitar reconhecer neles características propriamente humanas e atribuir uma condição não humana a outro universo, o da floresta e dos índios *ch'unchus*. Essa relatividade na concepção da condição humana se encontra no coração do mito chipaya e, pensamos também, no resto dos mitos andinos relativos aos seres do tempo pré-solar. O *corpus* coletado em Marcapata parece acentuá-la ainda mais. Em um número significativo de mitos da área aymará, se considera aos Chipayas como descendentes dos *ch'ullpas*, e estes últimos são concebidos como seus antepassados – inclusive pelos próprios Chipayas. O mito coletado em Marcapata, por sua parte, parece se desdobrar em dois planos: em um deles, se contrasta os humanos com os *ch'ullpas-ch'unchus* – os *ch'unchus* descendentes dos *ch'ullpas* –, e no outro aos *ch'unchus* com os humanos-*ch'ullpas* – os *ch'ullpas* ancestrais dos humanos –, apresentando-se dessa forma uma instância de reconciliação entre humanos e *ch'ullpas*. Com efeito, uma das versões do mito é explícita a esse respeito:

Ch'ullpa antigo Inca. Isso é *Inca Pacha Kuraka*. Eles são incas. Eles são os chamados *Pacha Kuraka Inca*, são chamados. Por isso eles são *awki*. A eles devemos fazer oferendas, dizendo: 'meu avô *Pacha Kuraka*, lembra de mim, para estes teus filhos, para estes teus netos, ouro, prata, herança, enviai-me'. Ele costuma comer com contribuição, como patente. Eu costumava dizer tudo a ele, 'enviai-me, lembra de mim', dizendo, devemos dizer ao *awki*. Então esses são os homens do tempo *ch'ullpa*. Ainda eles caminharam apenas nessa lua, eram. Então apenas nesses morros altos fizeram suas casas. Porque as pampas eram *limbu* [limbo, escuro], não fizeram embaixo da terra. Então, quando eles enxuguem, quando ainda não haja sol para que possam sair. Dizendo 'o sol vai nos secar', nas cavernas entraram para sempre, nos mananciais para sempre. Alguns entraram para sempre na *yunka* [floresta]. Esses *machulas* são homens desse tempo. Então, alguns inteiros já não estão mais nos pedregais, nas cavernas [...] Isso é *machula*. Antes de Cristo ainda havia essas pessoas. Dessa forma, dizem, são os *machulas*, isso é *ch'ullpa* [...] (Fragmento da versão em quíchua de C.C. Monroe, 72 anos, Lipuata, Marcapata, 12/7/2005).

A identificação dos *ch'ullpas* com o *Inca Pacha Kuraka* ("Senhor Inca da Terra") e os *machula* ("avô" ou "antepassado") evoca, com efeito, uma

noção de ancestralidade que é, inclusive, aguçada através do emprego do termo *awki*, que, entre outras coisas, alude também às noções de descendência por linha paterna e, mais concretamente, às de paternidade e autoridade⁸. Desta perspectiva, as fronteiras que separam os homens dos *ch’ullpas* adquirem contornos de tal imprecisão que se torna difícil a tarefa de conceber os segundos como seres totalmente estranhos ao destino dos humanos, presentes e passados. O que acontece a este respeito com aquela outra parte da humanidade que conseguiu escapar em direção à floresta quando o sol despontou pela primeira vez no horizonte? Mesmo que selvagens e incivilizados, em sua relação com os *ch’ullpas* os relatos não vão além de apontar o caráter ambíguo dos *ch’unchus*.

Entretanto, no âmbito mais geral de Ausangate e Quispicanchi, a figura do *ch’unchu* e as concepções a ela associadas permitem ampliar ainda mais seus contornos. Efetivamente, os campesinos de Pinchimuro (distrito de Ocongate) concebem sua história em idades, sendo a segunda delas a época dos *ñawpaq* ou *machula* (“antigos” ou “avôs”) – também denominados *chulpay* ou *machu inka*. Quando o sol apareceu no horizonte, queimou os *machula* convertendo-os em pedras, a exceção daqueles que puderam fugir à floresta em direção ao Madre de Dios (Gow e Gow 1975: 156-159). Aqueles selváticos que puderam escapar do cataclismo são denominados genericamente *ch’unchu* e, como tais, são representados em uma das folias de dançarinos que integram a peregrinação anual ao santuário do Senhor de Quyllurít’i, ao pé do Ausangate⁹. A lenda diz que os *ch’unchu* de Paucartambo eram os prediletos do Senhor pelo fato de serem os antepassados dos campesinos do distrito de Ccarcca, primeiros em chegar ao lugar do milagre. Ou seja, os *ch’unchu* são os descendentes dos *machu* que puderam escapar pelos rios em direção à floresta e, como tais, são concebidos, ao mesmo tempo, como ancestrais por parte da população atual – são associadas a eles ideias, positivamente valorizadas, de pobreza e igualdade. À risca, nesses contextos, os campesinos falam dos *wayri ch’unchu* para diferenciá-los do resto dos índios da floresta

8 Antonio CusiHuaman define o termo da seguinte forma: “*Auqui*, ser sobrenatural relacionado com os antepassados, e que mora invisivelmente na terra, em lugares afastados dos povoados. Espírito que faz a intermediação entre o morto e a pessoa viva [...]” (CusiHuaman 2001: 26-27). Em Platt *et al.* é identificado com o termo *awki* o mais velho ou mais apto dos tios paternos, substituto do pai morto ou retirado por doença em questões de sucessão (Platt *et al.* 2006: 664). Na entrada correspondente no dicionário de Ludovico Bertonio se pode ler o seguinte: “*Auqi*: Pai, ou senhor (Bertonio 1984 [1612]: 28).

9 Nessa peregrinação, milhares de indivíduos, organizados em “nações” e guiados pelos “foliões”, se dirigem a uma roca que apresenta uma imagem de Cristo, e, mais longe, até os glaciais que coroam as cimas das montanhas. A roca em questão e sua imagem são também objeto de um mito relativo a duas crianças pastoras: o primeiro deles, vestido como um pastor, morreu após o desaparecimento do seu amigo sobrenatural e foi enterrado embaixo de uma grande roca na qual apareceu, posteriormente, a imagem de Cristo crucificado (Flores Ochoa 1991).

(Gow 1974: 71-73). Os *machula* representam os ancestrais que povoavam as regiões altas que, enquanto *wayri ch'unchu*, são considerados benévolos e, enquanto *soq'a machula*, malevolentes (Gow 1974: 79).

Análises recentes sobre a peregrinação a Quyllurit'i têm identificado novamente a estreita associação entre os *ch'unchu* e a pré-humanidade que vivia sem sol em contraposição às folias de *qhapaq qulla* (*qhapaq*, “rico” ou “adinheirado”), que simbolizam o tempo da humanidade presente e socializada. Entre ambas, se inserem os dançarinos *ukuku* que, na qualidade de ursos-de-óculos, típicos do piemonte tropical, transitam no território intermediário que divide-os dos respectivos, considerados, contrários (Molinié 2005: 73-74). Precisamente, as dicotomias que opõem *ch'unchu* e *Qulla* se estabelecem sobre quatro planos: espacial (terras altas-terras baixas), temporal (era dos *machula*—era de Inkari), cultural (selvagem-civilizado) e social (pobres-ricos). Entretanto, devido a sua vestimenta, os próprios *ch'unchu* são personagens mediadores. Enquanto suas lanças de madeira de pupunha os vinculam às terras baixas, suas penas de arara (associadas aos *apu*¹⁰ e aos reis incas) remetem também ao universo das terras altas. Trata-se de seres do piemonte, espaço liminar entre os universos contrastados (Ricard Lanata 2007: 263-264). A oposição entre os *ch'unchu* e os *Qulla* se expressa novamente com ocasião da celebração da festa da Virgen del Carmen em Paucartambo, mas num plano relativamente diferente. Aqui, os primeiros representam novamente os selváticos e os palúdicos (o *chukchu*, sátira dos agricultores que trabalham na alta floresta) e os segundos aos pastores de mulas ou lhamas, associados ao altiplano, que transportam os produtos entre a serra e a selva. Para as pessoas de Paucartambo, os *qulla*, mesmo que civilizadores, são também personagens forâneos, intrusos e licenciosos com que o intercâmbio matrimonial é fortemente censurado, excetuando os casos em que os *Qulla* aceitem a regra de residência uxorilocal – o que sublinha, por sua vez, que em termos ecológicos, ao antagonismo *qulla-ch'unchu* se acrescenta outro relativo à oposição *qhiswa-qulla*¹¹ (Gaillard 2005; Ricard Lanata 2007: 265-266; Ricard Lanata ms¹²). Entre

10 O termo *apu* faz alusão às divindades tutelares corporificadas na figura de montanhas, morros e qualquer acidente geográfico significativo no terreno. Para um tratamento pormenorizado do particular na região de Ausangate, ver Ricard Lanata (2007).

11 Ou seja, *qheswa* ou “riacho ou vale plano de clima temperado sulcado por um rio principal” e *qolla* ou “habitante originário do altiplano” (Cusihaman 2001: 93, 85).

12 Na sua discussão sobre o problema das relações entre incas e *anti*, Renard Casevitz *et al.* (1988) menciona uma prática em certa medida associada à uxorilocalidade no momento da celebração de uma aliança entre ambos os grupos: o inca e seu filho casam na floresta com mulheres e deixam lá sua descendência em vez de levar umas e outras à capital imperial (Renard Casevitz *et al.* 1988: 124). Isso remete, no plano inverso, à mesma dinâmica existente entre as pessoas de Paucartambo e *qulla*, mas neste caso são os segundos os que devem se submeter à regra em questão.

os campesinos de Kauri (distrito de Ccatccha, entre Urocs e Marcapata, Quispicanchi), Bernard Mishkin coletou um relato segundo o qual as terras de Kauri eram propriedade das divindades dos morros ou *auki*, os quais viviam na escuridão, iluminados pela pálida luz da lua, até que um dia seus profetas anunciaram-lhes seu final devido à aparição de um cometa aceso que se aproximava chegando do leste. Alguns *auki* se esconderam no cume de seus morros, mas a maioria, armados com arcos e flechas, dirigiu-se para o leste para oferecer batalha ao sol, a quem os indígenas chamavam também Inti Huayna Ccapac. Apenas aquela parte da população que levantou as armas foi destruída. Aqueles que permaneceram nas cimas das montanhas escondidos em suas *ch’ullpas* lograram sobreviver, e ainda hoje costumam se vingar dos filhos do sol causando-lhes algumas doenças como cocceira, vento (*soq’a*) e inchaço (*pukyo*) (Mishkin 1940: 235)¹³. Mishkin também menciona outro mito sobre Huayna Ccpac ou Manco Ccpac que, na qualidade de herói cultural, compete com Colla Ccapac jogando uma vara no ar. Diz-se que o primeiro venceu o segundo por ser mais poderoso já que era dono do milho, enquanto Colla Ccapac apenas possuía lhamas. O lugar do enfrentamento foi a abra de La Raya (Mishkin 1940: 235-236)¹⁴. De forma visível, ambos os mitos e os anteriormente citados fazem referência a uma série de limites ecológicos e culturais entre agricultores quíchua, pastores altoandinos do Collasuyu e selváticos do Antisuyu. Estes *ch’unchus*, junto com aqueles que preferiram se esconder nas cavernas dos morros, na qualidade de *auki* (ancestral), voltam a se localizar junto com os *ch’ullpas* num mesmo plano, mas, desta vez, não como seres totalmente alheios à humanidade em espaço e tempo.

Sem querer forçar a informação etnográfica fazendo considerações ariscadas, a verdade é que as investigações recentes tornam a insistir no intrincado complexo. Justamente, César Itier coletou a versão do mito de origem da comunidade de Usi (Quispicanchi), cujos moradores também relatam a história do fim dos *ch’ullpas* vinculando-os às regiões de pastoreio da puna alta. Conta o mito que, nos tempos passados, os antigos Usi e os antigos Sangarará viviam em contínuos conflitos. Os segundos invadiram os territórios dos primeiros e estes últimos tiveram de recorrer à ajuda de um tal Antisuyu que tinha se estabelecido no seu território na qualidade de gênero (*qatay*) e que, com a ajuda de seus companheiros da floresta e de um vento

13 Os campesinos de Hatun Kuyo (província de Calca, noroeste de Quispicanchi), contam um mito relativo à origem do paludismo no qual este está associado a um casal incestuoso que foi expulso à floresta, onde a mulher foi morta a mãos dos *ch’unchu*. Passado algum tempo, um selvagem cavou no lugar onde o casal tinha sido enterrado, permitindo seus ossos saírem e espalharem a doença pela Terra (Casaverde Rojas 1970: 204).

14 Marco geográfico que, no sul de Cusco, constitui a porta de entrada ao departamento de Puno e ao Collasuyo.

favorável do Qollasuyu, conseguiu expulsá-los e distribuir os terrenos agrícolas tal e como existem hoje. De genro, forasteiro e guerreiro não incorporado plenamente ao grupo de sua esposa, Antisuyo se torna *ayllu* com a saída primigênia do sol e, junto com sua parceira Usi, adquire pleno direito sobre o território do grupo (Itier 2007: 27-45). Esse mito não apenas coloca novamente em relação os termos *ayllu*, *ch'ullpa*, *Collasuyu*, *Antisuyu* e “áreas de pastoreio” numa região que é a mesma na qual se encontra Marcapata, mas também constitui outra instância na qual o *ch'unchu*, associado ao herói Antisuyo, pode ser concebido como um ancestral¹⁵.

Palavras finais

A localização geográfica do distrito de Marcapata convida a considerar o espaço no qual seus membros organizam e desenvolvem suas atividades como uma espécie de limite. Em primeiro lugar, tratar-se-ia de um limite espacial e ecológico sobre o qual passa a linha divisória entre as terras altas e as terras baixas nessa parte sul dos Andes peruanos; entre as populações pastoris e aquelas do piemonte amazônico. Em segundo lugar, tratar-se-ia de um limite geográfico e político cortado por traços que separam os vales interandinos quíchua e o altiplano aymará ou, em outros termos, os territórios inapreensíveis do Collasuyu e os não menos inóspitos do Antisuyo. Em terceiro lugar, tratar-se-ia de um limite social que demarca o universo quíchua, rico e civilizado, do universo da selva alta, pobre e incivilizado. Finalmente, tratar-se-ia também de um limite temporal no sentido de que, tanto na memória como na paisagem, ainda permanece o registro de uma pré-humanidade difícil de segurar, que contrasta com a condição humana atual. Entretanto, as diversas versões do mito dos *ch'ullpas* registradas em Marcapata – em consonância com as provenientes do Ausangate –, mais do que dar ênfase à condição limítrofe de cada uma das variáveis (ecológicas, políticas, sociais e temporais) mencionadas, parecem, antes, relativizá-las mediante um exercício intelectual que consiste em conciliar e unir aquilo que, em princípio, aparece como antagônico e separado. Ou seja,

15 Uma das versões do mito de Marcapata conta que um dos prefeitos de Marcapata, autoridade que ocupa topo na hierarquia distrital, era conhecedor das artes dos *ch'unchus* que, além das rezas, ensinaram-lhe as propriedades curativas da *ayahuasca*. Os *ch'unchus*, igualmente, são expertos na arte de ler a folha de coca, o que os coloca em pé de igualdade com os humanos, ou, ao menos, com uma classe peculiar deles, o *altomisayuyq* (“dono da missa alta”) ou *xamã* que tem a capacidade de se comunicar com os *apus* (Ricard Lanata 2007: 144 e ss.).

mais do que a diferenciação entre opostos, os mitos em questão enfatizam sua confluência e simultaneidade no mesmo espaço ou universo social e, nesse sentido, não apenas a mesma noção de limite queda relativizada, mas também aqueles atributos que caracterizam aquela condição humana primordial corporificada na figura dos *ch’ullpas* – ancestral temido e reverenciado com o qual é ineludível conviver – e, por que não também, nas dos próprios *ch’unchus*.

O parentesco pervertido: nota sobre a feitiçaria entre os Aweti do Alto Xingu

Marina Vanzolini

O que apresento aqui são algumas observações preliminares sobre a dinâmica da feitiçaria entre os Aweti, um povo falante de língua Tupi atualmente dividido em duas aldeias de cerca de 70 pessoas cada, na região conhecida na etnologia como Alto Xingu, ao norte do estado do Mato Grosso, no centro-oeste brasileiro. O *Alto Xingu* é frequentemente descrito como um *sistema multiétnico* ou *sociedade multiétnica*, noções que expressam a ideia de uma *unidade* formada por povos falantes de línguas distintas, pertencentes aos principais ramos linguísticos presentes no Brasil: Aruaque, Caribe e Tupi, e um povo falante de língua isolada, os Trumai. Se parte da etnologia sobre a região dedicou-se a mostrar os traços comuns que permitem-nos tratar as partes que constituem essa unidade precisamente como *partes* de uma mesma *unidade*, a outra metade dos autores voltou-se para o problema da indefinição e flexibilidade de suas fronteiras, chegando mesmo a questionar a existência de algo que valha a pena ser chamado de *Alto Xingu*.

Os chamados xinguanos, contudo, reconhecem-se como participantes de uma unidade cultural, unidade essa designada nas línguas nativas por termos distintivos – o que não significa dizer que se reconhecem como parte de uma unidade *fechada* de limites *rigidamente* definidos. Na língua aweti, o termo *mo'at* designa, em determinados contextos, as pessoas que os Aweti reconhecem como xinguanos – Mehinaku, Kamayurá, Waurá, Kuikuro, Kalapalo, Trumai, Matipu etc. Nesse sentido *mo'aza* se opõe de um lado a *cará'wa*, os brancos em geral (inclusive negros...), e de outro a *waraju*, os índios que não compartilham os mesmos códigos que os xinguanos.

Vejamos brevemente os elementos envolvidos na definição desse conjunto pelos Aweti. O mais evidente é estético: todos os *mo'at* têm o cabelo cortado à mesma maneira, se pintam da mesma maneira, usam os mesmos adornos corporais e portanto são distinguíveis de outros índios. Mais do que isso, *mo'at* são os povos que aderiram a um *ethos* pacifista no que diz

respeito às relações entre si (cf. Bastos 1986; Basso 1995 sobre o ponto de vista xinguano acerca desse processo de conversão ao pacifismo). Atrelada a esses dois aspectos está a posse de certos conhecimentos rituais: *mo'aza* designa aqueles que realizam basicamente os mesmos ritos (takwara, jamurikumã, moitará etc.) e sobretudo participam coletivamente do ritual funerário intertribal conhecido como *kwarup*. Por fim, mas não menos importante, a adesão ao ideário pacifista é associada à adoção de uma dieta baseada na pesca e no polvilho de mandioca brava, sendo apenas algumas espécies de aves e um tipo de macaco considerados comestíveis.

Disse há pouco que apenas em certos contextos *mo'at* designa os *xinguanos*. Em outros significa genericamente *humano*, e nesse caso pode-se estar falando alternativamente de *forma humana* (caso em que monstros predadores também podem ser descritos como *mo'at*) e uma certa moralidade (caso em que de um xinguano não enquadrado nos valores éticos locais se dirá não ser gente). *Mo'aza* parece marcar, enfim, um campo da identidade: quando se reconhece que um branco, *cará'iwa*, é *mo'at*, gente, é para afirmar sua semelhança conosco (aweti, xinguanos), ao menos em alguns aspectos. Por outro lado, o termo pode ser usado justamente para marcar diferença: *Mo'aza wetset*, “Entrou ‘gente’ em casa”, diz um visitante para anunciar sua chegada, mesmo que esteja visitando o próprio irmão, seu vizinho na aldeia. *Mo'aza* designa, neste caso, qualquer pessoa que não seja da casa.

O campo de incidência da feitiçaria é exatamente esse campo difuso de identidade e alteridade, o universo de *mo'aza* e especificamente dos parentes mais ou menos próximos. A feitiçaria revela a ideia de unidade xinguana como problemática não para o antropólogo, empenhado em descrevê-la como ficção ocidental ou processo histórico inacabado – ou abortado, como quer Heckenberger (2005) – mas para os xinguanos, uma vez que por princípio a identidade e o pacifismo que ela promete nunca podem ser plenamente alcançados.

Os Aweti parecem supor que apenas um xinguano pensaria em fazer um feitiço contra outro xinguano, não porque brancos ou índios não sejam feiticeiros ou não “tenham feitiço”, mas porque o feitiço é coisa que se passa entre pessoas que estão em relação. Não faria muito sentido que um xinguano fizesse feitiço contra um branco, ainda que nada o impeça por princípio; mas seria preciso que a vítima e o feiticeiro estivessem numa relação tal que justificasse a atitude, coisa que nunca vi acontecer. É interessante que a recíproca não seja verdadeira: enquanto um Aweti tende a acusar de feitiçaria outro Aweti, ou ao menos um xinguano dentro do seu círculo de relações, os índios não xinguanos aparentemente tendem a acusar os xinguanos de enfeitiçá-los.

Ao mesmo tempo em que afirmam a maldade intrínseca e inexplicável do feiticeiro, os Aweti sempre buscam as motivações que teriam levado certo feiticeiro específico a agir contra uma vítima específica. Essas motivações, via de regra, envolvem vingança por um feitiço anterior, vingança por abandono de cônjuge, por fofoca, por comida negada, ou inveja do sucesso alheio. Em todos os casos de que tive notícia, o acusado ou um dos acusados (feiticeiros costumam agir em conluio) residiam no mesmo grupo local da vítima ou eram de seu grupo linguístico, muitas vezes eram ex-cônjuges ou parentes de ex-cônjuges, num caso tratava-se de um ex-amante, e em mais de uma situação o feitiço envolvia cognatos próximos – como FB (isto é, pai) contra BD (filha) ou MZS (irmão) contra MZD (irmã). Em suma, o feiticeiro é alguém próximo, e as acusações de feitiçaria apoiam-se quase sempre no reconhecimento de falhas nessas relações em curso. Deste modo talvez nos seja possível resumir a sociologia do feitiço xinguno pela fórmula: o feiticeiro é um parente ou, mais precisamente, um ex-parente, alguém com quem o processo de aparentamento, que entendo aqui como um processo de identificação, falhou. É claro que os afins reais são as figuras privilegiadas aí, mas é preciso deixar claro que não estão de nenhuma maneira isolados nessa posição. Minha ênfase na afinidade como detonador do feitiço não é senão um artifício descritivo cujo objetivo é revelar de que modo a feitiçaria me parece decorrer das dificuldades de se manter qualquer relação a contento.

Meu ponto de partida é a afirmação aweti¹ de que todos os habitantes da sua aldeia são *parentes*. Essa afirmação não deve ser sobrevalorizada: na mesma conversa a mesma pessoa seria capaz de afirmar quem é parente e por que, e quem definitivamente não é, dentro daquele mesmíssimo grupo. Por outro lado, seria possível também ouvir de um Aweti que todos no Alto Xingu são parentes, e mesmo que todos nós – brancos e índios e japoneses etc. – somos parentes, se voltarmos ao episódio mítico que remete nossa origem a um ancestral comum, nosso avô Wamutsini, ou Deusí, como traduzem eventualmente os Aweti. Essa imagem de parentesco generalizado ainda que difuso me parece no entanto interessante para marcar o seguinte aspecto: se a feitiçaria, como sustento, diz respeito às frustrações de expectativa de relações em curso – associadas às relações extraconjugais, ao ciúme, à violência entre maridos e esposas, aos divórcios, à fofoca contra afins – obtemos a imagem de um grupo mais ou menos homogêneo cortado pela relação de casamento, e não mais a de um grupo formado por entidades distintas *ligadas* pelo casamento.

1 Não apenas para os Aweti, pois diríamos tratar-se de um caso recorrente na Amazônia, cujo melhor exemplo são os povos das Guianas como descritos na síntese de Rivière (1984).

É preciso notar aqui que toda e qualquer relação com estranhos ou pessoas distantes pode ou não ser qualificada como relação de parentesco (isto é, a terminologia de parentesco pode ou não ser mobilizada). Um exemplo interessante disto enquanto estive no campo foi o tratamento conferido ao candidato à prefeitura de Gaúcha do Norte, município do qual grande parte das aldeias do Alto Xingu é parte, às vésperas de uma eleição. Numa reunião, no centro da aldeia, em que tentava explicar seu programa de governo, esse senhor foi alvo de um tenso diálogo com um líder Aweti, que o chamava inicialmente de “irmão mais novo” (*itywyt*) para em seguida mudar sua forma de tratamento, aconselhado por outros homens que participavam da reunião, passando então a chamá-lo de “sogro” (*itaty up*, literalmente “pai da minha esposa”). Estava bastante claro ali que os Aweti esperavam descrever e ao mesmo tempo impor com essa forma de tratamento um tipo de relação no qual eram determinantes cálculos de idade relativa, *status*, respeito devido e expectativas de troca². Nesse sentido, *parentesco* é apenas um quadro de tipos de relação possíveis em qualquer interação (inclusive com seres não humanos), uma ordem específica sobre a noção mais geral de *relação* (cf. Wagner 1977 e a noção de *relating*). Que ordem é essa e como ela se (re)produz, para os Aweti, é o que passo a tentar descrever a seguir.

Somos todos parentes

Sobretudo, nos contextos de encontro com gente de outras *etnias*³ xinguanas – encontros que se dão hoje em dia muitas vezes nos hospitais e casas de apoio ligadas ao sistema de saúde – *mo'aza*, no sentido de *xinguanano*, delimita um universo de interesse e reconhecimento: é basicamente de *mo'aza* que se fala em casa e com os parentes próximos da aldeia. Sempre me impressionou o fato dos Aweti serem capazes de reconhecer praticamente todo e qualquer xinguanano com quem cruzam pela frente, ou de quem ouvem falar. Falamos de cerca de três mil pessoas. Se não conhece todos pelo nome, qualquer Aweti adulto é ao menos capaz de identificar a parentela do sujeito em questão, e muito provavelmente pode sacar da memória algumas histórias trágicas da vida daquela pessoa ou de seus parentes.

2 O texto de Overing (1985) sobre o uso de termos de parentesco na mitologia Piaroa é minha maior influência aqui. As descrições de Gow (1991, 1997) também foram importantes para me ajudar a pensar uma descrição simples e próxima à experiência aweti do que é ser parente.

3 Tomo temporariamente emprestado o termo *etnia*, que os Aweti adotaram para se referir às suas diferenças com relação a seus vizinhos. Na língua, não há uma noção que dê conta da diferença nesse nível abstrato. Há o termo generico *mo'atza*, termos para cada grupo linguístico em particular, e um termo que designa todos os grupos Carib, *Janabukwaryza*.

Assim, quando emprega um termo de parentesco nas conversas com esses indivíduos distantes e conhecidos senão por poucos encontros na vida ou apenas por ter ouvido falar, um Aweti está se valendo não apenas do princípio de que toda e qualquer interação entre pessoas envolve o emprego de um termo de parentesco cujo sentido é justamente tornar clara a natureza da relação em jogo (hierárquica, igualitária, jocosa, envolvendo ou não intenções sexuais...), mas se vale também, sobretudo, de um critério histórico que contabiliza ligações prévias e continuadas remontando à primeira ou segunda geração de ascendentes dos interlocutores. Não é exatamente o mesmo que se passa, portanto, quando um Aweti trata o candidato à prefeitura de Gaúcha do Norte de “pai da minha esposa” e quando trata um Kuikuro de “primo”. No primeiro caso, trata-se apenas de projetar o tipo de relação esperada de um homem que é claramente outro, estrangeiro, não parente, a quem se reconhece uma posição elevada e a quem se gostaria de forçar a ter para com o falante consideração e respeito, compromisso. No segundo caso, quase sempre, ainda que não necessariamente, o falante vale-se de um critério do tipo “minha mãe e o pai dele se reconheciam (*otokwawap*) como irmãos, logo ele é meu primo”. Note-se que o que chamo de critério histórico não tem nada a ver com biologia ou genealogia: dificilmente a pessoa poderá afirmar *por que* seus respectivos genitores se reconheciam como irmãos, pois o fato importante é justamente o do (re)conhecer-se⁴ mutuamente. Daí que falar sobre, comentar a vida, conhecer os nomes de virtualmente todos os xinguanos coloca-os numa situação de *reconhecimento* diferente daquela que possuem com os brancos ou outros índios, de cuja história pouco sabem. Ainda que todo e qualquer interlocutor seja implícita ou explicitamente tratado segundo uma categorização que podemos por comodidade chamar de parentesco – mas que no limite designa apenas uma lista bastante precisa de posições interacionais possíveis – é patente que há maneiras diferentes de estar relacionado ali. Mais precisamente, diria que chamar de parente não significa reconhecer como parente, enquanto reconhecer como parente é tudo que se precisa para ser parente.

Se é verdade que o parentesco tem a ver com história⁵, é claro que as pessoas que vivem no mesmo grupo local são muito mais parentes, têm muito mais canais de reconhecimento, que as demais. O grupo local Aweti

4 Reconhecer: *-tokwawap*, onde *-to* indica reflexividade e o verbo *-kwawap* significa “conhecer”.

5 O que não é novidade no americanismo: ver Gow (1991, 1997), sobre o parentesco como memória. Mas note-se que não estou falando aqui da história do cuidado recebido por uma criança, e sim da história de um reconhecimento mútuo que precisa pouco mais do que endereçamento correto, ao longo das gerações, para ser mantido.

é relativamente estável: todos os habitantes das duas aldeias atuais sempre moraram juntos, sempre ocupando áreas próximas do mesmo território⁶, salvo curto período de dispersão do grupo por conta de epidemias de sarampo e catapora, nas décadas de 1950 e 1960. A fissão mais recente do grupo original ocorreu na década de 1990, em consequência do agravamento de acusações mútuas de feitiçaria. A endogamia de grupo é desejada ainda que nem sempre possível; há diversos jovens Aweti “sem primos” para casar na aldeia atualmente, e, no entanto, tanto eles quanto seus pais rejeitam a opção de casar fora. Viver entre outros xinguanos é considerado perigoso – porque são todos feiticeiros –, ou no mínimo altamente desconfortável, principalmente quando se trata de falantes de um ramo linguístico distinto. Casar fora, em suma, agrava a situação já e sempre problemática de viver entre afins a quem se deve extremo respeito, observado em diversas proibições de contato e na prestação contínua de serviços. O mesmo é válido para casar fora do Alto Xingu. Aparentemente todas as aldeias xinguanas possuem uma pequena porcentagem desses matrimônios⁷, que por sua vez sempre facilitam novos arranjos, o que revela que “Alto Xingu” em determinados contextos não define um campo de ação ou identidade relevante; no entanto, a julgar pelas observações da maioria dos Aweti, quase sempre quanto mais longe maior o perigo de encontrar gente brava. Se não são feiticeiros, podem temer a feitiçaria do afim xingvano, o que daria no mesmo: pode terminar em morte⁸.

Izetu, diferente, é o que se diz para marcar o não parentesco, a ausência de identidade, e o termo se opõe a *tó'o*, que designa genericamente as pessoas da sua geração a que ego se vê relacionado, mais especificamente os germanos. Apesar de poder ser usado para irmãos a qualquer distância, o termo é muito mais comumente acionado para apontar os germanos não genealógicos⁹ de ego, e por extensão qualquer parente. Um homem reconhecido como *itupizu*, termo cuja posição mais próxima possível em relação a ego é a de FB, será, por exemplo, frequentemente descrito como *apaj* *tó'o*: “um irmão (de conexão não especificada) de papai”. Mas o descon-

6 Cf. Von den Steinen (1940) a este respeito: desde as visitas do pesquisador alemão, em fins do século XIX, os Aweti vivem próximos ao porto Tsuepelu, na margem esquerda do Curisevu.

7 Os Aweti têm alguns parentes entre os Kisédjê (mais conhecidos na literatura como Suyá) e muitos casamentos com os Trumai, que por sua vez estão bastante ligados aos Kayapó. Os Kamauyrá também são aliados matrimoniais recorrentes dos Suyá, e os Waujá dos Ikpeng. Sabe-se que muitas vezes essas alianças tiveram início em raptos de guerra.

8 Comentava-se quando um chefe Trumai mudou-se para a área Kayapó depois de sérias disavenças dentro do PIX, que seu maior temor era ser acusado de feitiçaria e executado pelos novos vizinhos, seus cossogros.

9 O parente genealógico (ou aquele com o qual o laço genealógico é facilmente detectável) é distinguido pelo uso da categoria apropriada seguida do adjetivo *ytoto*, que significa tanto “muito”, quanto “verdadeiro”.

hecimento da ligação genealógica não implica distância social: *apaj to'o* frequentemente é um sujeito próximo com quem ego mantém relações afetuosas. *Izetu* é também o que se diz para justificar o fato de uma esposa não jejuar pela recuperação do marido: ela não é igual ao marido. *Izetu e'ym kajá*, “Eu e você não somos diferentes”, é o que se diz para argumentar que não se deve acusar o outro de feitiçaria, ou que é absurdo alguém ter feito feitiço contra um parente, ou que se está disposto a ajudar a pagar o pajé que vai curar um parente de feitiço.

Enquanto se espera de um irmão real que jejue por ocasião do adoecimento do outro, que partilhe seus bens quando necessário, que o respeite abstendo-se de namorar com sua esposa etc., de alguém que apenas se conhece como irmão porque seus ascendentes de mesmo sexo assim também se (re)conheciam, espera-se somente que trate ego por “meu irmão mais novo” ou “meu irmão mais velho”. A questão do uso adequado das formas de endereçamento talvez permita-nos pensar que a circulação de palavras está em continuidade com a circulação de coisas. Deste modo, enquanto entre parentes em relação próxima é preciso que as coisas certas circulem do jeito certo, entre parentes distantes basta que as palavras certas circulem, ou que as palavras circulem do jeito certo.

Corpos e bens compartilhados

O que significa dizer que o parentesco é história? Significa que se trata do reconhecimento de relações continuadas no tempo, de acordo com certas expectativas atreladas a relações específicas. Essas expectativas são muitas vezes colocadas em termos da circulação de coisas entre pessoas: quando sua mãe te pede uma coisa, você tem que dar; quando seu filho te pede uma coisa, você tem que dar; quando seu irmão está doente, você tem que oferecer seus colares de caramujo para ajudar o pagamento dos pajés. Como notou Ellen Basso (1975) a respeito dos Kalapalo (Carib xinguanos), entre os Aweti também as relações obrigatórias entre afins por casamento parecem transformar em lei aquilo que deve se passar “naturalmente” entre parentes cognatos. O respeito devido aos afins é uma versão forte do respeito que se espera de qualquer parente¹⁰. Esse respeito entre parentes se mede largamen-

10 Ou, como interpreta Viveiros de Castro (1993), invertendo a equação: o respeito entre cognatos é uma versão atenuada do respeito/medo devido aos afins, o que mostra que os cognatos são espécies de afins, *outros*, e não o contrário. Essa leitura, na verdade, é bem mais coerente com o medo generalizado de feitiço experimentado pelos xinguanos. No entanto, os xinguanos costumam se referir ao sentimento para com os consaguíneos como modelo para o sentimento esperado dos afins: “Trate sua sogra como se fosse sua mãe”, aconselhou a mãe de um rapaz quando ele se casou.

te pelas atitudes cotidianas de ajuda mútua e compartilhamento de bens. É nessas horas que faz diferença se as pessoas se consideram *to'o* ou *izetu*, e é simultaneamente nesses momentos em que se reafirmam enquanto tal.

Se o parentesco é história, essa história é uma de acesso ao corpo e aos bens alheios. Acesso excessivo ao corpo, requerindo cuidados extremos, sobretudo, nos primeiros anos de vida da pessoa - donde os diversos cuidados observados pelos pais até que os filhos comecem a andar e falar, ou até que cresçam significativamente¹¹ -, mas também em sua vida adulta, nos momentos de doença. É também na doença que se revela o acesso que os parentes têm ou devem ter uns aos bens dos outros: para pagar o tratamento xamânico, não apenas o doente mas toda sua família, inclusive cônjuges, frequentemente serão obrigados a liquidar seus pertences no pagamento aos pajés curandeiros. Quando morre alguém, igualmente, os parentes mais próximos, pais, filhos, irmãos e viúvos, dispõem seus bens para pagar os coveiros e as mulheres que preparam o cadáver para o enterramento¹².

Certos adornos corporais são os bens mais comumente usados para o pagamento dos pajés e quaisquer outros serviços importantes, além de serem preferidos nos rituais de troca intra e intercomunitários. Colares de caramujo e miçangas são classicamente o que os Aweti chamam de *kat*, bens. Objetos fundamentais para que a pessoa possa aparecer publicamente num ritual, adereços indispensáveis de uma pessoa enfeitada (marcadores de xinguanidade, como foi dito acima), na vida cotidiana serão guardados na mala quase sempre trancada a cadeado de seu dono, pois são sua garantia de saúde, sua possibilidade de pagar um tratamento xamânico caso necessário. Pannels de alumínio também se tornaram objetos de pagamento bastante comuns.

Creio podermos definir como bem (*kat*) da pessoa tudo aquilo que pode ser transmitido e que, em última instância, vale a vida de seu dono:

11 Não se deve construir casa, trabalhar na roça, produzir sal, amassar pimenta, ensacar polvilho, fazer sexo, levar um susto, comer determinadas frutas, sob risco de que as coisas se vinguem e “joguem calor” – produzem febre — na criança, desde a gravidez até mais ou menos seu primeiro ano de vida. Quando ela começa a andar e falar as restrições são relaxadas, e quando considera-se que adquiriu maior autoconsciência (*ka'akwawapu*), por volta dos três anos, as últimas restrições ainda mantidas vão sendo abandonadas gradualmente.

12 Entre a comunidade de substância resultante do ato da concepção, enfraquecida, mas não anulada ao longo da vida da pessoa, e o compartilhamento de bens que são objetos pessoais, mas precisam circular com certa liberdade dentro do corpo de parentes do qual cada um se vê como parte, situa-se o compartilhamento de alimentos no interior da casa e entre parentes próximos. A comida é compartilhada e deve circular livremente entre parentes - quase tudo que é trazido para casa deve ser dividido igualmente, principalmente se há escassez. Assim como o que chamei de *bens*, contudo, a comida tem dono, e sua circulação não é automática, senão um sinal de esforço de cuidado recíproco: cada núcleo familiar tem seu polvilho, cada esposa dentro de uma unidade doméstica formada por diversos núcleos familiares tem seu peixe cozido, e cada um deve contribuir com seu quinhão alternadamente.

seja por que quase morreu ao produzi-lo ou adquiri-lo – caso dos colares do caramujo miño'a, guardado por uma sucuri sobrenatural que pode se vingar das pessoas que os coletam, ou do sal vegetal produzido pelos Aweti¹³ –, seja por que é com ele que vai garantir sua integridade física no futuro. Em relação às miçangas e caramujos, é bastante evidente que estes bens não constituem apenas moedas de troca guardadas numa poupança, mas também constituem o próprio corpo da pessoa. Mais do que uma pessoa bonita, os enfeites corporais fazem de uma pessoa xingwana uma pessoa (xingwana), mo'at, como se sem suas pinturas e adornos não estivesse completa¹⁴.

O feitiço xingvano – e talvez em toda parte – tem como condição de possibilidade essa relação estreita entre a pessoa e as coisas com que entra em relação, bem como a relação estreita entre pessoas que existem em determinados contextos como partes umas das outras. O mesmo pode ser dito do parentesco xingvano, na medida em que a unidade corporal entre pais e filhos – e consequentemente entre germanos – crítica nos primeiros anos de vida da criança, ao diminuir em intensidade, ainda que nunca perdendo totalmente sua efetividade, passa a coexistir com um tipo de unidade proporcionada pela circulação idealmente livre de objetos, que devemos entender como partes constituintes das pessoas. Quanto aos afins, compartilham comida e bens assim como os parentes consanguíneos, ainda que de maneira forçada. Mas se é verdade que entre afins as possibilidades de frustração das expectativas – bastante altas, aliás – de fluxo de bens e trabalho são muito maiores que entre parentes, elas não deixam de existir nesse último caso. Esse ponto me parece ser fundamental, pois vai de encontro à ideia de que os afins e apenas eles constituem um foco problemático na socialidade indígena. Mas tudo se passa antes como se o casamento interrompesse um fluxo de relação (entre, por exemplo, primos que estão a um passo de se reconhecer como irmãos¹⁵) dife-

13 O sal vegetal é usado somente como pagamento a outros xingvanos, pois os Aweti possuem quase sempre, cada núcleo familiar, uma quantidade para consumo próprio. Além disso, o sal não costuma ser computado como o que venho aqui chamando de *bem* nos contextos de cura xamânica, por não ser durável. Ressalto apenas que o motivo de seu alto valor nos eventos de troca intercomunitária é sempre remetido ao fato de as mulheres enfrentarem grandes perigos (como o peixe elétrico e os seres monstruosos que habitam as lagoas de onde é retirado o aguapé) e privações físicas para produzi-lo. *Nanywo tepy*, “por isso é caro”, explicam-me os Aweti.

14 A relação entre os adornos corporais e a constituição da pessoa tem sido notada não apenas no Alto Xingu (cf. Gregor 1985), como em diversas partes da Amazônia (cf. Miller 2007).

15 A afinidade virtual dos cruzados tende a ser anulada quando não se atualiza em aliança de casamento ou relação sexual: um primo, cônjuge potencial, tende a ser classificado por ego como irmão caso não se tornem sequer namorados. Filhos de primos cruzados do sexo de ego são classificados como filhos, enquanto filhos de primos de sexo oposto são classificados como sobrinhos. Os primos com quem não se casa, em suma, passam a valer como irmãos para ego, reclassificação que pode ou não infltir no uso da terminologia. cf. Coelho de Souza (1995) para uma comparação panxingvana dos sistemas de classificação de tratamento de parentes.

renciando radicalmente pessoas e grupos (marido e esposa, que pelo ato do casamento tornam-se irremediavelmente diferentes¹⁶), criando assim a demanda de um trabalho no sentido inverso, para reaproximar o que foi diferenciado e apagar a distinção que acaba de ser feita.

Os Aweti, como se viu, referem-se ao grupo local como um grupo de parentes, ao mesmo tempo em que preferem casar-se dentro da comunidade, projetando para fora do grupo local ou linguístico macrodiferenças que os levam a afirmar genericamente, para dar um exemplo, que os povos Carib são terríveis feiticeiros. Necessariamente, portanto, o casamento tem de operar antes de tudo um desaparentamento: é preciso que as diferenças internas tornem-se visíveis para que um cônjuge possível apareça dentro do grupo local. Isso não é tão difícil uma vez que na prática algumas relações são vividas no limite mínimo de generosidade e compartilhamento, a um passo do não parentesco. Os Aweti preocupam-se em casar dentro de um círculo já mais ou menos estabelecido de confiança, procurando com isso evitar as muitas possibilidades de conflito que decorrem da união matrimonial. É também e principalmente no sentido da desunião provocada por tais conflitos que vejo o casamento como um processo de desaparentamento. Ou, no mínimo, um processo ameaçado pela incidência de diferenças que nem o mínimo de compartilhamento entre parentes, e muito menos a convivência entre afins, podem contrabalançar a contento. Em outras palavras, no mesmo movimento em que produz parentes, aproxima distantes, estabelece redes de apoio mútuo etc., o casamento é ele mesmo a fonte de conflitos, separações e está, por fim, na origem mesma da feitiçaria xingüana¹⁷.

O casamento, de fato, dá origem a uma série de conflitos envolvendo insatisfação quanto ao comportamento dos afins e dos cônjuges (sogra fofoqueira, genro mentiroso, esposa namorada), e resulta na oposição de grupos de ponto de vista em torno de assuntos polêmicos. As unidades de troca matrimonial, assim, mais do que antecedentes à união, são objetificadas a partir de problemas que dividem as pessoas em grupos de opinião, e as opiniões compartilhadas seguem sempre o caminho da comida e dos bens – as pessoas concordam e defendem aqueles que já são seus parentes, e o ato de concordar reafirma a ligação.

Evidentemente, se podemos afirmar que o casamento entre os Aweti divide, também é verdadeiro dizer que ele pode fortalecer um laço de união entre germanos que tenderia a se enfraquecer com o tempo, caso não houvesse o matrimônio dos filhos, dado que o casamento com primos cruza-

16 Ainda que germanos não reais não jejuem um pelo outro: os primos germanizados nesse caso serão também sempre diferentes.

17 No mito aweti da origem do feitiço, os Gêmeos demiurgos Sol e Lua enfeitiçam-se um ao outro devido ao ciúme conjugal.

dos próximos é altamente estimulado. Afins reais muito comumente vivem próximos, cunhados visitam-se constantemente e muitas vezes são companheiros no trabalho (na roça, nas pescarias), no banho e na vida doméstica. Quando vivem juntos, é muito comum que os cunhados, sogros e genros/noras formem uma comunidade de ponto de vista em contraste com as demais unidades residenciais do grupo local: na cozinha de casa, passam o dia falando dos mais variados assuntos, sobre os quais concordam na maioria das vezes. Cossogros compartilham netos e, portanto, preocupações em comum. São irmãos (no caso ideal) que se mantêm bastante próximos, fato que contrabalança a tendência da mulher ser assimilada ao marido e não ao irmão em termos de posição faccional no que diz respeito às polêmicas aldeãs. No caso de um casamento entre primos cruzados de primeiro grau (filhos de germanos reais), os cunhados tendem eles mesmos a se alinhar faccionalmente. Não devemos esquecer, contudo, que um projeto de consanguinização dos afins reais é concomitante à produção de diferença entre os aliados por casamento: as interdições de endereçamento direto e de pronunciar o nome do afim operam essa cisão.

Formas do feitiço e o parentesco pervertido

Podemos definir feitiço, grosso modo, como objeto letal projetado por um agente humano ou não humano contra sua vítima. As técnicas de projeção são basicamente duas: a menos letal consiste em um amarrado reunindo exúvias da vítima a uma micro flechinha e eventualmente a outros objetos patogênicos. A palavra tupiat, usada genericamente para designar qualquer feitiço, refere-se especificamente a essas flechinhas que os feiticeiros fazem da mesma madeira dura usada para confeccionar arcos de caça. Esse amarrado é depositado num local próximo à casa da vítima, ou mesmo dentro de sua casa, sem que ninguém tome conhecimento. Apenas o pajé, após ingerir fumaça de tabaco, é capaz de ver onde foi colocado o feitiço, tirá-lo de seu esconderijo, desamarrá-lo e tornar os objetos letais ali contidos ineficazes, depositando-os na água depois de tê-los soprado com a fumaça do tabaco. A segunda técnica de projeção do feitiço consiste em atirar simplesmente na vítima as flechinhas tupiat, invisíveis, usando um pequeno arco que só os feiticeiros possuem. Normalmente quando a pessoa é atingida diretamente desse modo, sem que tenha se apercebido, morrerá em questão de horas, enquanto o amarrado é visto como uma forma de “sacanear” a vítima sem necessariamente matá-la.

Há ainda o feitiço amoroso, designado por um termo especial, kuri-ti, usado para atrair um amante lambuzando seu corpo com uma mistura

secreta de substâncias adicionadas ao urucum, o que faz com que a pessoa se apaixone pelo enfeitiçador tupiat itat, “dono do feitiço”, ou kuriti itat, “dono do kuriti”). Mas o feitiço amoroso não é visto como inofensivo: seu efeito basicamente é fazer a pessoa perder a razão, o que pode levá-la a fazer coisas vergonhosas ou mesmo se perder no mato definitivamente. Essa modalidade de feitiço é ainda vista como meio de vingança contra ex-cônjuges ou jovens que recusam amantes. De modo que a designação “feitiço amoroso” não é muito precisa; trata-se antes de uma técnica de enfeitiçamento que provoca a perda do autocontrole e está relacionado de maneiras diversas a problemas envolvendo relações amorosas.

Todas essas formas de feitiço envolvem o acesso abusivo ao corpo e à consciência da vítima. É preciso estar fisicamente próximo dessa para flechá-la diretamente, para recolher suas exúvias, para infiltrar-se em sua casa (dizem que os feiticeiros têm o hábito de colocar seus amarrados sob as cinzas do fogo de cozinha da casa do enfeitiçado, no centro da casa), para depositar um feitiço na sua roça ou nos caminhos por onde passa, ou para tocar sua pele com kuriti. A necessidade de proximidade por si mesma não exige que o feiticeiro viva perto de sua vítima, pois os donos do feitiço são também mestres do deslocamento, com suas roupas de jaguar e urubu e outros adornos corporais mágicos que lhes permitem percorrer grandes distâncias em pouco tempo e enxergar à noite como se fosse dia. Essas técnicas justificam o medo que os Aweti sentem de qualquer xinguano a qualquer momento: sempre se ouve gente por perto da aldeia, rondando suas margens de noite. E no entanto são as pessoas mais próximas que costumam ser acusadas quando surge um caso de enfeitiçamento. Resulta que o poder mágico de deslocamento do feiticeiro pode ser visto como redobramento de seu poder extraordinário de invasão num espaço de alteridade. O feiticeiro e o enfeitiçado atingem através do feitiço um estado de comunhão física que se revela nos processos de feitiçaria de vingança: para atingir o feitiçeiro, não é mais sobre uma parte destacável de seu corpo que se age (amarrando), é sobre o cadáver do enfeitiçado. O enfeitiçado, já morto, é agora ele mesmo uma parte destacável do corpo do feiticeiro.

Ainda que o feitiço não seja nunca justificável, pois é sempre visto como ato perverso e abominável, numa certa medida pode-se dizer que o feiticeiro consegue à força o que toda pessoa deveria receber por livre e espontânea vontade de seus parentes. Assim como o feitiço, o roubo de bens de valor (colares de caramujo, sobretudo) é uma forma comum de se manifestar hostilidade contra alguém. Os casos de fissão de aldeia que escutei sempre envolviam simultaneamente acusações de feitiçaria e roubo dos bens da pessoa que termina por se mudar. O feitiço igualmente envolve a apropriação de um bem alheio, o corpo, através de partes destacáveis desse.

O feitiço amarrado é uma imagem sintética da comunhão forçada da flecha-corpo do feiticeiro com a exúvia-corpo do enfeitado, muitas vezes ao lado de uma substância que vai conferir um caráter especial à doença (por exemplo, pele de cobra amarrada junto com o feitiço provoca convulsões na vítima, pimenta lhe causa ardência na pele ou no estômago etc.). Essa comunhão, que se interpreta como uma vingança – ilegítima – contra uma comunhão desejada mas não ocorrida, uma generosidade negada, um sucesso compartilhado, poderíamos vê-la como perversão do parentesco. Ao invés de conviver e compartilhar, o feiticeiro cata furtivamente rastros que sua vítima larga pelo caminho.

Bibliografía Geral

Siglas de Archivos

AGN	Archivo General de la Nación Argentina (Buenos Aires)
BN	Biblioteca Nacional
ANB	Archivo Nacional de Bolivia, Sucre
ALP MyCh	Mojos y Chiquitos atendidos por la Audiencia de La Plata
GRM MyCh	Mojos y Chiquitos, colección Gabriel René Moreno
ARSI	Archivum Romanum Societati Iesu (Roma)
MHSC	Archivo Prefectural de Santa Cruz, Museo Histórico de Santa Cruz
FP	Fondo Prectoral

A

ALEMÁN, Bernardo

1994 *Los aborígenes de Santa Fe. Parte 1*, Buenos Aires, Junta de Estudios Históricos, Librería el Foro.

ÁLVAREZ DE MALDONADO, Juan

1906 “Información de méritos y servicios de Juan Álvarez Maldonado, titulado descubridor de Nueva Andalucía, chunchos, Mojos y Paititi, acompañada de una relación de su descubrimiento. Años 1570 a 1629”, V. Maurtua, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la república argentina*. vol. 6. Barcelona, Henrich y Co., pp. 17-68.

ÁLVAREZ LOBO, Ricardo

1998 *Sepahua. Campo de Misión*, 9 vols., Lima, Misioneros Dominicanos.

AMSELLE, Jean Loup

2008 *L'Occident décroché : enquête sur les postcolonialismes*, Paris, Stock.

2005 *Au coeur de l'ethnie. Ethnies, tribalisme et Etat en Afrique*, Paris, La découverte/poche.

ANDRADE, Karenina Vieira

2009 “Wätunnä: tradição oral e empreendimentos econômicos dentre os Ye’kuana”, M. Smiljanic, S. Baines e J. Pimenta (orgs), *Faces da Indianidade*. Curitiba, Nexo.

2007 *A ética ye’kuana e o espírito do empreendimento*. Tese de doutorado, Universidade de Brasília.

ANDRELLO, Geraldo

2006 *Cidade do índio. Transformações e cotidiano em Iauaretê*, São Paulo, Editora da UNESP/ISA/NUTI.

ANÓNIMO

1753 “Noticia de la jornada que acaba de hacer gente de la reducción de San Pablo a la gentilidad de la nación Noira”, ARSI 21, ff. 225-226v.

ANUA...

1965 [1596] “Anua de la Compañía de Jesús - Tucumán y Perú”, M. Jiménez de la Espada, *Relaciones geográficas de Indias II*. Madrid, Biblioteca de autores españoles, 184, pp. 86-113.

ARENAS, Pastor

2003 *Etnografía y alimentación entre los toba-nachilamole#ek y wichí-lhuku’tas del Chaco Central (Argentina)*, Buenos Aires, Edición del autor.

ÅRHEM, Kaj

1981 *Makuna Social Organization. A Study in Descent, Alliance and the Formation of Corporate Groups in the North-west Amazon*, Stockholm, Almqvist and Wiksell International.

ARISI, Bárbara

2007 *Matis e korubo: contato e índios isolados no Vale do Javari*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.

ARMENTIA, Nicolás

1976 *Diario de sus Viajes a las tribus comprendidas entre el Beni y el Madre de Dios y en el arroyo Ivon en los años de 1881 y 1882*, La Paz, Instituto Boliviano de Cultura.

1905 *Descripción del territorio de las misiones franciscanas de Apolobamba por otro nombre Frontera de Caupolicán*, La Paz, Tipografía artística.

1903 *Relación histórica de las misiones franciscanas de Apolobamba*, La Paz, Imprenta de Estado.

1897 *Límites de Bolivia con el Perú por la parte de Caupolicán*, La Paz, Imprenta El Telégrafo.

- 1890 “Diario del viaje al Madre de Dios hecho por el P. Fr. Nicolás Armentia, en los años de 1884 y 1885, en calidad de Comisionado para explorar el Madre de Dios y su distancia al río Acre y para fundar algunas misiones entre las tribus Arponas”, M. Ballivián (comp.), *Exploraciones y noticias hidrográficas de los ríos del Norte de Bolivia*. La Paz, Imprenta El Comercio, pp. 1-138
- 1887 *Navegación del Madre de Dios*, 2 vols., La Paz, Biblioteca Boliviana de geografía e historia.
- ARNOTT, John
- 1934 “Los toba-pilagá del Chaco y sus guerras”, *Revista de la Sociedad Geográfica Americana*, 1, pp. 491-501.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly
- 2001 *Movimientos Etnopolíticos Contemporáneos y sus raíces organizacionales en el Sistema de Interdependencia Regional del Orinoco*, Série Antropologia, 309, Brasília, Universidade de Brasília.
- ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly, Filadelfo MORALES MÉNDEZ e Horacio BIOD CASTILLO
- 1989 “Repensando la historia del Orinoco”, *Revista de Antropologia*, 5 (1-2).
- ASP, Otto
- 1905 *Expedición al Pilcomayo. 27 de marzo - 6 de octubre de 1903*, Buenos Aires, Anales del Ministerio de Agricultura Tomo I (1).
- ASTRADA, Domingo
- 1906 *Expedición al Pilcomayo*, Buenos Aires, Robles y Cía.
- ATLAS...
- 2000 *CD Atlas digital de Bolivia*, La Paz, Instituto Geográfico Militar.
- AVELLÁ, Antonio
- 1899 “Libro de la correspondencia del P. Fr. Antonio Avellá, Comisario Prefecto de Misiones”, *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales*, 2 (2), pp. 3-462.
- AZARA, Félix de
- 2009 [1809] *Voyages dans l'Amérique méridionale*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes/CoLibris.
- AZEVEDO, Miguel (Ñahuri) e Antenor Nascimento (K-umaró)
- AZEVEDO
- 2003 *Dahsea Hausirō Porā ukūshe wiophesase merā bueri turi: mitologia sagrada dos Tukano Hausirō Porā*, São Gabriel da Cachoeira, Unirt/FOIRN, (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro; v.5)

B

BAHUCHET, Serge (coord.)

1993 “Situación de las poblaciones indígenas de los bosques densos húmedos”, Informe presentado por el Centro de Antropología Cultural de la Universidad Libre de Bruselas y el Laboratorio de lenguas y civilizaciones de tradición oral del Centro Nacional de Investigación Científica (CNRS) de París a la Dirección General XI (medio ambiente, seguridad nuclear y protección civil) de la Comisión de las Comunidades europeas (http://lucy.kent.ac.uk/Sonja/RF/Sppr/spain_t.htm).

BALDIVIESO, Pastor

1896 *Informe que presenta al señor Ministro de Colonización el Intendente de la Delegación Nacional en el Noroeste, Teniente Coronel Pastor Baldivieso. Bolivia, Riberalta*, La Paz, Taller Tipo-Litográfico.

BALDUS, Herbert

1931 “Notas complementáres sôbre os indios Chamacocos”, *Revista do Museu Paulista*, 17, pp. 529-551.

BALLESTA, Fray José Manuel

1907 “Carta del P. Ballesta al subdelegado señor Santa Cruz, 6 de junio 1807”, V. Maurtua, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al Alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la república argentina por Víctor M. Maurtua*. vol. 7. Barcelona, Henrich y Co., pp. 252-254.

BALLIVIÁN, Manuel Vicente e CASTO PINILLA

1912 *Monografía de la Industria de la Goma Elástica en Bolivia*, La Paz, Dirección General de Estadística y Estudios Geográficos.

BALZAN, Luigi

2008 [1893] “Un poco más de luz sobre la distribución de algunas tribus indígenas del centro de Sudamérica”, C. López Beltrán (ed.), *A carretón y canoa. La aventura científica de Luigi Balzan por Sudamérica (1885-1893)*. La Paz, FEA/IRD/Embajada de Italia/Plural editores, pp. 323-332.

BALZANO, Silvia

1985 “Primera misionalización de los chacobo del Oriente boliviano”, *Montoya e as Reduções num Tempo de Fronteiras*, Santa Rosa, Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Dom Bosco, pp. 253-264.

BARNADAS, Josep e Manuel PLAZA

2005 *Mojos. Seis relaciones jesuíticas. Geografía, Etnografía, Evangelización (1670-1763)*, Cochabamba, Historia boliviana.

- BARQUEZ, Rubén M.
1997 “Viajes de Emilio Budin: La Expedición al Chaco, 1906-1907”, *Mastozoología Neotropical. Publicaciones especiales I*, SAREM, pp. 3-82.
- BARTH, Fredrik
2000 *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*, Rio de Janeiro, Contra Capa.
- BARTOLOMÉ, Leopoldo J.
1972 “Movimientos milenaristas de los aborígenes chaqueños entre 1905 y 1933”, *Suplemento Antropológico*, 7 (1-2), pp. 106-121.
- BASSO, Ellen B.
1995 *The Last Cannibals: a South American Oral History*, Austin, University of Texas Press.
1975 “Kalapalo affinity: its cultural and social contexts”, *American Ethnologist*, 2, pp. 207-228.
1973 *The Kalapalo Indians of Central Brazil*, Nova Iorque, Holt, Rinehart and Winston.
- BASTIEN, Joseph
1985 “Qollahuaya-Andean Body Concepts: A Topographical-Hydraulic Model of Physiology”, *American Anthropologist*, 87 (3), pp. 595-611.
- BASTOS, Rafael José de Menezes
1989 *A festa da Jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.
- BAUMANN, Max Peter
1981 “Music, Dance, and Song of the Chipayas (Bolivia)”, *Latin American Music Review/Revista de Música Latinoamericana*, 2 (2), pp. 171-222.
- BAYO, Ciro
1911 *El Peregrino en Indias, en el corazón de América del sur*, Madrid, Sucesores de Hernando.
- BECK, Hugo Humberto
2003 “Formosa durante el gobierno de Juan José Silva (1910-1916). El fin de las fronteras interiores y la vertebración del territorio”, Separata del *Duodécimo Congreso Nacional y Regional de Historia Argentina*, Academia Nacional de la Historia.
1994 *Relaciones entre blancos e indios en los territorios nacionales de Chaco y Formosa. 1885-1950*, Resistencia, Cuadernos de Geohistoria Regional N° 29.

- BEGHIN, François-Xavier
 1976 “Exacciones a las poblaciones indias de Amazonía”, R. Jaulin (comp.), *El Etnocidio a través de las Américas*. México, Siglo XXI, pp. 127-167.
- BELAIEFF, Ian
 1941 “Los indios del Chaco paraguayo y su tierra”, *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, 5, pp. 1-47.
 1936 “Tabla de identificación de las tribus del Chaco paraguayo”, *Revista de la Sociedad Científica del Paraguay*, 3 (6), pp. 193-194.
 1932 *Mapa etnográfico del Chaco Paraguayo*, Asunción, Sociedad Científica del Paraguay.
- BERNAND, Carmen
 1977 *Les Ayoré du Chaco septentrional. Étude critique à partir des notes de Lucien Sebag*, Paris/La Haye, Mouton.
- BERTONIO, Ludovico
 1984 [1612] *Vocabulario de la lengua Aymara*, Cochabamba, Centro de Estudios de la Realidad Económica y Social/Instituto Francés de Estudios Andinos/Museo Nacional de Etnografía y Folklore.
- BESSA FREIRE, José Ribamar
 1996 “Karé, o último dos Juma”, C. A. Ricardo (ed.), *Povos Indígenas no Brasil: 1991/1995*. São Paulo, Instituto Socioambiental.
- BOCCARA, Guillaume
 2003 “Rethinking the Margins/ Thinking from the Margins: Culture, Power, and Place on the Frontiers of the New World”, *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 10 (1), pp. 59-81.
- BOGGIANI, Guido
 1898 “Etnografía del Alto Paraguay”, *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 18 (10-12), pp. 1-15.
- BÓRMIDA Marcelo e Mario CALIFANO
 1974 “Los últimos pacaguara”, *Scripta Ethnologica*, 2 (2), pp. 159-172.
- BRAUNSTEIN, José
 1993 “Territorio e historia de los narradores mataco”, *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, 5, pp. 4-74.
 1983 *Algunos rasgos de la organización social de los indígenas del Gran Chaco*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- BROHAN, Mickaël e Enrique HERRERA
 2009 “Prólogo de los editores”, A. Tabo Amapo, *El eco de las voces olvidadas. Una auto-etnografía y etnohistoria de los cavineños de la Amazonía boliviana*. Copenhagen, IWGIA, pp. 12-45.

BUENO, Cosme

1907 “Extensión del distrito de la provincia de Mojos. Descripción del Cosmógrafo Cosme Bueno”, V. Maurtua, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al Alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la república argentina por Víctor M. Maurtua*. vol. 4. Barcelona, Henrich y Co., pp. 7-14.

BURGUNYÓ, Antonio

1899 “Oficio del Intendente de La Paz al P. Ocampo, en 17 de diciembre de 1804”, *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales*, 2 (2), pp. 256-257.

BUTT-COLSON, Audrey

1983-1984 “The spatial component in the political structure of the Caribe speakers of the Guiana highlands: Kapon and Pemon”, *Antropologica*, 59-62, pp. 73-124.

C

CABALZAR, Flora

1997 *Trocas matrimoniais e relações de qualidade entre os Waiãpi do Amapá*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

CAMPOS, Antonio Nicanor de

1780 “Razones de las misiones y reducciones de la Purísima Concepción de Apolobamba en la provincia de Caupolicán”, AGN, Sala IX: Fondo Gobierno Colonial, legajo 30-2-2, expediente 10.

CAMPOS, Daniel

1888 *De Tarija a Asunción. Expedición boliviana 1883*, Buenos Aires/La Plata, Imprenta litografía y encuadernación de Jacobo Peuser.

CALAVIA SÁEZ, Oscar

2006 *O nome e o tempo dos Yaminawa: Etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre*, São Paulo/Rio de Janeiro, Editora UNESP/ISA/NUTI.

2002 “Nawa, Inawa”, *Ilha*, 4 (1), pp. 35-57.

2000 “O inca pano: mito, história e modelos etnológicos”, *Mana*, 6 (2), pp. 7-35.

CARDÚS, José

1886 *Las misiones franciscanas entre los infieles de Bolivia. Descripción del estado de ellas en 1883 y 1884*, Barcelona, Librería de la Inmaculada Concepción.

- CARID NAVEIRA, Miguel
 2007 *Yama yama: os sons da memória. Afetos e parentesco entre os Yaminahua*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina.
- 1999 *Yawanawa: da guerra à festa*. Dissertação de Mestrado, Universidade Federal de Santa Catarina.
- CARNEIRO, Robert
 1970 "Hunting and Hunting Magic among the Amahuaca of the Peruvian Montaña", *Ethnology*, 9 (4), pp. 331-341.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela
 2009 *Cultura com aspas*, São Paulo, Cosac & Naify.
- CARVALHO, José C. de Mello
 1955 "Nota de viagem ao Javari - Itacoái - Juruá", *Publicações Avulsas do Museu Nacional*, 13, pp. 1-81.
- CASAVARDE ROJAS, Juvenal
 1970 "El mundo sobrenatural en una comunidad", *Allpanchis Phuturinqa*, 2, pp. 121-243.
- CHAMPI CCASA, Florentino
 1996 "Inka iglesia *waskichakkuy* (techado del templo inka)", *Andinidad*, 1, pp. 201-212.
- CHASE SARDI, Miguel
 2003 *¡Palavai Nuu! Etnografía Nivaclé* (2 tomos), Asunción, CEA-DUC.
- CHAVEZ DÍAZ, Romina
 2007 "Chaqueño Palavecino, persona 'no grata' para mocovíes, tobas y coyas", <http://salta21.com/Chaqueno-Palavecino-persona-no.html>.
- CHÁVEZ SUÁREZ, José
 1986 *Historia de Mojos*, La Paz, Editorial Don Bosco.
- CHURCH, George Earl
 1901 "Northern Bolivia and President Pando's New Map", *The Geographical Journal*, 18 (2), pp. 144-153.
- CIURET, José María
 (m.s.) *Historia de las Misiones Musetenas*, IV. *La de Cavinás (1838 - 1860)*, La Paz, Archivo de la Recoleta/Colegio Apostólico de S. S. José.
- CIVRIEUX, Marc de
 1980 *Watunna - An Orinoco creation cycle*, San Francisco, North Poin Press.
- CLASTRES, Pierre
 1981 [1977] "La desgracia del guerrero salvaje", P. Clastres, *Investigaciones en Antropología Política*. Barcelona, Gedisa, pp. 219-256.

CLIFFORD, James

1998 *Los dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte en la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa.

COELHO DE SOUZA, Marcela

2002 *O traço e o círculo. O conceito de parentesco entre os Jê e seus antropólogos*. Tese de doutorado, Museu Nacional/Universidade de Rio de Janeiro.

1995 “Da complexidade do elementar: para uma reconsideração do parentesco xinguano”, E. Viveiros de Castro (org.), *Antropologia do Parentesco: Estudos Ameríndios*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, pp. 121-207.

COHN, Clarice

2006 *Relações de diferença no Brasil Central. Os Mebengokré e seus Outros*. Tese de doutorado, Universidade de São Paulo.

COMBÈS, Isabelle

2009 *Zamucos*, Cochabamba, Nómades/Universidad Católica de Cochabamba (*Scripta Autochtona 1*).

2008 “Los fugitivos escondidos: acerca del enigma tapiete”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 37 (3), pp. 511-533.

2005 “Las batallas de Kuruyuki. Variaciones sobre una derrota chiriguana”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 34 (2) pp. 221-234.

2004 “Tras las huellas de los Ñanaigua: de Tapi, Tapiete y otros salvajes en el Chaco boliviano”, *Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines*, 33 (2), pp. 255-269.

COMBÈS, Isabelle e Diego VILLAR

2007 “Os Mestiços mais puros. Representações chiriguano e chané da mestiçagem”, *Mana*, 13 (1) pp. 41-62.

CORDEU, Edgardo

2003 “Textos etnohistóricos de los Ishír del Chaco Boreal”, E. Cordeu, A. Fernández, C. Messineo, E. Ruiz e P. Wright, *Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco: etnias toba (qóm) y chamacoco (ishír)*. Buenos Aires, PICT-BID, pp. 147-496.

1980 *Aishnuwéhrta. Las ideas de deidad en la religión chamacoco*. Tese de doutorado, Universidad de Buenos Aires.

CORDEU, Edgardo e Alejandra SIFFREDI

1971 *De la algarroba al algodón. Movimientos milenaristas del Chaco argentino*, Buenos Aires, Juárez Editor.

CÓRDOBA, Lorena

2008 *Parentesco en femenino: género, alianza y organización social entre los chacobo de la Amazonía boliviana*. Tese de doutorado, Universidad de Buenos Aires.

2006 “Idéologie, symbolisme et rapports entre sexes dans la construction de la personne chacobo”, *Recherches Amérindiennes au Québec*, 36 (1), pp. 59-68.

2005 “Relaciones sexuales, interétnicas y de género en un mito chacobo”, *Bolivian Studies Journal*, 12, pp. 67-78.

CÓRDOBA, Lorena e José A. BRAUNSTEIN

2008 “Cañonazos en ‘La Banda’. La Guerra del Chaco y los indígenas del Pilcomayo medio”, N. Richard (ed.), *Mala Guerra. Los indígenas en la guerra del Chaco (1932-35)*. Asunción/París, ServiLibro/Museo del Barro/CoLibris, pp. 149-170.

CÓRDOBA, Lorena e Diego VILLAR

2009 “Etnonimia y relaciones interétnicas entre los panos meridionales (siglos XVIII-XX)”, *Revista Andina*, 49, pp. 211-244.

2008 “Some aspects of marriage alliance among the Chacobo”, Paper inédito presentado na Fifth Sesquiannual Conference, Society for the Anthropology of Lowland South America, Oxford University.

2002 “Cambios y continuidades de la alianza entre los chacobo”, *Scripta Ethnologica*, 23, pp. 75-100.

CORTÉS, Tadeo

1899 “Noticias de las naciones bárbaras de la frontera de Pacaguaras, dadas por don Tadeo Cortés, vecino de dicho pueblo, en 19 de Abril de 1804”, *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales*, 2 (2), pp. 243-244.

CRAIG, Neville

1907 *Recollections of an Ill-fadet Expedition to the Headwaters of the Madeira River in Brazil*, Londres/Filadelfia, J. B. Lippincott Company.

CUSIHUAMÁN, Antonio

2001 *Diccionario quechua Cuzco Collao*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.

D

- D'ANS, André-Marcel
1982 *L'Amazonie péruvienne indigène*, Paris, Payot.
- DA MATTA, Roberto
1979 "The apinayé relationship system: terminology and ideology",
D. Maybury-Lewis (org.), *Dialectical Societies: the Gê and Bororo
of Central Brazil*. Cambridge, Harvard University Press.
- DA ROCHA, Alberto
1937 *Tierra de Esteros*, Buenos Aires, Aniceto López.
- DE LA CRUZ, Luis María
1991 "La presencia nivakle (chulupí) en el territorio formoseño. Con-
tribución de la etnohistoria de Formosa", *Hacia una nueva carta
étnica del Gran Chaco*, 2, pp. 87-106.
- DOBRIZHOFFER, Martín
1968 [1784] *Historia de los abipones*, Resistencia: Universidad Nacio-
nal del Nordeste, 3 vols.
- DUVIOLS, Pierre (ed.)
1993 *Religions des Andes et langues indigènes, Équateur, Pérou, Bolivie,
avant et après la conquête espagnole*, CARLAM, Actes du collo-
que III d'Études Andines, Publications de l'Université de Pro-
vence, Provence.

E

- ERIKSON, Philippe
2004 "Qu'est-ce qu'un 'ethnonyme'? : L'exemple matis (Amazonas,
Brésil)", *Cahiers Amérique Latine Histoire et Mémoire*, 10, pp.
127-136.
- 2002 "Cana, Nabai, Baita y los demás... Comentarios sobre la onomás-
tica chacobo", *Scripta Ethnologica*, 23, pp. 59-74.
- 1993 "Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano", *L'Homme*,
126-128, pp. 45-58.
- 1986 "Alterité, tatouage et anthropophagie chez les Pano: la belli-
queuse quête du soi", *Journal de la Société des Américanistes*, 57,
pp. 185-210.
- EVANS, John William
1903 "Expedition to Caupolicán Bolivia", *The Geographical Journal*,
22 (6), pp. 601-642.

- EVANS-PRITCHARD, Edward E.
1993 [1940] *Os nuer*, São Paulo, Perspectiva.

F

- FAUSTO, Carlos
2007 "Feasting on People: Eating Animals and Humans in Amazonia", *Current Anthropology*, 48 (4), pp. 497-530.
2001 *Inimigos fiéis. História, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, Edusp.
- FAWCETT, Percy H.
1991 *Le Continent Perdu. Dans l'enfer vert amazonien, 1906-1925*, Paris, Gérard Watelet-Pygmalion.
- FERNANDES, Américo (Diakuru) e Dorvalino (Kisibi) FERNANDES
2006 *Bueri Kādiri Marīriye: os ensinamentos que não se esquecem*, São Gabriel da Cachoeira, Unirt/FOIRN, (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro; v.8)
- FERNÁNDEZ CANCIO, José
2003 [1948] "Relato sintético de una parte de la historia de mi vida", E. J. Cordeu *et al.* (comp.), *Memorias Etnohistóricas del Gran Chaco*. Buenos Aires, Informe Científico Final del Proyecto Pict-Bid/98 N°4400, pp. 723-792.
- FERNÁNDEZ ERQUICIA, Roberto
1992 *Los Yaminawa. Minoría étnica Amazónica en la periferia del Estado boliviano*. Tese de Grado (Licenciatura en Sociología), Universidad Mayor de San Andrés.
1991 "Una visión urbana de los Yaminawa: los 'cabocos' de Cobija y Brasilea", *Etnología*, 14 (20), pp. 7-12.
- FERREYRA, Manoel
1752 *Breve notícia do rio Tapajós cujas cabeceyras últimas se descobrirão no anno de 1742*, Biblioteca Pública de Évora (ms).
- FIFER, Valerie
1970 "The Empire Builders: A History of the Bolivian Rubber Boom and the Rise of the House of Suarez", *Journal of Latin American Studies*, 2 (2), pp. 113-146.
- FIGUEIRA, José
1899 "Resumen del P. Figueira, en 4 de octubre de 1805", *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales*, 2 (2), pp. 270-273.
- FISHER, William H.

- 2000 *Rain Forest Exchanges. Industry and Community on an Amazonian Frontier*, Washington, Smithsonian Institution Press.
- 1991 *Dualism and its Discontents: social organization and village fissioning among the Xikrin-Kayapo of Central Brazil*. Tese de doutorado, Faculty of the Graduate School of Cornell University.
- FLORES OCHOA, Jorge A., Elizabeth KUON ARCE e Roberto SAMANEZ ARGUMEDO
- 1993 *Pintura mural en el sur andino*, Lima, Banco de Crédito del Perú.
- 1991 “Taytacha Quilluriti, el Cristo de la nieve resplandeciente”, *Revista del Museo e Instituto de Arqueología*, 24, pp. 233-255.
- FOCK, Niels
- 1963 *Waiwai. Religion and Society of an Amazonian Tribe*, Copenhagen, The National Museum of Denmark, Ethnographic Series, 8.
- FONTANA, Jorge
- 1977 [1881] *El Gran Chaco*, Buenos Aires, Solar/Hachette.
- 1883 “El Chaco”, *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 4, pp. 199-203.
- FRANCHETTO, Bruna e Michael HECKENBERGER (orgs.)
- 2000 *Os Povos do Alto Xingu: História e Cultura*, Rio de Janeiro, Editora UFRJ.
- FREITAS, José Garcia de
- 1930 *Relatório encaminhado ao Diretor do SPI Sr. Dr. José Bezerra Cavalcanti, pelo inspetor Bento Pereira de Lemos referente às atividades da IR 1 no exercício de 1930* (filme 33, planilha 396, pp: 02-12), Rio de Janeiro, Museu do Índio.
- FRIČ, Albert Vojtěch
- 1912 “Resultado de mi último viaje al Chaco”, *Actas del XVII Congreso Internacional de Americanistas*, Buenos Aires, pp. 473-475.
- 1909 “Die unbekanntes Stämme des Chaco Boreal”, *Globus*, 96, pp. 24-28.
- FRIKEL, Protásio
- 1958 “Classificação lingüístico-etnológica das tribos indígenas do Pará setentrional e zonas adjacentes”, *Revista de Antropologia*, 6, pp. 113-189.
- FRITZ, Miguel
- 1999 *Pioneros del Chaco. Misioneros Oblatos del Pilcomayo*, Quito, Abya-Yala.

G

GAILLARD, Patricia

2005 “La danza de los chukchu. Danza, enfermedad y devoción en los Andes peruanos del sur (departamento del Cuzco)”, A. Molinié (org.), *Etnografías de Cuzco*. Cuzco, Laboratoire d’ethnologie et de sociologie comparative/Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas/Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 89-110.

GALLOIS, Dominique T.

2007 “Gêneses wajãpi, entre diversos e diferentes”, *Revista de Antropologia*, 50 (1), pp. 45-83.

1988 *O Movimento na cosmologia Waiãpi: criação, transformação e expansão do universo*. Tese de doutorado, São Paulo, FFLCH/USP.

1986 *Migração, Guerra e Comércio: os Waiãpi na Guiana*, Série Antropologia 15, FFLCH/USP.

GALLOIS, Dominique T. (org.)

2005 *Redes de relações nas Guianas*, São Paulo, Associação Editorial Humanitas/ FAPESP.

GALVÃO, Wenceslau S. (Tórãm-u Bayaru) e Raimundo C. (Guahari Ye Ñi) GALVÃO

2004 *Livro dos Antigos Desana – Guahari Diputiro Porã*, São Gabriel da Cachoeira, ONIMRP/FOIRN, (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro; v.7)

GIANELLI, José

2006 [1863] “Relación Original de las Expediciones del Pilcomayo en el año 1863 y fundación de la Misión de San Antonio de Padua”, L. Calzavarini, *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1906-1936* (tomo V). Tarija, Centro Eclesial de Documentación, pp. 569-582.

GIANNECCHINI, Doroteo

2006 [1883] “Relación de lo obrado por los Padres Misioneros del Colegio de Tarija en las dos expediciones: fluvial y terrestre al Pilcomayo, del año de 1882”, L. Calzavarini, *Presencia franciscana y formación intercultural en el sudeste de Bolivia según documentos del Archivo Franciscano de Tarija 1906-1936* (tomo V). Tarija, Centro Eclesial de Documentación, pp. 625-666.

1916 *Diccionario Chiriguano-Español y Español-Chiriguano*, Tarija, Publicación de la Orden Franciscana.

- GIANNINI, Isabelle Vidal
 1991 *A Ave Resgatada: "A impossibilidade da Leveza do Ser"*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.
- GLAVE, Luis Miguel
 1989 *Trajinantes. Caminos indígenas en la sociedad colonial siglos XVII/XVII*, Lima, Instituto de Apoyo Agrario.
- GÓES, Paulo Roberto
 2009 *Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças em um grupo indígena do alto Juruá*. Dissertação de Mestrado, UFPR.
- GOLDMAN, Irving
 1979 *The Cubeo. Indians of the Northwest Amazon*, Urbana, University of Illinois Press.
- GORDILLO, Gastón
 2001 "Un río tan salvaje e indómito como el indio toba': una historia antropológica de la frontera del Pilcomayo", *Desarrollo Económico*, 41 (162), pp. 261-280.
- GORDON, Cesar
 2006 *Economia selvagem: ritual e mercadoria entre os Xikrin-Mebêngôkre*, São Paulo/ Rio de Janeiro, Editora da Unesp/ISA/NUTI.
- GOW, Peter
 2003 "Ex-Cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana", *Mana*, 9 (1), pp. 57-79.
 2001 *An Amazonian Myth and its History*, Oxford/New York, Oxford University Press.
 1997 "O parentesco como consciência humana: o caso do Piro", *Mana*, 3 (2), pp. 39-65.
 1991 *Of Mixed Blood*, New York, Clarendon Press/Oxford.
- GOW, David e Rosalind GOW
 1974 "Taytacha Qoyllur Rit'í. Rocas y bailarines, creencias y continuidad", *Allpanchis*, 7, pp. 49-100.
 1975 "La alpaca en el mito y el ritual", *Allpanchis*, 8, pp. 141-162.
- GRASSERIE, Raoul de la
 1890 "De la famille linguistique Pano", *Compte-rendu de la Septième Session du Congrès International des Américanistes. Berlin 1888*. Berlín, W. H. Jul, pp. 438-462.
- GREEN, Aldo Gastón
 2005 *Los indios Guaycurúes. Un aporte para su estudio*, Congreso Argentino de Inmigración, IV Congreso de Historia de los pueblos de la provincia de Santa Fe. Esperanza, Santa Fe, Argentina, Asociación Amigos del Archivo General de la Provincia.

GREGOR, Thomas

1985 *Anxious Pleasures. The sexual lives of an amazonian people*, Chicago/London, The University of Chicago Press.

GRENAND, Françoise

1982 *Et l'homme devint jaguar. Univers imaginaire et quotidien des indiens wayâpi de Guyane*, Paris, l'Harmattan.

GRENAND, Françoise e Pierre GRENAND

2005 "Trente ans de luttes amérindiennes", *Ethnies Guyane: le renouveau amérindien*, 31-32, pp. 132-163.

GRUBB, Barbrooke

1919 "The Paraguayan Chaco and Its Possible Future", *The Geographical Journal*, 54 (3), pp. 157-171.

1905 *Among the Indians of the Paraguayan Chaco: A Story of Missionary Work In South America*, Londres, Charles Murray & Co.

GRUPIONI, Maria Denise Fajardo

2002 *Sistema e mundo da vida tarëno: um 'jardim de veredas que se bifurcam' na paisagem guianesa*. Tese de doutorado, PPGAS/FFLCH/USP.

GUIMARÃES, Silvia Ferreira

2005 *Cosmologia sanumá: o xamã e a constituição do ser*. Tese de doutorado, Universidade de Brasília, PPGAS.

GUISBERT VILLAROEL, David Vicente

1992 "Etnocidio de los caripunás en el siglo XIX", *Pumapunku*, 1 (3), pp. 57-65.

H

HAENKE, Thadeus

1875 "Navigable Rivers which flow into the Maraçon, rising in the Cordilleras of Peru and Bolivia", G. Church (ed.), *Explorations Made in the Valley of the River Madeira, from 1749 to 1868*. Londres, National Bolivian Navigation Company, pp. 122-138.

HALL, Stuart

2002 *A identidade cultural na pós-modernidade*, Rio de Janeiro, DP&A.

HANKE, Wanda

1956 "Los indios Chacobo del Río Benicito", *Revista Española de Antropología Americana*. 2 (1), pp. 11-31.

1949 "Arquivos", *Coletânea de documentos para la História de Amazônia*. 3 (10), pp. 5-12.

1937 "Auf der Suche nach den morro-Indianern", *Lasso*. 4, pp. 762-766.

- HANNERZ, Ulf
1997 "Fluxos, Fronteiras, híbridos: Palavras - chaves da Antropologia Transnacional", *Mana*, 3 (1), pp. 7-39.
- HEATH, Edwin
1882 "Exploration of the River Beni", *Journal of the American Geographical Society of New York*, 14, pp. 117-165.
- HECKENBERGER, Michael
2005 *The Ecology of Power. Culture, Place and Personhood in the Southern Amazon A.D. 1000-2000*, Nova Iorque, Routledge.
- HEIN, David
1990 *Los ayoreos, nuestros vecinos. Comienzos de la misión al norte del Chaco*, Asunción, Imprenta Modelo S.A.
- HERNDON, Lewis e Lardner GIBBON
1854 *Exploration of the Valley of the Amazon*, Washington, A. O. P. Nicholson.
- HERRMANN, Wilhelm
1908 "Die ethnographischen Ergebnisse der Deutschen Pilcomayo-Expedition", *Zeitschrift für Ethnologie*, 40, pp. 120-137.
- HERVÁS Y PANDURO, Lorenzo
1800 *Catálogo de las lenguas conocidas y numeración, división y clases de éstas según la diversidad de sus idiomas y dialectos. Vol. 1: lenguas y naciones americanas*, Madrid, Imp. de la administración del real árbitro de beneficencia.
- HOBSBAWM, Eric e Thomas RANGER
1983 *The invention of tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HORST, Willis, Ute MUELLER-ECKHARDT e Frank PAUL
2009 *Misión sin conquista. Acompañamiento de comunidades indígenas autóctonas como práctica misionera alternativa*, Buenos Aires, Kairos.
- HUGH-JONES, Christine
1979 *From the Milk River: Spatial ad Temporal Processes in North-west Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen
1979 *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in North-west Amazonia*, Cambridge, Cambridge University Press.
- HUGO, Vitor
1959 *Desbravadores*, (2 volumes), Humaitá, Missão Salesiana.

HUNT, Richard

1933 *The Livingstone of South America*, Londres, Seeley Service & Co.

1915 "Advance", *SAMS*, vol. 49.

1913 "El choroti o yofuaha", *Revista del Museo de La Plata*, 23, pp. 1-305.

I

IBAZETA, Rudecindo

1883 "Expedición argentina al Pilcomayo", *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 4, pp. 227-231.

ITIER, César

2007 *El hijo del oso. La literatura oral quechua de la región del Cuzco*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Instituto de Estudios Peruanos/Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú/Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

J

JACKSON, Jean

1983 *The Fish People. Linguistic Exogamy and Tukanoan Identity in Northwest Amazônia*, Cambridge, Cambridge University Press.

JENKINS, Richard

1997 *Rethinking ethnicity. Arguments and Explorations*, Londres, Sage.

K

KARSTEN, Rafael

1932 *Indian Tribes of the Argentine and Bolivian Gran Chaco*, Societas Scientiarum Fennica, Commentationes Humanarum Litterarum IV-1, Helsingfors.

KELLER LEUZINGER, Frank

1874 *The Amazon and Madeira Rivers. Sketches and Descriptions of the Notebook of an Explorer*, Londres, Chapman & Hall.

KELLER LEUZINGER, José e Francisco KELLER LEUZINGER

1875 "Exploration of the River Madeira", G. E. Church (ed.), *Explorations Made in the Valley of the River Madeira, from 1749 to 1868*. Londres, National Bolivian Navigation Company, pp. 3-71.

- KELLY, José Antonio
 2005 “Notas para uma teoria do ‘virar branco’”, *Mana*, 11 (1):201-234.
- KELM, Heinz
 1972 “Chácobo 1970. Eine Restgruppe der Südost-Pano im Orient Boliviens”, *Tribus*, 21, pp. 129-246.
- KENSINGER, Kenneth
 1995 “Categories ‘real’ and ‘unreal’”, K. Kensinger, *How real people ought to live. The Cashinahua of eastern Peru*. Illinois, Waveland Press Inc.
- KERKE (VAN DE), Simon
 2009 “Leko”, M. Crevels e P. Muysken (eds.), *Lenguas de Bolivia Tomo I Ambito Andino*. La Paz, Plural Editores, pp. 287-332.
 2006 “Object cross-reference in Leko”, G. J. Rowicka e E. B. Carlin (eds.), *What’s in a verb, studies in the verbal morphology of the languages of the Americas*. Utrecht, LOT, pp. 171-188.
- KERSTEN, Ludwig
 1968 *Las tribus indígenas del Gran Chaco hasta fines del siglo XVIII. Una contribución a la etnografía histórica de Sudamérica*, Resistencia, Departamento de Historia, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste.
- KERR, Graham
 1950 *A Naturalist in the Gran Chaco*, Cambridge, Cambridge University Press.
 1892 “El Gran Chaco”, *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 13, pp. 59-81.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor
 1995 *Dos años entre los indios*, Santa Fe de Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2 vols.
- KRACKE, Waud H.
 2004 *A posição histórica dos Parintintin na evolução das culturas Tupi-Guarani*, trabalho apresentado no Encontro Internacional sobre as Línguas e Culturas dos Povos Tupi, Brasília, UNB.
 1984 “Kagwahiv Moieties: form without function?”, K. M. Kensinger (org.), *Marriage Practices in Lowland South America*. Urbana, University of Illinois Press, pp. 99-124.
 1978 *Force and Persuasion. Leadership in an Amazonian Society*, Chicago/London, The University of Chicago Press.
- KRAUSSE, Domingo e Elías AYALA
 1908 “Diario de la exploración de la región del Patiño estero”, *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 23, pp. 134-162.

KROEMER, Gunter

1985 *Cuxiuara. O Purus dos Indígenas. Ensaio etno-histórico e etnográfico sobre os índios do médio Purus*, São Paulo, Ed. Loyola.

KUPER, Adam

2002 *Cultura: a visão dos antropólogos*, Bauru (SP), EDUSC.

L

LANGE, Gunnar

1906 *The River Pilcomayo from its discharge into the River Paraguay to Parallel 22° S*, Buenos Aires, Press of the Argentine Meteorological Office.

LEA, Vanessa

1995 “The Houses of Mebengokre (Kayapó) of Central Brazil – a new door to their social organization”, J. Carsten e S. Hugh-Jones (org.), *About the House – Lévi-Strauss and beyond*. Cambridge, Cambridge University Press.

1992a “Mébengokre (Kayapó) Onomastics: a Facet of Houses as Total Social Facts in Brazil”, *Man*, 27 (1) pp. 129-153.

1992b “Gênero Feminino Mebengokré: Novas Questões para Velhos Fatos”, *Cadernos Pagu*, 8, pp. 85-116.

1986 *Nomes e Nekrets Kayapó: uma concepção de riqueza*. Tese de Doutorado, Museu Nacional/UFRJ.

LEMA, Ana María (comp.)

1998 *Pueblos indígenas de la zona amazona boliviana*, La Paz, CID-Plural.

LEMOS, Bento Pereira

1932 *Relatório encaminhado ao Diretor do SPI Sr. Dr. José Bezerra Cavalcanti, pelo inspetor Bento Pereira de Lemos referente às atividades da IR 1 nos exercícios de 1925* (filme 33, planilha 396, pp: 2-3; 33-44); 1928 (filme 33, planilha 396, pp: 4-24); 1930 (filme 33, planilha 396, pp: 02-12); 1932 (filme 379, fotograma 107), Rio de Janeiro, Museu do Índio.

LENAERTS, Marc

2002a “Introducción: el proyecto TSEMIM”, P. Erikson e M. Lenaerts (org.) *Idées à bouturer. Ethno-écologie amazonienne - Ideas para el esqueje. Etno-ecología amazónica*. Nanterre, LESC, hors série “Ateliers”, pp. 7-34.

2002b *Nos soeurs Manioc et l'étranger Jaguar : diversité et changement des savoirs sur les Etres de la Nature, chez les Ashéninka “de l'Ucayali” (Amazonie péruvienne et brésilienne)*. Tese de doutorado, Université Libre de Bruxelles.

- LEONEL, Mauro
 1995 *Etnodocéia Uruéu-au-au*, São Paulo, Edusp/IAMA/FAPESP.
- LEVILLER, Roberto
 1930 *Nueva crónica de la conquista del Tucumán. Tomo II (1563-1573)*, Varsovia.
 1926 *Nueva crónica de la conquista del Tucumán. Tomo I (1542-1563)*, Madrid, Rivadeneyra.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
 2000 *L'identité*, Paris, Presses Universitaires de France.
 1996 *Tristes Trópicos*, São Paulo, Companhia das Letras.
 1976 *As Estruturas Elementares do Parentesco*, Petrópolis, Vozes.
 1963 "The Tupi-Cawahib", J. Steward (org.), *Handbook of South American Indians* III. New York, Cooper Square Publishers Inc., pp. 299-305.
 1958a *Anthropologie structurale*, Paris, Librairie Plon.
 1958b "Documents Tupi-Kawahib", *Miscellanea Paul Rivet*, octagenario dicata II. México, p. 323-338.
- LIMA, Edilene C.
 2009 "Entre o mercado esotérico e os direitos de propriedade intelectual: o caso kampô", J. Kleba e S. Kishi (orgs.), *Dilemas do acesso à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais direito, política e sociedade. Belo Horizonte, Editora Fórum*, pp. 45-65.
 2005 "Kampu, kampo, kambô: o uso do sapo-verde entre os Katukina", *Revista do IPHAN*, 32, pp. 254-267.
 2000 *Com a pedra da serpente*. Tese de Doutorado, Universidade de São Paulo.
 1994 *Katukina: história e organização social de um grupo pano do Alto Juruá*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.
- LIMA, Edilene C. e Beatriz C. LABATE
 2008 "A expansão urbana do kampô: notas etnográficas", B. Labate, S. Goulart e M. Fiore (orgs.), *Drogas: perspectivas em ciências humanas*. Bahia, Editora da UFBA, pp. 315-344.
- LIMPIAS SAUCEDO, Manuel
 1942 *Los Gobernadores de Mojos*, La Paz, Escuela tipográfica salesiana.
- LISTA, Ramón
 1897 "El Pilcomayo o río de los Pillcus", *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 18, pp. 583-600.
- LÓPEZ, Alejandro M. e Sixto GIMÉNEZ BENÍTEZ
 2009 "Bienes europeos y poder entre los mocovíes del Chaco argentino", *Archivos*, IV-2006, pp. 191-216.

LUNA OLMOS, Lucas

1905 *Expedición al Pilcomayo*, Buenos Aires, Imprenta Guillermo Krieger.

LUSSAGNET, Suzanne

1961 “Vocabulaires Samuku, Morotoko, Poturero et Guarañoka, précédés d’une étude historique sur les anciens Samuku du Chaco bolivien et leurs voisins (I)”, *Journal de la Société des Américanistes*, 50, pp. 185-243.

M

MACEDO-TINOCO, Silvia

2006 *Ekolya et Karetajar : maître d’école, maître de l’écriture. L’incorporation de l’écriture et de l’école par les amérindiens wayãpi de l’Amapari (Brésil) et de l’Oyapock (Guyane française)*. Tese de doutorado, École des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

2000 *Joviña, cacique, professor e presidente: as relações entre o conselho Apina e os cursos de formação de professores Waiãpi*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo.

MAIA, Moisés (Akító) e Tiago (Ki’âmro) MAIA

2004 *Isã Yêkisimia Masikê: o conhecimento dos nossos antepassados: uma narrativa Oyé*, São Gabriel da Cachoeira, COIDI/FOIRN, (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro; v.6).

MARCUS, George

1991 “Identidades passadas, presentes e emergentes: requisitos para etnografias sobre a modernidade no final do século XX ao nível mundial”, *Revista de Antropologia*, 34, pp. 197-221.

MARKHAM, Clements

1883 “The Basins of the Amaru-Mayu and the Beni”, *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, (new monthly series) 5-6, pp. 313-327.

MARQUES, Bruno R.

2009 *Figuras do Movimento: os Hupda na Literatura Etnológica do Alto Rio Negro*. Dissertação de Mestrado, PPGAS-MN/UFRJ.

MARTÍNEZ-CROVETTO, Raúl

1968 “Estado actual de las tribus mocovíes del Chaco (República Argentina)”, *Etnobiológica*, 7, pp. 1-23.

MARTINS, Homero Moro

2006 *Os Katukina e o Kampô: aspectos etnográficos da construção de um projeto de acesso a conhecimentos tradicionais*. Dissertação de Mestrado, UnB.

MATTHEWS, Edward

1875 "Report to the Directors of the Madeira and Mamoré Railway Company Limited", G. E. Church (ed.), *Explorations Made in the Valley of the River Madeira, from 1749 to 1868*. Londres, National Bolivian Navigation Company, pp. 1-90.

MAUSS, Marcel

1950 *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF.

MAURTUA, Víctor

1909 "*Carta del P. Miguel Cabello de Balboa al Virrey, Marqués de Cañete, sobre la conversión de los indios chunchos. 11 de septiembre de 1594*", V. Maurtua, *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina por Víctor M. Maurtua*, vol. 8. Madrid, Imprenta de los hijos de M. G. Hernández, pp. 141-146

1907 *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Contestación al Alegato de Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la república argentina por Víctor M. Maurtua*, 12 vols., Barcelona, Imprenta de Henrich y Co.

1906 *Juicio de límites entre el Perú y Bolivia. Prueba peruana presentada al gobierno de la República Argentina por Víctor M. Maurtua*, 12 vols., Madrid, Imprenta de los hijos de M. G. Hernández.

MAYBURY-LEWIS, David (org.)

1979 *Dialectical Societies: the Gê and Bororo of Central Brazil*, Cambridge, Harvard University Press.

MELATTI, Julio Cesar e Delvair MONTAGNER MELATTI

1975 *Relatório sobre os índios Marubo*, Brasília, Fundação Universidade de Brasília, Série Antropologia.

MENDIZÁBAL, Santiago

1932 *Vicariato apostólico del Beni. Descripción de su territorio y sus misiones*, La Paz, Imprenta Renacimiento.

MENÉNDEZ, Miguel A.

1989 *Os Tenharim. Uma contribuição ao estudo dos Tupi Centrais*. Tese de doutorado, FFLCH da USP.

1981-1982 "Uma contribuição para a etno-história da área Tapajós-Madeira", *Revista do Museu Paulista*, 28, pp. 289-388.

MENGET, Patrick

1999 "Memória e história", A. Novaes (org.), *A outra margem do Ocidente*. São Paulo, Cia. das Letras.

MÉTRAUX, Alfred

- 1978 *Itinéraires 1. Carnets de notes et journaux de voyage*, Paris, Payot.
- 1948 “The Native Tribes of Eastern Bolivia and Madeira”, J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians*, vol. 3. Washington, Smithsonian Institution, pp. 381-454.
- 1946 “Indians of the Gran Chaco. Ethnography of the Chaco”, J. Steward (ed.), *Handbook of South American Indians* (tomo 1). Washington, Smithsonian Institute, pp. 197-380.
- 1937 “Études d’Ethnographie Toba-Pilaga (Gran Chaco)”, *Anthropos*, 32, pp. 171-194, 379-401.
- 1931 “Un mundo perdido. La tribu de los Chipayas de Carangas”, *Sur*, 1 (3), pp. 98-131.

MILLER, Elmer S.

- 1979 *Los tobos argentinos. Armonía y disonancia en una sociedad*, México, Siglo XXI.

MILLER, Joana

- 2007 *As coisas. Os enfeites corporais e a noção de pessoa Mamaindê (Nambiquara)*. Tese de doutorado, PPGAS/Museu Nacional, UFRJ.

MINISTERIO DE RELACIONES EXTERIORES DEL PARAGUAY

- 1927 *Paraguay-Argentina*, Asunción, Imprenta Nacional.

MISHKIN, Bernard

- 1940 “Cosmological ideas among the Indians of the Southern Andes”, *The Journal of American Folklore*, 53 (210), pp. 225-241.

MOLINIÉ, Antoinette

- 2005 “La transfiguración eucarística de un glaciar: una construcción andina del Corpus Christi”, A. Molinié (org.), *Etnografías de Cuzco*. Cuzco, Laboratoire d’ethnologie et de sociologie comparative/Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas/Instituto Francés de Estudios Andinos, pp. 69-87.
- 2001 “Das sociedades amazônicas ao estado Inca: os modelos de relação mito/rito e seu sistema de transformação”, *Ilha*, 2, pp. 5-23.

MONTENEGRO, Juan de

- 1964 [1746] “Breve noticia...”, G. Furlong, *Juan de Montenegro y su Breve Noticia*. Buenos Aires, Theoria, pp. 51-101.

MONTERO, José

- 1899 “Diario de la expedición de Montero, en busca de Ibarreta”, *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 20, pp. 221-240.

- MOREIRA NETO, Carlos Araújo
 1988 *Índios da Amazonia. De maioria a minoria (1750-1850)*, Petrópolis, Vozes.
- MORENO, Gabriel René
 1973 *Catálogo del archivo de Mojos y Chiquitos*, La Paz, Librería Juventud.
- MURIEL, Domingo
 1955[1766] “Breve noticia de las misiones vivas de la Compañía de Jesús en la provincia del Paraguay”, G. Furlong, *Domingo Muriel SJ y su Relación de las misiones*. Buenos Aires, Lib. del Plata, pp. 130-218.
- MURPHY, Robert
 1960 *Headhunter's heritage. Social and economic change among the Mundurucu Indians*, Berkeley/Los Angeles, University of California Press.

N

- NIMUENDAJÚ, Curt
 1924 “Os índios Parintintin do rio Madeira”, *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, n.s., 16, pp. 201-278.
- NINO, Bernardino de
 1912 *Etnografía chiriguana*, La Paz, Tip. Comercial I. Argote.
- NORDENSKIÖLD, Erland
 2003 *Indios y blancos en el nordeste de Bolivia*, La Paz, APCOB.
 2002 *La vida de los indios*, Santa Cruz de la Sierra, APCOB.
 1910a “Exploration ethnographique et archéologique en Bolivie (1908-1909)”, *La Géographie. Bulletin de la Société de Géographie*, 22 (2), pp. 97-104.
 1910b “Sin die tapiete ein guaranisienter Chacostamn?”, *Globus*, 98, pp. 181-186.
 1906 “Travels on the boundaries of Bolivia and Peru”, *The Geographical Journal*, 28 (2), pp. 105-127.

O

OBERG, Kalervo

1948 *The Terena and the Caduveo of southern Mato Grosso, Brazil*, Washington, Smithsonian Institution (Publication 9).

OBLITAS POBLETE, Enrique

1978 *Cultura callawayá*, La Paz, Ediciones Populares Camarlinghi.

OEFNER, Luis

1940-1941 "Apuntes sobre una tribu salvaje que existe en el Oriente de Bolivia", *Anthropos*, 36-37 (1-3), pp. 100-108.

ORBIGNY, Alcide d'

1845 *Fragment d'un voyage au centre de l'Amérique Méridionale*, Strassbourg/Paris, P. Bertrand/Berger/Levrault.

1843 *Descripción geográfica, histórica y estadística de Bolivia*, Paris, Librería de los Señores Gide y Compañía.

1839 *L'Homme Américain (de l'Amérique méridionale), considéré sous ses rapports physiologiques et moraux*, Strasbourg, Imprimerie Berger-Levrault.

OVERING, Joanna

1985 "Today I shall call him 'Mummy': multiple worlds and classificatory confusion", J. Overing (ed), *Reason and Morality*. London/New York, Tavistock, pp. 152-179.

OVERING KAPLAN, Joanna

1984 "Dualism as an Expression of Difference and Danger: Marriage Exchange and Reciprocity Among the Piaroa of Venezuela", K. Kensinger (ed.), *Marriage Practices in Lowland South America*. Urbana, University of Illinois Press, pp. 127- 155.

P

PAGE, John

1889 "The Gran Chaco and Its Rivers", *Proceedings of the Royal Geographical Society and Monthly Record of Geography*, 11 (3), pp. 129-152.

PALACIOS, José Agustín

1852 *Exploración de los ríos i lagos del departamento de Beni y en especial el Madeirá, practicada de orden del Supremo Gobierno de Bolivia*, La Paz, Imprenta Paceaña.

- PALAU, Mercedes e Blanca SÁIZ
1989 *Mojos. Descripciones exactas e historia fiel de los indios, animales y plantas de la provincia de Moxos en el virreinato del Perú por Lázaro de Ribera 1786-1794*, Madrid, Ediciones El Viso.
- PALAVECINO, Enrique
1936 “Los indios chunupí del Chaco boreal”, *Revista Geográfica Americana*, 3 (31), pp. 231- 238.
1933 “Los indios pilagá del río Pilcomayo”, *Anales del Museo Nacional de Historia Natural*, 37, pp. 517-581.
1928 “Observaciones sobre las tribus aborígenes del Chaco occidental”, *Anales de la Sociedad Argentina de Estudios Geográficos*, 3 (1), pp. 187-209.
- PANDO, José Manuel
1897 *Viaje al país de la goma elástica*, Cochabamba, El Comercio.
- PANTOJA, Mariana
2008 *Os Milton: cem anos de história familiar*, Rio Branco, EDUFAC.
- PARISH, Woodbine
1835 “Translation from a MS. (1799) on the Advantages to be Derived from the Navigation of the Rivers Which Flow from the Cordilleras of Peru into the Marañon or Amazons”, *Journal of the Royal Geographical Society of London*, 5, pp. 90-99.
- PASSES, Alan
2006 “Not alone in the multiverse: borrowing from others, remaining Pa'ikwené (Palikur)”, Paper inédito apresentado no *Colóquio Guiana Ameríndia*. Orgs. NHII/USP & EREA/CNRS, Bélem/PA.
- PAZ, Carlos D.
2005 “El nudo gordiano de las políticas indígenas de los grupos chaqueños. Misiones, misioneros y guerras en la génesis de una sociedad de jefatura, segunda mitad del siglo XVIII”, *Revista História UNISINOS*, 9 (1), pp. 35-48.
- PAZ GUILLÉN, José
1886 *A través del Gran Chaco*, Buenos Aires, Imprenta de Jacobo Peuser.
- PEGGION, Edmundo A.
2003 “Alianças e Facções. A organização política dos Kagwahiva da Amazônia”, *Estúdios Latinoamericanos*, 23, pp. 109-119.
1996 *Forma e Função. Uma Etnografia do sistema de parentesco Tenharim (Kagwahív-AM)*. Dissertação de Mestrado, Unicamp.

PEIXOTO, Domingos Monteiro

1908 [1874]“Fala de Domingos Monteiro Peixoto em 25 de março de 1874”, C. S. José Nery (org.), *Relatórios da Presidência da Província do Amazonas desde sua criação até a proclamação da República*, Volume 5:1874-1877, Rio de Janeiro, Typ. do “Jornal do Commercio” de Rodrigues & C.

PÉREZ GIL, Laura

2009 “Perspectivas indígenas sobre los mestizos: el caso Yaminawa (Amazonia peruana)”, Paper inédito apresentado no VIII Reunión de Antropología del Mercosur, Buenos Aires.

2006 *Metamorfoses yaminawa. Xamanismo e socialidade na Amazônia peruana*. Tese de doutorado, UFSC.

PIMENTA, José

2002 “Índio não é todo igual” a construção ashaninka da história e da política interétnica. Tese de Doutorado, Universidade de Brasília.

PLATT, Tristan

2009 “From the island’s point of view. Warfare and transformation in an andean vertical archipelago”, *Journal de la Société des Américanistes*, 95 (2), pp. 33-70.

PLATT, Tristan, Thérèse BOUYASSE-CASSAGNE e Olivia HARRIS

2006 *Qaraqara-Charka. Mallku, Inka y Rey en la Provincia de Charcas (1450-1650). Historia antropológica de una confederación aymara*, La Paz, Instituto Francés de Estudios Andinos/Plural Editores/University of St. Andrews/University of London/Inter American Foundation/Fundación Cultural del Banco Central de Bolivia.

PORANTIM

1980 *PF só pegou um dos assassinos dos 40 Juma de Tapauá: cadê os outros?*, Ano III, nº 15, Manaus, janeiro/fevereiro.

1979a *Novas provas contra autores da chacina de 40 Juma em Tapauá*, Ano II nº 09, Manaus, julho.

1979b *Suspeitos admitem culpa: “só matamos 3 índios”*, Ano II nº 10, Manaus, agosto.

1978 *Matança de 40 índios no Purus dá processo segundo OAB-AM*, Ano I nº 05, Manaus, outubro.

POZZOBON, Jorge

1983 *Isolamento e endogamia: observações sobre a organização social dos índios Maku*. Dissertação de Mestrado, UFRGS.

PRESTON, Susan Harrington

- 1992 *Frente al cambio. Comunidades nativas de la Amazonía peruana*, Lima, Instituto Lingüístico de Verano.
- PROST, Gilbert
- 1983 *Chácobo: Society of Equality*. Dissertação de Mestrado, University of Florida.

Q

- QUEVEDO, Quintín
- 1875 “The Madeira and its Headwaters”, G. E. Church (ed.), *Explorations Made on the Valley of the River Madeira, from 1749 to 1868*. Londres, National Bolivian Navigation Company, pp. 167-188.
- QUIROS, Matías
- 1780 “Padrón de todas las familias del pueblo de Ysyamas que se componen de seis naciones que son guaguayananas, guanapaunas, padionas, toromonas, guacanaguas y araonas, que se hizo el día 8 de mayo de 1780 años, hecho por el R. P. Matías Quiros, lector en sagrada teología y predicador general”, AGN, Sala IX: Fondo Gobierno Colonial, legajo 30-2-2.

R

- RAMOS, Alcida Rita
- 1990 *Memórias Sanumá - Tempo e Espaço em uma Sociedade Yanomami*, Brasília, EdUnB/Marco Zero.
- 1980 *Hierarquia e Simbiose: Relações Intertribais no Brasil*, São Paulo, Hucitec.
- REID, Howard
- 1979 *Some Aspects of Movement, Growth, and Change among the Hupdũ Makú Indians of Brazil*. Tese de doutorado, Cambridge University.
- RENARD CASEVITZ, France-Marie, Thierry SAIGNES e Anne-Christine TAYLOR
- 1988 *Al Este de los Andes. Relaciones entre las sociedades Amazónicas y Andinas entre los siglos XV y XVII*, Quito, Ediciones Abya-Yala/ Instituto Francés de Estudios Andinos.

- REY Y BOZA, Pedro
 1899 “Las Misiones de Apolobamba. Su origen, fundación y vicisitudes. Prólogo”, *Revista de Archivos y Bibliotecas Nacionales*, 2 (2), pp. III-CII.
- RICARD LANATA, Xavier
 2007 *Ladrones de sombra. El universo religioso de los pastores del Ausangate*, Lima, Instituto Francés de Estudios Andinos/Centro Bartolomé de las Casas.
 ms “El *chalay* de los pastores de Ch’illka (distrito de Pitumarca, Canchis, Cuzco)”.
- RICHARD, Nicolás
 2008 *Les chiens, les hommes et les étrangers furieux. Archéologie des identités indiennes dans le Chaco boréal*. Tese de doutorado, EHESS.
- RICKETSON, Oliver
 1943 *Notes on the Pacaguara Indians of the Rio Madeira and their Language. Exploration Department*, Washington, Rubber Development Corporation.
- RITZ, Franz
 1935 “Eine Reise auf dem Río Geneshuaya”, *Lasso*, 3, pp. 133-140.
- RIVET, Paul
 1920 “Les Katukina, étude linguistique”, *Journal de la Société des Américanistes*, 12 (1), pp. 83-89.
 1910 “Sur quelques dialectes panos peu connus”, *Journal de la Société des Américanistes*, 7 (1), pp. 221-242.
- RIVIÈRE, Peter
 1984 *Individual and society in Guiana: a comparative study of amerindian social organization*, Cambridge, Cambridge University Press.
- RODRIGUES DO PRADO, Francisco
 2004 [1795] *Historia dos índios cavalleiros ou da nação guaycurú* (edición de 1839 en <http://documenta.incubadora.fapsep.br>).
- RONDON, Candido Mariano
 1946 *Índios do Brasil. Do Centro ao Noroeste e Sul de Mato Grosso*, Rio de Janeiro, Conselho Nacional de Proteção aos Índios/Ministério da Agricultura.
- ROOSENS, Eugene
 1989 *Creating Ethnicity: The process of ethnogenesis*, Newbury Park, Sage Publications.
- ROSTAGNO, Enrique
 1969 *Informe. Fuerzas en operaciones en el Chaco 1911*, Buenos Aires, Círculo Militar.

S

SAAVEDRA, Bautista

1906 *Defensa de los Derechos de Bolivia ante el Gobierno Argentino en el Litigio de fronteras con la República del Perú*, 2 vols., Buenos Aires, Jacobo Peuser.

SAIGNES, Thierry

1986 *En busca del poblamiento étnico de los Andes bolivianos (Siglos XV y XVI)*, La Paz, MUSEF (Avances de investigación 3).

1985 *Los Andes orientales. Historia de un olvido*, Cochabamba, IFEA/CERES.

1981 “El piedemonte amazónico de los Andes meridionales: estado de la cuestión y problemas relativos a su ocupación en los siglos XVI y XVII”, *Bulletin del Institut Français d'Études Andines*, 34, pp. 141-176.

SAHLINS, Marshall

1997 “O pessimismo sentimental e a experiênciã etnográfica: por que a cultura não é um ‘objeto’ em via de extinção”, *Mana*, 3 (1-2), pp. 103-150.

SAMS (South American Missionary Society)

1913-1938 *Magazine*.

SÁNCHEZ, Sandra e Gabriela SICA

1997 “‘Por ser gente de otra ley’. Tobas, moscovies y ojotaes reducidos en el valle de Jujuy. Prácticas y discursos (siglos XVII y XVIII)”, *Journal de la Société des Américanistes*, 83(1): 59-80.

SÁNCHEZ LABRADOR, José

1910 [c. 1770] *El Paraguay católico*, Buenos Aires, Imprenta de Coni Hermanos.

SANJINÉS, Fernando de

1895 *Ligeros apuntes de viaje*, La Paz.

SANTILLI, Paulo

1997 *Pemongon Patá: Território Macuxi, Rotas de Conflito*. Tese de Doutorado, FFLCH/PPGAS/USP.

SANTOS GRANERO, Fernando e Frederica BARCLAY

1998 “Introducción”, F. Santos Granero e F. Barclay (orgs.), *Selva Central. History, Economy and Land-Use in Peruvian Amazonia*. Panamá/Quito, Smithsonian Tropical Research Institute/Abya-Yala, pp. 125-273.

SANS, Rafael

1888 *Memoria Histórica del Colegio de Misiones de San José de La Paz*, La Paz, Imprenta de La Paz.

- SBARDELLA, Cirilo R. e José A. BRAUNSTEIN
1991 “Las dos caras de la tragedia de Fortín Yunka”, *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, 2, pp. 107-131.
- SCHMIED, Adalberto
1908 “Expedición de Adalberto y Arnaldo Schmied a la región de los ríos Pilcomayo y Confuso en los años 1906 y 1907”, *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 23, pp. 58-85.
- SCHULER, Evelyn
2006 *Waiwai*. ISA. Disponível em <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/waiwai/1135>. Acesso em 30 de junho de 2011.
- SCUNIO, Alberto D. H.
1972 *La Conquista del Chaco*, Buenos Aires, Círculo Militar.
- SEEGER, Anthony
1992 “Dualism: Fuzzy Thinking or Fuzzy Sets?”, D. Maybury-Lewis e U. Almagor (orgs.), *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*. Ann Arbor, The University of Michigan Press.
- 1981 *Nature and Society in Central Brazil: the Suyá Indians of Mato Grosso*. Harvard University Press, Cambridge, Mass.
- SEELWISCHE, José
1991 “Las misiones nivaclé en el Vicariato Apostólico del Pilcomayo. Una experiencia de inculturación”, *Suplemento Antropológico*, 26 (1), pp. 253-274.
- SENDÓN, Pablo F.
2010 “Los límites de la humanidad. El mito de los *ch'ullpas* en Marcapata (Quispicanchi), Perú”, *Journal de la Société des Américanistes*, 96 (1), pp. 133-179.
- 2009 “Los ayllus de la porción oriental del departamento del Cusco. Aproximación comparativa desde el Collasuyu”, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 38 (1), pp. 107-130.
- 2004 “El *wasi chakuy* de Marcapata. Ensayo de interpretación de una costumbre andina”, *Revista Andina*, 39, pp. 51-73.
- SHELL, Olive
1975 *Las lenguas pano y su reconstrucción*, *Estudios Pano III*, Pucallpa, Ministerio de Educación/Instituto Lingüístico de Verano.
- SHEPARD, Glenn H.
1999 *Pharmacognosy and the Senses in Two Amazonian Societies*. Tese de doutorado, University of California.
- SIFFREDI, Alejandra
2001 “Indígenas, misioneros y Estados-nación: Cambio socioreligioso a través de múltiples voces. La interacción nivaclé-misionero-

- ros católicos”, *Actas del III Congreso Argentino de Americanistas* (tomo 3), pp. 307-347.
- 1987 “Interacción y cognición. El caso nivaklé”, *América Indígena*, 44 (3), pp. 510-543.
- 1984 “Los parámetros simbólicos de la cosmovisión nivaklé”, *Runa*, 14, pp. 187-219.
- SOL, Genulfo
- 1895 “Dos años en el Chaco. Expedición G. y A. Sol. 1889-1891”, *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 16, pp. 125-193.
- SORIA, José M. e Ricardo ÁLVAREZ LOBO
- 1965 “El interviu confidencial”, *Misiones Dominicanas del Perú*, 46 (272), pp. 8-17.
- STEINEN, Karl von den
- 1940 [1894] *Entre os aborígenes do Brasil Central*, São Paulo: separata renumerada da “Revista do Arquivo” Nos. XXXIV a LVIII, Departamento de Cultura.
- STERPIN, Adriana
- 1993a “L’espace sociale de la prise de scalps chez les Nivacle du Gran Chaco”, *Hacia una nueva carta étnica del Gran Chaco*, 5, pp. 129-192.
- 1993b “La chasse aux scalps chez les nivacle du Gran Chaco”, *Journal de la Société des Américanistes*, 79, pp. 33-66.
- STORM, Olaf
- 1892 *El río Pilcomayo y el Chaco boreal*, Buenos Aires, Compañía Sudamericana de Billetes de Banco.
- SUSNIK, Branislava
- 1994 *Interpretación etnocultural de la complejidad sudamericana antigua: Formación y dispersión étnica*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- 1981 *Los aborígenes del Paraguay III/1. Etnohistoria de los chaqueños 1650-1910*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- 1978 *Los aborígenes del Paraguay I. Etnología del Chaco boreal y su periferia (siglos XVI y XVII)*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- 1969 *Chamacocos I. Cambio cultural*, Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero.
- 1961 *Apuntes de etnografía paraguaya*, Asunción, Manuales del Museo Etnográfico Andrés Barbero.

T

TASTEVIN, Constantin

1925 “Le fleuve Muru”, *La Géographie*, t. 43 & 44, pp. 14-35 e 403-422.

1924 “Chez les indiens du Haut-Jurua (Rio Gregório)”, *Missions Catholiques*, 56, pp. 65-67, 78-80, 90-93, 101-104.

TAYLOR, Anne-Christine

1986 “A invenção do Jivaro. Notas etnográficas sobre um fantasma ocidental”, *Antropologia Ecuatoriana, homenagem à Udo Oberem*, Quito, Abya-Yala.

1985 “L’art de la réduction. La guerre et les mécanismes de la différenciation tribale dans la culture jivaro”, *Journal de la Société des Américanistes*, 71, pp. 159-173.

TELLO ABANTO, Rodolfo

2000 *Transmisión y transformación de los conocimientos ambientales en la comunidad indígena Yora (nabua)*, Lima, Projeto TSEMIM.

THOUAR, Arthur

1991 [1891] *A travers le Gran Chaco. Chez les Indiens coupeurs de têtes*, Paris, Phébus.

1909 “Considérations générales sur les explorations du Pilcomayo”, *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 23, pp. 41-57.

1886 “Exploración del Pilcomayo (informes de Thouar)”, *Memoria del Ministerio de Guerra y Marina* (anexos, tomo II), pp. 167-180.

1883 “La expedición boliviana al Chaco”, *Boletín del Instituto Geográfico Argentino*, 4, pp. 260-262.

TOLA, Florência

2007 ‘Revisando las clasificaciones tobas (qom) de los colectivos humanos’. Paper inédito apresentado no GT “Discutiendo fronteras grupais, étnicas e societárias na Amazônia Indígena” VII RAM Mercosul, Porto Alegre.

TOMASINI, Alfredo

1997 *El chamanismo de los nivaclé del Gran Chaco*, Buenos Aires, CAEA.

1987 “Contribución para una historia de los mocoví del Chaco Austral”, *Suplemento Antropológico*, 22 (1), pp. 29-45.

1979 “Contribución al estudio de los indios Nivaclé (Chulupí) del Chaco boreal”, *Scripta Ethnologica*, 5 (2), pp. 77-92.

TOMASINI, Alfredo, Ana PORTERIE e J. SIMIOLI

- 2009 “El indigenato en las dos ciudades de Esteco: historia y arqueología en la dilucidación de un viejo problema”, *Actas del VI Congreso Argentino de Americanistas*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Americanistas, pp. 395-413.
- TORRES FERNÁNDEZ, Patricia
- 2008 “Políticas Misionales Anglicanas en el Chaco centro-occidental a principios de siglo XX: entre comunidades e identidades diversas”, *Población & Sociedad. Revista Regional de Estudios Sociales*, 14 (5), pp. 139-175.
- TORRES LÓPEZ, Ciro
- 1930 *Las Maravillosas Tierras del Acre*, La Paz, Talleres Tipográficos del Colegio Don Bosco.
- TOURNON, Jacques; Samuel CAÚPER PINEDO e Rafael URQUIA ODICIO
- 1998 “Los “piri-piri”, plantas paradójicas de la Amazonia”, *Anthropologica*, 16, pp. 215-240.
- TOWNSLEY, Graham
- 1988 *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua Society*. Tese de doutorado, Cambridge University.
- TRIGO, Leocadio
- 1908 *Informe del Delegado Nacional en el Gran Chaco*, La Paz.
- TURNER, Terence
- 1995 “Social Body and Embodied Subject: Bodiliness, Subjectivity, and Sociality among the Kayapo”, *Cultural Anthropology*, 10 (2), pp. 143-170.
- 1991 “Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness”, G. Stocking, *Colonial situations. Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. Wisconsin, The University of Wisconsin Press, pp. 285-313.
- 1966 *Social structure and political organization among the Northern Kayapo*. Tese de doutorado, Harvard University.

V

VÁRIOS NARRADORES

1999 *Waferinaipe Ianheke: a Sabedoria dos nossos Antepassados*, São Gabriel da Cachoeira, ACIRA/ FOIRN, (Coleção Narradores Indígenas do Rio Negro; v.3).

VAZ, Antenor

1991 *Isolados Karipuna*, Relatório entregue à Fundação Nacional do Índio referente às atividades de equipe técnica entre os dias 09 e 31 de dezembro.

VERSWIJVER, Gustaaf

1992 *The Club-Fighters of the Amazon. Warfare among the Kayapo Indians of Central Brazil*, Gent, Rijksuniversiteit te Gent.

1983-1984 “Ciclos e práticas de nomeação Kaiapó”, *Revista do Museu Paulista*, 29, pp. 97-124.

VIDAL, Lux

2001 “O mapeamento simbólico das cores na sociedade indígena Kayapó-Xikrin do Sudoeste do Pará”, A. Lopes da Silva e M. Kawall Leal Ferreira (orgs.), *Antropologia, História e Educação. A questão indígena na escola*. São Paulo, Global/MARI/FAPESP.

1992 “A Pintura Corporal e a Arte Gráfica entre os Kayapó-Xikrin do Cateté”, *Grafismo Indígena*, São Paulo, Nobel/EDUSP/FAPESP.

1977 *Morte e Vida de uma Sociedade Indígena Brasileira*, São Paulo, Hucitec.

VILAÇA, Aparecida

2006 *Quem somos nós. Os Wari' encontram os branos*, Rio de Janeiro, Editora da UFRJ.

1999 “Devenir autre: chamanisme et contact interethnique en Amazonie Brésilienne”, *Journal de la Société des Américanistes*, 85, pp. 239-260.

VILLAR, Diego

2006 *La religión chané*. Tese de doutorado, Universidad de Buenos Aires.

2004 “Uma abordagem crítica do conceito de ‘etnicidade’ na obra de Fredrik Barth”, *Mana*, 10 (1), pp. 165-192.

VILLAR, Diego, Lorena CÓRDOBA e Isabelle COMBÈS

2009 *La reducción imposible. Las expediciones del padre Negrete a los paguaras (1795-1800)*, Cochabamba, Editores Nómadas/Universidad Católica de Cochabamba.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo

- 2009 “Xamanismo transversal. Lévi-Strauss e a cosmopolítica amazônica”, C. de Queiroz e Freire Nobre (ed), *Lévi-Strauss. Leituras Brasileiras*. Belo Horizonte, Editora UFMG.
- 2008 *Encontros, Eduardo Viveiros de Castro*, Rio de Janeiro, Azougue.
- 2002 *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac & Naif.
- 1996 “Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio”, *Mana*, 2, pp. 115-144.
- 1993 “Alguns aspectos da afinidade no dravidiano amazônico”, M. Carneiro da Cunha e E. B. Viveiros de Castro (eds), *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/USP/FAPESP.
- 1986 *Araweté, os deuses canibais*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar/ANPOCS.

W

WAGNER, Roy

- 1977 “Analogic kinship: a Daribi example”, *American Ethnologist*, 4 (4), pp. 623-642.

WHITTEN, Norman

- 1989 *La Amazonía actual en base de los Andes, una confluencia étnica en la perspectiva ecológica, social e ideológica*, Quito, Ediciones Abya-Yala.
- 1984 “Etnocidio y etnogénesis indígena: resurgencia amazónica ante la colonización andina”, AA.VV., *Temas sobre la continuidad y adaptación cultural ecuatoriana*. Quito, PUCE.

Y

YAMAMOTO, Norio

- 1981 “Investigación preliminar sobre las actividades agro-pastoriles en el distrito de Marcapata, departamento del Cuzco, Perú”, S. Masuda (org.), *Estudios etnográficos del Perú meridional*. Tokio, Universidad de Tokio, pp. 85-137.

Sobre os autores

Andrade, Karenina Vieira

Doutora em Antropologia pela Universidade de Brasília, é professora do Departamento de Sociologia e Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais. Desenvolve pesquisa etnográfica com o povo Ye'kuana, da família linguística Caribe, no estado de Roraima, Terra Indígena Yanomami. Publicou em 2009 "*Wätunnä: tradição oral e empreendimentos econômicos dentre os Ye'kuana*" (Smiljanic, M., Baines, S. & Pimenta, J. (orgs), Faces da Indianidade. Curitiba: Nexo), "*Wätunnä: a força de uma profecia ye'kuana*" (Revista Tellus, n. 17) e em 2010 "*Construindo lugares, transformando pessoas. A dialética do espaço entre os Ye'kuana*" (Trajano Filho, W, (org). Lugares, pessoas e grupos: lógicas do pertencimento em perspectiva internacional. Brasília: Athalaia, 2010).
<kandrade@ig.com.br>

Bossert, Federico

Doutor em Antropologia (Universidade de Buenos Aires). Pesquisador do CONICET (Argentina). Realiza pesquisas etnográficas e históricas sobre grupos indígenas do Gran Chaco e do Piemonte andino. Algumas publicações: "*Los chiriguano y el Tucumán colonial: una vieja polémica*" (2008), Revista Andina XLVII: 151-184; "*Los chané a través del Gran Chaco*", Suplemento Antropológico XLIII-1: 283-338 (2008); "*La etnología chiriguano de Alfred Métraux*", Journal de la Société des Américanistes 93/1: 127-166 (2007).
<fbossert@gmail.com>

Braunstein, José

Licenciado em Antropologia (1973) e Doutor em Filosofia e Letras pela Universidade de Buenos Aires (1982), é pesquisador principal do CONICET (Argentina) e foi professor em várias universidades da Argentina e da França. Desde o início dos anos 1970 realiza pesquisas etnográficas e linguísticas entre os índios do Gran Chaco. Publicou mais de uma centena de trabalhos, incluindo livros, capítulos em coletâneas e artigos em revistas especializadas da Argentina e em outros países. É *fellow* Guggenheim desde 1996.

<jabraunstein@gmail.com>

Cohn, Clarice

Professora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos. Desde 1992 pesquisa entre os Mebengokré-Xikrin da Terra Indígena Trincheira-Bacajá. Tendo iniciado suas pesquisas sobre a concepção de infância e aprendizagem, tema de seu mestrado (*A criança indígena. Concepções de infância e aprendizado entre os Kayapó-Xikrin do Bacajá*) defendido na Universidade de São Paulo em 2000, dedica-se a pesquisas em Antropologia da Criança e em Educação Escolar Indígena, tema do projeto que coordena na UFSCar atualmente. Publicou em 2005 o livro *Antropologia da Criança* (Rio de Janeiro: Zahar) e, com Renato Sztutman, sobre as guerras, tema afeito ao doutorado defendido em 2006, o artigo comparativo “O visível e o invisível na guerra ameríndia”, *Sexta Feira*, São Paulo, v. 7, p. A43-A56, 2003.

<clacohn@ufscar.br>

Combès, Isabelle

Doutora em Antropologia pela Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais, Paris, especializada em etno-história do Chaco e do Oriente da Bolívia. Atualmente é pesquisadora associada do Instituto Francês de Estudos Andinos / UMIFRE N° 17 CNRS/MAE. Algumas publicações: *La tragédie cannibale chez les anciens Tupi-Guaraní*, Paris (1992); *Etno-historias del Isoso. Chané y chiriguano en el Chaco boliviano (siglos XVI a XX)*, La Paz: IFEA/PIEB (2005); “Los fugitivos escondidos. Acerca del enigma tapiete”, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos*, 37 (3), 511-533 (2008); “Planchas, brazaletes y hachuelas: las rutas prehispáni-

cas del metal andino desde el Guapay hasta el Pantanal”, *Revista Andina*, 47: 53-82 (2008); *Zamucos*, Cochabamba: Nómades - Universidad Católica de Cochabamba (2009).
<kunhati@gmail.com>

Córdoba, Lorena I.

Doutora em Antropologia (Universidade de Buenos Aires). Professora na Faculdade de Filosofia e Letras (UBA) e pesquisadora do CONICET (Argentina), especializada em Etnologia da Amazônia boliviana (Chacobo) e do Chaco argentino (Toba-Pilagá). Algumas publicações: “Idéologie, symbolisme et rapports entre sexes dans la construction de la personne chacobo”, *Recherches Amérindiennes au Québec* 36 (1), 59-68 (2006); “Cañonazos en ‘La Banda’: la Guerra del Chaco y los indígenas del Pilcomayo medio”, N. Richard (ed.), *Mala guerra. Los indígenas en la guerra del Chaco (1932-1935)*, 125-147, París/Asunción: CoLibris/Museo del Barro/Servilibro (2008); *La reducción imposible. Las expediciones del padre Negrete a los pacaguaras (1795-1800)*, Cochabamba: Nómades - Universidad Católica de Cochabamba (2009).
<loreCORDoba@gmail.com>

Erikson, Philippe

Professor na Universidade Paris-Ouest Nanterre, onde foi chefe do Departamento de Etnologia de 2005 a 2009. Suas pesquisas são conduzidas na mesma universidade, a partir do Laboratório de Etnologia e Sociologia Comparativa (LESC, UMR 7186). Atuou como professor também na Universidade Livre de Bruxelas e na Universidade Paul Verlaine de Metz. Atualmente é vice-presidente da Sociedade dos Americanistas de Paris. Especialista da família etnolinguística pano, tem pesquisado longamente entre os Matis da Amazônia brasileira (20 meses entre 1984 e 2006) e os Chacobo da Amazônia boliviana (23 meses entre 1991 e 2011). Em 2007 esteve rapidamente entre os Kaxinawá da fronteira peruana. Suas pesquisas resultaram em mais de sessenta trabalhos, publicados em francês, inglês, português e espanhol, os quais abordam especialmente a organização social, as relações entre o simbolismo e a cultura material, as máscaras rituais, as tatuagens, a ornamentação corporal e a construção de identidades coletivas entre os Pano.
<erikson@u-paris10.fr>

Ferrié, Francis

Atualmente é bolsista do Instituto Francês de Estudos Andinos, fazendo trabalho de campo em Apolo (piemonte boliviano). Doutorando na Universidade de Paris Ouest-Nanterre, no Laboratório de Etnologia e Sociologia Comparativa (LESC) e associado ao Centro de Ensino e Pesquisa em Etnologia Ameríndia (EREA)/UMR 7186, recebendo co-orientação na Universidade de Saint Andrews (Escócia). Algumas publicações: “La llegada de las almas en Uyuni, les humains confrontés aux strates de l’ancestral”, Paris Ouest-Nanterre (2007); “Danser le sauvage dans les Andes ou le dualisme en fusion”, Paris Ouest-Nanterre (2008) e, “Apolo, une Île sur le Chemin de l’Éclair. Étude cosmographique sur le piémont bolivien”, Paris Ouest-Nanterre (2008).
<francisferrie@hotmail.fr>

Grupioni, Denise F.

Doutora em Antropologia pela Universidade de São Paulo (2002). É pesquisadora do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da USP. Integra o Programa de Pós-Doutorado do Departamento de Antropologia dessa mesma Universidade (PPDAS/USP), onde realiza atividade docente e de pesquisa, com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP). Atua na área Etnologia Indígena, com ênfase em Antropologia das Guianas, e pesquisas etnográficas entre os Tiriyo e Kaxuyana, no extremo norte do Pará. É coautora do livro *Povos Indígenas no Amapá e Norte do Pará* (2009/ 2ª edição) e autora do livro *Arte Visual dos Povos Tiriyo e Kaxuyana: Padrões de uma Estética Ameríndia* (2009).
<fajardo@usp.br>

Lima, Edilene Coffaci de

Doutora em Antropologia Social (Universidade de São Paulo), professora do Departamento de Antropologia da UFPR e pesquisadora 2 do CNPq. Desde 1991 pesquisa entre os Katukina, da família linguística pano, que têm suas terras localizadas no Acre. Publicou artigos em revistas especializadas, dentre eles, “Kampu, kampô e kambô: o uso do sapo-verde entre os Katukina” (*Revista do IPHAN*, 2005) e “Cobras, xamãs e caçadores entre os Katukina” (*Tellus*, 2008). Em parceria com Beatriz Caiuby Labate, escreveu também “Remédio da ciência e remédio da alma: os usos

da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades” (*Campos. Revista de Antropologia*, 2007). Colaborou no livro *Enciclopédia da Floresta. O alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*, organizado por Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Almeida, publicado pela Cia das Letras (2002), e na coletânea *Dilemas do acesso à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais. Direito, Política e Sociedade*, organizada por John Kleba e Sandra Kishi (Editora Fórum, 2009). Em 2010, em parceria com Marcela Coelho de Souza, organizou a coletânea *Conhecimento e Cultura: práticas de transformação no mundo indígena* (Brasília, Athalaia).
<edilene@ufpr.br>

Lolli, Augusto Pedro

Doutor em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo. Pesquisador membro do projeto “Redes ameríndias: geração e transformação de relações nas terras baixas sul-americanas”, financiado pela Fapesp. Atualmente é professor do departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos. Desde 2007 desenvolve pesquisa entre os Yuhupdeh no noroeste amazônico, no alto rio Negro. Publicou (2010) “A história reintroduzida: temporalidade e ação humana” (Cadernos de Campo).
<lolli@usp.br>

López, Alejandro Martín

Doutor em Antropologia (Universidade de Buenos Aires), licenciado em Astronomia (Universidade Nacional da Prata) e pesquisador do CONICET. Especializado em etnoastronomia e cosmologia de grupos chaqueños (Mocoví, Toba) e no estudo dos movimentos sociorreligiosos associados à presença do cristianismo entre ambos os grupos. Algumas publicações: em coautoria com Sixto Giménez Benítez, “Mesurer chez les Mocoví (Argentine): influences occidentales”, *Ethnologie Française*, nº 3 (Mesures, Évaluations, norms et règles): 445-456 (2005); “The Milky Way and its structuring functions in the worldview of the Mocoví of Gran Chaco”, *Archaeologia Baltica*, 10: 21-24 (2008); “Monte, campo y pueblo: El espacio y la definición de lo aborígen entre las comunidades mocovíes del Chaco argentino”, N. Ellison e M. Martínez Mauri (comp.) *Paisaje, espacio y territorio. Reelaboraciones simbólicas y reconstrucciones identitarias en América Latina*, Quito, Abya-Yala, (2009).
<astroamlopez@hotmail.com>

Macedo, Silvia Lopes da Silva

Professora de Antropologia da Universidade Federal de São Paulo (UNIFESP), doutora em Antropologia Social e Etnologia pela École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS/Paris), e pós-doutorado pelo Museu Nacional/UFRJ. A autora desenvolve pesquisa sobre processos de educação, escolarização e escrita nas sociedades ameríndias da América do Sul. Ministra cursos de teoria antropológica e etnologia indígena nos níveis de graduação e mestrado. Entre os artigos publicados citamos (2009) “Indigenous School Policies and Politics: The Sociopolitical Relationship of Wayãpi Amerindians to Brazilian and French Guianan Schooling”, *Anthropology & Education Quarterly*, 40 (2), (2009) “Xamanizando a escrita: aspectos comunicativos da escrita ameríndia”, *Mana*, 15 e (2007) “O belo expressivo: a comunicabilidade dos padrões gráficos ameríndios”, *Revista Espaço Ameríndio*, 1.
<silvia.lopesmacedo@gmail.com>

Peggion, Edmundo Antonio

Professor da Faculdade de Ciências e Letras da Universidade Estadual Paulista – UNESP, campus de Araraquara e colaborador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos - UFSCAR. Possui mestrado pela Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP e doutorado pela Universidade de São Paulo - USP em Antropologia Social. Desenvolve pesquisa na região sul do Estado do Amazonas com os povos denominados Tupi-Kagwahiva desde os anos de 1990. Seus principais temas são a organização social e o parentesco com enfoque principal no debate sobre o dualismo nas terras baixas da América do Sul. Publicou sobre a onomástica Kagwahiva em 2008 “A Classe dos nomes: a onomástica Amondawa” (Kagwahiva/RO) no livro *Línguas e Culturas Tupi*, editado por Aryon Dall’Igna Rodrigues e Ana Suely Arruda Câmara Cabral, Brasília, Editora Curt Nimuendaju/Laboratório de Línguas Indígenas-LALI. Sobre a organização social dos povos da Amazônia meridional publicou em 2008 o artigo “Le metà esogamiche dei Tenharim del rio Marmelos: um sistema in perpetuo disequilibrio” no livro *Amazzonia indigena. 2007: resoconti do ricerca sul campo* editado por Gerardo Bamente e Paride Bollettin, Roma, Editora Bulzoni, e em 2009 publicou o artigo “Una etnografia dei popoli Kagwahiva dell’Amazzonia” no livro *Ricerca sul campo in Amazzonia 2008: resoconti di Studio*, editado por Paride Bollettin e Umberto Mondini, Roma, Editora Bulzoni.
<edmundopeggion@gmail.com>

Pérez Gil, Laura

Doutora em Antropologia Social (Universidade Federal de Santa Catarina), e atualmente professora do Departamento de Antropologia Social da UFPR e chefe da Unidade de Etnologia do Museu de Arqueologia e Etnologia/UFPR. Especialista em Etnologia Indígena e estudos sobre xamanismo, tem pesquisado principalmente com grupos da família linguística pano no Acre, Brasil (Yawanawa) e na Amazônia peruana (Yaminawa). Publicou artigos em livros e revistas especializadas: *O saber é estranho e amargo. Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa* (em colaboração com Oscar Calavia e Miguel Carid Naveira, Campos, Revista de Antropologia Social, 2003); *Corporalidade, ética e identidade em dois grupos pano* (Ilha. Revista de Antropologia, 2003); *Chamanismo y modernidad: fundamentos etnográficos de un proceso histórico* (no livro “Paraiso abierto, jardines cerrados. Pueblos indígenas, saberes y biodiversidad”, organizado por Oscar Calavia, Marc Lenaerts e Ana María Spadafora, 2004); *Cuerpos en transformación: sobre la noción de persona y el control alimentar entre los Yaminawa* (Tellus, 2010); *Praxes yaminawa e xamanismo ucayalino: notas de un diálogo regional* (no livro “Conhecimento e cultura. Práticas de transformação no mundo indígena”, organizado por Edilene Coffaci de Lima e Marcela Coelho de Souza, 2010).
<laurapg@ufpr.br>

Sendón, Pablo F.

Doutor em Antropologia pela Universidade de Buenos Aires e pesquisador do CONICET (Argentina). Especializado na pesquisa etnográfica, etnológica e etno-histórica da organização social, o ritual e a mitologia de populações campesino-indígenas (falantes quíchua) do Peru e da Bolívia. Algumas publicações: “Los límites de la humanidad. El mito de los *ch'ullpa* en Marcapata (Quispicanchi), Perú”, *Journal de la Société des Américanistes* 96 (1) (2010); “Los ayllus de la porción oriental del departamento del Cusco. Aproximación comparativa desde el Collasuyu”, *Boletín del Instituto Francés de Estudios Andinos* 38 (1): 107-130 (2009); “Organización social de las poblaciones pastoriles de los Andes del sur peruano: hacia un balance comparativo de un aspecto omitido”, G. Damonte, B. Fulcrand y R. Gómez (orgs.), *Perú: el problema agrario en debate. SEPIA XII*. Lima: Seminario Permanente de Investigación Agraria, pp. 327-374 (2008); em colaboração com Diego Villar “Dualismo, terminología de parentesco y alianza matrimonial en Amazonía y Andes”, *Acta Americana* 15 (1): 49-92 (2007).
<psendon@yahoo.com>

Siffredi, Alejandra

Professora titular aposentada da Universidade de Buenos Aires (UBA) e pesquisadora superior do CONICET (Argentina). Doutora em Filosofia e Letras pela UBA, com ênfase em Antropologia. Especializada em etnologia do Gran Chaco (Chorote e Nivaclé), tendo como temas de pesquisa a mitologia, o ritual e as relações interétnicas. Publicou sobre esses e outros temas adjacentes na Argentina e no exterior (Brasil, Paraguai, Equador, México, França, Itália, Inglaterra e Estados Unidos) seis livros e mais de setenta artigos em revistas especializadas.

<asiffred@gmail.com>

Vanzolini, Marina

Doutora em Antropologia Social pelo PPGAS/Museu Nacional UFRJ. Desde 2004 pesquisa entre os Aweti, grupo Tupi do Alto Xingu, no planalto central brasileiro, trabalho que resultou na tese “A flecha do ciúme: o parentesco e seu avesso segundo os Aweti do Alto Xingu” (PPGAS/Museu Nacional, 2010). Publicou (2008) “Imagens do poder: a política xingwana na etnografia” (*Cadernos de Campo*), (2009) “Escrever, ouvir: perspectivas sobre o saber entre os Aweti do Alto Xingu” (*IDE Psicanálise e Cultura*) e (2011, no prelo) “Eleições na aldeia, ou O Alto Xingu contra o Estado?” (*Anuário Antropológico*).

<marinavanzolini@gmail.com>

Villar, Diego

Doutor em Antropologia (Universidade de Buenos Aires) e pesquisador do CONICET (Argentina), especializado em etnologia da Amazônia boliviana (Chacobo) e do Chaco argentino (Chané, Guaraní-Chiriguano). Algumas publicações: “Uma abordagem crítica do conceito de ‘etnicidade’ na obra de Fredrik Barth”, *Mana* 10 (1), 165-192 (2004); “La etnología chiriguano de Alfred Métraux”, *Journal de la Société des Américanistes* 93 (1), 127-166 (2007); “Les métis les plus purs. Représentations chiriguano et chané du métissage”, *Clio. Histoire, femmes et sociétés* 27: 35-56 (2008); “Etnonímia y relaciones interétnicas entre los panos meridionales (siglos XVIII-XX)”, *Revista Andina* 49 (2) (2009).

<villardieg@gmail.com>

Editora
UFPR

Este livro foi composto em Souvenir Lt Bt 10/12/17,
impresso em off-set, em papel off-set 90 g/m²
para o miolo, e papel cartão supremo 250 g/m²
para a capa, pela Imprensa Universitária da UFPR
- para a Editora UFPR, em setembro de 2011.
