

Capítulo F-1

Alto Rio Negro e Apapóris

<u>Tabela inicial</u>	<u>Lista das áreas</u>
---------------------------------------	--

Esta área se estende sobre a fronteira do Brasil com a Colômbia (representada por uma linha que, nos mapas, toma a forma da conhecida "cabeça de cachorro") e também com a Venezuela. O principal rio que a corta é o Negro, um afluente do Amazonas que, acima da confluência com o canal de Cassiqueari, tem o nome de Guainía. Antes de entrar no Brasil, separa a Colômbia da Venezuela. Depois de passar a fronteira, recebe, pela margem direita, o Xié, Içana e o Uaupés (chamado de Vaupés na Colômbia). Tomando tais rios como referência geográfica, é comum chamar-se a essa área de Alto Rio Negro. Mas não se deve esquecer que nela se incluem também índios que vivem no Apapóris e seus afluentes, um tributário quase que inteiramente colombiano do Caquetá, uma vez que desemboca neste último após marcar um pequenino trecho da fronteira com o Brasil. Daí para baixo, o Caquetá passa a denominar-se Japurá. Vale a pena conferir num mapa os cursos desses rios, uma vez que aqui serão tomados como referência.

Indígenas dos rios Uaupés e Apapóris

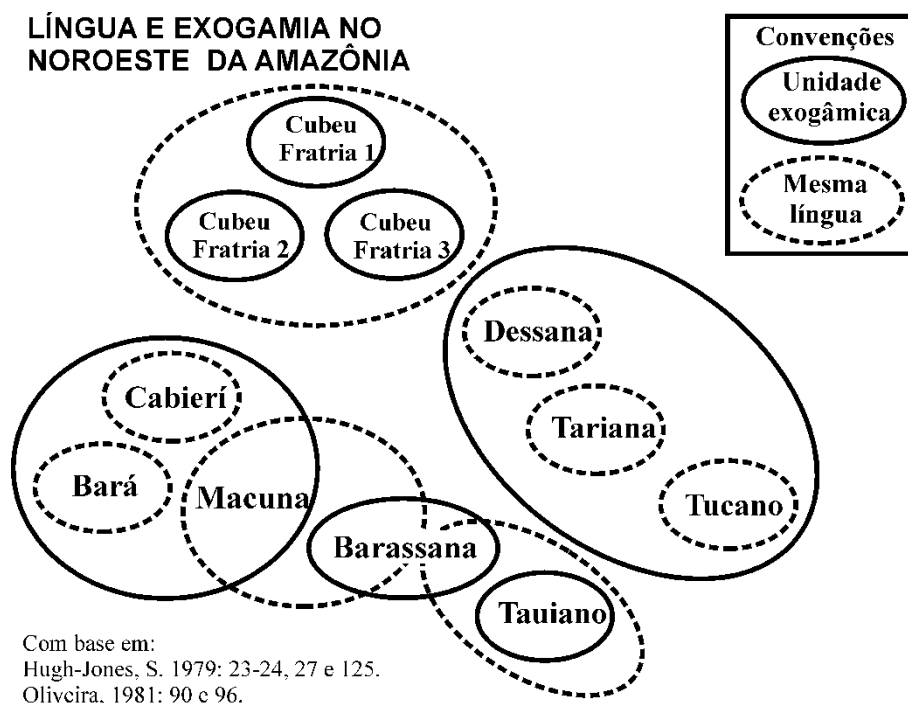
O rio Uaupés nasce na Colômbia. Ao tocar a fronteira com o Brasil, traça uma parte dela (o céu da boca do "cachorro") antes de ter ambas as margens neste país. Seus afluentes da margem direita também têm origem na Colômbia: o Papuri (que faz o chão da boca do "cachorro") e o Tiquié. Todos os três rios, além do já referido Apapóris, têm suas margens habitadas por indígenas que, com poucas exceções, falam línguas do ramo oriental da família Tucano, também chamado betoia (as do ramo ocidental são faladas na área Cabeceiras do Putumayo e do Caquetá).

Clãs ou etnias? Poderia começar por enumerar as sociedades indígenas que se incluem nesta área. Mas esta enumeração põe desde logo um dos principais problemas etnológicos da área. Qual? Geralmente uma sociedade indígena constitui uma unidade de tendência endogâmica, isto é, a maioria das uniões matrimoniais de seus membros se fazem dentro dos seus limites. Geralmente, também, seus membros falam uma mesma língua. Além disso, partilham de uma mesma tradição cultural, um fundo comum onde buscam elementos para esboçar uma identidade étnica, que permeia a autonomia política das aldeias.

Mas não é isso exatamente o que acontece no Uaupés e no Apapóris. Tucanos, dessanas, pirá-tapuios, arapaços, tarianas, tatuios, barás, barassanas e vários outros grupos não podem ser considerados sociedades dessa maneira. Para começar, nenhum membro desses grupos pode procurar cômulo no seu interior. Os homens tarianas, por exemplo, para reproduzirem novos tarianas, precisam de mulheres pirá-tapuias ou arapaços. Como podemos chamar de sociedade a um grupo que não tem autonomia para se auto-reproduzir? A resposta poderia ser: é fácil,

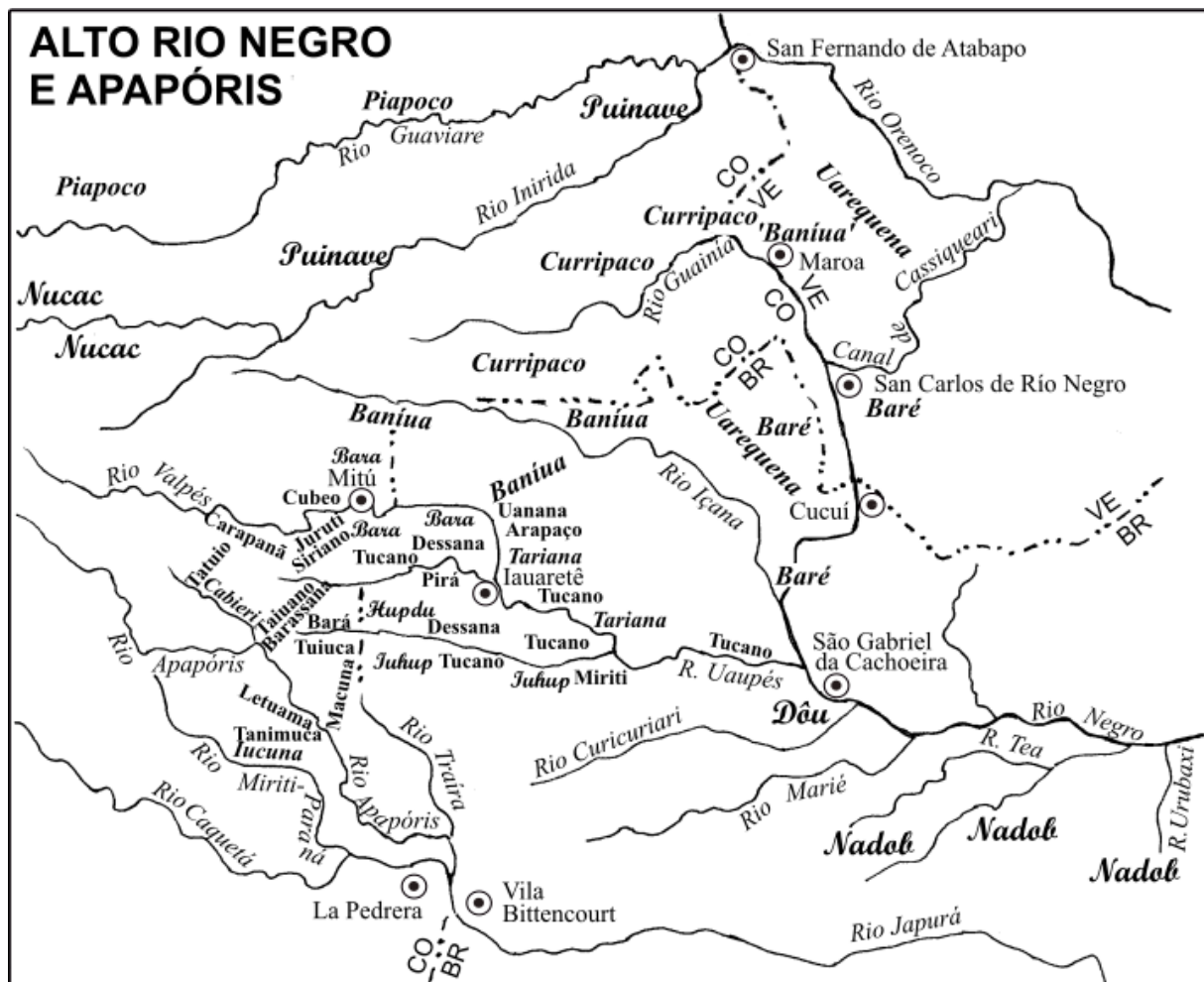
basta considerar todos os grupos desta área como constituintes de uma única sociedade, e tomar a cada um deles como se fosse uma unidade patrilinear, uma vez que a qualidade de membro de cada um deles passa de pai para filho. Porém acontece que existem outras fronteiras sociais dentro da área. Assim, os macunas, barás e cabieris não se casam entre si (Hugh-Jones, Stephen, 1979: 24), formando uma unidade exogâmica mais ampla, como se fossem uma mesma fratria.

Além disso, uma outra característica desses grupos é falar cada qual uma língua. Ou seja, o casamento se faz entre grupos de línguas diferentes. Cada língua da família tucano é tomada como emblema de uma unidade exogâmica, que assim constitui um grupo patrilingue, uma vez que cada indivíduo considera como sua a língua falada pelo pai. Esses grupos patrilingues (termo que considero mais adequado que grupo linguístico, adotado por Jean Jackson, por acentuar o seu caráter sociológico) é que correspondem aos que costumamos tomar como os distintos povos (dessanas, pirá-tapuios, arapaços, tatuios, barassanas etc.) dos rios Uaupés, Tiquié e Apaporis. Mesmo assim, nem sempre há coincidência entre a fronteira exogâmica e a linguística, como exemplifica a figura abaixo.



Hierarquia. Essas unidades unilineares se ordenam hierarquicamente, de tal modo que as sediadas nos rios principais se consideram superiores às que estão nos seus afluentes, e as que vivem a jusante, superiores às que moram a montante. A hierarquia está presente em todos os níveis de inclusão e ordena os grupos patrilingues da mesma fratria, os clãs (ou sibs) do mesmo grupo patrilingue, as linhagens do mesmo clã, chegando até ao grupo de irmãos.

Uma elucidativa descrição desses grupos de vários níveis de inclusão em que estão organizados os falantes das línguas da família tucano é oferecida por Jean Jackson (1983, pp. 69-104 e 164-78), que os observou no lado colombiano da fronteira. Um outro texto esclarecedor é de Janet Chernela (1983), que os examina a partir do Brasil.



Da família linguística Tucano: Arapaço – Bará – Barasana – Cubeu – Carapanã – Dessana – Juruti – Letuama – Macuna – Miriti-tapuia – Pirá-tapuia – Siriano – Tucano – Tuiuca – Tanimuca – Taiuano – Tatuio – Uanana.

Da família linguística Aruaque: Baniua ou Curripaco (Wakuenai) – ‘Baniua’ (de Maroa, distinguem-se dos outros Baniua [Wakuenai] por falarem uma outra língua da mesma família) – Baré (passaram para a língua geral) – Cabieri – Lucuna – Piapoco – Tariana (passaram para uma língua tucano) – Uarequena.

Da família Linguística Macu/Puinave: Bara – Dôu – Hupdu – Juhup – Nadob – Nucac – Puinave.

Embora existam muitas variações nas narrativas mitológicas, de um modo geral os grupos originários de uma mesma sucunju ancestral se ordenam do mais alto ao mais baixo na hierarquia conforme os segmentos de seu corpo que lhes deram origem, respectivamente da cabeça à extremidade da cauda.

Além disso, entre os barassanas Stephen Hugh-Jones (1979: 116-117) destacou algo que certamente pode ser generalizado para toda essa área: os grupos de uma mesma unidade

patrilinear, tal como um grupo de irmãos, têm idealmente papéis especializados, assim distribuídos do mais velho para o mais novo:

- 1° - chefe
- 2° - cantor ou dançarino
- 3° - guerreiro
- 4° - xamã
- 5° - acendedor de charuto ou servo

Esse modelo pode se manifestar com maior ou menor aproximação em cada povo da área. Não raro, os ocupantes da última posição são comparados aos macus.

A bacia do Apapóris, em território colombiano, ficou preservada por mais tempo do contato em os civilizados. Talvez, por causa disso, é a que tem sido alvo de um número maior de pesquisas, sobretudo por aqueles antropólogos que buscam sociedades pouco modificadas. Entre elas se conta a pesquisa feita pelo casal de antropólogos Stephen e Christine Hugh-Jones sobre os barassanas do rio Pirá-paraná, afluente do Apapóris. Dessa pesquisa resultaram dois livros, um de cada pesquisador, sobre temas distintos relativos aos barassanas.

O livro de Stephen Hugh-Jones (1979) é a descrição e análise do rito de Jurupari, tal como o realizam os barassanas. Jurupari, termo tomado da língua geral, é o nome aplicado pelos não-índios a ritos muito semelhantes que diferentes grupos indígenas desta área etnográfica realizam. Neles se tocam flautas e trombetas de paxiúba que as mulheres e meninos não iniciados não podem ver. No caso dos barassanas são dois tipos de ritos com nomes distintos em sua língua. Um deles, denominado *He wi*, de duração maior (três dias e noites seguidos de um período de restrição alimentar e comportamental) e mais complexo, é realizado a cada dois ou três anos e se destina à iniciação dos rapazes à idade adulta. O outro, chamado *He rika sōria wi*, se faz várias vezes por ano, mas em certas ocasiões constitui um estágio preliminar da iniciação masculina. Na interpretação dos atos e sequências rituais, bem como dos artefatos utilizados, dos gestos e movimentação dos participantes, o autor lança mão das correspondências encontráveis em um grupo de mitos barassanas considerados à luz do método de Lévi-Strauss.

Conforme o mesmo método, Christine Hugh-Jones (1979) examina os outros aspectos da cultura barassana (os grupos de descendência, a casa, parentesco e casamento, o ciclo de vida, a produção e o consumo, os conceitos de espaço e tempo), pondo em evidência as relações simbólicas entre eles. É notável a atenção que dedica ao processamento da mandioca (pp. 174-192). Desse modo os dois livros se complementam.

O volume *La Selva Humanizada*, coletânea de artigos organizada por François Correa (1990) sobre as relações com a natureza e o pensamento ecológico dos índios da Colômbia, inclui alguns artigos referentes a indígenas desta área etnográfica: de Reichel-Dolmatoff (dessana), Darna Lee Dufour (tatuio), François Correa (taiuano), Kaj Århem (macuna).

Missões. Os missionários salesianos adotaram a língua tucano (uma das línguas da família tucano, note-se bem) para uso na catequese e nos seus internatos. À primeira vista isto pode ser interpretado como um reforço da cultura indígena. Mas, se nos lembrarmos que cada língua do Uaupés é como um emblema de um grupo exogâmico, essa medida contribuiu mais como pressão no sentido de um desordenamento social.

Além disso, as grandes casas comunais vieram a ser substituídas por casas de famílias elementares, também por causa da imposição missionária. Mesmo assim, como nos mostra Ana Gita de Oliveira (1981), as pequenas casas ainda se distribuem conforme os critérios de residência patrilocal, exogamia e hierarquia de irmãos.

Vale notar ainda que, no ponto em que o rio Uaupés passa a ter ambas as margens no Brasil, está a localidade de Iauaretê, velha sede de missão salesiana, que está se transformando em um núcleo urbano indígena, num processo histórico estudado por Geraldo Andrello (2004).

Uma pesquisa sobre os dessanas a partir do gabinete. Valendo-se de uma oportunidade inusitada de pesquisa, Gerardo Reichel-Dolmatoff (1968) analisou o simbolismo presente nos ritos, mitos, estrutura da maloca, objetos manufaturados, relações com a natureza, organização social dos índios dessanas. Fez a pesquisa e redigiu o livro dela resultante nas dependências da Universidad de Los Andes, em Bogotá. Usou como fonte de informações um único dessana, Antonio Guzmán, homem de uns trinta anos de idade, que morava na capital colombiana e já desempenhara várias atividades entre os brancos, como seminarista e nas forças armadas, entre outras. Sabia falar, ler e escrever o espanhol e outras línguas da família tucano, além da sua própria, a dessana. Sabia grafar as palavras indígenas com os caracteres especiais que aprendera na colaboração que prestara ao Summer Institute of Linguistics. Tendo percebido seus dotes intelectuais e seu interesse pela cultura de seu povo, Reichel-Dolmatoff tomou-o como monitor e depois como auxiliar de pesquisa na Universidade, arranjando-lhe até um escritório onde podia trabalhar. Desse modo pôde conversar com ele diariamente por muitos meses, coletando dele e com ele discutindo os dados sobre a cultura dos dessanas. Antonio Guzmán era oriundo dos dessanas do Macu-Paraná, um afluente da margem esquerda do rio Papuri.

Livros de autores indígenas. Na mesma época em que Reichel-Dolmatoff publicava o seu livro, Umúsin Panlõn Kumu (Firmiano Arantes Lana) e seu filho Tolamãñ Kenhíri (Luiz Gomes Lana), índios dessanas do povoado de São João, no rio Tiquié, começavam o trabalho de escrever cuidadosamente a mitologia de seu povo. A palavra *kumu*, que faz parte do nome do primeiro, é a designação daqueles que dirigem as cerimônias e conhecem profundamente os mitos, ritos e costumes, podem controlar fenômenos naturais e até exercer trabalhos de cura. Portanto, Umúsin Pãñlon estava altamente qualificado para ditar os mitos que seu filho copiava e traduzia para o português. Procuraram sem sucesso a quem pudesse providenciar a publicação de seu trabalho até que a antropóloga Berta Ribeiro, ao comparecer à área para fazer pesquisa, se dispôs a ajudá-los. Assim foi publicado *Antes o Mundo não Existia* (Umúsin Panlõn Kumu & Tolamãñ Kenhíri, 1980).

Comparando o livro dos autores dessanas com o de Reichel-Dolmatoff, Ana Maria Gorosito Kramer (1983) constata significativas diferenças entre as versões dos mesmos mitos neles apresentados. Por exemplo, o criador primordial no livro de Reichel-Dolmatoff é o Sol, do sexo masculino, enquanto no outro livro é *Yebá bëló*, uma mulher. Contrasta também a interpretação alta e exclusivamente sexualizada dos símbolos por Reichel-Dolmatoff com a possibilidade de uma interpretação mais rica e diversificada a partir dos mitos contados por Umúsin Panlõn Kumu e Tolamãñ Kenhíri.

Seguindo o exemplo de Umúsin Panlõn Kumu e Tolamãñ Kenhíri, outros narradores indígenas publicaram seus livros: Ñahuri e Kũmarõ 2003, Akító e Ki'mâro 2004, Tõrãmũ Bayaru e Guahari Ye Ñi 2004; Diakuru e Kisibi 2006; e outros mais.

Fiz um resumo do mito narrado no livro de Umúsin Panlõn Kumu e Tolamãn Kenhíri que está disponível em outros arquivos deste *site*. Ver:

<http://www.juliomelatti.pro.br/mitos/m02cosmo.pdf>

<http://www.juliomelatti.pro.br/mitos/m03subida.pdf>

Trata-se da concepção de origem do universo e da humanidade dos dessanas e demais grupos tucanos orientais, que é completamente diferente da mitologia de seus vizinhos do norte, do rio Içana, como mostram os textos reunidos em outro volume de vários narradores banúas (Cornelio *et alii* 1999).

Indígenas das bacias do Içana e do Guainia

Ao norte do Uaupés, corre o rio Içana. Suas águas e as de seu tributário da margem direita, o rio Aiari, também se dirigem para o Negro. As terras regadas pelo Içana e o Aiari são habitadas pelos índios banúas. Eles fazem parte de uma etnia que se estende para nordeste, cruzando a fronteira com a Colômbia, alcançando o rio Guainía (nome do rio Negro a montante do canal de Cassiqueare) e chegando até as proximidades do rio Orenoco na Venezuela. Na Colômbia os banúas recebem o nome de curripacos. Porém esses nomes têm origem externa. Banúa, por exemplo, é termo da língua geral. Sua autodenominação é wakuenai. É um povo constituído por fratrias, cujos nomes são: hohodeni (junto ao rio Aiari, no Brasil), kumadamnainai (no alto Içana, de um e de outro lado da fronteira Brasil-Colômbia), dzawinai (na fronteira Brasil-Colômbia, junto à orelha oriental do “cachorro”), wariperidakenai (entre o Içana e o alto Guainia, na Colômbia), adzaneni (na inflexão do Guainia para o norte), tuirimnainai (no ponto mais setentrional do curso do Guainia). Refiro-me aqui às localizações indicadas no mapa do artigo de Hill e Wright (1988: 82). Isso não quer dizer que suas posições são fixas nesses pontos, pois o mesmo artigo consta que Hill fez pesquisa em 1980-81 com membros das fratrias dzawinai, wariperidakenai e adzaneni, no baixo Guainia, na Venezuela, em posição que não consta no mapa. Seriam grupos locais deslocados do Içana e do alto Guainia nos trinta anos precedentes para escapar à pressão social exercida pela Missão Novas Tribos e pelos indígenas por ela convertidos (: 104, nota 6). No mapa que acompanha este capítulo preferi usar os antigos nomes banúa e curripaco para manter correspondência com as tabelas finais de população, uma vez que os censos da Colômbia e da Venezuela, bem como o Quadro Geral dos Povos do Instituto Socioambiental, os mantêm. Os adzaneni consideram como lugar de sua origem o local chamado Hipana, junto ao rio Aiari. Os uarequenas, piapocos e ‘baniuas’, falantes de outras línguas aruaques e não considerados wakuenai, consideram-se também oriundos de Hipana. Curiosamente a língua dos referidos ‘banúas’, que vivem próximos à cidade de Maroa, na Venezuela, não é inteligível para os banúas wakuenai (: 102-103, nota 1). Distingo-os com aspas simples.

Eduardo Galvão (1979b: 172-174), em suas pesquisas de campo nos meados do século XX, contou 23 sibs, que se distribuíam em três grupos dialetais e se casavam livremente entre si. Seriam as fratrias hohodeni, kumadamnainai e dzawinai, uma vez que ele fazia pesquisa na parte brasileira? Reparou, entretanto, que, naquelas situações em que os banúas estavam junto de índios do baixo Uaupés, passavam a se comportar como se todos os banúas constituíssem um grupo exogâmico. Notou também que a língua geral, de origem tupi, falada pelos sertanejos do rio Negro estava suplantando a língua dos banúas no baixo e médio Içana.

Além de serem de uma outra família linguística, a aruaque, os banúas se distinguem dos dos grupos tucanos orientais por não associarem uma língua a cada grupo exogâmico, falando todos o mesmo idioma. Também diferem dos tucanos na explicação mitológica da origem do universo e da humanidade. Os grupos tucanos chegam à região em que hoje vivem cada qual no corpo de uma grande sucuriju-canoa, que sobe os rios por debaixo d'água em etapas, cada parada marcada pelo acréscimo de um item do desenvolvimento corporal ou o acesso a um item cultural, no mais das vezes ritual. A cachoeira de Ipanoré é a parada em que as sucurijus-canoa emergem. Já os eventos mitológicos que dão origem aos banúas têm lugar na própria região em que vivem, em Hipana, no rio Aiari, afluente do Içana. O personagem mais importante desses eventos é *Kuwai*, concebido por *Amaru*, tia de *Nhãperikuli*, que a engravidou pelo pensamento. *Kuwai*, que mora na região celeste, desce para dar início à iniciação jovens, crianças ainda, cantando (seu corpo produzia música) e impondo-lhes restrições alimentares. Motivos complexos levam o pai a empurrá-lo numa fogueira. Deixando em troca na terra as doenças, o espírito de *Kuwai* volta à região celeste para não mais retornar. Das cinzas de seu corpo irrompe uma enorme palmeira paxiúba da qual são feitas as flautas e trombetas dos ritos de iniciação. A mãe de *Kuwai*, junto com outras mulheres, se apodera dos instrumentos rituais. Eles são recuperados por *Nhãperikuli*, que faz as mulheres esquecerem deles e temê-los. Robin Wright, que trata desse mito em mais de um de seus trabalhos, faz em um deles um resumo, acompanhado de sua interpretação (Wright 2002: 448-458). Apesar da grande diferença entre os mitos de origem banúia e tucano, eles têm algo em comum que é o aprendizado dos ritos de iniciação.

Robin Wright (2005) reuniu no volume *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro* vários artigos seus, sobretudo centrados nos banúas. É surpreendente saber por um desses artigos (“Escravidão indígena no noroeste amazônico”) da sobrevivência, nos arquivos, dos registros em que missionários decidiam a sorte de cada índio trazido pelas tropas de resgate, se escravo ou livre, como os lavrados pelo jesuíta Aquiles Avogadri, um dos quais apresentado em foto e transcrição (pp. 57-8). Uma sequência de três artigos referentes a sucessivos profetas messiânicos banúas (Venâncio Kamiko, Alexandre e Uetsu, na segunda metade do século XIX e início do XX), seguidos sugestivamente pelo dedicado à missionária Sophia Muller, reforçam sua tese de que as atitudes e atividades dela até certo ponto preenchiam o que se esperava daqueles. Coerentemente com as outras contribuições que pontuam a carreira de Wright, este volume atende tanto às aspirações indígenas de disporem de informações de origem externa sobre seu passado como oferece novas fontes e pontos de vista ao leitor branco.

Vale acrescentar que o mesmo pesquisador se ocupa dos profetas banúas também em outros trabalhos (Wright 1981, 1992a, 1992b e 1998; Wright & Hill 1986).

Rios Negro e Xié

Após a confluência com o canal de Cassiqueari, o rio Guainía muda o seu nome para Negro. A partir daí, o rio continua a fazer a fronteira entre a Colômbia e a Venezuela até iniciar seu curso no Brasil. Recebe então o rio Xié (cujo curso está na “orelha” oriental do “cachorro”) pela margem direita. Na bacia do Xié e no trecho do rio Negro que lhe é contíguo, vivem barés, uarequenas e banúas, todos originalmente falantes de línguas aruaques. Mas ao longo do contato com os brancos os barés perderam a sua, substituída pela língua geral (nheengatu). Trata-se de um idioma formado a partir do tupi aplicado pelos missionários na catequese no período colonial com o qual se dirigiam até aos indígenas não-tupis, difundindo-o pela

Amazônia, a ponto de ser falado pelos não-índios. A língua geral só cedeu ao português na segunda metade do século XIX, quando a extração da borracha atraiu grande número de nordestinos. Mas ela continua muito usada na região do alto rio Negro, sendo até considerada língua oficial do município de São Gabriel da Cachoeira ao lado do português. Márcio Meira se refere ao linguista venezuelano Omar Gonzalez Nañez, que subiu o rio Xié em 1970, viajando com dois indígenas da Venezuela, um falante de uarequena e outro de baníua. Ele teria encontrado apenas sete falantes da língua uarequena e uma presença majoritária de baníuas. Eles seriam originários da Venezuela, tendo chegado ao Xié no início da década de 1920, fugindo da escravidão e recrutamento impostos pelos governos autoritários regionais de Fúnes e Arévalo. Os baníuas teriam vindo do povoado de Maroa e do igarapé Aquio, entre a Colômbia e a Venezuela (Meira 2017: 118). Vale notar que, se os baníuas são de Maroa, não são Wakuenai, como os baníuas do Brasil ou curipacos da Colômbia, e falariam uma outra língua aruaque. Segundo um pastor evangélico que trabalha na região, a língua uarequena não era praticamente mais falada no Xié, sendo substituída pelo nheengatu (: 123-124). Meira relaciona vários recenseamentos ou listagens dos indígenas do rio Xié. Limitando-me a apenas um deles, o de 1988, feito pela Funai, que dá uma ideia da proporção demográfica de cada etnia, temos uma população total de 641 indivíduos, sendo 430 uarequenas (67%), 163 barés (25%), 29 baníuas (4 %), 12 tarianas, 5 tucanos e 2 arapaços (:119-120).

Os textos de Márcio Meira (1993, 1996 e 2017) abordam a incorporação forçada dos povos indígenas do alto rio Negro, particularmente os da bacia do rio Xié, no sistema de aviamento, com especial atenção na exploração da piaçava. Esse sistema altamente extorsivo de adiantamento de ferramentas, alimentos, bebidas, roupas e outros artigos em troca de produtos extraídos da floresta, prendendo o trabalhador, no caso os indígenas, em uma dívida permanente, marcado pelo engodo, abuso e não raro a violência, teve início por volta do século XVIII e ainda perdura no século XXI, apesar de atenuado pela demarcação das terras, a expansão da instrução escolar e o conhecimento crescente dos direitos e recursos legais dos indígenas.

Macus

Aos índios falantes das línguas de família tucano oriental, ou seja, os betoias, que vivem junto aos rios, organizados em unidades patrilineares, exogâmicas, hierarquizadas e com vários níveis de inclusividade, acima referidos, costuma-se chamar de “índios do rio” ao contrastá-los aos macus, que com eles mantêm relações simbióticas, habitando os interflúvios, longe dos rios caudalosos.

Pelo menos seis povos são considerados macus, cada qual falante de uma língua. Suas línguas vêm a constituir a família macu, embora se costume também acrescentar-lhes a língua puinave, formando a família macu-puinave. Os povos macus se distribuem no sentido noroeste-sudeste, desde o alto Guaviare até o baixo Japurá a partir dos nucac, na Colômbia. Depois estão os baras, no mesmo país, mas bem perto da fronteira com o Brasil, já na bacia do Uaupés, em que se concentram os grupos tucanos. Peter Silverwood-Cope (1990) fez pesquisa com os baras. Seu nome não deve ser confundido com bará, que é um grupo falante de uma língua tucano. Continuando essa linha e já dentro do Brasil, nas vizinhanças do rio Tiquié, encontram-se os hupdus e também os iuhup estudados por Jorge Pozzobon (1983). Continuando para sudeste, afastando-se do setor dos falantes de línguas tucano, temos os dôu e os nadob. Por conseguinte, a distribuição geográfica dos macus cruza em diagonal a área ocupada pelos índios tucanos.

Desse modo, nem todos os índios do rio têm relações diretas com os macus. Estes, por exemplo, não estão presentes no rio Pirá-paraná, onde vivem os barassanas, que nem por isto deixam de considerá-los em suas avaliações hierárquicas (Hugh-Jones, S. 1979: 148). Por sua vez, os macus que parecem ter relações mais assíduas com os grupos étnicos tucanos são os baras, os hupdus e os iuhup.

Cada um dos povos macus se divide em grupos regionais dentro dos quais se efetuam a maioria de seus casamentos. Apesar de organizados em clãs e metades patrilineares, essas unidades não são localizadas e seus grupos locais têm composição variável e não nucleada em um grupo de irmãos, como entre os índios do rio.

Os macus, como exímios caçadores, fornecem carne aos índios do rio e também lhes prestam serviços, recebendo em retribuição mandioca e peixe. Os índios do rio, apesar de políglotas, não se dispõem a aprender uma língua macu e muito menos os consideram como parceiros matrimoniais; tomam-nos como muito pouco humanos e até incestuosos, pois se casam com pessoas que falam a mesma língua e não seguem os mesmos padrões de residência dos índios do rio. Embora aparentemente aceitem a posição de inferioridade em que os índios do rio os colocam, não são seus servos ou escravos, como alguns observadores no passado chegaram a considerá-los, pois podem a qualquer momento abandonar o que estão fazendo na beira do rio e se internar na floresta, onde os índios do rio não ousam procurá-los, por medo de espíritos que os macus desconhecem. No seio da floresta, os macus, ao conversarem entre si, zombam das atitudes dos índios do rio. De qualquer modo, têm medo da magia destes últimos (Silverwood-Cope, Ramos e Oliveira 1980).

Índios no meio urbano

Há pelo menos três estudos sobre a presença de índios do noroeste da Amazônia em ambiente urbano. Um, o mais antigo, de Leonardo Fígoli (1982 e 1984), examina os migrados para Manaus. Outro, de Cristiane Lasmar (2005), aborda-os em São Gabriel da Cachoeira, cidade 30 km abaixo da foz do Uaupés. Por sua vez, Geraldo Andrello (2006) descreve a transformação de uma sede missionária, Iauaretê, em vias de tornar-se um núcleo urbano.

De todos os índios da região presentes em São Gabriel, Cristiane Lasmar escolhe abordar os oriundos do Uaupés e Tiquié, que falam, ou vieram a falar (como os tarianas) línguas da família tucano, com especial atenção nas mulheres. Para conhecê-los nas suas comunidades de origem, fez um breve período de campo numa delas, junto a Iauaretê. Com base nessa experiência e na rica etnografia já publicada por autores anteriores sobre os índios desses afluentes do Negro (e também da bacia colombiana do vizinho Apapóris), ela oferece, na primeira parte do livro, uma clara e concisa descrição da sua organização social. Põe em destaque a alteridade que marca as mulheres, alheadas que são dos conhecimentos e bens simbólicos de seus grupos de descendência, por serem patrilineares, e destinadas a abandonarem de suas comunidades de origem após o casamento, devido à patrilocalidade. Feito o exame da sua vida na comunidades de origem, Cristiane Lasmar aborda na segunda parte os daí migrados para São Gabriel, onde realizou sua pesquisa de campo mais longa. Identifica os dois bairros da cidade em que eles se concentram, distingue os estabelecidos de longa data ou já aí nascidos dos recém-chegados, os envolvidos em atividades de caráter urbano dos que se mantêm nas lides agrícolas. Dedicar-se sobretudo à questão da preferência das mulheres indígenas por cônjuges brancos. Mostra que não se trata simplesmente da opção por maridos

de maior poder aquisitivo. Dentre os “padres”, “doutores” e “peões”, é nessa última categoria que encontrarão seus cônjuges, não entre os primeiros, devido ao celibato eclesiástico, nem entre os segundos, como são referidos os profissionais liberais, membros de ongs, funcionários graduados. Seus maridos tendem a ser os imigrantes, geralmente de origem nordestina, e seus descendentes, chegados como trabalhadores de abertura de estradas, garimpos, recebidos com temor e desconfiança, mas posteriormente acomodados à cidade no desempenho de profissões manuais e no pequeno comércio. Nos casamentos com homens indígenas, estes geralmente são praças do exército. Casando-se assim, a mulher tem mais oportunidades para receber e conviver com seus parentes, inclusive ajudando-os nas suas necessidades, diferentemente de sua situação rio-acima, onde teria de viver junto com os parentes do marido, sob a direção da sogra e numa comunidade estranha. Tais casamentos, por outro lado, trazem uma dificuldade com respeito à identidade dos filhos, uma vez que o pai branco não é membro de uma unidade patrilinear exogâmica à qual o filho deve se incorporar. O avô materno procura contornar o impasse atribuindo-lhe a sua, nem sempre com a compreensão de seus filhos, os irmãos da mãe da criança, que a tomam como usurpadora daquilo que cabe a seus próprios descendentes em linha masculina. Desse modo a mulher, tal como nas comunidades a montante, e ainda que num outro contexto, continua na cidade a fazer a ponte entre “nós” e os “outros”.

Pesquisa de um pioneiro

A tradução para o português do livro *Dois Anos entre os Indígenas*, de Theodor Koch-Grünberg (2005), feita diretamente do alemão (*Zwei Jahre unter den Indianern*, 1909) por uma equipe coordenada pelo Pe. Casimiro Beksta, pôs à disposição do leitor brasileiro uma valiosa obra. É pena que o trabalho dos tradutores não tenha sido complementado por uma cuidadosa revisão pela equipe editorial. O livro focaliza os indígenas do noroeste da Amazônia justamente no intervalo entre a atuação da missão franciscana e a da seguinte, a missão salesiana. No seu prolongado deslocamento pela região, de julho de 1903 a abril de 1905, Koch-Grünberg não encontrou nenhum missionário. Em compensação, as malocas indígenas estavam à mercê do recrutamento, agressões e abusos dos extratores de borracha, fossem brasileiros, colombianos ou venezuelanos.

Tomando como ponto de apoio a sede de um seringalista espanhol em São Felipe, no rio Negro, pouco abaixo da foz do rio Içana (p. 54), Koch-Grünberg subiu este último (pp. 61-76) e seu afluente, o rio Aiari (pp. 77-166). Os indígenas focalizados nesse trecho foram os catapolitanis, siusis, cauás e huhútenis (hohodenes). Os acontecimentos entre os siusis lhe permitiram escrever um capítulo sobre xamanismo e ritos funerários (pp. 181-211). Do Aiari foi por terra até o Uaupés (pp. 167-179), onde encontra os uananos, e retornou ao Aiari (pp. 181-211), descendo de volta a São Felipe (pp. 213-223).

Desceu então o rio Negro e, abaixo de São Gabriel, entrou no seu afluente da margem direita, o rio Curicuriari, de modo a ter uma vista da região do alto de uma elevação de mesmo nome. Têm-se a impressão que o Curicuriari constituía mais uma via de trânsito do que de habitação permanente e era freqüentado pelos macus. Continuando a subir esse rio, passou de um afluente seu para outro do Uaupés, chegando a este último (pp. 225-254). E daí subiu na direção do Tiquié, onde conheceu dessanas, tucanos, macus, tuiucas e barás. Depois de visitá-lo (pp. 255-343), desceu-o e também o Uaupés, retornando a São Felipe (pp. 345-359). Aqui termina o 1º volume do livro, que na edição brasileira faz um só com o segundo.

Subiu então o rio Negro para visitar a casa de um amigo em frente à boca do rio Xié. Conheceu alguns índios uarequenas que seu amigo mandou chamar. E retornou a São Felipe (pp. 363-369).

Então subiu o Uaupés, indo até o meridiano 71° W, ou seja, já em território colombiano, e retorna até seu afluente da margem esquerda, o Cuduiari (pp. 371-389 e 411-463). Subiu o Cuduiari até as cabeceiras (pp. 465-482). Desceu-o, e também o Uaupés, subindo o Negro até São Felipe (pp. 559-568). No Uaupés, entre a foz e Iauaretê, encontrou tarianas e pirá-tapuias. Na parte mais alta conheceu os umáuas ou hianacotos e, sobretudo no Cuduiari, os cubeus.

Resolvido a retornar a Manaus fazendo um outro percurso, subiu novamente o Uaupés, entrou no Tiquié (pp. 569-578) e, por um seu tributário, passou para um afluente do Pirá-Paraná, descendo-o até o Apapóris, desembocando no Japurá, que desceu até que encontrar a lancha a vapor de um regatão que o levou até Tefé, no Solimões, de onde viajou para Manaus, daí retornando à Alemanha (pp. 579-625). Depois de cruzar o divisor para a bacia do Japurá, continua a encontrar indígenas relacionados com os do Tiquié (tsloa, iabá, buhágana); e no Apaporís encontra macunas, iahunas, iabahanas. Mas as malocas macuna e iahuna já são diferentes daquelas dos tributários do rio Negro: de corpo arredondado encimado por teto de duas águas, aberto na parte frontal e posterior. Os artefatos também se mostram diferentes: o ralador para mandioca, feito de pedrinhas incrustadas numa prancha de madeira, é substituído por uma simples placa de pedra áspera.

Durante todo esse percurso de 22 meses teve como auxiliar um jovem brasileiro filho de imigrantes alemães do Espírito Santo. Em cada localidade procurava indígenas que pudessem guiar e remar sua embarcação e sobretudo subir, descer ou contornar as inumeráveis cachoeiras.

Em cada lugar em que encontrava indígenas — em malocas ou sedes e colocações de seringais —, deixava-se demorar mais ou menos tempo, conforme as circunstâncias, adquirindo artefatos, anotando vocabulários e cânticos na procura de classificar as diferentes línguas faladas na região, assistindo a cerimônias, observando as construções e atividades, brinquedos, copiando motivos ornamentais. As grandes malocas retangulares de duas águas ainda existiam; a indumentária indígena se mantinha. Levou uma máquina fotográfica e ele próprio revelava as fotos. Também estava interessado nas características somáticas; por isso fotografou um grande número de indivíduos, cada qual posado de frente e de perfil. Encontrou um significativo número de indígenas portadores da moléstia puru-puru, uma endemia do distante rio Purus. Todo esse material permitiu-lhe produzir um livro ricamente ilustrado.

Os percursos, os encontros, os incidentes, as dificuldades, as surpresas vão sendo apresentados, com intervalos dedicados às armas de caça, às máscaras, às atividades agrícolas, à cerâmica, à cestaria, às armadilhas de pesca, de um modo que torna a leitura agradável.

Por outro lado, Koch-Grünberg não dá muita atenção à organização social ou ao sistema político. Na descrição da atuação xamânica fica atento para surpreender a manipulação das varinhas que são apresentadas como tendo sido extraídas do corpo do paciente (p. 185), apesar de reconhecer sua importância na vida dos indígenas. Passou pela localidade onde vivia Anizetto (pp. 223 e 379), que fez negócio com seu jovem auxiliar teuto-brasileiro, mas evitou o pesquisador. Koch-Grünberg descreve o messias como homem de meia idade, pequeno, feio, de rosto astuto, adaptado a seu jeito repugnante e adulator. Ao apreciar as feições e características somáticas dos indígenas com os quais entrava em contato, não escondia suas preferências estéticas e juízos de valor.

Termina o livro com um lamento sobre a brutalidade e destruição com que os indígenas, de excelentes disposições intelectuais e emocionais, estavam sendo aniquilados pelos extratores de borracha.

Bibliografia

- AKÍTO e KI'MÁRO. 2004. *Īsā Yēkīsimia Masīke' (O Conhecimento de Nossos Antepassados)*. Iauaretê: Coidi, São Gabriel da Cachoeira: Foirn.
- ANDRELLO, Geraldo L. 2006. *Cidade do Índio: Transformações e cotidiano em Iauaretê*. São Paulo: Editora UNESP e ISA; Rio de Janeiro: NuTI. Originalmente foi tese de doutorado apresentada na Unicamp-IFCH-Departamento de Antropologia, 2004.
<https://www.cpei.ifch.unicamp.br/pf-cpei/%20AndrelloGeraldoL..pdf>
- ARHEM, Kaj. 199Z. "Ecosofia Makuna". Em *La Selva Humanizada: Ecologia Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano* (François Correa. org.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropologia. Pp. 105-122.
- AROCHA, Jaime. 1985. "Amazónicos: gente de ceniza, anaconda y trueno". Em *Herederos del jaguar y la anaconda* (Nina S. de Friedemann e Jaime Arocha, orgs.). 2ª edição. Bogotá: Carlos Valencia. Pp. 113-152.
- BIDOU, Patrice. 1985. "Le Chemin du Soleil. Mythologie de la création des indiens Tatuyo du Pira-Paraná, Amazonie colombienne". *L'Homme* 93: 83-103.
https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1985_num_25_93_368543
- BIDOU, Patrice. 1986. "Le mythe: Une machine à traiter l'histoire. Un exemple amazonien". *L'Homme* 100: 65-89.
https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1986_num_26_100_368659
- BIDOU, Patrice. 1993. "La mythologie clivée". *L'Homme* n^{os} 126/127/128: 469-493.
https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1993_num_33_126_369650
- BIDOU, Patrice. 1996. "Trois mythes de l'origine du manioc (nord-ouest de l'Amazonie)". *L'Homme* 140: 63-79.
<https://pdfs.semanticscholar.org/e5ab/49b9df89b6e002f42226253e7eed0b68e49c.pdf>
- BRÜZZI ALVES DA SILVA, Alcionílio. 1962. *A Civilização Indígena do Uaupés*. São Paulo.
- BUCHILLET, Dominique. 2002. "Contas de vidro, enfeites de branco e 'potes de malária': Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do alto Rio Negro". Em *Pacificando o Branco: Cosmologia do Contato no Norte-Amazônico*. Organizado por Bruce Albert e Alcida Rita Ramos. São Paulo: Editora UNESP (Imprensa Oficial do Estado). pp. 113-142.
- CAYÓN, Luis. 2009. "Mercadorias, guerras, comedores de gente e seringueiros: História do contato interétnico no baixo Apapóris (séculos XVIII-XX)". Em *Faces da Indianidade* (org. por Maria Inês Smiljanic, José Pimenta e Stephen Baines). Curitiba: Nexo Design. pp.67-97.
- CAYÓN, Luis. 2010. *Penso, logo Crio: A Teoria Makuna do Mundo*. Tese de doutoramento. Brasília: UnB-ICS-Departamento de Antropologia.
<https://repositorio.unb.br/handle/10482/7815>
- CHERNELA, Janet M. 1983. "Estrutura social do Uaupés". *Anuário Antropológico*/81: 59-69. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Fortaleza : UFC.
http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1981/anuario81_janetchernela.pdf
- CHERNELA, Janet M. 1986a. "Os cultivares de mandioca na área do Uaupés (Tukâno)". Em *Suma Etnológica Brasileira* 1 (Etnobiologia) (Berta G. Ribeiro, org.). Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: FINEP e FAPERJ, Pará: FADESP. Pp. 150-171.
http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/suma%3Avol1p150-158/S1_t9_CultivaresMandiocaUaupesTukano_Chernela.pdf

- CHERNELA, Janet M. 1986b. "Pesca e hierarquização tribal no alto Uaupés". Em *Suma Etnológica Brasileira* 1 (Etnobiologia) (Berta G. Ribeiro, org.). Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: FINEP e FAPERJ, Pará: FADESP. Pp. 235-249.
http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/suma%3Avol1p235-250/S1_t13_PescaHierarquizacaoTribalUaupes_Chernela.pdf
- CHERNELA, Janet M. e LEED, Eric J. 2002. "As perdas da história: Identidade e violência num mito Arapaço do alto Rio Negro". Em *Pacificando o Branco: Cosmologia do Contato no Norte-Amazônico*. Organizado por Bruce Albert e Alcida Rita Ramos. São Paulo: Editora UNESP (Imprensa Oficial do Estado). pp. 469-486.
- CORNELIO, José Marcellino *et alii*. 1999. *Waferinaipe Ianheke: A Sabedoria dos Nossos Antepassados. Histórias dos Hohodene e Walipere-Dakenai do Rio Aiari*. Rio Aiari: ACIRA; São Gabriel da Cachoeira: FOIRN.
- CORREA, François. 1987a. "Indígenas horticultores del Vaupés". Em *Introducción a la Colombia Ameríndia* (François Correa e Ximena Pachón, orgs.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Pp. 109-122.
- CORREA, François. 1987b. "Makú". Em *Introducción a la Colombia Ameríndia* (François Correa e Ximena Pachón, orgs.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Pp. 123-134.
- CORREA, François (org.). 1990. *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- CORREA, François. 1990. "La reciprocidad como modelo cultural de la reproducción del medio y la sociedad Taiwano". Em *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano* (François Correa, org.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Pp. 83-103.
- DIAKURU e KISIBI. 2006. *Bueri Kãdiri Marĩriye (Os Ensinaamentos que não se Esquecem)*. São Gabriel da Cacheira: Foim, Santo Antônio: UNIRT.
- DUFOUR, Darna L. 1987. "Insects as food: A case study from the Northwest Amazon". *American Anthropologist* 89 (2): 383-397.
- DUFOUR, Darna Lee. 199Z. "Uso de la selva tropical por los indigenas Tukano del Valpés". Em *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano* (François Correa, org.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Pp. 43-58.
- FÍGOLI, Leonardo H.G. 1982. *Identidade Étnica e Regional: Trajeto Construtivo de uma Identidade Social*. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB-ICS-DAN.
- FÍGOLI, Leonardo H.G. 1984. "A emergência de uma identidade regional no campo das relações interétnicas". *Anuário Antropológico*/82: 215-224. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Fortaleza: Edições UFC.
http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1983/anuario83_leonardofigoli.pdf
- GALVÃO, Eduardo. 1979a. "Mudança cultural na região do rio Negro". Em *Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil* (Eduardo Galvão, org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra. Pp. 120-125.
- GALVÃO, Eduardo. 1979b. "Aculturação indígena no rio Negro". Em *Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil* (Eduardo Galvão, org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra. Pp. 135-192.
- GALVÃO, Eduardo. 1979c. "Encontro de sociedades tribal e nacional no rio Negro, Amazonas". Em *Encontro de Sociedades: Índios e Brancos no Brasil* (Eduardo Galvão, org.). Rio de Janeiro: Paz e Terra. Pp. 257-271.
- GOLDMAN, Irving. 1968. *Los Cubeo: Indios del Noroeste del Amazonas*. México: Instituto Indigenista Interamericano (Ediciones Especiales, 49).
- GOROSITO KRAMER, Ana Maria. 1983. "Cosmología Desâna: una comparación". *Anuário Antropológico*/81: 71-108. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Fortaleza: UFC.
http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1981/anuario81_anakramer.pdf
- HENLEY, Paul, Marie-Claude MATTEI-MÜLLER & Howard REID. 1994/96. "Cultural and linguistic affinities of the foraging people of Northern Amazonia: a new perspective". *Antropológica* 83: 3-38. Caracas: Fundación La Salle — ICAS.

- HILDEBRAND, Martin von e Elizabeth REICHEL. 1987. "Indígenas del Mirití-Paraná. Em *Introducción a la Colombia Ameríndia* (François Correa e Ximena Pachón, orgs.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Pp. 135-150.
- HILL, Jonathan D. 2002. "‘Musicalizando’ o Outro: Ironia ritual e resistência étnica Wakuénai (Venezuela)". Em *Pacificando o Branco: Cosmologia do Contato no Norte-Amazônico*. Organizado por Bruce Albert e Alcida Rita Ramos. São Paulo: Editora UNESP (Imprensa Oficial do Estado). pp. 347-374.
- HILL, Jonathan D. & WRIGHT, Robin M. 1988. "Time, narrative, and ritual: Historical interpretations from an Amazonian society". Em *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Org. por Jonathan D. Hill. Urbana and Chicago: University of Illinois Press. pp. 74-105.
- HUGH-JONES, Christine. 1979. *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1979. *The Palm and the Pleiades: Initiation and Cosmology in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGH-JONES, Stephen. 1988. "The gun and the bow. Myths of White Men and Indians". *L'Homme* 106/107: 138-155.
- HUGH-JONES, Stephen. 1993. "Clear descent or ambiguous houses? A re-examination of Tukanoan social organisation". *L'Homme* n^{os} 126/127/128: 95-120.
- JACKSON, Jean E. 1983. *The Fish People: Linguistic exogamy and Tukanoan identity in Northwest Amazonia*. Cambridge (UK), New York e Melbourne: Cambridge University Press.
- JACKSON, Jean E. 1991. "Being and Becoming an Indian in the Vaupés". In *Nation-States and Indians in Latin America* (Greg Urban e Joel Sherzer, orgs.). Austin: University of Texas Press. pp. 131-155.
- KOCH-GRÜNBERG, Theodor. 2005. *Dois Anos entre os Indígenas: Viagens no Noroeste do Brasil (1903/1905)*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas e Faculdade Salesiana Dom Bosco.
- LASMAR, Cristiane. 2005. *De Volta ao Lago de Leite: Gênero e transformação no Alto Rio Negro*. São Paulo: Editora UNESP e ISA; Rio de Janeiro: NuTI.
- MEIRA, Márcio. 1993. *O Tempo dos Patrões: Extrativismo da Piaçava entre os Índios do Rio Xié (Alto Rio Negro)*. Campinas: Unicamp — IFCH — Departamento de Ciências Sociais.
https://www.researchgate.net/profile/Marcio_Meira/publication/309286250_O_Tempo_dos_Patroes/links/5807e2d308ae5ed04bfe7fa7/O-Tempo-dos-Patroes.pdf?origin=publication_detail
- MEIRA, Márcio. 1996. "O tempo dos patrões: Extrativismo, comerciantes e história indígena no noroeste da Amazônia". *Lusotopie* 3: 173-187.
https://www.persee.fr/doc/luso_1257-0273_1996_num_3_1_1033
- MEIRA, Márcio. 2017. *A Persistência do Aviamento: Colonialismo e História Indígena no Noroeste Amazônico*. Tese de doutorado. Rio de Janeiro: UFRJ — Programa de Pós-Graduação em Memória Social.
<http://www.repositorio-bc.unirio.br:8080/xmlui/handle/unirio/11512>
- ÑAHURI e KUMARÕ. 2003. *Dahsea Hausirõ Porã ukûshe wiophesase merã bueri turi (Mitologia Sagrada dos Tukano Hausirõ Porã)*. São José I: Unirt, São Gabriel da Cachoeira: Foirn.
- MICH, Tadeusz. 1994. "The Yuruparí complex of the Yucuna Indians. The Yuruparí rite." *Anthropos* 89: (1/3): 39-49.
- MICH, Tadeusz. 1995. "The Yuruparí complex of the Yucuna Indians. The Yuruparí myth." *Anthropos* 90: (4/6): 487-496.
- MORAN, Emilio F. 1991. "Human adaptative strategies in Amazonian blackwater ecosystems". *American Anthropologist* 93 (2): 361-382.
- OLIVEIRA, Ana Gita de. 1981. *Índios e Brancos no Alto Rio Negro: Um Estudo da Situação de Contato dos Tariâna*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Brasília: UnB-IH-DAN (datilografado).

- OLIVEIRA, Ana Gita de. 1995. *O Mundo Transformado: Um estudo da "cultura de fronteira" no alto rio Negro*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi. Originalmente tese de doutorado em Antropologia a UnB-IH-DAN, 1992.
- OOSTRA, Menno. 1990. "Misioneros y antropólogos em el Mirití-Paraná, Colombia. Años Setenta". *América Indígena* 50 (4): 193-222.
- POZZOBON, Jorge. 1983. *Isolamento e Endogamia: Observações sobre a Organização Social dos Índios Maku*. Porto Alegre: UFRGS-IFCH (Dissertação de Mestrado em Antropologia, dat.).
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 1968. *Desana: Simbolismo de los Indios Tukano del Vaupés*. Bogotá: Universidad de los Andes-Departamento de Antropología. Em inglês: *Amazonian Cosmos: the Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians*. Tradução do Autor. Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- REICHEL-DOLMATOFF, G. 199Z. "Algunos conceptos desana del Valpés sobre manejo ecológico". Em *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano* (François Correa, org.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Pp. 35-41.
- RIBEIRO, Berta G. 1991. "Literatura Oral Indígena: o Exemplo Desâna". *Ciência Hoje* 12 (72): 28-37. Rio de Janeiro: SBPC.
- RIBEIRO, Berta G. e Tolamã KENHÍRI. 1987. "Chuvas e Constelações: Calendário Econômico dos Índios Desâna". *Ciência Hoje* 6 (36): 26-35. Rio de Janeiro: SBPC.
- SILVERWOOD-COPE, Peter. 1990. *Os Makú: Povo Caçador do Noroeste da Amazônia*. Brasília: Editora Universidade de Brasília. Publicado anteriormente em edição mimeografada pela *Série Antropologia* 27a. Brasília: UnB-Departamento de Antropologia.
- SILVERWOOD-COPE, Peter, Alcida RAMOS e Ana Gita de OLIVEIRA. 1980. "Patrões e clientes: relações intertribais no alto rio Negro". Em *Hierarquia e simbiose: relações intertribais no Brasil* (Alcida Ramos, org.). São Paulo: Hucitec, Brasília: Instituto Nacional do Livro. Pp.135-182.
- STRADELLI, E. "L'Uaupés e gli Uaupés. Leggenda del Jurupary". *Boll. Soc. Geogr.*, Serie III, 3: 659-689 e 798-835. Roma. Edição de 1964: Instituto Cultural Italo-Brasileiro (Cuaderno nº 4: 15-66).
- TÕRÂMÛ BAYARU e GUAHARI YE ÑI. 2004. *Livro dos Antigos Desana — Guahari Diputiro Porã*. São Gabriel da Cachoeira: Foirn, Comunidade do Pato, no Médio Rio Papuri: ONIMRP.
- TRIANA, Gloria. 1987. "Puinave". Em *Introducción a la Colombia Ameríndia* (François Correa e Ximena Pachón, orgs.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Pp. 97-107.
- UMÚSIN PANLÕN KUMU e TOLAMÃN KENHÍRI. 1980. *Antes o mundo não existia: A mitologia heróica dos índios Desâna*. Introdução de Berta Ribeiro. São Paulo: Livraria Cultura.
- VIDAL, Silvia. 1999. "Amerindian groups of northwestern Amazonia. Their regional system of political religious hierarchies". *Anthropos* 94 (4/6): 515-528.
- VINCENT, William Murray. 1986. "Máscaras. Objetos rituais do alto rio Negro". Em *Suma Etnológica Brasileira* 3 (Arte Índia) (Berta G. Ribeiro, org.). Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: FINEP e FAPERJ, Pará: FADESP. Pp. 150-171.
- WRIGHT, Robin. 1981. *The History and Religion of the Baniwa Peoples of the Upper Rio Negro Valley*. Tese de doutoramento. Stanford University (inédita).
- WRIGHT, Robin. 1992a. "Uma conspiração contra os civilizados?: História, política e ideologias dos movimentos milenaristas dos Arawak e Tukano do noroeste da Amazônia". *Anuário Antropológico/89*: 191-231. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
http://www.dan.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas1989/anuario89_robinwright.pdf
- WRIGHT, Robin. 1992b. "História indígena do noroeste da Amazônia: Hipóteses, questões e perspectivas". Em *História dos Índios no Brasil*. Organizado por Manuela Carneiro da Cunha. São Paulo: Companhia da Letras, Secretaria Municipal de Cultura e Fapesp. pp. 253-266. Reimpressão de 1998 em:
http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/hist%3Ap253-266/p253-266_Wright_Historia_indigena_do_noroeste_da_Amazonia.pdf

WRIGHT, Robin. 1998. *Cosmos, Self, and History in Baniwa Religion: For Those Unborn*. Austin: The University of Texas Press. Originalmente foi tese de livre-dcência apresentada na Unicamp-IFCH-|Departamento de Antropologia, 1996.
<http://www.repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/281351>

WRIGHT, Robin. 2002. "Ialawinai: O branco na história e mito Baniwa". Em *Pacificando o Branco: Cosmologia do Contato no Norte-Amazônico*. Organizado por Bruce Albert e Alcida Rita Ramos. São Paulo: Editora UNESP (Imprensa Oficial do Estado). pp. 431-468.

WRIGHT, Robin. 2005. *História Indígena e do Indigenismo no Alto Rio Negro*. Campinas: Mercado das Letras e Unicamp-FAEP; São Paulo: Instituto Socioambiental.

WRIGHT, Robin. 2017. "As tradições sagradas de Kuwai entre os povos aruaque setentrionais: Estruturas, movimentos e variações". *Mana* 23 (3): 609-652. Rio de Janeiro: Museu Nacional.
<https://www.scielo.br/pdf/mana/v23n3/1678-4944-mana-23-03-609.pdf>

WRIGHT, Robin e Jonathan HILL. 1986. "History, ritual and myth: Nineteenth Century millenarism movements in the Northwest Amazon". *Ethnohistory* 33 (1): 31-54.

Webgrafia

O site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental, contém dos seguintes verbetes referentes a povos indígenas desta área:

EQUIPE do Programa Rio Negro do ISA. 2002. "Etnias do Rio Negro".

POZZOBON, Jorge. 1999. "Maku".

TUCANO [a]			
Etnia	População	Data	Fonte
Arapaço	448 BR	2014	ISA
Bará	30 BR	2014	ISA
	CO [b]	2018	DANE
Barassana	55 BR	2014	ISA
	905 CO	2018	DANE
Cubeu	565 BR	2014	ISA
	14.074 CO	2018	DANE
	56 VE	2011	INEC
Carapanã	111 BR	2014	ISA
	1.040 CO	2018	DANE
Dessana	1.699 BR	2017	ISA/Foirm
	3.641 CO	2018	DANE
Iuruti	969 CO	2018	DANE
Letuama	285 CO	2018	DANE
Macuna	108 BR	2017	ISA/Foirm
	1.962 CO	2018	DANE
Miriti-tapuia	88 BR	2014	ISA
Pirá-tapuia	1.325 BR	2014	ISA
	1.106 CO	1993	DANE
Siriano	86 BR	2014	ISA
	1.658 CO	2018	DANE
Tucano	5.731 BR	2014	ISA
	4.075 CO	2018	DANE
	29 VE	2011	INEC

Tuiuca	1.050 BR 1.467 CO	2014 2018	ISA DANE
Tanimuca	991 CO	2018	DANE
Taiuano	123 CO	2018	DANE
Tatuio	1.091 CB	2018	DANE
Uanana	735 BR	2005	PIB
Cotiria	3.312 CO	2018	DANE

ARUAQUE				
Etnia		População	Data	Fonte
Wakuenai	Banúua	7.145 BR	2014	ISA
		187 CO	2018	DANE
	Curripaco	1.332 BR	2005	PIB
		11.946 CO 7.351 VE	2018 2011	DANE INEC
'Banúua' [c]		3.501 VE	2011	INEC
Piapoco		14.661 CO	2018	DANE
		3.714 VE	2011	INEC
Uarequena		1.039 BR	2014	ISA
		620 VE	2011	INEC
Cabieri (Kawiyari)		809 CO	2018	DANE
Iucuna		1.582 CO	2018	DANE
Troca de idiomas	Baré [d]	11.472 BR	2014	ISA
		5.044 VE	2011	INEC
	Tariana [e]	2.684 BR	2014	ISA
		210 CO	2018	DANE

MACU / PUINAVE				
Etnia		População	Data	Fonte
Bara	Macu [f]	CO [b]	2018	DANE
Dôu		121 BR	2014	ISA
Hupdu		1.000 BR	2012	ISA [h]
		34 CO [g]	2018	DANE
Iuhup		754 BR	2010	ISA [i]
		4 CO	2018	DANE
Nadob		483 BR	2014	ISA
Nucac		744 CO	2018	DANE
Puinave		8.984 CO	2018	DANE
		1.716 VE	2011	INEC

Notas e abreviaturas dos quadros

- [a] → O censo de 2018 da Colômbia (DANE) registrou 127 pessoas como betoia, antiga denominação da família linguística tucano.
- [b] → O censo de 2018 da Colômbia (DANE) registrou 1.004 pessoas como bara (paroxítona, nome de uma etnia macu), mas nada registra sobre os barás (oxítona, nome de uma etnia tucano). Fica a dúvida sobre à qual etnia corresponde esse número.
- [c] → Um outro grupo aruaque, vizinho de Maroa, junto ao rio Guainía, na Venezuela, cuja língua não é mutuamente inteligível com a dos wakuenai.
- [d] → Os barés, que outrora falavam uma língua da família aruaque, falam hoje a língua geral amazônica, também falada por muitos não-índios da região. Formada no período colonial, essa língua se classifica na família tupi-guarani.
- [e] → Os tarianas falavam um língua aruaque, mas hoje falam uma outra, da família tucano.
- [f] → O censo de 2018 da Colômbia (DANE) registrou 127 pessoas registrou 50 pessoas simplesmente como macus.
- [g] → Esse número é a soma de 33 “jupda” com 1 “hupdu”, registrados no censo de 2018 da Colômbia (DANE).
- [h] → Número redondo tomado de fonte indicada como “Patricia 2012”. A mesma fonte calcula em 500 os da Colômbia.
- [i] → Número tomado de fonte indicada como “Silva:2010:3 2010”.
- BR → Brasil.
- CO → Colômbia.
- DANE → Órgão de demografia e estatística da Colômbia. *Población Indígena de Colômbia: Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. pp. 19-22.
<https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>
- INEC → Instituto Nacional de Estadística (da Venezuela). “Resultados Población Indígena”. *XIV Censo de Población y Vivienda 2011*.
<http://www.inec.gob.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/ResultadosBasicos.pdf>
- ISA → Instituto Socioambiental. “Quadro Geral dos Povos”. Dados demográficos tomados da SIASI/SESAI, 2014.
https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos
- VE → Venezuela.

[Tabela inicial](#)

[Lista das áreas](#)