

Capítulo K-1

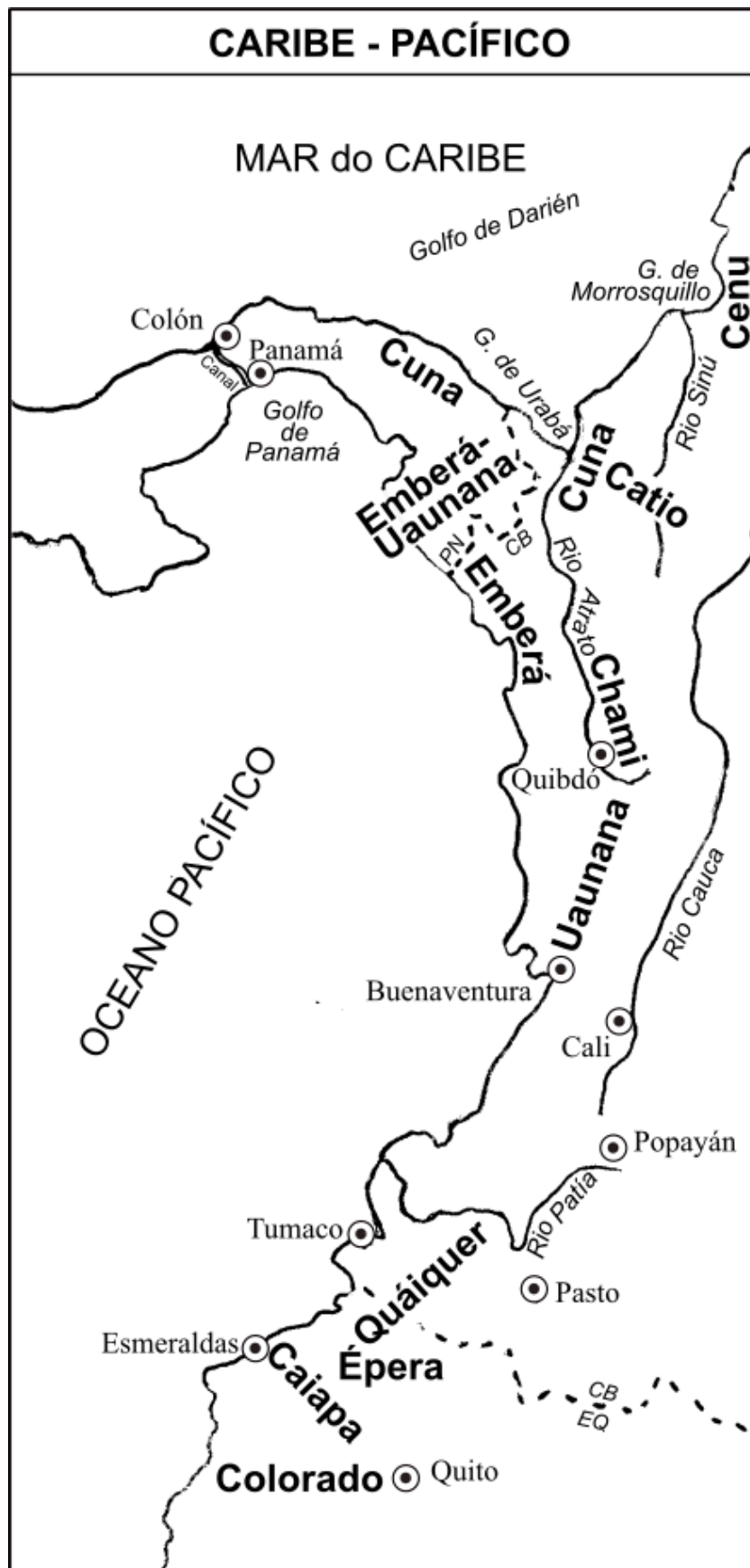
Caribe-Pacífico

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

Esta área abrange as sociedades indígenas situadas no noroeste da América do sul, entre aquele ramo dos Andes denominado cordilheira Ocidental e o oceano Pacífico. Como algumas dessas sociedades também se fazem presentes no Panamá, incluí nesta área a parte desse país situada a leste do canal interoceânico. A área tem, por conseguinte, dois litorais: um no Atlântico, ou mais especificamente no mar de Caribe, desde o golfo de San Blás, passando pelo de Urabá, até o de Morrosquillo (na verdade três baías do grande golfo de Darién); e outro no Pacífico, desde o golfo de Panamá até o norte do Equador, acompanhando uma suave reentrância do continente desprovida de um nome próprio. Trata-se de uma área excessivamente chuvosa e úmida, contrastando, assim, com o litoral que a segue, do sul do Equador até o norte do Chile, de clima árido. Outra característica da área é a predominância acentuada de negros na população regional não indígena. Quanto à economia, oscila entre clímaxes e estagnações ("boom and bust") de atividades voltadas para a exportação. A floresta úmida é bordejada por mangues na beira-mar.

A presença de ouro foi o motivo para a importação de grande número de escravos negros no passado. As revoltas de escravos levaram a um regime de trabalho especial em que se lhes concedia uma certa autonomia dentro da escravidão ("hemmed-in-freedom"), pela constituição de "quadrilhas" de escravos e de homens livres. Até hoje continua o garimpo na região, realizado por grupos de mulheres. Em alguns lugares se encontra a platina junto com o ouro. Financiadores e especuladores estrangeiros promovem a dragagem e, no departamento colombiano de Chocó, a mineração em larga escala. Exploram-se também produtos florestais como salsaparrilha, epicac, quinino, sândalo, taguá (jarina), paina da árvore ceiba, balsa e couros. O taguá (jarina) ou marfim-vegetal ("ivory nut") foi muito procurado antes da Segunda Grande Guerra. A borracha passou por períodos de alta procura desde meados do século XIX até a Segunda Grande Guerra. Após essa guerra iniciou-se o cultivo de bananas para exportação, o que levou a um desvio de terras e trabalho antes aplicados às culturas de subsistência para essa lavoura comercial. Mais para o norte, essa atividade foi seguida pela cultura do arroz. No mesmo período da banana se inicia a exploração de madeiras brancas e de lei, com o estabelecimento de serrarias na região. Nos mangues se coletam conchas e se extrai cortiça rica em tanino. Peixes secos e cocos são outros produtos da orla marinha. De um modo geral todos esses produtos são explorados conforme um mesmo sistema: um centro de operações com acesso a portos de embarque, habitado por forasteiros brancos e mestiços, que compram os produtos cultivados ou extraídos por negros, índios e mestiços locais. Esses mesmos forasteiros revendem ou gerenciam a transferência desses produtos para as regiões vizinhas ou para o exterior. Como a procura deles oscila entre a intensa demanda e o desinteresse do mercado, notam-

se sempre centros em ascensão, outros em decadência, corridas para cultivar ou extrair certos produtos alternadas com o retorno às atividades de subsistência (Whitten Jr. 1986: 74-77).



Na região a agricultura de subsistência usa de uma técnica peculiar: o plantio de sementes, rizomas ou seções de caule se faz em primeiro lugar; depois é que o mato, árvores inclusive, é cortado, formando rapidamente uma camada em decomposição através da qual surgem os brotos dos vegetais cultivados, por ela adubados. Não se usa arado ou enxada, sendo o terçado ou facão o instrumento utilizado em todas as fases da atividade agrícola, complementado pelo machado para a derrubada das árvores grandes. A queimada é um recurso raramente aplicado (: 67-68).

As sociedades indígenas que incluí nesta área falam línguas classificadas em três famílias, a chibcha, a barbacoa (talvez unidade da chibcha) e a chocó.

Cuna

Presentes em número muito maior no Panamá do que na Colômbia, os cunas se destacam por vários motivos na literatura antropológica. Para a Antropologia Biológica, por exemplo, conta o fato de constituírem a população com maior porcentagem de albinos no mundo (Araúz 1972a: 80).

Por outro lado, estudos pioneiros foram realizados por etnólogos suecos, a começar por Nordenskiöld, sobre a religião e tradição oral dos cunas. Dentre suas contribuições, deram a conhecer um cântico para facilitar o trabalho de parto recolhido de um indígena mais velho por um auxiliar de pesquisa cuna (Holmer & Wassen, 1947), o que veio a permitir a Lévi-Strauss (1967) escrever o famoso artigo sobre a eficácia simbólica, que culmina com a comparação entre xamanismo e psicanálise. Também a eles se deve a divulgação de um interessante sistema de notação gráfica que permitia memorizar os cânticos (Stout 1963, prancha 52).

São muito conhecidas as *molas*, painéis elaborados pelas mulheres cunas sobre o peito e as costas das blusas que usam (Salvador 1976). São feitos pela sobreposição de vários tecidos de cores diferentes, de tal modo que os de baixo aparecem nos desenhos recortados nos de cima. Depois de usados nas vestes femininas, são vendidos a comerciantes que os põem nas lojas de suvenires.

Notável foi o empenho político dos cunas para conquistar uma relativa autonomia frente ao organismo estatal do Panamá. Tendo assinado um tratado de paz com os espanhóis em 1787, que retiraram todas as fortificações da região com exceção de uma, os cunas gozaram de alguma tranquilidade no século XIX, em cujo final iniciaram um movimento de ocupação das ilhas do arquipélago das Mulatas. Esse arquipélago e a faixa costeira que lhe é paralela constituem seu principal território, conhecido como San Blas. Em 1903 o Panamá tornou-se independente da Colômbia e pouco a pouco começou a tomar medidas para intensificar o controle sobre os cunas, dos quais algumas comunidades haviam se recusado a abandonar sua lealdade à segunda. A corporação policial criada para exercer tal controle, em vez de proteger os cunas contra os invasores panamenhos e colombianos de seu território, representados por extratores de borracha, plantadores de bananas, apanhadores de tartarugas, entre outros, começou um programa de aculturação forçada, o que levou os cunas de San Blas à revolta de 1925. Dissuadidos de retaliação pelos norte-americanos, os panamenhos aceitaram fazer um tratado de paz com os cunas, segundo o qual estes lhes devolviam as armas de fogo tomadas à polícia (mas não as suas próprias) e se comprometiam a serem leais ao Panamá. A situação permaneceu um tanto indefinida até 1938, quando o governo panamenho reconheceu San Blas como reserva

cuna, tendo os índios e representantes do governo elaborado uma constituição para a reserva em 1945, conhecida como a Carta Orgânica, complementada pela lei compreensiva da legislatura panamenha que, em 1953, regulamentava a administração de San Blas. As aldeias cunas tinham até então vivido em confederações, de número variável. No momento da promulgação da Carta Orgânica havia duas e seus chefes foram hierarquizados tendo em vista a unidade política mais ampla que então se formava, sem dissolução das antigas, sendo ainda acrescentado um terceiro chefe dentre os modernistas, como eram conhecidos aqueles cunas mais favoráveis às missões religiosas, à interferência do governo panamenho e ao estabelecimento de escolas. A Carta Orgânica criava também um Congresso Geral, formado por chefes e representantes das aldeias, e reconhecia as atribuições de determinadas autoridades panamenhas sediadas junto à reserva. A Polícia Colonial foi substituída pela Guarda Nacional. A situação política dos cunas não parou de evoluir e, ao que tudo indica, no sentido do reforço da ação do estado panamenho.

Howe (1974: 20-28) nos dá uma idéia geral da evolução recente da organização política dos cunas de San Blas com base em pesquisa de campo numa comunidade específica. Ele descreve as reuniões cotidianas mantidas pela comunidade, as medidas que tomam, a extensa hierarquia de cargos, suas atribuições. O sistema reúne o moderno e o tradicional. As penalidades aplicadas, por exemplo, vão desde multas em dinheiro até o uso de urtigas.

A revista *América Indígena*, do extinto Instituto Indigenista Interamericano, com sede na cidade do México, no seu volume 55, nº 4, de 1995, publicou a Carta Orgânica, a Lei de 1953 e outros documentos legais panamenhos relativos aos cunas e a outras etnias indígenas.

A experiência na lide com as reivindicações cunas levou o Panamá a conceder também uma relativa autonomia a outros cunas que estavam fora de San Blas e ainda a outras etnias indígenas. Assim, vai criando as comarcas, áreas destacadas das províncias e administradas pelos próprios indígenas, com suas autoridades tradicionais e propriedade coletiva da terra, respeitadas as autoridades do regime republicano panamenho. É certo que restaram não-índios nas comarcas, assim como há índios nas províncias. San Blas deu origem à primeira comarca, considerando-se 1953 o ano de sua criação, com o nome de Kuna Yala. As outras comarcas cunas são a de Madungandí, criada em 1996, e a de Wagandí, criada em 2000, ambas contíguas e ao sul e sudoeste de Kuna Yala. A comarca Emberá-Wounaan, criada em 1983, se destina aos subgrupos chocós emberá e uaunana (wounaan) e inclui duas áreas: uma contígua, a sudoeste da Kuna Yala e tocando a fronteira com a Colômbia, e outra próxima à margem oriental da entrada do golfo de Panamá, no Pacífico. Há ainda a comarca Ngäbe-Buglé, criada em 1997, destinada aos guaimis, bem a oeste do canal de Panamá e próxima da fronteira com a Costa Rica, portanto fora da área etnográfica de que estamos tratando (INEC^{PN}, item IV).

Na Colômbia, os cunas têm população muito menor que os do Panamá e vivem junto ao golfo de Urabá. Se, por um lado, parecem mais arcaicos no que tange aos costumes, por outro estão mais sujeitos ao controle e à interferência estatal. 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 um artigo de Jorge E. Morales referente aos cunas de Urabá.

Chocó

Na apresentação de um de um longo artigo sobre o ciclo vital e o xamanismo dos chocós, Pineda Giraldo e Gutiérrez de Pineda (1984-1985: 12) afirmam que eles se distinguem em vários subgrupos, que se diferenciam por modalidades dialetais e traços culturais, cujas comunidades se dispersam por mais de 50.000 km² no litoral pacífico da Colômbia (ultrapassando um pouco a fronteira com o Panamá), podendo-se enumerá-los como: emberás, emberás-catios, emberás-chamis e uaunanas (noanamás). Nota-se que apenas o último nome não inclui o termo “emberá”. A razão dessa diferença vamos encontrar em Pardo (1987: 252), para quem a família chocó inclui duas línguas: a emberá e a uaunana. E enumera cinco dialetos da língua emberá, dois a mais que os subgrupos emberás acima referidos. Diz ainda que os nomes dos subgrupos foram dados pelos vizinhos não índios, sendo que “catío” era denominação de outros índios não mais existentes.

Diferentemente dos cunas, as sociedades chocós não têm propriamente uma vida de aldeia. Suas casas se dispõem à distância umas das outras ao longo dos rios (Araúz 1972a: 85). No Panamá dedicam-se ao cultivo da pacova (plátano) com fins comerciais (: 84-85). Com a crise do mercado da banana e da pacova, iniciam no final dos anos sessenta o plantio do arroz (Loewen 1972: 166-167). Faron (1962: 15) entretanto mostra que entre casas vizinhas há íntimos laços de cogação e casamento, formando frouxos aglomerados a que chama de setores. Tais setores tendem inicialmente à endogamia, mas, à medida que os novos laços matrimoniais geram mais parentes entre os quais o casamento é proibido, os parceiros matrimoniais passam a ser procurados em outros setores (: 18 e 36-37). O grupo doméstico se forma e opera sob a coordenação de um homem, que o funda após viver os primeiros tempos de seu casamento na casa do sogro. A criação do novo grupo doméstico pode ser em terras novas, numa parte do pacoval do pai cedida por este, em terra herdada por morte do pai, em terra herdada por sua mulher ou em terra que sua esposa, viúva, administra em nome de seus filhos, que a herdaram do pai. O afastamento do grupo doméstico corresponde a um desligamento da cooperação econômica (: 26-33).

De grande importância na vida cotidiana dos chocós são os xamãs ou *jaibanás*, para com os quais os índios têm uma atitude ambígua: ao mesmo tempo que solicitam seus préstimos para combater doenças, temem sua cobiça pelos seus bens, suas esposas, e evitam negar-lhes o que pedem, ou mesmo migram quando desconfiam que estão sendo visados por algum deles. Como os próprios xamãs, ao exercerem atividades de cura, acusam a outros como responsáveis pelos males que afetam o enfermo, contribuem ainda mais para alimentar essa desconfiança (Pineda Giraldo & Gutiérrez de Pineda 1984/1985: 127-130). Apesar dessa ambigüidade, o jaibanismo está altamente vinculado à mitologia, às tradições e à vida dos chocós. Os jaibanás são homens, havendo uns raros casos de mulheres que o exercem. Conforme o subgrupo e a região, há cerca de três modos de se iniciar como xamã: para os catios, por predestinação; para os uaunanas, por escolha pessoal; no rio Baudó, pela procura sobrenatural em rituais que misturam procedimentos de origem indígena com outros que não o são. Nos dois primeiros casos, há necessidade de formação com a direção de um jaibaná mais velho e experiente. Aprendido o suficiente, o mestre ordena a realização de um rito festivo que legitima o novo colega. No terceiro caso, até o rito final é iniciativa daquele que procurou o preparo diretamente com os espíritos (: 130-138).

Por diferentes que possam ser as crenças relacionadas ao xamanismo chocó e ao cuna, há certas características que os aproximam: assim como o xamã cuna esculpe imagens que

representam espíritos protetores que o acompanharão na jornada pelo corpo do paciente (Lévi-Strauss 1967: 216 e 219) e dispõe de uma escrita pitórica, baseada em uma convenção pessoal, feita com lápis de cor sobre papel, para ajudá-lo a lembrar da letra dos cânticos de cura (Stout 1963a: 268), o xamã emberá-catio faz figuras sobre um quadro de madeira e o uanana sobre tela de cortiça. Pineda Giraldo & Gutiérrez de Pineda (1984/1985) descrevem e explicam um exemplar sobre madeira, reproduzindo-o em uma grande estampa dobrada fora do texto (: 132 e 138-140-estampa-141). Esses quadros costumam ficar no anexo da casa do xamã, onde ele guarda também outros objetos que compõem o que os autores chamam de seu altar mágico. Entre eles há pequenos bastões esculpidos, de forma humana, que representam espíritos benéficos, ou terminados em cabeça de serpente, que representam espíritos maléficos, ou, ainda, terminados em pontas de lança, que são os auxiliares dos espíritos bons. Cada um desses bastões é utilizado no tratamento de uma enfermidade. Mas há um bastão predileto, que é o aposento do principal espírito protetor do xamã, que ele sempre leva consigo e com o qual dorme quando quer sonhar. O recinto guarda também pequenos barcos mágicos de madeira pintados e em que viajam certas figuras. Nele ainda se vêem frascos verdes ou azuis (cores designadas com a mesma palavra entre os chocós) cheios de água. Aliás, os chocós crêem que foi de uma gota azul ou verde que foram criados, e que de uma outra gota que imprudentemente uma mulher deixou cair que sugiram os cunas (: 141-144). Alguns dos materiais utilizados têm origem em produtos da indústria ocidental: papel, lápis de cor, vidros, o modelo do barco mágico.

Notam-se pequenas diferenças no jaibanismo conforme se passa de um região habitada por chocós para outra, o que se reflete em trabalhos de distintos pesquisadores. Pineda Giraldo & Gutiérrez de Pineda (1984/1985: 11), por exemplo, fundamentam seu texto em pesquisas na vertente do rio Atrato, nos contrafortes orientais da cordilheira Ocidental e na costa pacífica de Buenaventura para o norte. Já Pardo Rojas (1991) as fez principalmente no alto rio Baudó, que corre paralelamente ao litoral do Pacífico e ao alto Atrato, mas em direção inversa à deste. Além disso, há um intervalo de 30 anos entre suas pesquisas de campo (a dos primeiros em 1949-50 e a do segundo em 1980-83), o que implica em alguma diferença de orientação. Não há como comparar aqui os dois textos, ambos etnograficamente muito ricos.

No que tange às relações interétnicas, vale ressaltar que Pardo Rojas, nos comentários finais de seu texto (: 148-151), afirma que os negros do litoral pacífico colombiano mostram respeito e temor diante do xamanismo emberá e que não raro se encontra na casa de algum jaibaná de prestígio membros de alguma família negra hospedados a quem vieram solicitar seus serviços médicos. Os jaibanás especialistas em picadas de cobra são levados à casa dos negros que necessitam sua ajuda, tal como como famílias chocós vão procurar atendimento junto a curandeiros negros. Conhecimento de ervas passam de uns para os outros e até negros chegam a se tornar jaibanás. Em repressão policial em casarios negros, jaibanás foram presos e seus bastões, artefato indispensável no xamanismo chocó, lançados ao rio. De qualquer modo, entre outros motivos para desconfiança nas relações entre negros e chocós, o jaibaná, dada a sua ambiguidade, é um deles.

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 dois artigos referentes aos chocós: de Luis Guillermo Vasco (1990: 123-145) e de Aída Galves Abadía (1990: 227-243).

Quáiquer, colorado e caiapa

A língua dos quáiqueres e a dos colorados e caiapas integram a família barbacoa, talvez uma subunidade da chibcha (que neste caso seria um tronco). Todos vivem na faixa costeira, entre os Andes e o Pacífico. Os quáiqueres estão de um lado e de outro da fronteira da Colômbia com o Equador; os colorados e caiapas somente neste, os primeiros na cidade de San Domingos de los Colorados (a leste de Quito) e vizinhanças e os segundos mais próximos da cidade litorânea de Esmeraldas.

A população quáiquer foi estimada em 4.500 indivíduos por Ann Osborn, na época em que essa etnóloga realizou pesquisa de campo entre eles, na Colômbia, em 1961-62. Desse número, 1.000 não viviam na área indicada pela pesquisadora como território dos quáiqueres — o extremo sudoeste do departamento colombiano de Nariño, junto à fronteira com o Equador — e geralmente não eram considerados como quáiqueres, apesar de falarem sua língua e se pautarem por sua cultura (Osborn: 1969/72: 216-218 e 310 — nota 13).

Para evitar a erosão e o lixiviamento no preparo da lavoura, os quáiqueres nunca queimam os arbustos e os vegetais rasteiros, poupando mesmo as árvores e, ainda que as derrubem, não lhes arrancam as raízes do solo, usando como instrumentos agrícolas apenas o terçado e o machado (: 223-224). Normalmente deixam o solo descansar e se recuperar após algum tempo de cultivo, tempo que varia conforme o que ali foi colhido. Mais recentemente, entretanto, para evitar a invasão pelos regionais dos terrenos em repouso, esse tempo tem sido reduzido. Pela mesma razão, e por contarem, por isso, com menos terra, tem crescido a preferência pelo plantio da pacova, que permite explorar o mesmo lote por mais tempo (: 225). Um quáiquer só trabalha em terra que pertenceu a seus antepassados, na qual foram sepultados, e à qual ele próprio retorna no fim de sua vida, se dela se afastou. Chega até a evitar andar sobre a terra pertencente a outros quáiqueres não aparentados (: 238). Mesmo quando trabalha para mestiços, o quáiquer somente o fará em terras que pertenceram a seus antepassados, agora sob o controle de regionais que ainda vêm a ser longínquos parentes seus (: 241).

O grupo de irmãos é uma unidade fundamental na organização social quáiquer (: 241). O casamento que a pesquisadora chama de estrutural se faz entre um par de irmãos e um par de irmãs ou então dois pares constituídos cada qual de um irmão e uma irmã. Como esse casamento está associado à troca de terras de cultivo repousadas, os casamentos da geração seguinte se operam à espera da abertura de novos lotes ou períodos de pousio de lotes em uso, envolvendo o matrimônio entre certos primos paralelos ou cruzados, de tal maneira que a situação da terceira geração, a dos netos, quanto à terra venha a reproduzir a situação dos avós, num sistema complexo que não pode ser explicado em poucas linhas (: 249-253). Nesse sistema que envolve relações matrimoniais e terras os grupos de irmãos são identificados por nomes de família cuja transmissão não consegui compreender.

Quanto aos quáiqueres do Equador, um texto de Jeffrey Ehrenreich (1997) relata como a difícil situação em que se encontraram a partir de 1970 foi superada pelos esforços desencadeados pela ajuda que ele e Judith Kempf solicitaram à Cultural Survival em 1980. Os quáiqueres do Equador migraram da Colômbia, ocupando um espaço que previamente já utilizavam para fazer caçadas. Aí viveram isolados por 50 ou 60 anos até que a área despertou interesses diversos naqueles que lhes eram estranhos: requisitada por militares como de interesse estratégico, pensada entre aquelas que poderiam produzir petróleo, pensada pelo governo para abri-la para a expansão de fazendas e residências. Anunciados como em condições

deploráveis por um participante do censo de 1974, que também sugeria a abertura de caminhos para colonização e desenvolvimento do comércio, os quáiqueres despertaram as atenções do governo local e dos eclesiásticos, que desenvolveram um programa de rápida assimilação. A para disso, lentamente uma frente colonizadora avançava na direção do território quáiquer e algumas terras já lhes estavam sendo tomadas. Os auás reagem àqueles que os julgavam de forma depreciativa e preconceituosa da mesma forma como Osborn já descrevera para os do lado colombiano: insegurança, medo, dissimulação, silêncio, escondendo o uso da língua nativa, a par de uma tenaz resistência à mudança. Os autores do projeto apoiado pela Cultural Survival escolheram a defesa da biosfera auá como o caminho mais promissor de uma defesa dos interesses indígenas, dada a sua pequena extensão de seu território, a presença da mata úmida propiciada pelas chuvas incessantes, a diversidade da fauna e da flora, o fato de ainda não ter sido alcançado em cheio pelos colonos. Procurado pelos pesquisadores e pelos representantes da Cultural Survival, o governo equatoriano mostrou-se aberto ao diálogo, sobretudo por tratar-se de evitar a destruição de recursos florestais. Outras organizações concederam apoio ao projeto. O da Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) deu oportunidade aos quáiqueres de conversar com outros indígenas e aprenderem com eles. Os auás começaram a compreender as limitações de sua organização política tradicional e a necessidade de terem portavozes para apresenar seus interesses. Em 1984 criou-se a Federação Awá, tendo como modelo a Shuar. Durante 1985-1986 os auás conseguiram suas cédulas de identidade, seu reconhecimento como cidadãos equatorianos, o que os ajudou a assegurar seus direitos sobre a terra. Com 16 comunidades, sua reserva de 120.000 ha, quase toda de bosques primários, foi assegurada com o nome de Federação Awá, com centros para reuniões, escola com professores auás bilíngues, um centro de saúde, três enfermarias, estações para reprodução de peixes, além de duas casas em terras habitadas por colonos para facilitar suas viagens de comércio. Os poucos colonos invasores foram expulsos. Por volta de 1986 formou-se uma coordenação entre Equador e Colômbia para preservação da área dos auás baseada no desenvolvimento sustentável. A Fundação Mundial de Vida Selvagem uniu-se aos apoiadores dos quáiqueres. Ao longo do desenvolvimento do projeto os auás foram recuperando o equilíbrio e o controle por intermédio de um novo modo de relacionar-se com os estranhos.

Os caiapas (chachis) e colorados (tsachilas) ficaram em situação mais difícil que os quáiqueres (auás) no que tange ao controle sobre seus territórios, pois se os últimos, no Equador, obtiveram o reconhecimento uma reserva que engloba todas as suas comunidades, os dois primeiros têm as suas entremeadas com propriedades de colonos e em terras cuja cobertura florestal está extremamente reduzida. Os caiapas estão na província de Esmeraldas, no noroeste do Equador, junto a rios cujas águas se dirigem para o Pacífico. O colorados têm as suas na província de San Domingos de los Colorados (ou “de los Tsachilas”, como se passou a dizer), em cuja sede preferem fazer os encontros de seu interesse, dada a dispersão espacial de suas comunidades. As famílias coloradas mais acomodadas costumam ter um ou mais empregados de outros grupos étnicos para trabalho na terra, que se acomodam em uma casa de sua parcela. Geralmente são caiapas, negros do litoral, mestiços ou indígenas da serra ou até camponeses colombianos sem terra. Uma vez que são seus empregadores, supõe-se que os colorados estejam em melhor situação econômica que os caiapas. Mas talvez a longo prazo o futuro de uns e de outros não seja promissor, porque o crescimento de suas populações não permitirá a todos cultivar suas terras comunais não ampliáveis. Sem floresta, a caça rareia. Mas os caiapas ainda podem exercer a pesca fluvial. Por outro lado, conforme o Fida (: 9), os colorados contam com um afluxo turístico motivado pelos serviços oferecidos pelos seus xamãs. Para mais

informações sobre a cultura e situação dos caiapas e dos colorados, procurar respectivamente os textos de Henry Medina (1997) e Montserrat Ventura i Oller (1997).

Articulações interétnicas

No *Handbook of South American Indians* os artigos referentes a algumas sociedades indígenas que incluí nesta área estão em páginas contíguas (Stout 1963a e 1963b e Murra 1963). Certamente, toda vez que recorremos a essa excelente obra de referência devemos nos lembrar que foi publicada há muitos anos. Mas já aí encontramos alguns dados referentes às interrelações entre as sociedades da área: as zarabatanas e seus projetis envenenados usados pelos cunas no passado teriam procedência chocó (Stout 1963a: 260); os chocós mantêm narrativas referentes a escaramuças com os cunas (: 263); os homens chocós, particularmente os xamãs, viajam por grandes distâncias, chegando a visitar os caiapas (Stout 1963b: 271). Faz referência também a relações com sociedades indígenas que pus em outras áreas: os colorados cruzavam os Andes para buscar veneno de flecha junto aos canelos (Murra 1963: 289), da área etnográfica Amazônia Extremo-Occidental. E ainda a relações com os não-índios: as famílias caiapas visitavam a costa pelo menos uma vez por ano para comércio e fins sociais, vendendo nas pequenas cidades equatorianas e colombianas borracha, sementes de taguá (jarina), cacau e outros produtos da floresta e artesanato, abastecendo-se de artigos industriais (Murra 1963: 281); os colorados chegavam a viajar a Quito para comprar pão (: 288). Aponta a influência negra, espanhola e quêchua na música dos colorados (: 290); a provável origem negra dos arpões usados pelos cunas (Stout 1963a: 257).

O texto de Osborn (1969/72: 217) faz alusão à possível origem africana da música festiva quáiquer e do instrumento com que é tocada, o xilofone; e ainda à procura de serviços mágicos junto a um índio do vale do Sibundoy, do outro lado dos Andes (: 262-263), na área etnográfica Cabeceiras do Putumayo e do Caquetá.

Altschuler (1965: 444-445) descreve um rito de estabelecimento de relação de compadrio, comum na área rural equatoriana, que freqüentemente se realiza entre negros e caiapas. Geralmente é um comerciante negro que pede para ser padrinho de uma criança caiapa de idade entre poucos meses e seis anos. Desse modo o comerciante consegue um lugar para comer e dormir em suas viagens de negócios e procura estabelecer essa relação com quantos possa entre os índios plantadores de banana. O caiapa, por sua vez, terá onde ficar em suas viagens à cidade. O rito consiste no corte das unhas da criança pelo padrinho, que coloca as aparas num copo de rum, o qual é bebido por ele e pelo pai, fazendo-se, assim, compadres.

Whitten Jr. (1986: 50-56, 122 e 178-179) dedica alguns comentários às relações entre índios e negros. A expansão da dominância dos brancos sobre as vilas leva a uma dispersão dos negros pela floresta e pelas áreas inundáveis, que por sua vez vai afetar os índios, que vêm suas aldeias cada vez mais envolvidas por eles, a ponto de dificultarem as relações entre as próprias comunidades indígenas. Se junto às aldeias indígenas os negros mostram uma certa deferência pelos índios, nas cidades, e sobretudo se na presença de brancos e mestiços, desrespeitam-nos. Ao mesmo comportamento são levados os índios quando nas aldeias e na presença de brancos e mestiços. A altanaria negra só se manifesta nas aldeias indígenas quando eles vêm os índios tocarem música de origem africana, como o fazem os caiapas e os quáiqueres. Numa economia monetária flutuante, dir-se-ia que os índios apostam preferencialmente na subsistência, enquanto os negros escolhem correr o risco monetário.

Enquanto Whitten Jr. faz seus comentários tendo em mente sobretudo a região litorânea do sul da Colômbia e do norte do Equador, Faron considera a parte setentrional da área de que estou tratando e, a julgar pelo que ele diz (Faron 1962: 14-15), embora a migração de chocós da Colômbia para o Panamá se faça há muito tempo, ela se tem intensificado devido à pressão da população negra. Mesmo no Panamá os chocós empreendem um deslocamento geral rio acima, não somente devido ao próprio ciclo de desenvolvimento de seus grupos domésticos, mas também para se afastarem dos negros e dos panamenhos cidadãos.

Tomando como ponto de referência os colorados (tsachilas), da faixa entre os Andes e o litoral do Equador, Ventura i Oller (2011) mostra como os xamãs, desde o início de sua carreira, na procura de mais conhecimento e experiência, visitam ou frequentam xamãs de outras comunidades e etnias. Conforme cresce a fama de seus serviços, também recebem xamãs e pacientes de fora. Essa movimentação resulta numa rede que liga pontos com a faixa costeira, com os Andes e, mais além, com a Amazônia. É uma rede que remonta a tempos passados e que envolve mais do que xamãs e pacientes. Por exemplo, as relações podem se estender a mercadores indígenas que levam entre seus artigos plantas medicinais, imagens; ou até multiplicarem-se por intermédio do estabelecimento de relações de compadrio. Dentre os exemplos colhidos pelo autor ou tomados de outros pesquisadores se contam: as viagens de pacientes de Quito a Santo Domingo de los Colorados em 1917; as muitas viagens intermediadas por um comerciante de pacientes serranos para xamãs colorados e no sentido inverso de pacientes colorados para xamãs andinos; a de um tecedor otavaleño que fora aprendiz de um xamã colorado na juventude e que nas suas visitas de negócios exercia a arte de curar aplicando técnicas andinas e coloradas; o recurso de xamãs andinos a colorados, caiapas e indígenas amazônicos para completar seus conhecimentos, graças ao misterioso poder atribuído aos indígenas das terras baixas; as viagens de xamãs shuar aos colorados para resolver questões relativas à magia; a doação de dardos mágicos e o ensino da técnica do trago para intensificar visões alucinógenas a um xamã shuar pelos colorados; a presença de uma colônia shuar na região de Santo Domingo de los Colorados com relação de aprendizagem com alguns tsachilas e até de alianças matrimoniais, o mesmo ocorrendo com otavaleños; o aprendizado por xamãs colorados de técnicas de combate à bruxaria e de curar as picadas de cobra com os caiapas.

Dois casos a considerar

Zenu ou cenu é o nome que uma etnia que tem seus resguardos nos departamentos colombianos de Córdoba e Urabá, além de vários assentamentos pequenos em outros departamentos. Cerca de um terço de sua população habita em zonas urbanas (Mincultura s.d.b). Dentre os povos indígenas da Colômbia, o povo cenu é o segundo em população, com 307.091 pessoas, conforme o recenseamento de 2018. Segundo Hernández de Alba (1963b: 329-330), os cenus e seus vizinhos estão entre as tribos que não demoraram a se extinguir após a conquista espanhola, embora alguns dados etnográficos sobre eles tenham sido guardados. Os conquistadores os dividiam em três subtribos: os fincenus, os pancenus e os cenufanas. Os primeiros ocupavam toda a bacia do rio Sinu, que corre para o norte, desembocando no golfo de Morrosquillo, uma reentrância dentro do grande golfo de Darién. Como explicar sua passagem de extintos a uma tão expressiva população nos dias de hoje? Possivelmente eles se contam entre aqueles indígenas que, para escaparem aos preconceitos e à exploração, tornaram-se invisíveis aos olhos dos brancos, voltando a reafirmar sua identidade recentemente.

Por sua vez os éperas são um povo pequeno que começou a migrar da Colômbia para o noroeste do Equador em meados da década de 1960, tendo conseguido seu primeiro estabelecimento oficial em 1993 (Fida 2017: 9). A Confederação de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (Conaie) tem um verbete sobre os éperas (<https://conaie.org/2014/07/19/epera/>) no qual sabemos que são oriundos do departamento colombiano de Chocó, tendo migrado para o Equador à procura de serviço, passando a trabalhar em algumas fazendas do litoral. Com o passar dos anos, resolveram se reunir em um só lugar. Com ajuda da Igreja Católica conseguiram adquirir uma área de 333 ha junto ao rio Cayapas. O recenseamento equatoriano de 2010 considera seu número correspondente a 0,1% da população das nacionalidades indígenas, o que equivale a aproximadamente 168 indivíduos, mas o verbete do Conaie os estima em 394 pessoas. Entretanto o nome “épera” não figura no recenseamento colombiano de 2018.

Bibliografia

- ALTSCHULER, Milton. 1964. *The Cayapa: A Study in Legal Behavior*. Tese de doutorado pela University of Minnesota (University Microfilms International 65-00995).
- ALTSCHULER, Milton. 1965. "Notes on Cayapa Kinship". *Ethnology* 4 (4): 440-447.
- ARAÚZ, Reina de Torres. 1962. "Los Indios Cuna Continentales". *América Indígena* 22: (4): 359-361.
- ARAÚZ, Reina Torres de. 1972a. "Panorama Actual de las Culturas Panameñas". *América Indígena* 32 (1): 77-94.
- ARAÚZ, Reina Torres de. 1972b. "Hábitos Dietários y Dieta Cuantitativa de los Indios Chocóes (Panamá)". *América Indígena* 32 (1): 169-178.
- BENNETT, Charles F. 1968. "Notes on Choco Ecology in Darien Province, Panama". *Antropológica* 24: 26-55.
- BRIZUELA, Gladys Casimir de. 1972. "Etnografía Antigua de Panamá". *América Indígena* 32 (1): 37-66.
- CERÓN, Benhur. 1987. "Kwaiker". *Introducción a la Colombia Ameríndia* (François Correa & Ximena Pachón, orgs.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Pp. 203-216.
- CHAPIN, Norman MacPherson. 1983. *Curing among the San Blas Kuna of Panama*. Tese de doutoramento por The University of Arizona (University Microfilms International 83-19716).
- CORREA, François (org.). 1990. *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.
- EHRENREICH, Jeffrey David. 1997. "Los Awá-Coaiquer — Aclarando el secreto: La urgencia de conservar la biófera awá". Em *Etnografías Mínimas del Ecuador*. Org. por José E. Juncosa. Quito: Abya-Yala. pp. 143-158.
https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1384&context=abya_yala
- FARON, Louis C. 1962. "Marriage, Residence, and Domestic Group among Panamanian Choco". *Ethnology* 1 (1): 13-38.
- FIDA, 2017. *Nota Técnica de País sobre Questiones de los Pueblos Indígenas – República del Ecuador*. Apresentada por Alejandra M. Pero Ferreira e atualizada pelo Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA), Oficina Pueblos Indígenas.
https://www.ifad.org/documents/38714170/40258424/ecuador_en.pdf/30e151b1-f1e6-4560-890d-230b8dcb6914
- FRIEDEMANN, Nina S. de. 1985a. "Embera: escultores de espíritus". *Herederos del jaguar y la anaconda* (Nina S. de Friedemann & Jaime Arocha, orgs.). 2ª edição. Bogotá: Carlos Valencia. Pp. 233-263.
- FRIEDEMANN, Nina S. de. 1985b. "Cunas: parlamentarios y poetas". *Herederos del jaguar y la anaconda* (Nina S. de Friedemann & Jaime Arocha, orgs.). 2ª edição. Bogotá: Carlos Valencia. Pp. 265-294.

- GALVEZ ABADÍA, Aída. 1990. "La agonía de la gallina de los huevos de oro: Crisis adaptativa y nutrición en el noroccidente antioqueño". Em *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano* (François Correa. org.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Pp. 227-243.
- GARVIN, Gloria Evelyn. 1983. *Cuna Psychotherapeutics: a Psychological, Social and Theoretical Analysis (San Blas Islands, Panama)*. Tese de doutorado em Antropologia pela University of California, Los Angeles (University Microfilms International 83-21975).
- GÓMEZ, Jorge Morales. 1972. "Contactos Culturales en el Golfo de Urabá: la Evangelización de los Cuna". *América Indígena* 32 (4): 1197-1210.
- HERNÁNDEZ DE ALBA, Gregorio. 1963a. "Sub-andean Tribes of the Cauca Valley". *Handbook of South American Indians* (Julian Steward, org.). Reimpressão. Nova Iorque: Cooper Square. Vol. 4: 297-327, especialmente 321-326, 1963.
- HERNÁNDEZ DE ALBA, Gregorio. 1963b. "Tribes of the north Colombia lowlands". *Handbook of South American Indians* (Julian Steward, org.). Reimpressão. Nova Iorque: Cooper Square. Vol. 4: 329-338.
- HERRERA, Francisco. 1972. "Aspectos del Desarrollo Económico y Social de los Indios Cunas de San Blas, Panamá". *América Indígena* 32 (1): 113-138.
- HOLMER, NILS & Henry WASSEN. 1947. *Mu-Igala or the Way of Muu, a medicine song from the Cunas of Panama*. Göteborg.
- HOWE, James. 1974. *Village Political Organization among the San Blas Cuna*. Tese de doutorado em Antropologia pela University of Pennsylvania (University Microfilms International 75-2740).
- HOWE, James. 1991. "The Struggle over San Blas Kuna Culture, 1915-1925". In *Nation-States and Indians in Latin America* (Greg Urban & Joel Sherzer, orgs.). Austin: University of Texas Press. pp. 19-52.
- HYERS, Charles W., John W. DALY & Borys MALKIN. 1978. "A Dangerous Toxic New Frog (Phyllobates) Used by Emberá Indians of Western Colombia, with Discussion of Blowgun Fabrication and Dart Poisoning". *Bulletin of the American Museum of Natural History* 161 (article 2): 307-366. New York.
- INEC^{PN}. Instituto Nacional de Estadística y Censo – Panamá. *Diagnóstico de la Población Indígena de Panamá com base em los Censos de Población y Vivienda de 2010*. Preparado por Enriqueta Davis. https://www.inec.gov.pa/archivos/P6571INDIGENA_FINAL_FINAL.pdf
- INSTITUTO LINGÜÍSTICO DE VERÃO. 1972. "Las Lenguas Indígenas de Panamá". *América Indígena* 32 (1): 95-104.
- JAÉN, Bertilda Tejeira. 1972. "El Festival de Danzas Cunas de Ustupo". *América Indígena* 32 (1): 139-146.
- KEMPF, Judith. 1982. *The Dynamics of Culture and Health: Disease and Curing among the Ecuadorian Coaiquer Indians under the Impact of Acculturation*. Tese de doutoramento pela State University of New York at Albany (University Microfilms International 82-25481).
- LANGENBAEK, Carl Henrik. 1991. "Cuna long distance journeys: The result of colonial interaction". *Ethnology* 30 (4): 371-380.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1967. "A eficácia simbólica". Em *Antropologia Estrutural* (Claude Lévi-Strauss). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro. Pp. 215-236 (cap. 10).
- LOEWEN, Jacob A. 1972. "El Cambio Cultural entre los Chocó de Panamá". *América Indígena* 32 (1): 159-168.
- LOSONCSY, A.M. 1990. "Controlling the multiple - Body and space in Embera shamanism in the Choco (Colombia)". *L'Homme* 30 (2): 75-10 .
- MEDINA, Guillermo A. 1972. "Algunas Consideraciones en Torno a la Marginalización del Indio en Panamá y al Desarrollo de la Comunidad como Medio de Integración Indigenista". *América Indígena* 32 (1): 105-111.
- MEDINA V., Henry. 1997. "Los Chachis de Esmeralda". Em *Etnografías Mínimas del Ecuador*. Org. por José E. Juncosa. Quito: Abya-Yala. pp. 33-88. https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1384&context=abya_yala

- MEDINA H., Andrés. 1972. "El Indio en el Contexto de la Sociedad Panameña". *América Indígena* 32 (1): 67-76.
- MINCULTURA. s.d.a. "Wounaan: Tejedores de redes". *Caracterizaciones de los Pueblos Indígenas de Colombia*. Ministerio de Cultura de Colombia – Dirección de Poblaciones.
<https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Poblaciones/PUEBLO%20WOUNAAN.pdf>
- MINCULTURA. s.d.b. "Zenú, la gente de la palabra". Ministério de Cultura. República de Colombia.
<https://www.mincultura.gov.co/areas/poblaciones/noticias/Documents/Caracterizaci%C3%B3n%20del%20pueblo%20Zen%C3%BA.pdf>
- MORALES, Jorge E. 1990. "Fauna, trabajo y enfermedad entre los Cuna". Em *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano* (François Correa. org.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Pp. 167-187.
- MORALES GÓMEZ, Jorge. 1987. "Cuna". *Introducción a la Colombia Ameríndia* (François Correa & Ximena Pachón, orgs.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Pp. 263-277.
- MURRA, John. 1963. "The Cayapa and Colorado". *Handbook of South American Indians* (Julian Steward, org.). Reimpressão. Nova Iorque: Cooper Square. Vol. 4: 277-291.
- ORTÍZ, Sergio Elías. 1963. "The Modern Quillacinga, Pasto, and Coaiquer". *Handbook of South American Indians* (Julian Steward, org.). Reimpressão. Nova Iorque: Cooper Square. Vol. 2, p. 961-968, especialmente p. 967-968, 1963.
- OSBORN, Ann. 1969-1972. "Alliance and Ground Level: the Kwaiker of Southern Colombia". *Revista de Antropologia* 17-20 (2a. parte): 209-315. São Paulo.
- PARDO ROJAS, Mauricio. 1989. "Conflicto de hombres, lucha de espíritus: aspectos sociopolíticos de los jaibanás chocó". *Revista de Antropología* 5 (1/2): 175-198. Bogotá.
- PARDO ROJAS, Mauricio. 1987. "Indígenas del Chocó". *Introducción a la Colombia Ameríndia* (François Correa & Ximena Pachón, orgs.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Pp. 251-261.
- PARDO ROJAS, Mauricio. 1991. "El Convite de los Espíritus. Notas sobre el Chamanismo Chocó". Em *Los Espíritus Aliados: Chamanismo y Curación em los Pueblos Indios de Sudamerica*. Org. por Emanuele Amodio e José Juncosa. Quito: Abya-Yala, Roma: MLAL. pp. 81-154.
<https://www.researchgate.net/publication/315378678> El Convite de los Espiritus Notas sobre Chamanismo Choco
- PIEDRA LEIVA, Alberto. 1994. "Adiós al río Sinú". Coleção de 80 fotos de uma das balsas na retirada dos emberá-catíos do rio Sinu, devido à construção da hidrelétrica de Urrá.
<https://pt.slideshare.net/aniambiental/despedita-de-los-emberas-al-ro-sin>.
- PINEDA GIRALDO, Roberto & Virginia GUTIÉRREZ DE PINEDA. 1984-1985. "Ciclo vital y chamanismo entre los indios chocó: visión de mitad de siglo". *Revista Colombiana de Antropología* 25: 9-181. Bogotá.
- PRESTAN SIMÓN, Arnulfo. "El Rescate del Alma en la Sociedad Kuna". *América Indígena* 37(3), 1977. p. 749-758.
- RUBIO, Ángel. 1956. "La Situación Actual del Indígena en Panamá". *América Indígena* 16 (3): 205-212.
- SALVADOR, Mari Lyn Catherin. 1976. *Molas of the Cuna Indians: a case study of artistic criticism and ethno-aesthetics*. Tese de doutorado em Antropologia pela University of California, Berkeley (University Microfilms International 77-4588).
- SCOLNIK, Rosa. 1956. "Algunos Aspectos de la Vida de los Indios 'Catío'". *América Indígena* 16 (1): 65-70.
- SEVERI, Carlo. 1988. "L'étranger, l'envers de soi et l'échec du symbolisme. Deux représentations du blanc dans la tradition chamannique cuna". *L'Homme* 106/107: 1-74-183.
- SHERZER, Joel. 1994. "The Kuna and Columbus: Encounters and confrontations of discourse". *American Anthropologist* 96 (4): 902-924.

- SMITH, Sandra. 1984. *Panpipes for Power, Panpipes for Play: The social management of cultural expression in Kuna society*. Tese de doutorado em Antropologia pela University of California, Berkeley (University Microfilms International 8427106).
- STOUT, David B. 1963a. "The Cuna". *Handbook of South American Indians* (Julian Steward, org.). Reimpressão. Nova Iorque: Cooper Square. Vol. 4: 257-268.
- STOUT, David B. 1963b. "The Choco". *Handbook of South American Indians* (Julian Steward, org.). Reimpressão. Nova Iorque: Cooper Square. Vol. 4: 269-276.
- SWAIN, Margaret Byrne. 1978. *Ailigandi Women: Continuity and Change in Cuna Female Identity*. Tese de doutorado pela University of Washington (University Microfilms International 78-24504).
- VASCO, Luis Guillermo. 1990. "Los Embera-Chamí en guerra contra los cangrejos". Em *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano* (François Correa. org.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. Pp.123-145.
- VENTURA I OLLER, Montserrat. 1997. "Uma visão de la cultura Tsachila em la actualidad". Em *Etnografías Mínimas del Ecuador*. Org. por José E. Juncosa. Quito: Abya-Yala. pp. 1-32.
https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1384&context=abya_yala
- VENTURA i OLLER, Montserrat. 2011. "Redes chamánicas desde el punto de vista Tsachila". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*.
<https://journals.openedition.org/nuevomundo/61200>
- WASSÉN, S. Henry. 1964. "Some words on the Cuna Indians and specially their 'mola'-garments". *Revista do Museu Paulista*, Nova Série, 15: 329-339 (mais 16 pranchas nas pp. 341-356).

CARIBE-PACÍFICO				
Etnônimos	Classificação linguística	População	Data	Fonte
zenu cenu		307.091 CB	2018	DANE
epera		168 EQ [a]	2010	FIDA
emberá	emberá<chocó	56.504 CB	2018	DANE
		31.284 PN	2010	INEC ^{PN}
catío		48.117 CB	2018	DANE
chami		77.714 CB	2018	DANE
uaunana wounaan noanamá	uaunana<chocó	14.825 CB	2018	DANE
		7.279 PN	2010	INEC ^{PN}
cuna	chibcha	80.526 PN	2010	INEC ^{PN}
		2.610 CB	2018	DANE
quaiquer auá	barbacoa<chibcha?	44.516 CB	2018	DANE
		5.099 EQ [a]	2010	FIDA
caiapa chachi		10.198 EQ [a]	2010	FIDA
colorado tsachila		2.549 EQ [a]	2010	FIDA

Abreviaturas e notas do quadro

[a]→ Por não conseguir localizar os dados sobre indígenas no site do INEC^{EQ} (Instituto Nacional de Estadística y Censos, do Equador), consulte os comentários do FIDA sobre o Censo de 2010, segundo o qual população total de indígenas do Equador é de 1.018.176 pessoas. Os povos indígenas, classificados em pueblos e em nacionalidades, sem indicação do total populacional de cada um desses conjuntos, são respectivamente arrolados nas figuras 1 e 2, cada qual com sua população em números percentuais. Só foi possível chegar a sua população em números inteiros fazendo cálculos a partir da afirmação de que 730.104 indivíduos se identificam como kichwa (quêchuas) (p. 3), o que corresponde a 85,9% da população total das nacionalidades conforme consta na figura 2.

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>

INEC^{PN}→ Instituto Nacional de Estadística y Censo – Panamá. *Diagnóstico de la Población Indígena de Panamá com base em los Censos de Población y Vivienda de 2010*. Preparado por Enriqueta Davis. Cuadro No. V. 4.

https://www.inec.gob.pa/archivos/P6571INDIGENA_FINAL_FINAL.pdf

EQ→ Equador.

FIDA → Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola. *Nota Técnica de País sobre Questiones de los Pueblos Indígenas – República del Ecuador*. Apresentada por Alejandra M. Pero Ferreira e atualizada pelo FIDA, Oficina Pueblos Indígenas, 2017. Figs. 1-3.

https://www.ifad.org/documents/38714170/40258424/ecuador_en.pdf/30e151b1-f1e6-4560-890d-230b8dcb6914

PN→ Panamá.

Tabela inicial

Lista das áreas