

Capítulo F-2

Alto Amazonas

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

Os quatro ou cinco séculos de presença dos brancos nesta área são marcados por sucessivas disputas de fronteiras. Em conformidade com o Tratado de Tordesilhas, ela cabia inteiramente à Espanha, mas em 1639 a expedição de Pedro Teixeira tentava empurrar a fronteira para oeste, erigindo, segundo alguns, o marco português na foz do Aguarico, afluente do Napo. Jesuítas espanhóis desciam o Solimões criando missões, enquanto colonos portugueses em direção contrária destruíam aldeias indígenas e escravizavam seus habitantes. Mesmo após os Tratados de Madrid (1750) e de Santo Ildefonso (1777), que reformularam as fronteiras entre o domínio espanhol e o português para algo muito próximo aos atuais limites do Brasil, tropas espanholas ainda tentavam sustentar posição em Ega (hoje Tefé, AM), de 1781 a 1791, à espera de que os portugueses abandonassem Tabatinga, o que não conseguiram. Um século depois, a intensificação da extração da borracha tornou premente a definição das fronteiras entre Peru e Colômbia, entre Peru e Equador e de um deles, aquele que viesse a tocar a linha geodésica entre a foz do Apapóris e a do Javari, com o Brasil. A primeira foi resolvida em 1922, pelo tratado que criou o trapézio colombiano de Letícia, e confirmada após o conflito de 1932. Coube pois à Colômbia confirmar seus limites com o Brasil, o que foi feito em 1928. O Protocolo do Rio de Janeiro de 1942 pôs fim ao conflito armado entre Equador e Peru, sem resolver de modo completo suas fronteiras. Jean-Pierre Chaumeil (1992) faz interessantes considerações sobre a imagem que deixaram dessa fronteira os cronistas que por ela transitaram no período anterior ao clímax da produção de borracha, sobretudo pela comparação da povoação peruana de Loreto com a brasileira de Tabatinga.

As Missões de Mainas

A colonização européia desta área tem início no século XVII com a catequese jesuítica que se expandiu numa região regada pelos rios que confluem de modo a formar o alto curso do Amazonas. Era promovida a partir de Quito (Equador) e Pasto (Colômbia). A base amazônica relacionada ao primeiro desses centros andinos era a pequena cidade de Borja, nas margens do Marañón, entre as desembocaduras dos rios Santiago e Morona. Os mainas, povo que vivia a leste de Borja, entre o Morona e o Pastaza, seriam um dos primeiros alvos da atenção missionária e também da cobiça dos encomenderos, desorganizando-se e definhando rapidamente. Entretanto, seria pelo nome deles que viria a ser conhecida essa vasta região: as Missões de Mainas.

Anthony Stocks, no seu livro *Los Nativos Invisibles* (1981), ocupando-se dos cocamillas, oferece um bom retrato da atuação dessas missões nas terras que ficam entre os baixos cursos do Marañón, Huallaga e Ucayali, que operavam também com os cocamas, jéberos, mainas,

aguanos, chamicuros. Relata os levantes indígenas contra os missionários, a ajuda que estes recebiam de certos povos contra seus inimigos, as alianças entre antigos inimigos contra os jesuítas, as epidemias de varíola e outras moléstias que dizimavam os aldeamentos missionários, a cobertura dos déficits populacionais destes com a incorporação de outros índios sobre os quais também vinham a incidir as moléstias, a concentração de índios de mais de uma etnia num mesmo aldeamento, as fugas, o apoio que os missionários recebiam de força armada para intimidar os índios. As dez ou mais missões que foram criadas no baixo Huallaga e vizinhanças nem sempre tiveram a mesma composição étnica e a mesma localização.

Assim, o período de 1640 a 1680 foi de grandes perdas populacionais. A partir desta última data até a expulsão dos jesuítas das colônias espanholas em 1767, a situação dos índios em aldeamentos missionários se torna mais estável. Nesses aldeamentos os nativos não estavam sujeitos ao regime de encomienda. E estavam isentos de tributos diretos ao rei porque os produtos que tiravam da terra não tinham tanto valor que justificasse transportá-los até os Andes; além disso, estavam a serviço da Igreja e serviam aos espanhóis na milícia. Os índios retribuíaam os serviços religiosos do missionário com gêneros agrícolas e caça. Também coletavam cera branca, baunilha e resinas, que eram levadas a Quito, onde se trocavam por paramentos, farinha e vinho de missa, e ainda instrumentos de ferro. Em Lamas e Moyobamba, no rio Mayo, afluente da margem esquerda do Huallaga, buscavam venenos de pesca, tecidos de algodão e mosquiteiros. No final do período jesuítico uma nova moléstia grassou na região: o sarampo.

Mas uma permanente ameaça que pairou sobre as missões jesuíticas foi o avanço dos portugueses Solimões acima em busca de índios para escravizar. Povos anteriormente poderosos, como os omáguas e iurimáguas, eram dizimados e migravam para montante, fugindo das expedições escravagistas. Cinquenta famílias iurimáguas foram assentadas pelos jesuítas na confluência do Paranapura com o Huallaga e essa missão veio a ser a origem da atual cidade de Yurimaguas. Os omáguas foram colocados numa outra missão, na confluência do Ucayali com o Marañón.

Jesús San Román (1975) enumera doze missões ao longo do Amazonas, desde pouco acima da confluência do Marañón com o Ucayali até o atual trapézio colombiano. E ainda mais uma dúzia ao longo do Napo desde pouco acima da confluência com o Aguarico até o baixo curso. Por sua vez, Silvia Mora Sierra (1975, p. 36) refere-se a 22 missões jesuíticas e franciscanas no Caquetá e Putumayo.

Trabalhando para a Espanha, o jesuíta boêmio (tcheco) Samuel Fritz criou missões no rio Solimões nas aldeias indígenas que encontrava. Mas elas não se desenvolveram devido às expedições escravizadoras portuguesas que subiam o rio. Os índios que viviam nas margens terminaram por se reduzirem a números insignificantes. Já no final do século XVIII, o naturalista baiano Alexandre Rodrigues Ferreira registra observações dos próprios omáguas, no lado português conhecidos como cambebas, a respeito da diminuição de sua população, o que então atribuíaam ao desgaste que sofriam como remeiros em viagens de meses e meses pelo Madeira e o Guaporé, em direção a Mato Grosso. O aniquilamento quase completo da numerosa população omágua fez com que os índios que habitavam em áreas mais afastadas das margens do rio principal, como os ticunas, viessem ocupar seu lugar.

O espólio das missões

Quando os jesuítas foram proibidos de atuar, primeiro pelo governo português (1759), depois pelo espanhol (1767), não tiveram missionários substitutos imediatamente e nem no mesmo número. No lado espanhol, os indígenas começaram a abandonar as missões, trocando de aldeamentos, ou mesmo retornando ao antigo modo de vida. O governador Francisco Requena tentou discipliná-los com um severo regime militar e ao mesmo tempo os colonos se aproveitavam para explorar o trabalho indígena. Franciscanos e padres seculares que ocuparam o lugar dos jesuítas passaram a ser supervisionados a partir do sul, do Colégio Santa Rosa de Ocopa. Mas cinquenta anos depois as colônias ibéricas faziam sua independência política. O discurso libertário dos novos Estados não se aplicava aos índios, que, agora, em vez de trabalhar somente para a missão, eram obrigados também a servir aos empreendedores leigos e nas obras públicas. Os índios trabalhavam em plantações, na coleta da salsaparrilha, na produção de óleo de peixe-boi, na salga de peixes e, quando, em meados do século XIX, introduziu-se a navegação a vapor, passaram de remeiros a lenhadores.

No lado brasileiro, a evolução foi semelhante. O Diretório dos Índios, do governo do Marquês de Pombal, tinha como objetivo incorporar os índios como cidadãos portugueses, transformando suas aldeias em vilas, com câmaras municipais nas quais eles atuavam com a supervisão de um diretor. O salário do diretor era pago com uma porcentagem da produção indígena e parte dos índios tinha de trabalhar para os colonos mediante remuneração. Os abusos foram tão grandes que em 1792 o Diretório foi extinto, sem que nada fosse posto no seu lugar. Os governos de D. João, como regente e como rei, e de D. Pedro I deixaram os índios praticamente ao léu. O primeiro inclusive chegou a assinar cartas-régias que permitiam a escravidão temporária dos índios em certas partes do Brasil, mas que não incidiram sobre a área de que aqui se trata. Mas havia a escravidão ilegal, e o rio que por mais tempo forneceu escravos indígenas deve ter sido o Japurá, pois os cronistas se referem a esse tráfico até meados do século XIX, quando ainda ali se fazia a aquisição de crianças. Os miranhas foram particularmente objeto desse tráfico. O transporte era feito por batelões remados ou impulsionados com varas por indígenas. Quando Henry Bates viajou para Ega (Tefé) em 1850, três anos antes da instalação da navegação a vapor no Solimões, a tripulação da embarcação era composta por dez índios cocamas, como ele conta no capítulo 10 de seu livro *O Naturalista no Rio Amazonas*.

O tempo da borracha

Na segunda metade do século XIX, a vida do Solimões passou por modificações importantes: a navegação a vapor substituiu os barcos a remo e varas, o rio foi aberto à navegação internacional e a procura da borracha começou a se intensificar, exigindo cada vez mais mão-de-obra e estimulando a imigração nordestina. Foi esse crescente número de habitantes provenientes de fora que levou o português a sobrepujar a língua geral.

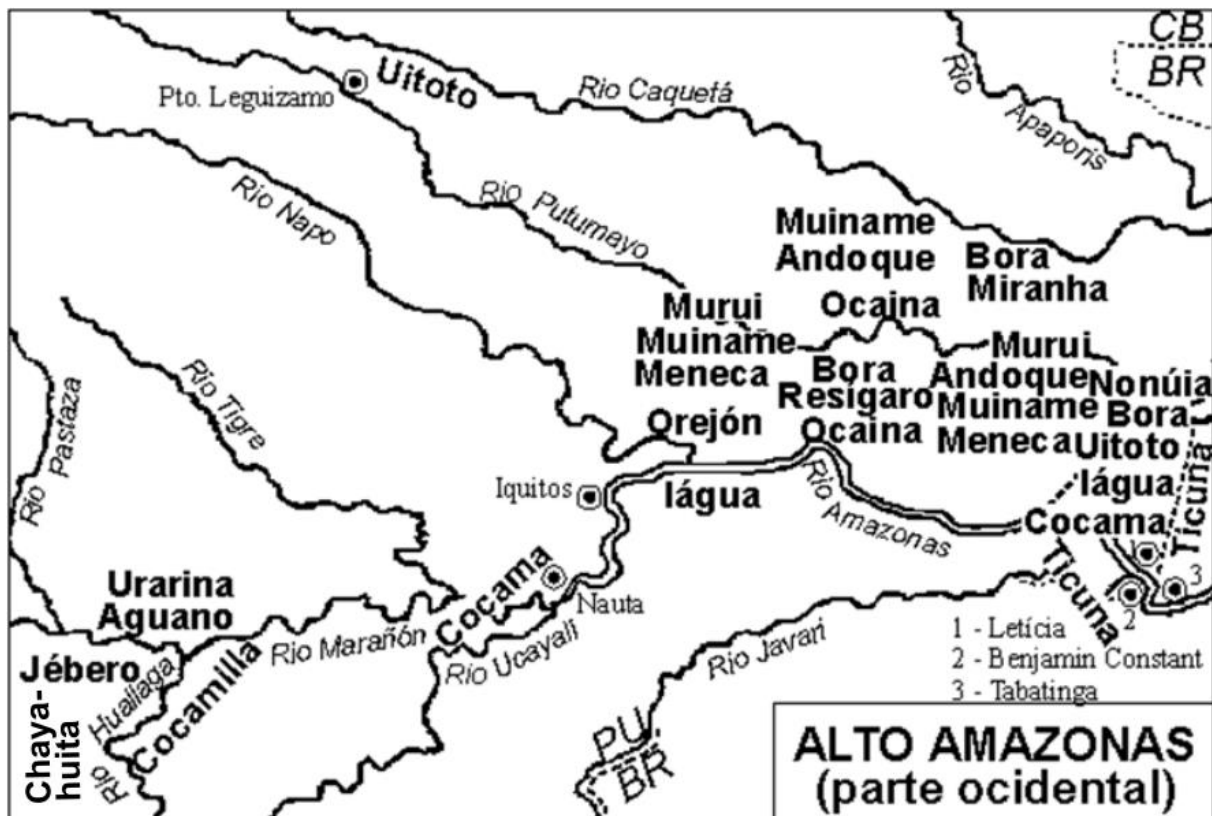
Os índios começaram a ser convocados por bem ou por mal a produzirem borracha e, na bacia do Putumayo, o trabalho forçado, a violência, as transferências de populações chegaram ao auge, ficando famosa pela instalação desse ambiente desolador a empresa do peruano Julio Arana. Talvez tenha sido onde a população indígena decresceu mais rapidamente e a taxas elevadas.

Apesar de, após 1912, a área ter entrado em novo período de estagnação, por causa da queda dos preços da borracha, o sistema de barracão ou aviamento (“habilitación”, no outro

lado da fronteira) — de adiantamento de mercadorias a altos preços em troca de produtos florestais a preços muito baixos, gerando uma dívida insaldável — continuou a vigorar, marcando acentadamente as relações interétnicas.

Os ticunas

São os mais numerosos desta área e se distribuem por três países: Brasil, Colômbia e Peru. A maioria vive no primeiro, onde são mais de 32 mil (ou talvez mais ainda), o que corresponde a uma expressiva percentagem da população indígena brasileira. Suas comunidades se distribuem ao longo de ambas as margens do Amazonas-Solimões desde o lado mais ocidental do trapézio de Letícia (fronteira Peru-Colômbia) até as vizinhanças de Tefé. Sua concentração maior se faz na fronteira Brasil-Colômbia, onde também vivem afastados do grande rio: nos igarapés Loreto-Yacu, Tacana, Belém e São Jerônimo, que correm para o Amazonas-Solimões, e nos rios Cotuhé e Jacurapá, que se dirigem, no sentido oposto, para o Putumayo-Içá. Sobre eles há uma expressiva contribuição antropológica, a começar pelo livro do famoso etnógrafo Curt Nimuendaju, que aliás faleceu quando entre eles realizava mais uma pesquisa de campo, em 1945.



Os ticunas estão divididos em clãs patrilineares exogâmicos, a que eles próprios, em português, chamam de “nações”. Os membros dos clãs que têm nomes de aves não podem se casar entre si; o mesmo ocorre com aqueles cujos clãs têm nomes de árvores, insetos ou mamíferos. Formam-se assim dois conjuntos de clãs — as “nações de pena” e as “nações sem

pena”, como as chamam os próprios ticunas (Oliveira Filho, 1988, p. 89) — que se comportam como metades exogâmicas. Os membros de certos clãs são bem mais numerosos que os de outros.

No passado cada clã se concentraria num determinado local, sendo possível descobrir a posição geográfica de alguns deles. Cada qual seria uma unidade política e economicamente autônoma com controle sobre um território. Como eram, e ainda são, unidades exogâmicas, seus membros masculinos tinham de ir buscar esposas em outros, vivendo junto ao sogro, a quem prestavam serviço durante algum tempo, antes de voltar a viver no clã paterno. A preferência pela troca de irmãs seria um meio de evitar o estágio do marido na maloca do sogro (Oliveira Filho, 1988, p. 115, mapa 3, e pp. 116-7).

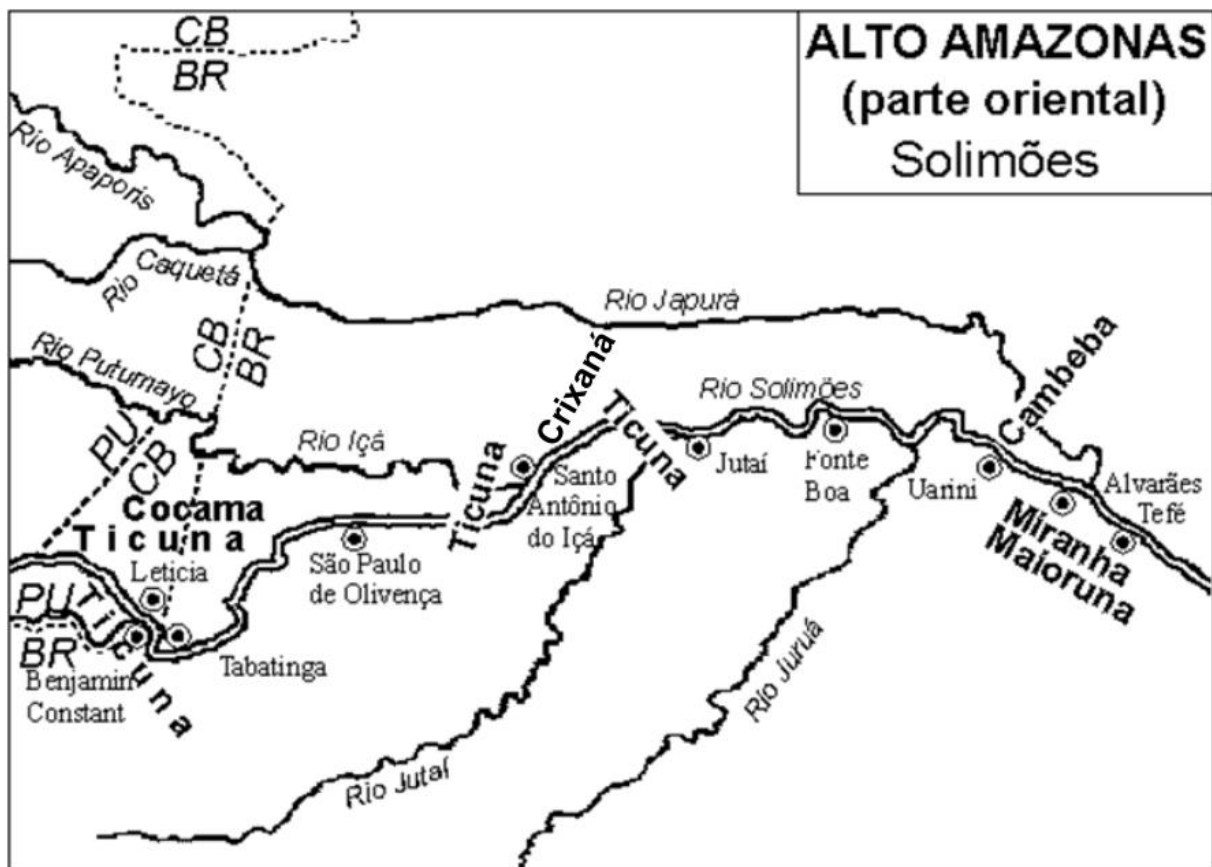
Hoje os ticunas vivem em grupos vicinais, constituídos por grupos domésticos próximos uns dos outros que cooperam entre si. Até mesmo grandes concentrações de ticunas, como a existente na TI Umariuaçu, se desdobram em vários grupos vicinais. O próprio Curt Nimuendaju já havia detectado a existência de tais grupos, que posteriormente Roberto Cardoso de Oliveira interpretou como grupos unilineares de descendência desmonstrável, ou linhagens em formação, com sobrenomes brasileiros, que recuperariam em menor escala a antiga organização desfeita com a dispersão espacial dos clãs. Oliveira Filho, entretanto, os interpreta de outro modo, admitindo que eles não decorrem de uma revitalização de regras de descendência e de casamento, mas sim da estratégia de um líder atuante que procura manter junto a si um núcleo de parentes, sejam os de sua própria linha paterna, sejam os parentes da esposa, sejam indivíduos conectados por meio do casamento das filhas ou cunhadas. Uma vez que grupos vicinais tendem a ter longa duração, em alguns momentos de seu desenvolvimento sua composição pode ter a aparência de unilinearidade (Oliveira Filho, 1988, pp. 197-208).

Os nomes pessoais também constituíram motivo de interpretações divergentes. Curt Nimuendaju já mostrara que o nome de cada pessoa costuma aludir à árvore ou animal que dá nome a seu clã. Isso permitiria a quem ouvisse um nome pessoal descobrir o clã de seu portador. Cardoso de Oliveira, rotulando as “nações” ticunas de sub-clãs, e agrupando-as em unidades maiores denominadas clãs, reunindo, por exemplo, todos os sub-clãs que têm por nome variedades de arara num clã Arara, supôs um sistema de classificação indígena sob a forma de encaixamento sucessivo de classes (clã Arara > sub-clã Arara Vermelha > nome pessoal Arara Vermelha Pousada). Oliveira Filho, entretanto, discorda de que unidades mais inclusivas que as “nações”, que não as já referidas metades, sejam admitidas pelos próprios ticunas.

Num livro sobre os ticunas, *O Índio e o Mundo dos Brancos*, Roberto Cardoso de Oliveira, com a noção de fricção interétnica, estimulou no Brasil a reorientação das pesquisas de aculturação para uma abordagem com foco na relação de dominação da sociedade complexa dos brancos sobre as sociedades indígenas.

Por sua vez João Pacheco de Oliveira Filho, no seu livro “*O Nosso Governo*”, do qual tomei algumas informações acima referidas, faz uma avaliação das teorias referentes ao contacto interétnico e se propõe abordar o caso dos índios ticunas, do alto Solimões com uma nova orientação, que não se limite a colocar a sociedade indígena e a sociedade envolvente em polos opostos. Vale-se do conceito de situação social, proposto por Max Gluckman, em que se conjugam um conjunto de atores sociais (indivíduos ou grupos, suas ações e comportamentos) e um evento ou conjunto de eventos que lhe servem de referência em um dado tempo. A esse conceito, que é solidário com o de campo, acrescido da consideração de esquemas de

distribuição de poder entre os atores, Pacheco de Oliveira denomina de situação histórica. Assim reconstitui a situação no tempo dos seringais e depois a formação do campo indigenista. A discussão dos elementos etnográficos que se evidenciam ao longo dessa reconstituição lhe dá oportunidade de mostrar como sua abordagem lhe permite ir mais além do que certas interpretações de pesquisadores anteriores — no caso, Curt Nimuendaju, Roberto Cardoso de Oliveira, Maurício Vinhas de Queiroz, Ari Oro —, conjugando a legitimação tanto das autoridades indigenistas como dos líderes indígenas, os surtos messiânicos, as mudanças sociais e políticas, na mesma matriz cosmológica de sucessivas quedas, sempre redimidas pela providência do que os ticunas chamam de "o nosso governo", que não se confunde com o governo brasileiro, nem é o próprio herói mítico *Yoi*, mas a atuação em favor deles por agentes externos que atuam sob a inspiração desse herói e de outros imortais.



A etnografia dos ticunas também é marcada pela discussão de movimentos político-religiosos que entre eles ocorreram ao longo do século XX, e mereceram a atenção de Maurício Vinhas de Queiroz. Aos movimentos desencadeados por mensagens recebidas por jovens ticunas dos principais personagens de sua mitologia, e até focalizados em pessoas de fora mas que por eles mostraram interesse, como o etnólogo Nimuendaju e um dos primeiros chefes de posto do SPI apelidado Manelão, veio acrescentar-se a adesão de uma boa parte deles a um outro, de origem externa, dirigido por José da Cruz, que teve a atenção do pesquisador Ari Oro (1978). A todos esses movimentos Oliveira Filho, no já referido livro, procurou dar uma

interpretação geral fundada na cosmologia dos ticunas e nas sucessivas situações históricas por que passaram.

Os ticunas são muito conhecidos pela excelência de suas figuras, geralmente de animais, esculpidas em vulto, em madeira, e também pelas máscaras de corpo inteiro feitas de pano, não tecido, mas de entrecasca, presentes nos seus ritos. Esses panos, conhecidos como tururis, tanto os que integram as máscaras como em cortes isolados, servem de fundo para o traçado de figuras com tintas naturais. Do seu artesanato também são muito procuradas as bolsas trançadas com fibra de tucum.

Dos seus ritos, aquele sobre o qual mais se ouve falar é o conhecido por “festa da moça nova”, que marca o final da reclusão da jovem que entra na plenitude da idade adulta.

Participantes da vida econômica regional como fornecedores de bananas e de farinha de mandioca, os numerosos ticunas têm várias associações entre as quais uma de professores e outra de auxiliares de enfermagem. Conforme dados do censo de 1980, nos municípios de São Paulo de Olivença, Amaturá, Benjamin Constant e Santo Antônio do Içá, os ticunas são respectivamente 64,6%, 75,5%, 23,7% e 32% da população rural, que em todos eles constitui mais, e em alguns muito mais, da metade da população total do município (Oliveira Filho 1988: 17-18). Desse modo, entre outras coisas, os ticunas têm um peso decisivo nas eleições municipais e chegam até a eleger alguns vereadores dentre os de sua própria etnia. Os professores ticunas, pagos pela Funai ou pelos municípios, chegam a duas centenas e sua associação, por intermédio de um curso, tem aprimorado sua formação, o que lhes permitiu completar o 1º grau e fazer todo o 2º. Jussara Gruber, que coordenou esses cursos, estimulou também a canalização de sua grande aptidão artística para a procura de novas maneiras de expressá-la. Graças aos esforços e empenho dela, em 2006 sua organização de professores instalou um curso de 3º grau em convênio a Universidade do Estado do Amazonas.

Tendo sofrido duramente o regime imposto pelos seringalistas no clímax da extração da borracha e sua reativação durante a Segunda Guerra Mundial, os ticunas só vieram a ter um precário apoio em 1945, com a criação de um posto do SPI em Umariçu, numa reserva a eles destinada ao lado de Tabatinga. Somente nos anos setenta outros postos vieram a ser criados e começou a ser levantada a questão de suas terras, hoje em boa parte resolvida. No penoso processo para seu reconhecimento, demarcação e homologação, chegaram a sofrer um massacre em 1988.

Os iáguas

Apesar de ter uma população bem menor que a dos ticunas, os iáguas também se distribuem por uma extensa faixa ao longo do Amazonas, aproximadamente desde Letícia até Iquitos. As comunidades iáguas mais orientais se entremeiam com as ticunas mais ocidentais. Tal como os ticunas, os iáguas também têm comunidades afastadas do curso principal do Amazonas, como as do Loreto-Yacu, do Atacuari ou da margem esquerda do baixo Javari. Um livro de Jean-Pierre Chaumeil (1981) reconstitui com detalhes as migrações dos iáguas desde o período colonial até a atualidade. Iáguas e ticunas são vizinhos de longa data; no século XVIII, na missão jesuítica de San Ignacio de Loyola de Pebas y Caumares, onde o rio Shishita desemboca no Amazonas (próximo à atual cidade peruana de Pebas), havia representantes de ambas as etnias, além daquelas que davam nome à missão (Chaumeil, 1981, pp. 25-30).

Em um outro trabalho, Chaumeil (1994) dá uma idéia geral da cultura e situação dos iáguas. Sua descrição nos permite perceber que há várias semelhanças entre os iáguas e os ticunas, apesar de a língua dos primeiros ser da família peba-íagua e a dos segundos não se classificar numa unidade mais abrangente. Assim, os iáguas também se dividem em clãs patrilineares exogâmicos com forte evidência de que se distribuem em metades, de um lado os que têm nomes de aves e de outro os que têm nomes de outros animais ou vegetais. Esses clãs no passado seriam localizados. Os grupos locais repetiriam as alianças matrimoniais entre dois clãs, o que envolvia o casamento com a prima cruzada bilateral e a troca de irmãs; porém, de modo diferente dos ticunas, o casamento entre diferentes gerações (com a filha da irmã, por exemplo) era desestimulado. Mas naquelas comunidades mais expostas às relações de mercado, a patrilocalidade definitiva após um tempo de moradia do genro junto ao sogro para o serviço da noiva tem cedido lugar à matrilocidade, permitindo ao sogro o acesso aos rendimentos do genro (pp. 243-258). Os iáguas também crêem num par de gêmeos que saíram do joelho de um outro personagem mítico, gerados pela picada de uma abelha (pp. 298-300); já no mito ticuna cada menino sai um joelho, cada qual com sua irmã, gerados por picadas de um enxame de marimbondos (Nimuendaju, 1952, pp. 122).

Vários itens do artesanato iáagua também lembram os ticunas. As redes, as técnicas de tecê-las, os corantes naturais com que as ornamentam e até os motivos estão mais próximos do que fazem os ticunas do que de outras etnias da área (Chaumeil, 1994, p. 239). Entretanto, é difícil compreender como essa semelhança possa ser compatível com o fato de que tais motivos se inspiram na pintura clânica. Os iáguas também fazem panos de entrecasca batida com que confeccionam mantos, tangas e máscaras rituais (p. 242), ainda que estas não tenham o mesmo estilo das ticunas. Os iáguas entalhavam em madeira estatuetas antropomórficas de 30 a 150 cm que representariam as almas dos mortos, ou uma remota humanidade submersa por um dilúvio e transformada nos espíritos do buritizal, ou donos dos animais (pois recebiam oferendas de tabaco e caiçuma em troca de caçadas bem sucedidas), ou até auxiliares xamânicos. Os ticunas teriam tido estatuetas similares (pp. 241-2) e Nimuendaju (1952, pp. 77) chegou a ver duas no rio Jacurapá, exemplares um pouco menores das que no passado, penetradas por espíritos, cantavam por um megafone de madeira. Apenas para dar uma idéia de como esses povos participavam da vida uns dos outros, vale acrescentar que Nimuendaju ainda anotou uma informação segundo a qual o espírito que animava a estátua masculina era de um xamã omágua que tinha sido morto pelos ticunas. No passado, os iáguas, tal como os ticunas, usavam a zarabatana, que lançava projetis com pontas embebidas em curare. Chaumeil (1994, pp. 230, 273 e 275-6) estabelece uma relação entre essa arma e esse veneno, que esses dois povos fabricavam, com o xamanismo de dardos mágicos que praticam e, mais ainda, a área de difusão desses recursos técnicos de caça com o intercâmbio xamânico entre ambos e os cocamas.

No livro *Ver, Saber, Poder*, Chaumeil (1998) faz uma detalhada descrição do xamanismo iáagua, relacionando-o à sua cosmologia, organização social e classificação das doenças. Precede-a com uma esclarecedora discussão das teorias sobre xamanismo. Nessa tradução para o espanhol de sua tese de doutoramento, que foi publicada originalmente em francês em 1983, Chaumeil acrescenta um prefácio, onde destaca três inovações recentes, estimuladas pela procura dos xamãs iáguas também pelos moradores não-índios das margens do Amazonas e pelas inovações técnicas que têm alcançado a região: as modalidades “cirúrgica”, “subaquática” e “telefônica”. A modalidade cirúrgica se aproxima daquilo que no espiritismo brasileiro é conhecido como operação espiritual, mas que não dispensa uma fase preparatória baseada no xamanismo de dardos. Utiliza um instrumental igual ao dos cirurgiões ocidentais, porém não

visível para aqueles que não são xamãs, a não ser uma gase mágica, chamada “massa eterna”, que tem as formas visíveis de papel, folhas ou resina. A modalidade subaquática se fundamenta na crença na existência de um caminho sob as águas que vai desde a foz do rio Japurá, no Brasil, até as do Ucayali e Huallaga, no Peru, percorrido em alta velocidade por certos xamãs envolvidos em pele de sucuri. A massa eterna é obtida por essa via, de dois grandes doutores, transformados em espíritos aquáticos, que a produzem numa cidade, sob as águas do Ucayali, protegida por felinos gigantes. A modalidade telefônica, por sua vez, permite ao xamã falar com espíritos usando números de discagem e até chamar às falas o feiticeiro causador dos males que afligem seu paciente.

Josette Chaumeil & Jean-Pierre Chaumeil (1977) analisam um rito que os iáguas realizam quando o êxito nas caçadas individuais se torna muito raro. Os homens saem em expedição à procura de caça em local mais distante, enquanto as mulheres preparam uma bebida fermentada de macaxeira e um alimento de bananas. Ao voltarem, além da carne dos animais abatidos, trazem cinco tipos de instrumentos de sopro, tocados aos pares, que emitem as vozes de espíritos benévolos. As mulheres não podem ver os instrumentos, mas os dois alimentos que prepararam são oferecidos aos tocadores alternadamente. Os espíritos assim alimentados deverão pedir aos “donos” dos animais que os liberem para serem caçados. Após algum tempo, os músicos destroem os instrumentos, mas antes de fazê-lo esparramam algumas cabaças de caiçuma no chão, o que representa os vômitos dos espíritos, que assim expressam estarem saciados. Parte da carne é consumida coletivamente e a outra, distribuída pelas famílias. O rito se prolonga com uma festa com danças e cantos até acabar a caiçuma.

Os mai huna

Mai huna é a auto-denominação dos indígenas também conhecidos como orejones, devido aos enormes discos auriculares que seus homens usaram até mais ou menos 1930, e cotos, termo quêchua que designa uma espécie de macaco (chillón). Vivem junto aos rios Zapote, Yanayacu e Sicuari, afluentes da margem esquerda do Napo, e no vizinho rio Algodón, que corre para o Putumayo. Estão próximos, portanto, dos iáguas mais ocidentais. São os únicos representantes da família linguística tucano ocidental nesta área etnográfica: os demais (sionas, secoias, tamas, coreguajes e macaguajes) estão na área Cabeceiras do Putumayo e do Caquetá.

De população muito pequena, se comparados aos iáguas e sobretudo aos ticunas, com eles se parecem por estarem divididos em clãs patrilineares exogâmicos, mas deles diferem por tenderem atualmente para a residência uxorilocal. Os três clãs que lhes restaram também não operam exclusivamente com a repetição da mesma aliança matrimonial geração após geração, como sua terminologia de parentesco faria esperar: embora o homem o mais das vezes vá procurar esposa no clã patrilinear de sua mãe, repetindo o casamento de seu pai, tem a alternativa de buscá-la em outro clã e até eventualmente no seu próprio clã, mas em outra subdivisão do mesmo. A distinção entre parentes e afins é esfumada pela distância genealógica e espacial. Irène Bellier (1994, pp. 78-115) faz uma detalhada análise de sua estrutura social.

Embora os indivíduos possam eventualmente desincumbir-se de tarefas que cabem por tradição ao sexo oposto, há um limite que não pode ser ultrapassado: somente os homens preparam as drogas rituais e apenas as mulheres mastigam os ingredientes destinados à elaboração da bebida fermentada (p. 55). Instrumentos que dão morte imediata, como armas de fogo e arpões de pesca, também são vedados às mulheres (p. 63). Também existe

incompatibilidade entre o treinamento para exercer o xamanismo, que envolve o consumo de ayahuasca e sanango (*Brunfelsia*), e o contato sexual com as mulheres (pp. 113-4). A construção social da pessoa masculina e da feminina tem fortes conotações culinárias e astronômicas: a gestação de um bebê reproduz a formação do Sol pela cocção do menino mítico na panela-matriz de sua mãe. O tratamento por que passa posteriormente o jovem o associa a outro personagem mítico, Lua, cujo círculo celeste o identificava ao hoje abandonado disco auricular. O não mais realizado rito de iniciação feminino, que ocorria por ocasião da primeira menstruação, considerada um defloramento pelo mesmo personagem mítico, envolvia, após a excisão clitoridiana, uma defumação da jovem colocada numa rede coberta com folhas de bananeira sobre um fogo, onde se queimavam folhas de urucum e de plantas aromáticas. Só depois de passar por esse suadouro, como que num moquém, a mulher estava disponível para as relações sexuais. Antes de adotarem a maneira de sepultar dos peruanos ribeirinhos, os mai huna incineravam os mortos e alguns comiam suas cinzas; em contrapartida, no além, banhavam-se numa panela, transformando-se em estrelas (pp. 117-124).

Cocamas e cocamillas

Cocamas e cocamillas falam uma língua tupi-guarani e seus ancestrais teriam chegado ao alto Amazonas 200 ou 300 anos antes dos conquistadores europeus. Anthony Stocks (1981, p. 13), que realizou pesquisa junto aos segundos no período 1975-77, estimou a população cocama em 20 mil indivíduos e a cocamilla em 5 mil. As comunidades cocamillas estão situadas no baixo Huallaga, também no rio Marañón e até mesmo junto a Iquitos. A comunidade cocamilla no bairro central de Lagunas guardava até pouco tempo o caráter de comunidade fechada de modelo serrano, sede que foi de missão jesuítica no período colonial (Stocks, 1976, p. 65). Os cocamas têm algumas comunidades no baixo Ucayali e pelo Amazonas até a confluência com o Napo, além de um grande número disperso na população rural branco-mestiça (Stocks, 1981, p. 98).

Como a maioria dos cocamas e a totalidade dos cocamillas vivem no Peru, é de estranhar que o Censo de Comunidades Nativas de 1993 realizado no mesmo país, que serve de fonte ao levantamento da população indígena do continente por José Matos Mar, na revista *América Indígena* (vol. 53, nº 4, 1993), apresente 9.103 indivíduos como soma de ambas as populações (p. 228). Mas talvez isso se explique pelo fato de não serem reconhecidos como indígenas, às vezes mesmo por funcionários do governo, seja pela sua dispersão, seja por sua integração nas atividades econômicas regionais, seja por não falarem sua língua junto a estranhos, seja por não apresentarem marcas tribais. Esse não reconhecimento inspirou a Stocks o título de *Los Nativos Invisibles* para seu livro sobre os cocamillas. Já os cocamas de áreas mais urbanizadas, como Pucallpa, Iquitos e Requena, não se consideram indígenas de maneira alguma (Stocks, 1976, p. 60).

Após passarem pelo período da borracha, os cocamillas foram mais intensamente envolvidos na produção de barbasco (*Lonchocarpus nicou*, timbó-macaquinho), com a invasão de suas comunidades por não-indígenas e destituição de suas autoridades de origem colonial. Esse período durou de 1940 a 1954, quando a queda de preço do barbasco, destinado à produção industrial de inseticida, fez os invasores deixarem as comunidades cocamillas (Stocks, 1981, pp.95-7). Hoje os cocamillas, além da subsistência, produzem pescado, bananas, mandioca, juta, para o mercado (p. 98 e 102).

As unidades familiares cocamillas, que no passado incluíam de 40 a 60 pessoas, na atualidade abrangem pouco mais de oito. Na comunidades elas ficam espacialmente próximas, formando grupos patrilineares exógamos, denominados “sangues”. Se a população é suficientemente grande, a tendência é que esses “sangues” façam suas alianças matrimoniais dentro da própria comunidade, que se constitui assim como um grupo de tendência endogâmica. Geralmente um homem procura mulher no “sangue” onde seu pai encontrou a sua. Os casamentos que se repetem entre dois “sangues” são conhecidos com o nome de “trocas” (“cambios”). O uso do termo “primos” para designar tanto colaterais próximos como distantes ajuda os cocamillas a contornar a dificuldade de fazer uniões que recaiam nos parentes proibidos do direito canônico, embora a maior parte das uniões sejam consensuais. Os clubes esportivos tendem a reunir um maior número de sócios do mesmo “sangue” e as partidas de futebol entre comunidades constituem oportunidades para os jovens virem a conhecer possíveis parceiros conjugais (pp. 126-132).

Os funcionários do governo têm certa dificuldade em lidar com problemas que dependem da tomada de decisões pelas comunidades cocamillas, não entendendo a etiqueta das discussões que conduzem a resoluções por consenso. Apesar de as escolas do governo não atuarem da maneira como esperam, os cocamillas desejam a instrução dos filhos, e seu padrão de assentamento no baixo Huallaga está fortemente influenciado pelo sistema escolar, tal como ocorre com o padrão de assentamento cocama no baixo Ucayali (pp. 132-6). Os cocamas, segundo missionários protestantes, não querem escolas bilíngues (Stocks, 1976, p. 67). Os cocamillas assumem várias identidades: como cidadãos do estado peruano, nas festas nacionais, no serviço militar, nos documentos de identidade; como membros de uma classe social, os cholos, isto é, camponeses ou operários com nomes indígenas, que comem bananas, mandioca e peixe, em vez de de arroz, feijão e carne bovina; como cocamillas, distintos de outros povos indígenas; como membros de sua comunidade, o que lhes permite eludir rotulações com base em classe, etnia ou raça (Stocks, 1981, pp. 139-143). Por outro lado, a identidade cocamilla se afirma no xamanismo, não só porque para atuar eficientemente é preciso conhecer elementos básicos da cultura cocamilla, inclusive a língua indígena, mas também porque o xamã é procurado por pessoas da sociedade dominante, até mesmo gente de prestígio (pp. 143-4). Uma interessante análise de Stocks (1979) de uma sessão de cura a que assistiu em Lagunas mostra como a música não é simplesmente um aditivo, mas sim algo intimamente relacionado à estrutura do rito xamânico.

As comunidades cocamillas realizam várias festas que remontam às missões jesuíticas: dia dos mortos, Natal, Carnaval, Santa Rosa de Lima, Reis Magos, São João, Nossa Senhora do Carmo. A celebração da Semana Santa perdeu a importância por coincidir com a época da lavagem da juta. Ritos de origem mais indígena também se celebram, como o da reintegração na vida social de pessoa que tenha estado gravemente enferma. E também guardam ritos de caráter misto, como o da água de salvação, que, embora relacionado com o batismo católico, não é realizado pelos brancos-mestiços (pp.144-6).

Desde o final do século XX, os cocamas se mostram mais presentes no Brasil, no alto Solimões, como vizinhos dos ticunas, seja por migração rio abaixo, seja por terem escolhido se mostrar mais visíveis, assumindo sua identidade étnica. E como tal têm reivindicado seus direitos a terra, instrução e saúde.

Foz do Japurá

O Japurá, nome que recebe o baixo curso do rio Caquetá em território brasileiro, desemboca na margem esquerda do Solimões pouco acima de Tefé. Essa é entretanto apenas a sua foz principal, uma vez que o Japurá se comunica com o Solimões por inúmeros canais ao longo de uma extensa faixa. Um desses canais é o Auati Paraná, que sai do Solimões pouco abaixo de Tonantins e chega ao Japurá pouco acima de Maraã. A jusante deste núcleo urbano se inicia um complexo de furos e paranás inteligidos que chegam ao Solimões pouco acima de Coari. Por outro lado, afluentes da margem esquerda do Japurá têm suas cabeceiras muito próximas das nascentes dos tributários da margem direita do rio Negro, favorecendo o trânsito de um para outro. Por conseguinte, nos tempos anteriores ao avião e às embarcações a vapor, era possível abreviar as longas viagens a remo entre esses três grandes rios. Daí talvez a grande importância que teve o núcleo urbano de Ega, junto à foz e ao lago do rio Tefé, do qual veio a tomar o nome, na longa disputa de fronteira entre Portugal e Espanha. Durante todo o século XIX, Tefé foi o ponto de partida daqueles que entravam no Japurá, seja para coletar a salsaparilha, seja para obter escravos indígenas. Inúmeros destes, em boa parte crianças, foram incorporados à população de Tefé, trazidos por expedições promovidas por comerciantes, funcionários, militares e até por diretores de índios, que os compravam de seus aprisionadores indígenas, que não raro também negociavam membros de seu próprio povo. Entre os indígenas que assim agiam se contavam grupos denominados miranhas. Por conseguinte, muitos moradores de Tefé devem descender desses indígenas, sem que como tal se identifiquem. Vários grupos indígenas do Solimões e do Japurá assim desapareceram. Priscila Faulhaber, que tem se dedicado ao estudo dos indígenas dessa região, em consulta ao livro de batismo da localidade de Nogueira, notou referências a descimentos de índios a partir de 1813. Já entre 1821 e 1851 não há mais alusão a essas expedições, mas registram-se batismos coletivos de indígenas com um padrinho comum a todos, o que faz fortemente supor que se trata do próprio realizador do descimento. Quanto às etnias das pessoas batizadas, figuram as seguintes: iuri, pica-flor ou uainuma, chomana, pacé, xama, iupiua, umaua, lituana, jucuna, caucena, iuauna, miranha, catuquina, mura (Faulhaber, 1998, p. 91). Com exceção das três últimas, parece hoje não haver qualquer pessoa que se identifique com qualquer uma delas.

Mas na região de Tefé vários grupos guardaram sua identidade indígena. Entre eles se contam os miranhas, que teriam vindo em busca de condições de vida melhores após o clímax da extração da borracha, deslocando-se rio abaixo desde o Cahuinari, um afluente da margem direita do Caquetá (Japurá) em território colombiano. Procurando confundir-se com os brancos, escamoteando sua identidade estigmatizada, os adultos miranhas não permitiam a suas crianças o uso de sua língua, que caiu no esquecimento nas vizinhanças de Tefé. Mas outros indígenas também se aproximaram de Tefé: do Caquetá, alguns uitotos; do alto Solimões, caixanas e cambebas; do baixo Javari, maiorunas; sem dizer dos ticunas, cuja “frente” de expansão para oriente alcançou e até ultrapassou os arredores desse núcleo urbano. Por longo tempo ficaram ao sabor dos mandos e desmandos de comerciantes e outros empresários locais. No início do último quartel do século XX começaram entretanto a se articular na defesa de seus direitos e interesses. Como índios recorrem à Funai na garantia de suas terras e participam das associações que atuam no movimento indígena regional ou nacional, figurando um líder miranha como orador na recepção ao Papa em Manaus e como um dos criadores da União das Nações Indígenas. Como pequenos agricultores procuram o Banco do Brasil em busca de empréstimos e se envolvem nas dificuldades geradas pelo descompasso entre a liberação das parcelas e o

cronograma das roças imposto pelo clima. Como cidadãos, enfim, procuram os melhores meios de terem acesso à instrução escolar, ao atendimento de saúde e ao exercício do direito de votar e serem votados. No que tange à religião, distinguem-se em católicos, evangélicos e adeptos da Santa Cruz.

O primeiro livro de Priscila Faulhaber, *O Navio Encantado*, tem por foco principal os miranhas, então os mais ativos nas reivindicações. No volume seguinte, *Entrosando*, reuniu depoimentos, relatos, ofícios, propostas, de membros das diferentes etnias indígenas referentes aos seus principais problemas. Finalmente, em *O Lago dos Espelhos*, amplia temporal e espacialmente o espectro de suas observações, mostrando o arrefecimento dos miranhas das terras indígenas de Miratu e Méria, que estavam preferindo se mudar para a cidade, mas a perseverança dos demais, e faz uma incursão nas diferentes formas de conhecimento desenvolvidas pelos agentes que atuam nessa extensa área de fronteira, internacional e étnica: dos indígenas atuais, dos antigos cronistas, dos primeiros etnólogos (como o Pe. Constantin Tastevin) e o folclórico.

Caquetá e Putumayo

Enquanto no Japurá a população indígena sofria o impacto da procura por escravos, no seu seu trecho colombiano, o Caquetá, e no rio que lhe corre paralelo, o Putumayo, os nativos parecem ter ficado num relativo isolamento até se desenvolver uma procura cada vez maior por borracha entre 1870 e 1912. Nesse período os índios começaram a ser convocados por bem ou por mal a produzirem borracha e, na bacia do Putumayo, o trabalho forçado, a violência, as transferências de populações chegaram ao auge. A população indígena decresceu rapidamente. Destacou-se nesses desmandos a empresa dirigida pelo peruano Julio Arana. Como, por motivos comerciais, estava registrada como empresa inglesa, foi alvo de uma denúncia pelo consul da Inglaterra no Peru perante o parlamento britânico em 1911, que alcançou repercussão internacional. Trinta mil vidas humanas teriam sido eliminadas na produção de quatro mil toneladas de borracha, de 1900 a 1911. Uma análise dessa questão pode ser encontrada no livro de Priscila Faulhaber (1998, pp. 97-105). Vale imaginar quantos outros casos de genocídio promovidos por grandes senhores seringalistas ocorreram na Amazônia sem terem vindo a cair no conhecimento público.

Os uitotos foram as principais vítimas da empresa Arana. Foram também talvez o primeiro alvo das pesquisas etnográficas nessa região, pois já no início dos anos 1920 Preuss publicava sobre eles. George Murdock (1956), num conhecido livro com fins didáticos e de divulgação, redigiu um capítulo sobre os uitotos com base na bibliografia então existente. Seguindo a orientação geral que escolheu para o livro, apresenta-os sem as modificações introduzidas pelo contato com a sociedade mais ampla, de orientação européia. Dá uma idéia geral de sua cultura, desde a adaptação ao ambiente florestal, as técnicas de produção de alimentos, construção de casas, organização social e política, até comportamento ritual, inclusive antropofagia. Faz referência também ao uso de uma pasta feita com tabaco, que é lambida por ocasião de reuniões, um costume que partilhavam com os miranhas antigos.

Roberto Pineda Camacho (1987), num capítulo também em livro de divulgação, acentua que os uitotos se organizam em clãs patrilineares, provavelmente hierarquizados, e residência patrilocal. Dispõem os grupos locais segundo a classificação *murui/muinane*, conforme estejam respectivamente rio acima ou rio abaixo. Esses termos também designam duas maneiras

diferentes de construir malocas, o primeiro associado a construções de tipo cônico, comparadas ao corpo do homem, e o segundo a construções identificadas com o corpo feminino. Vale lembrar que *murui* e *muinane* ainda designam, hoje, grupos étnicos específicos. Embora os uitotos sejam o tema e o título do capítulo, Pineda Camacho faz referência também às outras etnias indígenas dos cursos médios do Caquetá e do Putumayo. Após os deslocamentos decorrentes da ação da empresa de Arana e também do breve conflito armado entre Colômbia e Peru de 1932, que as dispersou, elas passaram a se reorganizar, mas sem reconstituir a situação anterior. Os andoques do rio Aduche, um afluente do Caquetá, por exemplo, descendem de um pequeno grupo que sobreviveu a essas turbulências. Apesar do parecer contrário dos mais velhos, um jovem casado resolveu retomar a construção de malocas, erigindo uma para si, guarnecendo-a de um trocano e tornando-se o foco integrador de um grupo local por intermédio do ritual. Agregou-se a seu grupo um caucheiro peruano, que se casou com uma mulher andoque e aglutinou seus membros no trabalho da extração do látex. Outros indivíduos de diferentes linhagens andoques se juntaram ao grupo local. Também se achegaram alguns uitotos, muinames, miranhas, nonuias, que em 1970 perfaziam 30% da população do grupo (pp. 161-2).

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 Angela Andrade, Roberto Pineda Camacho e Carlos A. Rodríguez & Clara Van Der Hammen.

BIBLIOGRAFIA

- AGÜERO, Oscar Alfredo. 1992. *The millenium among the Tupí-Cocama: a case of religious ethno-dynamism in the Peruvian Amazon*. Uppsala: Uppsala Research Reports in Cultural Anthropology.
- ANDRADE, Angela. 199Z. “Sistemas agrícolas tradicionales em el medio Caquetá”. Em *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa em el Trópico Húmedo Colombiano* (François Correa. org.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Pp. 59-81.
- BATES, Henry Walter. 1944 [1863]. *O Naturalista no Rio Amazonas*. Tradução, prefácio de notas de Candido de Mello-Leitão. Coleção Brasileira, vols. 237 e 237-A. Inclui o comentário de Charles Darwin. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
<https://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/323>
- BELLIER, Irène. 1994. “Los Mai Huna”. Em *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* (org. por Fernando Santos e Frederica Barclay), vol. I. Quito: FLACSO e Lima: IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos). pp. 1-179.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1972. *O índio e o mundo dos brancos: a situação dos Tukúna no alto Solimões*. 2ª edição. São Paulo: Pioneira.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1978. *A sociologia do Brasil indígena*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Brasília: Editora Universidade de Brasília. (Especialmente caps. 3 e 12).
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1983. *Enigmas e soluções: exercícios de etnologia e de crítica*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, Fortaleza: Edições Universidade Federal do Ceará. (Especilamente caps. 3 e 5).
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1981. *Historia y Migraciones de los Yagua de Finales del Siglo XVII hasta Nuestro Días*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1992. “De Loreto à Tabatinga. D’une frontière l’autre: antagonisme sur l’Amazonie au XIX siècle et après”. *L’Homme* n° 122/124, pp. 355-375.
https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1992_num_32_122_369541

- CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1993. “Des esprits aux ancêtres: Procédés linguistiques, conception du langage et de la société chez les Yagua de l’Amazonie péruvienne”. *L’Homme* n^{os} 126/127/128: 409-427.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1994. “Los Yagua”. Em *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* (org. por Fernando Santos e Frederica Barclay), vol. I. Quito: FLACSO e Lima: IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos). pp. 181-307.
- CHAUMEIL, Jean-Pierre. 1998. *Ver, Saber, Poder: Chamanismo de los Yagua de la Amazonía Peruana*. Lima: CAAAP (Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica) e IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos), Buenos Aires: CAEA (Centro Argentino de Etnología Americana).
- CHAUMEIL, Josette & Jean-Pierre CHAUMEIL. 1976. “Los Yagua de la Amazonía Peruana. Elementos de demografía”. *Amazonía Peruana*, vol. 1, n^o 1, pp. 73-94. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- CHAUMEIL, Josette & Jean-Pierre CHAUMEIL. 1976. “Bibliografía de los Yagua del Nor-oeste Amazónico”. *Amazonía Peruana*, vol. 1, n^o 1, pp. 159-176. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- CHAUMEIL, Josette & Jean-Pierre CHAUMEIL. 1977. “El rol de los instrumentos de música sagrados en la producción alimenticia de los Yagua del nor-este peruano”. *Amazonía Peruana*, vol. 1, n^o 2, pp. 101-120. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- CHAUMEIL, Josette & Jean-Pierre CHAUMEIL. 1978. “Los Mellizos y la Lupuna (mitología yagua)”. *Amazonía Peruana*, vol. 2, n^o 3, pp. 159-184. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- CHAUMEIL, Josette & Jean-Pierre CHAUMEIL. 1979. “Chamanismo yagua”. *Amazonía Peruana*, vol. 2, n^o 4, pp. 35-69. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- CHAUMEIL, Josette & Jean-Pierre CHAUMEIL. 1983. “De un Espacio Mítico a un Territorio Legal o la Evolución de la Noción de frontera en el Noreste Peruano”. *Amazonía Indígena* (Boletín de Análisis COPAL – Solidaridad con los Grupos Nativos), Año 3, n^o 6, pp. 15-21. Lima.
- CORREA, François (org.). 1990. *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa em el Trópico Húmedo Colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- DEAN, Bartolomew. 1995. “Forbidden fruit: infidelity, affinity and brideservice among the Urarina of Peruvian Amazonia”. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol 1, n^o 1, pp. 87-110.
- FAJARDO, Gloria & William TORRES. 1987. “Ticuna”. Em *Introducción a la Colombia Ameríndia* (François Correa e Ximena Pachón, orgs.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. pp. 165-175.
- FAULHABER, Priscila. 1987. *O navio encantado: etnia e alianças em Tefé*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- FAULHABER, Priscila (org.). 1987. *Entrosando: questões indígenas em Tefé*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi.
- FAULHABER, Priscila. 1998. *O Lago dos Espelhos: Etnografia do saber sobre a fronteira em Tefé/Amazonas*. Belém: Museu Paraense Emílio Goeldi (Coleção Eduardo Galvão).
- GARZÓN, Nivia Cristina & Vicente MACURITOPE. 1987. “El chontaduro, una planta en el contexto cultural huitoto (Amazonia colombiana)”. *América Indígena* 47 (2): 295-316.
- GOULARD, Jean-Pierre. 1994. “Los Ticuna”. Em *Guía Etnográfica de la Alta Amazonía* (org. por Fernando Santos e Frederica Barclay), vol. I. Quito: FLACSO e Lima: IFEA (Instituto Francés de Estudios Andinos). pp. 309-442.
- GOW, Peter. 1993. “Gringos and wild Indians: Images of history in western amazonian cultures”. *L’Homme* n^{os} 126/127/128: 327-347.
- KARADIMAS, Dimitri. 2000. “Parenté et alliance miraña”. *L’Homme*, n^o 154/155, pp. 599-612.
- KRAMER, Betty Jo. 1977. “Las implicaciones ecológicas de la agricultura de los Urarina”. *Amazonía Peruana*, vol. 1, n^o 2. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

- LLANOS VARGAS, Hector & Roberto PINEDA CAMACHO. 1982. *Etnohistoria del Gran Caquetá (Siglos XVI-XIX)*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales/Banco de la República.
- LONDOÑO SULKIN, Carlos David. 2006. “‘Falas’ instrumentais, moralidade e agência masculina entre os Muiname (Amazônia colombiana)”. *Revista de Antropologia* 49 (1): 319-356. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia. [Número em homenagem a Joanna Overing].
- MELO-LEITÃO, C. de (tradutor e anotador). 1941. *Descobrimientos do Rio das Amazonas*. São Paulo: Companhia Editora Nacional (Brasiliana, vol. 203). Contém a Relação que Escreveu Fr. Gaspar de Carvajal (pp. 11-79), o *Descobrimiento do Rio das Amazonas e suas Dilatadas Províncias*, atribuído ao Padre Alonso de Rojas (pp. 81-124) e o *Novo Descobrimiento do Grande Rio das Amazonas* pelo Padre Cristobal de Acuña, S.J. (pp. 125-294).
<https://bdor.sibi.ufjf.br/bitstream/doc/287/1/203%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf>
- MORA SIERRA, Silvia. 1975. “Bases Antropológicas para un Estudio Integral del Corregimiento de La Pedrera en el Bajo Caquetá”. *Revista Colombiana de Antropología*, vol 18, pp. 29-126.
- MURDOCK, George Peter. 1956. “Los witotos del noroeste del Amazonas”. Capítulo XV de *Nuestros Contemporáneos Primitivos* (do mesmo autor), Tradução de Teodoro Ortiz, 2ª edição (Edição original em inglês em 1934). México e Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. pp. 355-373.
- NIMUENDAJU, Curt. 1952. *The Tukuna*. Berkeley e Los Angeles: University of California Press (Publications in American Archeology and Ethnology, 45).
http://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1952-tukuna/nimuendaju_1952_tukuna.pdf
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. 1977. *As facções e a ordem política em uma reserva Tükuna*. Dissertação de mestrado. Brasília: UnB (datilog.).
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. 1988. *"O nosso governo": os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, Brasília: MCT-CNPq.
- ORO, Ari Pedro. 1978. *Tükúna: vida ou morte*. Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul, Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes/Vozes.
- PINEDA CAMACHO, Roberto. 1985. *Historia oral y proceso esclavista en el Caquetá*. Bogotá: Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales/Banco de la República.
- PINEDA CAMACHO, Roberto. 1987. "Witoto". Em *Introducción a la Colombia Ameríndia* (François Correa e Ximena Pachón, orgs.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. pp. 151-164.
- PINEDA CAMACHO, Roberto, 199Z. “Convivir com las dantas”. Em *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano* (François Correa. org.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Pp. 147-165.
- POWLISON, Paul S. 1972. “Tendencias Épicas en la Mitología Yagua”. *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas* (Lima 1970), vol. 6, pp. 67-85. Lima: Instituto de Estudios Peruanos (Folclore Americano, 17).
- POWLISON, Paul S. 1972. “The Application of Propp’s Functional Analysis to a Yagua Folktale”. *Journal of American Folklore*, vol. 85 (335), pp. 3-20. Austin: published for the American Folklore Society by the University of Texas Press.
- REGAN, Jaime. 1988. "Mesianismo cocama: un movimiento de resistencia en la Amazonia peruana". *América Indígena* 48 (1): 127-138.
- RODRÍGUEZ, Carlos A. & VAN DER HAMMEN, María Clara. 199Z. “Ocupación y utilización del espacio por indígenas y colonos en el bajo Caquetá (Amazonía Colombiana)”. Em *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano* (François Correa. org.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Pp. 189-225.
- SAN ROMÁN, Jesús Víctor. 1975. *Perfiles Históricos de la Amazonía Peruana*. Lima: Ediciones Paulinas, Publicaciones C.E.T.A.

- STOCKS, Anthony Waine. 1976. "Notas sobre los autoctonos Tupi del Peru". *Amazonía Peruana*, vol. 1, n° 1, pp. 59-72. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- STOCKS, Anthony Waine. 1979. "Tendiendo un puente entre el cielo y la tierra en alas de la canción". *Amazonía Peruana*, vol. 2, n° 4, pp. 71-100. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- STOCKS, Anthony Waine. 1981. *Los Nativos Invisibles: Notas sobre la Historia y Realidad Actual de los Cocamilla del Rio Huallaga, Perú*. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- SOUZA, Liliana Vignoli de Salvo. 2015. *O Entrelaçamento das Identidades Étnicas e Nacionais: Reflexões sobre o Campo Político e a Formação de Lideranças Ticuna na Fronteira do Brasil com a Colômbia*. Dissertação de Mestrado. Brasília: UNB-ICS-ELA.
<https://repositorio.unb.br/handle/10482/19241>
- SULLIVAN, James L. 1970. *The impact of education on Ticuna indian culture: an historical and ethnographic field study*. Tese de doutoramento pela North Texas State University. Denton. (University Microfilms International 71-18,666).
- TAUSSIG, Michael. 1993. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem — Um Estudo sobre o Terror e a Cura*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- VINHAS DE QUEIROZ, Maurício. 1963. "Cargo cult na Amazônia? Observações sobre o milenarismo Tukúna". *América Latina* 6 (4): 43-61.

Webgrafia

O site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), do Instituto Socioambiental, contém os seguintes verbetes referentes a povos indígenas desta área, também acessíveis por intermédio do *Quadro Geral dos Povos* (https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos):

- Equipe de edição de PIB. 2006. "Kokama".
- Equipe de edição de PIB. 2000. "Ticuna".
- FAULHABER, Priscila. 1999. "Miranha".
- ITACARAMBY, Kênia Gonçalves. 2009. "Kaixana".
- MACIEL, Benedito. 2007. "Kambeba".

ALTO AMAZONAS				
Nome tribal e sinônimos	Classificação linguística	População	Data	Fonte
cocama	tupi-guarani < tupi	14.314 BR	2014	ISA
		3.221 CB	2018	DANE
		11.307 PU [a]	2007	INEI
cocamilla		PU [a]	2007	INEI
cambeba omágua		875 BR	2014	ISA
iágua	peba-iágua	984 CB	2018	DANE
		5.679 PU	2007	INEI
orejón	tucano	190 PU	2007	INEI
urarina	não classif.	4.854 PU	2007	INEI
jébero	jébero	126 PU	2007	INEI
chayahuita		21.424 PU	2007	INEI
chayahuita/jébero		226 PU	2007	INEI
andoque	não classif.	820 CB	2018	DANE
uitoto	bora-uitoto	? CB [b]	2018	DANE
		1.003 PU	1993	Mar: 229
412 CB		2018	DANE	
97 PU		2007	INEI	
resígaro/ocaina		37 PU	2007	INEI
nonúia		258 CB	2018	DANE
meneca		297 PU	2007	INEI
murui		12.029 CB	2018	DANE
		1.512 PU	2007	INEI
muiname		2.113 CB	2018	DANE
		55 PU	2007	INEI
bora		1.047 CB	2018	DANE
		748 PU	2007	INEI
miranha		1.459 BR	2014	ISA
		759 CB	2018	DANE
maioruna	pano	1.700 BR	2016	ISA
caixana	não classif.	928 BR	2014	ISA
ticuna tucuna	não classif.	53.544 BR	2014	ISA
		13.842 CB	2018	DANE
		6.982 PU	2007	INEI

Notas e abreviaturas do quadro

- [a] — O INEI junta num mesmo número os cocamas e os cocamillas do Peru.
- [b] — O DANE não informa a população dos uitotos *stricto sensu* da Colômbia. Estaria ela distribuída entre os outros povos da família linguística uitoto?
- BR → Brasil.
- CB → 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>
- INEI → Instituto Nacional de Estadística e Informática. *Resultados Definitivos de las Comunidades Indígenas. Censos Nacionales 2007: XI de Población e VI de Vivienda*. Lima, 2009, Quadro 1.1, pp. 12-13, Ao que parece, não mais disponível na internet:
<http://www.inei.gob.pe/biblioineipub/bancopub/Est/Lib0789/Libro.pdf>
- Os resultados do censo mais recente estão em: *Peru – Perfil Sociodemográfico – Informe Nacional – Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades*. Lima 2018. Mas não os transcrevo porque não especifica os povos constantes da tabela acima. Além disso, dos povos especificados, só conta as pessoas que falam a língua indígena desde a infância (na p 204, quadro 2.64) e as pessoas de 12 anos ou mais segundo autopercepção étnica (na p. 214, quadro 2.69). Seu endereço é:
https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf
- ISA → Números do “Quadro Geral dos Povos” do Instituto Socioambiental, que os tomou do Siasi/Sesai, com exceção dos referentes a maioruna, tomados do CTI. O número atribuído aos maiorunas parece juntar a população matsés do rio Javari com a maioruna do rio Solimões.
- PU → Peru.

[Tabela inicial](#)

[Lista das áreas](#)