

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA SOCIAL

Guilherme Augusto Gomes Martins

A recusa do olhar:
tramas do isolamento kagwahiva no rio da Dúvida

Brasília
2024

Figura 1 - Primeiro tapiri piripkura localizado pela FUNAI.



Fonte: FUNAI, 1986.

A recusa do olhar: tramas do isolamento kagwahiva no rio da Dúvida

Dissertação submetida ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientador: Prof. Dr. Luis Abraham Cayón Durán.

Brasília

2024

Guilherme Augusto Gomes Martins

A recusa do olhar: tramas do isolamento kagwahiva no rio da Dúvida

O presente trabalho em nível de Mestrado foi avaliado e aprovado, em 19 de dezembro de 2024 pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

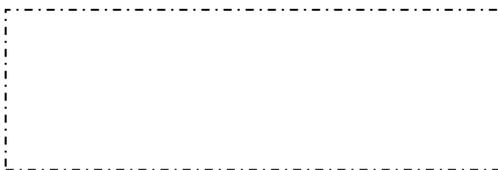
Prof. Luis Abraham Cayón Durán, Dr.
DAN-UnB

Prof. Edmundo Antonio Peggion, Dr.
FCL-UNESP

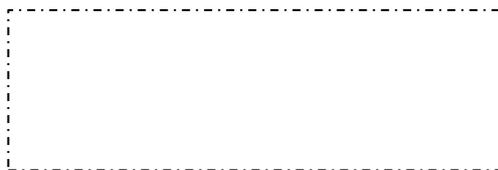
Prof. Henyo Trindade Barreto Filho, Dr.
DAN-UnB

Profa. Sílvia Guimarães, Dra.
DAN-UnB

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Mestre em Antropologia Social



Coordenação do Programa de Pós-Graduação



Prof. Dr. Luis Abraham Cayón Durán.
Orientador

Brasília, 2024



À Imána hãa, por me ensinar que sempre se é possível sorrir.

AGRADECIMENTOS

Essa dissertação é fruto de uma luta coletiva. Uma luta por justiça, terra e pelo futuro de nossos sonhos. Ela começa e termina com o sonho de levar essa justiça aos Kagwahiva no geral e aos Piripkura, em particular. Logo, os primeiros agradecimentos vão a eles, todos. Isolados ou não.

À Rose e João; à toda família e aos ancestrais — com eles, tudo; sem eles, nada.

À Bruno Pereira, *in memoriam*, por ter primeiro me acolhido no *front* e me dado a honra de ter lutado ao seu lado. Agora, continuamos em luta pelo seu legado. À Maxciel, Rieli, Nenê e todos os outros colegas que tombaram na defesa dos povos indígenas isolados. Seus exemplos jamais serão esquecidos, e sua memória continuará vivendo no coração e na luta de todos nós.

Agradeço ao professor Luís Cayón, pela paciência, estímulo e orientação. À professora Ana Suelly Cabral, pela generosidade sem fim e pela amorosidade no compromisso com os Piripkura. Ao professor Edmundo Peggion, por ter aberto tantos caminhos entre os Kagwahiva.

Um salve a todos os camaradas do Sistema de Proteção aos Indígenas Isolados e de Recente Contato da FUNAI em todo o Brasil. Só nós sabemos o quanto de nossas vidas colocamos na batalha. Especial agradecimento ao mestre Jair Candor, defensor incansável dos isolados Kagwahiva, que tanto me ensina sobre como caminhar entre seus varadouros — faltam palavras para o tamanho de minha admiração, a qual, espero, possa me guiar enquanto sigo seus passos. Admiração e agradecimento que estendo ao mestre Altair Algayer, sempre atencioso em compartilhar seus conhecimentos. Agradeço também à Daniel Cangussu e Fabrício Amorim, com quem tanto aprendo e me inspiro. Ao camarada Rodrigo Ayres, irmão de luta pelos caminhos kagwahiva, seguimos juntos em todas as trincheiras.

À Leonardo Lenin, em primeiro lugar, pela coragem na batalha em prol dos Piripkura e todos os outros. E com isso vai também o agradecimento pelo exemplo de doação e pelo período compartilhado na coordenação da política. Não foi nada fácil, nunca será. E por isso, agradeço.

Grande parte do que aqui se escreveu só pode ser elaborado graças as reflexões trocadas com todos os colegas do Opi. Em especial com Luciana Keller, Amanda Villa, Fábio Ribeiro, Miguel Aparício e Mário Brunoro. Agradecimento especial também aos colegas da OPAN Elias Bigio e Inês Hargreaves, incansáveis defensores dos povos isolados do Mato Grosso.

Não poderia deixar de esquecer dos colegas do CTI com quem iniciei a trajetória no indigenismo: Daniel Pierri, Lucas Keese, Bruno Moraes, Vinicius Toro e todos os outros. Da

mesma forma agradeço aos Guarani, por terem primeiro me mostrado os belos caminhos. Em especial à Jera Poty e Tiago Karai Tataendy, a quem tanto admiro.

Sou grato pelas amigas de coração Marília Pinheiro, Izabele Pimenta e Mariana Pontes, pelo companheirismo, paciência e cuidado. Aos meu mestre Lelo e ao mestre Piter, e todos angoleiros do Balaio, em quem sempre encontro chão fértil para minhas raízes.

À Clarice Maués, por todos os sonhos de nosso jardim.

A vocês e por vocês, todo amor e toda luta.

RESUMO

Esta dissertação apresenta uma análise sobre as dinâmicas de isolamento dos Kagwahiva, conjunto de coletivos indígenas de língua tupi-guarani, atualmente habitantes da bacia do rio Madeira. O trabalho começa com uma apresentação geral sobre a noção de "povo indígena isolado" e as ferramentas metodológica adequadas para analisá-los. Em seguida, oferece um panorama da história territorial e social dos diferentes grupos falantes de tupi-kawahib, estabelecendo novas conexões sobre suas trajetórias e esclarecendo aspectos dos grupos que ainda permanecem isolados. A partir do estudo de caso dos Piripkura, coletivo Kagwahiva que se encontra dividido entre indivíduos isolados e em condição de contato inicial na região do rio Roosevelt, antigo rio da Dúvida, o trabalho busca analisar a articulação entre isolamento e parentesco amazônico. Em seguida, as concepções clássicas sobre "isolamento" e "contato" são revisitadas, sob o argumento de que tais categorias devem ser melhor apreendidas a partir da própria agência da relacionalidade indígena, ultrapassando suas reificações coloniais.

Palavras-chave: Povos indígenas isolados; Kagwahiva; Piripkura; Genocídio indígena.

ABSTRACT

This dissertation presents an analysis of the dynamics of isolation among the Kagwahiva, a group of indigenous collectives of the tupi-guarani language, currently inhabiting the Madeira River basin. The work begins with a general overview of the concept of "isolated indigenous peoples" and the appropriate methodological tools for analyzing them. It then provides an overview of the territorial and social history of the different tupi-kawahib speaking groups, establishing new connections about their trajectories and clarifying aspects of the groups that remain isolated. Based on the case study of the Piripkura, a Kagwahiva collective divided between isolated individuals and those in initial contact in the Roosevelt River region, formerly the River of Doubt, the work seeks to analyze the relationship between isolation and Amazonian kinship. Next, classical conceptions of "isolation" and "contact" are revisited, arguing that such categories should be better understood through the agency of indigenous relationality itself, going beyond their colonial reifications.

Keywords: Isolated indigenous peoples; Kagwahiva; Piripkura; Indigenous genocide.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Primeiro tapiri piripkura localizado pela FUNAI.	2
Figura 2 - Rio Roosevelt, antigo rio da Dúvida.	28
Figura 3 - O autor no sítio dos Awá-Guajá Isolados, na TI Araribóia, em 2020.	35
Figura 4 - Alguns exemplos de sobrevoos de reconhecimento de malocas de indígenas isolados.	40
Figura 5 - Exemplos de vestígios de indígenas isolados - Artefatos.	46
Figura 6 - Exemplos de vestígios de indígenas isolados - Quebradas e Trilhas.	46
Figura 7 - Exemplos de vestígios de indígenas isolados - Coleta.	47
Figura 8 - Exemplos de vestígios de indígenas isolados - Resíduos alimentares.	47
Figura 9 - Exemplos de vestígios de indígenas isolados - Massaco, Uru-eu-wau-wau e Tanaru.	48
Figura 10 - Indígenas Tupi-Kawahib do coletivo Parintintin.	56
Figura 11 - Urnas funerárias Proto-Tupi-Guarani Kawahib encontradas no rio Madeirinha, na região do atual território Piripkura.	62
Figura 12 - Vasos Proto-Tupi-Guarani Kawahib encontradas no rio Roosevelt, na região do território Piripkura.	63
Figura 13 - Tronco linguístico Proto-Tupi.	64
Figura 14 - Aldeia Apiacá ilustrada por Hercule Florence (aquarela sobre papel).	70
Figura 15 - O famoso chefe Tupi-Kawahib Abaitará.	74
Figura 16 - Coletivos Kagwahiva Takwatip.	75
Figura 17 - Mulheres Kagwahiva Parnauát no Posto Rodolfo Miranda, Rio Jamari.	76
Figura 18 - Mulheres Kagwahiva Parnauát no Posto Rodolfo Miranda, Rio Jamari.	76
Figura 19 - José Apoena Soares Meireles (sertanista) e o chefe Canindé na frente de contato da FUNAI, para atração e pacificação dos Uru-Eu-Wau-Wau da região do Posto de vigilância Comandante Ary (antigo Posto Indígena Alta Lídia).	79
Figura 20 - Maloca dos isolados Kagwahiva do Rio Muqui (Jurureí) (Foto: Rogério Vargas).	81
Figura 21 - Indígena isolado Kagwahiva do Rio Pardo.	82
Figura 22 - Rita Piripkura, à época dos primeiros contatos oficiais com a Frente de Contato Madeirinha, no final da década 1980.	91
Figura 23 - Detalhe da amarração com cipó envira dos esteios de sustentação do tapiri piripkura.	92

Figura 24 - Um dos primeiros vestígios piripkura encontrados pela Frente de Contato Madeirinha: trata-se de um tapiri de quatro esteios encontrado cerca de 03 km da pista da sede da Fazenda Mudança.	92
Figura 25 - Os indígenas Pakýj (Títiti) e Tamandúa (Curumim), no dia do primeiro contato.	93
Figura 26 - Os indígenas Pakýj (Títiti) e Tamandúa (Curumim), no dia do primeiro contato.	94
Figura 27 - Jair Candor, atual coordenador e então servidor da Frente de Contato Madeirinha, com os Piripkura Tyku (Pakýj) Mondé'i (Tamandúa) após o contato de 1997, no rio Branco, afluente do Roosevelt.	95
Figura 28 - Jair Candor, Mondé'i (Tamandúa) e Tykun (Pakýj) no terceiro contato dos Piripkura com a FUNAI.	97
Figura 29 - Tamandúa e Títiti no momento do quarto contato.	98
Figura 30 - Pakýj e Tamandúa em contato com a “expedição de vivência”, realizada em 2009.	98
Figura 31 - Pakýj em contato com a “expedição de vivência”, realizada em 2009.	99
Figura 32 - Tamandúa enfermo, carregado em sua rede pelos funcionários da FUNAI.	100
Figura 33 - Tamandúa e Pakýj no avião, a caminho de São Paulo.	101
Figura 34 - Pakýj e Tamandúa na aldeia Trincheira (RO).	102
Figura 35 - Pakýj e Tamandúa na casa de apoio próxima à Base da FUNAI.	103
Figura 36 - Pakýj e a equipe da FUNAI encontram tapiri atribuído à Tamandúa.	104
Figura 37 - Pakýj em seu tapiri de habitação atual.	105
Figura 38 - Japim (<i>Cassicus persicus</i>) e seus ninhos.	113
Figura 39 - Pakýj escuta a caixa imitar seu pai.	116
Figura 40 - Tatuagem facial kagwahiva feminina (esquerda) e masculina (direita)	122
Figura 41 - Exemplos atuais de tatuagem facial feminina Amondawa (esquerda) e masculina Karipuna (direita).	122
Figura 42 - Do Juruena para o Cautário, 200 anos de tatuagem facial tupi-kawahib: à esquerda, indígena Apiacá ilustrado por Hércules Florence em 1828; à direita, jovem liderança Amondawa fotografada em 2024.	123
Figura 43 - Cena do contato Karipuna, com detalhe para os cintos kwavíra e faixa akanitára.	124
Figura 44 - Exemplo de indumentária kagwahiva setentrional: Retrato de homens Parintintin lado a lado com diadema de penas, adorno peniano, cinto de entrecasca e braceletes.	125

Figura 45 - Outro exemplo setentrional: Retrato de homens Tenharim na festa do Mbotawa, portando cocares de coroas verticais com cobre-nucas, flechas e pinturas clônicas distintas (clã Mutum).	126
Figura 46 - Homens Jupau com cinto kwavira e colar tanãgwera untando suas flechas características com veneno anticoagulante.	127
Figura 47 - Exemplo de indumentária kagwahiva meridional: Retrato de jovens Jupau com diademas, pinturas corporais, e cinta de cipó títica. (Foto: Jesco von Puttkamer)	127
Figura 48 - Exemplo de indumentária feminina kagwahiva meridional: Retrato de jovens Amondawa com colar feminino tapiwara raña (dente de cotia), saia de palha e pinturas do clã Arara (à esquerda) e Mutum (à direita).	128
Figura 49 - Cacique Tari Amondawa com seu colar masculino tanãgwera (dente de queixada).	129
Figura 50 - Tamandúa, Jair Candor e Pakýj no “Buritizal”, local principal de habitação dos Piripkura próximo ao Igarapé Repartimento.	134
Figura 51 - Rita Piripkura quebrando coco babaçu para retirar sua larva e pilando castanha para fazer a iguaria eahuiã com pyremu: paçoca de castanha com a gongo.	134
Figura 52 - Detalhe de relatório da Frente Madeirinha versa sobre as castanheiras derrubadas, um dos principais e mais recorrentes vestígios dos Piripkura.	135
Figura 53 - Mbahira – Tagwera encontrados na TI Piripkura. À esquerda, machado de pedra descoberto nos anos 90 ao redor da Fazenda Mudança. À direita, outro exemplar encontrado em 2023 na região do igarapé das Rosas.	137
Figura 54 - À esquerda, Rita mostra o cipó tataýba, masculino. Ao centro, demonstração de como fazer fogo a partir do amor entre os dois. À direita, ta'tapenü'hu, cipó unha-de-gato, feminino.	138
Figura 55 - Esquema cosmográfico do mito cosmológico kagwahiva.	140
Figura 56 - Esquema ternário de metades kagwahiva.	150
Figura 57 - Esquema de articulação concêntrica das identidades kagwahiva.	162
Figura 58 - Colar tanãgwera encontrado em sítio dos isolados Kawahiva do rio Pardo.	164
Figura 59 - Desenhos de Rita.	172
Figura 60 - Detalhe de fotografia retirada na Base da FUNAI. Em primeiro plano, agachados, a família tupi-kawahib, composta de Tamandúa, Pakýj, Rita e Aripã.	174
Figura 61 - Genealogia piripkura.	175
Figura 62 - Exogamia entre os clãs piripkura.	177

Figura 63 - Imagem identificada como de uma família Karipuna pelo fotógrafo oficial da EFMM., entre 1907 e 1912 (Foto: Dana Merrill).	203
Figura 64 - Tamandúa e Pakýj.	207
Figura 65 - Tamandúa (à direita) com o ente de madeira. Já Pakýj (à esquerda) carrega capa do cacho do babaçu para fazer fogo.	209
Figura 66 - Pakýj e sua boneca.	209
Figura 67 - Tamandúa e Pakýj repousando juntos em seu tapiri.	212
Figura 68 - Antigo tapiri queimado por Pakýj após o desaparecimento de Tamandúa. O lugar teria sido tomado de Anhangas.	217
Figura 69 - O sorriso de Rita.	220
Figura 70 - Fotografia em dupla exposição de Pakýj e Tamandúa.	230
Figura 71 - Configuração de grupo doméstico kagwahiva.	232
Figura 72 - Esquema das seções dos núcleos familiares entre os Piripkura.	233
Figura 73 - Habitações kagwahiva: maloca tradicional (Amondawa).	234
Figura 74 - Habitações kagwahiva: tapiri piripkura.	234
Figura 75 - Eixo Kagwahiva/ Tapy.	255
Figura 76 - Diagrama da construção amazônica do parentesco.	261
Figura 77 - Comunicação não-verbal dos indigenistas da FUNAI. À esquerda, sinal utilizado para comunicar com os Piripkura. À direita, ferramentas com emblemas distintivos dispostas para os Isolados do Massaco.	263
Figura 78 - Buscando os rastros de Tamandúa.	271
Figura 79 - Detalhe do relatório “Levantamento sobre índios isolados entre os rios Branco e Madeirinha”, de João Lobato.	280
Figura 80 - Rita Piripkura diante de um túmulo de seu povo.	291
Figura 81 - Genealogia karipuna.	336
Figura 82 - Aripã escrutina a genealogia do antropólogo.	337
Figura 83 - Aripã e Rita observam foto da então jovem Imána hẽa.	338
Figura 84 - Rita e Aripã analisam vídeo do contato Karipuna.	339
Figura 85 - Pakýj narra uma caçada com seus ideofones.	340
Figura 86 - Borbura Jupauá narra os tempos de infância em isolamento e seus encontros com os isolados Jurureí.	341

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 - Como pronunciar os sons da língua Piripkura - Vogais.	20
Quadro 2 - Como pronunciar os sons da língua Piripkura - Consoantes.	21
Quadro 3 - Mortalidade dos contatos em povos indígenas no Brasil.	39
Quadro 4 - Divisão dos coletivos kagwahiva a partir de uma atualização da proposta de Aguilar (2013, p. 151), que por sua vez retoma a divisão inicial de Waud Kracke (2004) entre Kagwahiva Setentrionais e Meridionais.	60
Quadro 5 – Oposições Mutum-Taravé	154
Quadro 6 - Lista de nomes coincidentes entre os Piripkura, Amondawa, Jupaú e Karipuna a partir do sistema onomástico kagwahiva	184
Quadro 7 - Termos de parentesco Piripkura.	188
Quadro 8 - Comparação de termos G-1 entre Proto-Tupi-Guarani e Tupi-Kawahib.	190
Quadro 9 - Grade Dravidiana com os termos piripkura para ego masculino.	192
Quadro 10 - Oposições paradigmáticas nas versões Karipuna e Piripkura da narrativa da travessia da canoa.	205
Quadro 11 - Lista de Registros de Povos Indígenas Isolados no Brasil.	329

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 - Terras Indígenas Tupi-Kawahib, que se dividem entre uma porção setentrional (calha do rio Madeira) e meridional (calha dos rios Machado e Juruena)	61
Mapa 2 - Detalhe do mapa de Martius, localizando os Cabahybas entre o Tapajós e Xingu.	69
Mapa 3 - Registros de Indígenas Isolados Tupi-Kawahib.	84
Mapa 4 - Detalhe do “Mapa Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes” de Nimuendajú, com a ocupação Tupi-Kawahib em amarelo (2017 [1940]).	107
Mapa 5 - Rotas tupi-kawahib	109
Mapa 6 - Ocupação histórica tupi-kawahib.	112
Mapa 7 - Área de habitação piripkura feito por João Lobato a partir de mapa de Nimuendajú.	282

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CGID	Coordenação Geral de Identificação e Delimitação
CGII	Coordenação Geral de Índios Isolados
CGIIRC	Coordenação Geral de Indígenas Isolados e de Recente Contato
DPT	Diretoria de Proteção Territorial
FPEM	Frente de Proteção Etnoambiental Madeirinha
FPEMJ	Frente de Proteção Etnoambiental Madeirinha-Juruena
FUNAI	Fundação Nacional dos Povos Indígenas
OPAN	Operação Amazônia Nativa
SESAI	Secretaria Especial de Saúde Indígena
SPI	Serviço de Proteção aos Índios
SPILT/N	Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais
STF	Supremo Tribunal Federal
TI	Terra Indígena

LÍNGUA E CONVENÇÃO ORTOGRÁFICA

A língua piripkura faz parte do conjunto maior de línguas conhecidas como tupi-kawahib, que, por sua vez, está enquadrada no sub-ramo VI da família linguística tupi-guarani. O tupi-kawahib é falado por diversos coletivo indígenas que, embora se diferenciem entre si, compartilham critérios culturais, históricos e linguísticos em comum: Parintintin, Tenharim, Jiahui, Juma, Karipuna, Amondawa, Jupauí e Piripkura, além de grupos que vivem isolados como os Kawahiva do rio Pardo e Jureuí. Cada um destes coletivos apresenta entre si diferenças fonológicas e, conseqüentemente, distintas convenções ortográficas em seus processos de alfabetização. Como inexistem processos educativos para a língua falada pelos Piripkura — que apresenta diferenças em relação às faladas pelos demais coletivos Kagwahiva — apresento aqui certas convenções a partir de pesquisa em desenvolvimento em conjunto com a linguísta Ana Suely Arruda Câmara Cabral.

Como pronunciar os sons da língua Piripkura

Quadro 1 - Como pronunciar os sons da língua Piripkura - Vogais.

Letras	Som	Exemplos em português	Grafia em piripkura	Tradução
a	[a]	Abacate	Arõ gá	nome próprio
ã	[ã]	Amanhã	Ãmpará gá	nome próprio
ẽ	[e]	Não existe em português. Vogais escritas com til sobre elas são vogais nasais	Taré hẽa	nome próprio
é	[ɛ]	Café	Taré hẽa	nome próprio

Letras	Som	Exemplos em português	Grafia em piripkura	Tradução
i	[i]	Ideia	Irúwa gá	nome próprio
ĩ	[ɣ]	Não existe em português. Vogais escritas com til sobre elas são vogais nasais	Tĩkun	nome próprio
y	[ɨ]	Não existe em português. Se pronuncia como um intermédio entre i e u átono .	Mytũa	Mutum
ý	[ɨ̃]	Não existe em português. Se pronuncia como um intermédio entre i e u tônico	Txi hýa	minha mãe
o	[o]	Olho	Okar	terreiro
u	[u]	Urubu	Uruku	urucum

Fonte - Elaborado pelo autor.

Quadro 2 - Como pronunciar os sons da língua Piripkura - Consoantes.

Letras	Som	Exemplos em português	Grafia em piripkura	Tradução
g	[g]	Gato	Txi kywýra gá Anguija ia	meu irmão/ irmã ratinho

Letras	Som	Exemplos em português	Grafia em piripkura	Tradução
ã	[ŋg]	Ninguém	'áãga (ángá)	aqui
j	[dʒ]	Dia (dialeto paulistano)	Djí ~ tʃi	eu/meu
j	[ʒ]	Gente	Morokajá (borokajá)	nome próprio
j	[ɲ]	Ninho	Kujã (kunhã)	mulher
k	[k]	Comida	Kóa Oka	roça casa
kw	[kw]	Quatro	Kwar	Sol
m	[m]	Martelo	Iména	nome próprio
m	[mb]	Ambíguo	Amára gá (ambára gá)	nome próprio
m	[b]	Banana	Morokajá (borokajá)	nome próprio
n	[n]	Nada	Niméni	não tem marido
n	[nd]	Candelábrio	Mane'ía (mande'ía)	nome próprio

Letras	Som	Exemplos em português	Grafia em piripkura	Tradução
n	[d]	Doença	Na ta'ýri (da ta'ýri)	não tem filho
p	[p]	Pirata	Pirá	peixe
r	[r]	Aresta	Ipíra	roupa
h	[x]	Carrinho	Hãja	dente
t	[t]	Telhado	Tatúa	tatu
tʃ	[tʃ]	Tchau	Djí ~ tʃi	eu/meu
w	[w]	Washington	Wýra'ía	bem-ti-vi
w	[β]	Não existe em português. Se pronuncia como b do espanhol, sem os lábios se encostarem ao expulsar o ar	Irúwa gá (irúβa gá)	nome próprio
'	[']	Oclusão glotal (parada súbita) entre duas vogais	Ka'í	macaco prego

Fonte: Elaborado pelo autor.

Observe-se que:

Em piripkura, há sílabas tônicas que ocorrem na última ou na penúltima sílaba. Marcamos as sílabas tônicas das palavras piripkura com acento agudo, para facilitar a leitura.

Diferentemente do Português Padrão /t/ antes de /i/ não é pronunciado [tʃ], mas [ti], como em alguns dialetos nordestinos: awatía ‘milho’, t̃ia ‘osso do nariz’.

Ainda, /m/, /n/ e /g/ são pronunciados respectivamente como [mb] ou [b], [nd] ou [d], [ŋg] ou [g] quando, na mesma palavra, não há nenhum som nasal os seguindo. Havendo som nasal em seguida, pronuncia-se como [m], [nd] e [ŋg], respectivamente.

O /j/ tem as seguintes pronúncias:

- [dʒ] antes de sons não nasais;
- [ʒ] quando após a sílaba tônica;
- [ŋ] quando a sílaba tônica é nasal ou quando precede um som nasal na mesma palavra.

O /t/ e o /p/ em posição final mudam para /n/ e /m/ em final de palavra, já o /k/ muda eventualmente para /g̃/, nessa posição.

No modo gerúndio /t/, /p/ e /k/ não mudam. Quando /p/, /t/ e /k/ são seguidos de vogal final átona, mudam respectivamente para /w/, /r/ e /g/.

Na língua piripkura não há encontros de consoantes. Uma palavra que termina por consoante perde-a diante de outra consoante.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	28
Percalços	29
Percursos	30
1 OBSERVAR QUEM NÃO SE VÊ	35
1.1 Registros do isolamento	37
1.1.1 Política de proteção e localização	38
1.1.2 Registros, referências e informações.....	41
1.2 Floresta de Vestígios	45
1.2.1 Uma ciência mateira	49
1.2.2 Objetos, fatos e sistemas sociotécnicos.....	50
1.3 Conclusão: Observar presenças, etnografar ausências	53
2 UM JOGO DE ESCALAS	56
2.1 <i>Ymyhua'í gã o'arawerá: “de onde vieram os antigos”</i>	58
2.1.1 Expansão Tupi e marcos Proto-Tupi-Kawahib	61
2.1.2 Os antigos Kagwahiva do Baixo Amazonas e o retorno à terra natal.....	65
2.2 Os Kagwahiva na colonização do Tapajós-Madeira	66
2.2.1 Indícios Tupi-Kawahib nos séculos XVII e XVIII	67
2.2.2 Primeiros registros oficiais dos “Cabahibas” - séculos XVIII e XIX	68
2.3 Cerco cerrado: contato e isolamento kagwahiva no século XX	72
2.3.1 Contatos kagwahiva na colonização da “Grande Rondônia”	72
2.3.2 Povos kagwahiva isolados no século XX	80
2.3.3 O isolamento no rio da Dúvida	85
2.4 Piripkura	88
2.5 Conclusão: Isolados em ilhas de história	105
3 OS IRMÃOS PIRIPKURA NA FARSA DO JAPIM	113
3.1. Kindred Kagwahiva	117
3.1.1 Critérios linguísticos.....	118
3.1.2 Sistemas sociotécnicos distintivos	121
3.1.3 Corpus mito-cosmológico	135

3.1.4 Organização social.....	143
3.1.5 Histórico de integração socioespacial	155
3.1.6 O caminho do queixada	163
3.2 Isolando o parentesco: o caso Piripkura.....	165
3.2.1 Múltiplas metades.....	176
3.2.2 Novos nomes.....	180
3.2.3 Incesto e isolamento	193
3.2.4 Remanescentes reminescentes	199
3.2.5 O mundo se despedaça.....	206
3.3. Conclusão: Para além da “reprodução física e cultural”	220
4 A RECUSA DO OLHAR	230
4.1 Fractais insulares: isolar-se nas Terras Baixas.....	231
4.1.1 Gradações sociomorfológicas do isolamento.....	240
4.2. Arquipélagos na floresta: uma boa distância.....	243
4.2.1 Brancos demais.....	244
4.2.1 Próximos e distantes	257
4.3 Conclusão: Uma nova história do isolamento.....	262
CONSIDERAÇÕES FINAIS: QUANDO OS ISOLADOS SOMOS NÓS	271
POSFÁCIO: UMA TRAGÉDIA ANUNCIADA	280
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	292
FILMOGRAFIA	328
ANEXOS	329
ANEXO 1 LISTA DE REGISTROS DE POVOS INDÍGENAS ISOLADOS NO BRASIL	329
ANEXO 2 GENEALOGIA KARIPUNA	336
ANEXO 3 FOTOGRAFIAS	337

INTRODUÇÃO

“À memória de todos os povos cujas canções jamais conheceremos.”

— Ciro Guerra, em ‘O Abraço da Serpente’



Figura 2 - Rio Roosevelt, antigo rio da Dúvida.

Fonte: Fotografado pelo autor.

PERCALÇOS

Não foram poucos os percalços que levaram aos caminhos dessa dissertação.

Mal havia começado a cursar as disciplinas do mestrado, quando uma mensagem angustiante chegara pelo celular: “Bruno está desaparecido. Ele deveria ter chegado em Atalaia de manhã e, até agora, nada”. Enquanto o mundo acompanhava a novela do assassinato de Bruno Pereira e Dom Phillips, eu lidava com o luto e a luta da perda irreparáveis do meu grande amigo, camarada e mentor. Foi com Bruno que aprendi as primeiras lições do indigenismo voltado aos povos isolados. Não poderia ter tido melhor professor.

A tragédia em volta da morte de Bruno gerou um grande movimento internacional. Na FUNAI, fizemos uma grande mobilização que resultou em uma greve histórica, da qual acabei fazendo parte do comando. A força socioambientalista movida em volta de Bruno e Dom foi um dos vários vetores responsáveis pela derrubada do governo fascista e anti-indígena de Jair Bolsonaro. Com o retorno de um governo democrático, acabei participando das reflexões sobre a política para isolados do governo de transição e da consequente criação do Ministério dos Povos Indígenas. Na FUNAI, fui escolhido para assumir como Coordenador da pasta de Política de Proteção aos Indígenas Isolados. Em meio a tanta luta e tanto trabalho, ainda tinha um mestrado para terminar.

No meio de tantas atribuições entre os 116 registros de povos indígenas isolados em todo o Brasil, fui chamado para rediscutir o processo de demarcação da Terra Indígena Piripkura. Após pressão da sociedade civil e decisão judicial, a FUNAI finalmente iniciara o processo de demarcação da área, mas era preciso recompor o Grupo de Trabalho dos estudos de delimitação, e, assim, acabei entrando como assistente.

Enquanto realizava o levantamento de gabinete, entre pilhas de processos e milhares de páginas de registros documentais, fui percebendo que a história dos Piripkura tinha algo central para a compreensão de uma história maior dos Tupi-Kawahib. Os Piripkura, de algum modo, faziam parte da espinha dorsal do movimento migratório que deu forma aos Kagwahiva tal como os conhecemos hoje. Em contrapartida, também me confrontei com a triste realidade da injustificável omissão do Estado para com esses indígenas remanescentes de extermínio — algo não incomum entre outros coletivos Kagwahiva. Os Piripkura foram localizados oficialmente pela FUNAI em 1984: fazem exatos quarenta anos desde que aguardam a demarcação de suas terras.

Durante o trabalho de campo, vi-me diante do desafio de realizar uma “etnografia das sociedades exterminadas”, tal qual Carmén Silva empreendera entre os Xetá (2003). Os Piripkura também são sobreviventes do extermínio: hoje temos conhecimento de apenas três sobreviventes. Os outros estão desaparecidos ou isolados na floresta. O que também é um desafio: como fazer uma etnografia de quem não se vê?

Vi-me diante desses percalços, na esperança de lutar por justiça e tentar fazer valer os direitos desses indígenas, cuja história de vida é marcada por uma sucessão de violências sem fim. Em meio a tantas narrativas de massacres, fugas e parentes mortos, comovi-me diante da resiliência dessas pessoas que nunca desistiram de (re)existir. Pensei no luto que eu ainda pranteava em relação aos meus camaradas que tombaram: Bruno, Maxciel, Rieli, Lobo, Nenê... Todos guerreiros defensores dos povos isolados. Os Piripkura me ensinaram, provavelmente sem saber, que, para continuar a sonhar, não há alternativa senão fazer, do luto, a luta. Para mim, neste momento, estava claro qual seria o tema e o objetivo da dissertação.

PERCURSOS

Esta dissertação está dividida em quatro partes.

No primeiro capítulo, traçamos um panorama geral sobre quem são os “povos indígenas isolados” e o que exatamente se quer dizer com isso. Estimativas da Comissão Interamericana de Direitos Humanos da ONU apontam para a existência de 100 a 200 povos indígenas isolados ao redor do mundo, totalizando cerca de 10.000 indivíduos. Na Amazônia, encontram-se a maior concentração e diversidade sociocultural de povos em isolamento: 66 povos, de filiações linguísticas das mais diversas, como Pano, Karib, Arawá, Tupi-Guarani, Txapakura, Guayoreo, Arawak, Yanomami, Yuri, Jotí, Huarani, Toromona, entre outros. Além dos povos amazônicos, coletivos da etnia Ayoreo vivem em isolamento no Gran Chaco. Há também registros confirmados de grupos isolados na Papua Ocidental, como os Hongana Manyawa. Por fim, também os Sentineleses, povo isolado que habita a Ilha de Sentinela do Norte, nas Ilhas Andaman, no Oceano Índico. Além de tais populações, cuja presença é comprovadamente reconhecida, centenas de referências de possíveis grupos em isolamento ainda restam a serem investigadas. (ACNUDH, 2007; GTI-PIACI, 2021; Survival, 2020)

A origem do termo “isolado” remete inevitavelmente a um conceito administrativo, utilizado pelo Estado para operar a política pública indigenista. O termo evidentemente não é

antropologicamente adequado, mas, até o momento, nenhuma outra tentativa de substituí-lo conseguiu dar conta da complexidade do fenômeno. Como bem sintetiza Fabrício Amorim:

...há distintas perspectivas sobre o isolamento dos povos indígenas — grande parte delas, paralelas — e que facilmente dialogam. Todas as elaborações sobre a condição de isolamento são unânimes em afirmar a insuficiência do conceito de isolamento. (Amorim, 2022, p. 19)

De toda forma, os estudos sobre povos isolados apresentam desafios metodológicos bastante relevantes para a etnologia, como bem nos aponta Peter Gow (2011; 2022). Uma disciplina cujo método principal se baseia na observação participante encontrará sérios dilemas para estudar culturas que ativamente rechaçam uma convivência aproximada. Esse talvez seja um dos principais motivos da crônica carência de estudos antropológicos sobre tais populações, algo que ainda persiste até os dias de hoje, não obstante os avanços alcançados nos últimos anos.

Se a etnografia *strictu sensu* é impossível, há outras formas de tentar compreender melhor os isolados. Uma delas é a partir de seus ‘vestígios’, sinais materiais de ação antrópica produzida pelos indígenas isolados, passíveis de serem analisados por meio daquilo que Daniel Cangussu vem nomeando como “ciência mateira” (Cangussu, 2021). Outra é a partir das redes de relações que os povos isolados tecem ou teceram com indígenas vizinhos — mais um dos motivos para colocar em suspeição o termo ‘isolado’ (Gow, 2022). Também é possível obter muitas informações a partir da história, e aqui a articulação com a linguística e a arqueologia são fundamentais. Fundamental também é pensar a história a partir das próprias concepções nativas, isto é, nas articulações entre história, mito, xamanismo e parentesco (Hill, 2013; Gow, 1991).

No segundo capítulo começamos nossa jornada pela história do isolamento dos Kagwahiva. O objetivo foi realizar uma espécie de “jogo de escalas” (Revel, 2010), articulando as conexões de história de longa duração dos Tupi-Kawahib até a microanálise do caso específico Piripkura. Evidentemente, tal movimento é apenas um esboço, já que, para ser finalizada, tamanha empreitada demandaria todo um volume de trabalho que ultrapassa e muito o espaço de uma dissertação. Ainda assim, o objetivo é o de evidenciar conexões importantes entre a história dos Piripkura e o conjunto maior dos falantes de tupi-kawahib. Como se verá ao longo do texto, o atual território ocupado pelos Piripkura constitui um corredor migratório, utilizado por diversos grupos Tupi-Kawahib há centenas de anos. Isso nos fornece não só novos elementos que elucidam certas lacunas na história territorial kagwahiva, mas também evidencia a tradicionalidade da ocupação

territorial dos Piripkura. Além disso, a história aponta para o pouco rendimento de conceber os Piripkura como um grupo social apartado do conjunto Kagwahiva.

No terceiro capítulo adentramos de fato no mundo Piripkura. Para isso, foi preciso antes discorrer sobre aspectos fundamentais da cultura kagwahiva: seus critérios linguísticos, sistemas sociotécnicos, mitologia, organização social e histórico de integração socioespacial. Todo esse conjunto é compartilhado entre os distintos coletivos que se entendem enquanto Kagwahiva, incluindo aí os Piripkura e os demais grupos Kagwahiva isolados que conhecemos. Para compreender o mundo Piripkura, além de recorrermos aos já citados métodos de análise para povos isolados, convivemos com Rita e Pakýj, dois dos três remanescentes que se tem notícia. Pakýj, monolíngue e bastante desconfiado, se encontra numa posição algo intermediária entre isolamento e contato inicial. Já Rita interage com a sociedade nacional há cerca de quarenta anos, falando um pouco de português. A partir das narrativas de Rita, foi possível traçar uma “etnografia da memória” (Silva, 2003), por meio da qual muitas informações sobre o modo de vida dos Piripkura isolados se entreabriram.

Entre os aspectos abordados, foi possível verificar como a dinâmica do isolamento dos Piripkura influenciou o parentesco, transformando aspectos importantes do típico sistema de metades kagwahiva e seu conjunto onomástico. O isolamento também deslocou aspectos do tabu do incesto e de dinâmicas de familiarização e filiação associadas ao xamanismo. Também abordamos as relações dos atuais remanescentes conhecidos com seus parentes desaparecidos e isolados, comprovando que, ao contrário do que se diz, os três irmãos Piripkura não são e nem se consideram necessariamente “os últimos de seu povo”. Por fim, argumentamos sobre a falácia argumentativa do Estado, utilizada para não demarcar a Terra Indígena Piripkura, demonstrando que as noções administrativas de “povo” e “reprodução física e cultural” são antropologicamente inadequadas para o caso.

Por fim, no quarto e último capítulo, utilizamos todo o material sobre os Kagwahiva isolados para uma reflexão maior sobre o fenômeno do isolamento. Comparando os Kagwahiva com outros casos de povos indígenas isolados na Amazônia, foi possível refletir sobre aspectos importantes a respeito das adaptações sociomorfológicas atribuídas ao isolamento. A partir de então, aventou-se a hipótese das diferenças entre a ocorrência do fenômeno na Amazônia e no Brasil Central. Também foi abordada a relação de alteridade construída pelos Kagwahiva e demais povos isolados em relação aos Brancos. Enquanto fato social relacionado à temática da “boa

distância” e da “abertura ao outro” (Lévi-Strauss, 1993), o isolamento demonstra estar intimamente relacionado ao parentesco ameríndio e seu gradiente de distância.

Esse conjunto de formulações nos levou a refletir sobre o isolamento para além da noção corrente de recusa ao Estado. Em realidade, pudemos observar que povos isolados operam uma “recusa criativa” (Graeber, 2022), baseada em uma forma de ação social construída a partir de uma “política da consideração” (Kelly & Matos, 2019) vinculada a noções nativas sobre visibilidade e perspectiva. A isso nomeamos de *recusa do olhar*.

Argumentamos que a dicotomia entre “isolamento” e “contato” está baseada em uma oposição discreta pouco afeita aos modos de ser ameríndios e sua relacionalidade concêntrica, extensiva, pendular e contínua. Tal dicotomia tem origem na mitologia ocidental da anterioridade ontológica do Estado (Graeber & Wengrow, 2022; Wagner, 1973) e seus desdobramentos na etnologia e no indigenismo. Portanto, é preciso aprofundar os estudos sobre povos indígenas isolados a fim de superar tais limitações, sem, contudo, perder de vista o imperativo de se formular políticas públicas para a proteção de tais populações.

Por fim, concluímos levantando a hipótese de que, se considerarmos o ‘isolamento’ para além (mas não aquém) de sua relação com o Estado, é crível postular estarmos diante de um fenômeno possivelmente universal. Embora talvez haja especificidades sociocosmológicas particulares dos povos da Amazônia que possam contribuir para uma maior ocorrência em tal região, povos isolados são encontrados em outras regiões do mundo e dinâmicas de isolamento pré-coloniais foram registradas em diferentes lugares. Ao fim, a reflexão sobre o isolamento nos coloca frente a frente com a própria limitação imaginativa do mundo ocidental — especialmente em tempos de apocalipse climático.

* * *

Em tempo, convém apontar que diferentes notações são utilizadas para referenciar os Kagwahiva ao longo da história (Kawahív, Kagwahiva, Kawahib etc.) Até o momento, não há um consenso acerca de uma notação padrão nem entre a comunidade acadêmica e nem entre os indígenas. Tentando manter certa coerência textual, irei utilizar os seguintes termos, com as seguintes configurações e nos seguintes sentidos: (I) “Kagwahiva” enquanto conjunto de coletivos que se autodenominam e se entendem enquanto parte de um conjunto social comum (ver cap. 3); (II) “Tupi-Kawahib” (em maiúsculas) como conjunto de povos indígenas falantes de línguas do

sub-ramo VI da família Tupi-Guarani e (III) tupi-kawahib (em minúsculas) para designar tal língua. No caso de etnônimos específicos, irei adotar a notação utilizada de acordo com a referência em questão, p. ex.: “Kawahiva do rio Pardo”, “Tupi-Cawahib do Machado”, “Cauahybas” etc.

Além disso, passo a empregar preferencialmente o termo “coletivo” ao invés de “povo” para referenciar os distintos grupos étnicos kagwahiva, como Tenharim, Jiahui, Juma, Jupau, Karipuna, Piripkura etc. Isto porque o termo “povo” em geral remete a categorias de alteridade engendradas e manipuladas pelo Estado com o objetivo de desenvolver políticas coloniais. As políticas indigenistas e suas contradições orbitam todas na classificação e hierarquização da população indígena em grupos sociais fictícios — os “povos” —, que não correspondem às lógicas próprias de organização e autoidentificação nativa. No caso dos Kagwahiva, demonstraremos como o ato de encerrar a complexa dinâmica de identidade e organização social de tais grupos na terminologia administrativa do constructo “povo” acarretou trágicas consequências para eles. Conforme se observará ao longo do texto, um dos objetivos desta dissertação é justamente realizar a crítica a tal gesto êmico operado pelos dispositivos coloniais.

1 OBSERVAR QUEM NÃO SE VÊ

“A nossa realidade é o que não conseguimos nunca.”

— Álvaro de Campos



Figura 3 - O autor no sítio dos Awá-Guajá Isolados, na TI Araribóia, em 2020.

Fonte: Acervo do autor.

Aquele prometia ser apenas mais outro domingo preguiçoso do mês de maio, até que o telefone tocou. Do outro lado da linha, um representante da Frente de Proteção Etnoambiental Awá nos trazia notícias alarmantes. Um grupo de jovens Tenetehar sofrera um ataque, e as flechas haviam sido disparadas por indígenas Awá-Guajá isolados. Diante do risco iminente de um conflito interétnico, era preciso tomar medidas imediatas. Não havia tempo para organizar a logística aérea, reunir uma equipe especializada ou preparar equipamentos. Sem que houvesse espaço para qualquer hesitação, pegamos a chave da caminhonete e partimos rumo ao Maranhão.

Caminhamos por dias, atravessando a mata densa do território Araribóia, em busca do acampamento dos isolados. E quando finalmente chegamos ao local do conflito, foi como se um outro universo oculto se desdobrasse sobre o nosso mundo.

Analisando as evidências, logo deduzimos que os Awá-Guajá deveriam ter acampado naquele lugar por pouco tempo, e que, após dispararem as flechas em sinal de aviso contra os jovens Tenetehar, teriam seguido mato adentro. Entretanto, mais do que apenas indícios e hipóteses sobre o passado, aqueles vestígios revelavam uma presença viva. Era como se pequenas frestas se abrissem em cada fibra de embira entrelaçada na forma das cestarias, nas pontas de flecha entalhadas dos ramos de burangica, nas cinzas ainda mornas da fogueira, misturadas com sobras de inhame e ossos de macaco. Por entre estas frestas, era como se possível observar o grupo doméstico dos Awá-Guajá afiando suas taquaras, sentir o aroma da refeição compartilhada e ouvi-los entoar os seus *jã paryhỹ* — os “belos cantos” — quase como se, naquele instante, os isolados estivessem diante de nós. Pouco a pouco, o visível e o invisível se misturavam, como se dois planos — o presente e o passado, a presença e a ausência — estivessem sobrepostos, expondo as tramas do espaço em que coabitam conosco aqueles que se insulam para além do nosso olhar.

Foi a primeira vez que eu adentrei um território de indígenas isolados. Desde então, nunca esqueci desse jogo de olhares.

* * *

1.1 REGISTROS DO ISOLAMENTO

“Os fantasmas têm vida e sua existência sustenta esse mundo de coisas. É parte fundamental de uma expedição essa coleta de versões e a construção de diálogos para tentar abrir o pensamento hegemônico ocidental do Estado para as transformações na visão de mundo dos indígenas.”

— Bruno Pereira¹

Recusando qualquer relação de contato permanente com quem consideram estrangeiros, povos indígenas de todos os lugares seguem lutando por sua autonomia. Estima-se que, hoje, mais de 100 povos indígenas vivem em estado de isolamento ao redor do mundo — seja nas florestas tropicais da Amazônia e Indonésia, nas planícies do Gran Chaco, ou cercados pelos recifes de corais no Oceano Índico (ACNUDH, 2007; GTI-PIACI, 2021; Survival, 2020). Apenas na América do Sul, confirma-se a presença de 66 povos em isolamento e contato inicial, espalhados entre os territórios da Bolívia, Colômbia, Equador, Paraguai, Peru, Venezuela, Suriname e Brasil, sendo que a Amazônia brasileira concentra o maior número de povos indígenas isolados do planeta — atualmente, 28 grupos oficialmente confirmados pelo Estado.

Dadas estas proporções, torna-se ainda mais relevante o fato de que, no Brasil, tal reconhecimento estatal parte do princípio de que os povos indígenas isolados são oficialmente considerados como:

“Povos ou segmentos de povos indígenas que, sob a perspectiva do Estado brasileiro, não mantêm contatos intensos e/ou constantes com a população majoritária, evitando contato com pessoas exógenas a seu coletivo” (Brasil, 2018).

Todavia, é importante destacar que tal categorização é eminentemente administrativa. Com efeito, o termo “isolado” e seus derivados — “povos sem contato”, “em isolamento voluntário”, “livres”, “autônomos”, “resistentes”, “ocultos”, “refugiados”, “arredios”, “bravos” ou “desconfiados” (ISA, 2019; Arisia, 2007; Manchineri, 2019; Cangussu, 2021) — podem ser bastante problemáticos do ponto de vista antropológico e devem ser encarados com cautela. O

¹ Relatório da Expedição de Localização de Indígenas Isolados no rio Arrojo

caráter passivo do termo “isolado” camufla a autodeterminação dos povos que optaram ativamente pelo isolamento. Em contrapartida, termos como “isolamento voluntário” ou “povos livres” passam a enganosa impressão de que a opção pelo isolamento é fruto tão somente da livre expressão indígena, quando, na verdade, sabemos se tratar, também, de uma resposta ao genocídio colonial, sendo assim algo que dificilmente pode ser considerado meramente como uma decisão propriamente “livre” ou “voluntária”.

1.1.1 POLÍTICA DE PROTEÇÃO E LOCALIZAÇÃO

A FUNAI é o órgão do Estado Brasileiro responsável por coordenar e implementar o conjunto de práticas de proteção e localização de povos indígenas isolados. O estado atual das suas práticas de campo, aperfeiçoadas através de um longo e penoso processo de aprendizagem, é resultado das experiências acumuladas e do esforço coletivo de sertanistas, indigenistas, técnicos em indigenismo, indígenas de várias etnias e colaboradores eventuais. Esses profissionais sistematizaram tarefas, processos e procedimentos para orientar as ações de proteção territorial de indígenas isolados e de recente contato.

O atual conjunto de ações de campo teve início com as iniciativas dos militares do Exército Brasileiro, no início da Primeira República, sob o governo do Marechal Deodoro da Fonseca. A primeira dessas incursões foi implementada pelas Comissões Construtoras de Linhas Telegráficas de Cuiabá ao Araguaia, em 1890, sob a direção do Major Gomes Carneiro. Em seguida, vieram as Comissões Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, entre 1900 e 1915, lideradas pelo Marechal Cândido Mariano Rondon e que ficaram popularmente conhecidas como “Comissão Rondon”.

Posteriormente, entre os anos de 1910 e 1967, essas práticas passaram a ser realizadas pelo Serviço de Proteção aos Índios (SPI), cujo foco era o desenvolvimento das táticas e técnicas de contato para atração e “pacificação” dos povos indígenas. Este período, tanto durante a existência do antigo SPI quanto nos primeiros anos da FUNAI (1967-1987), foi marcado por diversas experiências traumáticas de contato com povos indígenas isolados, resultando frequentemente em catástrofes humanitárias. Dentre elas, devemos destacar a alta mortalidade causada por epidemias, levando à dizimação de populações inteiras. Tais epidemias aconteceram por motivos diversos, como a falta de preparo antropológico e planejamento sanitário das equipes do SPI e da FUNAI, uma vez que os grupos de indígenas isolados não possuem memória imunológica para combater

agentes infecciosos propagados pelos Brancos. Esse processo de depopulação dos povos indígenas isolados também foi agravado pela improvisação de muitas situações de contato, bem como pela ausência de continuidade das ações de proteção territorial e atenção à saúde no pós-contato. Além da mortalidade trazida pelas infecções, houve também inúmeras situações de ataques e conflitos interétnicos resultantes de invasões territoriais.

Quadro 3 - Mortalidade dos contatos em povos indígenas no Brasil.

Nome	Família linguística	Contato/período de tempo	População inicial	População final	Depopulação (%)	Principais Causas de morte
Aikeawara	Tupi-Guarani	1960 - 1965	126	34	33	Gripe e varíola
Asurini Tocantins	Tupi-Guarani	1953 - 1962	190	35	81,5	Gripe, Sarampo, Varicela
Gavião Parkatêjê	Jê	1956 - 1966	580	176	70	Gripe, Malária
Awá-Guajá do Alto Turiaçu	Tupi-Guarani	1976 - 1981	91	25	72,5	Gripe, Malária, Calazar (L. visceral)
Kaingang de SP	Jê	1912 - 1956	1200	87	92,7	Gripe, sarampo, blenorragia, varíola
Grupos do Alto Xingu	Aruak, Karib, Tupi	1954 - 1955	650	536	18	Sarampo
Urubu Kaapor	Tupi-Guarani	1950 - 1951	750	590	21	Sarampo
Xokleng Santa Catarina	Jê	1941 - 1943	400 a 600	106	73,5 a 82,3	Sarampo, Gripe, Coqueluche, gonorreia
Munduruku	Munduruku	1875 - 1956	18.910	1200	93	Sem informação
Nambikwara	Nambikwara	1948 - 1956	10000	1000	90	Gripe, malária, sarampo, tuberculose
Karajá	Karajá	1940 - 1956	4000	1000	75	Gripe, sarampo, malária, tuberculose
Suruí Paiter	Mondé	1980 - 1986	800	200	75	Sarampo, Tuberculose

Fonte: Rodrigues, 2014.

Com a consolidação dos direitos indígenas após a Constituição de 1988, ocorreu a transformação da antiga política de contato forçado com os chamados “índios arredios”, empregada a fim de liberar seus territórios para o avanço dos ciclos econômicos capitalistas. Antropólogos, indigenistas e indígenas uniram-se para elaborar uma nova política para a localização e proteção de tais grupos, baseada na premissa do não contato, isto é, na garantia do direito à autodeterminação indígena e no compromisso com a proteção de seus territórios. Esse processo culminou nas normas estabelecidas pelo Sistema de Proteção ao Índio Isolado (SPII)²,

² Formalizadas pela Portaria PRES/FUNAI nº 1.407, de 29 de agosto de 1988.

e na institucionalização de procedimentos práticos, atividades e processos de trabalho de campo, que visam principalmente garantir aos povos indígenas isolados o exercício de sua liberdade e de suas atividades tradicionais sem a obrigatoriedade de contato, protegendo, assim, sua integridade física e promovendo políticas públicas, conforme os preceitos do Artigo 231 da Constituição Federal de 1988.

Com o desenvolvimento da metodologia de localização e monitoramento de indígenas isolados, uma série de técnicas foram aperfeiçoadas, tais como o levantamento de dados etno-históricos, sobrevoos de reconhecimento, análises de sensoriamento remoto e expedições de localização de vestígios. Esta última consiste em um grande diferencial da metodologia brasileira em relação à política para povos isolados de outros países. Tais expedições são consideradas o carro-chefe da metodologia brasileira, baseadas no trabalho de campo e na investigação de vestígios antrópicos, isto é, “elementos materializados e observáveis no ambiente resultante da ação dos povos indígenas isolados.” (Cangussu, 2011, p. 34)

Figura 4 - Alguns exemplos de sobrevoos de reconhecimento de malocas de indígenas isolados.



Fonte: FUNAI, 2023.

Esse refinamento das ações de campo está descrito na metodologia de trabalho e nos procedimentos operacionais e protocolos atualmente em voga. Tal política é baseada no respeito à autodeterminação, consagrada na política do não contato. Assim, a estratégia central dos indigenistas é a de confirmar a existência de indígenas isolados sem forçar o contato, estudar e delimitar seus territórios para demarcação e regularização fundiária, bem como executar ações contínuas de proteção territorial necessárias. Essas ações incluem expedições de vigilância e controle de acesso aos territórios, bem como de fiscalização, visando prevenir invasões e situações de contato forçado que possam ameaçar a sobrevivência física dessas populações.

Em que pese os avanços alcançados pelo movimento indígena e indigenista pós-ditadura, a permanente renovação das concepções de desenvolvimento predatórias na Amazônia continua a fazer dos povos isolados atores involuntários de conflitos ambientais. Em primeiro lugar, pois dependem de um longo processo administrativo para terem seus direitos territoriais minimamente garantidos — o que raramente ocorre efetivamente. Ademais, dependentes exclusivamente da integridade ambiental e ecológica de seus territórios para sua sobrevivência, indígenas isolados são constantemente ameaçados por invasores e pelos impactos de grandes empreendimentos.

Assim, a política de localização e proteção de indígenas isolados é hoje palco de grandes focos de conflitos ambientais na Amazônia, conflitos que apresentam um caráter holístico: tratam de disputas de fundo, complexas, que dizem respeito a uma luta cosmopolítica entre modos de vida de comunidades tradicionais e um projeto expropriatório de desenvolvimento, baseados na “estratégia do desperdício” e na “orientação para a morte” (Fleury & Almeida, 2013; Ramos, 1991; Cayón, 2022). E, se o desenvolvimentismo predatório tem sua origem em um pensamento que concebe a natureza como objeto, passível de ser reificado e capitalizado infinitamente, as políticas ambientalistas também partem de uma tradição moderna de natureza. No caso específico das políticas para grupos isolados, elas estão ou pretendem estar assentadas na tradução administrativa do modo de vida desses povos indígenas, tratados pelo Estado enquanto *Registros*.

1.1.2 REGISTROS, REFERÊNCIAS E INFORMAÇÕES

O “Registro” é um mecanismo desenvolvido pelo Estado Brasileiro para sistematizar informações a respeito da presença de índios isolados em determinada área, a fim de desenvolver políticas públicas de proteção territorial para tais povos. No banco de dados da FUNAI existem, atualmente, 116 registros da presença de povos indígenas isolados em território brasileiro. Os

Registros de Povos Indígenas Isolados são classificados em três (03) categorias principais, conforme sua situação administrativa:

INFORMAÇÃO EM QUALIFICAÇÃO - Todo e qualquer relato ou notícia prestada à CGIIRC sobre a possível existência de índio ou grupo indígena isolado numa determinada região do território nacional é analisada. Caso a análise situe o relato em linha histórica, geográfica e antropológica coerente, o conjunto de relatos pode ser vinculado a um Registro de Povo Isolado já existente ou configurar um novo Registro, na categoria de INFORMAÇÃO. Essas INFORMAÇÕES são dados preliminares sobre a presença de indígenas isolados, mas já compõem o banco de dados oficial, cabendo à CGIIRC e às CFPEs a responsabilidade de qualificar esses relatos ou notícias.

REFERÊNCIA EM ESTUDO - Conjunto de dados sobre índio ou grupo indígena isolado devidamente qualificado pela CGIIRC. Por conjunto de dados compreende-se um acervo informacional, cujos dados apontam a presença de indígenas isolados em determinada região e tempo. O acervo pode ser constituído por documentos administrativos, informações bibliográficas, cartográficas, relatos (documentados) entre outros. Somente o trabalho realizado em campo por uma equipe técnica da CGIIRC e das CFPEs poderá comprovar ou refutar a existência de índio ou grupo indígena isolado em determinada região.

REFERÊNCIA CONFIRMADA - Trata-se de uma referência de povos ou fragmentos de povos indígenas isolados cuja ocupação foi confirmada. É considerada confirmada quando o trabalho de campo de equipe especializada da CGIIRC/CFPEs comprova a existência de índio ou grupo indígena isolado e de sua localização geográfica. A comprovação da existência de índio ou grupo indígena isolado e de sua localização geográfica deve ser registrada com o propósito de fundamentar as ações de proteção, inclusive no que diz respeito à regularização fundiária de seus territórios. (FUNAI, 2023).

Entre os dispositivos administrativos utilizados pela FUNAI para a realização das ações de localização de um Registro, estão as Portarias de Restrição de Uso. As terras indígenas (TIs) interditadas por meio deste instrumento têm o objetivo de proteger determinado perímetro para a atuação da equipe do órgão indigenista no trabalho de localização. Além disso, as terras interditadas são também a projeção inicial da área de ocupação tradicional, isto é, o território do povo indígena isolado, podendo se desenvolver em uma terra indígena regularizada após o devido processo de demarcação.

Há áreas de Restrição de Uso com Referências em Estudo, mas existem também áreas interditadas onde a presença de indígenas isolados já foi confirmada³. Ou seja, a Restrição de Uso constitui uma modalidade específica de terra indígena (Terra Indígena Interditada) com dupla

³ As Terras Indígenas Ituna-Itatá (PA) e Jacareúba-Katawixi (AM), por exemplo, são interditadas via Portaria de Restrição de Uso, e seus Registros se encontram na fase “Em Estudo”. Já as Terras Piripkura e Tanaru, por outro lado, seguem como Restrição de Uso, mesmo que o grupo isolado seja uma “Referência Confirmada” há mais de 30 anos.

finalidade: garantir a proteção necessária para a possível localização das Referências em Estudo e estabelecer a área tradicionalmente ocupada pelas Referências Confirmadas. Esta dupla eficácia do dispositivo de Restrição de Uso se deve à peculiaridade da figura do “Registro”, que, enquanto conceito administrativo, diz respeito à noção de presença como categoria eminentemente territorial.

As políticas desenvolvidas em prol dos isolados ocorrem mesmo que sua existência não tenha sido ainda oficialmente reconhecida pela FUNAI. Afinal, a existência de um grupo isolado pode ser real mesmo que o Estado ainda não tenha conseguido verificá-la. Daí que mesmo uma Referência em Estudo, por exemplo, cuja existência ainda não seja reconhecida, é sujeito de direito a um território interditado e protegido até que se possa finalizar a etapa de localização — caso não o tivesse, quando a FUNAI confirmasse finalmente a existência do grupo poderia ser tarde demais, como já ocorreu com inúmeros povos isolados vítimas do genocídio.

O Registro, trata de um conceito administrativo complexo que se desenvolve na noção de presença enquanto intervalo na contiguidade entre a ocupação territorial e a existência de indígenas isolados, desdobrando-se em políticas de promoção de direitos e proteção territorial específicas. O seu objetivo principal é o desenvolvimento de políticas públicas de consequências fundiárias, visando a demarcação e proteção do território de um povo indígena. Por isso, o dado principal que diferencia uma “Referência em Estudo” de uma “Referência Confirmada” é a constatação inequívoca e oficial pelo Estado Brasileiro da *presença* de determinado indígena isolado em algum lugar.

Contudo, devido às consequências fundiárias, a noção de “*presença*” deve ser compreendida enquanto dado prioritariamente espacial. Daí que o Registro trata de um procedimento administrativo cuja base de unidade não é necessariamente a “*existência*”, mas sim o local/território onde há informações sobre índios isolados — não é à toa, portanto, que a maioria dos nomes dos Registros sejam topônimos⁴. Por isso as Áreas de Restrição de Uso estão baseadas nos Registros, isto é, nos territórios, e não nos povos, uma vez que a FUNAI não organiza um Registro para cada povo, mas sim um Registro para cada local onde existem informação sobre isolados. Com fins

⁴ O nome oficial dos Registros em geral é composto de uma numeração seguida de um topônimo: “16 - Rio Itaquai”, “76 - Serra da Estrutura”, “110 - Igarapé Ipiacava” etc. Nos casos mais excepcionais, utiliza-se o etnônimo do grupo em questão, ainda que na maior parte das vezes acompanhado também dos topônimos: “59 - Kagwahiva do Rio Pardo”, “71 - Mashko Piro do Rio Chandless” etc. Para uma lista dos Registros, consultar o Anexo 1.

fundiários, o Registro privilegia o aspecto espacial, territorial, mutável da presença de um determinado povo.

Considerando a predominância do caráter territorial no trabalho de confirmação de uma referência de povo indígena isolado, o trabalho de localização pode levar a diferentes conclusões sobre os Registros. É possível perceber, por exemplo, que vários Registros na verdade versam sobre apenas um único povo. Trata-se, nestes casos, de diferentes informações e referências espalhadas geograficamente acerca de uma só presença, ou seja, de um só povo que habita um único território. Da mesma maneira, embora seja raro, não é impossível ocorrer o contrário: um só Registro pode, na verdade, tratar de dois ou mais grupos em isolamento que, no entanto, habitam regiões próximas. Também ocorrem casos em que, após exaustiva comprovação de campo, chega-se à conclusão de que não foram encontrados quaisquer indicadores materiais da presença de índios isolados em determinada região. Nestes casos, o Registro pode ter sua categoria modificada, ser anexado ou excluído da Lista Oficial de Registros de Presença de Povos Indígenas no Brasil, que é organizada exclusivamente pela Coordenação Geral de Indígenas Isolados e de Recente Contato da FUNAI.

Como todo pacto estatal, a política de proteção e localização de indígenas isolados é inerentemente contraditória. Em verdade, toda a política de demarcação de terras indígenas reside na contradição, uma vez que são fruto de um conflito holístico entre o agenciamento estatal e diferentes perspectivas de espaço. A primeira contradição reside no fato de que as terras indígenas são uma espécie de “contraespaços” reivindicados pelos povos originários, em confronto com a predação ambiental fomentada pela máquina estatal. Ao mesmo tempo, são também uma espécie de território intermediado por esta mesma máquina e que têm, como objetivo a perpetuação das “sociedades contra o Estado” (Clastres, 2003).

Além disso, para que o Estado seja capaz de considerar plenamente as condições de existência dos povos isolados, é necessário reconhecer a sua presença por meio de vestígios materiais, cuja visibilidade é, na maioria das vezes, justamente aquilo que eles buscam ocultar. E, para que este reconhecimento seja viável, é preciso ultrapassar a dicotomia humanista que considera os objetos e as técnicas como sendo, simultaneamente, elementos universais (no nível material) e particulares (nível do significado), isto é, a partir de uma abordagem humanista e multiculturalista.

Em se tratando de um método de “equivocação controlada” (Viveiros de Castro, 2018) entre Estado e povos amazônicos, a metodologia de localização de isolados nos propõe pensar os vestígios como uma forma relacional, resultando em uma cosmopolítica multinaturalista. A

FUNAI, enquanto órgão indigenista oficial do Estado Brasileiro (um Estado constitucionalmente pluriétnico), tem o dever de efetivar políticas públicas que possam traduzir minimamente as necessidades indígenas, adequando-se também ao já citado repertório crítico e cosmo-político indígena. Desta forma, a metodologia de localização de povos originários deve dar menos crédito a certos pressupostos axiológicos da ciência positiva ocidental e prestar mais atenção ao saber-fazer local de mateiros e indígenas — afinal, todo o indigenismo estatal foi historicamente construído por meio destes atores (indígenas, caboclos, regionais), que sempre estiveram ao lado dos agentes governamentais desde o início da colonização até os dias de hoje. Para ser efetiva, portanto, a política indigenista precisa ancorar-se na política indígena e em seu amplo repertório crítico, dos quais o isolamento talvez seja seu exemplo cosmopolítico mais radical.

1.2 FLORESTA DE VESTÍGIOS

“... um conjunto de ‘símbolos’ interligados, verdadeiros caminhos ou sendas — que, vistos em conjunto, formavam um tecido móvel, vivo e dinâmico: uma floresta cuja exploração transformava.”

— Roberto DaMatta⁵

Para se compreender o mundo dos isolados é preciso adentrar uma verdadeira Floresta de Vestígios, cujos símbolos só são traduzíveis através de uma ciência gestada por aqueles que a habitam.

“Vestígios” são, basicamente, toda informação material disponível sobre o modo de vida dos isolados, incluindo não só objetos de cultura material, mas também elementos da cadeia operatória da “domesticação da paisagem” — ações espaciais complexas, tipicamente ameríndias, que envolvem o manejo de espécies e modificações físicas diversas no espaço. Desta forma, ferramentas, acampamentos, oficinas líticas, adornos, resíduos alimentares, indícios de coleta, agricultura, caça, sinais de quebrada, cacimbas, tapagens e até a dispersão de determinadas espécies vegetais podem indicar a presença de isolados.

⁵ Apresentação de “Floresta de Símbolos”, de Victor Turner.

Figura 5 - Exemplos de vestígios de indígenas isolados - Artefatos.



Fonte: FUNAI, 2023.

Figura 6 - Exemplos de vestígios de indígenas isolados - Quebradas e Trilhas.



Fonte: FUNAI, 2023.

Figura 7 - Exemplos de vestígios de indígenas isolados - Coleta.



Fonte: FUNAI, 2023.

Figura 8 - Exemplos de vestígios de indígenas isolados - Resíduos alimentares.



Fonte: FUNAI, 2023.

Figura 9 - Exemplos de vestígios de indígenas isolados - Malocas (Massaco, Uru-eu-wau-wau e Tanaru).



Fonte: FUNAI, 2023.

Apesar de, em geral, tratar-se de tecnologias percebíveis, os vestígios compõem a maior parte da vida material de um indivíduo ou coletivo (Cangussu 2021; Rodrigues *et al.*, 2021; Pessoa *et al.*, 2021). Por isso, ao serem adotados como um conceito administrativo pela FUNAI, os vestígios permitem que os indigenistas façam uma arqueologia do presente ou do passado recente (González-Ruibal, 2009; Cangussu *et al.*, 2022). Contudo, é importante observar que, enquanto signo, os vestígios são índices, mas nem sempre ícones, uma vez que suas propriedades perceptíveis não conservam necessariamente um isomorfismo com a entidade sinalizada, mas sim uma contiguidade espaço-temporal da ocorrência desta. Há pouco rendimento, portanto, na insistência em buscar homologias imediatas entre a técnica do objeto e a suposta “totalidade cultural abstrata” que o teria produzido.

Os objetos, enquanto termos isolados, não nos dizem nada, assim como nenhum “laudo pericial” ou “análise laboratorial” focados na mera causalidade entre a articulação de princípios físico-químicos dos processos produtivos de um vestígio podem ser suficientes para compreendê-los. Para ser efetivo, portanto, o monitoramento de isolados não pode se limitar a examinar os vestígios apenas a partir de suas lógicas de produção, pois isto colocaria a análise sob o risco de reiteração da tirania do sujeito sobre objeto, isto é, a dicotomia Homem/Natureza, mortal para a compreensão efetiva de qualquer dado no mundo amazônico.

São as relações (sempre as relações), que nos fornecem a chave para a compreensão dos vestígios. É preciso buscar uma metodologia interpretativa para além da dicotomia entre fatores

“sociais-culturais-simbólicos-mentais” *versus* dados “ecológicos-materiais-naturais” (Sautchuk, 2017).

1.2.1 UMA CIÊNCIA MATEIRA

Para monitorar os isolados, é preciso tentar aprender a pensar *com* eles — descobrir suas lógicas de ação e como elas se imprimem na paisagem. Para tanto, a interpretação dos vestígios deve se basear no binômio “saber-fazer”, que constitui o que Cangussu (2021) denomina de “ciência mateira” — pilar fundamental da metodologia de localização de povos isolados:

“[A tradição sertanista expedicionária da FUNAI] assimilou dados etnográficos ao longo de décadas, à medida que estas pesquisas se estruturavam definitivamente no país. Todavia, sua base fundamental advém do conhecimento dos mateiros e dos próprios indígenas, que, de maneira empírica, lançam o seu olhar nativo sobre os vestígios da floresta (Nossa, 2007; Reel, 2010; Wallace, 2011; Oliveira, 2013; Brewer-Carías, 2013). O método investigativo de campo implementado pela FUNAI deriva, portanto, de uma tradição indigenista consolidada por mateiros, os quais, em sua grande maioria, são pessoas com origens ligadas ao campo e às florestas.” (Cangussu, 2021, p. 35)

Analisar vestígios depende, portanto, de um “devir-nativo” (Goldman, 2003, p. 436-465), ou melhor dizendo, um “devir-isolado”, algo que é apreendido pelos indigenistas a partir de sua relação com seus colegas indígenas.

Imagine o leitor, por exemplo, que, ao topar com uma quebrada na floresta, o indigenista mateiro encontra um rastro suspeito. Seguindo tal rastro, ele se depara com um babaçu recém-cortado e logo percebe que alguém deve ter colhido palha para montar seu tapiri, o que indica que o acampamento do grupo pode estar próximo. Ao chegar no acampamento, o indigenista mateiro descobre todo um outro universo de vestígios a ser decifrado: redes, fogueiras, resíduos alimentares, ferramentas etc. Ao colocar-se no lugar do isolado, o indigenista descobre, em cada marca antrópica no ambiente, uma nova possibilidade de leitura, de forma que um vestígio se liga a outro, formando um conjunto de cenas, que nos mostram quem, quantos, quando e o que fizeram aqueles indígenas isolados que ali estavam acampados.

Em outras palavras, pensar o isolamento a partir de modos próprios de agência ameríndia, como propõe a “ciência mateira”, implica em considerá-los como um conjunto de relações ambientais e históricas de interação, codificadas nos vestígios da presença dos povos isolados, bem como uma forma específica de controle da relação dos indígenas com o Estado.

Sendo assim, a interpretação da ação indígena em isolamento se dá através da análise de uma “comunicação não verbal”, que pode ou não estar imbuída de intencionalidade, sendo contextualizada a partir de uma etnoarqueologia, na qual os dados etnográficos dão suporte à análise arqueológica (Villa, 2018).

Contudo, a linguagem dos isolados e de seus vestígios não será compreendida se tomarmos o idioma como ponto de partida para a tradução. É preciso situar os vestígios no universo relacional amazônico em que eles surgem. Afinal, “há sempre uma parte a parte de todo coletivo. Tanto quanto o adjetivo ‘isolado’, o substantivo ‘povo’, na Amazônia indígena, também deve ser tomado em sentido relativo e relacional” (Viveiros de Castro, 2019, p.13).

1.2.2 OBJETOS, FATOS E SISTEMAS SOCIOTÉCNICOS

Para garantir a proteção efetiva de uma população isolada, os agentes indigenistas devem conhecer profundamente as dinâmicas socioculturais destas, a fim de elaborar políticas de proteção adequadas às suas especificidades. Uma das principais etapas no processo de localização de um povo em isolamento, portanto, é a caracterização de sua etnia, o que deve ser realizado a partir do levantamento de dados etno-históricos, da investigação das redes relacionais, análises linguísticas, traços culturais e padrões de manejo ambiental.

Com efeito, a localização de indígenas isolados envolve a conjugação de dois universos de técnicas distintas — entendidas aqui não só como ações produtivas e instrumentais, mas também enquanto relações com o ambiente, com objetos e com humanos e não-humanos em geral. Sendo assim, para refletir sobre o processo de como os vestígios são traduzidos em terras indígenas, convém pensá-los como objetos técnicos.

Em seu trabalho sobre os pescadores do litoral do Amapá, Sautchuk (2017) discorre sobre como o arpão e a rede agenciam as relações entre comunitários e funcionários estatais de uma Unidade de Conservação, refletindo sobre as qualidades relacionais do artefato. Inspirado em Leroi-Gourhan, Sautchuk concebe o objeto técnico a partir da sua potência de transformar e processar diferenças entre atores de uma cadeia operatória que envolve o orgânico e o inorgânico, humanos e não-humanos. Deste modo, os objetos seriam, em última instância, formas de *relação* (Sautchuk, 2017, p.197).

Neste sentido, podemos traçar um paralelo com o caso dos pescadores amapaenses, partindo da premissa de que os vestígios, enquanto objetos, também operam a relação entre os

isolados e os indigenistas da FUNAI, estabelecendo mediações que transformam ambos os modos de existência e que implicam no estabelecimento de níveis de territorialidade sobrepostos. Isso porque, compreendidos como objetos técnicos, os artefatos de indígenas isolados se transformam a partir do agenciamento dos indigenistas da FUNAI, tendo sua potencialidade modificada.

A interação, ainda que indireta, dos isolados com a FUNAI opera a transformação dos objetos técnicos em “vestígios” no sentido administrativo do termo, modificando também a forma como o objeto estabelece relações. Ao se disporem à leitura da “ciência mateira”, os vestígios efetuam um regime operatório cuja relação compatibiliza mundos distintos e até então incomensuráveis: o cosmos indígena e o *nómos* estatal.

A análise dos vestígios deve ser realizada, portanto, a partir de seus contextos ecológicos e históricos e não apenas a partir de sua morfologia. Exames laboratoriais sobre os aspectos morfológicos dos vestígios oferecerão pouca ou nenhuma das informações necessárias para se caracterizar etnicamente determinado povo isolado. Isso porque toda a riqueza do processo técnico é perdida quando nos apressamos a procurar nos vestígios — por métodos mais ou menos “científicos” — apenas impressões técnicas que possam relacionar um objeto com uma totalidade sociocultural específica pré-definida (“povo isolado x”, “povo contatado y”, “povo pré-colonial z”). Como bem apontado por Fábio Mura (2011), tais totalidades culturais fictícias passam a determinar a escolha técnica, reduzindo a produção de determinado objeto à sua arbitrariedade simbólica:

“De fato, quando falamos da cultura material dos povos ‘x’ ou ‘y’, estamos acostumados a pensar nas técnicas que cada um destes utiliza para produzir ‘seus’ objetos, buscando comparar os distintos sistemas de produção, os estilos, bem como a relação que se estabelece entre esses elementos e a organização social e do trabalho, suas expressões culturais e simbólicas etc. (...) Estamos também acostumados a pensar que um objeto produzido unicamente pelo povo ‘x’ não pode ser considerado como sendo também de ‘y’, no caso de este apenas utilizá-lo. Podemos chegar a pensar que ‘y’ conote esse objeto de outra forma, mas seríamos relutantes em considerar o objeto como sendo ‘seu’. (...) Assim sendo, transformamos ‘x’ em um sujeito, numa totalidade, com fronteiras bem definidas, as quais o separariam de outras totalidades – como ‘y’, por exemplo.” (Mura, 2011, p. 97)

Fatos técnicos não são simples processos de produção circunscritos como “marcas registradas” de um povo. Segundo o modelo proposto por Mura (2011), antes de se constituir como fato etnicamente identificável, as técnicas se desdobram em um repertório de possibilidades. Diante do confronto entre estoques culturais e técnicos com a disponibilidade e acessibilidade

social e ambiental, os coletivos traçam estratégias e escolhas que resultam em performances técnicas, que por sua vez são pertencentes a um contexto sócio-ecológico-territorial específico. A concatenação causal das performances técnicas de diferentes sujeitos, que interagem entre si, constitui os sistemas sociotécnicos. Estes sistemas não são pré-definidos por totalidades (etnias, tecnologias, simbolismos), mas sim resultado do jogo de forças de sujeitos “que podem pertencer a famílias, grupos sociais e étnicos diferentes, manifestando visões de mundo, competências e objetivos técnicos diversificados e, às vezes, divergentes”. (*ibid.*, p. 113).

Os sistemas sociotécnicos, portanto, não são definidos *a priori* por totalidades culturais. O método comparativo, embora basilar na análise antropológica, encontra aqui sérias limitações, como bem apontado por Villa:

“As analogias permanecem como ferramenta privilegiada no trabalho de percepção a seu respeito, seja da parte dos antropólogos, dos indígenas, dos indigenistas... Não são exclusivas, porém, do trabalho ‘indireto’ que somos obrigados a realizar, nós que optamos por trabalhar com a temática de povos em isolamento. Da abordagem antropológica, Viveiros de Castro (2018) canta a bola: ‘a comparação não é apenas nosso instrumento de análise primário; ela é também nossa matéria-prima e nosso contexto último. Pois o que comparamos são sempre, de uma forma ou de outra, comparações.’” (Villa, 2021, p. 189).

Ao “comparar comparações”, contudo, é preciso ter em mente que toda performance técnica implica uma escolha que é determinada pela decisão do que o sujeito tem à sua disposição (Mura, 2011). As necessidades dos beneficiários dos objetos produzidos ou coletados, em confronto com a disponibilidade e acessibilidade dos elementos ambientais, são fatores determinantes nas concatenações técnicas. Isso implica dizer que o uso é prioritário à produção, pois é ele quem rege os critérios de escolha e desenvolvimento técnico. Essas relações formam um jogo de escalas temporais e espaciais que ampliam a chave de leitura do vestígio para além do caráter produtivo de seu fato técnico. É o conjunto de relações históricas, sociais, ecológicas e territoriais que permite ler os vestígios como sinais dos isolados e não a sua morfologia. Sendo assim, a análise de um vestígio, enquanto um fato técnico, não pode se restringir apenas à investigação de seu modo de produção, mas antes à sua disposição em meio a um contexto sócio-ecológico-territorial específico.

Embora a confirmação de um “registro” por parte da FUNAI dependa de lastros “objetivos”, não se pode descartar as subjetivações das ações indígenas e seu cosmos intensamente relacional. Desta forma, todo vestígio encontrado deve ser antes responsável pela

continuidade do processo de localização. Afinal, as expedições de localização são o espaço central de interação com os isolados. Um diálogo cuja linguagem é a dos vestígios, que, inseridos em seu contexto de múltiplas relações, intercalam ora a posição de sujeito, ora a de objeto.

A política de proteção e localização de indígenas isolados é, portanto, um conjunto de técnicas que nasce e se projeta no “mal-entendido produtivo” (Sahlins, 1990) entre ontologias distintas, que também estão presentes em diversos outros cenários amazônicos na relação entre ambientalistas e povos tradicionais. Mediadas por vestígios — objetos técnicos que são produzidos e produzem relações —, a política para povos isolados engendra paisagens artefatuais instáveis e conjugam diferentes dimensões do conflito ambiental amazônico.

1.3 CONCLUSÃO: OBSERVAR PRESENCAS, ETNOGRAFAR AUSÊNCIAS

“To hearts that cannot vary
Absence is presence;”

— John Donne ⁶

“Isolar-se: tomar a forma de ilha”, diz o dicionário⁷. Como arquipélagos, mundos de povos isolados se apresentam para nós como quebra-cabeças inevitavelmente incompletos. Para contornar as peças que faltam, lançamos mão do raciocínio abduutivo, conjugando vestígios, histórias e redes que nos permitam alcançar mundos-ilha invisíveis. Falamos, portanto, de um compartilhamento de mundos: estudar povos isolados é se abrir para *encontros pragmáticos*.

Ao conjugar diferentes atores com distintas ontologias, o vestígio acaba por ser o local privilegiado de um “encontro pragmático”, isto é, uma agência capaz de gerar compatibilidades ou conflitos entre diferentes entes, mediados por coisas (Almeida, 2013). Conforme sintetizado por Mauro Almeida, tais encontros pragmáticos são regidos pelos seguintes aspectos:

1. Não há economia política da produção (ou da predação) sem uma ontologia correspondente.
2. A cada ontologia correspondem cânones pragmáticos e cânones da razão.
3. Há conflito entre ontologias.” (*ibid.*, p 14)

⁶ “Para os corações constantes/ Ausência é presença” (Tradução do autor)

⁷ Houaiss, 2021.

A política para povos indígenas isolados pode ser considerada, portanto, um *encontro pragmático* na medida em que envolve, a partir do objeto técnico, a relação conflituosa entre diferentes entes, humanos e não-humanos, gerando resíduos ontológicos. Isso ocorre porque os vestígios, enquanto objetos produzidos e traduzidos, possuem um meio associado, isto é, um modo de relações que lhe é exterior, mas que, ao mesmo tempo, é por ele condicionado — ao passo que condiciona sua existência.

Ao serem traduzidos como índices estatais, os vestígios têm seu meio associado transformado, de modo que deixam de ter sua existência atrelada somente ao modo de vida dos isolados que os produziram, mas passam a tornar-se lócus de sustentação da política indigenista e da ordenação do território nacional. Ao tomar notícia dos vestígios, diferentes atores (invasores, indígenas contatados, missionários, indigenistas) passam então a projetar diferentes interesses em torno dos isolados, gerando consequências diversas para o modo operatório dos mesmos vestígios que iniciaram o processo. Desta forma, nos encontramos diante de uma dinâmica complexa de conflitos, interesses e disputas por apropriações de modos de ser ou de estar, isto é, de ontologias ou ontogênias distintas (Descola & Ingold, 2014).

Para além dos vestígios, o etnólogo e o indigenista têm diante de si a tarefa de registrar o que se sabe do modo de vida dos isolados. A própria natureza do isolamento escaparia, por essência, à pesquisa etnográfica baseada na observação participante e, por isso, as pesquisas etnológicas sobre povos isolados devem recorrer a outras estratégias, como o acesso às fontes escritas e aos saberes sobre os isolados relatados por grupos vizinhos (Gow, 2012, p. 11). Desta forma, qualquer trabalho de investigação sobre uma determinada população em isolamento deve ter início a partir da investigação histórica e etnográfica das redes de parentesco, isto é, as formas relacionais particulares desses grupos. Afinal, como bem notou Peter Gow, para os indígenas “a dimensão temporal do parentesco e a dimensão temporal da história são a mesma coisa” (1991, p. 319).

Pensar nas relações nas quais os isolados estão inseridos implica a necessidade de se debruçar não apenas sobre os aspectos formais dos modos de organização social inferidos por meio da comparação com outros grupos étnicos, mas também partindo da própria reflexão crítica acerca da etnicidade em si, bem como sobre o uso de ferramentas conceituais como “etnogênese”, “hibridização” e “identidades persistentes” (Hill, 2013). Conseqüentemente, é preciso compreender as redes dos povos isolados não apenas por suas afinidades potenciais, mas também

através de seus aspectos negativos, isto é, a partir dos movimentos de evitação e de inimizade com outras populações indígenas e não-indígenas.

No que diz respeito à análise histórica, é imprescindível a realização de investigações de longa duração, bem como o cruzamento de dados arqueológicos, linguísticos e históricos. Neste sentido, a historiografia dos povos isolados deve fazer parte daquilo que Fausto e Heckenberger denominam “revolução temporal” da etnologia e história da Amazônia, ou seja, da reistoricização das populações indígenas a partir de suas próprias categorias (Fausto & Heckenberger, 2007, p. 2-3).

Além disso, deve-se considerar que, em diversos casos, as próprias populações indígenas não fazem distinção ontológica entre Mito e História. Sendo assim, como aponta Jonathan Hill (2013), é necessário analisar as historicidades indígenas à luz de conceitos como “sistema regional de interdependência” (Arvelo-Jiménez; Biorde Castillo, 1994), “história mítica” (Hill, 1998), “etno-história” (Turner, 1988) e “história xamânica” (Fausto, 2002). Deste modo, cada análise sobre os sistemas mitológicos distintos das populações inseridas nas redes dos povos isolados também poderá contribuir fundamentalmente para a compreensão e reflexão, tanto sobre os povos isoladamente quanto sobre a rede como um todo.

Feitas essas breves considerações sobre o que seriam aspectos metodológicos essenciais para o estudo de povos indígenas isolados, passemos ao caso concreto. Iniciemos pelo início, pois: a história do isolamento de grupos Kagwahiva na bacia do antigo rio da Dúvida.

2 UM JOGO DE ESCALAS

“Não precisamos de mais tempo. Precisamos de um tempo que seja nosso.”

— Mía Couto

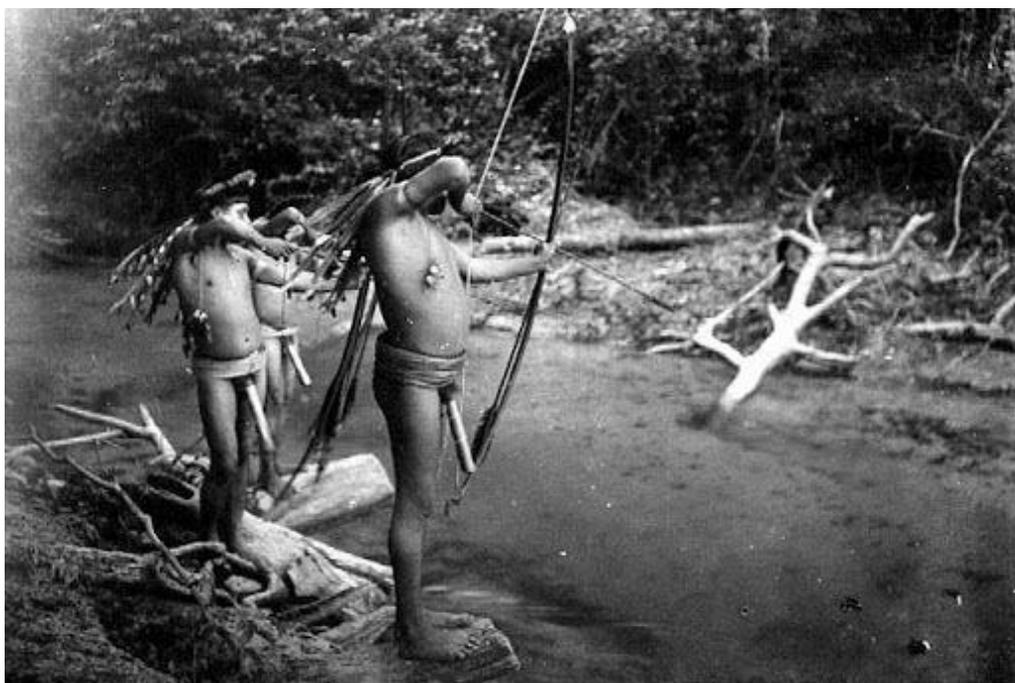


Figura 10 - Indígenas Tupi-Kawahib do coletivo Parintintin.

Fonte: Acervo Museu Plínio Ayrosa, década de 1920.

Quando Rondon cruzou sua linha telegráfica pela Chapada dos Parecis, encontrou por lá as águas claras da nascente do último rio ainda não mapeado. Derradeira fronteira da integração nacional, o rio misterioso, que não se sabia ao certo onde desaguava, recebeu então o nome de rio da Dúvida. Cinco anos depois, em 1914, o rio seria rebatizado com o nome de seu mais célebre expedicionário — Roosevelt, o ex-presidente americano que, junto de Rondon, desenhou o curso definitivo do rio nas cartas náuticas do mundo.

A expedição Rondon-Roosevelt não passara ilesa das flechas dos chamados Tupi Centrais, uma forma que os Brancos encontraram de classificar diversos povos indígenas de língua tupi na região sul do Amazonas. Entre eles os Tupi-Kawahib, que, desde muito antes de Rondon, percorreram, há centenas de anos, a vasta área entre os rios Madeira e Tapajós. Anos mais tarde, no final da década de 40, a Comissão Rondon iria topar com os então chamados Boca-Negra no rio Machadinho, afluente do antigo rio da Dúvida. Boca-Negra, ou preta, é um dos nomes dados aos Kagwahiva, famosos por suas tatuagens faciais.

Setenta anos depois da expedição de Rondon-Roosevelt, um indigenista escutava, atônito, o indígena isolado que acabara de localizar no rio Branco, afluente do Roosevelt:

— “Kagwahiva!” — dizia de si aquele indivíduo de nome Arõ gá, baixa estatura, cinta de cipó, longo estojo peniano, colar de dentes de queixada e linhas negras tatuadas na cara — em tudo semelhante à como os antigos cronistas descreviam os “Cabahybas”. O ano era 1984 e, já naquela altura, ninguém mais acreditava ser possível ainda existirem índios kagwahiva sobrevivendo isolados em pleno arco do desmatamento.

Passados mais quarenta anos, eu assisto, em pleno 2024, à teimosia da recusa de um povo que foi marcado para desaparecer — os três últimos remanescentes dos Kagwahiva isolados do rio da Dúvida.

— “Kagwahiva!” — escuto hoje bradar Pakýj, o filho de Arõ gá. Enquanto Pakýj toma seu rumo para o mato, me vejo diante de um dos últimos daqueles que se recusam a serem vistos, isolando-se em meio às dúvidas sobre seus percursos. Caminhos quase imperceptíveis de uma vida que, como um jogo de escalas, se conecta à longa duração da diáspora kagwahiva.

* * *

2.1 *YMYHUA'Í GÃ O'ARAWERÁ*: “DE ONDE VIERAM OS ANTIGOS”

“Nós ficamos cá embaixo e ele foi embora, Deixou-nos na terra do jeito que é, só pau, toco. E nós, tristes, estamos todos juntos nesta terra – não há outra. Nós ficamos, não é? Nunca mais nós o vimos. É Kwahiv, Kwahiv não é?”

— Mito de *Pindova 'umi 'ga*⁸

Kagwahiva é a autodenominação utilizada por diversos coletivos ameríndios falantes de línguas do sub-ramo VI da família linguística Tupi-Guarani⁹. Os Tupi-Kawahib fazem parte dos povos classificados na literatura etnológica como Tupi Centrais, que habitam a vasta região entre os rios Madeira e Tapajós, ao sul do Amazonas. Martius (1981) parece ter sido pioneiro ao classificar diversos povos Tupi, localizados na extensa área entre os rios Madeira, Araguaia e Xingu, como “Tupi Centrais”. Inicialmente, essa classificação era mais geográfica do que cultural. No entanto, ao longo do tempo, tornou-se uma designação amplamente utilizada por outros estudiosos, incluindo Ehrenreich (1892, p. 25), Baldus (1954, p. 215), Kracke (1978), Castro (1986), Menéndez (1989), Peggion (2005) e outros. Menéndez (1989) aborda essa classificação dos “Tupi Centrais”, destacando que, além de sua conotação geográfica, sua importância foi ampliada com a descoberta, posterior a Martius, de que essa região, situada ao sul do rio Amazonas, entre os rios Madeira e Tapajós, é o local de origem histórica do que hoje reconhecemos como os Tupi-Kawahib.

Em linhas gerais, os Tupi são caracterizados por serem povos agricultores, se estabelecem em grandes assentamentos e apresentam grande mobilidade territorial de caráter expansivo (Noelli, 1996). A organização social tupi é baseada na primazia da família extensa como unidade social, constituída a partir da relação entre sogro e genro. Desta forma, são sociedades geralmente caracterizadas como patrilineares, havendo grande ocorrência de uxorilocalidade temporária (Laraia, 1971; Schaden, 1962; Viveiros de Castro, 1986.).

⁸ Variação do mito cosmológico kagwahiva (Levino & Kracke, 2002).

⁹ De acordo com a classificação de Rodrigues & Cabral (2002, 2012). Iremos detalhar a relação entre a filiação linguística e a autodenominação kagwahiva no capítulo III.

Estudos arqueológicos, genéticos e de linguística histórica apontam que o conjunto de povos hoje denominados como Kagwahiva se dispersaram da região do Alto Rio Madeira e Tapajós, originária dos antigos grupos Proto-Tupi (Miller [1983] 2007; Castro e Silva *et al.*, 2022; Rodrigues [1964] 2011). Dentro do contexto do sistema filogenético, as línguas Tenharim, Parintintin, Uru-Eu-Wau-Wau, Amondawa, Jiahui, Juma, Karipuna, Apiaká e Kayabí foram inicialmente consideradas como descendentes de uma língua ancestral comum, o proto-tupi-kawahib. Embora tanto Apiaká quanto Kayabí estejam um pouco mais distantes das demais línguas kawahib em termos lexicais e fonéticos, conservam as mesmas raízes gramaticais distintivas (Cabral & Martins, no prelo; Dietrich, 2021, p. 260). Apesar de suas diferenças, todos esses coletivos apresentam certas características em comum que formam um sistema regional caracterizado enquanto Complexo Cultural Tupi-Kawahib¹⁰.

A palavra Kagwahiva parece remeter, para além de seu emprego como autodesignação coletivizadora, às qualidades relativas às cabas, isto é, às vespas eussociais da subfamília *Polistinae*: *Kaβ* “caba” + *ahiß* “ruim, braba, forte”¹¹. Os Kagwahiva seriam assim nomeados por sua fama de “brabos”, guerreiros perigosos que se movem em “enxames” — a guerra, o isolamento, o faccionalismo e a intensa dispersão territorial das famílias extensas de fato fazem jus ao nome. O termo é historicamente grafado e falado de diversas maneiras: kagwahiva, kawahiva, kawahib, kagwahib, kagwahiv, kawahiv, cauáibe, cabahyba, cavahiba, cabaiba, cabahiba e kawaiwete, entre outras. Atualmente os Tupi-Kawahib se dividem em diferentes coletivos que habitam a região do sul do Amazonas, (Parintintin, Tenharim, Jiahui, Juma e isolados Katawixi), centro-norte de Rondônia (Karipuna¹², Jupauí¹³, Amondawa, coletivos kagwahiva isolados do rio Muqui ou Jurureí¹⁴) e na região do sul do Pará e noroeste do Mato Grosso (Apiaká, Kayabí e os coletivos kagwahiva isolados Piripkura e Isolados do Rio Pardo):

¹⁰ Aprofundaremos as características comuns do complexo cultural Tupi-Kawahib no capítulo 3.

¹¹ Cabral, informação pessoal.

¹² Não confundir com os Karipuna do Amapá, que habitam o baixo rio Oiapoque e são falantes de português e patoá. Tampouco confundir, como fez a FUNAI, com os antigos Caripuna, notados pelos cronistas como mestres das corredeiras do Madeira — estes de língua pano (Leonel, 1995, p. 41; Ramirez, 2010, p. 36).

¹³ Endônimo do coletivo designado pelos povos de língua Txapakura como Uru-Eu-Wau-Wau.

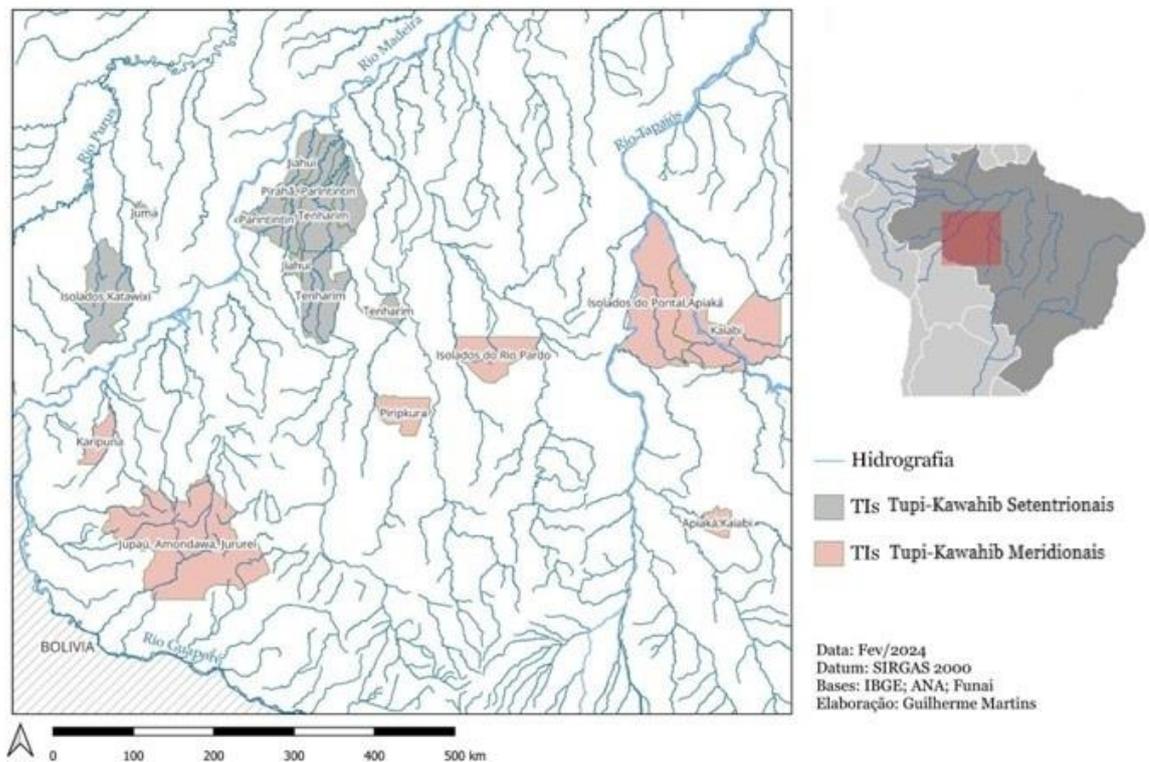
¹⁴ *Irure'iea* ou *Jurureí* (“mulher do cesto pequeno”) é o nome que os Amondawa e Jupauí dão para essa população isolada, também de língua tupi-kawahib, que habita a região do Rio Muqui.

Quadro 4 - Divisão dos coletivos kagwahiva a partir de uma atualização da proposta de Aguilar (2013, p. 151), que por sua vez retoma a divisão inicial de Waud Kracke (2004) entre Kagwahiva Setentrionais e Meridionais.

Kagwahiva Setentrionais	Kagwahiva Meridionais
Parintintin	Uru-Eu-Wau-Wau (Jupaú)
Tenharim	Amondawa
Jiahui	Karipuna
Juma	Apiaká
Isolados Katawixi	Kayabí (Kawaiwete)
	Isolados do Rio Muqui (Jurureí)
	Isolados do Rio Pardo (Kawahiva do rio Pardo)
	Piripkura

Fonte: Elaborado pelo autor.

Mapa 1 - Terras Indígenas Tupi-Kawahib, que se dividem entre uma porção setentrional (calha do rio Madeira) e meridional (calha dos rios Machado e Juruena)



Fonte: Elaborado pelo autor.

2.1.1 EXPANSÃO TUPI E MARCOS PROTO-TUPI-KAWAHIB

O sudoeste da Amazônia é tido por arqueólogos e linguistas como o centro de dispersão dos povos Tupi, o que ocorreu a partir da margem meridional do rio Amazonas, nas proximidades da bacia do Madeira-Guaporé ou na área setentrional de interseção dos rios Madeira e Amazonas (Migliazza, 1982; Rodrigues, 1964; Walker *et al.*, 2012; Cruz, 2008; Miller, 2009; Zimpel Neto, 2009). Os ancestrais dos povos de língua tupi já detinham técnicas iniciais de agricultura e manufatura de cerâmica, sendo que sua consolidação sociocultural ocorreu por volta do final do período Holoceno Médio, há cerca de 5.000 anos (Miller, 2012; Almeida & Neves, 2015; Almeida & Garcia, 2008; Zimpel, 2008). Análises linguísticas, arqueológicas e genéticas confirmam a hipótese de que expansão das populações Tupi para fora da Amazônia ocorreu por duas vias principais: uma pelo sul, conectada aos grupos Guarani, e outra pelo litoral nordeste, conectada aos grupos Tupinambá

(Noeli, 2008; Santos *et al.*, 2015). Assim, os Tupi se expandiram do sudoeste da Amazônia até a costa do Atlântico, a leste, e até o sopé dos Andes a oeste, alcançando também territórios ao sul do rio da Prata, abrangendo uma grande expansão territorial, na incrível distância de cerca de 5.000km de um ponto ao outro.

Pesquisas arqueológicas e linguísticas apontam que, a partir do Proto-Tupi, teriam derivado ao menos dez protolínguas e dez tradições arqueológicas, das quais se destacam as proto-arikém, proto-tuparí, proto-tupimondé e proto-tupi-guarani (Rodrigues, 2018; Miller, 2009, p. 36). A tradição arqueológica Proto-Tupi-Guarani, de cerâmica corrugada e pintada, tem origem em ca. 5.210 ± 70 a.P, nos interflúvios Guaporé-Madeira e Roosevelt-Aripuanã, mais especificamente na região do Alto Ji-Paraná (Machado), conservando forte correlação com os Tupi-Kawahib. O arqueólogo Eurico Teófilo Miller pesquisou sítios arqueológicos nos rios Marmelos, Roosevelt e Madeirinha, encontrando ali dezenas de vasos e urnas funerárias Proto-Tupi-Guarani do ramo Kawahib, datadas de cerca de 1.210 ± 60 anos a.P. (Miller, 2009, p. 47-48). A descoberta de Miller coaduna o Proto-Tupi-Kawahib arqueológico com o linguístico, confirmando uma das mais recentes migrações dos Kagwahiva ancestrais, que desceram os rios Roosevelt e Madeirinha, justamente na área onde hoje se encontram os Tupi-Kawahib Piripkura, alcançando também o território atual dos também Kawahib Tenharim do rio Marmelos.

Figura 11 - Urnas funerárias Proto-Tupi-Guarani Kawahib encontradas no rio Madeirinha, na região do atual território Piripkura.

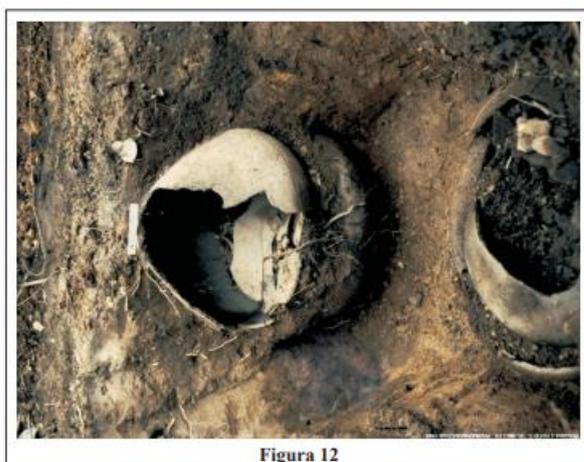


Figura 12

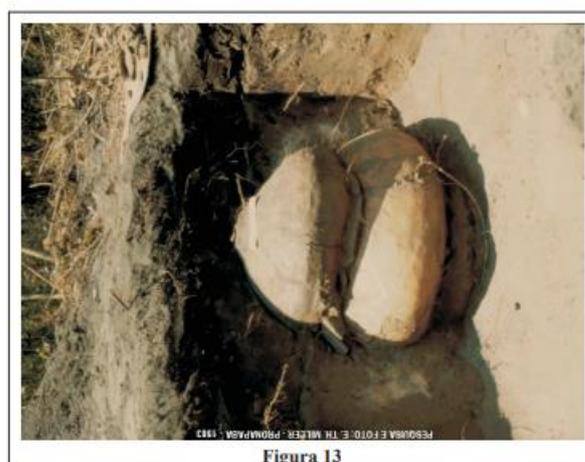
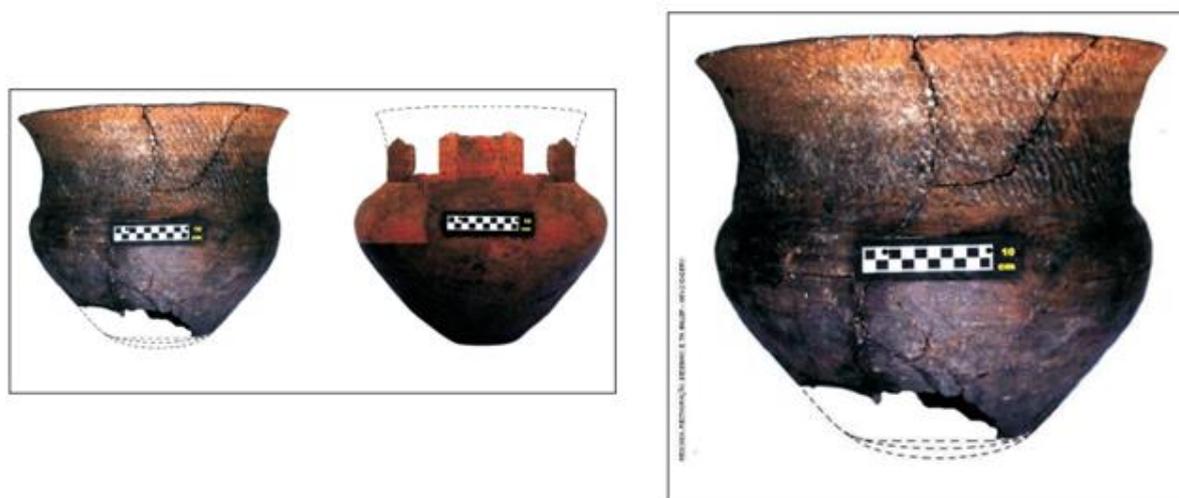


Figura 13

Fonte: Miller, 2009, p. 126.

Figura 12 - Vasos Proto-Tupi-Guarani Kawahib encontradas no rio Roosevelt, na região do território Piripkura.



Fonte: Miller: 2009, p. 127.

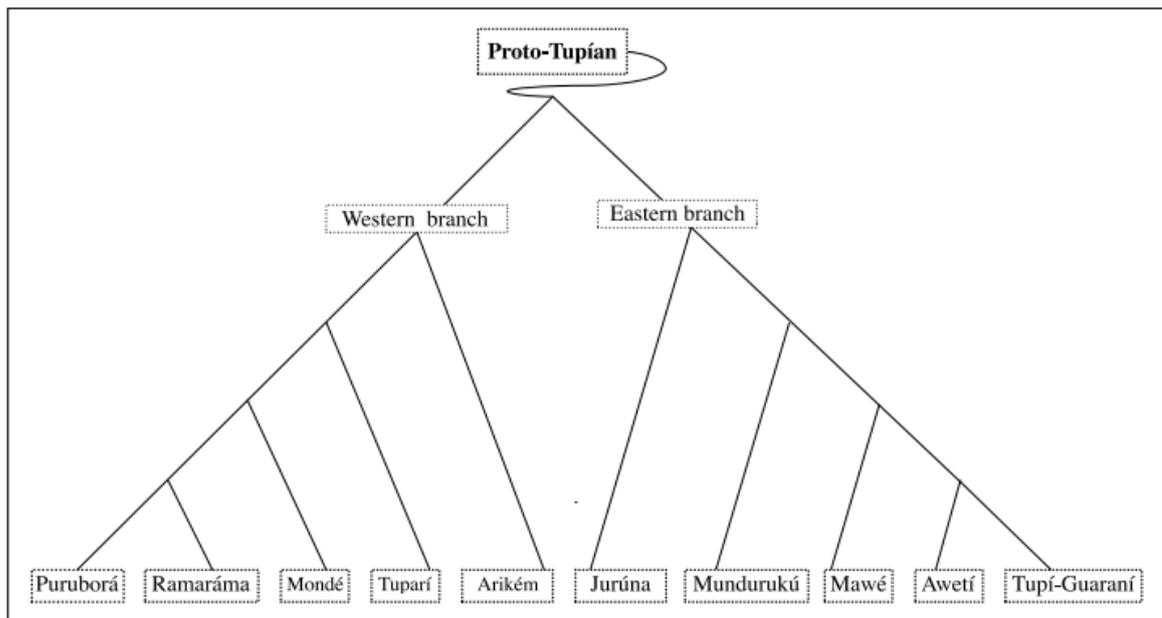
Os Proto-Kawahib habitaram, conforme vimos, a grande área do Alto Ji-Paraná. Contudo, dados arqueológicos, antropológicos e linguísticos apontam que os Kagwahiva, enquanto coletivos reunidos em uma mesma comunidade linguística, teriam se consolidado culturalmente no alto Tapajós. A antropóloga Branislava Susnik sugere a existência de uma cultura “Proto-Kawahib” já no alto Tapajós, resultante das migrações Tupi pré-coloniais (Susnik, 1975, p. 83); já o arqueólogo Paul Hilbert define como kawahib a cerâmica encontrada no alto rio Cururú, afluente do Tapajós (Hilbert, 1957, p. 12); as linguistas Wany Sampaio e Ana Aguilar, seguindo as indicações de Aryon Rodrigues, concebem, como também notamos, a existência de uma língua Proto-Tupi-Kawahib, o ancestral taxonômico que teria se deslocado da bacia do Grande Madeira para o Tapajós (Sampaio, 1997; Rodrigues, 2000; Aguilar, 2015).

Se a área do Alto Ji-Paraná é o centro de origem Proto-Tupi-Guarani, a partir dos processos de expansão e migração Tupi teria se desenvolvido a tradição cerâmica Tupi-Guarani, típicas dos falantes da família linguística homônima, habitantes das bacias do Xingu-Tocantins e da faixa costeira (Almeida, 2016). Uma vez que a expansão Tupi se deu de maneira não-linear, devido suas causas múltiplas e complexas, alguns estudos vêm trazendo evidências de que os grupos Tupi-Guarani teriam se diferenciado e migrado não do sudoeste, mas antes do sudeste amazônico, isto é, das bacias do Tocantins e Xingu (Almeida & Neves, 2015). Este não parece ser o caso dos

Kagwahiva, uma vez que a comparação linguística das diferentes línguas do sub-ramo VI afasta a possibilidade de influência de línguas Tupi-Guarani do Tocantins (Cabral & Martins, no prelo).

Conforme as hipóteses linguísticas mais aceitas, o ancestral Proto-Aweti-Sateré-Munduruku-Tupi-Guarani teria se deslocado em conjunto até a região do Juruena, a partir de onde se separou: os Aweti seguiram para o Xingu, os Sateré para o Amazonas, os Munduruku para o Tapajós e os Tupi-Guarani realizaram sua longa marcha para o litoral (Rodrigues, 1964; Corrêa-da-Silva, 2010; Rodrigues & Cabral, 2011). Contudo, parte dos coletivos Tupi-Guarani não seguiram para leste e se estabeleceram no interflúvio Madeira-Tapajós, dando origem aos Tupi-Kawahib. Os Kagwahiva seriam, portanto, os derradeiros Tupi-Guarani meridionais, uma vez que foram o único grupo desta família linguística que não atravessara o Aripuanã, expandindo em refluxo territorial nos atuais estados de Rondônia, Mato Grosso e Amazonas (Cabral & Martins, no prelo; Miller, 1983a; Miller, 2009).

Figura 13 - Tronco linguístico Proto-Tupi.



Fonte: Rodrigues & Cabral, 2011.

Sabe-se que os falantes do Proto-Tupi-Guarani saíram do Alto Madeira para se instalar entre o Alto Juruena e Arinos, tendo ali um contato cultural importante com um ancestral Karib (Rodrigues, 2000). Deste contato resultou o empréstimo léxico de termos culturais Karib como “arco”, “tamanduá”, “pacu”, “milho”, “maracujá” e “maracá”, palavras compartilhadas pelos

Kagwahiva (Dietrich, 2021, p. 284). Análises fonológicas, morfossintáticas e léxicas apontam que, possivelmente, o Tupi-Kawahib (sub-ramo VI) se trate de uma língua Tupi que não permaneceu nas fronteiras amazônicas, mas antes, tenha migrado ao sul em tempos ancestrais, no conjunto Proto-Tupi-Guarani, acompanhado dos povos Tupi-Guarani bolivianos (sub-ramo II), retornando em sentido norte para o Grande Madeira no início do período colonial (Dietrich, 2021, p. 288-89).

Além de dados linguísticos, a comparação de elementos arqueológicos dos Tupi-Guarani ocidentais com os de seus parentes orientais também reforça a hipótese da migração circular kagwahiva de retorno à “terra natal”. Sabe-se que a ampla presença de decorações pintadas na cerâmica Tupi-Guarani é um traço persistente e diferencial desta tradição em relação às demais tradições Tupi, sendo a aplicação de policromia uma técnica tipicamente empregada pelos grupos orientais das bacias dos rios Xingu e Tocantins (Almeida, 2016, p. 189-90). De fato, como vimos, os Proto-Tupi-Kawahib apresentavam cerâmicas pintadas desde ca. 5.070 a.P. (Miller, 2009, p. 38). Contudo, as cerâmicas de coletivos de língua tupi-kawahib de períodos posteriores deixam de apresentar motivos policromos (Stuchi, 2010; Hilbert, 1958), passando a assemelhar-se aos demais grupos tupi ocidentais. Isso nos permite inferir que o ancestral Kagwahiva teria abandonado a policromia em seu movimento de retorno ao Baixo Amazonas. Com efeito, atualmente os Kagwahiva são, junto dos Guarani das terras baixas bolivianas, os únicos Tupi-Guarani a habitar o sudoeste amazônico, ao passo que o sudeste, por sua vez, concentra o maior número de variabilidade linguística e arqueológica tupi-guarani (Almeida & Neves, 2015). Desta forma, se a origem da diferenciação tupi-guarani ocorreu no sudeste amazônico, a presença atual de coletivos kagwahiva na bacia do Madeira-Guaporé, onde se originaram os Tupi, aponta que a expansão tupi-guarani não se deu em vetor único sentido litoral, mas contou também com movimentos de refluxo, isto é, de retorno à “terra natal”.

2.1.2 OS ANTIGOS KAGWAHIVA DO BAIXO AMAZONAS E O RETORNO À TERRA NATAL

O termo Kagwahiva enquanto autodenominação indígena remonta a aproximadamente 300 ou 400 anos atrás, quando os atuais grupos Parintintin, Tenharim, Jiahui, Júma, Amondawa, Jupaú, Karipuna, Piripkura e Apiaká ainda não tinham se dividido em tantos coletivos culturalmente diferenciados e representavam um único povo localizado entre os rios Juruena e Arinos (Cabral, 2010). Esses grupos seriam os remanescentes Tupi-Guarani que permaneceram na região onde essa família linguística, já separada das famílias Awetí e Mawé, começou a se diversificar.

Os grupos kagwahiva foram inicialmente noticiados pelos colonizadores na região do Baixo Amazonas, isto é, nas bacias dos rios Madeira e Tapajós, área que ocupam até os dias de hoje. Os Kagwahiva teriam se expandido da calha do Tapajós para a do Madeira durante o período colonial, como detalharemos a seguir (Menéndez, 1981; Menéndez, 1982; Nimuendajú, 1948b). Palco de históricas interações socioculturais cumulativas, a região do Tapajós-Madeira desenvolveu sistemas regionais amplos, conectando diferentes e diversos coletivos ameríndios a partir de assimilações, afastamentos, separações e retornos a territórios-paisagens previamente modificados pelos ancestrais. Tais processos complexos consolidaram o Tapajós-Madeira como uma área de ocupação predominantemente Tupi até hoje em dia. Conforme nos desenha Viveiros de Castro, “já na bacia do Tapajós, grandes grupos Tupi de outras famílias lingüísticas (Jiiruna, Munduruku) interrompem a contiguidade dos Tupi-Guarani, que irão reaparecer no Madeira, com os Tupi Centrais (Kawahiv)” (Viveiros de Castro, 1986, p. 137).

Com efeito, consagrou-se a tese de que os coletivos kagwahiva teriam migrado de seu local originário no Tapajós para o Madeira a partir do século XVIII (Nimuendajú, 1924; Menéndez, 1981; Menéndez, 1982). Contudo, como detalharemos adiante, há, já no início do período colonial, menções de coletivos kagwahiva também na bacia do Madeira, o que complexifica a questão sobre a temporalidade e a direção da dispersão Tupi-Kawahib.

2.2 OS KAGWAHIVA NA COLONIZAÇÃO DO TAPAJÓS-MADEIRA

“Ao Norte dos derradeiros (os Appiacás) vivem os Cabahybas que fallão o mesmo idioma.”

— Ayres de Cazal

Ao analisar a história de longa duração da ocupação humana no interflúvio Tapajós-Madeira, o que se apresenta diante de nós são narrativas Tupi entrelaçadas com as relações que construíram ao longo do tempo com os “Outros”. Essas histórias oferecem perspectivas intrigantes sobre estratégias de ocupação de tais povos, ou, ao menos, revelam suas autonomias diante das investidas coloniais e de outros grupos expansionistas. Tais estratégias desencadearam transformações nas identidades étnicas por processos complexos de etnogênese, não apenas enquanto processo de reconstrução de novas identidades de um grupo em contato com outro(s) através da reconfiguração de componentes tradicionais (Clifford, 2013, p. 165), mas também

enquanto processos sociopolíticos, econômicos e ecológicos interligados na reformulação de identidades etnolinguísticas.

Diante deste quadro, é preciso expandir a noção usual de uma história indígena baseada na mobilidade de unidades identitárias fixas, isto é, de “povos migrantes”, como se houvesse a migração vetorial de blocos de povos unificados e homogêneos em sua identidade étnica (Hornborg, 2005). Os povos hoje denominados como Kagwahiva carregam consigo, portanto, a história de uma imbricada trama de relações por meio da qual suas múltiplas identidades foram e seguem sendo tecidas.

2.2.1 INDÍCIOS TUPI-KAWAHIB NOS SÉCULOS XVII E XVIII

O processo de colonização da área Tapajós-Madeira pelos Brancos se iniciou na primeira metade do século XVII, desenvolvendo-se de maneira lenta e gradual até se consolidar no século XX. Nos primeiros séculos a área foi explorada de maneira esporádica por viagens de reconhecimento, pela exploração das “drogas do sertão” e por expedições escravistas das “tropas de resgate”. A partir dos aldeamentos, os jesuítas foram os primeiros membros da colonização a se estabelecer de maneira mais constante na região, entre 1650 e 1775. A ocupação permanente dos leigos só ocorreu após a implementação da política pombalina e expulsão dos jesuítas da Amazônia, e se consolidou no século XIX, com o ciclo da borracha. Para os indígenas, o rápido impacto da colonização não se fez sentir apenas ao longo das calhas dos rios principais, por onde os agentes coloniais circulavam inicialmente, mas também se dispersou ao longo de vastos territórios do interior, irradiando-se através das redes de caminhos e relações interétnicas (Sampaio, 2011). A ocupação colonial trouxe consigo as epidemias, massacres e escravização, desarticulando a estrutura social indígena, que, por sua vez, reformulou-se a partir de respostas como abandono e enfrentamento ao projeto colonizador. Tais respostas incluíram estratégias diversas em relação aos agentes coloniais, tais quais guerras, alianças ou mesmo o isolamento.

A partir da minuciosa pesquisa histórica dos relatos de cronistas e viajantes, Miguel Menéndez organizou a síntese dos dados sobre presença indígena na região do Madeira-Tapajós entre 1650 e 1900, detalhando o quadro de mobilidade entre os diferentes grupos e suas diferentes formas de interação, entre hostilidades, trocas e alianças (Menéndez, 1981; Menéndez, 1982; Menéndez, 1984; Menéndez, 1988). Os primeiros cronistas relataram grande densidade e mobilidade populacional na área, além de grande número de designações grupais — cujo número

vai aos poucos decrescendo ao longo do tempo. Os relatos destes cronistas nos fornecem a descrição da região do interflúvio Madeira-Tapajós como densamente povoada por populações Tupi, entre elas, diversos grupos kagwahiva.

Como é de praxe em análises históricas, a identificação étnica dos coletivos kagwahiva exige a superação das confusas e diversas denominações dadas pelos colonizadores às populações indígenas. O desconhecimento generalizado dos colonizadores sobre a realidade sociocultural indígena e suas formas próprias de organização política, acrescido pela influência dos “línguas”¹⁵ produziam designações confusas, marcadas por etnônimos não êmicos, em que nomes de grupos ou clãs se misturavam com nomes próprios, toponímicos e termos exômicos. Ademais, as populações indígenas responderam de maneiras diversas às frentes do expansionismo colonial, de modo que nos relatos dos colonizadores encontram-se nomes que remetem a famílias linguísticas específicas e denominações desconhecidas, possivelmente associadas a grupos indígenas que na época se encontravam isolados (Pessoa *et al.*, 2022, p. 81). Desta forma, a autodenominação “Kagwahiva” só é reconhecida como tal a partir da pacificação dos Parintintin por Curt Nimuendajú, em 1922 (Nimuendajú, 1924). Ainda assim, é possível cruzar as denominações dos primeiros colonizadores com dados de natureza antropológica, linguística e arqueológica, a fim de remontar à presença kagwahiva em períodos anteriores.

Menéndez não identificou nenhuma relação entre os Tupinambá do século XVII com os atuais Tupi do sistema Tapajós-Madeira, incluindo aí os Kagwahiva, que só aparecem em registros históricos em fins do século XVII (Menéndez, 1981, p. 76-77). Contudo, Carl von Martius conjecturou que os antigos Cahahybas fossem parte dos Tupinambá relatados por Acunã (Nimuendajú, 1924, p. 206). Embora não seja possível estabelecer com precisão quais seriam os antepassados setecentistas dos Kagwahiva, é possível colher algumas informações de traços culturais cuja circulação indicam práticas que iriam posteriormente se consolidar como tipicamente kagwahiva (Menéndez, 1981; Furquim *et al.* 2022; Pessoa *et al.*, 2022).

2.2.2 PRIMEIROS REGISTROS OFICIAIS DOS “CABAHIBAS” - SÉCULOS XVIII E XIX

As primeiras referências documentais dos Kagwahiva começam a aparecer no século XVIII, quando entram em vigor as Reformas Pombalinas e a instauração do Diretório dos Índios,

¹⁵ Nome dado na época aos intérpretes indígenas, que tinham seus próprios interesses e compreensões sobre os cenários locais.

relações de germanidade, promovendo facções que geram efeitos centrífugos na dispersão territorial de grupos domésticos (Kracke, 1978; Peggion, 2016). Desta forma, a guerra entre os “Apiacca” e “Cabaivas”, registrada do século XIX, pode ser mais bem compreendida enquanto um provável conflito intra-kagwahiva, a partir do qual ocorreu a dispersão e diferenciação de coletivos kagwahiva pelo Tapajós. A mobilidade kagwahiva está, portanto, relacionada não apenas ao impacto colonial, mas também ao funcionamento do típico regime de faccionalismo tupi como agente de transformações étnicas e territoriais (Menéndez, 1981; Peggion, 2016).

Figura 14 - Aldeia Apiacá ilustrada por Hercule Florence (aquarela sobre papel).



Fonte: Florence, 1828 [1941].

A segunda metade do século XIX foi marcada pelo extrativismo intensivo do látex, o que transformou profundamente o sistema Tapajós-Madeira e seus diversos modos de vida indígena. O projeto colonialista caucheiro acelerou os processos de contato e conflitos com os coletivos kagwahiva, com destaque para os Parintintin, que ocupavam a área entre os rios Marmelos e Ji-Paraná e que entraram em guerra ininterrupta com os Brancos e outros indígenas durante quase 80 anos (Nimuendajú, 1924). Em 1878 e em 1883 os “Acanga-Piranga” (Cabeças-Vermelhas) — possível etnônimo Kagwahiva — atacaram os alojamentos da Estrada de Ferro Madeira-Mamoré

(Pessoa *et al.*, 2022:34). Do outro lado do Madeira, coletivos kagwahiva Juma e Katawixi também continuaram a ser registrados no século XIX (Furquim *et al.*, 2022).

Foi Curt Nimuendajú quem consagrou a tese de que a migração dos Kagwahiva do Tapajós para o Madeira teria como causa principal um processo de fuga em decorrência do longo conflito destes com seus vizinhos Munduruku, também de língua Tupi (Nimuendajú, 1924; Nimuendajú, 1942; Nimuendajú, 1944). Segundo o antropólogo alemão, os Parintintin migraram dos tributários ocidentais do médio Madeira, partindo originalmente da confluência do Juruena, devido às hostilidades dos Munduruku:

“[P]ode-se deduzir que nos primeiros decênios do século XIX os Kawahib se acharam na segunda phase da sua evolução histórica: destroçados pelos Munduruku, a divisão ocidental da tribo se retirou para os afluentes do Madeira. Alguns bandos, os chamados Tupi, se vieram fixar no alto Machado, conservando-se lá obscuros e desconhecidos, até que delles recebemos notícias pela abertura da linha telegraphica de Cuyabá a Santo Antonio do Madeira, entre os annos de 1911 e 1914. Um outro bando de Kawahib se estabeleceu a mais de 250 kilometros de distancia delles, ao norte do curso inferior do mesmo Machado, e tornou-se célebre debaixo do nome Parintintin” (Nimuendajú, 1924, p. 207-208).”

Por volta de 1750, todo o grupo Kagwahiva teria sido expulso da bacia do rio Cururú, no alto Tapajós, pelos Munduruku, o que resultou na divisão do grupo em seis subgrupos principais que se dispersaram pela área entre os rios Madeira e Teles-Pires. Nimuendajú não teria conseguido identificar com precisão esses seis grupos, o que foi feito posteriormente por Menéndez:

“Dois deles seriam os Parintintin do Madeira, moradores dos rios Ipixuna e Marmelos, e os Kawahiwa do Machado. O terceiro estaria localizado nas cabeceiras do rio Machadinha, um afluente da margem esquerda do Machado. O quarto, entre o Juruena e o Teles Pires, constituindo os Parintintin de Coudreau ou os Taípe-xixi do padre Mense. O quinto, sediado no rio Sangue corresponderia aos Kawahiwa mencionados pelos Apiaká ao cônego Guimarães em 1819 e a Castelnau em 1850. Finalmente, o sexto grupo, habitante das cabeceiras do rio Bararaty, corresponderia aos Paraiuaia-Bararati mencionados por Coudreau.” (Menéndez, 1981, p. 365)

Nos registros do século XIX, os Parintintin emergem como um dos grupos Kagwahiva mais mencionados pelos cronistas. No final do século XIX, encontravam-se estabelecidos no médio rio Madeira, rio Marmelos e rio Machado, ocupando essas áreas de maneira significativa. De toda forma, Menéndez atribuí a ausência de informações sobre os Kagwahiva nos rios Juruena e Arinos a partir da segunda metade do século XIX como uma indicação de que “uma migração levou o grosso da tribo à procura de um novo habitat” (Menéndez, 1989, p. 265). Contudo, se

considerarmos o caso dos Juma e Katawixi, povos Kagwahiva registrados no Madeira desde o século XVII, bem como a permanência dos Apiaká e Kayabí no Juruena-Arinos, constatamos que, na realidade, os Kagwahiva não migraram em massa, mas sim se expandiram lentamente em pequenos grupos locais, reformulando suas identidades durante o percurso.

2.3 CERCO CERRADO: CONTATO E ISOLAMENTO KAGWAHIVA NO SÉCULO XX

“A chegada de alguém a maloca é saudada com dissimulados ataques, o entusiasmo de alguns transformando-se em raiva (...) até quando o visitante chega próximo que disparam as flechas na mesma direção, como para alveja-lo, gritando fortemente: ihéhé!”

— José Garcia de Freitas ¹⁶

2.3.1 CONTATOS KAGWAHIVA NA COLONIZAÇÃO DA “GRANDE RONDÔNIA”

Os Apiaká e Kaiabi foram os primeiros coletivos Tupi-Kawahib a serem fortemente atingidos pela colonização, ainda em fins do século XVIII. Quanto aos demais, em geral migraram para áreas interiorizadas das florestas, encontrando nas cachoeiras os limites naturais que os afastavam dos Brancos. Isso duraria até o fim do século XIX, quando a expansão da borracha penetra o território do Madeira (Menéndez, 1989). O avanço do projeto colonial no interior amazônico acarretou novo ciclo de contato e destruição para os Kagwahiva. Muitos dos grupos que migraram da região do Tapajós para a calha do Madeira, durante o século XIX, foram contatados no século XX, na região da área etnográfica da “Grande Rondônia”, conforme delimitada por Vander Velden:

“Em termos geográficos, estamos nos referindo à região que compreende, além de Rondônia, também o noroeste do Mato Grosso, o sudeste do Amazonas e ainda o nordeste do Oriente boliviano – ou seja, grosso modo, a área drenada pela bacia do alto rio Madeira e seus formadores – Mamoré, Guaporé e Beni – e afluentes. Em outros termos, estamos considerando o território compreendido entre os rios Tapajós (a leste)

¹⁶ Funcionário do SPI que atuou na pacificação dos Parintintin entre as décadas de 1920 e 1930.

e Madre de Dios (a oeste), o alto Madeira (ao norte) e o médio-baixo Guaporé (ao sul), zona que poderíamos denominar de ‘Grande Rondônia’”. (Vander Velden, 2010, p. 116-117).

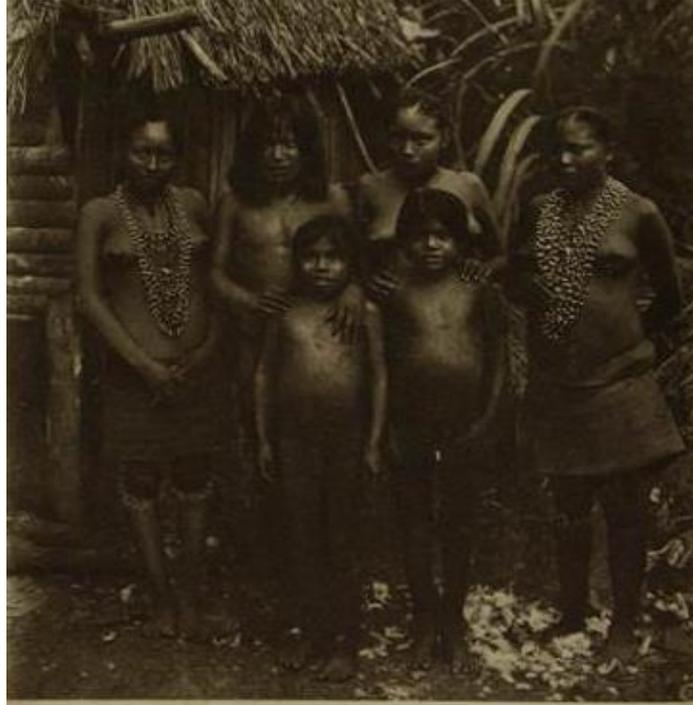
A essa altura os grupos kagwahiva eram genericamente reconhecidos como Pauatê, etnônimo citado pela primeira vez pelo naturalista Henry Bates, no rio Cupari, afluente do Tapajós, já sob constantes ataques dos Munduruku (Bates, 1852 [1979], p. 89). Entre 1907 e 1915, durante as expedições de instalação das linhas telegráficas no rio Machado, Cândido Rondon fez contato com quatro coletivos Pauatê-Kagwahiva: Majubim, Parnawat (“Parnauáte”), Takwatip (“Tacuatêpe”) e Ipotwat (“Ipoteuáte”) (Rondon, 2003 [1905]). Enquanto os primeiros ocupavam a região ao norte, entre as atuais cidades de Ji-Paraná e Presidente Médici, os últimos estavam localizados ao sul, nas áreas de baixo curso do rio Comemoração. Não nos esqueçamos que o centro de origem Proto-Tupi-Guarani-Kawahib é o Alto-Ji-Paraná (Machado), território tradicional kagwahiva, justamente onde diversos coletivos Tupi-Kawahib foram registrados pela Comissão Rondon, o que aponta para a indiscutível tradicionalidade da ocupação kagwahiva nesta região (FUNAI, 2024c.03, p. 112-117). Segundo as estimativas de Lévi-Strauss, em 1918, a população total “Tupi-Cawahib” era de cerca de 2.000 a 3.000 pessoas — trinta anos mais tarde, apenas 100 a 150 indivíduos continuariam vivos (1948, p. 299).

Figura 15 - O famoso chefe Tupi-Kawahib Abaitará.



Fonte: Rondon, 1946.

Figura 16 - Coletivos Kagwahiva Takwatip.



Fonte: Rondon, 1946.

Uma vez que o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) tinha como objetivo a atração, integração e sedentarização dos povos indígenas, na região do Alto Machado a instituição atuou ativamente para abrir os territórios originários para a exploração da borracha (Lima, 1995; Leonel, 1995). A desterritorialização operada pelo SPI implicou na reformulação das redes de trocas indígenas, que passaram a incorporar agentes indigenistas, seringueiros e seus bens, a partir de movimentos pautados por negociações e afastamentos, incluindo aí processos de isolamento. Enquanto os Takwatip foram sedentarizados no Posto Pimenta Bueno e os Parnaúat no Posto Rodolfo Miranda, outros coletivos do Ji-Paraná continuaram a se manter isolados como forma de resistência ao projeto colonial.

Figura 17 - Mulheres Kagwahiva Parnauát no Posto Rodolfo Miranda, Rio Jamari.



Fonte: Rondon, 1946.

Figura 18 - Mulheres Kagwahiva Parnauát no Posto Rodolfo Miranda, Rio Jamari.



Fonte: Rondon, 1946.

Em 1922, o etnólogo Curt Nimuendajú foi contratado pelo SPI para efetivar a “pacificação” dos Parintintin do rio Maici, que viviam já há cerca de setenta anos em guerra constante contra os seringueiros, além de seus tradicionais inimigos Munduruku, Pirahã, Mura, Torá e Matanawí. Nimuendajú chegou a se fixar no território parintintin, mas, devido à falta de verbas do SPI, acabou abandonando o campo apenas cinco meses depois, deixando ali seus auxiliares. Até então, a diversidade dos povos Kagwahiva na região era desconhecida, sendo todos eles registrados indiscriminadamente sob o termo “Parintintin” — tal processo ocasionou a “parintintinização” dos diferentes coletivos kagwahiva. O projeto de pacificação de Nimuendajú resultou em uma série de

estudos sobre os Parintintin e outros coletivos kagwahiva do Ji-Paraná e Tapajós, sobretudo nas indagações sobre a relação dos primeiros com os antigos “Cabahybas” (Nimuendajú, 1924; Nimuendajú, 1925 [1982]; Nimuendajú, 1948 [1963]).

José Garcia de Freitas, auxiliar de Nimuendajú encarregado de contatar os demais grupos “Parintintin” para o SPI nos anos 1920, teria registrado que, apesar da proximidade cultural, os diversos grupos falantes de kagwahiva guerreavam constantemente entre si (Peggion, 2003). Freitas também registrara o faccionalismo kagwahiva, ao testemunhar a cisão entre os Pa’in e os Jiahui no rio Madeira: os Pa’in diziam serem antes parte dos Jiahui, com os quais entraram em conflito e depois fugiram para não serem mortos. Conforme avançava entre rios e igarapés, Freitas encontrou vestígios de diversos grupos kagwahiva isolados, que fugiam ativamente do contato. Registros orais coletados por Miguel Menéndez narram que Nhaparundi, ancestral dos Kagwahiva do rio Marmelos, teria organizado a distribuição dos diversos grupos na região de modo que estes chegaram a se unir para fugir dos Brancos nos momentos iniciais do contato (Menéndez, 1987, p. 86-87; Menéndez, 1989, p. 80).

Após a “pacificação” dos Parintintin, a região do rio Marmelos foi tomada gradativamente pelos seringueiros e demais regionais, que trouxeram o sistema de aviamento aos indígenas. Os Kagwahiva então, além de se verem submetidos aos trabalhos extrativistas, também passaram a viver associados a um único comerciante que trocava a produção por mercadorias. Tal sistema deixou profundas marcas na sociabilidade dos Kagwahiva do Madeira, sendo determinante para as relações entre estes e a sociedade envolvente até os dias atuais.

Claude Lévi-Strauss esteve entre os “Tupi-Cawahib” do Machado em 1938, os mesmos contatados por Rondon, em 1913 (Lévi-Strauss, 1955). O antropólogo francês observou que os Kagwahiva estavam então organizados em diferentes linhagens patrilineares, que constituíam unidades socioterritoriais próprias que eventualmente casavam-se entre si. Cada linhagem (série social) estaria associada a um totem (série natural), de modo que Lévi-Strauss as denominou “clãs” — embora não tenha ali observado a presença do sistema de metades. Chegou a anotar cerca de vinte “clãs” kagwahiva, sendo os principais deles: Takwatip (bambu); Paranawat (rio); Kapatebwat (?); Ipotiwat (cipó); Iwurahifwet (pau); Wirafet (pássaro); Ingwahifet (pilão); Ikiáfet (armadilha para peixes); Itativet (pedra); Iohifet (?); Maniwet (mandioca); Nanderiwat (castanha); Miupfet (comida); Awatsi (milho); Iupferangen (sapo); Wulerupferagen (bambu grosso); Iribat ou Irifet (bois d’arc); Tucumahifet ou Tucumanfet (palmeira tucum). Além destes, havia também os Mialat

(gente queixada), que foram efetivamente visitados por Lévi-Strauss em 1938, e os Jabotifet (gente do jabuti), que já se encontravam extintos naquela época¹⁷.

No decorrer do século XX, mais grupos kagwahiva foram relatados em isolamento nos afluentes do rio Madeira, ao passo que outros foram contatados pelo SPI. Em 1912 os Kagwahiva, Caripuna e Parintintin foram relatados no rio Mutum Paraná, um afluente do rio Madeira, pelos funcionários da Inspeção Regional de Manaus do SPI (FUNAI, 2024d, Microfilme 41, caderno 1, p. 04). Entre 1928 e 1941, expedientes da Inspeção Regional de Manaus deram conta da presença de diversas “*tribus tupis*” como os Kipikiriúats, Kagwahiva, Parintintim, Taquatêpes e Boca Negra, entre outros.

Os Juma, antes numerosos guerreiros temidos pelos Brancos desde o século XVII, foram massacrados, em 1964, no Município de Tapauá (AM), na bacia do rio Purus, a mando de um comerciante que buscava se apropriar de seu território. Após o massacre, os Juma hoje se resumem a apenas quatro pessoas, que para sobreviver tiveram de abandonar as regras de exogamia kagwahiva e se casar com indivíduos Jupaú, por vezes do mesmo clã, além de efetuar casamentos com outras etnias não-kagwahiva da região do Madeira. Os Katawixi, vizinhos dos Juma na outra margem do Madeira, podem ter sido totalmente dizimados, havendo apenas indícios da presença de sobreviventes, que possivelmente vivem em situação de isolamento no rio Mucuí, segundo dados sistematizadas pela FUNAI desde 1987.

Na década de 1970, com a expansão das atividades madeireiras, de mineração e de abertura de estradas, os agrupamentos Jupaú se isolaram nos interiores da Serra dos Pacaás-Novos, Rondônia, até serem contatados pelos agentes da colonização estatal. O mesmo ocorreu com os Amondawa, outro coletivo kagwahiva vizinho aos Jupaú, contatados pouco depois, na região do rio Cautário. Os Jupaú, que tinham uma população estimada de 1.000 indivíduos no início dos anos 70, passaram, após o contato em 1981, para 250 pessoas e depois para 89 pessoas, em 1993 (Leonel, 1995). Os Amondawa, por sua vez, foram contados em 180 indivíduos quando contatados em 1986 e, um ano depois, apenas 46 retornaram (*id., ibid.*).

¹⁷ Conforme aponta Edmundo Peggion, é possível que nem todos esses bandos ou clãs fossem de fato Kagwahiva, podendo alguns serem de outros povos Tupi da região, em particular os Tupi-Mondé (Peggion, 2016, p. 440).

Figura 19 - José Apoena Soares Meireles (sertanista) e o chefe Canindé na frente de contato da FUNAI, para atração e pacificação dos Uru-Eu-Wau-Wau da região do Posto de vigilância Comandante Ary (antigo Posto Indígena Alta Lídia).



Foto: Jesco von Puttkamer/IGPA. Fonte: ISA, 1982

2.3.2 POVOS KAGWAHIVA ISOLADOS NO SÉCULO XX

Ao longo do século XX o fluxo migratório decorrente da exploração da borracha, cassiterita e o ouro transformam para sempre as florestas kagwahiva. O avanço da ocupação capitalista da Amazônia trouxe consigo uma série de consequências desastrosas aos povos indígenas, incluindo doenças, epidemias, mortes, violência física e exploração desenfreada dos recursos naturais. Isto levou os Kagwahiva e outros povos indígenas do Tapajós-Madeira a buscar um refúgio mais profundo diante da expansão da sociedade ocidental — um estado catastrófico que desencadeou sucessivos movimentos de grupos que optaram por distanciar-se radicalmente. Como estratégia de sobrevivência, diversos coletivos kagwahiva meridionais e setentrionais atomizaram-se, rearticulando sua sociabilidade e sistema econômico e deslocando-se para regiões cada vez mais interiorizadas e ainda não alcançadas pela colonização, no alto de serras e cabeceiras de rios.

Na porção setentrional do território kagwahiva, a chegada da frente de exploração das “drogas do sertão”, seguida pela empreitada seringalista na região do rio Marmelos e, mais recentemente, pela instalação da Rodovia Transamazônica e empresas extrativistas minerais — como a Paranapanema —, foram marcos nos contatos entre as comunidades indígenas locais e a sociedade nacional. Há fortes indícios, ainda não confirmados oficialmente pela FUNAI, de remanescentes Tenharim e Jiahui isolados, que fugiram da violência da Transamazônica e ainda habitam o interior da bacia do rio Marmelos. O que a FUNAI hoje classifica como “registros de isolados” representa, para os Tenharim, seus próprios parentes que escolheram “voltar para o mato”. Para eles, estes parentes ainda estão vivos, suas memórias e relações de parentesco permanecem vivas na comunidade, como é o caso da família do patriarca Kaidjuwa, que dá nome ao “registro de povo indígena isolado” do banco de dados da FUNAI. As narrativas são tão frescas, que os anciãos Tenharim guardam memórias vívidas de parentes que se separaram e fugiram de trabalhos compulsórios e demais conflitos do contato. Esse testemunho é corroborado por uma série de vestígios de grupos isolados, que ainda são avistados em áreas próximas (Shiratori, 2019).

No território Tupi-Kawahib meridional, temos registros não confirmados de grupos kagwahiva isolados na região do Pontal dos Apiakás, bacia do Juruena, Mato Grosso. Em Rondônia, há relatos não confirmados de possíveis remanescentes Karipuna isolados entre os rios Ji-Paraná e Formoso. Também na região do Ji-Paraná, encontramos os Jurureí, outro grupo Kagwahiva, estes sim confirmados oficialmente pelo Estado, que, contudo, sobrevivem em isolamento na região do rio Muqui e da Serra da Onça.

Os Jurureí são os possíveis remanescentes dos Paranawat registrados no rio Muqui pela Comissão Rondon na década de 1910. Lévi-Strauss haveria de notar, já nos anos 1930, que esses Kagwahiva do vale do Muqui “respondem com setas às tentativas de contato” (1995: 330). Segundo relatos de anciãos Jupau e Amondawa, os Jurureí viviam em animosidade inclusive com os outros coletivos tupi-kawahib circundantes. Por volta de 1986, a FUNAI empreendeu uma tentativa de contato com esse grupo, que na época já era reduzido em número, durante a qual ocorreram conversações entre os isolados e intérpretes indígenas que faziam parte da equipe de contato. No entanto, o contato não foi efetivado. Os isolados optaram por retornar à floresta e solicitaram que a equipe não os seguisse, ameaçando flechá-los caso insistissem em procurá-los. Composto por poucas pessoas, esse grupo é atualmente formado por sobreviventes de massacres perpetrados por posseiros e grileiros durante o processo de colonização fundiária de Rondônia, entre as décadas de 1980 e 1990 (COIAB, 2019).

Figura 20 - Maloca dos isolados Kagwahiva do Rio Muqui (Jurureí) (Foto: Rogério Vargas).



Fonte: Survival, 2016.

No interflúvio dos rios Guariba e Aripuanã, no noroeste do estado de Mato Grosso, encontra-se o grupo isolado Kawahiva do Rio Pardo. Esse grupo foi identificado pela FUNAI em 1999, após receber informações de prospectores de madeira associados aos madeireiros que atuavam ilegalmente na região. Esses pesquisadores depararam-se com uma maloca abandonada e outros vestígios da presença dos isolados. Naquela época, a região enfrentava uma crescente invasão de madeireiros e estava sujeita à especulação fundiária e grilagem. Desde então, a FUNAI localizou e identificou, dezenas de tapiris e algumas malocas¹⁸, ao passo que se especula que o coletivo tenha até 40 indivíduos, divididos ocasionalmente em dois grupos. Além da cultura material, dados linguísticos, obtidos a partir de uma filmagem ocasional do grupo, confirmam que sua filiação étnica kagwahiva (Azanha, 2006; Cabral, informação pessoal; Globo, 2013).

Figura 21 - Indígena isolado Kagwahiva do Rio Pardo.



Fonte: FUNAI, 2011.

Com a colonização fundiária promovida pelo governo militar, o avanço da destruição da Amazônia cerrou o cerco sobre os Tupi-Kawahib, que tiveram de adaptar suas estratégias de resistência. Enquanto alguns grupos, como os Tenharim e Parintintin, sofisticaram suas estratégias

¹⁸ Tapiri é o nome regional dado aos acampamentos provisórios, que apresentam arquitetura e materiais diversos de acordo com a cultura material de cada grupo. As malocas, por sua vez, referem-se a habitações de caráter mais duradouro.

de “pacificação dos Brancos” (Cf. Araújo, 2021; Albert & Ramos, 2002), inserindo-se na política nacional, outros optaram pela recusa, buscando refúgio nos interiores de seu território (Albert & Ramos, 2002; Araújo, 2021; ISA, 2018; Amorim, 2022). Obrigados a conviver com seus algozes ou refugiados em suas próprias terras, os Kagwahiva veem-se vítimas da continuidade dos traumas coloniais. Traumas tão atuais, que hoje um grupo kagwahiva luta por sua sobrevivência enquanto se resume a apenas três indivíduos efetivamente conhecidos — os Piripkura, que persistem entre enigmas nas florestas do rio da Dúvida.

2.3.3 O ISOLAMENTO NO RIO DA DÚVIDA

Com a colonização da “Grande Rondônia”, o SPI instalou um posto indígena no rio Madeirinha. O chefe do posto, Agésilão de Carvalho Guilhon, deu notícia, em 1919, da presença de índios arredios nos rios Roosevelt e Aripuanã, em território ancestral Tupi-Kawahib. Agésilão foi assassinado em 1922 por invasores, após denunciar por anos a violência e a exploração dos Itogapuck (Arara) e outros indígenas “arredios”, entre eles diversos grupos Tupi-Kawahib da bacia do Machado, Roosevelt, Guariba e Aripuanã (FUNAI, 2024, caderno 2, p. 106-108). Após o assassinato de Agésilão, foram várias as tentativas do SPI de retomar o Posto Indígena, sem sucesso. Em 1924, Nimuendajú localizou, no Alto Madeirinha, os Ntogapid e Itangá, de língua Ramarama, mas também relatou a presença dos Tupi-Kawahib no rio Branco (Nimuendajú, 1924, p. 144-145). A listagem de grupos indígenas da Comissão Rondon registra, em 1948, a presença dos “Boca-Negra” no rio Machadinho, afluente do Roosevelt (Leonel, 1995: 50). Em 1951, o funcionário João de Arruda Cabral apresentou à Rondon as diversas etnias a serem pacificadas na grande região do Machado, entre elas os “Boca-Negra”, no rio Madeirinha, e “Arara”, nos rios Roosevelt e Branco, território atual dos Piripkura e Kawahiva do rio Pardo. Em 1947, o inspetor do SPI Pedro Silva teve contato com os indígenas Diupah, remanescentes Tupi dos “Boca Negra” no alto rio Machadinho e no rio Madeirinha (*id.*, microfilme 42, caderno 2, p. 5).

Em 1947, José Rodrigues de Oliveira, encarregado do Posto Indígena Coronel Tibúrcio, relatou os primeiros contatos, visitas e trocas de presente em aldeias kagwahiva no rio Jaci Paraná. Tais indígenas foram denominados de formas diversas, como “Capivary”, pelo rio onde foram localizados, “Arara”, por conta dos enfeites de pena que portavam, “Boca Negra”, pelas tatuagens faciais, e “Caripuna”, remetendo aos antigos Karipuna-Pano, que habitavam as cachoeiras do Madeira. A partir do contato, os agentes do SPI já relataram epidemias, alta mortalidade, esbulho e violações contra tais populações. Apenas um ano e meio depois, em 1949, os “Arara do rio Capivary” visitaram o Posto Indígena, buscando atendimento após uma grave epidemia de gripe. O despreparo e a ausência de medicamentos no Posto Indígena acabaram resultando no genocídio deste coletivo, do qual restou apenas um sobrevivente, o indígena “Pitanga” (*id.*, microfilme 41, caderno 1, p. 3).

Os “Arara do rio Capivary”, na verdade, são remanescentes Tupi-Kawahib do coletivo posteriormente conhecido pela FUNAI como “Karipuna”, erroneamente identificados como os Karipuna-Pano mencionados pelos cronistas setecentistas nas corredeiras do Madeira (Ramirez,

2013). Os Karipuna tupi-kawahib, registrados no Madeira desde 1914, foram alvo de diversas expedições punitivas e, em 1976, finalmente contatados no rio Jaci-Paraná pela FUNAI, com auxílio de “Pitanga”, último sobrevivente dos “Arara do rio Capivary”. Após sobreviverem a um grande massacre pelos Brancos, apenas oito dos 38 Karipuna sobreviveram às doenças do contato (Leonel, 1995; Peggion, 2022).

Em 1954, o etnólogo Harald Schultz percorreu o rio Machado, atravessando a Serra da Providência até o alto curso do rio Madeirinha, onde encontrou com indígenas de pouco contato até então, como os Ikolen-Gavião e Urumi, além de indígenas isolados até aquele momento, os quais podemos inferir serem os Kagwahiva e Zoró, justamente na época e local onde, segundo relatos dos anciões Gavião, se dava os conflitos destes com outros grupos mondé, ramarama e kagwahib. Estes últimos seriam posteriormente denominados por eles de Piripkura, isto é, o povo “borboleta”, ou, melhor dizendo, “mariposa” (*Lepidoptera Heterocera*). Segundo os Gavião, o exônimo tem origem no fato de que eles raramente conseguiam avistar esses indígenas de baixa estatura, que aparentemente caminhavam apenas durante a noite, como as mariposas. Os Piripkura deixavam apenas suas pegadas à vista e, ainda assim, seus rastros sumiam abruptamente, reaparecendo repentinamente quilômetros adiante, como se eles estivessem “pulando de lugar em lugar”, como as mariposas em seus voos erráticos. Com efeito, essa informação seria confirmada pelos indigenistas da FUNAI, que constataram que os Piripkura se esforçavam em esconder suas pegadas como mecanismo de defesa contra o genocídio. Nas palavras de Jair Candor, coordenador da Frente de Proteção Etnoambiental Madeirinha-Juruena, que trabalha com os Kagwahiva isolados há mais de 30 anos:

“Não é fácil rastrear esses caras [os Piripkura] não. Essas pegadas deles, você anda um pouco, daqui a pouco some. No Kawahiva [do rio Pardo] é do mesmo jeito: você pega a trilha dos caras anda ali, dali a pouco desaparece tudo, você não acha nada. Só vai achar dali a um, dois quilômetros pra frente. Então eu acho que isso é coisa dos Kagwahiva mesmo, de ter essa maneira de andar na mata sem deixar muitos vestígios, pois tanto nos Piripkura como nos Kawahiva do rio Pardo é a mesma coisa.”(Coletado pelo autor.)

Os Zoró também conservam memórias de interações com os Piripkura, avistando inclusive vestígios da presença destes isolados até os dias de hoje (Valente, 2020). Segundo o ancião Benamour Zoró, um dos etnônimos dado para os Piripkura seria “*Mbé Ûm Eeya*”(os que não tem caminho). Benamour cita um aldeamento dos “*Mbé Ûm Eeya*” entre a margem esquerda do rio Branco e a Serra da Providência, hoje nos limites da Fazenda Castanhal. Os Zoró, assim como os

Gavião, têm memórias de episódios de guerra contra os Piripkura. Benamour nos relatou dois conflitos, um entre os anos 1940-50 e outro nos anos 1970, na região do igarapé Itxa Peweya (igarapé dos Piaus), afluentes da margem esquerda do rio Branco. Tais conflitos parecem coincidir com o relato de Rita Piripkura, coletado por João Denófrio, sobre um episódio de ataque de outros indígenas, sofrido por sua família:

“Rita mal havia nascido, era pequenina e ainda mamava. Seus parentes estavam batendo timbó, ao lado da maloca (óka), no igarapé. Perceberam ao redor uma movimentação suspeita. Acreditaram ser tapy’ynha, mas, então, viram marcas de pés descalços. Mais tarde, ouviram o esturro de onça. Paidjuba desconfiou: eram outros índios imitando o felino.

Um pouco depois, dentro de casa, puseram-se a fazer farinha de peixe (piraku’ia). Foi então que sentiram paus sendo arremessados contra o teto da maloca. É tapy’ynha! Vamos embora! Gritou Ariga. Wywyía! Wywyía! Wywyía! Bradaram os invasores. Os parentes de Rita correram no meio da noite e se jogaram dentro do igarapé. Uma enorme flecha atravessou a boca de Abaitedjubaga e outra perfurou seu ombro. Os Piripkura dispersaram-se no mato.

Após o ataque, aos poucos, os parentes de Rita retornaram à maloca. Havia sido saqueados. Os invasores levaram pilão, terçado, machado e farinha. Depois, queimaram a maloca, com o milho, as redes, as sementes de algodão, tudo dentro, tudo perdido. Mambua chorou. Ariga quebrou as flechas cravadas no corpo de Abaitedjubaga. Depois, retirou-as com água quente. O assalto dos índios que gritavam wywyía, à margem do riacho, ocorreu no poente, ou seja, karúka. Wywyía Karukába, foi como rebatizaram o nome do igarapé (chamado pelos brancos de Igarapé Garcinha)”. (Denófrio, 2012, p. 73-74)

Durante meu trabalho de campo, Rita recontou a mesma história, alegando não ter certeza se eram os Zoró ou os Gavião que atacaram sua família. Contudo, a cronologia e geografia dos relatos de Benamour Zoró e Rita Piripkura se encaixam, deixando margem para inferir tratar-se do mesmo episódio. Seja como for, os Tupi-Kawahib e Tupi-Mondé do Madeirinha-Roosevelt conservam, em sua memória, diversos episódios de interações entre si.

Em 1964, telegramas do SPI relataram massacres que seringueiros impunham aos indígenas do Roosevelt, Madeirinha e Aripuanã (*id.*, caderno 1: microfilme 45, p. 171). Constantino Marques de Almeida, encarregado do Posto Indígena (PI) Igarapé Lourdes, realizou, entre 1966 e 1967, diversas expedições de reconhecimento nas cabeceiras dos rios Castanho, Barão de Melgaço, Roosevelt e Madeirinha, durante as quais foram localizadas diversas malocas de indígenas Suruí, Gavião e Arara, além dos Urubu e dos “*índios arredios do Madeirinha*”, que seriam ninguém menos que os Kagwahiva Piripkura. Já na época do PI Igarapé Lourdes, foram relatados conflitos entre os indígenas e invasores envolvidos com a mineração de cassiterita, manganês e exploração extrativista de seringa e caucho (FUNAI, 2024: microfilme 42, caderno 1, p. 05):

Em 1967, um grupo de empresários paulistas, após perceberem o potencial econômico das terras ao norte do Estado de Mato Grosso, visitou pela primeira vez a região entre os rios Roosevelt e Madeirinha e, anos mais tarde, implantaram suas fazendas ali. Já em 1970 vastas áreas de floresta foram desmatadas para a criação dessas fazendas, das quais se destacam a Fazenda Castanha, Concisa e Mudança. A década de 1970 marca também a expansão da mineração na região, com a instituição da Empresa de Mineração Aripuanã. Com o aumento da movimentação de homens e máquinas na região, trabalhadores e capatazes começaram a relatar encontros furtivos com “índios arredios” — os Piripkura, .

2.4 PIRIPKURA ¹⁹

“No final do mês de outubro de 1984, foi dado por encerrada a primeira fase do levantamento, tendo sido constatado ser a área entre os rios Madeirinha, a oeste, e Branco e Roosevelt, a leste, habitat de um grupo indígena ainda arredio. No decorrer do levantamento surgiu a oportunidade de se manter contato permanente até o fim do trabalho, com dois membros desta comunidade, junto aos quais pôde ser gravadas três fitas e, posteriormente, ser constatado que este grupo pertence ao Tronco Tupi e Família Guarani. Fazendo parte linguisticamente dos povos que o Etnólogo Alemão, Curt Nimuendajú denominou de Kawahib”

— João Lobato²⁰

Piripkura é o nome de dado a um coletivo kagwahiva meridional que vive em isolamento parcial no noroeste do Mato Grosso, na região dos vales dos rios Madeirinha, Branco e Roosevelt — antigo rio da Dúvida. Vítimas de sucessivos massacres, devido às frentes de colonização, atualmente se conhece apenas três sobreviventes deste povo, podendo haver outros indivíduos ainda desconhecidos em situação de isolamento.

Descendentes dos grupos Tupi-Kawahib noticiados durante as décadas de 1910 e 1960 entre os rios Madeirinha e Roosevelt, os remanescentes Piripkura foram oficialmente localizados

¹⁹ Muitas das informações deste capítulo foram retiradas da documentação oficial dos processos da Funai acerca da localização dos Piripkura e consequente interdição de sua terra (Processos nº 08620.002008/2022-39 e 08116.000138/2017-70). Nos autos dos processos constam também os excelentes relatórios e consultorias especializadas as quais cito separadamente: Lobato, 1984; Denófrío, 2012; Lopes, 2010 e Cardoso, 2017.

²⁰ Levantamento sobre índios isolados entre os rios Branco e Madeirinha – MT, 1985

pela FUNAI nos anos 1980. A partir das memórias de Imána hã, uma das remanescentes Piričkura, conhecida como “Rita”, sabemos que o grupo se deslocou para o atual território ocupado após um grande massacre perpetrado pelos *Tapy’ynba*, os Brancos.

Após uma fase de apreensão e desconfiança, durante a qual observavam o movimento da população ao redor do interior da mata, alguns membros do grupo piričkura começaram a se aproximar, embora com cautela, das instalações das sedes das fazendas e das colocações dos seringueiros às margens do rio Branco. A partir de então, a pedido da FUNAI, o indigenista João Carlos de Souza Lobato, da Operação Anchieta (OPAN), realizou um levantamento em campo sobre a presença de indígenas “arredios” nos limites da Fazenda Mudança. Lobato acabou localizando os Piričkura e produzindo o primeiro relatório com o objetivo de identificar e interditar a área para protegê-los.

João Lobato permaneceu na região da fazenda Mudança por quase 40 dias, período durante o qual manteve conversas com os trabalhadores locais. Ele soube que, desde a década de 1970, os indígenas isolados haviam sido vistos por empregados dessa fazenda, mas que o empreendimento os forçava a viver acossados em seu território. Conforme o levantamento, foi constatado que na área entre os rios Madeirinha, a oeste, e Branco e Roosevelt, a leste, habitava um grupo indígena então considerado “arredio”. Durante os trabalhos, constatou-se que se tratava de um grupo cuja população variava entre 15 e 30 indivíduos, sendo que dois deles foram contatados: a indígena Imana hã e seu pai Arõ gá, — conhecidos, respectivamente, como Rita e “Cumpadre” pelos empregados da Fazenda Mudança, com quem mantinham relações esporádicas.

Rita mantinha interações esporádicas com os seringueiros da região, habitando ainda a mata. Em 1983, Rita foi levada para a Fazenda Mudança pelo gerente José de Oliveira, passando a residir próximo aos barracões dos trabalhadores, onde, por meio de diversos relatos, a FUNAI registrou que era coagida a realizar “favores sexuais”. Naquele período, ela interagiu com outros três indígenas isolados: Arõ gá “Cumpadre”, seu pai, seu irmão Pakýj, chamado pelos Brancos de “Tititi”, e seu sobrinho Tamandúa, chamado de “Curumim”. Os dois últimos seriam contatados pela FUNAI pela primeira vez em 1987. Porém, segundo os relatos, apenas o “Cumpadre” se aproximava dos trabalhadores, enquanto os outros dois ficavam distantes. Após dois anos, o gerente da Fazenda Mudança levou Rita para sua residência particular em Ji-Paraná, de onde ela foi resgatada posteriormente pela FUNAI.

Por meio da gravação de conversas com Rita e “Cumpadre”, a equipe da Pastoral Indigenista sistematizou uma lista de palavras a partir da qual confirmou-se que o grupo pertence à família linguística Tupi-Kawahib. Esses indígenas, inicialmente denominados como “Tupi-Kawahib Isolados” ou “Isolados do Madeirinha”, seriam reconhecidos posteriormente como Piripkura (“povo borboleta”) que, como vimos, é um dos exônimos dados pelos Ikolen-Gavião.

A partir de depoimentos de seringueiros das margens dos rios Branco e Roosevelt, João Lobato formulou a hipótese de que os Piripkura seriam remanescentes dos Tenharim do Amazonas. Segundo sua tese, com a expansão da mineração de cassiterita pela empresa Paranapanema no igarapé Preto, um grupo de cerca de 15 indígenas Tenharim isolados teriam sido levados pelo SPI para viverem às margens do Machado, no posto indígena, tendo dali fugido depois de não se adaptarem ao contato. Contudo, como veremos adiante, análises linguísticas apontam que os Piripkura e os Tenharim partiram de comunidades de falas distintas, sendo mais provável que a parentela de Rita tenha se isolado a partir do deslocamento do rio Aripuanã e não do Madeira ou Machado. (Cabral & Martins, no prelo).

A equipe da Pastoral Indigenista também concluiu que a atual sede da Fazenda Mudança estava no local de um grande e antigo assentamento dos Piripkura, fato corroborado pela presença de um extenso sítio arqueológico ao redor do imóvel, onde foram encontrados inúmeros fragmentos de cerâmica e artefatos líticos. Durante as obras para a instalação da sede e abertura da pista de pouso da Fazenda, várias peças cerâmicas foram desenterradas pelos tratores.

Figura 22 - Rita Piripkura, à época dos primeiros contatos oficiais com a Frente de Contato Madeirinha, no final da década 1980.



Fonte: FUNAI, 1986.

Com a continuidade dos trabalhos de campo da OPAN, foram colhidos depoimentos de fazendeiros, trabalhadores e seringueiros, que atestavam a presença dos índios na região, com um dos relatos versando sobre um grupo de aproximadamente 20 indígenas isolados, composto por homens, mulheres e crianças, que habitavam os arredores de uma serra entre os rios Branco e Roosevelt. O grupo teria chegado à colocação de um dos seringueiros, coletado milho da roça e levando duas galinhas, enquanto o seringueiro permanecia trancado. Outro regional relatou ter visto cinco indígenas isolados em sua estrada de seringa, entornando as canecas de coleta de látex, desarmando armadilhas e colhendo alimentos em sua roça.

Em 1988, a FUNAI criou a Frente de Contato rio Madeirinha e, na primeira expedição realizada pela Frente, foram encontrados, além de vestígios de habitação e manejo ambiental, pegadas bem recentes e descalças de crianças e adultos no caminho. Por fim, sem localizar os indígenas, a equipe concluiu que a longa ausência ou inexistência de um trabalho indigenista na região deixou como saldo um conglomerado de grupos indígenas desarticulados.

Figura 23 - Detalhe da amarração com cipó envira dos esteios de sustentação do tapiri piripkura.



Fonte: FUNAI, 2020.

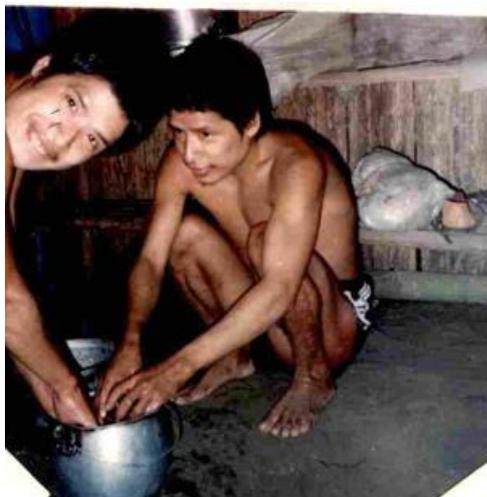
Figura 24 - Um dos primeiros vestígios piripkura encontrados pela Frente de Contato Madeirinha: trata-se de um tapiri de quatro esteios encontrado cerca de 03 km da pista da sede da Fazenda Mudança.



Fonte: FUNAI, 1985.

Entre 1988 e 1989, indígenas Gavião e Zoró relataram ter interagido com dezenas de indígenas isolados, atribuídos como Tupi-Kawahib. Esse contato ocorreu após a colocação de presentes em tapiris na área do Igarapé dos Índios, passando pelo Repartimento até o Igarapé das Garças, onde foram encontrados os vestígios mais significativos de incursões anteriores. Assim, em 1º de maio de 1989, ocorreu o contato com os indígenas Pakýj e Tamandúa, enquanto retiravam mel de uma árvore. Inicialmente, eles reagiram com medo e pediram para não serem mortos. No entanto, ao reconhecer Rita, que estava trabalhando com a equipe, eles se acalmaram e concordaram em conhecer o acampamento da FUNAI.

Figura 25 - Os indígenas Pakýj (Tititi) e Tamandúa (Curumim), no dia do primeiro contato.



Fonte: FUNAI, 1989.

Figura 26 - Os indígenas Pakýj (Tititi) e Tamandúa (Curumim), no dia do primeiro contato.



Fonte: FUNAI, 1989.

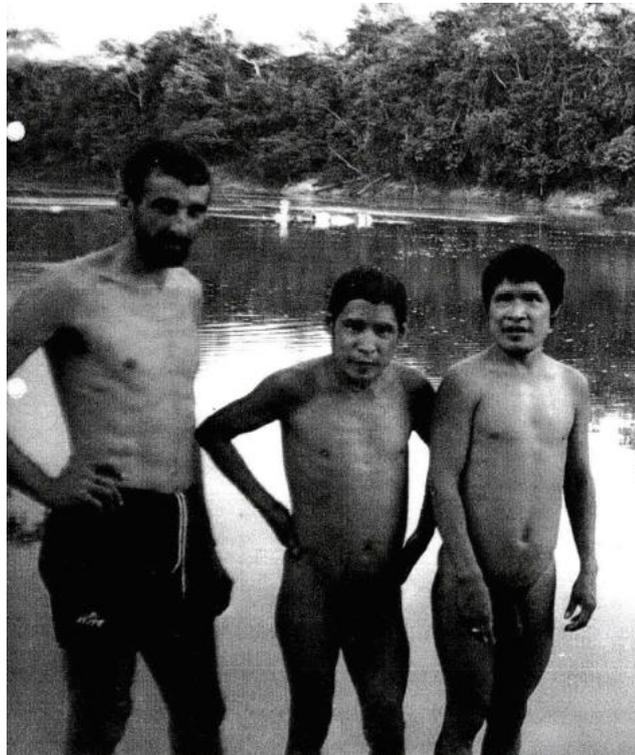
A partir de 1992, a chefia do Departamento de Índios Isolados da FUNAI determinou o deslocamento da Frente de Contato do rio Madeirinha para a região do Teles Pires, a fim de averiguar as notícias de indígenas isolados na região do Pontal dos Apiacás. Assim, entre 1992 e 1996 não houve quaisquer expedições ao território dos Piripkura. Durante esse hiato, Rita foi levada para viver em Ji-Paraná, abrigada por funcionários da FUNAI, que também arranjaram seu casamento com outro Tíu Karipuna, também um Kagwahiva. Tíu acabou falecendo em um naufrágio no rio Teles-Pires, e Rita acabou casando com seu irmão classificatório, Aripã Karipuna, seu marido até os dias de hoje.

No ano de 1998, a tocha que Pakýj e Tamandúa carregavam consigo se apagou acidentalmente. A dupla se dirigiu ao antigo acampamento da FCM, porém, ao ver o local abandonado, decidiram procurar outros brancos que pudessem lhes fornecer fogo. Defrontaram-se com a antiga fazenda São Sebastião, atualmente denominada Barradão. Pakýj permaneceu no mato, esperando que Tamandúa retornasse com o fogo dos Brancos. Tamandúa foi, mas terminou por não voltar. Pakýj, ao se dar conta de que seu irmão não regressaria, sumiu na mata. Um piloto de avião que já havia realizado voos para a FUNAI, ao passar pela fazenda, se deparou com Tamandúa e decidiu levá-lo a Ji-Paraná. A lógica parece ter sido a de apresentar o índio às autoridades estatais responsáveis pela questão indígena. Na cidade, Tamandúa adoeceu, acometido por febres. Terminou sendo conduzido a Porto Velho, onde permaneceu cerca de um mês.

Nesse momento, a equipe da FCM, que seguia no Pontal do Juruena, foi avisada sobre a situação de Tamandúa. Após sua recuperação, os agentes da FUNAI retornaram ao território indígena Piripkura com Tamandúa, de modo a encontrarem seu irmão Pakýj.” (Ibid., p. 108-109)

Rita, que já convivia há anos residindo com os Brancos, fugiu duas vezes para a floresta numa época em que não houve também notícias de Pakýj, Tamandúa e “Cumpadre”, desde que eles se despediram da equipe da FUNAI. Em 1997, Rita foi reencontrada, ao passo que Pakýj apareceu enfermo na Fazenda São Sebastião, sendo transportado de avião ao Polo de Saúde em Ji-Paraná, em situação crítica de saúde. Assim, a Frente de Contato Madeirinha reiniciou o monitoramento dos deslocamentos deles na região.

Figura 27 - Jair Candor, atual coordenador e então servidor da Frente de Contato Madeirinha, com os Piripkura Tyku (Pakýj) Mondé'i (Tamandúa) após o contato de 1997, no rio Branco, afluente do Roosevelt.



Fonte: FUNAI, 1997.

Apenas em 2007, isto é, quinze anos após sua saída da área, a FUNAI retomou os trabalhos com os Piripkura de maneira sistematizada, renomeando a unidade descentralizada, agora Frente de Proteção Etnoambiental Madeirinha-Juruena (FPE-MJ). Havia, portanto, nove anos que o

Estado Brasileiro não tinha notícias do paradeiro de Pakýj e Tamandúa. Durante esse período, Rita tampouco pôde retornar ao seu território tradicional para encontrar seus parentes e permaneceu morando na aldeia Karipuna com seu marido Aripã.

Após mais duas expedições, em julho de 2007, a equipe voltou a contatar, pela terceira vez, a dupla Pakýj e Tamandúa. Com tais atividades, a equipe conseguiu reestabelecer contato com os indígenas e confirmar que eles estão vivos e ocupando a mesma área desde, no mínimo, a década de 1980. Com base nisso, e considerando o extenso volume de documentos que registram a área de ocupação dos Piripkura, a FUNAI tem indícios suficientes para, após três contatos e mais de 20 anos de indefinição sobre a situação fundiária dessas terras, encaminhar o pedido de restrição de uso.

“O trabalho realizado pela FUNAI nesse momento, portanto, foi o de averiguar se os dois índios estavam ou não mortos, como se comentava entre os Brancos na região. Jair relata que, ao entrarem na mata para realizar aquela expedição de busca, os indigenistas se depararam com o território indígena todo repartido em lotes para ser explorado por sistema de manejo de madeira, além de estradas conectando os colonos. De fato, os vestígios de Pakýj e Tamandúa não eram mais evidentes. Os índios poderiam realmente estar mortos.

Somente no décimo oitavo dia de buscas, os funcionários da FUNAI encontraram um pequeno tapiri indígena, construído há poucos meses, à margem do igarapé Repartimento. (...) . Finalmente, o grupo encontrou Pakýj e Tamandúa nas proximidades de um igarapé.

Os dois índios, ao verem Rita e os Brancos, ficaram inquietos. Pakýj, irritado, ordenou que Tamandúa os atacasse com um machado. Em seguida, acalmaram--se. Pakýj estava doente, muito abatido. Assim, os Brancos conseguiram os convence--los de que fossem ao posto da FPEM, de modo que o Kagwahiva pudesse ser medicado.

(...)

Não obstante, por esforços de Jair, Pakýj foi removido a Ji--Paraná, onde teve de ser submetido a uma cirurgia no abdômen. O índio mais velho estava acompanhado de Aripã Karipuna, marido de Rita, e do funcionário da FUNAI, Mauro, talvez o Branco que melhor fale o idioma Kagwahiva, segundo os Uru--Eu--Wau--Wau. Tamandúa permaneceu no posto da FPEM, em território Piripkura.

Quando o efeito da anestesia passou e Pakýj viu a marca enorme do corte em seu ventre, entrou em estado de pânico. Debateu--se, arrebatando os pontos cirúrgicos. Durante o pós--operatório, foi acometido de malária e, sem seguida, catapora, doenças típicas de Brancos. Nesse momento, no hospital, Pakýj contou a Mauro sobre a travessia do grande rio que os Piripkura haviam feito antigamente, fugindo do ataque dos Tapy'ynhuhua. Os Brancos haviam matado e decapitado grande parte de seus parentes, afirmou Pakýj.” (Denófrío, 2012, p. 180-181)

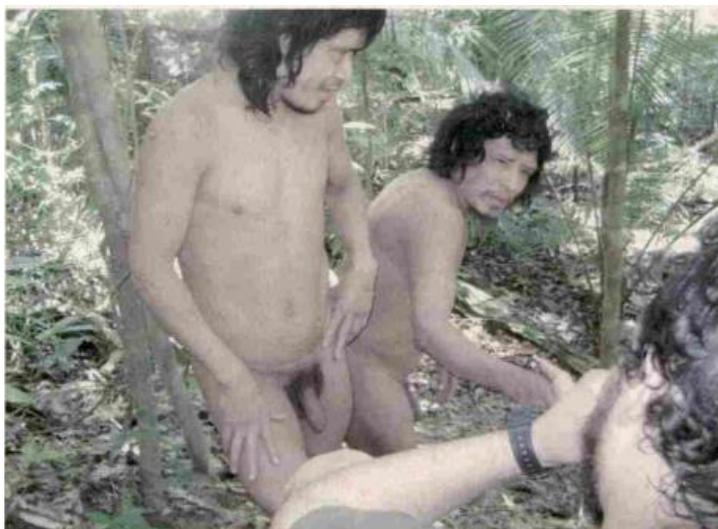
Figura 28 - Jair Candor, Mondé'i (Tamandúa) e Tykun (Pakýj) no terceiro contato dos Piripkura com a FUNAI.



Fonte: FUNAI, 2007.

Assim, a Terra Indígena Piripkura foi finalmente interditada, após pressão judicial, por meio da Portaria 1.154/PRES/FUNAI, de 30/09/2008. Em setembro de 2008, ocorreu o quarto episódio de contato dos dois isolados piripkura. A partir de então, com Pakýj e Tamandúa mais receptivos, a FPE-MJ começa a desenvolver as chamadas “expedições de vivências”, isto é, atividades conduzidas com o objetivo de contatos esporádicos com os irmãos Piripkura. Tais atividades eram conduzidas por uma equipe pequena e devidamente imunizada, geralmente composta por um tradutor indígena de Tupi-Kawahib e utilizando uniformes apropriados para obter o reconhecimento local da equipe. Durante essas experiências, o tempo de permanência da equipe era determinado pelos próprios Piripkura, que tinham total autonomia para decidir quando retornar para a mata ou mandar embora os funcionários da FUNAI.

Figura 29 - Tamandúa e Tititi no momento do quarto contato.



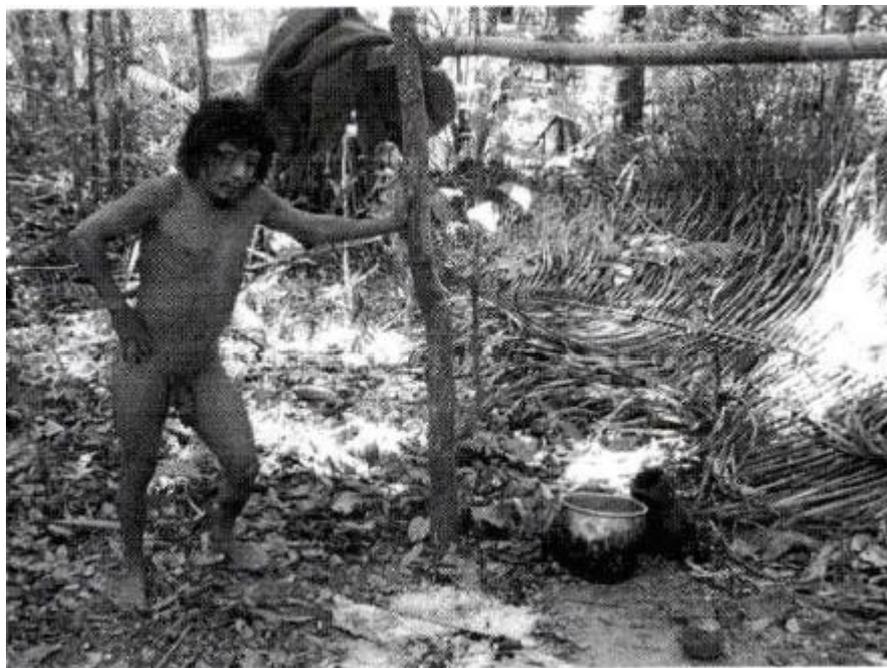
Fonte: FUNAI, 2008.

Figura 30 - Pakýj e Tamandúa em contato com a “expedição de vivência”, realizada em 2009.



Fonte: FUNAI, 1997.

Figura 31 - Pakýj em contato com a “expedição de vivência”, realizada em 2009.



Fonte: FUNAI, 1997.

Os encontros com os irmãos Pakýj e Tamandúa diminuíram de frequência até 2016, quando um novo contato ocorreu. O fogo que os irmãos mantinham aceso desde 1998 se apagou, de modo que os dois tomaram a iniciativa de ir até a Base da FUNAI²¹:

“Tudo aconteceu por voltas das 17:00 horas, momento que gritaram na margem esquerda do Igarapé Repartimento. Ao ouvirem os gritos Cleiton e Jair correm na direção dos índios chamando na língua Tupi- Kagwahiva – Sr. Jair dizia: “ere diô Pakuí..., ere diô Tamandúa...” que quer dizer: venha cá Pakuí, venha cá Tamandúa. Na outra margem do igarapé Tamandúa respondia e gesticula com as mãos, com quem dizia – estou aqui. Quando nos reconheceu correu para chamar Pakuí que estava mais afastado escondido na floresta. Sr. Jair cruza o igarapé indo ao encontro de Pakuí e Tamandúa que demonstraram uma enorme alegria em reencontrá-lo. Porém, logo foram dizendo o objetivo de sua visita à Base da FUNAI, veio para buscar fogo; repetidamente diziam “Tatá...Tatá... Tatá...” (que quer dizer fogo), mostrava a tocha apagada ao Sr. Jair dando a entender que ficaram sem fogo e veio na Base da FUNAI para buscar. (A tocha é confeccionada da proteção do cacho do coco Babaçu).” (FUNAI, 2016)

²¹ O momento do contato de 2016 foi filmado no documentário “Piripkura”, de Mariana Oliva (2017).

Nos próximos dois anos, os irmãos Piripkura continuaram a habitar a floresta, evitando o contato com a FUNAI, que continuou monitorando-os esporadicamente. Em 2018, os irmãos foram localizados no Buritizal, região de habitação preferencial dos Piripkura. Encontravam-se com a saúde extremamente debilitada, sendo que Tamandúa mal conseguia se locomover. Ambos concordaram em ser atendidos na Base da FUNAI, para onde Tamandúa precisou ser carregado com o auxílio dos funcionários da Fundação. Da Base, foram para o Hospital em Ji-Paraná, onde constatou-se que Pakýj estava com problemas renais e de próstata, enquanto Tamandúa apresentava um grave problema neurológico, razão de sua dificuldade em caminhar. De lá, foram encaminhados para São Paulo, a fim de terem o atendimento especializado no Hospital São Paulo, no âmbito do Ambulatório do Índio, do Projeto Xingu. Pakýj e Tamandúa conheceram, assim, o avião.

Figura 32 - Tamandúa enfermo, carregado em sua rede pelos funcionários da FUNAI.



Fonte: FUNAI, 2018.

Figura 33 - Tamandúa e Pakýj no avião, a caminho de São Paulo.



Fonte: FUNAI, 2018.

Após retornarem do tratamento em São Paulo, a expectativa era de que Pakýj e Tamandúa passariam, aos poucos, a manter mais frequência junto à Base da FUNAI. Logo que retornou para a TI Piripkura, contudo, Pakýj e Tamandúa fugiram novamente para a mata. Somente em 2019, os irmãos resolveram aparecer novamente. Mostraram-se recuperados e bem de saúde, permanecendo cerca de um mês na Base da FUNAI, um período intercalado por momentos em que retornavam à floresta para atividades de caça e coleta. Após esse encontro, a equipe da FUNAI conseguiu convencer os Piripkura a conhecerem a aldeia Trincheira, do povo Amondawa, na TI Uru-Eu-Wau-Wau. Pakýj e Tamandúa se sentiram bem à vontade entre seus parentes Amondawa, também falantes de tupi-Kawahib.

Figura 34 - Pakýj e Tamandúa na aldeia Trincheira (RO).



Fonte: FUNAI, 2019.

Os irmãos Piripkura passaram a alternar períodos de visita e períodos na floresta, que por vezes se estendiam por meses. A partir desse momento, a equipe da FUNAI construiu, com consenso dos Piripkura, uma pequena casa para recebê-los, localizada a cerca de 300 metros da Base. Ao redor da casa foi feito também um roçado com gêneros preferenciais dos Piripkura, de modo a garantir sua alimentação tradicional, inclusive de itens que há muito já não eram preparados, como a peneira para elaboração de farinha de coco babaçu e chicha de castanha. A partir desse momento, os Piripkura começaram a estabelecer uma relação de maior proximidade e frequência junto aos funcionários da FUNAI, embora não tivessem abandonado o hábito de realizar incursões frequentes pela floresta.

No final do mês de julho de 2020, Tamandúa saiu sozinho para uma de suas habituais incursões na mata e, desde então, não foi mais visto. Segundo Pakýj, Tamandúa evitava a proximidade com a FUNAI por receio de ter de voltar à cidade, após a traumática experiência da cirurgia e internação em São Paulo. Desta forma, era frequente o isolamento parcial de Tamandúa na mata, onde seu irmão o visitava, trazendo alimentos e ferramentas com certa regularidade — até seu desaparecimento. Em 2024, Pakýj nos disse que Tamandúa teria atravessado o “grande rio” para fugir dos Brancos: “*Paranaubua rowaj tapy’jja pyri!*”.

Com o auxílio de Pakýj, a equipe da FUNAI continua a realizar expedições nas quais são encontrados indícios de sua presença, como vestígios arqueobotânicos, ferramentas e tapiris a ele atribuídos. Em 2023 e 2024, foram encontrados 4 tapiris atribuídos a Tamandúa, que, no entanto, permanece ainda sem ter sido pessoalmente avistado, segundo as conclusões de um dos relatórios da FPE Madeirinha-Juruena.

Figura 35 - Pakýj e Tamandúa na casa de apoio próxima à Base da FUNAI.



Fonte: FUNAI, 2020.

Figura 36 - Pakýj e a equipe da FUNAI encontram tapiri atribuído à Tamandúa.



Fonte: FUNAI, 2020.

Desde o desaparecimento de Tamandúa, Pakýj passou a ficar bastante abatido. Queimou a casa que habitara com seu irmão e construiu outro tapiri do outro lado do igarapé do Repartimento, há 500 metros da Base, onde agora reside com maior constância, recebendo alimentação, ferramentas e medicações da equipe da FUNAI. Rita segue casada com Aripã, sendo que os dois intercalam períodos de residência entre a TI Piripkura e TI Karipuna.

Figura 37 - Pakýj em seu tapiri de habitação atual.



Fonte: Fotografado pelo autor.

2.5 CONCLUSÃO: ISOLADOS EM ILHAS DE HISTÓRIA

“A ilha é, afinal de contas, o refúgio último da liberdade,
que em toda parte se busca destruir.”

— Carlos Drummond de Andrade

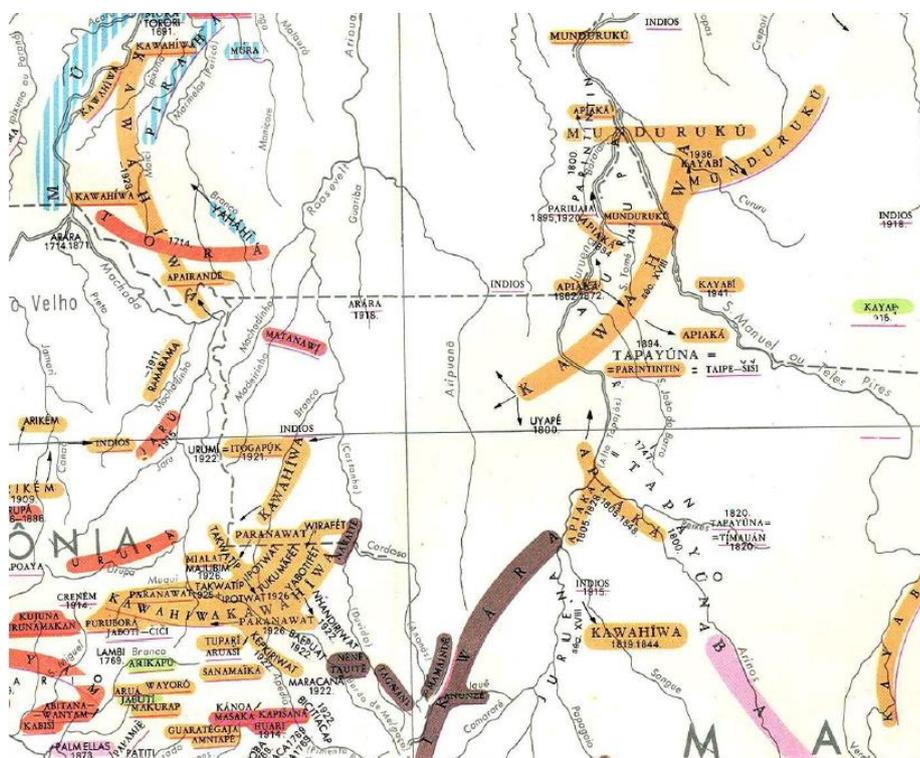
Durante este capítulo observamos diferentes escalas de uma mesma história. Desde a longa trajetória arqueolinguística da diferenciação dos primeiros povos falantes de tupi-kawahib, passando pela história de longa duração de sua presença na área Tapajós-Madeira, até chegarmos à micro-história dos Piripkura²². Diferentes escalas sobre os isolados kagwahiva que, assim como nas “Ilhas de História” de Sahlins (1976), nos levam a rever dicotomias entre passado e presente, indivíduo e sociedade, enfim, entre estrutura e história.

²² Nosso esforço de análise baseou-se no jogo de escalas sugerido por Jaque Revel (2010), que propõe a articulação da “macro-história” como a “história de longa duração” concebida por Braudel (1965) e a “micro-história” como postulada por Ginzburg (1991).

A história dos Piripkura está assim circunscrita nessa “estrutura da conjuntura” maior da diáspora kagwahiva. Conforme vimos, toda a região entre o Ji-Paraná e Aripuanã é área imemorial de ocupação Tupi, sendo que os Kagwahiva são os Tupi-Guarani que não acompanharam seus conterrâneos linguísticos na expansão ao leste, tendo consolidado sua ocupação na região entre o Madeira e o Tapajós e lá se estabelecendo. Enquanto os povos dos demais sub-ramos Tupi-Guarani continuaram sua marcha para o oriente, os falantes de Tupi-Kawahiva se deslocaram para o interflúvio Juruena-Teles Pires, para depois seguirem em refluxo ocidental, em um movimento de retorno à sua terra natal, entre o Ji-Paraná e Guaporé. Esse deslocamento de retorno do Tapajós para o Madeira se deu conforme o modo característico de mobilidade expansionista Tupi, isto é, por meio de deslocamentos de diferentes coletivos que distendiam seus territórios sem abandonar os antigos.

Em meio ao emaranhado de etnônimos e relatos de cronistas, o intercâmbio entre as diferentes populações indígenas do Baixo Amazonas produz traços culturais, aspectos linguísticos e sistemas de organização social. Tais características parecem estarem em formação quando da chegada dos primeiros cronistas na colonização da área Madeira-Tapajós, consolidando aos poucos os povos hoje conhecidos como Kagwahiva, reconhecidos como tal no século XVIII. Como já assinalamos, foi nesta época que os Kagwahiva foram deslocados para essa região pelos Munduruku, conforme apontam Nimuendajú (1924, 1982 [1925]) e Menéndez (1981), embora discordem quanto às rotas de deslocamento. Em seu famoso “Mapa Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes”, Nimuendajú registrou a ocupação “Kawahiwa”, “Apiaka” e “Kayabí” e a migração do Tapajós para o Madeira:

Mapa 4 - Detalhe do “Mapa Etno-histórico do Brasil e Regiões Adjacentes” de Nimuendajú, com a ocupação Tupi-Kawahib em amarelo (2017 [1940]).



Fonte: Nimuendajú, 2017.

Seja como for, conforme a tese clássica de Nimuendajú e Menéndez, o retorno dos Kagwahiva para o ocidente deve ter ocorrido há pelo menos 200 anos, de modo que mesmo os atuais povos Tupi-Kawahib setentrionais, como os Tenharim, Jiahui e Parintintin, e os meridionais mais ocidentais, como os Jupaú e Amondawa, são descendentes deste refluxo, tendo passado em algum momento pelo Roosevelt. Estudos de linguística histórica que venho desenvolvendo em conjunto com a linguista Ana Suelly Cabral reforçam a tese da migração sentido leste-oeste. A partir da comparação entre diferentes línguas do sub-ramo VI é possível identificar um ancestral Tupi-Kawahib comum entre os Apiaká e os demais coletivos meridionais, incluindo os Piripkura. Todos os grupos meridionais (Piripkura, Amondawa, Jupaú, Karipuna) conservam aspectos lexicais, fonológicos e gramaticais comuns, que remetem à essa migração iniciada em fins do século XVII, ao passo que os coletivos setentrionais apresentam marcas distintivas em relação à comunidade de fala meridional, tais quais a nasalização de consonantes finais, entre outras (Cabral & Martins, no prelo).

A grande migração Kagwahiva, na transição do século XVIII para o XIX, parece ter ocorrido em dois momentos, segundo Menéndez: uma primeira marcha a oeste, do Tapajós ao Madeira, entre 1797 e 1817, e outra, entre esta data e 1850, sentido norte-sul, “desde as cabeceiras dos rios Canumá, Abacaxis e Mahé para a região dos rios Maici e Marmelos” (Menéndez, 1989, p. 346). Denise Maldi Meirelles (1984) formulara a hipótese de que os Tupi-Kawahib teriam se dividido, já no século XVIII, entre os que migraram do Tapajós para o Madeira e os que passaram a ocupar os afluentes do rio Machado. Os estudos linguísticos que estamos desenvolvendo também corroboram essa versão, uma vez que as diferenças de língua entre os coletivos meridionais (da primeira onda migratória) são menores e não coincidentes com as dos coletivos setentrionais, que migraram posteriormente, como os Kagwahiva da região do Marmelos. Desta forma, caso esteja correta nossa hipótese, a cronologia e direção dos deslocamentos kagwahiva podem ser hoje atualizados:

Os Piripkura e seus vizinhos Kawahiva do rio Pardo, também isolados, representam, portanto, uma das levas desta expansão Tupi-Kawahib que acabou ficando no meio do caminho da grande migração do Tapajós para o Madeira. Estabeleceram-se, assim, na área já ocupada anteriormente por seus ancestrais: o rio Madeirinha, afluente do Roosevelt, foi justamente onde foram encontradas as cerâmicas Proto-Tupi-Kawahib, datadas de 1.210 ± 60 a.P (Miller, 2009). Nessa longa marcha, alguns coletivos kagwahiva atravessaram, portanto, os rios Aripuanã, Roosevelt, Branco e Madeirinha, cruzando áreas já anteriormente ocupadas por outros povos Tupi, com os quais ocasionalmente guerreavam. Assim, a área entre o Madeirinha e o Juruena pode ser considerada como a fronteira entre os grupos Tupi ocidentais (Arikém, Mondé, Ramarama, Tupari) e orientais (Munduruku, Mawé, Aweti, Tupi-Guarani). A bacia do rio Roosevelt se apresenta como epicentro desta fronteira, sendo ocupada tradicionalmente tanto por povos Kagwahiva, como por populações Ramarama (Arara-Karo) e Mondé (Ikolen-Gavião e Zoró). Com efeito, a etnografia e a arqueologia vêm confirmando um padrão de reocupação histórica dos sítios Tupi-Guarani, mesmo em locais posteriormente coabitados por povos de tradições distintas (Balée, 1994; Garcia, 2012; Silva, 2015).

Seringalistas, seringueiros e extrativistas, que começaram a explorar a região no final do século XIX, foram responsáveis pelo esbulho territorial e genocídio que levou os Kagwahiva Piripkura a buscarem o isolamento no rio da Dúvida. Lá, as frequentes guerras com seus inimigos Mondé e o genocídio empreendido pelos Brancos fizeram com que os Kagwahiva “optassem” pelo isolamento, fragmentando-se em pequenos coletivos. São inúmeros os relatos, na primeira metade do século XX, sobre a presença de coletivos isolados kagwahiva no interflúvio Madeirinha-Roosevelt, sua situação de extrema fragilidade e o abandono estatal dos grupos contatados.

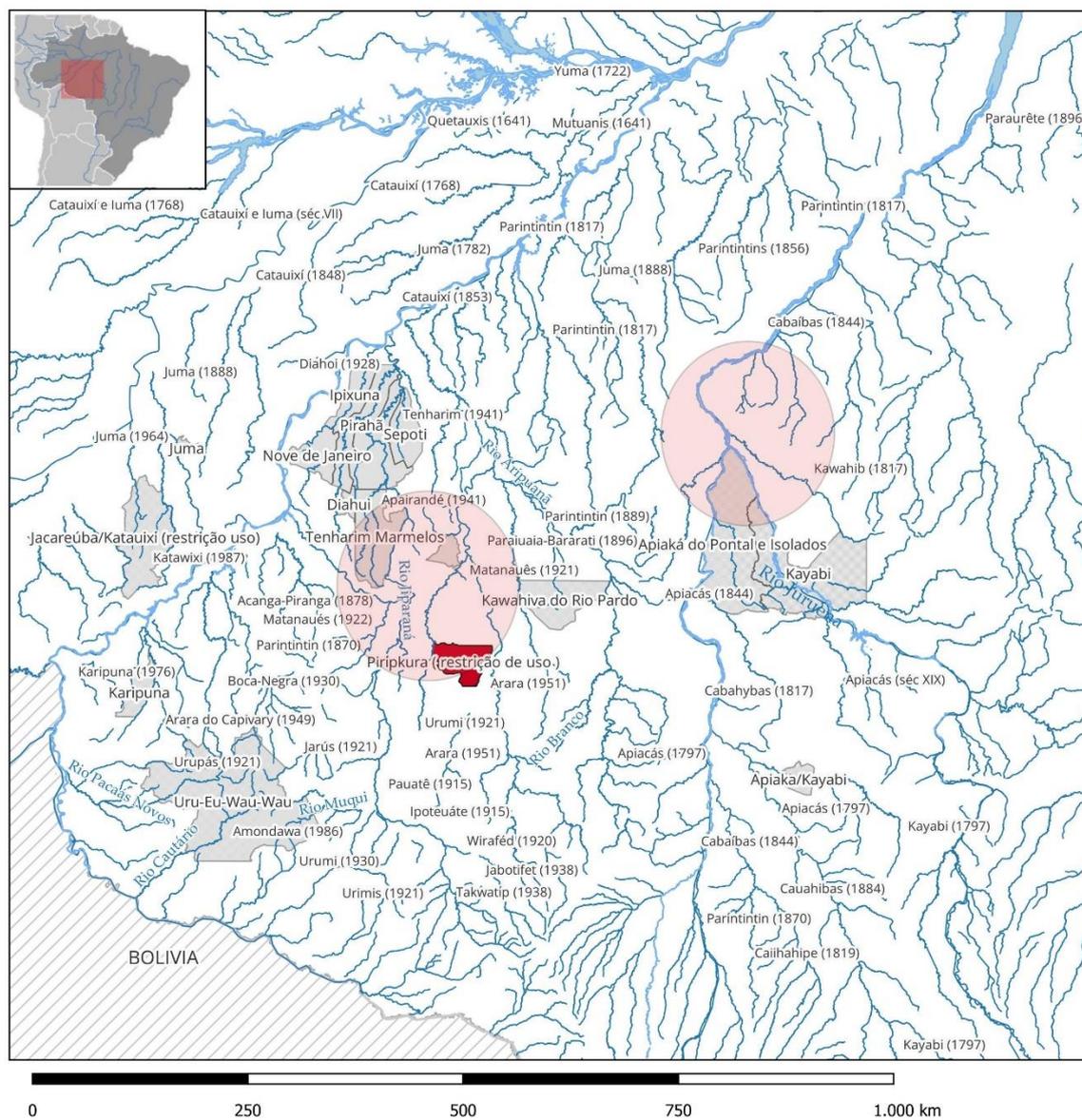
A situação se agravou drasticamente com a chegada de empresários e fazendeiros, no final dos anos 1960, e com o avanço da mineração, resultando em ocupações extremamente predatórias. Como consequência, esses trabalhadores e grileiros frequentemente relataram encontros conflituosos com indígenas isolados na região, resultando em ataques de ambos os lados e, sobretudo, em massacres violentos que dizimaram etnias inteiras. Era uma fronteira em disputa, onde os Piripkura resistiram desenvolvendo técnicas cada vez mais furtivas de recusa, escondendo-se dos olhares de seus inimigos, até o momento em que foram oficialmente localizados pela FUNAI, nos anos 1980, e, desde então, lutam para sobreviver diante do descaso do Estado em garantir a demarcação e proteção de seu território.

Rita relata que seus antepassados teriam fugido de um massacre promovido por seringalistas e atravessado o Roosevelt em fuga. Ao realizar o levantamento toponímico do território conhecido pelos Piripkura, o antropólogo e ecólogo Thiago Mota Cardoso²³ observou que Rita teria nascido no Igarapé Tiririca, que por sua vez desce no rio Madeirinha e no igarapé Veado, varando em direção ao Roosevelt, apontando diretamente para o atual território dos Kawahiva do rio Pardo. Além da língua, os Kawahiva do rio Pardo também compartilham semelhanças na cultura material e estética corporal com os Piripkura. Desta forma, é possível que os Piripkura tenham um histórico de integração socioespacial em comum com os Kawahiva do rio Pardo, como também afirmaram Jair Candor e Gilberto Azanha (Azanha, 2006: 09).

Não restam dúvidas, portanto, de que a atual área interdita pela FUNAI via Portaria de Restrição de Uso, constitui território tradicional Tupi-Kawahib, de direito constitucional dos Piripkura:

²³ Informação pessoal

Mapa 6 - Ocupação histórica tupi-kawahib.



- Sítios Proto-Tupi-Kawahib (cf. Susnik, 1975; Miller, 2009)
- Terras Indígenas Tupi-Kawahib
- Terra Indígena Piripkura (Restrição de Uso)

Data: Fev/2024
 Datum: SIRGAS 2000
 Bases: IBGE; ANA;
 Elaboração: Guilherme Martins

Fonte: Elaborado pelo autor.

3 OS IRMÃOS PIRIPKURA NA FARSA DO JAPIM

“Por isso, meu branco eu lhe aviso
Não mate mais Japim
Anhangá que zela por ele
Persegue a quem lhe der fim.”

— Waldemar Henrique



Figura 38 - Japim (*Cassicus persicus*) e seus ninhos.

Fonte: Ilustração de Eron Teixeira, s.d..

Após alguns dias de viagem, chegamos, finalmente, na Terra Piripkura. Ao armar minha rede, achei curioso o fato de lá não haver carapanã, mas abundarem as cabas, justo elas, que dão nome aos Kagwahiva. Já era noite quando eu e Rodrigo paramos no igarapé Urukúga, onde o avô de Rita havia plantado urucum. Após uma rodada de rapé, nos entregamos à concentração da floresta. Ao som do coral de pássaros noturnos, insetos e anfíbios nos observavam com seus olhos brilhantes. Nos observavam também, outros seres, estes difíceis de se enxergar: fomos alertados pelos indígenas da abundância de Anhangas no local, e também havíamos cruzado, no trajeto, pelas pedreiras onde dizem morar o Mapinguari.

Do outro lado do Igarapé, invisível pela escuridão, era Pakýj quem nos observava, recusando a reciprocidade de nosso olhar. Ainda assim, de longe, o Piripkura nos recebeu cantando: da escuridão da mata ecoavam suas exclamações lamentosas em cantos enigmáticos. Ao ouvir o canto de Pakýj, me lembrei imediatamente da “Farsa do Japim”, narrativa mítica registrada por Lévi-Strauss entre os Kagwahiva do Machado. Nela, o antigo chefe Taperahi cantava as peripécias do Japim (*Cassicus persicus*), ave conhecida pelo canto que emula outros animais. Na opereta de Taperahi, Japim se vê ameaçado pelos outros bichos, para depois mistificá-los e vencê-los. O antropólogo francês registrou que a apresentação, que durara dois dias, transformou profundamente o apresentador:

“À medida que a noite avançava, percebia-se que essa criação poética acompanhava-se de uma perda de consciência e que o ator deixava de ter o controle de seus personagens. Suas diferentes vozes tornavam-se-lhes estranhas, cada uma adquiria uma natureza tão acentuada que era difícil acreditar que pertencessem ao mesmo indivíduo. No final da segunda sessão, Taperahi, sempre cantando, levantou-se abruptamente da rede e pôs-se a circular de forma incoerente, pedindo cauíim; fora ‘agarrado pelo espírito’; de repente, pegou uma faca e precipitou-se sobre Kunhatsin, sua mulher principal, que a muito custo conseguiu escapar, fugindo para a floresta, enquanto os outros homens o seguravam e o obrigavam a voltar para a rede, onde ele logo dormiu. No dia seguinte, estava tudo normal.” (Lévi-Strauss, 1934, p. 340).

Pakýj parecia em muito lembrar seu ancestral Taperahi, cantando por vezes de maneira alucinada, falando o tempo todo sobre animais e anhangas. Assim como Taperahi, o Piripkura também conservava um histórico de rompantes súbitos de violência contra seus parentes. O genocídio parece ter deixado marcas indeléveis no espírito do Kagwahiva.

No outro dia de manhã fomos visitar Pakýj em seu tapiri. Pintado de urucum, logo se levantou da rede e começou a gesticular enquanto armava seus ideofones, balbuciando suas palavras já praticamente indecifráveis. Até mesmo o velho Aripã tinha dificuldades de entender os

dizeres do cunhado. Em meio a gestos, onomatopeias e balbucios, aos poucos a dança de Pakýj tomava forma, abrindo-nos a fresta de sua narrativa errática. Como o Japim, Pakýj imitava bichos: esturrava como onça e se sentava como o felino; mostrava as garras e os dentes da cotia, enquanto apontava seu rastro em uma caçada imaginária. De súbito, começou a ficar agitado, gesticulando como quem empunhava uma espingarda, passando a imitar sons de tiro — *Pom!* — “Madeireiro”, traduziu Aripã. Japim-Pakýj arremedava agora *Tapy’ynha*, o Branco, o mais perigoso dos bichos...

O Japim, convém lembrar, faz seus belos ninhos em forma de bolsa, próximo de cachopas das cabas, essas que dão nome aos Kagwahiva. Para os Ashaninka e para os Huni Kuin, o Japim é um poderoso xamã que empresta seu nome aos cantadores. Daí que, segundo a antropóloga Manoela Carneiro da Cunha, japins e xamãs são tradutores: mestres da linguagem e da comunicação entre diferentes pontos de vista (Carneiro da Cunha, 1998). Há quem diga que Pakýj seja pajé.

“O japiim fala línguas que não são as suas, línguas estrangeiras que, nele, nada comunicam, exceto a sedução e a predação” (Carneiro da Cunha, 1998, p. 16)

Agora, na Base, Pakýj olha atentamente para a caixa de som. Estamos reproduzindo a gravação que João Lobato fez de Arõ gá, pai de Pakýj, pouco antes dele desaparecer no mato e nunca mais ser visto. Como o Japim e seus mistérios, o estranho objeto parecia imitar a voz que Pakýj não ouvia há quarenta anos: “*Xeruaal!*”, ‘Meu pai!’, diz Pakýj, apontando para a caixa de som. Japim realmente sabe das coisas, sabe até arremedar Piripkura. Sabe, portanto, falsear a própria morte.

Figura 39 - Pakýj escuta a caixa imitar seu pai.



Fonte: Cabral, 2024.

* * *

3.1. KINDRED KAGWAHIVA

“Me deram um nome e me alienaram de mim”

— Clarice Lispector

“Para muitas pessoas, é bem mais fácil supor a existência de grupos do que tentar compreender as sutilezas de como os nativos conceitualizam sua socialidade.”

— Roy Wagner

A tragédia piripkura tem origem na incapacidade da branquitude em lidar com a complexidade contraditória do genocídio. Conforme vimos, seus direitos territoriais foram sistematicamente negados pelo Estado Brasileiro durante décadas. Tal omissão se deu sob o argumento implícito, mas não menos torpe, de que haveria apenas três indivíduos piripkura efetivamente conhecidos, isto é, de que seria impossível a continuidade de sua “reprodução física e cultural”, para utilizar o jargão técnico indigenista. No vocabulário administrativo do indigenismo estatal, um dos critérios para proceder a demarcação de terras indígenas é a demonstração das condições necessárias para que o território a ser delimitado possa garantir a “reprodução física e cultural” do grupo²⁴. No caso piripkura, vemos um histórico de décadas de omissão estatal implicitamente ancorada numa subversão deste conceito, deslocando-o do território para o povo: não é a terra indígena que deve garantir as condições de reprodução dos Piripkura, mas, antes, eles é que deveriam provar serem capazes de se reproduzir para ter direito às suas terras.

Ocorre que a conveniência colonial de tais argumentos ofuscou qualquer análise cuidadosa e efetivamente antropológica sobre o caso, deixando a questão por isso mesmo. Ao longo deste terceiro capítulo, vamos demonstrar a falácia desta argumentação, a partir da observação da relação entre identidade e parentesco. Como veremos, mais de quarenta anos após o último massacre de seus familiares, Pakýj e seus parentes continuam a mistificar todos, confundindo-nos como o canto sedutor do Japim.

²⁴ O art. 231 da Constituição Federal afirma que: “São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua **reprodução física e cultural**, segundo seus usos, costumes e tradições.”. O processo demarcatório é regulamentado pelo Decreto n.º 1.775/ 1996, que por sua vez, lança mão da Portaria MJ n.º 14/1996, que estabelece as regras para elaboração dos relatórios circunstanciados de identificação e delimitação. Tal relatório deve necessariamente contar, em sua quinta parte, com um apanhado de informações sobre a “reprodução física e cultural” relativas à terra a ser delimitada.

Em primeiro lugar, a argumentação restritiva baseada na presença de “apenas” três indivíduos piripkura, desconsidera que, enquanto grupo social, “Piripkura” (um exônimo mondé, convém lembrar) é uma abstração. Inclusive, nos primeiros documentos oficiais sobre o caso, os indígenas são chamados de “Isolados do Madeirinha” ou “Tupi-Kawahib isolados”, sendo que o termo “Piripkura” começou a constar na documentação apenas no início da década de 1990, após a nomeação dada pelos Ikolen-Gavião. Assim como seus vizinhos tupi-mondé, não encontramos uma autodenominação uniforme e reificadora entre os diversos grupos tupi-kawahib. Todos os interlocutores kagwahiva mais velhos com quem conversei não detinham uma denominação que englobasse seus diferentes coletivos antes do contato. Em minhas conversas com Rita Piripkura, Aripã Karipuna, Uká Jupáú, Tari Amondawa e outros anciões Kagwahiva Meridionais, não obtive nenhuma resposta assertiva quando questionei sobre qual seria autodenominação utilizada antes da chegada dos Brancos. “A gente não chama, nome quem deu foi o *Tapy’ynha*”.

Para refletir sobre os limites e potências da dita “reprodução física e cultural” do “Povo Piripkura”, é preciso antes compreender de *quem* estamos de fato falando. Com efeito, os assim denominados Piripkura fazem parte dos demais povos de um sistema regional que se pode chamar de “Complexo Cultural Tupi-Kawahib”, compartilhando entre si um conjunto de elementos diacríticos, a saber: (I) critérios linguísticos; (II) sistemas sociotécnicos distintivos; (III) *corpus* mitológico; (IV) organização social baseada em metades exogâmicas patrilineares; e (V) histórico de integração socioespacial²⁵.

3.1.1 CRITÉRIOS LINGUÍSTICOS

As gravações da língua falada por Rita Imána hêa e “Cumpadre” Arõ gá formaram o primeiro material que permitiu a João Lobato e Mauro Leonel identificar etnicamente os Piripkura enquanto Tupi-Kawahib, ainda na década de 1980. Trabalhos posteriores realizados por mim em colaboração com a linguista Ana Suelly Cabral, a partir de levantamentos com os Piripkura e falantes dos demais grupos Tupi-Kagwahiva, confirmam de modo definitivo o enquadramento da

²⁵Alargamos aqui a reflexão inicial de Aguilar (2013), que, embora acertadamente tenha argumentado por uma unidade linguística em torno dos Kagwahiva, desconsiderou, em seu esquema, os traços culturais, fatores mito-cosmológicos e especificidades sociológicas do histórico comum entre os coletivos.

língua piripkura dentro do sub-ramo VI da família Tupi-Guarani (Cabral, 2010; Cabral & Martins, no prelo):

“O desenvolvimento de um grupo Piripkura independente no subramo VI pode ter ocorrido há aproximadamente 100 ou 150 anos, conforme sugerido por Cabral (2009). (...) O período de 150 anos é suficiente para que uma língua se diversifique em variedades independentes, apresentando diferenças semelhantes às identificadas entre as línguas de Imána heã e Aripân” (Cabral, 2010, p. 25)

Em comparação com as demais línguas tupi-kawahib, o isolamento parece ter modificado aspectos da língua piripkura, acarretando a redução léxica e vocabular, afetando a disposição dos pronomes inclusivos e exclusivos, a substituição de verbos por ideofones e no preterimento do pretérito como tempo verbal (Cabral & Martins, no prelo). Ainda assim, a língua piripkura compartilha aspectos gramaticais, lexicais e fonológicos típicos com as demais línguas tupi-kawahib, em especial com Amondawa, Jupaú e Apiaká — o que, como vimos, explica-se pelo refluxo territorial de coletivos kagwahiva da região do Juruena para toda a calha do Madeira, em fins do século XVIII (*id. ibid.*).

Em relação aos critérios linguísticos compartilhados entre os grupos kagwahiva, destacam-se os termos classificatórios de parentesco e a proximidade linguística vocabular, reforçando a ideia de uma “unidade” interlocutória que concebe os povos kagwahiva como uma comunidade linguística, embora apresentem variações dialetais em seu uso (Aguillar, 2015).

Ao mesmo tempo que a proximidade dos termos classificatórios e vocábulos gerais concebe uma unidade “Kagwahiva”, as variações fonéticas e lexicais entre os diferentes coletivos desempenham, por sua vez, um papel fundamental para que cada grupo se identifique enquanto entidade distinta — o emprego ativo dessas diferenças linguísticas é um dos fatores mobilizados por cada coletivo para se identificar como um povo: “Tenharim”, “Amondawa”, “Jupaú”, etc. (Sampaio, 1997). O mesmo pode ser dito em relação aos Piripkura:

“O levantamento evidenciou a consciência de Imána heã de sua identidade étnica diferenciada da de seu esposo, Aripã. Evidenciou também a consciência linguística de Imána heã, a impressionante manutenção das características fonológicas, lexicais e gramaticais de sua língua nativa, como se ela tivesse lutado a vida inteira de convívio com os não-índios e com os outros indígenas, inclusive os de língua bastante próxima de sua própria língua, para não perder os traços mais fortes dessa sua identidade linguística. Imána heã, ou Rita, como é conhecida, certamente por saber que é o elo fundamental entre os últimos representantes de seu povo e o mundo dos brancos, tem sido uma guardiã fiel da história Piripkura e que é também a triste história de sua própria vida.” (Cabral, 2010, p. 28)

Ademais, o processo de politização do movimento indígena fez com que alguns coletivos kagwahiva, antes atomizados em pequenos grupos domésticos que se autodenominavam a partir da referência de um patriarca ou topônimo, passassem a empregar ativamente seus exônimos como forma de se identificar, se organizar e reivindicar seus direitos. Assim, os antigos *Ytyngy'hu* (“os do rio Marmelos”)²⁶ ou *Ariuvi-gã* (“os descendentes de Airuvi”) passaram a se chamar cada vez mais de “Tenharim”; já os *Envuga* (“os que andam sempre no caminho do rio”) ou *Mbo'uivma'gã* (“descendentes de Mbo'uivma”) adotaram o termo “Amondawa”²⁷, e assim por diante (Cf. Peggion, 2007; Peggion, 2011; Peggion, 2017; Menéndez, 1989; Bertolin, 2014; Sampaio, 2007; Silva, 2000). Ademais, necessidade de certa unidade na reivindicação pelos diretos indígenas gesta uma nova unidade étnica totalizante, um novo “nós”, atualizando o campo semântico do termo “Kagwahiva” dentro do cenário do movimento indígena na luta por seus direitos.

Ainda que não seja possível rastrear com certeza a origem histórica do termo “Kagwahiva”, e que, de acordo com meus interlocutores, esta não pareça ser a autodenominação englobante originária de tais coletivos, todos os grupos falantes do sub-ramo VI do Tupi-Guarani parecem empregá-las de alguma forma. O termo é amplamente utilizado entre os politizados coletivos setentrionais do Madeira (Tenharim, Parintintin, Jiahui e Juma) e, em menor grau, mas também de modo consciente, entre os coletivos na região do rio Machado, como os Jupau, Amondawa e Karipuna. Mesmo os Apiaká e Kayabí, mais distantes dos demais falantes de tupi-kawahib, se relacionam de algum modo com o termo. Atualmente, entre os Apiaká, existem apenas alguns poucos lembradores de palavras da língua materna, mas alguns anciões parecem reconhecer o etnônimo “Kagwahiva”²⁸. Já os Kayabí se autodenominam “Kawaiwete”, uma variação de “Kagwahiva” (*Kaβ* “caba” + *-abiβ* “braba” + *ete* “verdadeiro”). Os Piripkura também manejam o termo: quando levado para o hospital em São Paulo, Pakýj afirmou-se “*Kawahív!*”, apontando para

²⁶ Em contrapartida, os Tenharim do igarapé preto se denominam “*Ytytyrubu*”, nome daquele corpo d’água em Tupi-Kawahib.

²⁷ Curiosamente, o termo “*amondawa*” indica, em Tupi-Kawahib, proximidade física e sociocultural. “Amondawa” seriam aqueles que são “vizinhos, próximos”. É possível que o termo tenha sua origem no nome que os Jupau davam a estes seus vizinhos de língua e cultura semelhante (Cabral, informação pessoal).

²⁸ Cabral, informação pessoal. Um dos exemplos encontra-se no ancião Pedrinho Apiaká, um dos últimos falantes nativos, que reconhecia o termo Kagwahiva e a existência de clãs antigos. Tal informação foi confirmada por um grupo de estudantes indígenas Apiaká, em oficina de revitalização linguística realizada pelo Laboratório de Línguas e Literatura Indígenas -LALLI/UnB, em setembro de 2024.

si. Rita também compreende o etnônimo ‘Kagwahiva’, utilizando-o vez ou outra em conjunto com seu marido Aripã Karipuna, a fim de situar relacionalmente a si próprios diante de outros indígenas. Da mesma maneira, Rita, convivendo com a FUNAI há quarenta anos, também maneja o termo “Piripkura”, para referir-se a seus familiares, em oposição aos outros indígenas, inclusive outros Kagwahiva, como seu marido.

Se as diferenças dialetais, culturais e políticas fazem com que grupos falantes de tupi-kawahib marquem a alteridade entre si (“Jiahui”, “Tenharim”, “Jupaú”, “Apiaká”, “Piripkura” etc.), ao mesmo tempo, todos os coletivos preservam de algum modo uma identidade comum partilhada na denominação “Kagwahiva”. A língua aparece como um dos fatores principais na diferenciação de níveis de integração socioespacial kagwahiva. Diferenciando coletivos e parentelas a nível doméstico e local, unificando grupos a nível regional e global. O complexo linguístico tupi-kawahib articula em um só movimento marcas identitárias em dois níveis, fazendo do termo ‘Kagwahiva’ uma categoria de identidade étnica reunida em uma unidade linguística que se desdobra em diferentes coletivos e seus respectivos etnônimos.

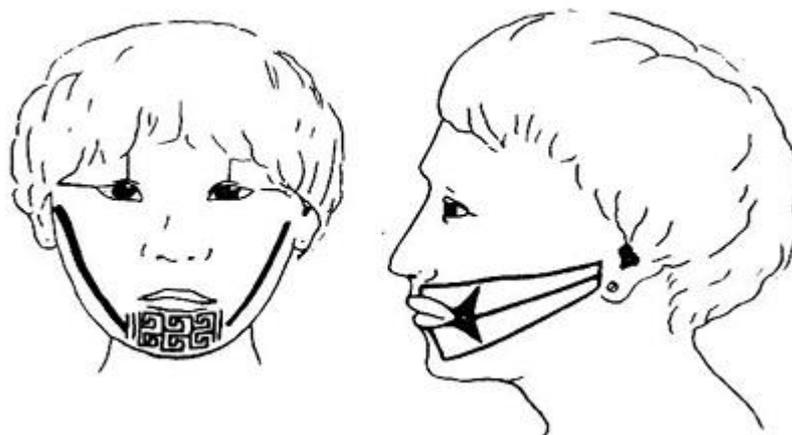
3.1.2 SISTEMAS SOCIOTÉCNICOS DISTINTIVOS

Já no primeiro capítulo desta dissertação alertamos o leitor sobre a cautela que se deve ter ao analisar traços culturais comparativamente para circundar fronteiras étnicas entre povos. Contudo, alguns elementos distintivos dos Kagwahiva são mobilizados pelos próprios nativos para reafirmar sua identidade, ao passo que, retroativamente, servem também de apoio para a racionalidade estatal e sua necessidade de subscrição da alteridade. Com efeito, além da língua, outro aspecto inicialmente levantado por Lobato (1985), para buscar a primeira caracterização etnolinguística dos Piripkura, foi a busca por homologias nos modos de habitar e na cultura material entre estes e os demais grupos Tupi-Kawahib. Para isso, Lobato comparou os dados de campo da primeira expedição de localização dos Piripkura com os levantamentos de traços culturais kagwahiva de Nimuendajú e Lévi-Strauss.

Conhecidos em muitas regiões como “Bocas-Negras”, um dos traços diacríticos kagwahiva são as tatuagens faciais (*-opnhan*). Já observada entre os Apiaká e Kayabí do século XIX, a tatuagem foi registrada em inúmeros coletivos kagwahiva ao longo da história. Embora o costume esteja cada vez mais raro, em especial entre os homens, ainda hoje ela pode ser encontrada entre os Karipuna, Amondawa e Jupaú. Geralmente realizada em contexto de iniciação pubertária, as tatuagens são

feitas pela perfuração com espinhos de tucum e tinta de resina de jatobá misturada com o leite de uma determinada folha. Os homens tatuam linhas latitudinais a partir da boca, ao passo que formas geométricas representando cobra grande são aplicadas no queixo das mulheres.

Figura 40 - Tatuagem facial kagwahiva feminina (esquerda) e masculina (direita)



Fonte: Nimuendajú, 1924.

Figura 41 - Exemplos atuais de tatuagem facial feminina Amondawa (esquerda) e masculina Karipuna (direita).



Fonte: Associação do Povo Indígena Amondawa (APIA), 2024 (esquerda) ; Fotografado pelo autor, 2024 (direita).

Figura 42 - Do Juruena para o Cautário, 200 anos de tatuagem facial tupi-kawahib: à esquerda, indígena Apiacá ilustrado por Hércules Florence em 1828; à direita, jovem liderança Amondawa fotografada em 2024.



Fonte: Florence, 1828 (esquerda); Associação do Povo Indígena Amondawa (APIA), 2024 (direita).

Além da tatuagem, há também pinturas corporais típicas, que, neste caso, também são suportes para a diferenciação entre as metades exogâmicas. Entre os Tenharim, os indivíduos do clã Mutum pintam-se de urucum da cintura para baixo e pintam manchas de jenipapo no tronco, cobrindo também a metade latitudinal do rosto com jenipapo. Já os do clã Gavião pintam-se da face aos pés de urucum. Nos Kagwahiva Meridionais, encontramos nos indivíduos Mutum a pintura de jenipapo em “X” no tronco e linhas latitudinais no antebraço, enquanto os Arara pintam formas geométricas.

Há também a indumentária e os enfeites corporais. Os Kagwahiva em geral gostam de manter seus cabelos curtos²⁹. Enquanto os coletivos setentrionais utilizam cocares de tipo coroa

²⁹ Wauld Kracke (1973) e Denófrío (2012) encontraram narrativas míticas que se conectam com a estética dos cabelos. Em geral os cabelos longos são associados aos *Anhang*, ao passo que os heróis, como Kandabuhua, apresentam corte em estilo curto. Lévi-Strauss encontrou tanto homens quanto mulheres com os cabelos curtos entre os Tupi-Cavaíba do Machado, e Nimuendajú encontrou o mesmo entre os Parintintin.

vertical com cobre-nucas, os meridionais usam grinaldas. Entre os Karipuna encontramos o *akanitára*, faixa circular de palha utilizada na cabeça em momentos de guerra. Tanto nos cocares quanto nas flechas existem arranjos de plumas específicos para cada clã, o que se dá a partir da emplumação combinada de penas de mutum, arara ou gavião. As flechas são particularmente distintivas, sendo reconhecidas como “marca registrada” dos Kagwahiva pelos outros indígenas da região, sobretudo no caso dos coletivos meridionais, como os Amondawa e Jupaú. Nos estudos de localização de isolados na TI Uru-Eu-Wau-Wau, as flechas encontradas são um dos principais elementos que os indígenas usam para diferenciar os Jurureí (Kagwahiva) dos Yrapararikuara (Sirionó ou Txapakura).

As mulheres kagwahiva são hábeis artesãs de contas de tucum, fazendo com o material diversos tipos de colares, braceletes e anéis de distintas formas. Entre os Amondawa e Jupaú, destaca-se o uso de colares que marcam a diferença de gênero: os homens usam o *tanãgwéra*, colar composto dentes caninos de queixada (*Tayassu pecari*), ao passo que as mulheres usam o *tapimara raña*, colar feito com os incisivos da capivara (*Hydrochoerus hydrochaeris*)³⁰. Outras indumentárias marcadoras da diferença de gênero incluem os cintos *kwavira*, trajés masculinos feitos de cipó títica (*Heteropsis spp*), e as saias de algodão ou de palha, usadas tradicionalmente pelas mulheres.

Figura 43 - Cena do contato Karipuna, com detalhe para os cintos *kwavira* e faixa *akanitára*.



Fonte: FUNAI, 1976.

³⁰ Segundo uma jovem Amondawa, os colares são relacionados à caça e concedem proteção a quem usa, não devendo ser retirados durante as incursões na floresta.

Um dos pontos de destaque são os longos estojos penianos *arakõña avan*, feitos de folha do tipo pacova em formato de “canudo”. Ao estojo está associado o ideal estético e performativo do grande pênis, característica típica dos heróis mitológicos e dos grandes chefes (Denófrio, 2012). Com efeito, os Kagwahiva são conhecidos pela prática do alongamento peniano, o que se dá por meio de processos corporais que diferem de coletivo para coletivo — os Parintintin, por exemplo, o fazem por meio do atrito dos espinhos de paxiubinha no membro do recém-nascido, ao passo que para os Karipuna o processo envolve a aplicação de ferroadas de determinada espécie de formiga e de aranha (*id., ibid.*).

Figura 44 - Exemplo de indumentária kagwahiva setentrional: Retrato de homens Parintintin lado a lado com diadema de penas, adorno peniano, cinto de entrecasca e braceletes.



Fonte: Nimuendajú, 1924.

Figura 45 - Outro exemplo setentrional: Retrato de homens Tenharim na festa do *Mbotana*, portando cocares de coroas verticais com cobre-nucas, flechas e pinturas clânicas distintas (clã Mutum).



Fonte: Peggion, 2005.

Figura 46 - Homens Jupaú com cinto *kwavira* e colar *tanãgwéira* untando suas flechas características com veneno anticoagulante.



Fonte: Leonel, 1995.

Figura 47 - Exemplo de indumentária kagwahiva meridional: Retrato de jovens Jupaú com diademas, pinturas corporais, e cinta de cipó títica. (Foto: Jesco von Puttkamer)



Fonte: Acervo IGPA-UCG, 1984.

Figura 48 - Exemplo de indumentária feminina kagwahiva meridional: Retrato de jovens Amondawa com colar feminino *tapivara raña* (dente de capivara), saia de palha e pinturas do clã Arara (à esquerda) e Mutum (à direita).



Fonte: Associação do Povo Indígena Amondawa (APIA), 2024.

Figura 49 - Cacique Tari Amondawa com seu colar masculino *tanãgnvéra* (dente de queixada).



Fonte: Associação do Povo Indígena Amondawa (APIA), 2024.

Quanto aos Piripkura, Rita foi encontrada já vestida com as roupas dos brancos da Fazenda Mudança, ao passo que os irmãos Pakýj e Tamandúa apareceram, desde o começo, desprovidos de qualquer adorno. Hoje sabemos que a ausência de adorno entre os Piripkura era algo recente, tendo ligação direta com o agravo da situação de genocídio. Em realidade, os Piripkura faziam questão de andar adornados. João Lobato, único indigenista que conheceu Arõ gá pessoalmente, registrou que ele usava a cinta de cipó e o estojo peniano, observando que não retirava os adornos “*nem mesmo para tomar banho*” (Lobato, 1985, p. 15)³¹. Rita confirmou a informação para mim, acrescentando que tanto Arõ gá quanto outros patriarcas como Tawára gá, seu avô, também usavam *tanãgnvéra*, o colar de presa de queixada. Nas memórias da primeira infância de Rita, ela também descreveu as mulheres usando saias de palha durante as festas e confirmou que sua tia, Txaté hã, tinha a face tatuada.

³¹ Os irmãos Pakýj e Tamandúa, conforme dito, nunca foram vistos usando adornos tradicionais, incluindo o estojo peniano que seu pai usava. Contudo, possuem órgão genital de tamanho considerável — motivo recorrente de troça dos demais indígenas e dos funcionários da FUNAI — o que levanta a suspeita, não confirmada, sobre o possível emprego das técnicas de alongamento peniano.

O *Mbotawa* (nome entre os coletivos setentrionais) ou *Yrerua* (designação meridional) é a principal festa kagwahiva³². Durante a festa uma série de elementos cosmológicos são acionados, operando uma transformação ritual complexa, que inclui aí a relação entre as metades clânicas (Peggion, 2005; Bertolin, 2014). Em síntese, a festa tem início com expedições de caça e coleta de castanha, além da produção de grande quantidade de farinha de mandioca. O prato principal da festa é a carne de anta cozida no leite da castanha, que é servida aos convidados enquanto os homens tocam os aerofones de bambu, *Yreru* e *Yrua*, dançando em círculos com suas respectivas esposas. Ao centro da roda, uma pedra ou qualquer objeto representando a cabeça do inimigo — representação que não era necessária até pouco tempo atrás.

A captura de cabeças para uso ritual foi um dos aspectos de maior destaque nos primeiros registros dos Kagwahiva. Durante a pacificação dos Parintintin, Nimuendajú deixou diversos relatos sobre o assunto. Ao despedir-se dos funcionários do SPI, os Parintintin faziam gestos que insinuavam o degolamento, também fazendo “todo o possível para obter o crânio do adversário, (...) e têm até aberto sepulturas para cortar a cabeça do defunto” (Nimuendajú, 1924, p. 79). Os Parintintin também pressionaram Nimuendajú para saber de que lado ficara a cabeça de um de seus auxiliares falecido em campo e que foi enterrado junto ao posto indígena, com o objetivo implícito de usá-la como troféu (*id.*, *ibid.*, p. 232). Ao contrário de seus vizinhos Munduruku, cujas cabeças-troféu eram individuais e conservadas pelo matador, os Kagwahiva só concretizavam o prestígio de seus matadores após a destruição do troféu no terreiro (Peggion, 2005). O “festival da cabeça-troféu” foi registrado tanto entre os Tenharim como entre os Parintintin, sob o nome de *Akangwérotorjva*³³, mas também entre os Kayabí, na prática do ritual *Ywatosi* (Kracke, s.d.; Grünberg, 1970).

“No ritual, a cabeça, descarnada e enfeitada, era posta no meio do círculo de dançarinos. Estes portavam cada qual um *Mboahava*, bastão de pupunheira utilizado especificamente no ritual. Dançando e cantando, os jovens batiam suavemente com seus *Mboahava* sobre a cabeça do inimigo colocada no centro da roda dos dançarinos. Num dado momento, um dos guerreiros era chamado pelo chefe através de um discurso realçando a vingança. O guerreiro, então, batia com força sobre a cabeça do inimigo e caía ao chão. Carregado,

³² *Mbotawa* é o nome dado a uma poqueca de castanha pilada, nome de um dos pratos centrais da festa. Já *Yrerua* é o nome da flauta utilizada durante o ritual. A festa é em quase tudo semelhante tanto entre os grupos setentrionais quanto nos meridionais, de modo que somente seu nome muda de acordo com a região. Lévi-Strauss também registrou uma festa semelhante entre os Kagwahiva do Machado na década de 1930: “*Festivals were given by chief, who assumed the title, ‘Owner of the Feast’.* Festival were preceded by hunting expeditions to obtain small animals, such as rats and marmosets, which were smoked and strung together to be worn as necklaces. During the feast, men playfully carried a flute player on their shoulders” (Lévi-Strauss 1963, p. 305).

³³ *Nhakága* é traduzido como uma espécie de “troféu, feito da cabeça do inimigo” (Kuroviski, 2009).

permanecia por um longo tempo em sua rede, comendo e bebendo muito pouco. Após esse período era levado até o rio, recebia um banho e era renomeado.” (Peggion, 2005, p. 206)

Do mesmo modo, a antropofagia foi uma característica prontamente anotada pelos colonizadores, desde os primeiros registros dos “Cabahybas” no século XVIII. Nimuendajú e os demais funcionários do SPI registraram, em diversas passagens, que os Parintintin falavam sobre o assunto sem qualquer constrangimento:

“Os Parintintin são unânimes em dizer que comem os inimigos mortos em combates, os olhos, a língua e os lábios e também os músculos das pernas e do braço direito, com fins especiaes de os inimigos não lhes enxergar, não falar, não lhes perseguir e não ter a força para puxar a corda do arco; embora elles me dispensem grande confiança sentiram envergonhados de me revelar em toda a sua nudez as ceremonias do acto de antropophagia, para mim tinham reservado um pedaço de língua de um índio da nação Mura que em 1924, elles haviam matado no baixo rio Maicy e quando eu lá cheguei, elles disseram que nada dizesse aos outros da minha nação, mas eu penso que aquillo era para me agradar arranjando um pedaço de carne qualquer do morto;” (Freitas, 1926).

Entre os Piripkura não há registros recentes do ritual *Mbotawa*, vez que o grupo foi localizado já em situação de extrema depopulação. Contudo, Rita narrou ao antropólogo João Denófrío que seus antepassados realizavam a festa antropofágica *Toryba*, onde se tocava uma flauta também de nome *Yruá* — de modo muito semelhante ao *Mbotawa*:

“Este último [Arõ gã] também fazia e tocava taboca, instrumento de sopro utilizado pelos homens durante as festas antropofágicas (toryba). Momentos de intensa alegria, quando, por exemplo, trazia-se uma cabeça de Branco à aldeia. As mulheres aguardavam ansiosas e se gabavam de seus maridos que, já de longe, anunciavam a chegada com o morto, soprando uma pequena flauta (iruá). O crânio, após o ritual, era pendurado dentro da maloca. Um amigo Kagwahiva disse-me que, nessas ocasiões, ocorriam grandes festas. *Eram assim, como o natal é para os Brancos*, diz ele.

(...)

A última festa antropofágica que os Piripkura realizaram, contudo, parece ter ocorrido há um bom tempo atrás, na época em que Borubohëa, mulher de Ariga, era ainda criança. Rita conta que apenas os tabijara Adjubaga (que fez a canoa para a travessia do grande rio), Tagwaraga (avô de Rita, marido de Tarehëa) e Iwahapaga comiam Brancos. Abaeté, por exemplo, comera somente a cabeça. Já Rita, Pakyî e Abaítédjubaga nunca chegaram a compartilhar do alimento ritual. Tarehëa também dizia que, nesses momentos, as mulheres se vestiam com saias de palha de buriti. Havia muita festa e muita alegria.” (Denófrío, 2012, p. 94-95)

Além de antropófagos, os primeiros cronistas descreviam os Kagwahiva sempre como hábeis agricultores, característica que conservam até hoje. Os principais produtos agrícolas são a

produção de macaxeira, mandioca, milho, cará e batata-doce, realizada tradicionalmente por meio da coivara e agricultura migratória. A pesca e as atividades cinegéticas ocupam, naturalmente, um lugar central na economia kagwahiva, em conjunto com as atividades extrativistas. Os Piripkura foram localizados pela FUNAI vivendo exclusivamente da caça de pequenos animais, realizada com varas e porretes, da pesca, por meio de represamento e timbó, e da coleta. Contudo, com os estudos posteriores, a equipe da FUNAI encontrou vestígios de “pão de mandioca” nos acampamentos de Pakýj e Tamandúa e, após construir uma maloca para os irmãos em volta da Base, observou que os indígenas voltaram a fazer farinha. Rita Piripkura confirmou que, em tempos não tão distantes, seus parentes praticavam a agricultura, em especial de mandioca, cará e outros tubérculos, além de deterem um conhecimento culinário variado, que incluía pratos festivos (Denófrío, 2012; Mota, 2014). Ainda em relação à caça, Rita afirma que seu pai Arõ gá sabia confeccionar flechas e, portanto, conseguia abater grandes animais — conhecimento que não foi transmitido aos outros parentes, limitados às caças de pequeno porte.

“Lembrando que os Piripkura são sobreviventes dos genocídios que acometeram os Kagwahiva em toda região do interflúvio Madeira-Tapajós e seus territórios vem sendo gradativamente ocupados por empreendimentos agropecuários, madeireiros e minerários.

Tais transformações socioambientais fatalmente afetaram o modo de vida Piripkura. Sem sua base social íntegra, destituídos de redes mais ampla – a não ser com fazendeiros locais e seus funcionários – e com seu território reduzido, eles foram gradativamente abandonando práticas e habilidades, como a agricultura, e investindo em relativamente poucas atividades de coleta, pesca e caça, com reduzidas espécies utilizadas. Atividades realizadas entre lugares e em trilhas, devido à mobilidade intensa. Em geral, a equipe da FPE conseguiu registrar uma dieta da dupla Piripkura baseada no consumo de castanha (*Bertholletia excelsa*), de mel de abelha arapuá, de tucumã (*Astrocaryum* sp.), açai, cipó-títica (*Heteropsis* sp.), caratinga (Família Discoriaceae), embira (*Cecropia* sp.) de peixes, carne de paca (*Agouti paca*) e de jacaré (spp., spp.). É muito difícil precisar, quais espécies de peixes e plantas são utilizadas, bem como se eles se alimentam de insetos, fungos ou outros organismos do ambiente em que vivem, pois isto exigiria um acompanhamento *pari passu* da etnobiologia e etnoecologia Piripkura. Segundo Santos Júnior e colaboradores (2016), os Piripkura sobrevivem majoritariamente da coleta de pelo menos três espécies de frutos (babaçu, castanha e cacau), da coleta do caratinga, da pesca de pequenos peixes em igarapés e da caça de jacaré (jagarê), de paca (karuwáruhúa), de jabuti (txautxía) (*Geochelone* spp.) e de porco-do-mato (tajahúa) (*Tayassu pecari* e *Pecari tajacu*.” (Cardoso, 2017)

Das atividades extrativistas kagwahiva, a coleta da castanha é sem dúvida a de maior destaque, uma vez que a castanheira (*Bertholletia excelsa*) se articula com uma série de fatores internos e externos do mundo kagwahiva. A castanha tem papel central na mobilidade, nas redes de sociabilidade, nas relações políticas e no principal ritual kagwahiva — o *Mbotawa* (Araújo, 2021;

Shiratori, 2019; Peggion, 2005; Bertolin, 2014). Palmeiras como o buriti (*Mauritia flexuosa*) e o babaçu (*Attalea speciosa*) também são apreciadas pelos seus palhais, frutos e óleo. No caso do babaçu, o “gongo” ou *pyremu*, larva que nasce no interior do coco, é considerada uma iguaria tanto para coletivos setentrionais como meridionais. Os castanhais e “matas de palhal” são, não sem motivo, regiões de maior concentração de vestígios dos isolados Kagwahiva (Furquim, Cangussu & Shiratori, 2022).

A castanha, o buriti e o babaçu são também plantas centrais no mundo piripkura. As castanheiras derrubadas são um dos principais vestígios encontrados pela equipe da FUNAI, podendo também indicar, para além de seu uso econômico, aspectos simbólicos importantes. Entre o coletivo Juma, por exemplo, foi registrado que as castanheiras derrubadas se apresentam como monumentos vegetais, podendo estar relacionados com o luto (Furquim, Cangussu & Shiratori, 2022). Os Piripkura, chamam a castanha de *jã* e fazem com ela tanto a paçoca (*eabuijã*) como uma espécie poqueca de castanha fresca, a que dão o nome justamente de *Mbotawa*, o mesmo termo usado pelos Tenharim para o alimento que nomeia seu principal ritual. Segundo Rita, a castanha também é usada como alívio na menstruação (aplicando suas cinzas nos ombros da paciente) e é um dos elementos para os rituais pós-parto. Quanto às palmeiras, são as principais fontes de palha, matéria prima central da cultura material piripkura. Convém lembrar que um dos locais privilegiados de habitação dos Piripkura era justamente um buritizal, e que o babaçu também é utilizado para o consumo do coco e de sua larva.

Figura 50 - Tamandúá, Jair Candor e Pakýj no “Buritizal”, local principal de habitação dos Piripkura próximo ao Igarapé Repartimento.



Fonte: FUNAI, 1997.

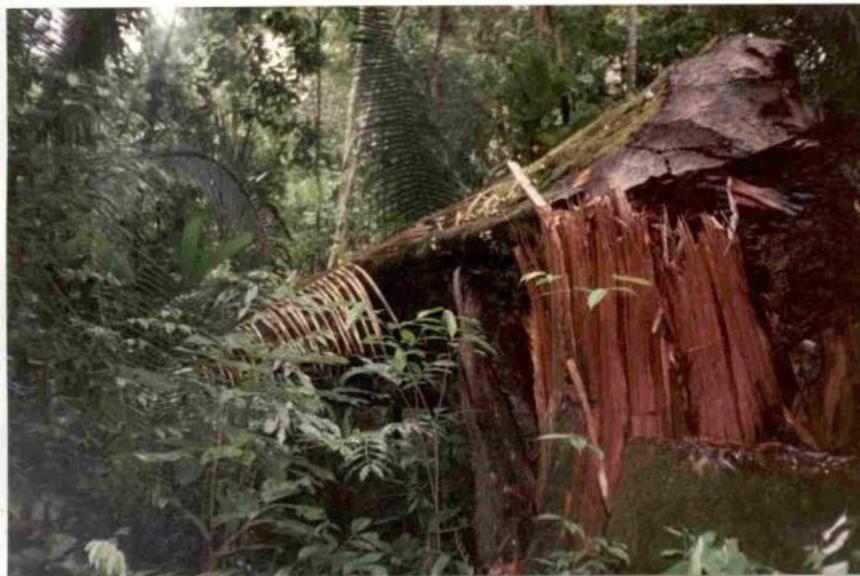
Figura 51 - Rita Piripkura quebrando coco babaçu para retirar sua larva e pilando castanha para fazer a iguaria *eabuiã* com *pyremu*: paçoca de castanha com a gongo.



Fonte: Fotografado pelo autor.

Figura 52 - Detalhe de relatório da Frente Madeirinha versa sobre as castanheiras derrubadas, um dos principais e mais recorrentes vestígios dos Piripkura.

Nas imediações onde foram encontrados registramos uma quantidade considerável de castanheiras derrubadas, indicativo de que a castanha tem sido um dos principais alimentos desses índios.



Fonte: FUNAI, 1997.

3.1.3 CORPUS MITO-COSMOLÓGICO

Os Kagwahiva compartilham um *corpus* mito-cosmológico em torno dos heróis culturais Mbahira e Pyreapí gá, cujas narrativas articulam-se em níveis cosmológicos, geográficos, econômicos e sociológicos (Kurosvki, 2010; Kracke, 1984b; Peggion, 2005; Denófrío, 2012). Diferentes versões do mesmo mito cosmológico foram registradas tanto em coletivos kagwahiva setentrionais quanto meridionais, incluindo aí os Piripkura (Kurovski, 2010; Menéndez, 1987; Nunes Pereira, 1980; Levino & Kracke, 2002; Denófrío, 2012). Tomemos como base a versão coletada entre os Tenharim por Angela Kurovski (2010, p. 163):

“Pyreapí gá era um Kagwahiva que detinha muitos poderes, e tudo que fazia dava certo. Kairerana implicava muito com Pyreapí gá e ambos brigavam constantemente. Kairerana ameaçava matar Pyreapí gá. Certo dia, Pyreapí gá ficara aborrecido com tanta briga e resolveu procurar outro lugar para morar com a família extensa dele. Pyreapí gá, então, visita o fundo da terra, mas encontra Anhãga. Pyreapí gá volta e conta para sua mulher:

— Lá no fundo da terra não é bom, têm muito anhãga (espírito de morto). Vou procurar outro lugar.

Viaja para as águas e encontra muito peixe. Ele volta e conta o que viu para sua mulher. Resolve procurar outro lugar. Em uma nova viagem, visita as árvores, mas nas árvores moravam as abelhas e as cabas [vespas]. Volta para casa e conta que nas árvores têm muita caba e abelha. Vai, então, visitar o primeiro céu. Lá, é a casa dos urubus. Pyreapí gá volta e conta o que viu no primeiro céu.

— Muito urubu! Também não é bom!

Então viaja para o segundo céu, onde encontra as onças. Volta e conta que viu a onça e que irá procurar outro lugar, pois viver com as onças não é bom.

No terceiro céu, lugar da Ivaga'gá (gente do céu), é recebido pelas mulheres: a Jipyrihã e a Gwevíhundi. Elas convidam Pyreapí gá para morar com Ivaga'gá. O lugar é muito bonito, havia roças de cara, de milho, mas não tinha as coisas da terra. Pyreapí gá comenta que sentirá saudades das coisas da terra. A mulher, então, o aconselha, dizendo a ele que traga as coisas da terra que gosta. Pyreapí gá retorna para a casa e convida os parentes para morar no céu. Kairerana tenta convencer Pyreapí gá para que ele desista de seu intento, pedindo-lhe desculpas, mas a decisão de partir já tinha sido tomada.

O pajé de Pyreapí gá, “combinado” com os pajés das mulheres celestes, faz aparecer um imenso cipó que vai do céu até a terra. Pyreapí gá começou a cantar e, à medida que batia em cada esteio da casa com uma borduna, a água começava a borbulhar. Arekai'gá e Arukama'gá, irmãos de Pyreapí gá, o ajudam, batendo nos esteios também. Do buraco dos esteios transborda muita água e a terra é tomada pelas águas. A casa vai subindo e os Kagwahiva que ficam na terra se agarram às palmeiras de kaiwoe [dendê da Amazônia] para não caírem na água e morrerem afogados. A prova de que isto aconteceu está nas marcas que temos nas palmas das mãos. Quando Pyreapí'ga está subindo, vê que só tem água e muitos Kagwahiva podem se afogar. Lança, então, vários utensílios. O abano de fogo que ao tocar na água se transforma em arraia, a peneira grande em tartaruga e o pilão em piranha. O tipiti virou poraquê (peixe elétrico).

Mbahira assistia a tudo, rindo muito da situação em que se encontravam os Kagwahiva. Quando baixou a grande enchente, os Kagwahiva estavam desolados, pois não tinham mais fogo, não tinham mais nada. O solo da terra não era mais frio como antes da enchente, se tornara quente. Os Kagwahiva começaram a andar pela terra e o primeiro pássaro que encontram é o Mytu (mutum). Pyreapí'ga tinha mandado as coisas de volta. Na floresta encontram anta, caítitu etc. Avistam do outro lado do rio Mbahira, que, então, decide ajudar os Kagwahiva. Rouba o fogo dos urubus...”(Kurovski, 2010)

Pyreapí gá, nome que pode ser traduzido como “aquele que enxerga longe”, é o herói que logrou subir até o terceiro céu, *Itaybáká*, “terra boa”, lugar da imortalidade. Do alto, o visionário Pyreapí gá acaba, no entanto, por gerar o dilúvio que quase extermina os Kagwahiva. Mbahira, ao inverso de Pyreapí gá, reside no baixo, nas pedras. Herói *trickster*³⁴, Mbahira engana os urubus, roubando seu fogo e realizando a mediação entre os planos celestes e terrestres, dando fim ao dilúvio e retornando o estado de cultura aos Kagwahiva. Mbahira, além de roubar o fogo, descobre

³⁴O termo *trickster*, introduzido inicialmente por André Brinton nos estudos de mitologia dos indígenas norte-americanos, tornou-se popular após as *Mitológicas* de Lévi-Strauss, na qual se refere a personagens de “heróis trapaceiros” que, em geral, realizam a mediação entre diferentes ordens duais.

o mel, ensina a fazer flecha e inventa o machado de pedra, dentre outros feitos que compartilha com os Kagwahiva. Assim, foi o primeiro aliado e também o sogro prototípico, ao desposar sua filha com os Kagwahiva.

Ao deixar o mundo kagwahiva para viver no interior das pedras, Mbahira hoje é dificilmente encontrado, mas deixa por aí muitos de seus vestígios. Para os Kagwahiva, formações rochosas e materiais orgânicos petrificados são considerados marcas da passagem de Mbahira. Os amoladores polidores fixos — as “pedras de amolar” — são, para além de seu uso operatório, monumentos de especial valor cosmológico para os Kagwahiva, que as consideram sinais de Mbahira. De igual modo o são os machados de pedra utilizados antes do contato, conhecidos como *Mbahira-Tagvera* (“bosta de Mbahira”). Tais machados não eram feitos pelos Kagwahiva — são feitos por Mbahira —, mas sim achados nas proximidades das aldeias e apenas encabados pelos indígenas (Peggion, 2005, p. 64). Até os dias de hoje é possível encontrar tais machados nas capoeiras e aldeias abandonadas, e eles continuam a ser reutilizados pelos Kagwahiva, fazendo com que as antigas ocupações conjuguem cemitérios, capoeiras e vestígios arqueológicos (*id., ibid.*). Entre os Piripkura não é diferente: os *Mbahira-Tagvera* também foram encontrados junto às cerâmicas e demais artefatos arqueológicos na Fazenda Mudança, local que Rita indica como uma aldeia antiga de seu povo. Em outra expedição recente, realizada pela Frente Madeirinha em 2023, outro machado de pedra foi encontrado na região do Igarapé das Rosas.

Figura 53 - *Mbahira – Tagvera* encontrados na TI Piripkura. À esquerda, machado de pedra descoberto nos anos 90 ao redor da Fazenda Mudança. À direita, outro exemplar encontrado em 2023 na região do igarapé das Rosas.



Fonte: FUNAI, 2024.

Herói cultural por excelência, Mbahira roubou o fogo para os Kagwahiva e, com isso, também os ensinou a fazer amor:

“Mbahíra correu outra vez e se escondeu dentro do cipó unha de gato (*tataýba*). O urubu desistiu da busca e foi embora. Mbahíra, então, deixou a última brasa do fogo dentro deste cipó e, em seguida, voltou para casa.

Seus parentes o avistaram chegando e comentaram: *Ele não disse que buscaria fogo? Parece que não trouxe nada...* Mbahíra não disse palavra. Chegou, tomou um banho, deitou em sua rede e chamou seu filho caçula. Disse-lhe que fosse buscar com cuidado um cipó que estava no mato, e que trouxesse também a mulher deste cipó, outra planta. O filho trouxe o que o pai lhe pedira. Então, Mbahíra mostrou como posicionar a mulher do cipó por baixo e como esfregar o cipó, com seu formato fálico, por cima, no orifício de sua mulher. Os parentes seguiram as instruções, friccionando o cipó contra sua mulher e soprando cuidadosamente a delicada brasa que aos poucos surgia. Assim, obtiveram fogo, que foi aumentando e aumentando. O fogo, nos explicam os índios rindo, é como nós quando temos prazer com nossas mulheres, quando atingimos o orgasmo: é gozo. Mbahíra explicou: *Pronto, agora não há mais perigo de perder o fogo, ele está aqui dentro do cipó.*

(...)

Os parentes de Mbahíra, contentes com a posse do fogo, se esqueceram, voltaram a matar a caça e a comê-la. Porém, eram todos homens, dado que as mulheres e as crianças haviam sido levadas durante o dilúvio. Mbahíra, no entanto, fez mulheres, uma também para ele, e ensinou os homens a fazerem amor.” (Denófrío, 2012, p. 20-21).

Figura 54 - À esquerda, Rita mostra o cipó *tataýba*, masculino. Ao centro, demonstração de como fazer fogo a partir do amor entre os dois. À direita, *ta'tapeni'bu*, cipó unha-de-gato, feminino.



Fonte: Fotografado pelo autor.

O ato sexual é, portanto, homólogo ao feitio do fogo: trata-se de friccionar o masculino e o feminino até o estalar das chamas. Rita Piripkura ouviu essa história de sua avó, e demonstrou para mim como fazer fogo dos cipós *tatayba* e *ta'tapenü'bu*³⁵. assim como ensinou o demiurgo Mbahira³⁶:

Se Mbahira ensinou a fazer o amor, o advento das crianças no mundo só é possível pela intervenção de Pyreapí gá. Em realidade, é Pyreapí gá quem concede as crianças aos Kagwahiva. Para uma criança descer do céu de Itaybáka para a terra é preciso que algum xamã kagwahiva suba até lá a fim de negociar a criança com Pyreapí gá. “É Pyreapí gá quem coloca à disposição as crianças, mas cabe aos Kagwahiva que exercem pajé conduzi-las às barrigas de suas futuras mães” (Denófrio, 2012, p. 23; Denófrio, 2013). Desta forma, a filiação se dá pela articulação entre Mbahira e Pyreapí gá, algo que só pode ocorrer por meio da mediação xamânica.

Além de Pyreapí gá e Mbahira, outros personagens são comuns no cosmos dos diversos coletivos kagwahiva, incluindo os Piripkura, ainda que com certas variações. Os *Yva gá*, “a gente do céu”, como as mulheres celestes do mito cosmológico, são poderosos auxiliares. Tupanân'gá, o Trovão, é um deles. Sujeito esguio e de pele negra, Tupã lança rochas em formato de lâminas no céu, a partir das quais Mbahira faz seus machados de pedra (por isso chamados também pelos kagwahiva de *Tupãji*, além de *Mbahira Itagwera*). Alguns interlocutores kagwahiva, ao tentar me explicar quem são os *Yva gá*, dizem que eles são como os “Santos”. De forma semelhante, *Tupanân'gá* é frequentemente traduzido como “Deus” e Pyreapí gá já me foi referido como “Jesus”, evocando assim uma “crítica xamânica ao cristianismo”, já observada em outros povos Tupi-Guarani (Menéndez, 1989; Pierri, 2014).

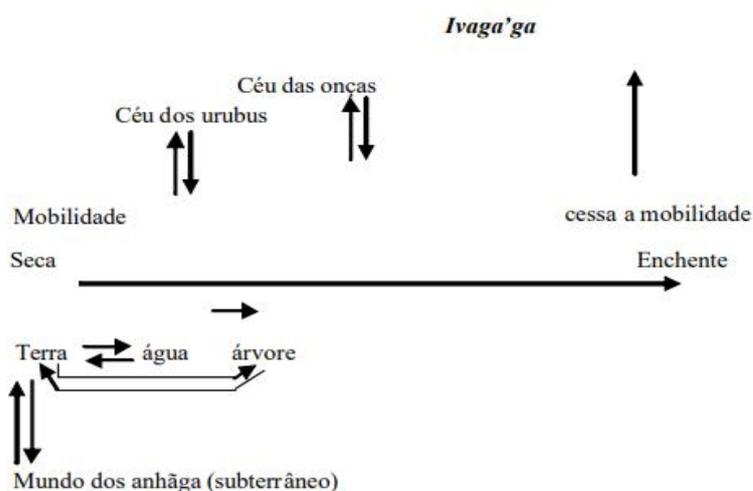
Há também os perigosos *Anhang*, espécie de fantasma que habita o fundo da terra, vagando pela floresta em busca dos Kagwahiva, a fim de matá-los. Ao contrário dos *Yva gá*, que auxiliam os Kagwahiva, em especial na cura xamânica, os *Anhang* são definitivamente inimigos, estando mesmo num estado aquém da humanidade. Tal posição é marcada inclusive gramaticalmente: enquanto os seres humanos e os *Yva gá* recebem inflexões verbais e pronomes humanos, os *Anhang* são

³⁵ Literalmente “pau de fogo” (*tata* = fogo + *yba* = pau). Não foi possível encontrar o nome científico desta planta. Note-se que na narrativa supracitada, João Denófrio confunde *tatayba* com *ta'tapenü'bu*, o cipó unha-de-gato (*Uncaria tomentosa*). Em realidade, Rita me confirmou que a unha-de-gato é a planta feminina cujas folhas secas devem ser dispostas e friccionadas no tronco de *tatayba*, este sim, masculino.

³⁶ Variações deste mesmo mito foram encontradas não só nos Piripkura, mas também entre os Karipuna e Parintintin. (Denófrio, 2012; La Vera Bett, 1981)

nomeados com formas empregadas para animais e objetos inanimados³⁷. O herói mítico Kandabuhua, por sua vez, é parente de Mbahira e principal inimigo dos *Anhang*, para deleite dos Kagwahiva. Sempre bem adornado, de pênis enorme, força descomunal e grande astúcia, Kandabuhua é o arquétipo do Kagwahiva ideal, sendo protagonista de diferentes narrativas, nas quais aparece enganando e fazendo guerra aos *Anhang*.

Figura 55 - Esquema cosmográfico do mito cosmológico kagwahiva.



Fonte: Kurovski, 2010.

Lévi-Strauss demonstrou como os povos Tupi, que no geral não dispõem de metades, acabam por organizar sua mitologia por meio de lógicas binárias (Lévi-Strauss, 1991). Diferentemente de grande parte dos Tupi, para os quais a alteridade cosmológica reside na gemelaridade mitológica³⁸, aqui os heróis míticos não são gêmeos, tampouco irmãos. Contudo, o binarismo continua a se mostrar presente na medida em que a dualidade entre os heróis marca o dualismo forte entre os eixos verticais da cosmologia kagwahiva: Pyreapí gá e Mbahira mediam, respectivamente, as oposições extremas entre alto e baixo, céu e terra.

³⁷ Pronomes humanos (*gá* ["ele"] / *hã* ["ela"]) em oposição à não-humanos (*abe* ou *i*, sem discriminação de gênero) (Kracke, 1984b, p. 12).

³⁸ A gemelaridade constitutiva das narrativas míticas ameríndias foi fartamente explorada por Lévi-Strauss em suas *Mitológicas*, em especial no último volume, "História de Lince" (Lévi-Strauss, 1991).

Ao operar o eixo vertical céu/terra, Pyreapí gá e Mbahira são considerados pelos Kagwahiva como os grandes xamãs por excelência, exercendo pajé de grande potência: são *Ipajiete*, “aqueles dotados de muito poder”³⁹. Tal oposição vertical aparece em diversos aspectos do mundo kagwahiva e também em outras narrativas míticas. Enquanto quebrava castanha para fazer *eabuiã*, Rita me contou a narrativa mítica da castanheira, toda ela baseada, assim como a história de Pyreapí gá e Mbahira, na oposição entre alto e baixo, mediada pelo xamanismo:

“*Nbandu*, a Aranha, era a dona da castanheira. Ainda assim, *Akuti*, a Cutia, sempre roubava todas as castanhas, comia tudo mesmo. “Putá merda!” lamentava Aranha, ao ver todas as suas castanhas serem devoradas por Cutia. O que Cutia não sabia era que Aranha era pajé. Logo, Aranha, com suas teias, alçou voo ao redor da castanheira, fazendo com que ela crescesse — é que antes ela não era essa árvore alta como a conhecemos, era bem pequenininha, como o pequiá. Castanheira cresceu bem alto no céu e Aranha ficou contente, sorrindo do alto dos galhos. De agora em diante, Cotia tem que se contentar em roer os ouriços que sobram no chão. Quem me contou essa história foi Taré heã, minha avó.” (Coletado pelo autor)

Outras narrativas míticas kagwahiva coletadas por Denófrío (2012; 2013) são repletas de personagens animais, que também articulam, por meio do xamanismo, os eixos verticais alto e baixo, que por sua vez se desdobram, ao mesmo tempo, nas oposições entre genros e sogros e nos pospostos diminutivos ou aumentativos (*-ia* e *-hua*, respectivamente). A estética kagwahiva privilegia o grande (*-hua*) em detrimento do pequeno (*-ia*): no céu de Itaybáka tudo é grande, e, portanto, belo. Kandabuhua, herói kagwahiva arquetípico, é descrito como detentor de dimensões corporais gigantescas. Grande também deve ser o pênis das grandes lideranças (*tabijarahua*) — daí as técnicas de alongamento peniano — e, conseqüentemente, as mulheres também são valorizadas por suas vaginas de grandes proporções, capazes de “aguentar” (*oniboítahëa*) as grandezas masculinas (Denófrío, 2012). Rita, ao me descrever seu pai Arõ gá, líder e xamã piripkura, dizia com orgulho que ele era “forte mesmo, bonito, de braços grandes, *itahua*”. A passagem de *-ia* a *-hua*, pequeno a grande — feio a bonito, baixo a alto — passa pelo devir xamânico da transformação corporal e é, assim, mediada pela proximidade física relacionada ao regime uxorilocal.

Em certas narrativas míticas, Pyreapí gá e sua gente celeste têm por xerimbabo (*hemambába*) o gavião. Já o *hemambába* de Mbahira é o mutum, sendo que os Kagwahiva afirmam enfaticamente que Mbahira é, portanto, do clã Mutum. Os clãs kagwahiva dividem-se entre Mutum e Não-Mutum:

³⁹*Ipajiete*: I (ele) + *paji* (poderoso) + *ete* (verdadeiro, muito). Nas sociedades kagwahiva o termo *pajé* aparece tanto como substantivo (designando o xamã) quanto como verbo (indicando o ato do xamanismo em si: “exercer pajé”).

enquanto Mutum é o nome comum para todos os coletivos kagwahiva, o nome da outra metade é uma ave Não-Mutum, variando de coletivo para coletivo. Ademais, os nomes destes heróis míticos são, por vezes, transmitidos às crianças de acordo com seu clã: Mbahira, quando Mutum, e Yvaga'nga, quando Gavião (Peggion, 2005, p. 13). O Mutum, como todo galiforme, é uma ave de voo baixo, ao passo que os epônimos da outra metade, como o Gavião de Pyreapí gá, são aves que tem a habilidade de acessar o alto. Assim, nos deparamos com a seguinte série de oposições paradigmáticas e sintagmáticas:

Mbahira : Pyreapí gá :: Terra : Céu :: Baixo : Alto :: Mutum : Gavião

O mito cosmológico nos apresenta, assim, a matéria primordial da organização social kagwahiva: a divisão em metades exogâmicas patrilineares cujo totem são aves — uma representando o polo baixo e outra, o alto. Contudo, mais do que uma distinção estática entre alto e baixo, o que diferencia os clãs não é exatamente o espaço fixo entre terra e céu, mas antes a *possibilidade* de se alcançar o alto, assim como Pyreapí gá acessa Itabaryka (Denófrío, 2012; Denófrío, 2013).

Observamos que os mitemas não são estáticos, mas antes mediados pela ação xamânica e a constituição do parentesco. Ao contrário de outros casos Tupi-Guarani, entre os Kagwahiva, o xamã é menos uma posição social que uma performance — é todo aquele que potencialmente *exerce* pajé. Os *ipají* são conhecidos pelos seus cantos e pelas capacidades oníricas, que permitem dialogar com os seres de cima, de Itaybáka. Uma conhecida prática xamânica kagwahiva consiste no estabelecimento de uma tocaia, a partir de onde os espíritos são atraídos e apresentados por meio de cantos — há uma série progressiva de espíritos e animais míticos atraídos de acordo com a potência do xamã, que termina com a atração da “gente do céu”, *Mobãng* (Kracke, 1992). Lembremos que os xamãs, discípulos de Mbahira, são quem também devem interceder junto a Pyreapí gá para garantir que os bebês desçam à terra. Assim, a cosmologia kagwahiva se apresenta por meio das práticas xamânicas e se relaciona com elas, mais do que nos rituais ou nos mitos (Kracke, 1992; Bertolin, 2014).

Assim como a filiação, a aliança aqui é regulada por meio do exercício (virtual ou real) do xamanismo, o que, numa sociedade de metades, implica que a relação com o Outro interconecte afinidade, distanciamento, transfiguração e vingança.

3.1.4 ORGANIZAÇÃO SOCIAL

Assim como demais povos Tupi-Guarani, os Kagwahiva apresentam um sistema de parentesco baseado na descendência patrilinear, com residência de uxorilocalidade temporária. Outrossim, de mesmo modo de outros povos amazônicos, os Kagwahiva detêm um sistema de relações de terminologia do tipo dravidiano, isto é, baseadas em duas seções, onde MB, FZ, MBS, MBD, FBS e FZD são afins, ao passo que são considerados consanguíneos F, M, FB, MZ, FBS, FBD, MZD e MZS (Trautmann, 1981; Viveiros de Castro, 2002). Portanto, do ponto de vista do plano normativo, o casamento se dá pela união preferencial e simétrica de primos cruzados bilaterais.

Entre os Kagwahiva, os casamentos são parte de um conjunto de estratégias de aliança que se articulam com o serviço da noiva. De modo geral, os filhos de lideranças poderosas conseguem permanecer no grupo residencial de seus pais, ao passo que os genros destes líderes prestigiados são obrigados a prestar serviços nas atividades econômicas de seus sogros. A duração do serviço varia de acordo com o prestígio do sogro: em geral temporária, enquanto o serviço da noiva pode ser permanente no caso de genros de grandes chefes. Por outro lado, sogros desprestigiados têm dificuldades de arregimentar seus genros para o trabalho.

Uma notável especificidade dos Kagwahiva em relação a outros povos amazônicos e em relação a outros Tupi é a presença simultânea tanto de um sistema de relações dravidiano como também de um sistema de classes em metades. Ocorre que sistemas dravidianos e sistemas de metades são fórmulas de matrimônio consideradas díspares nos modelos tradicionais da teoria da aliança de Lévi-Strauss (1993) e Dumont (1975), o que faz dos Kagwahiva mais um dos casos amazônicos que complexificam as fórmulas estruturalistas. Assim, o sistema de parentesco kagwahiva se assenta em uma terminologia dravidiana de caráter concêntrico, ou seja, operador de um gradiente de distância sócio-política em que a consanguinidade engloba a afinidade no interior do grupo, ao passo que o contrário ocorre em seu exterior (Viveiros de Castro, 2002). Conforme detalhadamente demonstrado por Edmundo Peggion, tal configuração reaparece também no sistema de metades (Peggion, 1996; Peggion, 2005).

Em termos gerais, a estrutura social kagwahiva é segmentada em duas metades exogâmicas, cada uma associada a um clã com emblema de aves. Como vimos, enquanto o Mutum⁴⁰ (*Myti-*

⁴⁰ *Cracidae sp.*

Nygvera) é uma metade comum para todos os Kagwahiva, o nome da outra metade varia de povo para povo: Gavião-Real⁴¹ (*Kwandu*) entre os Tenharim, Maracanã⁴² (*Taravê*) nos Karipuna, Arara Vermelha⁴³ (*Apyanytang* ou *Wyra'ywara*) entre os Parintintin e Amondawa, Arara Canindé⁴⁴ (*Kanindéa*) entre os Jupaú, Tucano⁴⁵ (*Tukán*) nos Karipuna, etc. Visando manter a clareza textual, iremos doravante adotar preferencialmente os termos “Mutum” e “Taravê” para indicar as metades de maneira geral, uma vez que são esses os nomes utilizados pelos Piripkura. Empregaremos os demais nomes das aves “Não-Mutum” em casos referências específicas de cada coletivo Kagwahiva, de acordo com sua utilização ou nos casos de citações textuais.

Convém ressaltar que, enquanto dispositivos totêmicos, os pássaros estão em oposição conceitual sem, contudo, significar que os indivíduos de cada metade se considerem de fato descendentes dos animais epônimos ou de um ancestral humano comum a eles associados. Conforme vimos, as referências mitológicas às metades são indiretas, ao passo que tal oposição conceitual dual, a elas associadas, se desdobra nos mais diversos aspectos do cosmos e da vida cotidiana:

“Bahira e a origem das metades

Nharemboi-py, Bahira também fez uma tinta, outra tinta. Com essa tinta pintou as coisas, para q' não houvesse confusão. Jaboti, indajá, castanheira, tucunaré, caitetú, papagaio, genipapo, onça preta, tudo isto é Mutum- Nanguera. Agora arara, veado, banana, garça, anta, mamão, caju, onça, gavião real, tudo é Kwandu-taravê. Kawahiwa é dos dois, é Mutum-nanguera gavião real, tudo é Kwandu-taravê. Kawahiwa é dos dois, é Mutum-nanguera e Kwandu-taravê, e casam entre eles.” (Narrativa coletada por Miguel Menéndez, 1989, p. 187)

Todo o cosmos kagwahiva — tanto os elementos da natureza quanto os da cultura — pertencem a uma ou a outra dessas metades. Os Brancos, naturalmente, também não escapam dela: durante a pacificação dos Parintintin, Nimuendajú e os demais funcionários do SPI eram constantemente indagados pelos indígenas sobre a que metade pertenciam, mostrando-se surpresos

⁴¹ *Harpia harpyja*

⁴² *Primolius maracanã*

⁴³ *Ara chloropterus*

⁴⁴ *Ara ararauna*

⁴⁵ *Ramphastidae sp.*

com a ausência deste dado fundamental entre os *Tapy'ynha* (Nimuendajú, 1924, p. 225). Por um motivo que ainda não me é totalmente claro, alguns Kagwahiva afirmaram que eu pertencço a metade Mutum.

Transversais em todo o cosmos kagwahiva, as metades se desdobram em diversas outras correlações conceituais para além da oposição alto e baixo. Durante os rituais como o *Mbotawa*, os membros de cada metade devem pintar os indivíduos da outra, sendo o jenipapo associado ao Mutum (preto) e o urucum ao Taravé (vermelho) (Kurovski, 2005, p. 73; Bertolin, 2014). Cada metade também possui um conjunto próprio de nomes pessoais, de modo que elas regulam também a onomástica (Peggion, 2005). As metades também marcam diferenças corporais dos indivíduos: os de metade Mutum são de pele mais escura, grossa e de sulcos realçados, ao passo que os Taravé têm a pele clara e fina (Peggion, *ibid.*; Menéndez, 1989; Kurovski, 2005). As distinções corporais também se desdobram em aspectos comportamentais: os Mutum, pássaros de voos curtos e criados como animais domésticos, são articuladores voltados para o interior da comunidade, no âmbito da cultura; já os Taravé, indomáveis e de voos longos, são voltados para o exterior e associados à natureza (Peggion, 2005). Conseqüentemente, os Taravé estão para os guerreiros, como os Mutum estão para os grandes sogros. A posição de liderança política é em geral ocupada por membros da metade Mutum⁴⁶, ao passo que os Taravé são aqueles que se incorporam aos trabalhos.

As metades kagwahiva têm, portanto, importância central não apenas como reguladoras das alianças matrimoniais, mas também nas atividades econômicas, nos processos de nomeação e em rituais, sendo constitutivas do universo e da Pessoa Kagwahiva (Kracke, 1978; Kracke, 1984; Menéndez, 1989; Peggion, 2005; Bertolin, 2014). Sendo assim, as metades podem ser consideradas como um dos principais marcadores históricos de diferenciação entre Tupi-Kawahib e os demais povos Tupi.

Dentre todos os Tupi-Guarani, apenas os Kagwahiva e os Tapirapé possuem uma organização social de morfologia dual com emblemas de aves. Contudo, diferentemente dos Kagwahiva, as metades Tapirapé são de caráter econômico e cerimonial, sem funções matrimoniais

⁴⁶ Entre os Kagwahiva a posição de liderança é sempre relacionada à metade Mutum, seja ela a de caciques das aldeias, seja a de líderes de associações e demais instituições. Em geral, são raros os casos de chefias da metade Taravé, embora em algumas comunidades isso ocorra com maior frequência, como entre os Parintintin (Kracke, 1978). Ainda assim, a existência de chefes Taravé é tida como algo excepcional, não escapando de constantes críticas e indagações do conjunto da sociedade kagwahiva — o que, ao fim e ao cabo, acaba por configurar-se como uma exceção que confirma a regra (Peggion, 2005).

(Wagley, 1988). No caso Tapirapé, a existência das metades é tida como um empréstimo devido ao contato destes com os Karajá, povo Macro-Jê vizinho do rio Araguaia. Wauld Kracke (2004), por sua vez, postulou que as metades kagwahiva também poderiam ser resultado de influência de povos Macro-Jê, como os Rikbatsa e Tapayuna⁴⁷, que detêm um sistema de metades cerimoniais associadas aos pássaros e com os quais os Kagwahiva tiveram contato em sua migração da bacia Tapajós para o Madeira. Há também a possibilidade de influência dos Munduruku, outro povo Tupi com os quais os Kagwahiva travaram intenso e longo contato no Tapajós (Baumann, 1955, p. 33 *apud* Zerries, 1976, p. 109).

De fato, já em 1875 o botânico João Barbosa Rodrigues relata, em seus diários de exploração pelo Tapajós, que a rivalidade de dois chefes Munduruku teria sido a causa da primeira grande cisão deste povo, o que teria dado origem aos Parintintin, que passaram a ser perseguidos como principais inimigos dos primeiros (Rodrigues, 1875, p. 133). Em verdade, há poucos dados que possam confirmar a afirmação de Rodrigues sobre uma origem comum entre os Munduruku e Parintintin, sobretudo levando em consideração o fato de se tratarem de povos de famílias linguísticas diferentes⁴⁸. Contudo, chama a atenção o fato de que tanto os Munduruku quanto os Kagwahiva sejam os únicos coletivos Tupi do Tapajós a apresentarem um sistema de organização social baseado na exogamia entre clãs⁴⁹. O sistema de classes e relações Munduruku preserva algumas semelhanças com o Kagwahiva: os Munduruku também são patrilineares e estão divididos em duas metades, apresentam uma série de clãs e detêm residência uxirilocal provisória⁵⁰. Ademais, alguns estudos indicam que o antigo povo Tapajó pode ter sido de língua Arawak, família linguística em que historicamente há abundância de grupos de descendência não localizados, organizados em subgrupos, clãs, fratrias e metades (Schaan, 2013, p. 138-139; Florido, 2008, p. 161). É possível que

⁴⁷ Kracke aponta apenas a hipótese para os Rikbatsa, que detêm metades de nome Arara. Contudo, observo que os Tapayuna, que também têm um histórico de contato com os Tupi-Kawahib, tem como uma de suas metades cerimoniais o Maracanã. Tanto Arara como Maracanã são epônimos Kagwahiva.

⁴⁸ Embora ambos sejam do tronco linguístico Tupi, os Parintintin são, como vimos, falantes de língua da família Tupi-Guarani, ao passo que a língua Munduruku pertence a outra família, de nome homônimo, que reúne as línguas Munduruku e Kuruáya.

⁴⁹ Estudos etnológicos sobre os Tupi registram a existência de clãs exogâmicos entre povos Tupi, como os Munduruku, Mawé e Kagwahiva. Os Tapirapé também apresentam as “sociedades de pássaros”, um princípio organizativo que divide a sociedade em duas metades com nomes de aves — contudo, neste caso, as metades são restritas aos homens e não estabelecem regras de exogamia (Wagley, 1988). Entre os Suruí foram encontrados clãs que apontam para a possível existência de duas seções (Laraia, 1986).

⁵⁰ Há, contudo, diferenças substanciais entre o sistema de metades munduruku e kagwahiva. No caso munduruku, as duas metades (Vermelho e Branco) compreendem cerca de 20 clãs cada uma, que se dividem ainda em subclãs e fratrias. (Murphy, 1960).

as metades exogâmicas de Kagwahiva e Munduruku, características distintivas de sua organização social, possam ser explicadas à luz do intercâmbio entre os antigos Tupi e os Arawak do rio Tapajós (Baumann, 1955, p. 33 *apud* Zerries, 1976, p. 109.). Contudo, as metades munduruku são divididas em dezenas de clãs, subclãs e fratrias, apresentando um tipo de complexidade diversa da kagwahiva (Murphy, 1960).

Seja qual for sua origem, tal sistema pode ser encontrado, em diferentes variações, em todos os grupos falantes de tupi-kawahib, com exceção dos Apiaká e Kayabí. Entre os Apiaká, contudo, alguns anciões já relataram a existência de clãs em tempos antigos, embora tais clãs aparentemente estivessem mais relacionados à titulação do grupo doméstico do que a um esquema totêmico exogâmico⁵¹. Conforme observado por Tempesta (2009), os Apiaká se identificam pelas localidades. Um ascendente comum é a pessoa de referência em torno da qual se organizam as relações familiares, mas cada grupo de famílias extensas ou parentelas é identificado com o lugar onde viveu por mais tempo. Quanto aos Kayabi, Denófrio & Franciscato (2015), baseados em Dobson (1997), chamam a atenção para o fato da língua kayabi apresentar a partícula *-Wat* e o retrospectivo *-Fet* como coletivizadores, da mesma maneira que o encontrado nos “clãs” dos Tupi-Cawahib do Machado (*Paramavát*, “gente do rio”; *Jabutifet*, “gente do jabuti” etc.) Desta forma, é possível que os Tupi-Cawahib do Machado sejam resultado direto de uma leva migratória dos Kayabi. Com efeito, Lévi-Strauss não notara a existência das metades exogâmicas entre os Tupi-Cawahib do Machado, empregando ali a palavra “clã” no sentido de grupo corporado. Tal parece ser o mesmo caso entre os Apiaká e Kayabi, cujos “clãs” fazem referência a grupos sociais, sem necessariamente remeter a metades exogâmicas. Desta forma, é possível que o sistema de metades seja de fato resultado da influência das parcelas populacionais tupi-kawahib que tiveram contato com os Munduruku e/ou povos Macro-Jê⁵².

As metades regulam a exogamia, indicando seus limites: um indivíduo Mutum só pode, a princípio, casar-se com outro Não-Mutum. Os Kagwahiva se dirigem aos demais membros de seu próprio clã de *nbomanono* (“os da nossa metade”), ao passo que os indivíduos do clã oposto são

⁵¹ Segundo a linguista Suseile Andrade Sousa, que coletou os relatos entre os anciões Apiaká, os clãs Apiaká seriam ao menos três: Kamassuri, Morimã e Paleci. Este último levanta a suspeita de uma antiga relação de aliança entre os Apiaká e os Pareci. De toda forma, a glosa dos anciões Apiaká indica que, ao se referir à tais “clãs”, eles se referem a titulação do povo do qual faziam parte. Considerando que os Apiaká se organizam por suas localidades, os Morimã estariam associados ao Rio dos Peixes; os Kamassuri, ao rio Anipiri e ao baixo Teles Pires; e os Paleci, ao Anipiri e ao médio Teles Pires. (Sousa, informação pessoal).

⁵² Isso significaria que as metades, tão centrais na constituição do cosmos e da pessoa kagwahiva, podem ter sido gestadas há cerca de 300 anos.

referidos pelo vocativo *amotebe* (“os da outra metade” ou “os que não tem relação com a gente”), de modo a distinguir primos paralelos de cruzados (Peggion, 2005, p. 96-97). As trocas matrimoniais são realizadas a partir das linhas de descendência patrilineares, que operam como grupos aliados trocadores dentro das possibilidades das metades exogâmicas. Tal cálculo patrilinear, subsumido no sistema de classes, faz com que um grupo de germanos do mesmo sexo seja considerado o ponto de partida para a constituição das diversas linhas locais (parentelas agnáticas), conhecidas através do nome de seus líderes (Peggion, 2005, p. 14). As unidades de troca kagwahiva se articulam a cada geração, de modo que cada filho irá, com o tempo, constituir sua própria unidade e que esta conseqüentemente irá se desdobrar em novas linhas locais, gestando assim uma estrutura que se autorreproduz (*id.*, *ibid.*) Assim, o casamento conduz à transmissão diacrônica da aliança por meio de patrilineas informais e não corporadas, fundadas por um regime patrifiliativo, similar ao que ocorre entre os Parakanã (Peggion, *ibid.*; Fausto, 1995).

Embora as patrilineas apresentem um caráter agnático, uma vez que as unidades de troca orbitam ao redor de um sênior, este troca tanto seus filhos homens quanto as mulheres, caracterizando assim um sistema de troca multilateral. Orientados pelo sistema de metades, cada unidade trocadora irá realizar simultaneamente diversos arranjos matrimoniais com outras unidades da metade oposta. Da mesma maneira, cada filho terá também a autonomia de criar novas alianças com terceiros, para além ou até mesmo à revelia dos vínculos de aliança de seu pai. Conforme aponta Peggion, tal comportamento é inclusive esperado, já que as patrilineas não se configuram como unidades perpétuas de troca linear ou bilateral, mas como acordos matrimoniais contingentes que podem ser realizados ao mesmo tempo (Peggion, 2005, p. 108).

Na sociedade kagwahiva, a troca patrilinear de mulheres se dá geralmente em duas gerações, uma em cada sentido, isto é, após o casamento com MBD, Ego retorna sua filha para geração seguinte do próprio doador, abrindo possibilidade para casamento avuncular, isto é, formando o ciclo curto como casamento patrilateral (Peggion, 1996, p. 176). Desta forma, o sistema de parentesco kagwahiva compreende o que Lévi-Strauss considera um dos modos da fórmula global de reciprocidade: um sistema de troca restrita de estrutura fechada em regime de ciclos curtos (Lévi-Strauss, 1978, p. 495) e bilateral. No entanto, conforme demonstrado por Peggion (1996; 2005), apesar de divididos em metades, cada grupo familiar em geral estabelece alianças com vários outros, nunca reduzido apenas a duas unidades de troca, de maneira que o sistema de metades não chega, a rigor, a constituir macroclasses matrimoniais ou grupos corporados. As verdadeiras unidades trocadoras não são as metades em si, mas sim as unidades nelas contidas: o que se observa neste

caso é a emergência, no interior da metade, unidade exogâmica, de grupos menores que realizam a função trocadora em ciclo aberto, constituindo, portanto, um regime de troca multilateral (*id.*, *ibid.*).

Se o casamento entre indivíduos do mesmo clã é considerado uma relação incestuosa quando ocorre no interior do grupo, a regra parece ser mais flexível nos casos de alianças entre indivíduos de grupos distintos:

“Os fatos etnográficos demonstram que a incorporação do aliado na sociedade Kagwahiva, de acordo com o sistema de metades, depende das seguintes circunstâncias:

1. Entre cognato e não-cognato co-residentes, o casamento é exclusivamente exogâmico;
2. Entre cognato e não-cognato não co-residentes, o casamento pode realizar-se na mesma metade;
3. Entre estrangeiro e Kagwahiva, o indivíduo é incorporado na metade Gavião e pode casar-se em qualquer metade.

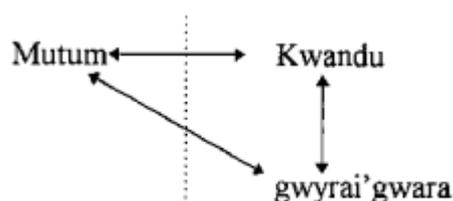
A segunda e a terceira regras de possibilidades matrimoniais demonstram que o sistema de metades coaduna-se com o conceito escalar de distância presente no dravidiano amazônico (Viveiros de Castro, 1993:166). Além disso, a terceira regra estabelece uma relação interior/exterior entre as metades, cabendo à metade Gavião a absorção dos estrangeiros ao sistema.” (Peggion, 2005, p. 97)

Tal dinâmica reforça conceitualmente a oposição entre interior e exterior presente nas metades: Mutum está para o interior, como Taravé está para o exterior. Ao mesmo tempo, é possível observar que as metades se subordinam às distâncias geográfica-social e genealógica, formando um exemplo de estratégia matrimonial baseada na articulação escalar espacial da aliança, fenômeno generalizado entre os povos amazônicos (Viveiros de Castro, 1993).

Se o matrimônio entre membros da mesma metade é admitido sem maiores constrangimentos entre estrangeiros, o mesmo definitivamente não pode ser dito quando ocorrido entre corresidentes. Em tais casos, os filhos do casal incestuoso não são mais considerados nem Mutum e nem Taravé, mas sim de um terceiro clã: o *Gnyrai'gwára* — literalmente “pássaro misturado”, identificado também como uma espécie de ave comedora de pequenos pássaros ou como o Japú (*Psarocolius decumanus*), (França, 2012; Kracke, 1984a, p. 123; Peggion, 2005; Kuroviski, 2009). Com efeito, o Japú é frequentemente avistado vivendo misturado a bandos maiores de outras aves. Misturado e voraz, o terceiro elemento deste peculiar sistema de metades é visto pelos indígenas como “incestuoso”, podendo efetuar alianças virtuais com ambos os clãs.

Os indivíduos Gwyrá'gwára em geral têm vergonha e evitam admitir que pertencem a este clã, considerando-o “mexido, misturado, que não conserta mais” (Kurovski, 2009, p. 78). Peggion observou a intensa marginalização sofrida pelos Gwyrá'gwára na sociedade kagwahiva: as crianças frutos do incesto são chamadas pelos Tenharim de *akangaþeva* (“cabeça chata”⁵³), marca que carregarão para toda a vida. Marginalizados, os Gwyrá'gwára vivem no ostracismo da vida pública das aldeias. São deixados de lado nas decisões políticas, devendo tão somente aceitar as imposições das lideranças. Seu círculo de relações é reduzido ao núcleo familiar e terão dificuldades em casar seus filhos, também marcados como “cabeças chatas”. Estão, portanto, condenados a jamais alcançar o prestígio dado a um grande sogro. Também são alienados do circuito de reciprocidade da dádiva: não se aceita a carne caçada por eles, uma vez que seu sangue corrompido é transferido para o animal morto e pode contaminar quem deste se alimentar (Peggion, 2005, p. 1999).

Figura 56 - Esquema ternário de metades kagwahiva.



Fonte: Peggion, 1996.

Esse sistema dualista formado por metades que, contudo, se dividem em três termos, aponta para o que Lévi-Strauss classificou como dualismo concêntrico, isto é, sistemas ordenados por um mesmo termo referencial central e que podem conter uma terceira posição entre os pares (Lévi-Strauss, 1989 [1956], p. 162-163). Se o dualismo diametral está baseado em uma relação de reciprocidade simples entre dois termos, postulando uma igualdade por meio de uma dicotomia simétrica e equilibrada, o dualismo concêntrico, por sua vez, se assenta em termos desiguais, vez que o movimento do centro à margem exige um terceiro elemento, o exterior. Assim, a imagem prototípica do dualismo concêntrico é o ponto, que permanece, e a reta, que se abre às transformações externas, engendrando um sistema que conjuga continuidade e descontinuidade.

⁵³ -*akag* = cabeça + *akagaþev* = bebê com a cabeça redonda ou chata.

Desta forma, o dualismo concêntrico se encontra no meio do caminho entre o dualismo diametral (estático e simétrico) e o triadismo (dinâmico e assimétrico) (Lévi-Strauss, 2008).

As formulações sobre o dualismo concêntrico são posteriormente aprimoradas por Lévi-Strauss na noção de “dualismo em perpétuo desequilíbrio”, entendida como forma particular de sistemas duais encontrada na ideologia bipartite ameríndia (1991). O dualismo em perpétuo desequilíbrio está relacionado à característica própria do pensamento ameríndio e seu primado pela revogabilidade da identidade, isto é, pela capacidade de produzir incessantemente a alteridade, de forma a deixar o dualismo instável de toda paridade possível. Os movimentos duais não encontram aqui a conciliação unária, mas antes se proliferam em novos termos que ensejam outros dualismos, em um *desequilíbrio perpétuo* de estados que se imbricam um no outro.

As características do dualismo concêntrico no parentesco kagwahiva levaram Peggion (1996; 2005) a concebê-lo, portanto, como um sistema de metades em *perpétuo desequilíbrio*. Analisando o caso dos Tenharim e Amondawa, Peggion observa que, embora haja uma clara exogamia de metades, o concentrismo do sistema aponta para um ternarismo implícito em diversos aspectos das relações sociais, para além do domínio estrito do parentesco. Isto faria com que a sociedade kagwahiva se mobilizasse a partir de um dualismo diametral e simétrico, mas cujo sistema de metades se movimenta em desequilíbrio perpétuo, gerando assimetrias que se deslocam politicamente em diversos níveis (Peggion, 2005, p. 238). Desta forma o parentesco kagwahiva articula o sistema de relações dravidiano e o sistema de classes em metades sob as consequências sociopolíticas da afinidade potencial das sociedades amazônicas, nas quais, segundo Viveiros de Castro, “a afinidade englobaria (hierarquicamente) seu contrário, a consanguinidade” (Viveiros de Castro, 2000, p. 10) e onde encontramos justamente a figura dos “terceiros incluídos”:

“Os ternarismos inerentes ao regime amazônico de socialidade (consanguíneos, afins efetivos ou aparentados, afins potenciais ou não-aparentados; cognatos, não-cognatos, inimigos) encontram uma manifestação clara naquilo que eu chamaria de ‘terceiros incluídos’ (...). Chama de fato a atenção, em quase todas as sociedades amazônicas, a importância de relações institucionalizadas que guardam referência complexa às atitudes de parentesco. (...) Tais posições ou relações não se caracterizam por uma mera exterioridade ao campo de parentesco, mas se articulam a esse campo de modos variados: inversão, neutralização, generalização, metaforização, e assim por diante. Na maior parte dos casos, esses terceiros incluídos (...) estão associados de modo privilegiado ao lugar simbólico da afinidade” (*id.*, 2002, p. 153).

Tomando como referência o modelo lévi-straussiano de dualismo concêntrico baseado no ponto e na reta, Peggion desenha as metades kagwahiva a partir da forma de um compasso: a

metade Mutum seria o ponto fixo, ao passo que a metade Taravé seria aquela que se abre à mudança (Peggion, 2005). Não sem propósito, o próprio nome *Mytü-Nygwéra* indica o lugar de estabilidade do clã Mutum, uma vez que o enclítico “*Nygwéra*” assume o sentido de retrospectivo, remetendo a algo como “o passado”, apontando para seu caráter enquanto algo antigo, tradicional⁵⁴ (*id.*, *ibid.*, p. 86).

Se Mutum é o clã fixo, interior, lócus sociopolítico interno, Taravé é o clã móvel (que se abre aos estrangeiros e ao terceiro clã incestuoso), exterior, local da expansão externa. Com efeito, convém lembrar que, enquanto todas as sociedades kagwahiva compartilham o mesmo emblema para a metade Mutum, a outra metade varia de coletivo para coletivo: Arara, Tucano, Gavião, Maracanã — e o mesmo ocorre em relação ao terceiro clã, o “pássaro misturado” que às vezes é tido como o Japu e outras como um pequeno gavião. Mais do que isso, o nome estrito para a metade Mutum em todos os coletivos é Mutum-Nygwera, em que o sufixo *nygwera*, como vimos, algo permanente, relativo a um passado imemorial, ao contrário de Taravé, emblema que pode ocasionalmente mudar, mesmo no interior de um mesmo coletivo⁵⁵ (Peggion, 2005, p. 215). Da mesma forma, é interessante notar também que nas diversas versões do mito cosmológico, Mbahira, que é Mutum, detém o mesmo nome em todos os diferentes grupos kagwahiva, assim como ocorre com o emblema dessa metade. Já Pyreapí gá é um nome que varia nas narrativas dos coletivos: em algumas versões, o herói que sobe aos céus também recebe o nome de Tupãna’gá, Diaí, Pindova’ umi’gá, *Apina gá* (“Pai”), ou genericamente como *Yvaga’ngã* (“gente do céu”)⁵⁶. Mutum é o ponto, Taravé a reta, e a conjugação de ambos produz o concentrismo em desequilíbrio perpétuo.

Embora encoberto, tal dualismo ternário também aparece no campo mítico-cosmológico. Em suas digressões sobre o mito cosmológico kagwahiva, Wauld Kracke chega a postular que os três patamares celestes alçados por Pyreapí gá e seus relativos consortes estariam relacionados às

⁵⁴ Segundo Ana Suely Cabral (informação pessoal) a partícula “*nygwéra*”, enquanto retrospectivo, pode assumir um sentido similar ao prefixo “ex-” em português. Ademais, “*gwéru*” também pode ser usado como um coletivizador. Assim, penso que se reunirmos todos esses significados teríamos como nome próprio para tal metade algo como “ex-mutum-coletivo-antigo”, indicando que a palavra *Mytü*, enquanto metade, tem valor ontologicamente anterior e preeminente ao do animal mutum.

⁵⁵ Entre os Tenharim, por exemplo, a segunda metade era anteriormente denominada *Kwandu* (Gavião-Real), e depois passou a ser nomeada de *Taravé* (Maracanã). “*Nhande remboypy* (nossos antepassados) já foi *Kwandu*, mas agora é *Taravé*” (Peggion, 2005, p. 87).

⁵⁶ Comparar, por exemplo, as versões coletadas por Kuroviski, 2009; Menéndez, 1987; Nunes Pereira, 1980; Levino & Kracke, 2002; Peggion, 2005 e Denófrío, 2012.

metades Mutum, Taravé e Gwyráiwárá (Kracke, 1984). Kuroviski, por sua vez, observa que, para além dos domínios entre gente do céu (*Yvaga'ga*) e gente da terra (Mbahira e os Kagwahiva), há também gente do fundo da terra — os *Anhang*, espectros de mortos (Kuroviski, 2009). Desta forma, a oposição diádica entre alto e baixo ganha um terceiro termo: o subterrâneo. Já assinalamos que o desdobramento dos signos míticos nas relações de parentesco é manejado nas práticas xamânicas: os heróis e personagens míticos são grandes pajés, e é por meio do xamanismo que os mitemas são transformados. Na passagem de um polo a outro é possível observar que os núcleos nunca são estáticos, pois seus termos cedem e são repostos a cada movimento realizado; estão em *desequilíbrio perpétuo* (Lévi-Strauss, 1993):

$$\text{contínuo-descontínuo} \circ \text{parentesco} : M \rightarrow X$$

O regime de casamento por metades exogâmicas patrilineares e uxorilocal é operado na manipulação dos signos míticos (M) na ação xamânica (X). Comutativamente, os significantes míticos operam a passagem do contínuo (indiferenciação cosmocartográfica) para o descontínuo (separação entre alto e baixo) a partir do parentesco, que se desenvolve no contato do mito com a performance xamânica e seus modos de se comunicar, estabelecer distâncias e aproximações, realizar transfigurações e estabelecer alianças e vinganças.

Em conjunto com o xamanismo, a própria configuração da organização social também reverbera nas transformações míticas. Vimos também que Pyreapí gá está relacionado a consanguinidade, uma vez que é quem conecta os pais e seus filhos. Por outro lado, Mbahira é o sogro prototípico, já que concedeu sua filha para os Kagwahiva. Assim, estamos diante da oposição:

$$\text{Mbahira} : \text{afinidade (sogro/genro)} :: \text{Pyreapí gá} : \text{consanguinidade (pai/filho)}$$

A metade Mutum, associada à Mbahira, também se relaciona à posição interna de liderança e ao lugar do sogro. Já o polo Taravé/Pyreapí gá está então não somente relacionado à posição de pai/filho, como também à de guerreiro, aquele voltado para o exterior do *socius*. Mbahira/Mutum é o herói cultural generoso, ao passo que, no mito do desaninhador de pássaros, Gavião é o personagem vingativo que devora seu companheiro. Mutum é estável, associado à cultura (presente de Mbahira), Taravé é associado à natureza (dilúvio de Pyreapí gá).

Quadro 5 – Oposições Mutum-Taravé

Mutum	Taravé
Mbahira	Pyreapí gá
Baixo	Alto
Escuro	Claro
Interno	Externo
Sogro	Genro
Afinidade	Consanguinidade
Liderança	Guerreiro
Generosidade	Vingança
Caçador	Caça
Ponto	Reta
Estável	Dinâmico
Cultura	Natureza

Fonte: Elaborado pelo autor a partir de Peggion, 2005.

Além do xamanismo, a chefia também aparece como um espaço de transformação relacional entre os termos opostos citados acima. O chefe (*tabijara*, entre os Kagwahiva Meridionais, e *tavejara*, entre os Setentrionais) possui a função de cuidar do grupo e mediar os conflitos internos, além de ser o ponto focal do processo formativo do grupo que lidera — estando assim intrinsecamente relacionado à figura do sogro, isto é, aquele que funda um novo grupo local a partir de suas alianças (Kracke, 1978). O termo *tabijara* guarda relações etimológicas tupi-guarani com *tavejar*, que, por sua vez, expressa uma relação ambígua entre afim e inimigo: entre os Tupinambá, *tovajar* remete à figura do contrário, um inimigo ou afim, “aquele que defronte de mim vê de mim o que não vejo” (Viveiros de Castro, 1986; Peggion, 2005). O termo acaba por enfatizar assim a ambiguidade entre cunhado e sogro, interior e exterior. Grande sogro aliado e ao mesmo tempo inimigo, o *tabijara* articula a afinidade efetiva e a potencial, colocando-se simultaneamente enquanto afim e inimigo, podendo ser considerado, nas palavras de Peggion, como um “contra-ego, um eu-outro” (*id.*, 2005).

No dicionário da Língua Parintintin, de La Vera Betts, o termo *tavejara* significa simultaneamente tanto aquele que partilha a caça como o matador (1981). Com efeito, uma das características centrais de um *tabijarabua*, um “grande chefe”, é não só o fato deste ser o fundador de um grupo local, mas também ter o prestígio de um histórico guerreiro — ser também um matador. Líder generoso e ao mesmo tempo um matador, o *tabijara* prototípico é simultaneamente um sogro-Mutum e um guerreiro-Taravé. Desta forma, como já demonstrado por Peggion, o *tabijara* sintetiza a Pessoa Kagwahiva enquanto aquela que é simultaneamente Mutum e Gavião ou, melhor dizendo: “os Kagwahiva são, em essência, as relações que resultam de cada oposição e nunca apenas um dos termos” (Peggion, 2005, p. 208). Compreender os Kagwahiva não pela reificação das metades, mas pela relação presente na transversalidade delas é a chave para a compreensão das dinâmicas históricas de sua sociedade e, conseqüentemente, dos processos que levaram alguns grupos ao isolamento.

3.1.5 HISTÓRICO DE INTEGRAÇÃO SOCIOESPACIAL

As dinâmicas históricas, sociais e políticas, vivenciadas no que podemos chamar de complexo cultural Tupi-Kawahib, são fundamentais para a compreensão de como os coletivos kagwahiva formam uma série de unidades sociais cujos critérios de pertencimento são reafirmados e constantemente reeditados por esse mesmo complexo.

Durante o capítulo 2, apresentamos um vislumbre de uma história de longa duração kagwahiva. Conforme observamos, os Tupi-Kawahib, em tempos passados, compartilhavam de uma proximidade geográfica significativa e de grande coesão e uniformidade cultural. Habitavam o mesmo território nas terras do Alto Tapajós e do Grande Madeira, e, além disso, suas estruturas sociais apresentavam notáveis semelhanças entre si, incluindo a adoção de processos adaptativos comuns, práticas de metades exogâmicas, linhagem patrilinear, residência uxorilocal, tradições guerreiras e um padrão de assentamento semelhante (Menéndez, 1989a, p. 139-141; Menéndez, 1989b, p. 343).

O processo de assentamento de coletivos tupi no Tapajós-Madeira se deu por meio da formação de redes regionais de interação, inclusive com coletivos não tupi, a partir de processos complexos de hibridização, emulação e mobilização do parentesco (Almeida & Neves, 2015; Almeida *et al.*, 2016; Barreto & Oliveira, 2016). Isso resultou não só na “tupinização” responsável por estruturar o sistema Tapajós-Madeira como área de ocupação consolidada dos povos tupi,

como também na operação de um intenso fluxo de constantes formulações e reformulações de identidades. Desta forma, ao longo da história de longa duração do Tapajós-Madeira, assistimos ao movimento incessante de miríades de coletivos tupi em etnogênese — nos termos definidos por Alf Hornborg, isto é, enquanto processo compreendido a partir da “primazia das trocas regionais e inter-regionais na distribuição e formação de identidades etnolinguísticas, estudadas por linguistas e arqueólogos na Amazônia” (Hornborg, 2005, p. 589). O processo de “surgimento”, concentração e dispersão destes coletivos (incluindo os Kagwahiva) responde às contingências e necessidades ambientais, políticas e cosmológicas.

A etnogênese kagwahiva reside, portanto, não apenas aos resultados históricos dos processos de colonização, mas também às lógicas sociais próprias de sua estrutura social. Como já notamos, desde os fins do século XVIII, os Kagwahiva estavam espalhados em pequenos grupos locais com território definido. Nesse contexto, viviam oscilando entre alianças e conflitos, embora se identificassem como uma sociedade unificada (Peggion, 2021). Cada um desses grupos locais era estruturado em torno de uma unidade doméstica e recebia o nome de seu líder ou de seu referencial geográfico como rios ou serras, ou ainda de totens animais e vegetais (*id.*, 2016).

Com a colonização, exônimos foram aplicados como registros gerais para diversos grupos Tupi-Kawahib, à exemplo daqueles que ocupavam o curso médio do rio Madeira, entre os quais coletivos muito diferentes foram classificados pelo SPI como “Parintintin”. A “parintintinzação” operada por Nimuendajú não impediu, contudo, que diferentes grupos falantes de tupi-kawahib continuassem a se identificar por outros nomes. José de Freitas, então funcionário do SPI, rapidamente percebeu isso entre os diferentes grupos kagwahiva da região do rio Marmelos e Maici, que, embora falassem a mesma língua e tivessem os mesmos costumes, nomeavam-se com os mais diversos nomes e inclusive guerreavam com frequência entre si:

“Provisoriamente conhecemos nove grupos, todos inimigos entre si, fazendo a guerra e commettendo a crueldade no mais alto grau com as suas victimas. São os seguintes: 'Kuandey' (Gaviãozinhos), 'Odiahub', 'Itauéry', 'Tucut', 'Miundê', 'Pain', 'Apairandê', 'Kôte-Apain', 'Boritá', grupo este hoje em dia composto só de mulheres.

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

No rio Machado, Rondon e Lévi-Strauss também registraram a profusão de etnônimos kagwahiva (“*Paranawát*”, “gente do rio”, *Wiráféd* “gente pássaro”; *Takwatip*, “gente do bambu” etc.) Segundo Lévi-Strauss, a predominância de casamentos endogâmicos e de linhagens de grandes chefias explicariam os topônimos e antropônimos presentes nos etnônimos tupi-kawahib (Lévi-Strauss, 1958). Compreender a migração dos Kagwahiva a partir de suas lógicas próprias de fissão e fusão é fundamental para decifrar o quebra-cabeças da multiplicação dos registros de diferentes etnônimos a partir do início do século XX.

Na Amazônia indígena, “história é parentesco”, já diria Peter Gow (1991). Conforme vimos ao longo do segundo capítulo, os Kagwahiva estiveram historicamente organizados em diversos grupos locais e com um território determinado, que se distribuíam ao longo de toda a vasta região entre as calhas dos rios Madeira e Tapajós. Cada um destes coletivos era composto de pelo menos dois grupos domésticos, cujas relações oscilavam entre alianças e conflitos (Peggion, 2005, p. 60). Apesar de viverem entre momentos de união e de guerra, cada um destes grupos locais se reconhecia como uma única sociedade. Tal dinâmica perdura até os dias de hoje, com os diferentes coletivos referindo-se a si mesmos como Kagwahiva, termo ao qual, a despeito de sua tradução literal, atribuem um significado algo parecido com “a gente”. De fato, já na década de 1920, Nimuendajú notara que tanto os grupos do Alto Machado quanto os do Madeira se autodenominavam como Kagwahiva, fato que os conectava com os “Cabahiba”, do Tapajós:

“A autodenominação comum de todos estes bandos Tupi é Kawahib, o que prova serem eles, tanto como os Parintintin, os destroços da antiga tribo Cabahiba do Alto Tapajós, destroçada pelos Mundurukú” (Nimuendajú, 1925, p. 114)

A identificação dos distintos grupos tupi-kawahib como uma única sociedade se baseava não somente em aspectos linguísticos e culturais, mas também em relações genealógicas e geográficas. Miguel Menéndez (1989) observou que os Tenharim, por exemplo, chamavam os demais coletivos kagwahiva de *amotebe’ga*, que, conforme vimos, é também o termo genérico para indicar os membros da metade oposta, isto é, aqueles com os quais é possível tecer afinidade. Desta forma, o pertencimento dos grupos a uma coletividade maior tupi-kawahib se baseava na possibilidade da relação matrimonial entre eles e na conseqüente aliança entre os indivíduos que casam seus filhos, sistema ainda atual entre os Kagwahiva.

Os Kagwahiva se organizam residencialmente a partir de pequenos conglomerados populacionais liderados por um sênior. Cada grupo local é fundado por um chefe e orbita ao redor

dele. O *tabijara*, como vimos, é quem organiza o trabalho, media os conflitos, tem um histórico guerreiro e, acima de tudo, é o fundador do grupo — sendo, portanto, um grande sogro. A partir de seu prestígio e contando com o serviço de seus genros, o *tabijara* estabelece seu núcleo familiar e abre um novo local de habitação, *ga'gnjir*, “o lugar dele”. Conforme vai agregando novos genros, cunhados e outros membros, novos *ga'gnjir* serão abertos pela família extensa do chefe, sendo que a aglutinação destes “lugares” vai aos poucos constituindo um território maior, considerado como “a terra dele”, *ga'yvy*. O *ga'yvy* de um chefe é composto da disposição de uma série de “lugares” ao longo de uma região, podendo corresponder geograficamente ao vale de um determinado afluente (Kracke & Levinho, 2018).

Com o passar do tempo, os filhos do chefe irão eles próprios casar suas filhas, gestando novas patrulinhas que irão disputar o espaço político do grupo doméstico, podendo levar à fundação de novas aldeias. Assim, rupturas no nível do grupo doméstico não ocorrem no nível da afinidade entre sogros e genros, mas sim nas relações entre germanos. Mesmo nos casos em que o filho sucede diretamente a chefia de seu pai, a fundação de um novo lugar é tida como um ato simbólico para autenticar sua liderança. Como observa Laraia (1986), regimes que combinam patrilinearidade com uxorilocalidade temporária evitam assim o escalonamento de conflitos entre parentes próximos, já que não permitem que outro grupo de germanos permaneça na mesma unidade de residência. Desta forma, os grupos domésticos fundados pelo chefe não chegam a se constituir enquanto linhagens, uma vez que com a morte do *tabijara* cada filho irá constituir uma nova unidade trocadora a partir do núcleo mínimo formado por uma irmã e um irmão (Peggion, 2005, p. 99). Os conflitos pelo poder giram ao redor das articulações dos chefes ao desenvolverem suas estratégias na troca de filhos.

Tais estratégias políticas ligadas ao regime matrimonial e à questão residencial são a base da concepção territorial e da constituição dos grupos, fazendo com que as uniões na sociedade kagwahiva se apresentem como potencialmente instáveis e tendentes à constantes fissões (Peggion, 2016). Tal instabilidade potencial também aparece nas narrativas míticas, incluindo no já citado mito cosmológico de Pyreapí gá, que ao fim e ao cabo trata da busca do herói por um novo lugar com novas possibilidades de aliança (o terceiro céu e sua gente), onde os conflitos familiares seriam resolvidos:

“O mito parece expressar o ideal da convivência sem conflitos entre grupos que dividem um mesmo espaço territorial. No caso dos kagwahiva parece que uma solidariedade maior somente pode ser esperada no grupo doméstico, sugerindo assim um grande paradoxo:

viver juntos é também trocar rivalidades, mas fechar-se em si mesmo é negar a reprodução da sociedade. A grande ambição passa a ser a busca de um lugar, em que seja possível estabelecer alianças, o que gera uma tensão entre a manutenção da unidade do grupo e a dispersão dele.” (Kuroviski, 2009, p. 168)

Com efeito, o faccionalismo é uma característica acentuada da organização social kagwahiva, provendo instabilidade para as uniões entre os coletivos e, conseqüentemente, promovendo a formação constante de novos grupos. A formação de facções e o contínuo jogo de alianças e fissões estão baseados sobretudo nos efeitos sociais do regime matrimonial na economia e na política. Como resultado, a pulverização incessante de novos grupos empurra o expansionismo territorial e a proliferação de novas terminologias de referência no nível doméstico. Novos coletivos são gestados socioespacialmente e, com eles, seus etnônimos. Conforme a síntese de Edmundo Peggion:

“Uma das características fundamentais para se compreender a organização social Kagwahiva é a composição em tomo de facções que disputam o poder e o prestígio político. Tal característica já havia sido notada na documentação histórica, que registrou a maneira como os Kagwahiva se relacionavam. Os grupos viviam em constantes ondas de conflitos e alianças que levavam, inclusive, ao surgimento de novas unidades a partir da fissão de um grupo.

(...)

A organização social Tenharim aponta, portanto, para uma imbricação entre a troca matrimonial, a economia e a política. Estes três pilares fundamentam as relações cotidianas, tomando a dinâmica social compreensível e evitando interpretações que se pautam na consideração exclusiva de elementos exógenos na diáspora Kagwahiva.” (Peggion, 2003, p. 113-118)

Os circuitos de alianças e facções alternam-se entre si, ora multiplicando grupos domésticos, ora consolidando grupos regionais. Esse movimento pendular não é, contudo, fruto de um dualismo diametral, mas concêntrico — a forma do dualismo kagwahiva, em particular, e típica dos sistemas de parentesco amazônicos, em geral:

“Nos sistemas sul-americanos – neles, pelo menos –, a oposição entre consanguinidade e afinidade é concêntrica, no plano ideológico, e, eventualmente no plano do uso terminológico. Os consanguíneos estão no centro do campo social, os afins na periferia, os inimigos no exterior. Ou melhor: no centro desse campo estão os consanguíneos e os afins cognados co-residentes, todos concebidos sob o signo comportamental da consanguinidade, que no nível local engloba a afinidade; na periferia do campo estão os consanguíneos distantes e os afins potenciais-classificatórios, dominados pelo signo da afinidade potencial, que ali engloba a consanguinidade; no exterior estão os inimigos, categoria que pode receber e fornecer afins potenciais, assim como o segundo círculo

recebe consanguíneos distantes e devolve eventualmente afins reais. Concêntrico, o sistema é também dinâmico.” (Viveiros de Castro, 2002, p. 136)

O movimento concêntrico, potencialmente ternário, graduável e pendular do nexo cognático dos Kagwahiva, se relaciona diretamente com a integração geopolítica de seus integrantes. Assim, poderíamos então dividir o complexo cultural tupi-kawahib em três níveis crescentes de inclusividade: o doméstico, o regional e o etnolinguístico. No nível dos grupos domésticos, encontramos as parentelas, mínimos sociais e isolados matrimoniais que se destacam em momentos de fissão, isto é, de maior força centrífuga e tendências endogâmicas, podendo constituir, embora não exclusivamente, etnônimos antropônimos (“descendentes do patriarca X”) ou topônimos (“os que vivem no rio Y”). Com efeito, já assinalamos que os germanos do mesmo sexo são a unidade elementar das linhas agnáticas que constituem as novas unidades trocadoras kagwahiva, que a partir de então, recebem o nome de seu líder. O segundo nível, ao contrário, representa momentos de fusão e estabilidade em alianças externas de grupos domésticos, gerando identidades étnicas de caráter regional. Diante da alteridade com outros coletivos kagwahiva, demais etnias indígenas e com os Brancos, tais identidades ganham contornos geográficos maiores, que se expressam com etnônimos consolidados territorialmente e em geral exônimos: “Tenharim, Amondawa, Uru-Eu-Wau-Wau, Karipuna etc.” A globalização dos dois níveis se efetua no campo etnolinguístico, no qual a língua Tupi-Kawahib opera, conforme vimos, diferença e unidade entre os coletivos, que são contingencialmente reunidos na luta pelos direitos indígenas enquanto uma unidade em torno da noção de “povos Kagwahiva”. Esta agregação é então reforçada pelo partilhamento dos demais aspectos daquilo que aqui convencionamos chamar de “Complexo Cultural Tupi-Kawahib”.

Como exemplo, podemos citar o caso dos Tenharim do rio Marmelos. No nível doméstico, os etnônimos têm origem na liderança do patriarca: *Airuvi'gã* (“descendentes de Auruvi”, pai da atual geração de lideranças), *Nhaparundi* (que é avô de Auruvi) ou *Apairandê* (outro ancestral dos atuais líderes). Os topônimos também operam neste mesmo nível: se autodenominam *Ytyngybu*, nome tupi-kawahib para o rio Marmelos, diferenciando-se assim dos também Tenharim, que habitam o igarapé Preto — estes, por sua vez, se nomeiam de *Yvytytyrubu*, nome de uma serra da região daquele Igarapé em sua língua. Se no nível doméstico os grupos se diferenciam por suas patrilinhas e locais de habitação, no nível regional assumem para si o etnônimo “Tenharim”, que passa a abranger politicamente tanto os do Marmelos quanto os do igarapé Preto, ao mesmo tempo

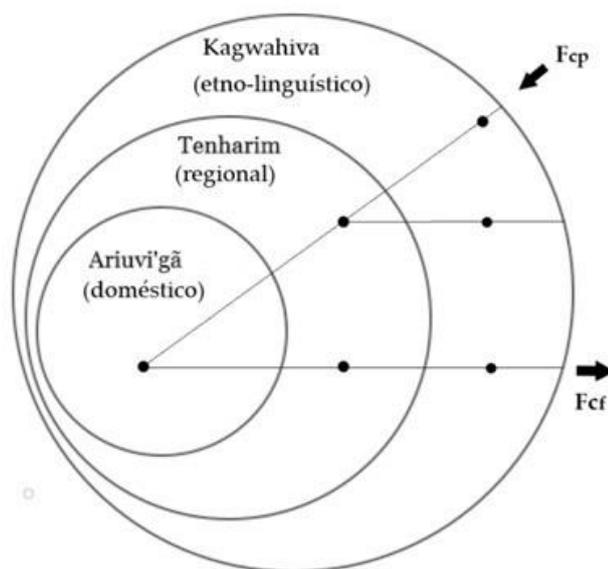
em que marca a fronteira de diferença com seus outros vizinhos tupi-kawahib, Parintintin e Jiahui⁵⁷. No nível global, os Tenharim se reconhecem enquanto Kagwahiva (“nós, a gente”), compartilhando uma identidade comum com os demais coletivos tupi-kawahib por meio do conjunto dos aspectos etnolinguísticos e das conseqüentes alianças potenciais neles imbrincadas.

Embora respondam a um movimento histórico pendular de fissão e fusão, os níveis aqui descritos não se articulam apenas em linha diacrônica, uma vez que a sincronia das complexas redes kagwahiva podem também produzir linhas de força simultaneamente centrífugas e centrípetas em determinados pontos. Desta forma, a integração socioespacial dentro do complexo cultural Tupi-Kawahib opera tanto movimentos sociocêntricos, em identidades sociais instanciadas (“povo”), quanto egocêntricos, em formações de tipo *kindred*— “parentelas” ou “grupos que não são grupos”, conforme bem assinalado por Wagner (1974, p. 104). Parentesco, mito, língua e traços distintivos são mobilizados no tempo e no espaço, formando uma miríade de identidades kagwahiva superpostas em diferentes escalas⁵⁸:

⁵⁷ Ressalta-se que a divisão dos Tenharim entre aqueles do rio Marmelos e os do Igarapé Preto hoje reflete também o aspecto moderno de seu território, uma vez que estes são também os nomes de suas respectivas terras indígenas. O mesmo pode-se dizer sobre os Parintintin das Tis Ipixuna e Nove de Janeiro.

⁵⁸ Menéndez (1989) concebeu a “identidade interna” kagwahiva também como articulada em três níveis, que seriam: (I) Kagwahiva (nós, gente), (II) as metades exogâmicas Kwandu/Myt̃ e (III) a identificação do grupo territorialmente localizado (Parintintin, Tenharim, Diahoi e Apairande). Acredito, contudo, que seu modelo, o qual inclusive é graficizado em topologia de árvore, não leva em conta o dinamismo do sistema, tomando as metades e a alteridade como conceitos estáticos, e não como operadores lógicos transversais do complexo como um todo.

Figura 57 - Esquema de articulação concêntrica das identidades kagwahiva.



Fonte: Elaborado pelo autor.

Tomando como exemplo o coletivo regional Tenharim, observamos as dinâmicas centrípetas (Fcp) e centrífugas (Fcf) do complexo cultural tupi-kawahib operando, respectivamente, a passagem tanto para o nível doméstico (*Ariuvigã*, “os descendentes de Airuvi”) quanto para o etnolinguístico (Kagwahiva, “nós, a gente”). Obviamente, o desenho aqui proposto é esquemático e, portanto, de inevitável resíduo arbitrário. Afinal, amiúde, enquanto objetos de análise, os grupos sociais tendem a ter sua existência plena apenas nos cadernos do antropólogo. Sem alongar-nos nos intermináveis debates sobre etnicidade⁵⁹, o que queremos chamar atenção aqui é o fato de que a constante reformulação pendular de fissões e fusões no histórico de longa duração da integração socioespacial kagwahiva não altera sua estrutura de base — antes, é parte do movimento que a constitui. Embora historicamente se verifique que os distintos coletivos não chegam a constituir uma totalidade social corporada, o compartilhamento de um mesmo complexo cultural entre os grupos reverbera uma noção de identidade comum a qual nomeiam como “Kagwahiva”. A etnogênese dos distintos coletivos e seus diversos (e confusos) etnônimos é resultado direto dos processos históricos dos elementos constitutivos da Pessoa Kagwahiva.

⁵⁹ Para debates sobre fronteiras da etnicidade, ver, por exemplo: Barth, 1998; Amselle & M'Bokolo, 2017; Godelier, 2007 e Wagner, 1974.

3.1.6 O CAMINHO DO QUEIXADA

Podemos também observar este movimento pendular de reformulação de grupos sociais entre os Kagwahiva que vivem em isolamento. Conforme já citado, dados históricos, arqueológicos, linguísticos e de cultura material apontam para um refluxo migratório dos Kagwahiva Meridionais da calha do Tapajós para a do Madeira. Começamos aqui a seguir o rasto do queixada.

Animal de grande importância simbólica entre os Kagwahiva, o queixada é considerado como um dos filhos de Mbahira e, ao mesmo tempo, também *hemambába* de Pyreapí gá (Denófrío, 2013). O porco selvagem também concede seus dentes para a confecção de um importante item da cultura material kagwahiva: o colar masculino *tanãgwéera*. Além de presentes entre os Amondawa, Jupaú e Karipuna, tal tipo de colar também era utilizado antigamente pelos Piripkura. O adorno também foi encontrado pela FUNAI nos sítios dos isolados Jurureí e dos Kawahiva do rio Pardo. O *tanãgwéera*, portanto, foi um entre diversos fatores que permitiram o enquadramento de tais grupos dentro da filiação etnolinguística Tupi-Kawahib⁶⁰.

Os Kagwahiva Meridionais, Amondawa, Jupaú, Karipuna e Piripkura, chamam o queixada de *tajahúa*, ao passo que os Setentrionais falam *taiahô*. A diferença fonética é apenas mais uma entre tantas que apontam para diversas rotas migratórias tomadas pelos grupos Meridionais e Setentrionais, em seu deslocamento do Tapajós para o Madeira. Quanto ao colar *tanãgwéera*, embora presente em praticamente todos os grupos Meridionais, não se tem notícia de seu uso, presente ou pretérito, entre os Setentrionais, o que indica que tanto a palavra para queixada como o adorno feito por seus dentes seguiram caminhos distintos nas migrações entre os dois polos geográficos dos coletivos kagwahiva.

Ao tentar decifrar a origem etimológica da palavra para o colar *tanãgwéera*, fui informado por interlocutores Amondawa de que o termo seria a junção de *ta* (de “*tajahúa*”) + *nã* (“dente”) + *gwéera* (retrospectivo, “do passado”). Assim como observamos para o caso do clã *Mutum-Nygwéera*, em que o sufixo *gwéera* reafirma seu caráter perene, referente a um passado imemorial, o mesmo parece ocorrer em relação ao colar *tanãgwéera*: a etimologia aponta o significado de “adorno de dente de

⁶⁰ Outros aspectos da cultura material kagwahiva foram observados entre estes grupos isolados, como a tatuagem facial e o cinto de cipó. Além dos artefatos, indígenas Jupaú que chegaram a manter relações com os Jurureí, me confirmaram serem eles um grupo de língua tupi-kawahib e que também detêm sistema de metades divididos em Arara e Mutum. Quanto aos Kawahiva do rio Pardo, a equipe da FUNAI conseguiu gravar a fala de alguns indivíduos, o que também possibilitou aos especialistas enquadrarem o grupo como falantes da língua kawahib.

queixada de caráter tradicional”, ou seja, algo que acompanha os Kagwahiva desde os tempos antigos. De fato, segundo os Amondawa, o *tanãgwéra* foi engendrado pelo próprio demiurgo Mbahira, ou seja, *nbaremboi'pui*, “nos tempos dos antigos” (Denófrio & Amondawa, 2015).

Mas isso não é tudo: isoladamente, o termo *tanã* assume, em tupi-kawahib, o sentido de “correr de algo ou de algum lugar”. *Tanã* + *gwéra* parece indicar também aquilo que se move sem perder o referencial do passado, isto é, o deslocamento de um objeto de valor tradicional. O caminho do queixada se apresenta, assim, como o movimento que conecta todos os Kagwahiva Meridionais. Considerando a já citada conexão linguístico-histórica entre os Kagwahiva do Juruena com os da Grande Rondônia, o colar e o nome do animal do qual ele se origina nos revelam o caminho dos antepassados. Seu compartilhamento entre todos os coletivos da bacia do Machado e do Aripuanã indica que eles provavelmente vieram de um mesmo fluxo migratório, distinto daquele dos Kagwahiva Setentrionais do rio Marmelos.

Figura 58 - Colar *tanãgwéra* encontrado em sítio dos isolados Kawahiva do rio Pardo.



Fonte: FUNAI, 2022.

O caminho do queixada nos mostra que, em algum ponto ainda incerto dos últimos 200 anos, uma leva etnolinguística comum migrou do Juruena para a região do Alto Ji-Paraná. No percurso, dividiram-se em diferentes coletivos, todos conectados pela língua e indumentária distintiva e, provavelmente, também pela cosmologia mítica, certos hábitos culturais e sistema de organização social: Kawahiva do rio Pardo, Piripkura, Juruereí, Jupaú, Amondawa e Karipuna⁶¹.

⁶¹ Ao passo que não resta dúvida de que todos os coletivos contatados apresentam todas essas características, por motivos óbvios, não sabemos detalhes sobre a cosmologia e formas de organização social dos isolados. No entanto,

Habitando respectivamente a região dos rios Aripuanã, Roosevelt, Muqui, Jamari, Cautário e Jaci-Paraná, tais coletivos foram assumindo progressivamente uma definição territorial (regional), o que se acentua após o contato. Isto não impediu, contudo, que durante esta trajetória não continuasse a abundar linhas de fissão entre os grupos, conforme comprovado por inúmeros registros históricos e dados de observação dos isolados⁶². Com as fissões, grupos domésticos surgem do coletivo regional, podendo assumir novos etnônimos sem, contudo, perder a referência relacional e situacional do coletivo e região de origem.

* * *

Não há dúvidas de que os chamados Piripkura integram o conjunto maior dos Kagwahiva, compartilhando com ele os principais elementos diacríticos de seu complexo cultural. Sendo assim, é um erro grosseiro pensá-los a partir de marcadores sociais apartados da coletividade maior Tupi-Kawahib, como faz a racionalidade do Estado ao negar seus direitos territoriais. Conforme demonstraremos no capítulo a seguir, tal equívoco parece residir na incompreensão das especificidades que a relacionalidade indígena conserva diante daquilo que é erroneamente visto como seu contrário: o isolamento.

3.2 ISOLANDO O PARENTESCO: O CASO PIRIPKURA

“O que é natural na cultura humana é o que é cultural na natureza humana: o parentesco, precisamente”

— Viveiros de Castro

temos pistas interessantes. A língua tupi-kawahib foi confirmada em gravações de momentos de fala no caso dos Kagwahiva do rio Pardo e, no caso Jurureí, na interação destes com os Jupaú. Em relação a traços distintivos, já citamos a partilha comum do colar *tanãgwéra*, as cintas e tatuagens. Dado discursivo, não há como saber sobre o *corpus* mitológico, mas a constatação de que ele está presente no coletivo Piripkura nos permite inferir que também habita o cosmos dos isolados. Em relação à organização social, os estudos de localização da FUNAI vêm comprovando a tendência dos Isolados Kagwahiva à divisão do coletivo em diferentes unidades domésticas, conforme detalharemos mais adiante.

⁶² Apenas a título de exemplo, podemos citar a cisão dos Karipuna, que, ainda no final do século XIX, dividiram-se em dois grupos domésticos, um no rio Capivari e um no Mutum-Paraná (Meireles, 1984). Processos semelhantes ocorreram com os Jupaú e Amondawa (Leonel, 1995).

Pouco se sabe sobre a história dos Piripkura. Para além dos estudos realizados pela FUNAI e das memórias de seus vizinhos Tupi-Mondé, quase tudo o que sabemos é fruto das memórias de Rita⁶³. Já demonstramos que os registros históricos apontam para a presença de isolados tupi-kawahib no interflúvio entre os rios Madeirinha e Roosevelt pelo menos desde a década de 1920. Diversos desses registros apontam para os conflitos constantes destes kagwahiva com outros indígenas e seringueiros. Conflitos estes que estão presentes na memória de Rita, que hoje deve ter por volta dos sessenta anos. Rita não chegou a conhecer pessoalmente seus bisavós, mas ouvira muitas histórias sobre eles⁶⁴.

Antes de Rita nascer, seu bisavô Ajúwa gá⁶⁵ era o grande *tabijara* do grupo. Casado com Kújãnú ába hẽa, teve três filhas: Mantehá hẽa, Borebe hẽa e Taré hẽa, a avó de Rita. Seu irmão Tawarí, era casado com Worí hẽa, com a qual teve os filhos Tamandúa'í, Amára gá e Awáeté, além da filha Maetá hẽa. Mais tarde, Tawarí “namorou”⁶⁶ com Awe'í hẽa, que, por sua vez, teria cometido a imprudência de “namorar” Amára gá, o filho de seu namorado — dizem que Amára gá era um poderoso pajé. O *tabijara* Ajúwa gá separou-se de Kújãnú ába hẽa, que por sua vez veio a se casar com um estrangeiro, Jari gá, com quem engravidou dando à luz a ninguém menos que Arõ gá, o “Cunhado”. Taré hẽa, a avó de Rita, casou-se também com outro kagwahiva estrangeiro, Tawára

⁶³ Desde que foi contada, Rita forneceu informações para diversos funcionários da FUNAI e especialistas associados. João Denófrío (2012) foi quem registrou o maior volume destas memórias, no período em que passou com Rita e seu marido Aripã durante uma consultoria desenvolvida a pedido da FUNAI. Contudo, não obstante a riqueza de detalhes e a qualidade crítica de Denófrío, este não chegou a conviver com Pakýj e Tamandúa, analisando a relação entre os irmãos a partir dos dados indiretos da documentação da Frente Madeirinha. Em meu trabalho de campo, Rita me contou novamente várias das histórias já registradas anteriormente por Denófrío, além de algumas outras inéditas. Ademais, durante o campo tive a oportunidade de conviver pessoalmente com Pakýj e de explorar certas lacunas das narrativas de Rita, que não estavam presentes na versão de Denófrío, de modo que foi possível corrigir alguns equívocos e alargar um pouco mais a compreensão do universo relacional piripkura. A fim de não me alongar ainda mais no espaço desta dissertação, irei limitar a descrição dos eventos ao mínimo necessário para sua análise antropológica. Para maiores detalhes narrativos das histórias de Rita, cf. Denófrío, 2012.

⁶⁴ Para auxiliar a navegação do leitor em meio as narrativas familiares de Rita, convém consultar o genograma disposto na página 174, bem como a genealogia dos Karipuna, no Anexo 2.

⁶⁵ Conforme detalharemos a seguir, os Kagwahiva mudam constantemente de nome. Entre os Piripkura não é diferente, sendo que cada indivíduo troca de nome algumas vezes durante a vida. Diante da multiplicidade de nomes de um mesmo indivíduo, iremos adotar, ao longo do texto, a preferência pelo emprego regular dos nomes utilizados com mais frequência. Assim, por exemplo, embora Baitá seja o nome mais atual de Pakýj, tanto Rita quanto os demais Kagwahiva e os funcionários da FUNAI se referem a ele pelo último termo, razão pela qual iremos adotá-lo

⁶⁶ O termo “namorar” aqui indica uma relação sexual extraconjugal, em oposição a “casar”. Tais são os termos em português manejados por Rita, que encontram seus correspondentes conceituais no idioma piripkura: “*jopobe*” ou “*menó*” (“namorar”, “ter relações sexuais”) e “*jogwerovag*” (casar-se).

gá. Juntos, deram luz à menina Txaté hã, além de gestar Mambúa hã, mãe de Rita. Ocorre que Tawára gá também se relacionara com Kújãnú ába hã e com ela teve um filho, Paijúwa. Havia outras pessoas no grupo, mas Rita, que só conhecera seus nomes por meio das histórias contadas por sua vó, não se lembra de todos.

Tal era a configuração do grupo doméstico liderado por Ajúwa gá quando foram vítimas de um grande massacre perpetrado pelos *tapy'ynba*. Os Brancos mataram e esartejaram quase todos com grande crueldade, além de roubar algumas crianças:

“Os Brancos entraram na aldeia, matando homens e mulheres. Deixaram para trás cabeças, braços e pernas. As mulheres foram empaladas em troncos e suas vaginas dilaceradas com facões. Os pênis dos homens haviam sido arrancados e estavam separados de seus corpos. Ao andarem pelos caminhos na mata, os Kagwahiva, que sobreviveram ao ataque, encontraram as tripas de seus parentes amarradas pelas trilhas. Alguns corpos ou suas partes não foram encontrados. Os Brancos haviam levado para comer. Parte das crianças também foi raptada. Os Tapy'ynhuhua as criariam para que, quando maiores, pudessem caçar para eles. (Denófrío, 2012, p. 73).

Foi então que Ajúwa gá, com seu espírito de liderança e grande sabedoria, fez uma longa canoa de jatobá e atravessou com sua família por um grande rio, o qual Rita, que nem era nascida, não sabe precisar qual — ao que tudo indica, o rio Branco do Roosevelt. Ao chegarem na outra margem, foram interceptados por grileiros enquanto a embarcação voltava para buscar o restante dos passageiros. Enquanto a família de Rita conseguiu se embrenhar e escapar para a mata, os invasores reuniram os demais, os enfileiraram na margem do rio e cortaram suas gargantas.

Embora a maioria dos Kagwahiva tenha seguido Ajúwa gá, Rita nos conta que alguns outros preferiram não se arriscar na travessia e lá ficaram, e desde então deles nunca mais se soube notícia. Talvez ainda estejam vivendo isolados nas serras de mata da mesopotâmia do Roosevelt e Aripuanã, onde de fato ainda existem registros de povos indígenas isolados não confirmados no banco de dados da Funai.

Fugindo dos *tapy'ynba*, os Kagwahiva liderados por Ajúwa gá chegaram na outra margem e lá passaram a viver. A mãe de Rita, Mambúa hã, foi a primeira do grupo a nascer no novo território. O grupo encontrava-se destrozado e passava por grandes dificuldades, se escondendo dos constantes ataques dos *tapy'ynba*. A maioria das mulheres foram mortas pelos Brancos. Maetá hã foi esartejada e comida por garimpeiros⁶⁷. Mantehá, por sua vez, foi comida pelos urubus.

⁶⁷ “Estava andando e gritando imprudentemente pelo mato, quando garimpeiro falou, ‘cala boca’, aí veio lua nova e a matou”.

Kújãnúába hẽa morreu de frio — quando seu fogo apagou, urubu também veio para comê-la. Borete'í hẽa morreu de forte hemorragia durante o período menstrual. Os Brancos também mataram muitos homens: Jari gá, Tawarí e seu filho, Amára gá, morreram no primeiro massacre. Tamandúa'í saiu em busca de vingança e acabou sendo morto também. Quanto ao *tabijara* Ajúwa gá, este depois acabou também assassinado pelos *tapy'ynba*, em um conflito posterior. Os Brancos o mataram quando invadiram a grande maloca do grupo (*tẽndara*), que era localizada na cabeceira do igarapé Piranha. Depois, destruíram a maloca e “estragaram a terra” para construir fazenda. Rita diz que seu bisavô está enterrado na Fazenda Central.

À esta altura, havia apenas três homens adultos vivos: Paijúwa, seu meio-irmão Arõ gá e seu velho pai Tawára gá — o pequeno Awáeté, único filho de Tawarí que sobreviveu aos *tapy'ynba*, foi adotado pelos demais. De mulheres, restaram a velha Taré hẽa e suas filhas Txaté hẽa e Mambúa hẽa. Reduzidos a uma pequena parentela, havia poucas opções matrimoniais para os Piripkura. Coube a Paijúwa casar-se com sua meia-irmã Txaté hẽa, com quem teve duas filhas: Juwé hẽa e Awe'í hẽa. Em outro conflito, os Brancos mataram também Txaté hẽa, e Paijúwa acabou assim tendo de desposar Mambúa hẽa, a irmã caçula de sua finada esposa. Como que para compensar a hecatombe populacional, o casal teve nada menos que seis filhos: as meninas Mande'í, Jatu hẽa, Ipoka hẽa e Abu hẽa e os meninos Hete'í e Awáetéjúwa. Arõ gá, único adulto vivo oriundo de uma família externa à do patriarca Ajúwa gá, teve de se contentar em se casar com Mande'í, filha de seu meio-irmão.

O casamento de Arõ gá com Mande'í acabou não dando certo, e, após a separação, ele começou a se envolver amorosamente com Mambúa hẽa, que ainda era esposa de Paijúwa. Por mais furtivo que fosse o envolvimento sexual entre os dois amantes, todos logo souberam que Mambúa hẽa estava *ipuru'animin*, “grávida de outro”. Como fruto desta relação proibida nascera Imána hẽa — posteriormente conhecida como Rita Piripkura. Assim, não sem algum embaraço, Rita considera ter dois pais: Paijúwa, o marido oficial de sua mãe, e Arõ gá, seu pai, por assim dizer, biológico. O constrangimento pela gravidez não desejada levou Mambúa hẽa a tentar abortar Rita e, após o nascimento, a rejeitá-la. Assim, Imána hẽa Rita foi criada e cuidada principalmente por sua vó, Taré hẽa, com quem aprendera sobre os mitos e os modos de vida kagwahiva. O namoro de Arõ gá com Mambúa hẽa teria ainda dado origem a outra criança, a pequena Tapéju'ia. Aconselhado pelos outros membros a não dar razão para seu ciúme, Paijúwa desistiu da ideia de esse vingar de Arõ gá, mas o constrangeu a não continuar com o adultério.

Insatisfeito com Mande'í e impedido de continuar como pivô da infidelidade de Mambúa hẽa, Arõ gá casou-se com Jatu hẽa, meia-irmã de Rita. Com ela teve três filhos: Pakýj, Tamandúa e Awý gá. Os líderes Paijúwa e Arõ gá se esforçaram assim para reconstruir sua linhagem familiar após os sucessivos massacres, e neste momento os Piripkura contavam com cerca de 20 pessoas. Contudo, uma série de infortúnios continuou a acometer a família. Juvé hẽa faleceu por picada de cobra. Awe'í hẽa morreu afogada, com “água no nariz”. Ipoka hẽa caiu do alto de sua rede e foi atravessada por um pedaço de pau em seu abdômen. O pequeno Hete'í morreu ainda criança, devorado por uma sussuarana. Abu hẽa foi acometida por uma forte diarreia e não resistiu à desidratação. Tapéju'ía foi “levada por *Anhang*” e nunca mais foi vista. O avô Tawára gá faleceu tropeçando enquanto carregava a carne de anta que havia caçado⁶⁸. Viúva, Taré hẽa acabou se enamorando de seu neto Awáetéjúwa e engravidando dele. A gravidez incestuosa gestou um *iranubua*, uma “criança que não presta”, nome dado pelos Piripkura aos bebês frutos do incesto que, como parasitas, matam a mãe hospedeira. Taré hẽa acabou não resistindo ao *iranubua* e faleceu.

Rita cresceu então brincando com seus irmãos/sobrinhos Pakýj, Awý gá e Tamandúa — irmãos pois eram filhos de seu pai Arõ gá, e sobrinhos pois eram filhos também de sua irmã Jatu hẽa. Desta forma, Rita costuma se referir a Pakýj e Awý gá como “irmãos” (*ji ru gá*), ao passo que Tamandúa, por ser mais novo, é por vezes chamado de “sobrinho” (*ji a'y gá*). Rita também seguia os passos do irmão mais velho Awáetéjúwa e da irmã Mande'í, filhos estes de Paijúwa. O único homem do grupo que não era de sua linhagem era Awáeté, que foi adotado por Paijúwa após o grande massacre antes da travessia do grande rio. Desde criança, Rita gostava de Awáeté e, após passar pela menarca e seus rituais de reclusão, casou-se com ele. Após virar menina-moça, a bela Rita foi cobiçada por Arõ gá, mesmo este sendo seu pai não-oficial. Arõ gá propôs trocar de esposa com Awáeté, “concedendo” Jatu hẽa em troca de Rita, uma proposta veementemente rechaçada pelo recém-casado. Contudo, o próprio Awáeté acabou “namorando” com a cunhada Jatu hẽa e também com sua sogra — o que aparentemente era visto com certa naturalidade entre os demais. Embora não tenha tido filhos com sua sogra, Awáeté compartilhava com Arõ gá a paternidade do pequeno Awý gá, uma vez que ambos se relacionavam com Jatu hẽa. De todo modo, Rita, que

⁶⁸ Ocasão que foi interpretada pelos indígenas como vingança do espírito da anta: “O perigo de se carregar anta no cesto, após abatê-la, é tropeçar e cair, o que de fato ocorreu com o avô de Rita. O ‘espírito’ da anta vem, então, colocar-nos pedra, jogar-nos doença. Assim Tagwaraga faleceu, deixando sua mulher sem marido.” (Denófrío, 2012, p. 84).

afirma não ter ciúmes, teve com Awáeté dois filhos, o menino Hete'í e a menina Tapéju'ía. Rita chegara a engravidar outra vez entre um filho e outro, mas, devido ao esforço excessivo durante uma coleta de mel, acabou sofrendo um aborto espontâneo.

Durante este período intensificaram-se as relações esporádicas dos Piripkura com alguns seringueiros e funcionários da Fazenda Mudança:

Certa vez, os irmãos de Rita, Abaítédjubaga (filho de Mambua e Paídjuba), Pakýj (filho de Ariga e Borubohëa) e Abyga (filho de Ariga e Abaeté com Borubohëa, haviam se distanciado dos demais para caçarem pacas, próximo ao igarapé Urucum. Ao atravessarem o riacho, deixaram apagar a tocha que carregam consigo. Estavam sem fogo, sem poder assar a carne que haviam matado, com fome e frio. Uma longa caminhada os levaria de volta a seus parentes, onde então se reconfortariam.

Mas existia ainda outra opção. Ali perto havia um punhado de brancos, vivendo em suas casas. Brancos sem contato. Os Kagwahiva se relacionavam com um ou outro seringueiro na região, dormiam junto a eles, às vezes com eles, comiam juntos, trocavam coisas, mas aqueles brancos, especificamente, eram ainda, digamos, ariscos.

Abyga disse que ele não tinha medo e que contataria os Tapy'ynha para pedir-lhes fogo (...) Abyga havia conseguido, os Tapy'ynha estavam calmos, gentis. Chamou então a seu tio (ywyn – irmão da mãe), Abaítédjubaga, e a seu irmão, Pakýj, para que se juntassem aos demais.

Os três pacificadores passaram vários dias junto aos Brancos, umas duas semanas, conta Rita. Foi então que a mulher de um dos Tapy'ynha “ficou doida”, e quis por que quis fazer amor com Abaítédjubaga. Seu marido, enciumado e com uns goles de cachaça (kaurutehua) em cima, irritou-se bastante e pôs-se violento, acertando uma acetada em Pakýj, o qual não deixou por menos e revidou. Os ânimos entre os Kagwahiva e os Tapy'ynha da Central esquentaram.

Os índios voltaram ao mato, deixaram a situação esfriar e só depois retornaram à fazenda, retomando relações amistosas. Os brancos perguntavam pelos demais Kagwahiva. Foi então que Abaítédjubaga e Pakýj decidiram buscar o restante dos parentes para mostrar-lhes a novidade, os novos brancos contatados. Abyga, contudo, disse que não iria, que esperaria por seus parentes ali mesmo, entre os Tapy'ynha.

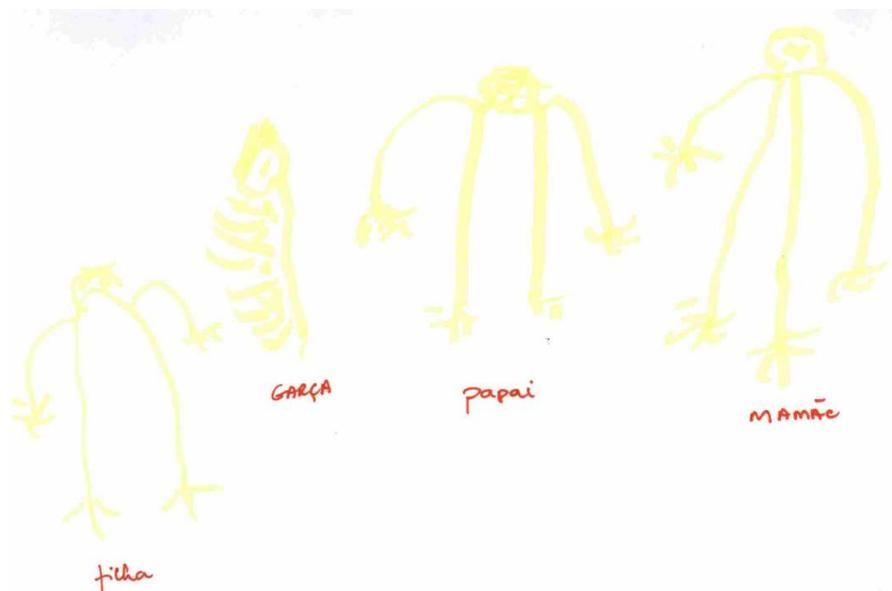
Ao deixarem o local, os dois índios observaram Avião pousando na fazenda. (...) Os Tapy'ynha explicaram que o Avião estava bem longe, em Ji-Paraná.

Os episódios de contato acarretaram o sumiço de Awý gá, levado pelo avião dos Brancos durante uma aventura com Pakýj na Fazenda. Embora sem querer, os Brancos acabaram tendo participação também na morte do marido de Rita: Awáeté engasgou-se criticamente com a espinha de um tucunaré trocado com um seringueiro, passando vários dias sem conseguir falar e comer, vindo mesmo a falecer com o agravamento da ferida. Com a morte de sua avó, principal tutora, e de seu marido, Rita se viu fragilizada, sozinha com duas crianças pequenas para cuidar.

Jatu hãa, esposa de Arõ gá, também faleceu, vítima de doença atribuída à vingança pajé dos morcegos: os animais, dos quais os Kagwahiva têm grande ojeriza, tiveram sua casa queimada pelos Piripkura e, em retaliação, jogaram doença na mãe de Pakýj e Tamandúa, que não resistiu. Ao que parece, Jatu hãa morrera gestante, grávida de mais um filho de Arõ gá. Mais uma vez viúvo e sem a concorrência de Awáeté, Arõ gá retomou as investidas com Rita. Tamandúa ainda era muito criança para compreender o que se passava, mas Pakýj, já um jovem adulto, parece ter ficado bastante abalado com os sucessivos infortúnios enfrentados por seu núcleo familiar. Um pouco por sua própria imprudência, seu irmão Awý gá sumiu no avião dos Brancos, e logo depois sua mãe morreu ainda grávida, e agora seu pai, como um doido, insinuava-se para sua irmã. Somado a tantas outras mortes, tais acontecimentos parecem ter perturbado Pakýj, que começou a se comportar de modo cada vez mais estranho, em especial com sua meia-irmã Rita.

Em determinada ocasião, Pakýj saiu para andar no mato com Hete'í, o filho mais velho de Rita. Ainda criança, Hete'í chorava muito durante o percurso, o que acabou irritando Pakýj, que decidiu matá-lo. Escalpelou o sobrinho e o enterrou sob um tapiri. Rita ainda amamentava sua outra filha, Tapéju'ía, quando soube do episódio. Não muito tempo depois, enquanto o grupo se mobilizava coletivamente em um mutirão de coleta, Pakýj aproveitara um momento de distração de seus familiares para raptar a pequena Tapéju'ía, que chorava bastante e havia sido deixada quieta em seu canto. Rita, que havia temporariamente se distanciado de sua filha para coletar cará, retornou e não mais a encontrou. Ninguém mais soube o paradeiro do bebê.

Figura 59 - Desenhos de Rita.



Fonte: FUNAI, 2010.

Mesmo diante do luto de Rita por seu marido e filhos, Arõ gá não a poupou de suas investidas. Chegou mesmo a demandar o casamento à Paijúwa, que se opôs frontalmente à proposta, oferecendo, em contrapartida, sua filha mais velha, Mandé'í. Mas Arõ gá já havia se casado e se separado de Mandé'í e não aceitou a proposta. Estava obcecado pela jovem e bela Rita. Arõ gá “estava louco”, diz Rita. No meio da crise, em algum momento, Rita não sabe bem como, Mandé'í sumiu. Paijúwa acabou se separando de Mambúa hêa e partiu pela floresta em direção desconhecida — também nunca mais foi visto. Sem o suporte de seu pai de criação, com uma mãe que a desprezava, viúva, com seus únicos filhos mortos pelo irmão e tendo de se esquivar das investidas amorosas de seu próprio pai, Rita resolveu fugir.

Com a ajuda de seu irmão Awáetéjúwa, atravessou o igarapé do Índio em direção à Fazenda Mudança. Arõ gá vinha atrás, perseguindo-os, furioso pela rejeição de Rita — ele queria matá-la, dizem. Ao chegarem na Fazenda, acamparam inicialmente no curral, com receio dos Brancos. Ao acordar, Rita não mais encontrou Awáetéjúwa, que voltou a desaparecer no mato. Os Brancos se aproximaram de Rita, vestiram-na, deram-lhe abrigo e seu novo nome em português. Desde então, Imána hêa transformou-se em Rita. Arõ gá chegou dois dias depois, recusou as roupas, mas recebeu também um novo nome: os Brancos o chamaram de “Cumpadre”. Awáetéjúwa, que devia estar

acampando nas redondezas, voltou para avisar Rita que Pakýj tinha de fato matado Tapéjú'ía (até então o bebê se encontrava desaparecido, sem maiores notícias). Awáetéjúwa permaneceu por um tempo para consolar a irmã, mas, desconfiado dos Brancos, acabou voltando para o mato. Desde então, nunca mais foi visto.

Rita e “Cumpadre” passaram algum tempo convivendo de modo mais ou menos intermitente com os Brancos. Foi quando conheceram João Lobato, o indigenista que passou alguns dias com os dois na Fazenda Mudança e depois retornou para a cidade. A jovem Rita parecia despertar não apenas o interesse de Arõ gá, mas também dos peões da Fazenda, que, certo dia, acabaram se envolvendo em uma briga diante de acusações mútuas de envolvimento com a indígena⁶⁹. A briga acabou em morte e Arõ gá, assustado, resolveu fugir da Fazenda, afinal os Brancos pareciam estarem doidos, matando uns aos outros, eram perigosos. Tentou convencer Rita a acompanhá-lo, mas o apelo foi em vão: a confirmação da morte da bebê Tapéjú'ía foi a gota d'água para Rita, que se recusou a continuar uma vida de fuga. Seu marido, filhos, irmãos, todos os que amava estavam mortos ou desaparecidos. Já não valia a pena, Rita ficaria ali mesmo e, se os Brancos resolvessem matá-la, que assim o fizessem. Ao perceber que não convenceria Rita a fugir, Arõ gá partiu em retirada para a floresta e nunca mais retornou.

Com a chegada da FUNAI, Rita foi levada até a cidade e teve um rápido envolvimento com outro indígena, de nome “Arara Gavião”. A enfermeira Edna acabou arranjando o casamento de Rita com outro *tabijara* kagwahiva, Tíu Karipuna, que trabalhava como auxiliar para a FUNAI, mas que acabou falecendo em missão, vítima de um naufrágio no rio Teles-Piris. Mais uma vez viúva, Rita acabou casando-se então com o primo paralelo de Tíu, o também *tabijara* Aripã Karipuna, com quem é casada até hoje. Rita não chegou a ter filhos com Aripã, mas este teve filhos em casamentos anteriores: Batiti, fruto de seu primeiro casamento com a kagwahiva Taré Karipuna, e mais dois filhos de um breve relacionamento com uma indígena Oro Win.

Rita e Aripã formam uma família tupi-kawahib como tantas outras, compostas pelo casamento entre diferentes coletivos. Assim, vivem alternando entre períodos de habitação na TI Karipuna e TI Piripkura, tendo casa em ambos os locais, com suas roças e áreas de caça, pesca e

⁶⁹ Os relatórios da FUNAI acusam os trabalhadores da Fazenda de abusar sexualmente de Rita. Contudo, embora obviamente constrangida, Rita chegou a me dizer que jamais “fez *meno* com *tapy'ynba*”, isto é, se relacionou sexualmente com brancos. A questão, delicada, merece as devidas investigações, mas não será debatida aqui. Para mais detalhes, incluindo o conflito entre os trabalhadores da Fazenda Mudança, Cf. FUNAI, processo nº 08620.002008/2022-39 e Denófrío, 2012.

coleta. Pakýj hoje vive em seu tapiri ao redor da Base da FUNAI, ao passo que Tamandúa, como vimos, está desaparecido.

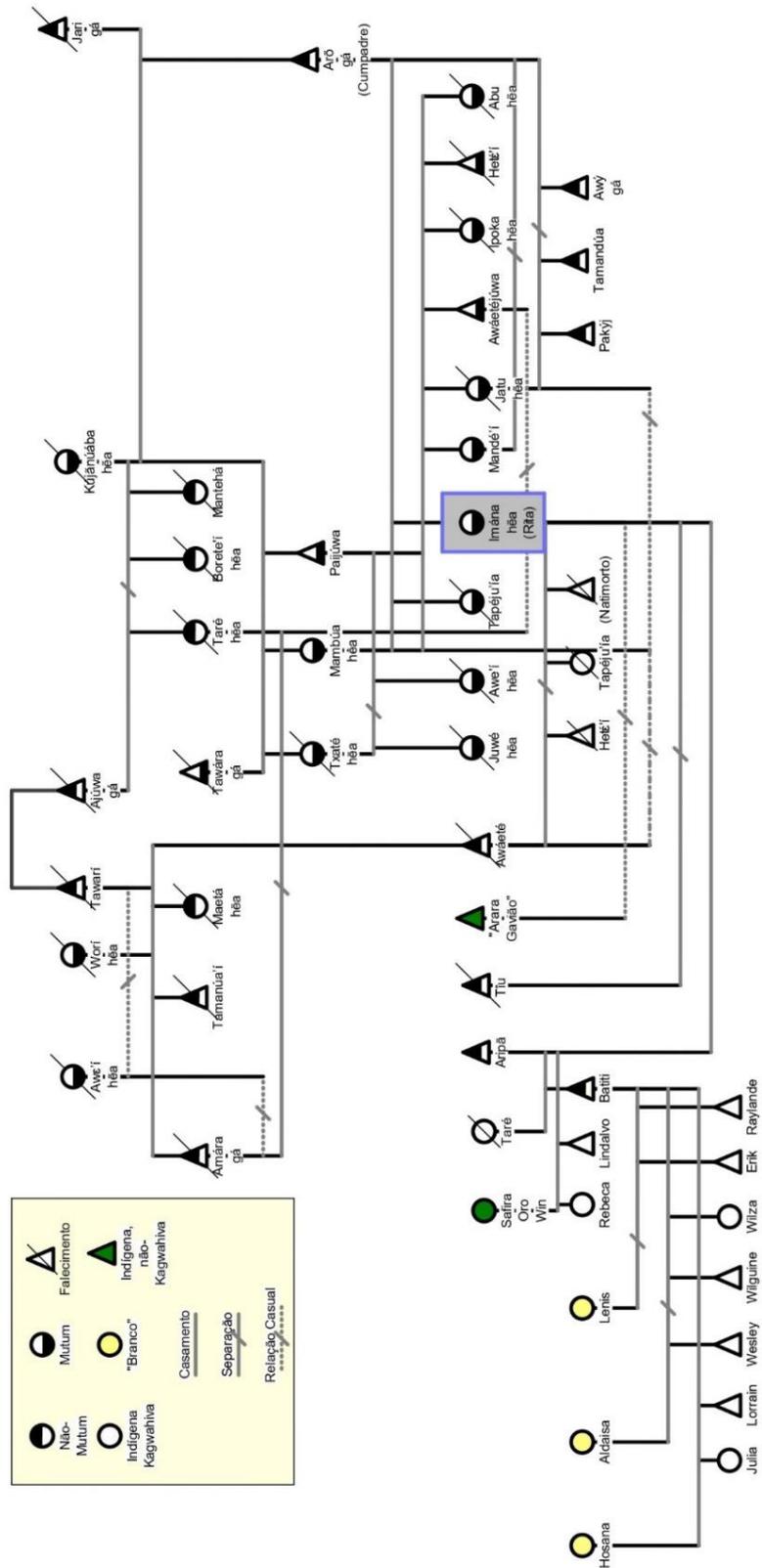
E o resto é história.

Figura 60 - Detalhe de fotografia retirada na Base da FUNAI. Em primeiro plano, agachados, a família tupi-kawahib, composta de Tamandúa, Pakýj, Rita e Aripã.



Fonte: FUNAI, 2018.

Figura 61 - Genealogia piripkura. Fonte: Elaborado pelo autor.



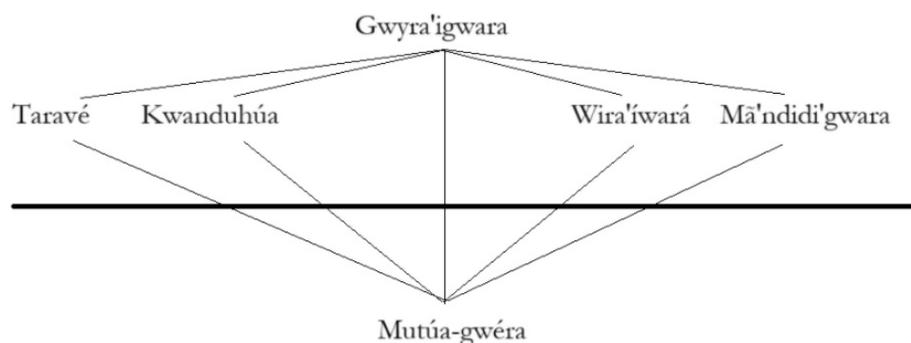
3.2.1 MÚLTIPLAS METADES

O histórico de genocídio dos Piripkura colocou sérias dificuldades para o mapeamento genealógico do grupo, sendo os poucos dados existentes oriundos das traumáticas memórias de Rita. Escassas são as informações dadas por Pakýj que, além de monolíngue, fala uma variação da língua que mesmo outros indivíduos kagwahiva tem dificuldade de entender, incluindo sua própria irmã. Em contato intermitente, Pakýj vive em um universo próprio, o qual é difícil de se acessar. Ainda assim, a partir das memórias de Imána ã e da observação dos modos de Pakýj é possível observar a presença de diversos fatores típicos da estrutura da organização social kagwahiva e, ao mesmo tempo, dispositivos criativos acionados diante do genocídio.

A presença das metades, elemento central da sociedade kagwahiva, pôde ser observada também entre os Piripkura, embora o genocídio vivenciado pelo grupo tenha complexificado seu funcionamento. Entre os Piripkura os clãs são chamados de *orerawirara*, algo como “o que sou de nascença”. Se entre os demais Kagwahiva as metades se desdobram em três, os Piripkura parecem ter dobrado a aposta: segundo Rita, entre seus familiares haveria a presença de nada menos que seis clãs. São eles: Mutúa-gwéra (Mutum), Taravé (Maracanã), Kwanduhúa (Gavião-Real), Wira’iwará (Arara), Mã’ndidi’ gwara (pássaro não identificado⁷⁰) e Gwyrá’igwara (literalmente “passarinho”, ave não identificada). Como era de se esperar, Mutum pode se casar com todos os outros, enquanto estes, por sua vez, não devem casar-se entre si, apenas com Mutum. Com exceção de Gwyrá’igwara, que parece tratar-se do mesmo clã “incestuoso” encontrado também entre os demais Kagwahiva, casando-se, portanto, indiscriminadamente com qualquer outro. De toda forma, a multiplicidade de clãs não altera a base do sistema de metades, uma vez que a prescrição da exogamia ainda se dá entre Mutum e Não-Mutum.

⁷⁰ Possivelmente andorinha-azul (*Progne subis*), que em parintintin se chama *mynh’iti’ngui* (Betts, 1989, p. 135).

Figura 62 - Exogamia entre os clãs piripkura.



Fonte: Elaborado pelo autor.

Apesar da memória afiada sobre os mais diversos detalhes de sua história familiar, Rita tem bastante dificuldade de relacionar a qual clã pertence cada um de seus parentes. Ela própria se diz Mutum, como seu pai Paijúwa. Tanto que todos seus maridos são Não-Mutum: Awaeté, Tíu e Aripã. Já Arõ gá, seu outro pai, seria Mã'ndidi'gwara. Seu primo-avô, o pajé Amára gá, era do clã Wira'íwará. Outros de seus parentes ora eram referidos como Taravé e, em outros momentos, como Kwanduhúa. Como de praxe, evitou-se mencionar quais seriam os parentes incestuosos do clã Gwyrá'igwara. Contudo, além do embaraço, em certos momentos Rita demonstrou realmente não saber ao certo os clãs de seus parentes. Ao que tudo indica, as complicações demográficas e a conseqüente recorrência sucessiva de matrimônios proibidos entre os Piripkura são motivo não apenas de constrangimento, mas também de desorientação dos indivíduos em relação a sua posição no sistema de metades.

Tal confusão não é exclusividade dos Piripkura. Como vimos, a própria existência de “terceiros clãs” entre outros coletivos kagwahiva pode estar relacionada à endogamia vinculada à quebra do equilíbrio populacional diante do genocídio colonial. Com efeito, a existência de sistemas de metades ternários estaria de alguma maneira relacionada a situações nas quais a depopulação obriga o grupo indígena a exercer o incesto clânico ou o casamento interétnico (Kurovski, 2009, p. 78-79). Não obstante o regime preferencial do casamento entre metades exogâmicas, certos povos Kagwahiva, como os Parintintin, Jupaú, Juma e Karipuna, recorreram aos casamentos interétnicos endogâmicos diante de limitações demográficas (França, 2012; Kurovski, 2009). O avanço das frentes de colonização trouxe novas dinâmicas de sociabilidade e territorialidade aos Kagwahiva, criando “zonas de contato” entre diferentes grupos:

“Nesta conexão entre os diferentes povos que constituem o complexo Kawahíwa temos as “zonas de contato” – espaço social onde, segundo Peggion (2005:94) há o encontro das metades exogâmicas Kawahíwa. Nessa “zona de contato” temos, então, choques e entrelaçamentos (Pratt, 1999, *apud* Bittencourt, 2006:155) dos povos do complexo Kawahíwa que em seu dualismo apresenta o plano de intersecção, pois a assimetria entre as metades não recusa o princípio de reciprocidade.” (Aguilar, 2013, p. 153)

Na impossibilidade de se recorrer ao casamento ideal a partir do sistema de metades, tais populações recorrem ao casamento interétnico sem, contudo, abandonar seus princípios estruturais, mas antes aplicando-os às situações atuais a partir das flexibilidades inerentes entre o ideal e a norma⁷¹. Assim os Parintintin, por exemplo, resistem à pressão colonial mantendo sua organização dual a partir da incorporação de filhos estrangeiros não-kagwahiva (Kurovski, 2009:76). Já os Juma, vítimas de sucessivos massacres, contavam com apenas seis remanescentes, quando contatados nos anos 1970: um homem⁷², sua esposa e suas filhas, que passaram a casar-se com homens Jupaú. No entanto, a manutenção dos mesmos princípios estruturais kagwahiva, neste caso, impõe sérios limites à reprodução, já que a uni-filiação patrilinear intrínseca ao sistema impede que os filhos dos homens Jupaú possam ser considerados Juma, colocando este povo em risco de desaparecimento. Hoje em dia, os Juma estão casando-se também com indígenas de outras etnias. Os Karipuna, por sua vez, se aliaram aos Piripkura e Jupaú, além de casarem-se com indígenas de outras etnias e com não-indígenas.

Além da depopulação, outros fatores contribuíram para a consolidação de alianças mais perenes entre os diferentes coletivos kagwahiva, como a integração geográfica da Amazônia, a sedentarização decorrente da política indigenista e o amadurecimento do movimento indígena. Hoje em dia são cada vez mais comuns espaços e momentos de intercâmbios entre grupos que antes viviam mais afastados e que hoje se veem diante da necessidade de se unir por uma luta política comum. Desta forma, o contato colonial implicou em certa ampliação das redes kagwahiva, isto é, com a colonização, se deu também uma integração no nível global de diferentes grupos, o que por sua vez tornou ainda mais comum o casamento entre indivíduos de coletivos distintos.

⁷¹ No sentido consagrado por Leach (1995).

⁷² O patriarca Aruká Juma faleceu em 2021, vítima de COVID-19, levando consigo incomensurável conhecimento sobre a cultura Juma e deixando incertezas sobre a continuidade de seu Povo.

Como historicamente cada coletivo nomeou o clã Não-Mutum de uma ave diferente (Arara, Gavião, Tucano, Maracanã etc.), a integração decorrente do processo de colonização implicou na incorporação de novos genros kagwahiva de coletivos mais distantes, que por sua vez trouxeram, para a sociedade de origem de seus sogros, os epônimos originais de seus clãs Não-Mutum. Ao incorporar-se ao novo grupo regional, os afins não efetuam a “tradução” do clã Não -Mutum para o idioma relacional de sua nova família extensa, preservando seus totens de origem e agregando-os, assim, ao sistema expandido da aliança efetuada. Os Karipuna, por exemplo, antes acostumados a se dividir apenas entre Mutum e Tucano-Maracanã, agora se veem casados também com Jupau e assim acabaram incorporando o clã Arara, nome jupau para a metade Não-Mutum. Para além dos matrimônios efetivamente realizados, a crescente integração política entre distintos coletivos Kagwahiva faz circular entre eles o conhecimento dos diferentes nomes Não-Mutum existentes entre os grupos.

Ocorre que um dos modos que os Kagwahiva encontram para se posicionar dentro do sistema de metades é a utilização de vocativos que traduzem a relação de exogamia entre as classes: *nbomamo*, “os da nossa metade” e *amote-gã* “os da outra metade” (Peggion, 2005, p. 97). Paralelamente, cada clã é entendido como substantivo singular entre os Kagwahiva, independente de sua posição no jogo de metades. Isto é, embora para o antropólogo a diferença entre “Arara” e “Taravé” seja de pouca importância, desde que ambos refiram-se à metade Não-Mutum, cada coletivo kagwahiva vê seu clã como diferente do outro — Arara é uma coisa, Taravé é outra, independentemente de serem ambos “Não-Mutum”⁷³. Na perspectiva dos Kagwahiva, a operacionalidade do sistema de metades entre Mutum e seu contrário não implica na dessingularização dos demais clãs.

A profusão de epônimos Não-Mutum na sociedade kagwahiva parece recorrentemente ser um dos motivos atuais de confusão entre os Kagwahiva, quando perguntados sobre as relações entre seus clãs. Daí, por exemplo, o fato de um interlocutor Karipuna ter apresentado grande dificuldade em me explicar quais são as metades presentes em sua família, perdido que estava entre as tantas aves clânicas conhecidas atualmente. Para além da proliferação de incestos, é possível também que a confusão de Rita acerca dos clãs de seu grupo se dê devido a esse fator, já que ela

⁷³ Isso é visivelmente perceptível em momentos de reunião entre pessoas de diferentes coletivos kagwahiva. Por exemplo, em determinada situação eu estava reunido com indivíduos Amondawa, Jupau e Karipuna na base da FUNAI e, ao referir-se sobre seus clãs, Arara, Tucano, e Maracanã, os Kagwahiva os concebiam todos como substantivos singulares e não intercambiáveis entre si. Os Amondawa, por exemplo, em nenhum momento reconheceram seu clã Arara como homólogo ao Tucano dos Karipuna, só por serem ambos clãs “Não-Mutum”.

acabou aliando-se posteriormente aos Karipuna, além de ter interações com pessoas Tenharim, Parintintin, Amondawa e Jupaú. Não é impossível também que a multiplicidade de clãs entre os Piripkura seja anterior ao contato, se considerarmos a possibilidade de serem um grupo constituído de indivíduos de coletivos kagwahiva diferentes. A união entre indivíduos de mesma língua e coletivos diferentes é uma estratégia relativamente comum de sobrevivência face ao genocídio, à exemplo do verificado entre os Suruwahá. Lévi-Strauss registrou o mesmo entre os Tupi-Cawahib do Machado (1958, p. 333).

De todo modo, assim como Rita, tantos outros Kagwahiva por vezes podem se perder entre os epônimos de suas metades. Isso não faz, contudo, que elas percam sua funcionalidade. O número de aves epônimas e suas unidades clânicas não altera o sistema de exogamia entre os Kagwahiva, incluindo aí os Piripkura. Seja Maracanã, Tucano ou Arara, de fato todos os maridos de Rita são *amote-gã*, homens da metade oposta à sua.

3.2.2 NOVOS NOMES

Ao registrar as memórias de Rita e tentar esboçar sua genealogia, encontrei grande dificuldade para entender certas narrativas. Às vezes via-me diante de uns tantos nomes que se repetiam para se referir a pessoas totalmente diferentes. Em outros momentos, acontecia o contrário, e eu percebia que determinados indivíduos eram designados cada vez com um nome diferente: Pakýj, hoje, na verdade, se chama Mbaitá, mas também já se chamou Pyré, nome que também pertenceu a seu irmão Awáetjúwa. Tamandúa, por sua vez, já foi Herowáka, nome que em algum momento também designou Awáetjúwa. Tapéjú'ia foi o nome de criança de Rita, ao mesmo tempo em que era o nome de sua filha e também o de sua irmã, e assim por diante. O desafio não chegou a ser exatamente uma surpresa, já que a constante mudança de nome é algo comum aos Kagwahiva, sendo sempre objeto de confusão entre indigenistas. José de Freitas, funcionário do SPI, já havia registrado desorientação semelhante durante a pacificação dos Parintintin:

“Os Parintintin' estão constantemente mudando de nomes e foi este um dos motivos para o fracasso da estatística que pretendi levantar no Posto e para exemplo vou citar um caso. O índio Matikamundé, muito conhecido nas suas façanhas contra o Posto, para se melhorar mudou o nome para Tukaiarí ; continuou sempre desordeiro voltando depois todo pintado negando o seu pessimo procedimento, disse ser Euétuíí (ventania) e nao-mais Tukaiarí; debaixo deste. ultimo nome me quiz degolar com um terçado, mais malogrou a sua tentativa e na carreira em que sahiu; prometeu voltar com um grande

contingente para levar a efeito o seu plano para me degolar.; passado muito tempo regressou ao Posto, mas nos encontrou retraídos da sua amizade porque sempre procurou nos fazer mal e com o arrependimento ou egoísmo, ele chegou-se a mim, dizendo não mais proceder daquela forma e propoz trocar -os s nomes ; eu ficaria sendo Euétui e elle Gatia (Garcia) e ainda-hoje conserva este nome.” (Freitas, 1935, p. 72)

De fato, os Piripkura também apresentam um sistema onomástico comum aos demais Kagwahiva, similar ao encontrado hoje entre os Amondawa e Jupaú e que, segundo Peggion (2005), encontra reminiscência também entre os Tenharim e demais coletivos setentrionais. Em síntese, os Kagwahiva dispõem de um conjunto de nomes divididos simultaneamente em categorias de idade, sexo e metade. Há nomes masculinos e nomes femininos, que estão ao mesmo tempo divididos entre nomes Mutum e nomes Taravé, e estes vão sendo trocados a cada marcador de passagem temporal na vida do indivíduo.

Assim, quando uma criança nasce, ela recebe um nome de acordo com seu sexo e metade, e este nome será trocado a partir de eventos significativos de seu amadurecimento, como a iniciação, casamento, nascimento do filho, adultidade, velhice, etc. Com o nascimento de um irmão do mesmo sexo, o mais velho transfere seu nome para o mais novo, sendo rebatizado com um nome de categoria de idade superior. Algo semelhante ocorre pelo matrimônio: quando a irmã ou irmão mais velho se casa, ele concede seu nome de solteiro para seu germano mais novo e passa a adotar seu novo nome de casado⁷⁴. Assim, a mudança de nome ocorre de modo sistêmico em todo o grupo, de acordo com a divisão das metades: quando uma nova criança nasce, por exemplo, o evento potencialmente pode gerar um “efeito-dominó”, deslocando o nome de toda a linhagem daquele clã (Peggion, 2005).

Abaixo podemos verificar alguns dos diferentes nomes já utilizados pelos Piripkura⁷⁵:

Rita: Tapéju’ía < Buruã’já < Tapé hã < Mbyahua < Imána hã < Rita;

Pakyî: Pyré < Pae’rõ < Popétewá < Txítixí < Juwé’a < Tykún < Pakyî. < Baitá;

Tamandúa: Herowáka < Bib’á < Pyré < Hete’i < Mandé’i < Tapé’a < “Curumim” < Tamandúa;

⁷⁴ Interessante notar que tal sistema onomástico opera mais na classificação social dos indivíduos, à exemplo da onomástica Jê, do que na sua individualização, como em geral ocorre entre os Tupi (Peggion, 2005).

⁷⁵ Ana Suelly Cabral (2010) e João Denófrio (2012) realizaram os primeiros levantamentos dos nomes Piripkura e Denófrio também realizou a primeira versão da genealogia do grupo. Os dados, preciosos, apresentavam, contudo, certas inconsistências, em grande parte devido às confusões onomásticas e pela dificuldade de compreensão das narrativas erráticas de Imána hã. Tanto a lista de nomes quanto o genograma que apresento aqui foram realizados a partir de uma revisão detalhada, realizada em conjunto com Rita Piripkura.

Arõ gá (pai de Rita, de Pakyí e de Tamandúa): P'ruwa gá < Arõ gá < Arí < “Cumpadre”;

Paijúwa (pai de Rita): Iwahára gá < Mbúa gá < Paijúwa;

Mambúa hêa (mãe de Rita): Mboreaté hêa < Awú hêa < Humbý hêa < Mambúa hêa < Mboreá hêa;

Heté'í (filho de Rita): Bibí'a gá < Awiúwa gá < Heté'í;

Mandé'í (irmã de Rita): Buruã'jía < Mborokája hêa < Mandé'í < Txitu' hêa;

Juwé hêa (meia-irmã de Rita, filha de Pajúwa): Mborowa'ía < Juwé hêa;

Awáetéjúwa (irmão de Rita): Pyré < Herowáka < Awáetéjúwa;

Txatú hêa (irmã de Rita, mãe de Pakýj e Tamandúa): Txatú hêa < Juwe hêa < Mborubó hêa;

Awý gá (irmão de Pakyí e Tamandúa): Awyuba gá < Herowáka < Txia'í gá < Awý gá;

Tawára gá (avô de Rita): Tawán < Tawára gá;

Amára gá (primo-avô de Rita): ãm'pân < Amára gá;

Worí hêa (prima-avó de Rita, esposa de Amára gá): Mã'tâná hêa < Mitângá hêa < Worí hêa;

Kújãnúába hêa (avó de Rita, mãe de Arõ gá): Mborokája hêa < Mantehá < Kújãnúába hêa;

Jari gá (avô de Rita, pai de Arõ gá): Iwakatu gá < Jari gá.

Todas essas trocas de nomes seguem o padrão onomástico kagwahiva. Rita, por exemplo, nasceu sendo chamada de Tapéju'ía, nome comum dado às crianças recém-nascidas do sexo feminino, tanto que foi o nome que deu também para sua própria filha quando esta nasceu. Com o nascimento de uma nova irmã, Rita cedeu o nome Tapéju'ía para ela, passando a se chamar Buruã'jía, nome que, por sua vez, lhe foi transferido de sua irmã mais velha (Buruã'jía foi o primeiro nome de Mandé'í). Um pouco mais velha, passou a se chamar Tapé hêa e, após a iniciação da menarca, Mbyahua. Depois de se casar, recebeu seu nome de adulta plena, Imána hêa.

Apesar de seguirem a estrutura geral da onomástica kagwahiva, os Piripkura parecem ter realizado inovações diante da extrema depopulação causada pelo genocídio e as dinâmicas do isolamento. A reincidência de relações incestuosas causou confusões na disposição dos clãs e, por consequência, dos nomes a eles associados: Tapé e Tapéju'ía, que originalmente são nomes femininos Taravé, foram empregados em mulheres Mutum, como Rita e suas irmãs. O mesmo aconteceu com Mboreaté hêa, Mborowa'ía hêa e outros casos. Além da troca das categorias de metade, alguns nomes curiosamente também trocaram de categoria de gênero. Assim observamos

no caso de Mboreá hẽa, um dos nomes da mãe de Rita, uma vez que Mboreá é um nome tipicamente masculino da metade Taravé. O mesmo ocorre, de maneira inversa, com Pakýj: Baitá, seu nome atual, é na verdade um nome kagwahiva feminino do clã Mutum. Pakýj também já se chamou Jawé'a, outro nome tipicamente feminino, este da metade Taravé.

Já em relação a Tamandúa a coisa parece ficar ainda mais complicada. Rita diz que Tamandúa não seria um nome de gente, mas sim a palavra para o bicho tamanduá (*Myrmecophagidae* sp.). Realmente, em tupi-kawahib o sufixo nominalizador “a” deve ser acompanhado do morfema *gá* (masc.) ou *hẽa* (fem.) em casos de nomes pessoais, diferenciando assim humanos de animais: *mborokája*, por exemplo, é o gato maracajá (*Leopardus wiedii*), enquanto Mborokája *hẽa* é um dos nomes da irmã de Rita. Algo semelhante ocorre entre os Aché, também um povo Tupi-Guarani, embora sem diferenciação de gênero (Melià, 1973; Clastres, 1995; Roessler, 2008)⁷⁶. Seja como for, Rita afirmou certa vez, para o antropólogo João Denófrio, que o correto para uma “pessoa de nome tamanduá” seria se chamar Mandú *hẽa*. Ocorre que *hẽa*, como vimos, é o nominalizador usado para mulheres, o que, segundo Denófrio, indicaria que certos animais são associados a nomes femininos e outros a masculinos (Denófrio, 2012, p. 116)⁷⁷. Curiosamente, dois dos nomes antigos de Tamandúa, Tapé e Mandé'í, são antropônimos femininos largamente difundido entre os demais Kagwahiva. Com o isolamento, os Piripkura parecem ter trocado as categorias de metades e de gênero de seu sistema onomástico.

⁷⁶ Em aché, os nomes das pessoas são formados a partir de nomes de animais, aos quais se acrescenta o sufixo *-gi*, que serve para indicar um pronome pessoal ou o sujeito de uma oração. Por exemplo, *Kybyryráj*, “pássaro + nome pessoal”. Assim, entre os Aché o nominalizador não é dividido de acordo com o sexo, tendo como função indicar o status de humanidade do sujeito (Clastres, 1995). No caso do tupi-kawahib, embora haja a separação entre *-gá* e *hẽa*, me parece que sua função primordial é a mesma — com a distinção de que, ao contrário dos Aché, nem todos os antropônimos kagwahiva tem origem animal. Como vimos, a própria onomástica kagwahiva já classifica de antemão um conjunto de nomes femininos e outros masculinos. Desta forma, ao fim e ao cabo, os Kagwahiva já sabem, de antemão, quais são os nomes próprios de cada gênero. Tanto que, embora os sufixos *-gá* e *-hẽa* sejam em teoria imprescindíveis do ponto de vista normativo, no cotidiano vernáculo observa-se que os Kagwahiva frequentemente os dispensam. É bastante comum referir-se aos sujeitos sem tais nominalizadores, como se pode observar nos próprios nomes Piripkura catalogados de acordo com o modo relatado por Rita.

⁷⁷ A partir desta fala isolada de Rita, Denófrio levanta a hipótese de que os Piripkura parecem conceber diferentes animais como associados ao sexo masculino ou feminino. Contudo, me parece ser preciso cautela com tal suposição. Em primeiro lugar a língua tupi-kawahib não apresenta, para animais, substantivos epicenos, tais como em português (a borboleta, a onça, o macaco, o cachorro etc.). Os marcadores de gênero *-gá* e *-hẽa* só são empregados para seres humanos ou deuses. Ademais, o argumento parece contraditório na medida em que outro parente masculino de Rita também tinha o nome associado ao bicho mirmecofagídeo: trata-se de Tamanuá'ia, aquele que fora morto pelos Brancos em sua tentativa de vingança. Não tenho certeza, portanto, que “Tamandúa” seja de fato um nome de mulher. Quanto a Tapé e Mandé'í, nomes antigos de Tamandúa, realmente não resta dúvida, uma vez que são de fato nomes femininos em vários outros coletivos kagwahiva, como Jupauá, Juma e Amondawa.

Edmundo Peggion organizou um quadro da classificação onomástica kagwahiva a partir de dados coletados entre os Amondawa (Peggion, 2005, p. 135). Usando o quadro como modelo, pude observar a grande reincidência de troca de nomes nas categorias de metades, com maior ocorrência na linhagem de Rita, o que provavelmente se deve à bifurcação causada pelo incesto entre seus pais. Em relação à categoria de idade, comumente os nomes piripkura seguem o padrão geral kagwahiva. Contudo, foi interessante notar que vários dos nomes registrados entre os Piripkura estão presentes também entre os Amondawa, Jupáú e Karipuna — o que não parece ocorrer com os coletivos setentrionais ⁷⁸:

Quadro 6 - Lista de nomes coincidentes entre os Piripkura, Amondawa, Jupáú e Karipuna a partir do sistema onomástico kagwahiva

Idade	Masculino		Feminino	
	Taravé	Mutum	Mutum	Taravé
00				<u>Tapé</u> (Amondawa, Jupáú, Piripkura - ♂ ^{**})
01-10	<u>Erovák</u> (Amondawa, Jupáú) <u>Herowáka</u> (Piripkura)			<u>Mboriaté</u> (Amondawa) <u>Mboreaté</u> (Piripkura -M) ^{**}
11-15	<u>Puré</u>		<u>Maitá</u> (Jupáú)	<u>Mborowá</u> (Amondawa)

⁷⁸ Uma comparação entre os antropônimos meridionais e setentrionais pode ser realizada por meio da consulta ao censo realizado por Peggion entre os Amondawa, Jupáú, Jiahui e Tenharim (2005, p. 236-265). Embora a maioria dos nomes levantados por Peggion estejam em português, os poucos nomes tupi-kawahib recensados destoam daqueles encontrados entre os grupos meridionais. Nos poucos contatos que tive com os Tenharim, Parintintin e Jiahu durante meus trabalhos na FUNAI, tampouco observei a presença de tais nomes. A única exceção entre os Kagwahiva Setentrionais me parece ser os Juma, que apresentam tanto nomes encontrados entre os Meridionais (como Mandé'í e Borchá) quanto entre os Tenharim (Aruká, nome naturalmente presente também entre os Jupáú, com quem os Juma se aliam). De fato, tanto do ponto de vista linguístico como histórico, os percursos migratórios dos Juma e sua conexão com os demais coletivos Kagwahiva ainda apresentam mistérios importantes a serem desvendados.

Idade	Masculino		Feminino	
	Taravé	Mutum	Mutum	Taravé
	(Amondawa, Jupaú) <u>Pyré</u> (Piripkura)		Maetá (Karipuna) <u>Maetá</u> (Piripkura – T)**	<u>Mborowa'ía</u> (Piripkura – M)*
16-20				<u>Boraka'í</u> (Karipuna) <u>Mborokája</u> (Piripkura - M)*
21-25	<u>Abinajú</u> (Karipuna) <u>Awáetéjúwa</u> (Piripkura -M)**			<u>Mboropó</u> (Amondawa, Jupaú) <u>Mborubó</u> (Piripikura) <hr/> <u>Mande'a</u> (Jupaú) <u>Mantehá</u> (Piripkura)
26-30			Kújãnúába hẽa (Karipuna) Kújãnúába hẽa (Piripkura)	<u>Mande'í</u> (Amondawa, Jupaú) <u>Mande'í</u> (Piripkura - ♂)*

Idade	Masculino		Feminino	
	Taravé	Mutum	Mutum	Taravé
31-35				<u>Imana</u> (Amondawa) <u>Imána</u> (Piripkura - M)**
36-40	<u>Mboriá</u> (Amondawa) <u>Mboreá * **</u> (Piripkura -M ♀)			
41-50	Paerón (Amondawa, Jupaú) Pae'rō (Piripkura -T) **		Mbaitá (Amondawa, Jupaú) Baitá (Piripkura ♂)*	Juwé (Amondawa, Jupaú) Juwé (Piripkura - M ♂)* **
51-60	Arō gá (Karipuna) Arō gá (Piripkura)			Tarep (Amondawa) Taré (Karipuna) Taré (Piripkura)
61-70	Tari (Amondawa)	Paíadjup (Amondawa, Jupaú)	Mborehá (Amondawa, Jupaú)	

Idade	Masculino		Feminino	
	Taravé	Mutum	Mutum	Taravé
	Jari (Piripkura - T)**	Paijúwa (Piripkura)	Mboreá (Piripkura)	
71-80				Jaté (Amondawa) Txaté (Piripkura - M)**

* Gênero trocado em relação à norma (♀ / ♂)

** Metade trocada em relação à norma (M – Mutum / T – Taravé)

Fonte: Elaborado pelo autor.

Tal dado nos parece bastante relevante do ponto de vista da antroponomástica histórica. O compartilhamento de nomes pessoais com mesma organização onomástica entre os coletivos meridionais é outra grande evidência da origem migratória relativamente recente e comum dos Kagwahiva das bacias do Aripuanã e Machado — dados reforçados pela proximidade linguística e partilha da cultura material, conforme já demonstramos. Em contrapartida, a ausência destes elementos entre os Kagwahiva Setentrionais indica que estes se afastaram há mais tempo de seus parentes meridionais, tomando uma rota diversa durante a grande diáspora kagwahiva do Tapajós ao Madeira. Se, no início das investigações sobre os Piripkura, a FUNAI acreditava que o grupo era diretamente descendente dos Tenharim, tudo indica que, na verdade, eles estão historicamente mais relacionados aos Amondawa, Jupaú e Karipuna.

Além dos nomes próprios, os Piripkura conservam grande parte da terminologia de parentesco encontrada nos demais coletivos kagwahiva, com pequenas variações:

Quadro 7 - Termos de parentesco Piripkura.

Nível		Notação	Termo Piripkura
Afinidade	G + 1	SF	ji rúβa iab uhúwaʔé
		SM	ji híě iab uhúwaʔé hěě
		FLA	i ratúβě ga
		MLA	i ratúβě hěě
	G + 0	W	-emirekó hěě
		H	-meně ga
		BIL	jikũjapiríě ga /ji
		ZIL	kõemembirě
	G - 1	DSS	i raʔíě iabuhúwaʔé ga
		DSD	i raʔíě iabuhúwaʔé hěě
G + 2	MM	dzi dzahíjrě hěě	
	FM	dzi dzahíjrě hěě	
	MF	amõj/dzi ramõjě gá	
	FF	amõj/dzi ramõjě gá	
G + 1	M	-í/aʔíβaʔé	
	F	apín/ -úβ	
	MZ	ji ʔíě hěě	
	FZ	dzi ruwířě hěě	
	MB	tutířě	
	FB	dzi ruwířě ga	
G 0	Z(m.s.)	dzi rendířě hěě	
	Z (f.s.)	dzi rũ hěě	
	B (m.s.)	dzi rũ gá	
		dzi reβirõwárě ga (y) dзи rœnotárě ga (e)	

Nível	Notação	Termo Piripkura
	B (f.s.)	dʒi rũ gá
	MZD	-ɬɛ' tɪr hẽẽ (m.s.) -ɬẽ' dir hẽẽ (f.s)
	MBD	ʒɐvẽ' bira hẽẽ
	MZS (m.s.)	-ɬɛ' tɪr gá
	MZS (f.s.)	- ɬẽ' dir gá
	MBS	ʒɐvẽ' bira gá
	FZD	ʒɐvẽ' bira hẽẽ
	FBD (m.s.)	-ɬɛ' tɪr hẽẽ
	FBD (f.s)	-ɬẽ' dir hẽẽ
	FZS	ʒɐvẽ' bira gá
	FBS (m.s)	-ɬɛ' tɪr gá
	FBS (f.s.)	-ɬẽ' dir gá
G – 1	D	-aʔɪr
	S	-aʔɪr
	BS/ZS	dʒi aʔí ga tʃi aʒé ga
	BD/ZD	dʒi aʔí hẽẽ tʃi dʒi hĩẽ
G – 2	GC ♂	-ɛmiminõ ga

Nível	Notação	Termo Piripkura
		ji rɛmbi iró ga
	GC ♀	-emiminõ hẽẽ ji rɛmbi iró hẽẽ

Fonte: Elaborado pelo autor.

Uma notável particularidade da terminologia de parentesco piripkura, encontrada também nos demais grupos Kagwahiva, é a unificação do termo para os filhos de Ego. No geral, as línguas Tupi-Guarani apresentam a diferenciação entre S (m.s.), D (m.s.) e S/D (f.s.), algo que pode ser rastreado desde o Proto-Tupi-Guarani (Rodrigues, 2007). Em Tupi-Kawahib, no entanto, verificamos que os três termos se encontram unificados sob o mesmo nome utilizado para S (m.s.), isto é, -aʔir:

Quadro 8 - Comparação de termos G-1 entre Proto-Tupi-Guarani e Tupi-Kawahib.

	PTG / (TG)	TK
S (m.s.)	*-aʔir	-aʔir
D(m.s.)	*-ajir	-aʔir
S/D (f.s.)	*-memir	-aʔir

Fonte: Elaborado pelo autor.

Contudo, o termo S/D (f.s.) “*membyr*” (*memir*), embora não apareça para designar os filhos(as) na fala da mãe, continua a estar presente na composição terminológica para os primos cruzados: *djanembir*-. Conforme nos explica Wauld Kracke, tomando como exemplo os termos Parintintin:

“Membyr, o qual em outras línguas Tupi significa ‘nossa criança, mulher falando’, não é utilizado em Kagwahiva, exceto no termo composto *nhanhimembyr* (*jaji* + *membyr*, ‘primo cruzado, criança de minha *jaji*’) e *kunhamembyr* (*kuja* + *membyr*, ‘filho da *irmã*’)” (Kracke, 1984^a, p. 102).

A perda do termo consanguíneo para os filhos da mulher, mas sua permanência no âmbito da afinidade dos primos cruzados bilaterais, demonstra a persistência da tendência patrilateral do sistema. Por outro lado, na língua Piripkura, a raiz “*membyr*” some em G-1 mas reaparece em G-2: além do termo *-emyminõ*, encontrado com variações fonéticas entre os demais Kagwahiva, também se observou a utilização de *-rembiiró*, para referir os netos de ambos os sexos. Ou seja, o termo Tupi-Guarani de gênero neutro para as crianças da mulher desaparece, permanecendo, contudo, para designar os netos e também sendo deslocado para o âmbito da afinidade nos termos para os primos cruzados. Tal inovação terminológica entre os Tupi-Kawahib pode estar associada à situação demográfica de escassez de mulheres, registrada nos mais diversos coletivos kagwahiva, ao longo da história⁷⁹.

Vejamos. Diante do genocídio colonial e das guerras constantes com outros povos indígenas, os Kagwahiva sofreram grandes depopulações. Essa instabilidade demográfica se agravou ainda mais diante das exigências exogâmicas de seu sistema de parentesco de terminologia dravidiana com metades, o que, em alguns casos, parece ter implicado na busca por mulheres em grupos de língua diversa⁸⁰. Não dominando a língua de seus maridos kagwahiva, tais mulheres teriam seguido a fala de seus cônjuges, abandonando o termo específico para se referir a seus filhos. As avós, contudo, mantiveram viva a tradição, conservando a raiz terminológica para designar seus netos e netas. A incorporação de mulheres estrangeiras pode ainda ter ensejado o reforço da patrilinidade, fazendo cair também a diferenciação de sexo para os filhos do homem. De forma semelhante, a patrilateralidade não deixou que o termo caísse em desuso no âmbito da afinidade dos primos cruzados bilaterais.

Os anciões Ikolen-Gavião e Zoró, por exemplo, relatam não apenas guerras, mas também ocasiões de visitas formais, casamentos e episódios de rapto de mulheres envolvendo os Tupi-Kawahib isolados na região do rio Roosevelt⁸¹. Trata-se de ninguém menos do que os ancestrais dos atuais Piripkura, que já então viviam encurralados entre os *Tapy'ynha*. Embora também uma língua tupi, o mondé, de família distinta, é radicalmente diferente do kawahib, sobretudo da perspectiva dos próprios falantes, que tiveram, portanto, que adaptar sua terminologia ao conviver

⁷⁹ Agradeço à Ana Suelly Cabral pela fundamental contribuição para a formulação desta hipótese.

⁸⁰ Já foram registrados casamentos entre os Tupi-Kawahib com povos de língua munduruku, arikém, mondé e txapakura. Alguns desses matrimônios interétnicos continuam a ocorrer até os dias de hoje.

⁸¹ Inês Hargreaves, inf. pessoal.

em aliança⁸². Mais uma vez, observamos como os impactos do genocídio demandam inovações criativas na organização social kagwahiva.

De toda forma, as poucas variações fonéticas e lexicais verificadas na terminologia piripkura, em relação aos demais Kagwahiva, não alteram a base de seu sistema de relações dravidiano:

Quadro 9 - Grade Dravidiana com os termos piripkura para ego masculino.

	Masculino			Feminino		
	Afim	Consanguíneo		Consanguíneo		Afim
G + 2	amõj			dji djahýjra		
G + 1	tutýra	apín	dji ruwýra-	-ý/a'ýwa'é	dji 'ýra-	dji ruwýra-
G 0	djawẽmbíra-	dji renotára -(eB)		dji rendýra-		djawẽmbíra-
		dji rewirowára- (yB)				
G -1	dji a'ý- / txi adjé-	-a'ýr		-a'ýr		dji a'ý- / txi dji
G - 2	-emyminõ / -dji rembiiró			-emyminõ / -dji rembiiró		

Fonte: Elaborado pelo autor.

Os Piripkura, assim como os demais Kagwahiva, tradicionalmente se organizam tanto por meio da terminologia dravidiana quanto pelo sistema de metades, formas que não são coincidentes por definição (Peggion, 2005). Ao contrário do padrão dravidiano, entre os Kagwahiva não encontramos a ambiguidade classificatória entre M e FZ, uma vez que a primeira é vista como consanguínea da metade oposta, e a segunda afim da mesma metade, além de provável mãe do cônjuge, uma vez que a patrilinearidade faz com que sua filha seja da metade oposta (*id.*, *ibid.*). Os Piripkura se esforçaram para manter seu sistema de organização social mesmo diante do genocídio, lançando mão de inovações onomásticas e terminológicas que permitiram a continuidade do grupo sem que fosse necessário dissolver suas bases estruturais.

⁸² Por exemplo, o termo Mondé para as crianças da mãe é “-mápi?”, que, embora linguisticamente relacionado ao cognato tupi-guarani “-membyr”, não é facilmente reconhecível e de simples conversão entre os falantes. Neste caso hipotético, diante da ininteligibilidade, as mulheres Mondé desposadas pelos Kagwahiva, abandonaram o termo e passaram a seguir a referência de seus maridos: -a'ýr.

3.2.3 INCESTO E ISOLAMENTO

Em cenários com morfologia social de grupos atomizados, como é o caso piričkura, os matrimônios se realizam naturalmente dentro da moldura de uma endogamia local. Contudo, ainda assim, tais sistemas continuam a demandar um mínimo social exogâmico, que muitas vezes não pode ser garantido diante do genocídio. A hecatombe depopulacional sofrida pelos Piričkura trouxe graves restrições às possibilidades matrimoniais, o que fez com que eles precisassem lançar mão de improvisações sociológicas, ainda que sem ignorar a orientação geral fornecida por seu sistema de parentesco.

De posse do genograma disponível na página 174, podemos observar a recorrência de uniões extraconjugais, oblíquas e incestuosas entre os Piričkura. Os Piričkura, segundo Rita, eram monogâmicos, assim como são hoje os demais Kagwahiva. Isso contudo não significa que não houvesse relações extraconjugais casuais. Estas, em si, não fogem ao tipo de flexibilidade sexual já observada em outros grupos kagwahiva, à exemplo do namoro de Awáeté e Jatu hã, encarado com grande naturalidade pelo grupo. O mesmo não ocorre quando entre consanguíneos, como no caso da relação entre Awáetéjúwa e Taré hã, que acarretou a morte desta, vitimada pelo *iranubúá*, o bebê incestuoso.

Já os relacionamentos oblíquos, podem se dar sem maiores constrangimentos em sua modalidade avuncular, de acordo com o cálculo das metades, mesmo entre parentes classificatórios (Peggion, 2005, p. 109) — veja os casamentos de Arõ gá com suas sobrinhas-netas Mandé’í e Jatu hã. Caso o relacionamento oblíquo não seja avuncular, são vistos no geral como relações incestuosas, podendo até mesmo ensejar vinganças das divindades Yvaga’ngã (Denófrío, 2012, p. 22). É o caso do já citado exemplo entre Awáetéjúwa e Taré hã, punida com *iranubúá*. Aliás, entre os Piričkura, chama a atenção a recorrência tanto de obliquidade com distâncias geracionais de mais de um nível, como partindo de mulheres mais velhas, algo pouco comum entre os Kagwahiva.

A origem dos desdobramentos incestuosos da parentela se dá em G + 2, na tríplice união entre Mabuhea, Paijúwa e Arõ gá. Embora os Kagwahiva sejam atualmente monogâmicos, a poliandria parece ter sido mais recorrente no passado, não sendo incomum indivíduos que, assim como Rita e Awý gá, tivessem “dois pais” (Denófrío, 2012, p. 97). Outra relação poliândrica pode ser observada em G+3, entre os patriarcas Ajúwa gá e Jari gá, ambos consortes de Kújânúába hã, dando origem a linha dupla dos dois pais de Rita, os meio-irmãos Paijúwa e Arõ gá, líderes da parentela. Quanto à poliginia, esta aparentemente não era comum na sociedade Kagwahiva, tendo

sido registrada apenas por Lévi-Strauss entre os Tupi-Cawahib do Machado (1955) e também entre os Tenharim (Peggion, 2005). Hoje, a prática poligínica se reserva apenas ao âmbito mítico, na figura de Pyreapí gá e suas muitas esposas. Há também a troca de cônjuges, prática hoje também em desuso, mas igualmente registrada por Lévi-Strauss nos coletivos do Machado e presente nas memórias Karipuna (Denófrio, *ibid.*). Parece ter sido esse o caso da proposta que Arõ gá fizera a Awaeté, de trocar sua então esposa Jatu hã por Rita.

Embora decorrentes de uma estratégia de sobrevivência, as relações incestuosas nunca deixaram de ser um tabu, sendo constantemente desaprovadas por Rita, que as tem como decorrentes da “loucura” de seus parentes. Um dos casos mais ilustrativos sem dúvida é o da união entre Awáetéjúwa e Taré hã, que, devido ao incesto, teria morrido infectada por *iranubúá*, a “criança que não presta”. *Iranbua* é um ser não humano, de corpo grotesco e hábitos asquerosos, similar aos *Anhang*. Eles invadem tanto homens quanto mulheres por meio de seus orifícios, em particular os genitais — é o homem que infecta a mulher, transmitindo seu *iranubúá* à parceira durante o ato sexual. Uma vez transmitidos, ingressam para o ventre das Kagwahiva, que ficam rapidamente barrigudas, com o ventre cheio de manchas e um desagradável cheiro em suas vaginas, canal através do qual o *iranubúá* irá sair e assim matar sua hospedeira (Denófrio, 2012, p. 85).

O tema do *iranubúá* nos lembra o já citado caso dos *Gwayrai'gwara akangapeva*, as “crianças de cabeça chata”, encontradas entre os Tenharim. Nascidos de uma união proibida, vimos que os *akangapeva* são jogados ao ostracismo e encarados como fonte de poluição: seu sangue contaminado é transmitido para a carne por eles caçada, da qual por isso ninguém jamais deve compartilhar. A exclusão social dos *Gwayrai'gwara* e seus filhos *iranubúá* e *akangapeva*, implica na circunscrição destes ao espaço da natureza, onde não há troca e, portanto, onde reside o limite da sociabilidade. Cosmograficamente esse espaço é o subterrâneo, onde vivem não apenas os *iranubúá* como os *Anhang*, com quem não existe reciprocidade, restando a desordem e loucura:

“Com os Anhang, como se vê, não se troca, pois com eles não há relação possível. Apesar da grande variedade e contradições com relação aos espíritos desse tipo, que vão desde espíritos de mortos, bichos ou demônios até certas personagens míticas, todas eles representam desordem, desorientação, loucura e morte” (Kracke, 1984b, p. 11-16, grifo nosso)

Loucura. Essa é a referência exaustivamente empregada por Rita ao tentar exprimir a conduta incestuosa de seus parentes — “Piripkura é tudo doido, casa com parente”. O *iranubúá* e o *akangapeva* representam mais um dos casos, comuns em mundos ameríndios, das consequências

tenebrosas daqueles que se arriscam a um abandono (nem que seja parcial) do estado de humanidade, representado aqui pela união incestuosa.

“Se — a exemplo dos índios — nos utilizamos do contraste consanguinidade/afinidade como esquemas gerais da identidade e da diferença (Viveiros de Castro, 2001), o que impede o casamento nos sistemas endogâmicos e nos exogâmicos é um excesso de identidade, ou uma alteridade insuficiente. Pois se a união com seres não-humanos acarreta todos os perigos que se sabe — notadamente, o perigo de ser-se devorado pelos afins — o casar entre-si traz riscos não menores.” (Coelho de Souza, 2002, p. 533)

Embora relações como as de Awáetéjúwa e Taré hëa, entre avós e seus netos, sejam raras e altamente reprováveis na sociedade Kagwahiva, tais casos, no entanto, encontram ressonância em um dos mitos de Mbahira:

“Quando criança, a avó de Mbahira o levou ao mato para fazer cocô, deixando-o sentado em um tronco tombado para estes fins. Mbahira, retirou uma de suas verrugas e a colocou em cima do pau. Em seguida, transformou-se em adulto e foi ao encontro da velha, namorar com ela. A avó, não sabendo que se tratava de seu neto, fez amor com o rapaz. Às vezes, preocupada, gritava para a criança que julgava estar no banheiro, fazendo suas necessidades. A verruga de Mbahira, então, respondia: *Não se preocupe vovó, ainda não terminei. Pode ficar tranquila!* E assim Mbahira, sossegado, fazia amor com sua avó. É depois disso que a velha fugiu com a criança para longe, protegendo Mbahira das arbitrariedades de seu irmão mais velho.” (Denófrío, 2012, p. 84)

Através de suas artimanhas, Mbahira, o grande pajé, fazia amor com sua avó impunemente. Isso nos leva a pensar que o incesto pode, de algum modo, ser contornado pela agência xamânica, com sua potência transformativa capaz de operar as distâncias entre natureza e cultura. Arõ gá é tido por Rita como um grande pajé — será esse o motivo de ter ousado tentar a insanidade de se relacionar com a própria filha? Especulações à parte, ao menos para aqueles que não desempenham pajé, o incesto se apresenta como um triste destino na encruzilhada entre loucura, marginalização e morte.

O casamento entre Paijúwa e Mambúa hëa, irmãos de mães diferentes, mas do mesmo pai, parece ter selado tal destino entre os Piripkura. A união incestuosa dos pais de Rita, assunto tratado com grande reticência, parece ser um dos principais motivos da dificuldade da Piripkura em se orientar entre as metades de sua parentela. Como já dito, os Kagwahiva detêm um sistema de uni-filiação patrilinear, de modo que ao se afirmar Mutum, Rita faz referência ao seu pai e avô — embora seu outro pai, Arõ gá, seja Mã’ndidi’gwara. Ao mesmo tempo, ela e seus demais germanos poderiam também ser considerados Gwayrai’gwara, “pássaros misturados”, descendentes de um

casamento proibido. Entre os Piripkura, as recorrentes uniões proibidas fazem com que a mera referência aos clãs dos indivíduos implique em denunciar a presença do incesto. Por isso, provavelmente a parentela aos poucos foi escamoteando a informação, o que faz com que Rita tenha dificuldades de identificar a qual clã pertence cada um de seus familiares, incluindo até mesmo seus finados filhos. Contudo, mesmo diante de toda a confusão e vergonha, Rita não abandonou as metades: sabendo ser Mutum, devido sua ascendência com Pajjúwa, casou-se com Tíu e Aripã Karipuna, homens Taravé, mesmo depois da morte generalizada de seus familiares e do contato com os Brancos.

Os Kagwahiva, no geral, empreendem grande esforço na manutenção da integridade do sistema de metades exogâmicas entre cognados corresidentes⁸³, de modo que as contravenções dos Piripkura nos remetem às discussões sobre a dicotomia entre regra e prática. Em *Sociedade e Improviso*, Jorge Pozzobon observa a recorrência de transgressões das regras de parentesco entre os Maku⁸⁴, povo de recente contato do Noroeste Amazônico (2011). Embora as regras agnático-hierárquicas típicas do sistema regional do alto Rio Negro se encontram presentes no imaginário discursivo Maku, na prática estes burlam constantemente o sistema, instituindo, em seu lugar, formas cognáticas minimalistas. Para Pozzobon, tais transgressões estariam relacionadas ao “*nonchalance*” dos Maku, um certo *ethos* fundamentalmente não-protocolar, relacionado a um modo de vida pouco afeito ao planejamento futuro e, portanto, amplamente aberto às improvisações. O exemplo dos Maku nos permite refletir sobre a plasticidade encontrada entre os Piripkura. Em situação terminal de genocídio, vivendo entre constantes fugas e conflitos, é razoável supor que os planos de futuro da parentela não estivessem entre suas principais prioridades. Assim, as improvisações do sistema de parentesco puderam e tiveram de se dar sob constrangimentos relativamente menores.

A recorrência intensiva da endogamia e a consequente subversão das regras exogâmicas não é incomum entre povos isolados vitimados por processos de extermínio. Além dos Piripkura, podemos citar como exemplo os Arara da Cachoeira Seca, povo de língua karib dizimado durante a implementação da Rodovia Transamazônica no curso médio do Xingu. Reduzidos a oito indivíduos, os Arara da Cachoeira Seca tiveram que recorrer ao incesto para dar continuidade ao

⁸³ Como exemplo citamos o caso Tenharim, em que Edmundo Peggion observou apenas um casamento entre MBDD e MFZS entre os cerca de 400 indivíduos recenseados (2005, p. 108).

⁸⁴ O Maku é uma família linguística cujos falantes se dividem em diversos povos aparentados entre si: Nadahup, Nadöb, Daw, Hupda, Yuhupde, Kakwa e Nukak. O termo, de sentido pejorativo no contexto regional, atualmente passa por revisão de especialistas e também entre os próprios indígenas, sem no entanto ter-se chegado, até o momento, a um termo definitivo mais adequado, razão pela qual o mantenho conforme emprega-o Pozzobon.

grupo, constituindo uma linhagem a partir da união de uma mãe com seu próprio filho que, conseqüentemente, teve mais filhos com seus filhos, que também tiveram filhos entre si (Cayón, 2022:129). Casos como o Arara e o Piripkura nos mostram que a sociedade pode ser tecida justamente *por meio* do incesto, contrariando os pressupostos basilares da teoria da aliança de Lévi-Strauss (1978), onde o tabu do incesto é o fundamento do sistema social e da passagem da natureza para a cultura.

Contraparte necessária da exogamia, o tabu do incesto realiza a mediação entre identidade e diferença, isto é, entre uma humanidade compartilhada comum que, contudo, se vê diante da necessidade de se diferenciar entre si. Ao romper com as expectativas morais das regras sociais sobre sexo e casamento, o indivíduo exerce um duplo afrontamento: contra a sociedade e contra sua própria humanidade, uma vez que são essas as mesmas regras que a definem. Contudo, o problema de encarar o incesto sob os limites da dicotomia entre indivíduo e sociedade é que, para isso, torna-se necessário encará-lo apenas como norma. Como aponta Roy Wagner (1972), a concepção normativa do tabu do incesto é oriunda da tradição ocidental rosseauniana e sua noção de contrato social, que coloca sobre os indivíduos o imperativo de uma “lei” ou “regra” que lhes é anterior. Assim, todo o espectro cromático da produção do significado é obliterado na dicotomia entre ‘conformidade’ e ‘desvio’:

“A principal falha de uma teoria da ação social baseada na norma como ‘lei’ é que ela exagera e enfatiza o aspecto da solidariedade social das relações humanas em detrimento de seu conteúdo significativo, ou seja, ela ‘comprime’ um amplo espectro de significados qualitativamente diferentes nas dimensões limitadas de conformidade e desvio.” (Wagner, 1973, p. 605-606)

As pessoas pertencem às suas culturas na mesma medida em que a cultura é feita de pessoas. Ver no tabu do incesto apenas a conformidade ou desvio diante das regras de exogamia é ignorar que a identidade é constantemente construída e reconstruída por meio dos esforços de seus agentes. O parentesco não é dado, ele é construído. Daí a necessidade de se encará-lo não apenas sob os aspectos formais da exogamia, mas por outros idiomas de relacionalidade como substância, afecção, ritualidade, convívio, enfim, práticas cotidianas que atuam em função das relações — e não o contrário. Enquanto agenciamentos, tais práticas não são totalmente limitadas pelo aspecto prescritivo das normas, mas abrem-se a experimentações, fazendo com que o próprio incesto possa ser arriscado a fim de verificar seus reais efeitos.

Vejamos: o casal incestuoso Awáetjúwa e Taré hẽa eram de fato consanguíneos, mas ao menos eram de metades opostas, além de configurarem uma relação sexual casual e oblíqua e que, por fim, estaria também potencialmente agasalhada pelo exemplo do demiurgo Mbahira, que também fazia amor com sua avó. Paijúwa e Mambúahêa, por outro lado, eram não somente irmãos, como também da mesma metade, e que não só interagiram casualmente, mas acabaram casando-se e tendo filhos — algo indesculpavelmente proibido. Do ponto de vista da norma prescritiva, a primeira relação seria, por assim dizer, “menos incestuosa” que a segunda⁸⁵. Ocorre que, se a relação casual entre Awáetjúwa e Taré hẽa acabou em tragédia, com a morte desta por infecção de *iranubúa*, o matrimônio entre Paijúwa e Mambúahêa ocorreu sem maiores consequências, a não ser por certo constrangimento. Contrariando as expectativas, é a substância (o *iranubúa*) que aqui aparece como principal fator definidor entre uma relação incestuosa mais ou menos bem-sucedida, e não o mero cálculo a partir do posicionamento dos indivíduos no sistema. Ao fim e ao cabo, é preciso testar para saber:

“[O] incesto pode ou não produzir as consequências temidas – é preciso testar para saber. A consubstancialidade, em outras palavras, é algo que se reconhece por seus efeitos; ela não poderia ser medida de antemão no laboratório, e não apenas porque faltem aos índios a ciência e os instrumentos, mas porque se trata de uma qualidade mutável que depende do modo como os sujeitos conduzem o relacionamento. Isto é, ela é um produto desse relacionamento; não uma linguagem (figurada) que permite a “manipulação” de relações reais, mas um efeito real de uma “manipulação” que consiste, em verdade, seja na “construção” do parentesco ali onde ele “não existia” (no contexto da família conjugal e da afinidade efetiva), seja na sua conservação, ali onde ele tende a caducar (no contexto da família natal).” (Coelho de Souza, 2002, p. 611-12)

Ao contrário do que somos rapidamente instados a pressupor, os Piripkura não recorreram ao incesto apenas como “última alternativa para a sobrevivência do grupo”. Inclusive, não é impossível que este nem mesmo tenha sido o principal motivo para o ato — a ideia de um imperativo da “continuidade da raça” não é universal nem mesmo em nossa sociedade, quem dirá nas indígenas⁸⁶. Veja-se o caso dos Jurureí, coletivo kagwahiva isolado hoje reduzido a

⁸⁵ Aqui convém deixar a ressalva de que a terminologia dravídiana posiciona todos os indivíduos G + 2 como consanguíneos, ao passo que pode, em determinados casos, abrir espaço para a extração da afinidade entre germanos. Ainda assim, no caso piripkura o sistema de metades e as orientações mitológicas colocam o relacionamento entre neto e avó como “menos problemático” do que entre irmãos do mesmo clã.

⁸⁶ Aqui convém mencionar que Paijúwa não era o único homem adulto matrimonialmente disponível para sua irmã Mambúahêa. Havia também ao menos Arõ gá, afim de Mambúahêa sem quaisquer restrições, com quem de fato ela também se relacionou, mas não chegou a se casar. Assim, a opção pelo matrimônio e constituição de família entre os irmãos consanguíneos parece responder a outros critérios além da mera “luta pela sobrevivência”.

pouquíssimos indivíduos, que mesmo assim se recusam a se aliar com os Jupáú ou Amondawa, algo que garantiria a descendência de sua linhagem. Em verdade, as tramas piripkura nos contam que o grupo parecia estar dividido entre aqueles dispostos a recorrer ao incesto para dar continuidade à parentela e aqueles resignados com o fim da estirpe.

Mais do que se adequar ou desviar dos padrões de sua sociedade a fim de meramente sobreviver, os Piripkura formulam e reformulam os significados de sua exogamia para viver, continuar a habitar um mundo onde haja *sentido*. É evidente que as regras de parentesco estejam relacionadas com a solidariedade da comunidade e suas perspectivas de futuro, mas, para além de suas funções sociais, elas também são “boas para pensar”⁸⁷. Afinal, como vimos, mais que simples norma exogâmica, as metades atravessam todos os domínios da Pessoa Kagwahiva — por isso, mesmo lá onde o genocídio impede sua aplicação modelar, ela continua a (re)existir.

3.2.4 REMANESCENTES REMINESCENTES

Seguindo os rastros da memória de Rita, não foi possível mapear para além de G+3, onde encontramos os *tabijara* germanos Ajúwa gá, e Tawarí, além de Jarí gá e todos Taravé, casados com suas mulheres Mutum, Awe’í hã, Worí hã e Kújãnúába hã. Em G+2 Tawára gá, de descendência desconhecida, aparece no grupo como genro Mutum do grande patriarca Taravé Ajúwa gá. A metade Mutum, exógena, aparece, portanto, como unidade de troca de base na parentela piripkura. Foram os patriarcas Taravé, visionários, que atravessaram o “Rio Grande” acompanhados de suas mulheres Mutum. “Taravé voa e olha longe, para fora, enquanto Mutum coleta, olha baixo, para dentro”⁸⁸: conforme vimos, os mitos, rituais e sistema de atitudes kagwahiva concebem a metade Mutum para o interior do *socius*, enquanto Taravé é posicionado para o exterior (Peggion, 2005). Considerando, portanto, a uxorilocalidade e a interioridade político-local Mutum como elementos típicos aos sistemas kagwahiva, temos aqui uma evidência de que a família extensa dos sogros de Ajúwa gá não o acompanharam na grande travessia. A informação é confirmada por Rita, que, no

⁸⁷ A referência, é claro, é de Lévi-Strauss, em sua crítica ao utilitarismo funcionalista nas abordagens sobre o totemismo: “as espécies naturais não são escolhidas por serem ‘boas para comer’ mas por serem ‘boas para pensar’” (1980, p. 166).

⁸⁸ A frase foi registrada por Gabriel Bertolin entre os Tenharim (2014, p. 142).

entanto, não sabe precisar quantos teriam permanecido. Rita, descendente direta de Ajúwa gá por parte de mãe, é Mutum, por ser neta de Tawára gá, aparentemente um dos poucos Mutum a acompanhar o *tabijara* Ajúwa gá em sua canoa. Ou seja, parte dos ancestrais Mutum de Rita ficaram para trás, no outro lado do “Rio Grande”, este rio da Dúvida. Desde então, nunca mais se soube deles, o que, no entanto, corrobora as evidências presentes nos estudos da FUNAI acerca da presença de isolados na Reserva Biológica do Jarú, na Terra Indígena Zoró e na calha do Aripuanã (FUNAI, 2016).

Nas gerações imediatamente relacionadas à Rita, restam incertezas sobre o paradeiro de 7 de seus parentes: seus dois pais, Arõ gá e Paijúwa; sua mãe, Mambúa hẽã; sua irmã, Mande’í, e seus irmãos, Awáetjúwa, Awý gá e Tamandúa. O casal Paijúwa e Mambú hẽã não mais foi visto depois de terem rapinado as mercadorias dos garimpeiros, fato que ocorreu no início dos anos 1980. Arõ gá, “Cumpadre”, foi visto pela última vez em fins dos anos 1980. Pai de Rita, deve ter hoje entre 70 e 80 anos, caso ainda esteja vivo. Mande’í, que foi casada com ele, também desapareceu sem deixar vestígios. Já Awý gá era um jovem rapaz quando desapareceu, levado pelo avião — tinha cerca de 15 anos, um pouco mais velho que Pakýj. O evento ocorreu em meados dos anos 1980, de forma que ambos teriam hoje algo entre 55 e 60 anos. Awáetjúwa ajudou Rita na fuga final para a Fazenda Mudança e depois disso também nunca mais foi visto, era um pouco mais velho que a irmã. Tamandúa, o caçula, deve ter hoje por volta dos 40 anos e foi visto pela última vez em 2020, enquanto adentrava o mato. Até hoje encontram-se vestígios e relatos sobre sua presença por aí. Junto de Rita e Pakýj, somam 10 os Piripkura que ainda podem estar vivos, 6 homens e 4 mulheres. O dado coincide com a informação, dada pelos próprios Piripkura, da possível existência de até 15 remanescentes, conforme registrado pela FUNAI em diferentes relatórios ao longo das décadas.

Os remanescentes Piripkura desaparecidos não estão mortos, até que se prove o contrário. Ao falar de seus parentes desaparecidos, Rita não apenas mantém os nominalizadores *-gá* e *-hẽã*, empregados apenas para humanos vivos, como nunca utiliza o sufixo *-va’e*, comumente usados pelos Kagwahiva para se referir aos finados. Vejamos o exemplo dado pelo linguista Wesley dos Santos (2024, p. 56):

“Além do nominalizador =a, substantivos que se referem a humanos vivos (e a Deus) combinam-se com os enclíticos **ga** '3.sg.masc', **hẽã** '3.sg.fem' e **gã** '3.pl', como mostrado em (63). No entanto, substantivos que se referem a um humano falecido não podem ter esses enclíticos, como mostrado em (63e). Em vez disso, devem ter o sufixo **-va’e**, como em (64)

(63) a. **kwemba'e=a=ga**

homem=nmlz=3.sg.masc
'Homem'

b. **kunhã=a=hẽa**

mulher=nmlz=3.sg.fem
'Mulher'

c. **tapy'ynh=a=gã**

não-indígena=nmlz=3.pl
'Não-indígenas (pessoas)'

d. **tupan=a=ga**

deus=nmlz=3.sg.masc
'Deus'

e. **jajia>(*hẽa)**

tia.falecida=3.sg.fem
'Tia falecida.' (Juma: Eliciado)

(64) Depois **Dudu-va'e=** ho-i mãipo

Depois disso Dudu-va'e= foi (passado distante)

'Depois disso, o falecido Dudu se foi.'" (Jupaú: Texto)

(SANTOS, 2024, traduzido pelo autor)

Para além do âmbito linguístico, em suas narrativas, Rita faz questão de deixar bem evidente a diferença entre os que morreram de fato e os que se encontram em paradeiro desconhecido. Ela sabe descrever com precisão a morte de quase todos os integrantes do grupo, mas deixa bem claro que “não sabe” dizer o que ocorreu com aqueles que desapareceram. Assim, diálogos como o que registrei abaixo são recorrentes:

“— Txaté hẽa morreu?

— Sim, morreu, *avéra* (morta), Branco matou. Txaté *va'e momína!* (se foi, acabou)

— E Arõ gá, morreu também?

— Não sei! *okajúm* (ele sumiu)”

Se a distinção entre “mortos” e “desaparecidos” é explicitamente marcada no pensamento indígena, ela também o é na lei dos Brancos. Sem corpo, não há morte: eis a diferença entre mortos e desaparecidos segundo a legislação brasileira⁸⁹. Arõ gá, Paijúwa, Mambúa hẽa, Tapéju'ia, Mandé'í,

⁸⁹ De acordo com a Lei n 13.812/2019, considera-se desaparecida toda pessoa cujo paradeiro é desconhecido, independentemente da causa do desaparecimento, até que sua recuperação e identificação sejam confirmadas por meios físicos ou científicos. Diante da continuidade dos estudos de localização dos Piripkura isolados, pela FUNAI, com

Awáetéjúwa, Awý gá e Tamandúa não estão mortos, mas sim desaparecidos, ou melhor, *isolados*. O emblemático caso do chamado “Índio do Buraco”, no rio Tanaru, comprova de modo irrefutável a capacidade de resiliência dos indígenas isolados: último remanescente de sua etnia, o “Índio do Buraco” viveu sozinho durante mais de trinta anos, sobrevivendo da caça, coleta e horticultura que praticava em sua floresta (Algayer, 2022). Os familiares desaparecidos de Rita, habituados à vida em isolamento, estão, portanto, em plena capacidade de reprodução física e cultural *até que se prove o contrário*.

O caso de Awý gá, levado pelos Brancos de avião, é particularmente representativo sobre a relevância do estado de desaparecimento. Rita acredita que ele possa estar vivendo hoje na cidade, quem sabe casado e com filhos. Ao contrário do que parece, a hipótese não é nem um pouco irrazoável. Algo bastante similar ocorreu entre os Hi-Merimã, povo de língua Arauá que vive em isolamento na bacia do rio Purus. Também na década de 1980, uma das parentelas Hi-Merimã foi vitimada por um violento massacre, do qual sobreviveram apenas três crianças. Uma dessas crianças é Atxu, indígena que, após o massacre, foi forçado a trabalhar extrativistas compulsórios até ser resgatado pela FUNAI ainda adolescente. Após uma tortuosa trajetória, Atxu passou a viver na cidade de Benjamin Constant, Amazonas, escondido entre os “civilizados”, como diz. Em 2022, foi novamente localizado por um grupo de antropólogos e indigenistas da FUNAI, e, agora, participa dos estudos de monitoramento de seus parentes isolados, voltando, após tantos anos, a se reconectar com seu povo (Amorim, 2022; Shiratori *et al.*, 2024). Quem pode garantir ser impossível que algo semelhante aconteça com Awý gá?

De toda forma, Rita, casada com Aripã Karipuna, deu continuidade à descendência kagwahiva, hoje representada por Batiti e seus filhos. O mesmo pode ser dito de Rebeca e Lindalvo, filhos de Aripã com Safira Oro Win. Afinal, o sistema de filiação kagwahiva é patrilinear, isto é, os bebês são considerados como pertencentes ao grupo do pai. Ao perguntar para Aripã qual seria a etnia de Rebeca e Lindalvo, este sorriu como se tratasse de uma pergunta infantil: “Eles são Kagwahiva, ué. Pai deles é Aripã Kagwahiva, então eles são Kagwahiva também”.

Mas isso não é tudo: a união de Rita e Aripã consolida a própria história de ocupação kagwahiva do interflúvio Madeirinha-Roosevelt. Como os Piripkura, Aripã conta que os Karipuna

frequentes coletas de vestígios e relatos sobre seu possível paradeiro e, uma vez que Rita não os considera mortos, não há o que se falar sobre morte presumida nos termos da Lei no 10.406, de 10 de janeiro de 2002.

também atravessaram um grande rio em sua fuga dos Brancos. Abaixo segue o relato conforme minhas anotações de campo:

“O velho karipuna relata que, de canoa, atravessaram o grande Madeira, depois o Marmelos, até pararem em um sítio de nome *niãdebubua* (‘grande castanhal, lugar de muita castanha’). Na época que atravessaram não havia ainda os Tenharim, diz, era só mato e bicho. Os Tenharim teriam chegado depois dos Karipuna. Depois os Karipuna foram para o Jacy-Paraná e lá foram exterminados pelos Brancos, tendo seguidos posteriormente para o Mutum-Paraná e rio Contra, onde seu território foi demarcado.

Maetá hẽa e Kújãnúába hẽa (curiosamente nomes de parentes de Rita, mas que, segundo Aripã, são nomes iguais para pessoas diferentes) foram raptadas pelos Brancos no massacre de Jacy Paraná. O massacre ocorreu por conta de vingança dos Brancos, que ficaram ‘brabo muitos’ com os Karipuna.” (Coletado e elaborado pelo autor)

Figura 63 - Imagem identificada como de uma família Karipuna pelo fotógrafo oficial da EFMM., entre 1907 e 1912

(Foto: Dana Merrill).



Fonte: ISA, 2021.

Tanto Rita quanto Aripã localizam a origem de seu coletivo a partir da narrativa de uma travessia de um “Rio Grande” (*paranábuá*), capitaneada por um *tabijara* que sabia fazer canoa. O tema da fuga pela canoa é bastante recorrente nos diversos coletivos Kagwahiva, já que remete a lógica socioespacial de fissão de grupos domésticos e o movimento de fuga do contato colonial. As memórias destas travessias, que podem ser comprovadas historicamente, também podem ganhar contornos míticos, como no caso dos Parintintin e Tenharim:

“Assim, o movimento espacial é fundamental para a estrutura social Parintintin. Isso se verifica nas direções cardiais, que são, para os Parintintin, *nhande tenondépe* e *nhande rakykwèri* - “adiante de nós” (rio acima) e “atrás de nós” (rio abaixo). Essas dimensões do mundo se referem ao mito de origem do povo Parintintin, segundo o qual eles começaram em um lugar bem rio abaixo, onde não havia árvores. Seguindo a liderança de *Ika’apytimba’ví*, embarcaram numa viagem para atravessar as águas, passando três dias sem ver a terra. Continuaram a viagem subindo o Amazonas, e depois o Madeira, até chegar à boca do Maicí. Depois, subiram o Maicí, deixando casais em cada lugar de habitação. (Levino & Kracke, 2002, p. 147)

Nos tempos antigos, Nhaparundi, tuxáua "principal" dos Kawahiwa, os guia numa longa viagem. Depois de um longo percurso, os Kawahiwa estacionam no baixo curso do Marmelo, na confluência do rio Maicí. Porém, mais uma vez se vêem obrigados a migrarem em massa, perseguidos pelo branco e, desse modo, se dirigem para o curso superior do Marmelos. Nhaparundi era também um pajé "muito forte", isto é, tinha reza ou canção própria e podia ver todas as coisas. Os Kawahiwa iam andando por ambas as margens do rio ou em canoas de casca, enquanto Nhaparundi, numa outra canoa, ia na frente indicando o caminho. Atrás vinha o branco, em barcos a motor, carregando espingardas, terçados e metralhadoras, buscando alvejá-los. Quando os Kawahiwa chegaram às cachoeiras do curso médio do Marmelos, Nhaparundi, com ajuda do seu poder, fez com que elas se desmanchassem e pudessem ser transpostas. Quando os Kawahiwa acabaram de passar, as cachoeiras voltaram a ser como antigamente. O branco, que não tinha o mesmo poder, ficou do outro lado sem poder passar. Uma vez livres da presença do branco, Nhaparundi distribuiu o novo território entre os diversos grupos Kawahiwa, designando um local para os Parintintin, outro para os Diarroi, outro para os Tenharim e assim por diante.” (Menéndez, 1991, p. 342)

Na narrativa de Aripã — Karipuna da metade Taravé —, o *tabijara* de origem era Mutum, e o “Rio Grande” é localizado como rio Madeira. Na narrativa de Rita — Piripkura da metade Mutum — ocorre o contrário: Ajúwa gá, Taravé, era o *tabijara* que sabia fazer canoa e atravessou para a outra margem. Ao contrário de seu marido, Rita não sabe ao certo qual é o “Rio Grande” de Ajúwa gá. Mas sabemos que pelo menos desde a geração de sua avó, os Piripkura habitam preferencialmente os igarapés mais próximos do rio Branco do Roosevelt. A língua piripkura está mais próxima das línguas dos Kagwahiva Meridionais, ao passo que o Karipuna se assemelha mais às línguas dos Kagwahiva Setentrionais (Martins & Cabral, no prelo). Assim, curiosamente, as histórias de origem dos coletivos de Rita e Aripã se encontram em uma série de opostos:

Quadro 10 - Oposições paradigmáticas nas versões Karipuna e Piripkura da narrativa da travessia da canoa.

Nome	Aripã	Rita
Coletivo	Karipuna	Piripkura
Rio Grande	Madeira	Branco (Roosevelt)
Origem	Oeste	Leste
Metade do narrador	Taravé	Mutum
Metade do tabijara	Mutum	Taravé
Divisão linguística	Setentrional	Meridional

Fonte: Elaborado pelo autor.

Em suas *Mitológicas*, Lévi-Strauss (2006) analisa os mitos de travessia de diversos povos ameríndios como exemplos da mediação de domínios separados — por exemplo, o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, de uma fase da vida para a outra, entre um território conhecido e o desconhecido. A canoa pode ser entendida também como metáfora para a resolução de conflitos e a manutenção da harmonia entre mundos ou realidades distintos. Todos esses aspectos reverberam nas já descritas dinâmicas históricas de integração socioespacial dos Kagwahiva, de modo que tais narrativas apresentam-se como uma História Mítica (Hill, 1988), na qual as narrativas Karipuna e Piripkura se encontram. Mítica e historicamente entrelaçados, ambos os grupos compartilham, como vimos, conexões linguísticas, cosmológicas, sociotécnicas e organizacionais. Como uma peculiar reviravolta do imponderável, o matrimônio de Rita Piripkura e Aripã Karipuna simboliza, como a travessia mítica de seus ancestrais, a mediação entre os distintos coletivos Kagwahiva da bacia do Madeira.

Em conjunto com os dados históricos e as narrativas de travessia do “Rio Grande”, a análise linguística aponta para uma intensa interação de diferentes coletivos kagwahiva que habitaram o interflúvio Madeirinha-Roosevelt (Martins & Cabral, no prelo). Ajúwa gá, bisavô de Rita, parece ter cruzado o “Rio Grande” pelo fim da década de 1940, justamente quando a documentação começou a relatar o agravamento da violência de seringueiros contra os Kagwahiva na região. Entre eles os *Diupab*, “Boca-Negra”, noticiados no Madeirinha pelo SPI, em 1947, cuja língua e história os aproxima dos atuais Karipuna, isto é, parentes de Aripã. Há também os grupos kagwahiva “arredios”, noticiados nos anos 1950 e 1960 na região dos rios Branco e Roosevelt,

muito provavelmente relacionados à parentela de Rita. Partindo da grande travessia do Tapajós para o Madeira, grupos ligados aos antepassados dos Piripkura se deslocaram do Roosevelt até o rio Branco, ao passo que grupos ligados aos Karipuna se espalharam pelo Machado até o Madeirinha. Desta forma, o território hoje interditado como Terra Indígena Piripkura é de ocupação tradicional de diferentes coletivos kagwahiva relacionados aos ancestrais de Rita e Aripã, assim como de possíveis outras linhagens kagwahiva ainda não-mapeadas.

3.2.5 O MUNDO SE DESPEDAÇA

“Onde quer que haja alguma coisa, alguma outra coisa virá
ficar a seu lado”

— Provérbio igbo, citado por Chinua Achebe

A derradeira fuga de Rita para a Fazenda Mudança marcou um momento de inflexão na desintegração da sociedade piripkura. Após sucessivos massacres, as relações internas entre os familiares começaram a ser tensas de tal modo que o grupo, que já era diminuto, se dissolveu totalmente. A tentativa de aliança com os Brancos não deu certo para Awátéjúwa e Arõ gá, que sumiram no mato, assim como o fizeram Paijúwa e Mambúa hẽã. Nunca mais se soube nada deles. Tendo sido acusado pela morte dos filhos de Rita, Pakýj se isolou até mesmo de seus parentes, levando consigo apenas seu irmãozinho Tamandúa.

Nesta altura Pakýj era um jovem rapaz, devia ter por volta de quinze anos, e Tamandúa era ainda uma criancinha. Juntos passaram a ter que fazer tudo sozinhos, lutando pela sobrevivência sem o apoio e os ensinamentos dos mais velhos. Deixaram de lado os plantios, vivendo apenas da caça e da coleta. Pakýj não aprendeu a fazer flecha com seu pai e, com isso, não pode ensinar o caçula. Restou aos dois irmãos o abatimento de pequenos animais com porretes e a pesca de peixinhos em represas. Seus abrigos eram tapiris um tanto improvisados, diferentes das estruturas mais bem-acabadas feitas pelos patriarcas, que sabiam até fazer malocas maiores. Sem se relacionar ou conversar com mais ninguém desde crianças, até mesmo o modo de falar dos irmãos foi aos poucos se diferenciando de seus parentes. Não aprenderam com eles todas as palavras para as coisas e, diante da redução léxica e vocabular, passaram a inventar ideofones para substituir certas

frases⁹⁰. Sem referências, os irmãos se isolaram mesmo de todos e, assim, se fecharam em um mundo próprio.

Figura 64 - Tamandúa e Pakýj.



Fonte: FUNAI, 1997.

Os dois tem entre si uma relação de muita proximidade, se abraçando constantemente de modo afetuoso, embora tenham gênios bastante distintos. Pakýj, o mais velho, tem um temperamento mais duro e imperativo, dando ordens a Tamandúa, que por sua vez apresenta certa subserviência misturada à sua afetuosidade e gestos dóceis. Os dois dividem suas funções de modo que, à primeira vista, parece remeter a uma divisão “sexual” do trabalho: Tamandúa é quem cuida do fogo e cozinha, ao passo que Pakýj corta a carne e é o responsável pela repartição da comida. Ambos também têm o costume de dormir juntos, na mesma rede — hábito que entre os Kagwahiva só se faz entre um homem e uma mulher. Tamandúa, que tomou para si antropônimos femininos, também já afirmara diversas vezes para os funcionários da FUNAI ser *kunhã*, isto é, uma mulher. Pakýj confirmou o gênero do irmão (ou irmã?) acrescentando que Tamandúa é *kunhã* e assim o é, pois o sexo dele é uma vagina (*arabã*) e não um pênis (*arakonha*): o pênis é um marcador típico dos homens (*akwemba’ea*) (Denófiro, 2012).

⁹⁰ Tais observações são fruto de uma pesquisa em andamento, em conjunto com Cabral. (Martins & Cabral, no prelo).

Todos esses hábitos e performances de gênero digamos, inusitadas, são vistos como contravenções por Rita, que diz que Pakýj e Tamandúa “estão doidos”. João Denófrío observou correlações desses “estranhos hábitos” na mitologia e em narrativas xamanísticas kagwahiva, em especial sobre a transformação ritual do pênis em vagina (Denófrío, 2012, p. 22-23; Denófrío, 2013, p. 121-124). Uma vez que na sociedade kagwahiva virtualmente qualquer um pode ser um pajé (xamanismo inconfessado⁹¹), em teoria Pakýj poderia ter usado seus poderes para transformar o sexo de seu irmão.

Além disso, outro fato que chama a atenção é de que os dois carregam consigo troncos de madeira como bonecas, que são por eles cuidadosamente zeladas, por vezes parecendo serem tratadas como pessoas de fato⁹². Após a fuga de Tamandúa, Pakýj parece ter abandonado os entes de madeira, mas recebeu de presente bichinhos de pelúcia de Rita e de uma enfermeira da SESAI, passando a tratá-los de forma semelhante. Pakýj abraça ternamente as bonecas, cuidando delas com muito carinho, chegando mesmo a dar de comer às pelúcias, para, assim, “alimentá-las”. Ao que tudo indica, tais entes são tratados como filhos.

⁹¹ Entre os Kagwahiva, os pajés frequentemente são vistos com desconfiança, associados a feitiços vingativos, de modo que em muitas aldeias a simples menção ao tema é visto como enorme tabu. A sociabilidade kagwahiva é então permeada de relatos, suspeitas e indícios de que alguém desempenha pajé, sem que este nunca o admita — como consequência, nas aldeias kagwahiva, qualquer um pode ser virtualmente um xamã.

⁹² Pakýj e Tamandúa foram filmados com os entes de madeira no documentário *Piripkura*, de Mariana Oliva, Renata Terra e Bruno Jorge (2019).

Figura 65 - Tamandúa (à direita) com o ente de madeira. Já Pakýj (à esquerda) carrega capa do cacho do babaçu para fazer fogo.



Fonte: Zeza Filmes, 2018.

Figura 66 - Pakýj e sua boneca.



Fonte: Fotografado pelo autor.

Pakýj diz que as bonecas vão logo *ojimboté*, “se transformar” em crianças, suas filhas. O emprego do termo *ojimboté* não me parece trivial, já que remete a concepções de transformação encontradas em outros povos Tupi-Guarani, baseadas na modulação de perspectivas cuja potência reside na distância, ao menos parcial, da humanidade. Entre os Guarani, *-jepota*⁹³ é o nome para referenciar a captura do sujeito por espíritos-dono, resultando no afastamento da condição de humanidade e a transformação em animal (Pierri, 2015). O termo *-jepota* remete ao desejo desumanizador, que faz com que os indivíduos deixem de reconhecer seus parentes, perdendo sua humanidade e só recuperando-a mediante intervenção xamânica (Macedo, 2013). Como uma espécie peculiar de inversão do caso Guarani, os virtuais poderes xamanísticos de Pakýj teriam a capacidade de deslocar o estado de natureza de seus entes-bonecas, conferindo-lhes o estatuto de humanidade.

Conforme vimos, o pensamento mítico kagwahiva prevê que o próprio nascimento de uma criança kagwahiva deriva da negociação dos xamãs com o demiurgo Pyreapí gá, que pode ou não mandar descer um bebê da Terra de Cima, *Itaybáka*. Se a força xamânica de Pakýj é forte o suficiente para transformar o pênis de Tamandúa em vagina, pode muito bem ser também potente o bastante para que ele tenha buscado na Terra de Cima seus filhos de madeira (Denófrío, 2012). Ao fim e ao cabo, esse movimento de aliança e filiação mediado pelo xamanismo fazem parte da mesma relação triádica existente entre parentesco, dádiva e magia, observada por Viveiros de Castro:

“As relações entre os seres humanos são expressas por termos de parentesco classificatórios – em outras palavras, são relações de parentesco. Mas, então, as relações entre as coisas devem ser concebidas como laços de influência mágica; ou seja, como relações de parentesco em forma de objeto. O mundo objetivo de uma ‘economia’ de dádiva é uma ontologia animista de agência universal e parentesco transespecífico, completamente fora do alcance do método genealógico – um mundo onde os inhames são nossos irmãos de linhagem e vagam invisíveis à noite, ou onde onças tiram suas vestes animais e se revelam como nossos cunhados canibais... De fato, parece que, quando essas pessoas falam sobre processos de personificação, elas realmente o levam a sério”. (Viveiros de Castro, 2009, p. 243, traduzido pelo autor)

⁹³ O termo guarani *-jepota* encontra conexões linguísticas com o *-jimboté* kagwahiva. Segundo Valéria Macedo (2012, p. 194): *Pota* é “querer” e *je* pode ter aqui função de partícula passiva, permitindo uma interpretação de *jepota* como uma afecção decorrente do “ser desejado” por outro e, assim, ser agenciado por ele. Contudo, o *je* também pode operar como partícula reflexiva, caso em que *jepota* seria “desejar-se”, o que pode ser lido como uma alteração do ponto de vista, de modo a não reconhecer os parentes e desejar sua carne. No léxico *mbya* de Dooley (2006, p. 66) o termo é traduzido como “virar animal”. Já Cadogan (1959, p. 161) o traduz como “prender-se”, isto é, “enamorar-se”; e Schaden (1974, p. 84) o define como “vítima de encantamento sexual”.

A familiarização dos entes-boneca também ecoa o caso dos Akuntsu, indígenas de língua tupari que viviam isolados e hoje se encontram em condição de recente contato na região do rio Omerê, sudoeste de Rondônia. Exterminados como os Piripkura, hoje os Akuntsu somam apenas 3 indivíduos, as mulheres Pugapia, Aiga e Babawro. Alijadas de seus pares, as mulheres Akuntsu criam dezenas de pássaros, os quais são terminologicamente referidos como parentes. Assim como o genocídio e o isolamento levaram a transformações linguísticas nos irmãos Piripkura, o contexto pós-extermínio levou as mulheres Akuntsu inovar sua língua, trocando o classificador genitivo de posse utilizado para animais domésticos por termos de parentesco, referindo-se às aves como filhos (Aragon, 2014). As Akuntsu ainda usam termos específicos para separar as aves que são seus filhos daquelas que são xerimbabos (Aragon & Mezacasa, 2024)⁹⁴. Além disso, a relação familiar das Akuntsu com as aves não se revela apenas terminologicamente, mas em toda a dinâmica relacional, na qual os filhos-aves não são tratados de mesmo modo que os xerimbabos comuns, mas como parentes de fato (Tavares, 2020). Assim, os pássaros criados pelas Akuntsú “são muito mais do que familiarizados, eles são *familiares*” (*id.*, *ibid.*, p. 105).

Os pássaros Akuntsu e os entes-bonecas Piripkura evocam, portanto, o tema da meta-filiação, circunscrito dentro da “maestria”, modo relacional entre humanos e não-humanos baseados na figura do “dono” — fato amplamente disseminado na Amazônia indígena (Fausto, 2008; Fausto & Costa, 2022). O mundo amazônico é assim permeado por relações de domínio entre os entes, onde coisas, seres e até mesmo afetos podem ter “donos”. Tal domínio, enquanto relação, teria como base a reciprocidade presente entre filhos e xerimbabos:

“Se a categoria supõe uma relação, ela pede uma categoria recíproca, a qual parece oscilar entre “filho” e “animal familiar”, ambas tendo como traço subjacente a idéia de adoção. A relação modelar de maestria-domínio seria, pois, a filiação adotiva, relação que não é dada, mas constituída freqüentemente pela dinâmica que denominei predação familiarizante.” (Fausto, 2008, p. 333).

Os filhos-pássaros Akuntsu e os filhos-bonecas Piripkura são produto da construção deste tipo particular de filiação adotiva amazônica, mas engendradas de modo criativo em um contexto de genocídio extremo. Contudo, Rita e os demais indígenas reprovam a atitude dos irmãos, não acreditando de modo nenhum que os entes-bonecas sejam, de fato, seus filhos. “Pakýj é doido,

⁹⁴ As aves familiares são designadas como *mepit* (filho(a) de mulher), ao passo que os xerimbabos são referidos pelo termo *potfek: pivi opotfek* (meu pertence/objeto bico-de-brasa) (Aragon & Mezacasa, 2024, p. 794-797).

confunde boneco com criança!”, diz Rita. Para ela, tais entes não são *abé*, humanos. Rita tampouco acredita que seu irmão seja xamã, ao contrário de seu pai, Arõ gá, esse sim grande pajé, capaz de realizar grandes transformações. Ainda que possa ter lastro na ontologia ameríndia, a tentativa de filiação operada por Pakýj é desacreditada pelos seus pares, que a concebem como um devaneio. Para além das prescrições cosmológicas, é preciso também compreender tais comportamentos como resultados da tragédia de um povo vitimado pelo extermínio.

Em um mundo ameríndio onde só restaram mulheres, de um lado, e onde só restaram homens, de outro, pássaros e bonecas transformam-se em filhos. Têm que se transformar. O dilema não seria de todo novo para os Kagwahiva, afinal, nos tempos míticos do grande dilúvio, também se acabaram as mulheres, que tiveram de ser novamente engendradas por Mbahira, o herói pajé que transforma a si e aos outros, e que, assim, ensinou como fazer amor. Talvez por isso mesmo, por ser poderoso pajé e mestre do amor, Mbahira também se safou das consequências do incesto e pôde se envolver tranquilamente com sua própria avó.

Se a filiação dos entes-bonecas parece corresponder a certos preceitos cosmológicos kagwahiva, o que dizer das aparentes subversões de gênero e sexualidade performadas pelos irmãos Piripkura?

Figura 67 - Tamandúa e Pakýj repousando juntos em seu tapiri.



Fonte: FUNAI, 1997.

Os comportamentos “estranhos” de Pakýj e Tamandúa sempre chamaram a atenção dos agentes estatais da FUNAI, incluindo os indígenas Mondé e Kawahib que trabalham na Base, abrindo espaço para especulações sobre o gênero e sexualidade dos dois. Seriam os irmãos um casal? Em verdade, os Kagwahiva no geral costumam a ser taxativos sobre a impossibilidade de um homem ter relações sexuais com outro homem — quanto pior o tomar como esposa. Ainda assim, segundo Denófrio (2012), a possível potência xamanística de Pakýj poderia mesmo transformar Tamandúa em mulher, de forma que ambos não estariam cometendo a insensatez, na perspectiva kagwahiva, de um casamento efetivamente homoafetivo. A partir de relatos e registros secundários que teve de Pakýj e Tamandúa, Denófrio também levantou uma série de comportamentos que em tese corroborariam sua proposição, como os nomes femininos de Tamandúa, o sistema de atitudes entre os dois, as afirmações sobre transformação do órgão genital, entre outros. Contudo, tal hipótese me parece um tanto apressada.

Lembremos que Tamandúa não é o único com nome feminino: Mbaitá, atual nome de Pakýj, é também um antropônimo de mulher presente entre os demais kagwahiva meridionais. Da perspectiva estritamente onomástica, ao menos, caso fossem de fato um casal, seriam então de duas mulheres. Ademais, pude observar em campo que Pakýj de fato demonstra interesse em outras mulheres, e jamais deu a entender que Tamandúa seria sua esposa, como especulou Denófrio a partir de dados terciários. Por fim, Pakýj e Tamandúa são irmãos consanguíneos, filhos do mesmo pai e da mesma mãe. Mesmo entre as diversas relações incestuosas registradas entre os Piripkura, não foram encontradas uniões deste tipo; o único outro casamento entre germanos foi o de Paijúwa e Mambuá hêa, que, contudo, são filhos de mães diferentes. Pakýj e Tamandúa parecem mesmo ter subvertido as performances de gênero kagwahiva, e, à sua maneira, desenvolvendo modos criativos de filiação com suas bonecas. Contudo, isso não implica que formem um casal.

Pakýj e Tamandúa são indiscutivelmente unidos, precisaram o ser para sobreviver. Unidos de tal forma a evocar o sentido etimológico do termo para cônjuge: *jirembirikó* “a pessoa que faço viver junto, que carrego comigo”. A expressão encontra sua raiz no termo tupi-guarani *-emirekó*, derivado de *-eko* (estar em movimento/viver/modo de vida) por meio do causativo-comitativo *er(o)*⁹⁵. Se na maioria das línguas tupi-guarani o termo *-emirekó* é específico para o cônjuge feminino,

⁹⁵ A análise etimológica do termo “esposa” em línguas tupi-guarani aponta que o termo *-emirekó* substituiu historicamente o termo descritivo *-atí*, a partir da incorporação e difusão de uma concepção específica da relação conjugal (Rodrigues, 1998, p. 34-40).

em tupi-kawahib ele se aplica tanto para homem quanto para mulher, razão pela qual exige o marcador de gênero: *-rembiriko* + *hẽa* (feminino) ou *gá* (masculino). Entre os Awá-Guajá, povo Tupi-Guarani que também se divide em grupos isolados e de recente contato, *-rikô* pode expressar ao mesmo tempo a relação entre “casar” e “criar”, em ressonância com a temática da maestria (Garcia, 2010, p. 187-190). *Jirembirikó*: talvez essa seja a chave para compreender a relação entre os irmãos Piripkura, uma união não necessariamente marcada pelo matrimônio ou relação sexual de pessoas de gêneros distintos, mas pela integração do outro em um mesmo modo de viver, o que se dá no movimento da criação. Pakýj, o mais velho, teve que criar o pequeno Tamandúá, integrá-lo a este novo mundo do isolamento radical composto apenas dos dois e, juntos, passaram a criar seus entes de madeira.

Assim como os Piripkura, os indígenas de recente contato do rio Omerê também operam transformações nas performances de gênero como resposta estrutural ao contexto de extermínio. As já citadas mulheres Akuntsu, criam seus pássaros não apenas para ocupar o espaço da filiação, mas também para suprir a ausência de homens no grupo: com a morte do último homem Akuntsu, as mulheres recorrem aos pássaros como representantes do sexo masculino (Tavares, 2020). Já entre os Kanoê, outra etnia do rio Omerê vitimada pelo genocídio, encontramos a figura de Txiramãty, mulher que liderou o grupo durante a fuga do isolamento. Na ausência de demais homens adultos entre os Kanoê, Txiramãty passou a performar ações tipicamente masculinas, como a caça e o xamanismo (*Ibid.*) Tais fatos não implicam que as mulheres Akuntsu *efetivamente* se casem com seus pássaros, ou que Txiramãty tenha transicionado seu gênero ao assumir as funções masculinas, doravante ensejando casamento com mulheres: estamos aqui diante de respostas adaptativas estruturais diante do desequilíbrio de gênero decorrente do genocídio. Na absoluta falta de homens, as mulheres do rio Omerê subverteram as performances de gênero para acomodar o vazio da posição masculina. O mesmo ocorre, inversamente, entre os irmãos Piripkura: na ausência efetiva de mulheres, os dois passaram a performar papéis e nomes femininos, sem que isso implique de fato que tenham se casado ou mantenham relações amorosas entre si.

A transformação em mulher e a filiação dos pequenos troncos de madeira devem nos servir para lembrar que gênero e parentesco são dois campos de estudo da antropologia que compartilham a crítica ao pressuposto biogenético ocidental, podendo se referir a um mesmo universo de abordagem do mundo social, como apontam Collier & Yanagisaka (1987). Se o átomo

do parentesco de Lévi-Strauss⁹⁶ é a base para a reprodução do parentesco a partir da subordinação da filiação pela aliança, Collier & Yanagisaka também chamaram a atenção sobre como ele está baseado num suposto papel “natural” das mulheres e dos homens no esquema de reprodução, que, como vimos aqui, podem apresentar outros contornos nativos (*id.*, *ibid.*). Em sociedades amazônicas, a potência mesmo do regime de afinidade potencial ameríndio e seus processos de aliança e filiação intensiva também implicam em repensar o átomo do parentesco:

“Minimamente, isso significa abandonar a descrição do ‘átomo de parentesco’ em termos de uma alternativa exclusiva — esta mulher como sendo ou minha irmã ou minha esposa, este homem como sendo ou meu irmão ou meu cunhado — e reformulá-la em termos de uma disjunção inclusiva ou não-restritiva: ‘seja... seja...’, ‘e/ou’.” (Viveiros de Casto, 2007, p. 114)

Como o cosmos amazônico não opera uma separação sólida entre humanos e não-humanos, o átomo do parentesco deve, além disso, incorporar animais, plantas, espíritos e outros tipos de humanos, apresentando-se como um *átomo do metaparentesco*, como bem colocado por Costa & Fausto:

“Nesse átomo do metaparentesco (que engloba aquele do parentesco), a afinidade potencial é uma forma mais potente da afinidade real (fruto da troca matrimonial), assim como a adoção é uma forma mais potente da filiação biológica. Aliás, é possível dizer que, na Amazônia, toda filiação é uma adoção, uma vez que se está apropriando de uma virtualidade de existência que é exterior ao mundo dos parentes e precisa ser fabricada como humana, isto é, como membro de um corpo de parentes que se vê como humano. Toda adoção, no entanto, é incompleta, pois o processo de apropriação, cuidado e fabricação jamais chega a termo, uma vez que a alteridade de Si permanece latente, ainda que não seja mais a figura da relação. Em outras palavras, a própria ontogênese é, por definição, heteronômica.” (Costa & Fausto, 2022, p. 03)

Considerar a aliança como disjunção inclusiva e a filiação como forma particular da adoção nos permite enxergar que a relação de solidariedade, as transformações performativas de gênero e a familiarização das bonecas entre os irmãos Piripkura não implicam, necessariamente, uma aliança matrimonial. Pressupor a união sexual homoafetiva entre os dois parece dizer muito mais respeito às exigências das nossas próprias concepções de parentesco que às deles.

⁹⁶ O átomo do parentesco é, segundo Lévi-Strauss, a unidade elementar de todo o sistema de parentesco, composta do núcleo F, M, S e MB. Desta forma, Lévi-Strauss coloca a aliança como parte fundamental do sistema, divergido da teoria da descendência de Radcliff-Brown, para quem a família elementar seria composta apenas dos pais e seus filhos. (Lévi-Strauss, 2003, p. 62-65)

* * *

Unidos pelo mesmo modo de vida, Pakýj e Tamandúa passaram a criar seus entes de madeira e a coabitar quase que simbioticamente o mundo exclusivo que engendraram. Com a fuga derradeira de Tamandúa para a floresta, esse mundo, já composto de retalhos, se despedaçou.

Desde que Tamandúa sumiu, Pakýj ficou realmente sozinho no mundo. Mesmo sua irmã Imána hẽa, agora se encontra quase irreconhecível, tornando-se mesmo Outra: a partir do momento em que se uniu aos Brancos e ganhou o nome de Rita, Pakýj passou a chamá-la de *tapy'ynba*. Jair e os demais funcionários da FUNAI, as enfermeiras, podem ser os *tapy'ynba* de quem ele menos desconfia, mas, ainda assim, ao final também lhe são inimigos potenciais. Sem afins reais, o isolamento radical parece ter afastado também Pakýj de si mesmo. Desde então passara a falar sozinho, perdendo-se em gestos e ideofones desconexos, balbuciando palavreados erráticos que nem mesmo Rita consegue decifrar. Não se limitando mais a dizer que suas bonecas são crianças, também afirma que vive rodeado de belas mulheres, de nome Kaijúwa hẽa e Kújãnúwa hẽa, deixando até comida para suas consortes que, no entanto, ninguém nunca viu. Óbvio: as mulheres não existem, a menos que sejam fantasmas, diz Rita. À noite, em sua rede, grita aos berros, vendo *Anhang* em todos os lugares — chegou mesmo a botar fogo no antigo tapiri que habitava com Tamandúa, alegando que o local foi infestado pelas Anhangas.

Figura 68 - Antigo tapiri queimado por Pakýj após o desaparecimento de Tamandúa. O lugar teria sido tomado de Anhangas.



Fonte: Fotografado pelo autor.

Pakýj começou a ficar cada vez mais *yakã pyriríg*, diz Rita, — “doido”, “cabeça ruim” — complementa, em português. A palavra *-pyriríg*, comumente usada pelos Kagwahiva como tradução para “doido”, remete a uma condição mental decorrente da repetição insuportável de vozes. Guarda também o triste significado de algo retorcido, machucado, ao qual falta um pedaço⁹⁷. Tamandúa era mesmo pedaço essencial de Pakýj, os dois amalgamados no mesmo mundo que forjaram para si.

Impossível não pensar aqui nos demais casos-limite de genocídio de povos isolados, como os já citados Tanaru e Akuntsu, entre tantos outros, e seus impactos psicossociais. Para além da óbvia dificuldade de se etnografar uma sociedade isolada e exterminada, os traumas causados pelo genocídio se colocam como fenômenos dificilmente comunicáveis pelas vítimas. Os Avá-Canoeiro do Araguaia, outro povo Tupi-Guarani que viveu em isolamento e foi quase completamente exterminado, apresentam sintomas de estresse pós-traumáticos profundos:

“Apesar de ser reducionista e questionável utilizar um conceito da psiquiatria, centrada no indivíduo, para descrever uma complexa situação histórica vivida por um grupo social, com suas peculiaridades culturais no que se refere ao modo de reagir ao sofrimento físico

⁹⁷ De acordo com o dicionário português-parintintin de La Vera Betts (1981): *-mbotiririg* (v.t.): fazer alguém ficar torto ou machucado; fazer alguém ficar doido ou nervoso com tanta fala; *-tiririg* (geralmente repetido muitas vezes) (v.i.): entortar, machucar, esmagar, tirar um pedaço.

e psíquico, creio ser pertinente, neste caso, utilizar o conceito de “trauma” para definir muitos dos momentos experimentados pelos Avá-Canoeiro antes e durante a aproximação imposta pela Frente de Atração.

(...)

Não seria descabido, inclusive, estender aos indivíduos Avá-Canoeiro ou a alguns deles, pelo menos, o diagnóstico de Transtorno do Estresse Pós-Traumático (TEPT), que inclui uma série de sintomas crônicos e visíveis, conforme os autores citados, que podem ser identificados entre os sobreviventes do contato. [O]s remanescentes do contato têm uma configuração da arcada dentária, caracterizada pelo desgaste uniforme dos dentes, que é típica de pessoas que viveram situações prolongadas de medo intenso.” (Mendonça, 2011, p. 131-132).

Os já citados Arara da Cachoeira Seca, também vítimas de extermínio durante o isolamento, sofrem até hoje de graves adoecimentos psíquicos, o que inclusive levou a Funai a estabelecer uma rede de atendimento psicossocial específica para eles:

Com quase um século sem conseguir manter relações sociais com outros grupos, a história desses Arara é singularmente devastadora. [...] o pânico, a necessidade permanente de fuga, a fome constante, a morte e a impotência foram as marcas mais profundas dessa época e deixaram-lhes consequências psicológicas e emocionais amplificadas pelo deslocamento do seu contexto sociocultural. dinâmica e a mudança radical no seu modo de vida. (Cayón, 2022: 127, traduzido pelo autor)

De fato, não obstante as evidentes tragédias traumáticas da violência colonial, não cabe ao etnólogo o juízo sobre o diagnóstico psíquico do indígena. Ocorre que mesmo os indígenas interpretam a condição *piripkura* a partir de concepções frequentemente traduzidas a partir do vocabulário psiquiátrico. Rita, como vimos, afirma constantemente que seu irmão “é doido”. Não só ele, seus parentes, todos, tem “cabeça ruim”: “não sei porquê, *Piripkura* é tudo doido mesmo”, diz, ao se referir às contravenções incestuosas de seus familiares. Entre um sorriso debochado e ao mesmo tempo constrangido, seu marido, *Aripã*, concorda. Durante uma de minhas estadias na Base *Piripkura*, indígenas de diferentes etnias que trabalham para a FUNAI afirmaram acreditar que *Pakýj* “entrou em depressão”. Há relatos de que agentes de saúde da SESAI chegaram a prescrever medicações psiquiátricas para o *piripkura*.

Não tenho a intenção aqui de me aprofundar sobre qualquer diagnóstico para a angústia *piripkura*, seja por uma perspectiva médica ou nativa. Apenas pretendo chamar a atenção para os

perigos de uma antropologia calcada na sobreinterpretação e na aplicação um tanto mecânica de sínteses generalizantes desconectadas do contexto local — que, em nosso caso, é o de pessoas vitimadas diretamente pelo trauma do genocídio. Sem o devido cuidado, a preocupação excessiva com o desvendar das estruturas ou ontologias de povos remanescentes de extermínio pode passar a impressão de que sua condição atual é apenas um detalhe, um mero dado a ser rapidamente eliciado diante de questões etnológicas supostamente mais profundas. Além de cegar os olhos do etnólogo para a realidade de seus interlocutores, esse tipo de equívoco impede que as concepções nativas sobre o extermínio ganhem evidência, impossibilitando que abordagens mais sofisticadas sobre o tema do genocídio possam ser elaboradas para além da delimitação restritiva de seu sentido legal (Woolfort, 2009; Benvenuto, 2015; Cruz, 2022).

Em que se pese a inegável gravidade de uma certa pluralidade unitária do pensamento ameríndio, sua força normativa deve ser entendida em sentido relativo, uma vez que deriva, em última instância, das relações contrastantes e mutáveis que geram o significado cultural — para falar com Roy Wagner (1972). Assim, quando analiso os fatos sociais do isolamento dos Piripkura a partir de lógicas próprias da cultura ameríndia, não quero com isso ignorar que tais fatos são *também* resultado do massacre sistemático por eles vivenciado. Não porque eu o digo, mas porque assim dizem os indígenas, ao afirmar constantemente que, depois de tanta tragédia, algo está deturpado, retorcido, faltando um pedaço, enfim, “doido” — *yakã pyririg*. Dito isso, não se pode passar ao largo do fato de que estamos lidando com uma população devastada por um dos processos mais violentos de extermínio indígena das últimas décadas, sob o risco de enfrentarmos não somente questionamentos de ordem antropológica, como também ética.

“[T]ambém o nativo é um “antropólogo”, com sua própria “hipótese de pesquisa” sobre seu modo de vida. E a despeito de como desejamos compor esse modo de vida, temos de avir-nos com a “teoria” do próprio nativo por uma questão de dever profissional e ético.” (Wagner, 2012, p. 255)

Qualquer etnógrafo que adentre o universo piripkura despido das lentes de suas generalizações sintéticas logo verá que se encontra em um mundo que se despedaça. Se despedaça, mas não desaparece. Assim como o persistente sorriso de Rita, o mundo piripkura teima em continuar.

Figura 69 - O sorriso de Rita.



Fonte: Fotografado pelo autor.

3.3. CONCLUSÃO: PARA ALÉM DA “REPRODUÇÃO FÍSICA E CULTURAL”

por que a continuidade branca nunca é questionada?
 se compartilhamos o tempo
 por que estaria eu “extinta” e eles não?
 se o único lugar que aqui me cabe
 é morte ou extinção
 eu declaro extinto o povo português
 e tratem logo de inventar sua nação.

— Ellen Lima Wassu⁹⁸

A omissão do Estado Brasileiro em não garantir a demarcação do território dos Kagwahiva do Madeirinha-Roosevelt assenta-se, como já dito, sobre a inversão dos preceitos fundamentais do direito indígena. Tal inversão pode ser expressa na subversão da sentença lógica “a terra indígena *deve* ser demarcada para garantir a reprodução do Povo Piripkura” por “a terra indígena *só* poderá ser demarcada caso o Povo Piripkura demonstre sua capacidade de reprodução”. Além de

⁹⁸ Poema ‘laudo técnico’, 2023

flagrantemente inconstitucional, tal raciocínio é também falacioso, uma vez que tanto as concepções de “Povo Piripkura” como de “reprodução física e cultural” não encontram ali qualquer embasamento antropológico. Começemos pela questão da dita “reprodução”.

O parentesco, já diria Lévi-Strauss, não é um fenômeno estático: ele existe apenas para perpetuar-se (Lévi-Strauss, 2008, p. 60). Mas, afinal, como se “reproduz” um povo? O próprio mestre francês nos dá a pista, ao demonstrar que o dinamismo do parentesco não se origina do desejo de perpetuar a “raça”, mas sim da necessidade de garantir a continuidade da reciprocidade, ou seja, de operar a dobradiça natureza/cultura: “O que confere ao parentesco seu caráter de fato social não é aquilo que ele tem de manter da natureza. É o procedimento essencial pelo qual ele se afasta dela” (*ibid.*, p. 64). A dificuldade dos agentes estatais em compreender o parentesco piripkura reside justamente na onipresente separação reificante dessa dobradiça na ontologia ocidental, isto é, na oposição etnocêntrica entre o natural e o construído, entre *pessoas* e *coisas*, enfim entre *reprodução* e *produção*. Mas *coisas* são constantemente *relacionadas* e *pessoas* também são *produzidas*, como bem nos lembra Collier & Yanagisaka (1987, p. 20-25). Não é à toa que a legislação estatal se apoia na terminologia disjuntiva do conceito administrativo de “reprodução física e cultural” onde o “e” aqui cumpre o papel fundamental de manter separado o que o mundo indígena se recusa a dissociar.

Vimos como os Piripkura se casaram e deram prosseguimento à parentela *apesar* e mesmo *por meio* do incesto. O casamento entre germanos, assim como a aliança interétnica entre Rita Piripkura e Aripã Karipuna e, até mesmo a filiação dos entes-bonecas são atualizações de arranjos que se dão, contudo, não contra, mas sim mediante lógicas internas kagwahiva. Diante do genocídio colonial, os coletivos Kagwahiva reorganizam os termos de seu parentesco sem renunciar aos princípios que parecem estruturá-lo. O dualismo em desequilíbrio perpétuo do sistema de metades e a produção de filiações intensivas⁹⁹ se acomodam dentro do fundo virtual da afinidade potencial, sobre a qual, afinal, “*é preciso fazer aparecer uma figura particular de socialidade consanguínea*” (Viveiros de Castro, 2000, p. 18).

Tecendo consanguinidade a partir de extração da afinidade, modulando corpos de gênero disjuntivo-inclusivos, fabricando humanos pela filiação adotiva de não-humanos: os três irmãos Piripkura remanescentes continuam, assim, a se reproduzir — contra todas as expectativas do *nómos* estatal. Ainda assim, apesar de noticiados já há mais de 40 anos, seu território nunca foi

⁹⁹ No sentido dado por Viveiros de Castro a partir do conceito de Deleuze, isto é, como operador de sínteses disjuntivas, regime relacional característico das multiplicidades, como seria o cosmos amazônico (Deleuze, 2007, p. 110-112).

efetivamente demarcado pelo Estado. Do ponto de vista do Estado capitalista, não faz sentido demarcar permanentemente uma terra para um povo que estaria fadado à “extinção”. Extinção, no sentido biológico mesmo, pois povos são entendidos pela máquina estatal como “espécies” — como quase tudo no parentesco da cosmologia ocidental e sua fixação biogenética.

O isolamento, enquanto consequência última do extermínio, reorienta todo o universo do parentesco, exigindo de seus sobreviventes improvisações. A proliferação de metades, os deslocamentos onomásticos, a recorrência de incestos, inovações performativas de gênero, filiação de não-humanos... Todas essas inusitadas práticas dos Piričkura são respostas criativas necessárias para viver em um mundo que se despedaça. Nada, porém, se cria do nada. Ainda que possam ser considerados “desvios”, mesmo por seus pares indígenas — “loucuras de Pakýj”, “Piričkura são doidos” — tais particulares formas de aliança e filiação não deixam de estar ancoradas nas lógicas próprias do cosmos amazônico. Por mais subversivas que possam parecer, são improvisações sob um mesmo tema, que, contudo, não deixam de deslocar sua referência de origem — improvisações em *ritornelo*, para falar com Deleuze & Guatarri (2012)¹⁰⁰.

Vimos que os casos de casamentos entre coletivos Kagwahiva diversos, como os que ocorrem entre os Parintintin, Juma, Karipuna e entre os Piričkura, demonstrariam, à primeira vista, que as transformações do parentesco kagwahiva acionadas diante dos contextos coloniais podem resultar em estratégias, digamos, mais ou menos eficientes do ponto de vista da reprodução do grupo. Afinal, se compreendermos o parentesco também como “performance” é preciso considerar que toda prática concreta de relacionalidade tem um efeito incerto — não há como prever de antemão quais expectativas serão atendidas nos caminhos do fazimento e desfazimento de relações (Carsten, 2000; Allard, 2010; Kelly & Matos, 2019). Contudo, mesmo os critérios do que se pode considerar “eficiência” desta reprodução podem dizer muito mais sobre a concepção ocidental e biogeneticista do que os parâmetros nativos. A própria ideia de “reprodução” em si é colocada de cabeça para baixo ao analisarmos de perto as consequências sociopolíticas da

¹⁰⁰ O conceito de *ritornelo*, elaborado por Deleuze & Guatarri em seus *Mil Platôs*, é concebido como lógica de existência caracterizada por um movimento em três passos não-consecutivos: territorialização, desterritorialização e reterritorialização. A partir do agenciamento de um lugar familiar, abre-se espaço para a improvisação, cuja experimentação leva à transformação do sujeito e de seu território no retorno para casa — assim como o ritornelo musical marca a repetição de um trecho em uma partitura, em que, contudo, a improvisação fará com que cada execução seja singular. Mesmo referenciando o tema de origem, o *ritornelo* amplia o próprio significado originário do tema, deslocando-o.

mobilização do parentesco ameríndio, nos contextos de genocídio colonial — questão que ganha contornos ainda mais radicais nos casos dos grupos em isolamento, como os Piripkura.

Os princípios fundamentais do parentesco kagwahiva são mobilizados em contextos coloniais a partir da “prática concreta”, que afinal é o que faz e desfaz relações (Gow, 1991, p. 50). Mais do que meras abstrações da ideologia ameríndia, a afinidade potencial e a metafiliação, com seus dualismos, são realizadas por meio das práticas cotidianas dos Piripkura. O deslocamento do incesto, o casamento interétnico, a transformação xamânica de gênero, a fabricação da filiação pela familiarização dos entes-bonecas — todas são ações que reproduzem os princípios fundantes do parentesco kagwahiva enquanto movimentos ativados pelas mais diversas práticas, constituindo um léxico de “idiomas de relacionalidade” (Carsten, 2000) ou de “mutualidades do ser” (Sahlins, 2013). Aqui, a própria relacionalidade é reprodução: o parentesco se perpetua na medida desse idioma, cuja linguagem é consciência e alteridade, situando-se como produto da “natureza humana”, para além da separação dos domínios da “natureza” e do “social” — como muito bem explorado por Gow (1997, p. 57-59).

A reflexão sobre o parentesco piripkura nos fornece elementos para superar a antinomia clássica entre o social e o construído, que persiste apesar da crítica seminal de Schneider (1972). Como aponta Carsten (2014), Schneider, ao conceber o parentesco como produto da filosofia ocidental, o define contra o que não é, reforçando o papel decisivo do fator biológico e, “assim, quanto mais se tenta dispensar a dicotomia, mais se parece reiterá-la” (p. 114). Já Marshall Sahlins nota que Schneider não deixou de reproduzir a dicotomia entre “biologia” e “convenção social”, oposição que se encontra na raiz mesma do pensamento ocidental, isto é, no contraste entre *physis* e *nómos*:

“Schneider também não relacionou esse contraste de parentesco entre ‘biologia’ e ‘código de conduta’ à oposição entre *physis* e *nomos*, natureza e lei (ou natureza e convenção), que foi inscrita na ontologia ocidental desde que foi elaborada pelos sofistas gregos no século V a.C” (2011, p. 7, traduzido pelo autor)

Contudo, mesmo *physis*, em sua origem na Grécia mitopoética — isto é, antes de ser reificada pelo pensamento filosófico e seu *nómos* estatal — parece também ter sido considerada não como objeto, mas como *relação*, mais ou menos como no pensamento ameríndio e sua relacionalidade anímica. É o que nos narra Ugo Andrade (2011, p. 81-92), quando conclui que a

reificação da “natureza” e sua conseqüente separação da “cultura” é uma contingência histórica até mesmo no pensamento ocidental:

“Racionalidades anímicas – estejam elas representadas pelos *physiokóis* gregos, pelos pajés amazônicos ou pelos caçadores do círculo polar ártico – têm em comum a precedência da relação sobre a categorização de entes, permitindo mundos concretos onde a “natureza” é o devir das relações entre entes. (...) Em termos cognitivos, poderíamos assimilar tais operações à vigência daquilo que Stephen Mithen (2002), um arqueólogo da mente, chamou de “fluidez cognitiva”, resultado da sincronia entre módulos mentais especializados (relativos à linguagem, habilidades social e técnica, exploração do meio ambiente, etc.) e a inteligência geral que constituem a mente humana atual (muito baseada na mente dos caçadores coletores do Pleistoceno), fazendo-a adquirir “uma verdadeira paixão por metáforas e analogias” (ib.: 113). Physis, enredamento (*entanglement*) e o xamanismo amazônico seriam, assim, o “processo normal” (i.e., não anômalo) de percepção daquilo que chamamos de “natureza”, posto decorrerem do uso integrativo das capacidades cognitivas humana. Inversamente, é nossa percepção de natureza – fabricada na ausência da fluidez cognitiva responsável pela imaginação e criatividade – que é anômala e que, segundo bem observou Ingold (2006), merece uma explicação.” (*ibid.*, p. 102)

A visão estreita da concepção administrativa de “reprodução física e cultural” de um povo indígena está, portanto, baseada neste *looping* ontológico da oposição anômala entre *physis* e *nómos*. Por mais que a reflexão antropológica se contorça, ela não poderá fornecer saída à esta aporia sem compreender o parentesco a partir de uma verdadeira virada ontológica, como acertadamente concluiu Sahlins (2013). Da mesma maneira, é a partir das concepções nativas sobre “reprodução” que a política indigenista deve orientar-se, enquanto parte de um compromisso constitucional com um país efetivamente pluriétnico. E, quem sabe assim, possamos recuperar essa “fluidez cognitiva”, aquela que afinal concebe o parentesco como *consciência humana*, para falar com Gow (1997) — voltando, portanto, a nos sentirmos parentes de uma “natureza” que a máquina de captura do Estado nos subtraiu.

De toda forma, vimos que as possibilidades de “reprodução” dos Piripkura não se encontram apenas no agenciamento de sua criatividade cosmológica. Em primeiro lugar, mesmo no sentido biogenético, até que se prove o contrário, Pakýj, Rita e Tamandúa não são inférteis, e, portanto, nada impede que possam gerar novos filhos. Além disso, há também todos os 7 Piripkura desaparecidos que possivelmente ainda vivem em isolamento na floresta.

* * *

Resolvida a questão sobre a falácia em torno da noção de “reprodução física e cultural” na racionalidade administrativa do indigenismo estatal, passemos agora a analisar sua aplicação no constructo “Povo Piripkura”, ao qual ela está relacionada.

Ao longo desta dissertação vimos como os grupos Kagwahiva se apresentam enquanto unidades instáveis, marcadas por dinâmicas faccionalistas, que se constituem e se desfazem a partir de movimentos sociais e territoriais de fusão e fissão de acordo com suas regras de aliança — sem, no entanto, abandonar suas características culturais (Peggion, 2004; Peggion, 2016). Desta forma, diferentes coletivos kagwahiva, com seus distintos etnônimos, se espalharam por toda a região do Madeira-Tapajós, diferenciando-se entre si sem, no entanto, deixar de manter características étnicas e laços de parentesco em comum. Tudo indica que a origem, variação, dispersão e etnogênese dos coletivos Kagwahiva são resultado das complexas interações de troca de um sistema regional de interdependência do Madeira-Tapajós, a partir do qual elementos culturais e linguísticos são formulados e reformulados em variações de identidades que hoje são definidas como “Tupi-Kawahib”. Afinal, como observamos não apenas no caso kagwahiva, mas em todo o histórico de dispersão dos povos Tupi desde os tempos pré-coloniais, a relação entre migrações e fronteiras étnicas implica em processos de etnogênese para além da noção de “povos migrantes” enquanto unidades sociais discretas, ainda que isso não implique em uma descontinuidade absoluta entre seus movimentos. Nas palavras de Alf Hornborg:

“Dizer que existem fronteiras culturais, pelo menos a partir de certas perspectivas, não significa dizer que sejam abrangentes, impermeáveis ou imutáveis. As sociedades humanas lembram-se e comunicam-se colectivamente não só através da linguagem, mas também através da prática – através do *habitus*, do desempenho, da cultura material e do ambiente construído – e os dois, por vezes, são coerentes durante longos períodos de tempo.” (Hornborg, 2005, p. 609, traduzido pelo autor)

O que, então, se quer dizer exatamente com “Povo Piripkura”? Sabe-se que o interflúvio Madeirinha-Roosevelt é de ocupação tradicional de indígenas Tupi-Kawahib, que, como de praxe, se distribuíam em diversos grupos, em geral autodenominados com o nome de seus líderes. Ajúwa gá, último ancestral de Rita mapeado, liderou sua família na travessia do grande rio, passando a habitar a região da atual área interdita. Conforme já demonstrado, nada mais comum ao padrão de organização social kagwahiva: um chefe lidera sua família extensa na constituição de novos lugares, em movimentos de fissão e fusão entre grupos. Com efeito, nem todos os parentes de Ajúwa gá seguiram-no: alguns, afirma Rita, ficaram na outra margem. Seriam eles também

considerados pelo Estado como “Piripkura”? Ou os Piripkura são apenas a parentela chefiada por Ajúwa gá? Nem um, nem outro: se alguém naquele momento perguntasse àquelas pessoas da canoa “quem são vocês?”, muito provavelmente ouviria como resposta algo como “somos os descendentes de Ajúwa gá (*Ajúwa gá’gã*)”. Assim se comprova em tantos e tantos casos registrados há centenas de anos entre os mais diversos coletivos Kagwahiva. O “Povo Piripkura” é, portanto, não mais que uma invenção colonial.

Assim, em situação de contato intermitente com a sociedade nacional, Tamandúa e Pakýj não mobilizam o termo Piripkura como identidade sociopolítica. O próprio nome Piripkura é, como vimos, um exônimo — “povo borboleta”, nome dado pelos Ikolen-Gavião, seus inimigos tradicionais. Pakýj e Tamandúa nem fazem ideia de que são “Piripkura” e, ao que tudo indica, tampouco dispõem de um substantivo coletivizador para designar sua parentela. Rita é a única que detém consciência sobre o termo, uma vez que convive com a sociedade nacional há quarenta anos e aprendeu, assim, a empregar a palavra “Piripkura” para identificar-se e diferenciar-se dos demais. A noção mesma de uma unidade “Piripkura”, é, portanto, sobretudo política e ganha força justamente com o impacto colonial, como ocorre em todos os demais coletivos kagwahiva. Isso também nos vem sendo alertado por outros especialistas em povos tupi-kawahib:

Um de meus pressupostos neste trabalho é que não há a possibilidade de qualificar os povos referidos acima [os Kagwahiva] como unidades absolutas (substanciais e definitivas). Desde os primeiros documentos do extinto Serviço de Proteção aos Índios – SPI, é notável o registro da instabilidade na constituição desses grupos como povos, que passaram a conformar unidades mais constantes após o contato e o estabelecimento dos chamados Postos de Pacificação (Peggion, 2005, p. 03)

“A ideia de que os Parintintin, os Tenharim, os Jiahui, os Karipuna, os Juma, os Uru-eu-wau-wau e os Amondawa sejam, cada um deles, uma unidade substantiva e estável é, entre outros aspectos, uma exigência do Estado, uma necessidade das nossas leis atuais e um hábito de um tipo particular de pensamento que tende a operar individualizações por objetos. Ela não necessariamente corresponde ao modo como os próprios índios pensam e fazem seus agrupamentos” (França, 2012, p. 29-30).

A grupificação dos distintos coletivos Kagwahiva, incluindo os Piripkura, nos coloca diante de reflexões acerca de como a categoria de povo ou grupo social se relaciona com o que o filósofo Jaques Rancière (1996) denominou partilha do sensível entre a “polícia” e a “política”. Rancière vê a constituição do “povo” na relação entre a ordem normativa de sobre-codificação de um mundo comum (“polícia”) e as ações relativas ao momento em que um dano sobre essa partilha é registrado e cobrado por determinado coletivo (“política”). Povo é, portanto, o nome

de um litígio; é a parte dos sem-parte, que ao mesmo tempo se coloca como um todo. O Povo não trata apenas de coletivos que jogam com a Polícia ao se constituir como Povo (no sentido mesmo Estatal, embora com suas nuances), mas também de coletivos que se recusam, colocando a Polícia na obrigação de ampliar sua partilha do sensível a partir de seu reconhecimento. Em contextos ameríndios, haveria recusa maior que o isolamento? Como pode se dar então a grupificação de pessoas que se recusam a compartilhar da mesma ordem social de quem as grupifica?

Em realidade, um “grupo social” trata muito mais de socialidade que de sociedade. Grupos sociais são contextuais, isto é, são eliciados e não anunciados. Portanto, a partir das invenções nativas diante de ambiguidades, não somos nós que devemos impor os critérios que determinaram a ação, mas devemos antes “levar os nativos a sério”, isso é, tentar traduzir (ainda que equivocadamente) quais são os processos a partir dos quais os nativos realizaram suas invenções.

Temos inúmeras maneiras de definir grupos – com base na residência, genealogia, política, economia, e assim por diante –, assim como temos muitos tipos de definições para grupos – inclusive os mencionados acima e os constructos marginais ou negativos (“grupos” que não são grupos) denominados “parentela”, “quase-grupos” e “redes” –, mas praticamente não dispomos de nenhuma alternativa inteiramente satisfatória para o conceito de coletividade grupal. Pior ainda, não contamos com nenhum conjunto de critérios para determinar quando um conceito como este é aplicável e quando não é.

Como a noção de grupo é nossa, o problema de encontrar critérios como esses cabe a nós. Visto que no âmago de nossa noção (e de nossos motivos para encontrar grupos) encontra-se um foco coletivo deliberado, um sentido de participação e consciência comuns, nossos critérios devem enfatizar esse fator. Outras formas de agrupar as pessoas – com base em suas semelhanças compartilhadas, sejam elas especificidades de residência comum ou contígua, cooperação ou envolvimento econômico ou ecológico, genealogia ou comportamento político – podem facilmente se tornar dispositivos para criar grupos a partir de pessoas que, elas mesmas, nunca o fariam dessa forma (ou, talvez, não o fariam de forma alguma). Um povo possui grupos na medida em que, e segundo a forma como, concebe tais coisas; caso contrário, o antropólogo simplesmente “possui” as pessoas ao impor sua ideia de “grupos” a elas. (Wagner, 2010, p. 244)

Ora, mas se os Piripkura “não existem”, a quem se destina o direito sobre seu território?

Conforme vimos, a região do rio Madeirinha é ocupada por ancestrais Tupi-Kawahib há pelo menos 700 anos. Durante todo esse período, a região passou por sucessivas ondas de movimentação kagwahiva, seja devido à dispersão partir do faccionalismo interno entre os grupos, seja pela guerra com outros indígenas ou mesmo devido à fuga da investida colonial dos Brancos. Entre os séculos XVIII e XIX se deu o grande deslocamento kagwahiva do Tapajós para o Madeira e, no início do século XX, apareceram os primeiros registros oficiais da presença de coletivos

kagwahiva no Madeirinha e no Roosevelt, já encontrados acossados pelo avanço colonial. As informações de grupos kagwahiva isolados na região continuaram a ser registradas em diversos documentos até fins da década de 1960, justamente na época dos massacres relatados pelos familiares de Rita e Aripã. O interflúvio Madeirinha-Roosevelt aparece, portanto, como espinha dorsal da territorialidade kagwahiva, servindo como ponto central do plano composto pela conexão de longa duração entre coletivos Kagwahiva meridionais e setentrionais, assim como entre o Madeira e Tapajós.

Os diferentes conflitos dos povos falantes de Tupi-Kawahib com seringueiros, madeireiros, garimpeiros e, por fim, fazendeiros, registrados ao longo do século XX, perpassam a história de longa duração de ocupação kagwahiva do interflúvio Madeirinha-Roosevelt. Dados arqueológicos e linguísticos, bem como narrativas de história oral e documentação histórica oficial comprovam que os Kagwahiva ocupavam a área muito antes dos primeiros empresários paulistas iniciarem seus empreendimentos na região. Trata-se de território ocupado por grupos kagwahiva há centenas de anos, em diferentes coletivos e em fluxo diante das sucessivas investidas das frentes de expansão colonial.

Diversos etnônimos kagwahiva foram noticiados no interflúvio Madeirinha-Roosevelt ao longo do século XX: Arara, Boca-Negra, Diupah, Mbé Ûm Eeya Urubu, “índios arredios do Madeirinha” e, por fim, Piripkura. Os Diupah, noticiados no Madeirinha na década de 1940, estariam, como vimos, relacionados aos atuais Karipuna. Desta forma, o casamento de Rita e Aripã e a ocupação simultânea que os dois fazem em ambas as terras evoca a antiga ocupação territorial de seus ancestrais. A linhagem de Aripã também ocupou tradicionalmente o atual território da TI Piripkura.

A verdade é que, além da parentela dos irmãos Piripkura, não temos como saber com precisão onde estão e quais eram as autodenominações dos Kagwahiva que habitaram e possivelmente ainda habitam a área Madeirinha-Roosevelt. Mas sabemos que lá é seu território, e sabemos serem eles todos Kagwahiva, a despeito dos nomes contingenciais que possam atribuir a si ou, pior, dos nomes que o Estado atribui a eles. Pouco importa se contextualmente eles serão nomeados como Piripkura, Ajúwa gá’gã, Diupah, Karipuna; independente do nome que se atribuir, o que realmente deve ser levado em consideração é que *a Terra Indígena Piripkura é incontestavelmente território de ocupação tradicional dos Kagwahiva*. E assim deve ser demarcada.

No Brasil, o direito indigenista exige que os relatórios de demarcação indiquem quais são os povos sujeitos de direito do território a ser delimitado. Assim, as terras indígenas são demarcadas

como “de ocupação tradicional do povo X ou Y”. Meu argumento aqui é que, neste caso, a demarcação não deve partir da ficção êmica colonial “Piripkura”, mas sim garantir um direito que é do conjunto maior dos Kagwahiva, já que diferentes coletivos tupi-kawahib ao longo da história encontram no interflúvio Madeirinha-Roosevelt seu território tradicional. Se nem mesmo os próprio Piripkura sabem que assim o são chamados (com exceção de Rita), não há sentido algum em se demarcar o território como “terra indígena ocupada tradicionalmente pelos Piripkura”. Não apenas porque a etnicidade Piripkura é antropológicamente questionável, mas porque tal procedimento alija o direito de outras parentelas Kagwahiva que também ocupam a região histórica e tradicionalmente, à exemplo dos Karipuna e dos possíveis isolados lá noticiados. Já que é de exigência do Estado que se invente uma categoria étnica para destinar a terra indígena, que ela ao menos seja adequada às concepções nativas: a TI Piripkura deve ser considerada como “de ocupação tradicional Kagwahiva”.

Imána hêa, Pakýj e Tamandúa são, ao fim e ao cabo, Kagwahiva, como o são todos os coletivos de língua tupi-kawahib que tradicionalmente ocuparam e ocupam o interflúvio Madeirinha-Roosevelt. Os “Piripkura” não estão fadados à extinção — não só porque de fato não o estão, mas porque, afinal, nunca chegaram realmente a existir. Assim como o Japim, os irmãos Piripkura mistificam a todos, enganando aqueles que tentam lhes dar fim.

4 A RECUSA DO OLHAR

“De quem é o olhar
Que espreita por meus olhos?”

— Fernando Pessoa



Figura 70 - Fotografia em dupla exposição de Pakýj e Tamandúa.

Fonte: FUNAI, 1997.

Os dicionários nos informam que as palavras *ayslado* e *aislhado* foram registradas pela primeira vez na língua portuguesa em 1557. “Tomar a forma de ilha” teria sido sua primeira origem etimológica, seguida por “afastar-se da multidão” e “afastar um corpo do *contato* com outro” (Cf. Bluteau, 1720; Carvalho & Deus, 1890; Houaiss, 2001). Do latim *insula*, com o sentido de “solitário”, “recôndito”, “apartado”, “construído em ilha”, não é de se estranhar que a palavra tenha surgido em meio às grandes navegações além-mar, quando os europeus descobriam novos mundos. Descobriam, na verdade, a si próprios: o descortinar do intrigante mundo ameríndio e de seus habitantes despiu a humanidade europeia, abrindo espaço para as especulações iluministas.

Assim, *isolados* sempre foram os apartados do *contato* com a identidade ocidental. São os outros, extremos, exógenos, exóticos ao *olhar*, e, portanto, invisíveis — inconceptíveis.

Na floresta, procuramos os rastros de Tamandúa, em vão. Sinais, indícios, vestígios: apenas ecos de sua presença se apresentam aos olhos. Me pergunto se na espreita da mata não é ele quem nos observa, solitário, quieto — isolado. Como num jogo de perspectivas, no qual quem vê é quem recusa o olhar.

* * *

4.1 FRACTAIS INSULARES: ISOLAR-SE NAS TERRAS BAIXAS

“Nenhum homem é uma ilha”

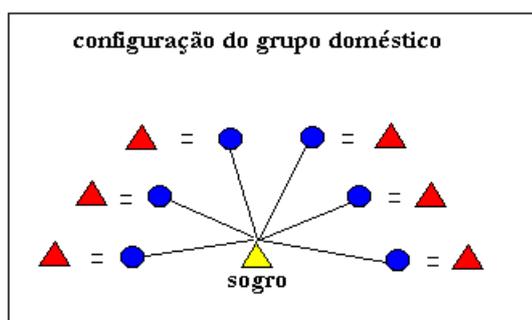
— John Donne

A pressão crescente sobre os territórios indígenas tem levado os povos isolados a adotarem estratégias radicais de sobrevivência. Entre essas medidas, estão o abandono de práticas tradicionais, como o consumo, a caça, o cultivo, a coleta e a construção de grandes habitações, além de um afastamento progressivo de suas áreas tradicionais, buscando refúgio em regiões cada vez mais inacessíveis, como topos de serras, altos cursos de rios e divisores de águas de pequenos igarapés. Esse processo resulta no tensionamento das relações internas dos grupos, na diminuição de suas populações e, em alguns casos, na adoção de práticas radicais de controle de natalidade ou mesmo na impossibilidade de manter a reprodução demográfica. Nestes casos, as condições de vida tornam-se mínimas, focadas apenas na preservação da própria existência.

Assim, o fenômeno do isolamento apresenta frequentemente um histórico da adoção de estratégias que envolvem uma territorialidade multilocal como resposta à territorialização da colonização. Para sobreviver ao genocídio, povos que se isolam frequentemente segmentam-se em pequenos grupos domésticos e especializam-se em técnicas de caça e coleta. Com isso, acabam sofrendo impactos severos nos fundamentos cosmológicos de sua economia, além do rompimento parcial ou total de suas redes de interação interétnica e das formas internas de parentesco (Viveiros de Castro, 2019, p. 10). Vimos como isso ocorre entre os Kagwahiva isolados, em particular entre os Piričkura. Passemos agora a analisar brevemente a constituição morfológica do grupo, a fim de elaborar certas reflexões sobre o fenômeno do isolamento.

No capítulo anterior discorremos sobre as dinâmicas de integração socioespacial kagwahiva. Como pudemos observar, internamente as redes kagwahiva são constituídas por grupos domésticos que orbitam em torno de seus líderes a partir de uma organização baseada no casamento dravidiano e na exogamia de metades. Assim, o sogro-*tabijara* é o centro da unidade doméstica de base, devendo zelar pela coesão social, ser um exemplo de virtuosidade e generosidade, além de exímio caçador e grande guerreiro, desempenhando assim aquilo que Kracke denominou como “função comotiva” do grupo (Kracke, 1978). A liderança é também compartilhada por um colíder, em geral um irmão real ou classificatório, e pela esposa do chefe (*id.*, *ibid.*). Todos esses aspectos podem ser verificados entre os Piričkura em G+3, com a liderança dos germanos Tawarí e Ajúwa gá, o grande *tabijara* que guerreou com os Brancos e liderou o grupo na travessia do Grande Rio junto de sua esposa Kújãnúába heã.

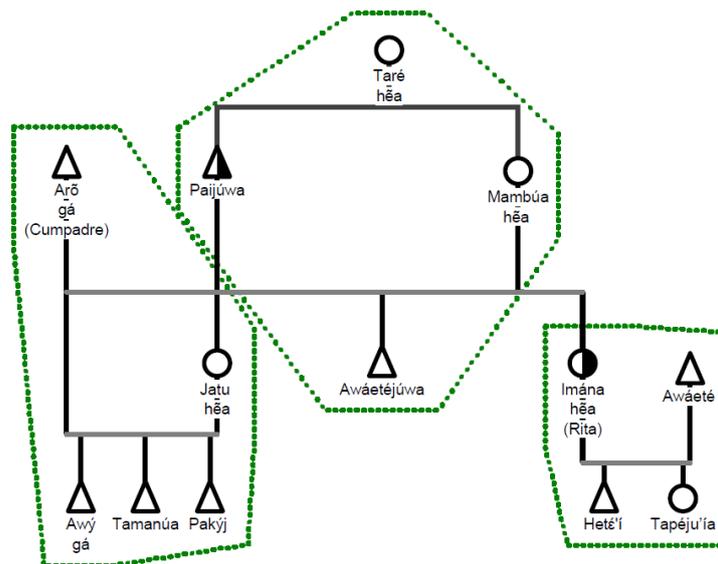
Figura 71 - Configuração de grupo doméstico kagwahiva.



Fonte: Peggion, 2005.

Por outro lado, vimos também que a relação entre os germanos filhos do *tabijara* é o epicentro da cisão entre os Kagwahiva, uma vez que estes passam a formar suas próprias patrulinhas, disputando politicamente entre si e expandindo territorialmente o coletivo. É o que observamos entre Paijúwa e Arõ gá, os dois pais de Rita e líderes dos Piripkura em sua geração. Segundo nos conta Rita, os Piripkura não viviam o tempo todo juntos, já que Paijúwa e Arõ gá organizavam o grupo em duas seções, isto é, cada patriarca vivia prioritariamente junto de seu núcleo familiar. Após seu primeiro casamento, Rita e Awáeté chegaram ainda a constituir uma terceira seção com seus filhos. Assim os Piripkura viviam relativamente separados entre si, encontrando-se vez ou outra para se visitar ou em empreitadas coletivas de caça e coleta. Organizavam-se, portanto, em três segmentos baseados nos laços matrimoniais já constituídos:

Figura 72 - Esquema das seções dos núcleos familiares entre os Piripkura.



Fonte: Elaborado pelo autor.

Com isso observa-se que o isolamento levou os Piripkura a abandonarem o padrão tradicional de habitação Kagwahiva, uma vez que antigamente as aldeias eram compostas de uma ou duas malocas coletivas nas quais habitava o conjunto formado pelo sogro e seus genros (Peggion, 2005). Malocas similares a essas foram encontradas por João Lobato nas primeiras expedições ao

território piripkura, nos anos oitenta (Lobato, 1985). Com capacidade para abrigar cerca de quinze redes, essas seriam as últimas malocas do tipo encontradas entre os Piripkura. Após este período, tais habitações foram abandonadas pelo grupo devido ao agravamento do genocídio, sendo substituídas pelos tapiris, acampamentos temporários que abrigavam as pequenas seções de núcleos familiares em fuga constante.

Figura 73 - Habitações kagwahiva: maloca tradicional (Amondawa).



Fonte: Fotografado pelo autor

Figura 74 - Habitações kagwahiva: tapiri piripkura.



Fonte: FUNAI, 1986.

O isolamento também trouxe a diferenciação dos sistemas sociotécnicos entre as seções lideradas por Paijúwa e Arõ gá. Este último teria preservado técnicas que o primeiro não mais dominava. Segundo Rita, ao contrário de Paijúwa, Arõ gá sabia fazer flecha, tecer redes,

confeccionar flautas, construir pequenas malocas e mantinha pequenos roçados de milho e mandioca. Tais técnicas contudo não foram transmitidas nem mesmo para seus filhos, uma vez que Pakýj e Tamandúa nunca confeccionaram tais objetos e tampouco praticam a horticultura. As diferenças entre Paijúwa e Arõ gá se estenderiam até mesmo ao âmbito linguístico, já que haveria uma diversidade fonética e lexical na fala dos patriarcas, segundo relatos de Rita registrados por Denófrio (2012, p. 95). O impacto do avanço das frentes de colonização e o agravamento da situação de isolamento foi tamanho que em apenas uma geração os Piripkura sofreram grandes transformações em seu modo de vida e organização social.

Até o momento, os estudos de monitoramento indicam que todos os coletivos kagwahiva isolados confirmados (Piripkura, Jurureí e Kawahiva do Rio Pardo) apresentam-se como grupos de poucos indivíduos, ultrapassando dificilmente a casa das dezenas. Considerando o cuidado que os Kagwahiva têm na manutenção, ainda que criativa, de suas regras de exogamia, é de se supor que os coletivos isolados encontrem dificuldades para manter-se enquanto unidades trocadoras. Mais que mera contingência da história colonial, é possível que o isolamento dos Kagwahiva possa ser explicado também pelo seu sistema de parentesco pendular e concêntrico.

No capítulo 3, demonstramos como a sociedade kagwahiva apresenta uma estrutura de longa duração baseada na fissão e fusão concêntrica de grupos locais. Com efeito, Lévi-Strauss já havia considerado os grupos Tupi-Kawahib como elementos instáveis, unidades de troca constituídas e desfeitas de acordo com suas regras de aliança. O casamento entre primos cruzados, modalidade de aliança preferencial no regime matrimonial kagwahiva, favorece a exogamia e conseqüentemente a multiplicação de grupos locais. A busca por estabilidade matrimonial traria maior regularidade aos casamentos dentro de um mesmo grupo, gerando uma propensão à estabilização de alianças, que, por sua vez, tendem a saturar suas possibilidades matrimoniais. Com isso, as unidades quedam fadadas à fissão ao se desdobrar em alianças secundárias, erguidas pela geração posterior justamente para escapar da endogamia. Essas alianças externas, por sua vez, geram instabilidades que tendem a ser revertidas com o retorno da prática de casamento de primos cruzados nas gerações subseqüentes, repetindo o ciclo em uma espécie de “pêndulo estrutural”, como observado por Peggion (2014, p. 444).

A história social kagwahiva se escreve assim entre alianças e facções, em movimentos centrífugos e centrípetos pendulares, tão caros aos povos amazônicos e suas “Sociedades-contra-o

Estado”, conforme a fórmula canonizada por Pierre Clastres¹⁰¹. Diversas fontes documentais dão conta de que os Tupi-Kawahib se organizavam em extensas redes sociais compostas de grandes aldeias articuladas à pequenos agrupamentos unifamiliares dispersos (Sousa, 1916; Rondon, 2019 [1915]; Menéndez, 1981; Peggion, 2004). As interações entre grupos domésticos afastados e aldeias mais centralizadas eram comuns, ao passo que, por vezes, conflitos internos poderiam levar ao rompimento das relações com as grandes aldeias. Neste caso, os grupos locais costumavam deslocar-se para locais geograficamente mais distanciados e, aos poucos, constituíam-se enquanto unidades autônomas.

A multiplicidade de etnônimos kagwahiva registrados no início do século XX, por exemplo, nos permite inferir que, àquela altura, forças centrípetas atuavam na fissão expansionista dos grupos domésticos. Com o contato, os Kagwahiva aos poucos passaram a experimentar os efeitos centrípetos do adensamento populacional e do surgimento da noção de “povo”, gestado partir da relação com a política indigenista estatal. A experiência do contato acabou consolidando aldeias centrais e etnônimos de nível regional, como por exemplo no caso dos Tenharim. No entanto, como observa Peggion, o adensamento e a consolidação de uma nova identidade “Tenharim”, totalizante e hierarquizada, acima dos grupos locais, levou à nova propagação de conflitos internos e a uma nova rodada de dispersão centrífuga, com a criação de novas aldeias que funcionam como novas alteridades exogâmicas (Peggion, 2014; Peggion, 2013).

A trajetória parece ter sido diferente no caso dos Kagwahiva isolados ou nos grupos contatados a partir da segunda metade do século XX, como os Piripkura, Jurureí, Kawahiva do rio Pardo, Amondawa, Jupaú e Juma. Tais coletivos foram localizados ou contatados já em grupos domésticos atomizados, em geral esgotados de possibilidades matrimoniais, tendo que recorrer à endogamia ou ao alargamento de sua margem de afinização, isto é, o contato. Historicamente, o isolamento parece tender ao alijamento dos coletivos kagwahiva do equilíbrio dinâmico de seu sistema social baseado em alianças e facções. Os Piripkura são um exemplo, uma vez que entre eles observamos a reincidência progressiva de relações oblíquas e incestuosas, com a posterior busca de aliança com os Karipuna e o agenciamento de metafiliação dos irmãos Pakýj e Tamandúa. Assim,

¹⁰¹ Objeto de vasta discussão na antropologia política, a “Sociedade-contra-o-Estado” foi o termo cunhado por Pierre Clastres (2012; 2014) para enfatizar o propósito político e a particularidade das formas de vida indígena caracterizadas pela “contenção estrutural da constante propensão à transformação da autoridade, riqueza e prestígio em coerção, desigualdade e exploração” (Viveiros de Castro, 2011). Para reflexões sobre o caráter pendular do “contra-o-Estado”, ver Perrone-Moisés, 2011; Szututman, 2005, Szututman, 2013b e Szututman, 2019.

a própria alternância entre ciclos de formas axípetas e axífugas parece ser um elemento estrutural de longa duração para a sociabilidade kagwahiva. A estagnação em qualquer um dos polos implica na falência do sistema, baseado em multiplicidade e movimento, “contra o Estado” que é.

O movimento que estamos aqui delineando, relembremos, não é vetorial, mas sim, pendular: o isolamento tende à centrifugação e projeção da sociabilidade para o círculo mínimo de relações interpessoais, movimento cuja reversão centrípeta só pode ser concluída por meio de alianças externas — o que, em povos marcados pela hecatombe demográfica, pode ensejar o contato ou improvisações endogâmicas (incesto, metafiliação etc.). Como resposta histórica ao genocídio, o isolamento tende a cristalizar, de modo potencialmente irreversível, a atomização dos grupos domésticos kagwahiva em seu momento mais exótipo, gerando uma instabilidade que só pode ser revertida mediante a reformulação do lugar do inimigo potencial: o contato com os Brancos e/ou aliança com grupos kagwahiva maiores já contatados (transformação de afim potencial em afim real). Contudo, tamanha abertura ao englobamento exterior não é desacompanhada de riscos. Vimos que, para Pakýj, sua irmã Imána hã, ao se aliar aos Brancos, se transformou definitivamente em *tapy'ynba* — o Outro, um inimigo potencial. Por outro lado, o casamento de Rita com Aripã carrega inevitavelmente o conflito e a marginalização decorrentes da inserção da indígena Piripkura no seio da parentela Karipuna. A saída do isolamento, mesmo quando última alternativa ante o colapso iminente do grupo doméstico enquanto unidade trocadora, pode implicar em captura e predação; na transformação irreversível de si no Outro

Talvez o exemplo tupi-kawahib mais bem-acabado de tal processo possa ser observado no coletivo Apiaká. Outrora numerosos e destemidos guerreiros do Juruena, foram os primeiros Kawahib a serem devastados pela frente colonial da borracha, em meados do século XIX. Os Apiaká resistiram por meio da aliança com colonizadores e outros indígenas, alargando sua sociedade para o exterior de tal forma que chegaram a ser erroneamente dados como extintos no século XX, embora de fato permanecessem mantendo sua consciência enquanto povo diferenciado. Perderam, contudo, sua língua materna tupi-kawahib e possivelmente abandonaram o sistema de

metades¹⁰², passando a efetuar casamentos e compadrios com brancos e indígenas de outras etnias (Tempesta, 2009.) Deixaram de se compreender e serem compreendidos enquanto Kagwahiva¹⁰³.

Do outro lado deste mesmo plano, podemos citar os Jurureí. Estes Kagwahiva isolados do rio Muqui são os possíveis descendentes dos numerosos Paranawát, registrados por Rondon e Lévi-Strauss, que, na época, habitavam aquele rio. Mesmo após os sucessivos massacres que reduziram sua população a pouquíssimos integrantes, os Jurureí continuam a recusar o contato. Não apenas dos Brancos, seus óbvios inimigos, mas também de outros coletivos Kagwahiva com quem já tiveram relações anteriores, como os Amondawa e Jupaú. Ao que tudo indica, os Jurureí, que, segundo informantes Amondawa, também dispõem do sistema de metades, hoje detêm pouca ou nenhuma disponibilidade matrimonial — embora isso não pareça ser suficiente para que eles optem pelo risco de uma aliança com o inimigo.

Os Piripkura, por sua vez, parecem estar no meio do caminho. Com a intensificação dos conflitos e mortes, parte dos Piripkura buscou interagir com os Brancos e com a FUNAI ou aliar-se a outros coletivos Kagwahiva. Mas, conforme vimos, em determinado momento da história piripkura, a atomização social se agravou de tal maneira que o coletivo se organizou de modo cada vez mais egocêntrico, passando a conviver em segmentos mínimos de relações interpessoais. Mínimos sociais, tais segmentos não eram fixos, indicando, antes de mais nada, a espacialização da intimidade social diante da economia territorial. Não chegavam, portanto, a encerrar-se em si a ponto de abolir o caráter corporado do conjunto total da parentela.

Os Kawahiva do rio Pardo parecem organizar-se de maneira semelhante: somando entre 20 e 40 indivíduos, seu padrão de assentamento é marcado pela construção de agrupamentos de malocas separadas por cercados e pela disposição simultânea de tapiris em três (possivelmente quatro) regiões diferentes (Azanha, 2016; FUNAI, 2022). O nexos espacial por trás das habitações indica assim a segmentação da unidade cognática local em diferentes grupos domésticos. Importante ressaltar que a organização espacial das habitações kagwahiva não espelham o sistema de metades como os pátios das organizações dualistas do Brasil Central, uma vez que os grupos domésticos são formados pelos sogros e seus genros de metade oposta. Assim, ainda que a

¹⁰² Conforme já relatado no capítulo 3, restam incertezas se os Apiaká abandonaram o sistema de metades ou se tal sistema formou-se posteriormente apenas entre as parcelas tupi-kawahib que tiveram maior contato com povos Macro-Jê e/ou Munduruku.

¹⁰³ Tanto que não foram considerados como tais nos trabalhos clássicos de Nimuendajú e Menéndez, por exemplo.

separação das malocas entre os Kawahiva do rio Pardo não reflita diretamente a divisão entre seus possíveis clãs, elas estão relacionadas à dinâmica de fissão típica dos sistemas de metades.

Estendendo o argumento para outros povos isolados Tupi-Guarani, podemos citar os Awá-Guajá, povo da Amazônia Oriental que se divide entre grupos isolados e de recente contato. Antes do contato, os Awá nunca estabeleceram aldeias permanentes, organizando-se inicialmente em pequenos grupos compostos por uma ou duas famílias nucleares (Garcia, 2010). Atualmente, os Awá-Guajá isolados, que habitam as florestas da TI Araribóia, enfrentam a gravíssima degradação ambiental e invasão territorial, contando hoje, provavelmente, com não mais que vinte indivíduos. Ainda assim, parecem também estar divididos em pelo menos dois grupos que ocupam simultaneamente ambas as faces da Serra da Onça. Já seus parentes, contatados em diferentes momentos no Complexo Turiaçú, dividiram-se em mais de vinte grupos, que, apesar de suas diferenças, se reconhecem enquanto um mesmo Povo Awá (Magalhães, 2013). Contudo, os Awá contatados consideram seus parentes isolados como *Mibua*, “gente braba”, posicionando-os assim como afins potenciais, e não efetivos ou parentes cognáticos (Garcia, 2015). Por outro lado, narrativas sobre o contato mostram que os isolados nem sempre reconheciam seus pares recém-contratados como parentes, por vezes confundindo-os com os Brancos (*Karaia*) ou com indígenas de outras etnias (*Kamara*) (Magalhães, 2013)¹⁰⁴.

Os isolados Yraparikuara e os Isolados do Massaco (caso sejam de fato vinculados aos Sirionó) também são exemplos desse fenômeno social no isolamento tupi-guarani. Embora muito mais numerosos que os Kawahiva ou Awá (estudos apontam para números de indivíduos na casa das centenas), os Isolados do Massaco e os Yraparikuara são também caçadores-coletores e dividem-se em pequenos grupos, estabelecidos em diferentes regiões, que possivelmente mantêm relações entre si (Villa, 2018; Cabral, 2016; CNDH; 2021).

No caso dos Isolados do Massaco, em particular, sabe-se que seu padrão de assentamento e territorialidade indicam a existência de dois grupos principais, possíveis unidades trocadoras, que se cindem em ao menos quatro subgrupos menores¹⁰⁵. Embora não esteja totalmente claro o nexo entre tais núcleos, tudo indica que os dois grupos maiores atuam como unidades trocadoras de

¹⁰⁴ Para um depoimento interessante a esse respeito, ver o documentário awá-guajá “Virou Brasil” (Arakurania *et al.*, 2019).

¹⁰⁵ Informação pessoal recebida por Altair Algayer, coordenador da FPE Guaporé, acrescida de dados repassados pela antropóloga Amanda Villa.

base, se encontrando de tempos em tempos e voltando a subdividir-se no desenrolar das atividades forrageadoras.

Com tais exemplos, o que quero chamar a atenção é para a vertigem dos processos de fissão envolvidos na agência do isolamento amazônico, ou, pelo menos, em suas ocorrências tupi-guarani. O fluxo constante de fissão parece ocorrer mesmo diante do genocídio e a consequente redução do povo ao seu mínimo social. O horizonte sociocentrado de nível regional aos poucos vai cedendo espaço para o imperativo egocentrado de grupos domésticos atomizados. Aqui, a centrifugação sucessiva do nexos espacial cognático parece responder ao imperativo da produção concêntrica de alteridade, típica dos regimes sociais amazônicos (Viveiros de Castro, 2017).

4.1.1 GRADAÇÕES SOCIOMORFOLÓGICAS DO ISOLAMENTO

Segundo Viveiros de Castro, as sociedades amazônicas configuram sistemas necessariamente abertos ao exterior, diferenciando-se, assim, dos sistemas fechados observados no Brasil Central:

Os sistemas da região [amazônicos] mostram uma dependência essencial do exterior. É ali que eles colocam os inimigos, os mortos, os afins potenciais; é dali que extraem recursos simbólicos para sua reprodução social. Os sistemas centrobrasileiros, por seu turno, parecem-me o caso por excelência de incorporação do fora, de interiorização das diferenças, de tal modo que são sistemas efetivamente fechados, onde o exterior é um mero complemento diacrítico do interior (Viveiros de Castro, 2017, p. 126).

Retomando o argumento de Hornborg (1988) e Rivière (2022), Viveiros de Castro sugere que o contraste entre as sociedades fechadas centro-brasileiras e as mônadas endogâmicas amazônicas seria matizado, em certos sistemas amazônicos, pela presença de dualismos (Viveiros de Castro, 2002, p. 145). De maneira esquemática, encontraríamos nas sociedades das terras baixas a presença de: (I) sistemas francamente concêntricos, como na Guiana (terminologias *2-sections* sem dualismo); (II) sistemas marcados por valores concêntricos, mas imbuídos de dualismos diametrais, como os Pano ou os próprios Kagwahiva (*2-section* com dualismo) e (III) sociedades nas quais as metades diametrais subordinam os movimentos concêntricos, como ocorre entre os Jê (dualismo sem *2-section*).

Se é verdade que exista esse gradiente entre ambos os polos sociomorfológicos das Terras Baixas, o caráter concêntrico que observamos nas dinâmicas de isolamento pode explicar a

preponderância amazônica do fenômeno. Como já dito, apenas 1 dos 116 registros oficiais de povos indígenas isolados no Brasil está localizado fora do bioma amazônico. Ademais, dos 29 registros efetivamente confirmados, não há nenhum identificado como possível filiação linguística Jê — até o momento confirmou-se a presença de povos isolados Pano, Tupi, Arauá, Aruak e Carib. Dos 86 registros ainda por confirmar, apenas 2 possuem algum indicativo mais consolidado de filiação Jê¹⁰⁶. A hipótese aqui esboçada é a de que sociedades de tendências mais coletivistas, como as do Brasil Central, parecem ser mais refratárias a manter-se em isolamento. Não quero dizer aqui que a recusa ao contato não faz parte do vocabulário político Jê, uma vez que a história de tais povos é marcada pelas mais diversas formas de enfrentamento ao projeto colonial, incluindo aí fugas, guerra e rechaço frontal ao estabelecimento de alianças com os Brancos. Apenas pretendo sugerir, como possibilidade a ser mais bem verificada, que a morfologia social coletivista centro-brasileira não se adapta tão facilmente às exigências do isolamento no contexto colonial pós-integração nacional. Com a penetração final das frentes de expansão no sertão brasileiro, após a segunda metade do século XX, as possibilidades de fuga em isolamento demandaram maior fissão e atomização social, algo mais adaptável ao concentristo sociocosmológico amazônico.

Contendo ao mesmo tempo um sistema dravidiano e de metades, além de apresentar uma onomástica de caráter mais classificatório que de individuação, os Kagwahiva aparecem, portanto, no meio dessa escala. Miguel Menéndez já havia notado que a área Madeira-Tapajós apresenta um *continuum* simultâneo entre “a sociedade igualitária e a sociedade segmentada para a mesma cultura tupi adaptada à mesma floresta tropical” (1981, p. 291). Isso reitera a pertinência de se refletir sobre a proposta de Vander Velden sobre a área etnológica da “Grande Rondônia”, território kagwahiva, como região de transição entre Amazônia e Brasil Central:

[A “Grande Rondônia”] é uma zona de transição ecológica, que abriga numerosas sociedades que parecem combinar formas cosmológicas e morfológicas tanto amazônicas quanto centro-brasileiras, configurando, também no sentido etnológico, uma espécie de zona-tampão transicional entre as sociocosmologias Tupi amazônicas e as Macro Jê no Brasil Central. (Vander Velden, 2010, p. 118).

O fato de os Kagwahiva estarem situados mais ao centro da zona de transição dessa escala talvez explique sua dificuldade em manter o equilíbrio demográfico quando estão em isolamento. Em comparação aos povos isolados Pano, Aruak, Arawá e Yanomami, com seus expressivos

¹⁰⁶ Para conferência, ver “Lista de Registros de Povos Indígenas Isolados”, no Anexo desta dissertação.

contingentes populacionais¹⁰⁷, ou até mesmo aos outros povos Tupi, como os já citados Massaco e Yrapararikuwara, os isolados Kagwahiva encontram-se invariavelmente reduzidos a não mais que dezenas de indivíduos. Obviamente, a amplitude demográfica de cada povo está diretamente relacionada a sua trajetória específica de contato colonial e episódios de extermínio, mas, para além de mera contingência histórica, o baixo contingente populacional dos isolados Kagwahiva, em comparação com os demais povos, também parece estar relacionado as suas formas próprias de sociabilidade. Embora não tenhamos informações precisas sobre a organização social dos Kawahiva do rio Pardo e Jurureí, observamos que os Piripkura mantiveram o sistema de metades mesmo após o isolamento, embora não livre de improvisações. Isto é, o histórico piripkura (e kagwahiva no geral) demonstra que, mesmo nos coletivos isolados, as alianças externas dependem de ciclos maiores e mais espaçados de alternância centrípeta-centrífuga, dado seus vetores concêntricos estarem ainda fortemente marcados pelo dualismo diametral. Logo, os Kagwahiva já se encontravam dispersos entre grandes aldeias e grupos atomizados quando da chegada das frentes de expansão colonial, sendo que as parcelas que optaram pelo isolamento nunca chegaram a constituir populações demograficamente expressivas.

Argumento semelhante pode ser estendido aos Awá-Guajá. À despeito de serem vítimas da devastação colonial pioneira ocorrida na Amazônia Oriental, os Awá-Guajá sempre se organizaram em morfologias atomizadas — ao contrário de seus vizinhos Guajajara e Ka'apor, igualmente Tupi-Guarani. (Garcia, 2019; Cardoso, 2019). Os casos Kagwahiva e Awá-Guajá parecem corroborar a hipótese de que o baixo contingente populacional dos isolados Tupi-Guarani amazônicos, em comparação com a maioria dos outros povos em isolamento, pode não ser apenas resultado de contingência histórica, mas também algo relacionado à suas próprias dinâmicas de organização social.

Porém, se estamos analisando o fenômeno do isolamento a partir de suas conexões com a ideologia bipartite ameríndia, é preciso considerar também que em tais regimes as relações interpessoais e intrapessoais são coextensivas. Vimos, no exemplo Kagwahiva, como o dualismo

¹⁰⁷ Os Mascho-Piro, isolados de língua Aruak e habitantes da região transfronteiriça da bacia do rio Madre de Deus, são possivelmente o maior povo indígena isolado do mundo, podendo contar com cerca de 700 indivíduos, divididos em diversos grupos caçadores-coletores (Survival, 2024). Já os Isolados do Humaitá, povo Pano das cabeceiras da bacia do Tarauacá, são agricultores e habitam grandes malocas, somando provavelmente centenas de indivíduos. Os Hi-Merimã, povo de língua Arawá do médio rio Purus, superam as cem pessoas e se dividem em, ao menos, dois grupos locais com características socioculturais específicas (Cangussu & Shiratori, 2016; Amorim, 2022). Os Moxihatëtêma, grupo isolado de língua yanomami, habitam atualmente dois *shaponos*, malocas coletivas com capacidade estimada para abrigar cerca de 100 pessoas.

dinâmico opera em um só movimento tanto as regras sociais como a constituição da pessoa. Quer dizer, nas Terras Baixas, a construção da socialidade e da pessoa estão assentadas no mesmo dualismo em desequilíbrio perpétuo entre identidade e alteridade, consanguinidade e afinidade. Isso faz com que a distinção entre as relações intra e interpessoais tomem uma forma fractal, “visto que a pessoa não pode ser tomada como parte de uma totalidade social, mas como versão singular de um coletivo — o qual, por sua vez, é uma amplificação da pessoa”, como nos explica Viveiros de Castro (2000, p. 27), que continua:

Eis assim que a distância entre as sociedades “individualistas” (ou particularistas) da Guiana e as sociedades “coletivistas” (ou totalistas) do Brasil Central pode ser bem mais curta do que imaginávamos. (*id., ibid.*)

Embora verificável empiricamente, as diferenças do fenômeno do isolamento entre as distintas sociedades indígenas das Terras Baixas talvez sejam menores do que uma simples análise mecânica de suas morfologias sociais possa apreender. Se o caráter, por assim dizer, fractal do parentesco ameríndio complica qualquer equação simples entre inter e intrapessoalidade — a base do que constitui o isolamento — o questionamento segue, contudo, pertinente: por que se isolam os indígenas? E por que o fazem de distintas maneiras?

4.2. ARQUIPÉLAGOS NA FLORESTA: UMA BOA DISTÂNCIA

“Nenhum povo é uma ilha.”

— Eduardo Viveiros de Castro

Afinal, Piripkura é um povo isolado ou de recente contato? A pergunta vez ou outra aparece nos círculos indigenistas. Embora “oficialmente” constem na FUNAI como um “registro de povo indígena isolado”, os Piripkura se relacionam de distintas formas com a sociedade envolvente, o que levanta uma série de reflexões sobre a ideia mesma de isolamento. Rita, por exemplo, já se relaciona com os Brancos há quarenta anos, fala um pouco de português e entende certos códigos da sociedade nacional, embora evite o máximo possível as estadias nas cidades e as interações com não-indígenas. Confia apenas em alguns poucos funcionários da FUNAI. Já Pakýj, monolíngue, tem hábitos reclusos, pouco se relaciona com o mundo não-indígena, não demonstrando nem mesmo interesse em conhecê-lo. Sequer parece se esforçar para dialogar de fato com os *tapy'ynba*,

limitando a balbuciar algumas poucas palavras e ideofones, aparentemente sem se preocupar muito em ser compreendido. Odeia cada segundo que por vezes tenha que passar na cidade para seus tratamentos de saúde. Não fosse sua condição já bastante debilitada, viveria isolado como sempre viveu, evitando ao máximo a interação com qualquer ser humano que não fosse seu irmão Tamandúa. Este, por sua vez, fugiu novamente para a floresta e atualmente se encontra em total isolamento, desaparecido aos olhos de todos. O mesmo pode ser dito sobre seus outros parentes desaparecidos, que possivelmente ainda vivem isolados por aí.

Curiosamente, observando os três irmãos Piripkura, nos deparamos com uma espécie de “gradiente de isolamento”: Rita poderia então ser considerada de “recente contato”, Pakýj em “contato intermitente” e Tamandúa, por sua vez, estaria de fato “isolado”. É claro que, conforme já afirmamos, termos como “isolado” e “recente contato” só fazem sentido enquanto conceitos administrativos. Ainda assim, a observação da presença deste “gradiente” entre germanos de um mesmo povo, que vivenciaram o mesmo histórico de genocídio, nos parece interessante para refletir sobre o caráter algo escalar do isolamento. O fenômeno não aparenta ser apenas um dispositivo estrutural homogêneo e mecânico de resposta ao contato, embora definitivamente o seja em certo sentido. Em realidade, diferentes estratégias de lidar com o contato colonial podem despontar entre sujeitos de uma mesma sociedade e de um mesmo contexto. Ao fim e ao cabo, tudo parece ser uma questão de encontrar uma estratégia para garantir o que cada um concebe como uma *boa distância* em sua *abertura ao Outro*¹⁰⁸.

4.2.1 BRANCOS DEMAIS

E quem são os Outros? Para os Piripkura e os Kagwahiva no geral, eles são nomeados de *Tapy'ynba*. Conforme nos explica Menéndez (1997), no passado, os Kagwahiva classificavam a humanidade em duas grandes categorias, Kagwahiva e Tapy (Outro). Na categoria Tapy incluíam

¹⁰⁸ Os termos “boa distância” e “abertura ao Outro” têm origem nas elaborações de Lévi-Strauss em suas *Mitológicas* (1993; 2006). A “abertura ao Outro” é tida como ética e filosófica do dualismo ameríndio e sua recusa à identidade, que opera socialmente por meio de uma “economia simbólica da alteridade” (Viveiros de Castro, 2002). Tal abertura é constituinte de regimes nos quais “o Outro surge, assim, como a determinação do Si, determinação positiva e necessária à constituição e ao funcionamento dos sistemas sociocosmológicos indígenas” (Coelho de Souza & Fausto, 2004, p. 99). Já “boa distância” trata-se de uma ética algo derivada da “abertura ao Outro”, em que as relações entre os seres devem ser pautadas por uma “boa oposição”, aquela que não existe apenas para separar, mas também para unir; Lévi-Strauss representa a mediação efetuada pela canoa como aquela capaz de obter a intersecção entre uma relação de conjunção e uma relação de disjunção. Ela é tanto uma relação como outra, e isso implica a *boa distância*, “nem tão grande nem tão pequena” (Sztutman, 2008, p. 301).

seus inimigos, os Pirahã, chamados de *Tapyi'-gwigwi*. A partir dos primeiros contatos com a sociedade nacional, a categoria Tapy foi acrescida de mais duas, negros — *Tapy'yhum* — e brancos — *Tapy'ytig*. Com o contato, o lugar do Outro se estendeu aos não-indígenas não somente no plano social, mas também no mítico, que passou a acomodar narrativas sobre o surgimento dos Brancos. A categoria *tapy'yimba* aparece então como um desdobramento mito-histórico do posicionamento genérico de alteridade da afinidade potencial, algo comum à ideologia bipartite ameríndia:

[O] lugar dos brancos estava marcado em vazio em sistemas de pensamento baseados em princípios dicotômicos que, etapa após etapa, obriga a desdobrar os termos; de modo que a criação dos índios pelo demiurgo tornava automaticamente necessário que ele tivesse criado também não-índios. (Lévi-Strauss, 1993, p. 200)

Como em tantos outros casos da América Indígena, a origem dos Brancos é explicada pela narrativa mítica da “má-escolha” e sua “sentença fatídica” (Lévi-Strauss, 1993; Sztutman, 2009). Abaixo, segue um modelo geral do mito kagwahiva da origem dos Brancos, elaborado a partir das versões coletadas por Nunes Pereira (1967) e Menéndez (1997):

“Mbahira quis ‘amansar’ a coragem dos Kagwahiva e propôs um desafio: ferveu água numa bacia bem grande, onde jogou pedras e ordenou que seus parentes lá pulassem para resgatá-las. Os corajosos pularam na água fervente e, ao saírem, soltaram sua pele: ficaram brancos. Alguns ficaram com medo e não mergulharam: estes permaneceram índios. Mbahira presenteou os primeiros com espingardas, machados, roupas e demais mercadorias, e assim eles saíram por aí ganhando o mundo. Quanto aos outros, permaneceram Kagwahiva, com seus arcos e flechas, vivendo no mato.”

Mbahira é o herói *trickster* por excelência, de modo que seu desafio tem lá suas pegadinhas. Curiosamente, aqueles que seguiram o desafio de Mbahira e tiveram coragem o suficiente para serem “amansados” viraram Brancos, morando nas cidades com suas mercadorias. Já os medrosos, permaneceram “brabos”, índio do mato, verdadeiro: *Kagwahiva ete*. A decisão dos Kagwahiva de permanecerem índios rechaça a transformação estrutural de sua sociedade, valorizando seu modo de ser. Por outro lado, a escolha dos narradores pelo termo “amansar” não é nada trivial, uma vez que se relaciona diretamente com o jargão indigenista da época da pacificação — fazendo com que o contato, nova ordem surgida no plano real, seja negado no plano mítico (Menéndez, 1997, p. 338). Assim, “coragem” aqui se alinha mais com “imprudência” e “medo” com “precaução”. Quem fez a má-escolha foram os incautos que caíram na travessura de Mbahira, deixando-se seduzir pelos encantos do contato. Os prudentes, ao contrário,

recusaram as armadilhas da pacificação, mantendo-se como Kagwahiva — destemidos guerreiros, os verdadeiros corajosos, por fim.

Mas isso não é tudo: na mitologia kagwahiva o surgimento do Branco não é exógeno. O Branco é apenas um desdobramento do Kagwahiva, ambos compartilham da mesma matriz de origem. Os Brancos não são estrangeiros que vieram de fora, na verdade eles são Kagwahiva que, contudo, se perderam nas artimanhas de Mbahira. Ora, sabemos que mais do que um evento fixado no tempo mítico, a má-escolha é constantemente atualizada no tempo histórico (Hugh-Johnes, 1988; Andrade, 2009; Pierri, 2013; Sztutman, 2009; Duarte Castro, 2023). Assim, a alternativa de deixar de ser Kagwahiva nos parece estar sempre aberta ao acontecimento. Lembremos que, para Pakýj, desde que sua irmã Imána hêa foi viver com os Brancos ela passou a ser considerada *tapy'ynha*. Segundo a lógica piripkura, Imána hêa era Kagwahiva, mas, ao ser rebatizada de Rita, transformou-se em Tapy'ynha: optou por viver com e como os Brancos, a falar, comer, se vestir e andar como eles. Sentenciou-se em sua má-escolha, enfim.

Se os Kagwahiva podem “virar brancos”, “brancos” também podem ser domesticados, principalmente a partir de seus bens. Bens que não são propriamente produzidos por eles, diga-se de passagem: assim como seus corpos, os utensílios são também provenientes da mesma matriz das divindades kagwahiva. Para os Piripkura, as tecnologias dos Brancos não são feitas por eles, mas sim pelo demiurgo Pyreapín gá e sua gente celeste. Os Brancos apenas as coletam com seus aviões, por meio dos quais acessam o céu da terra de cima, Itaybáka:

“[O]s Pyreapínga também possuem motores, casas com energia elétrica, carros, papel, computador, roupas, panelas, facões, gasolina, óleo, sal, machado, entre outras coisas. Todos estes artefatos, inclusive o dinheiro, são engendrados por Pyreapínga. Eles se encontram na terra de cima. Os Brancos não sabem fazê-los, apenas buscam em aviões. (Denófrío, 2012, p. 23)

A ideia de que a tecnologia dos Brancos é na realidade proveniente das divindades e/ou planos superiores é encontrada em diversas cosmologias ameríndias e parece estar relacionada com mecanismos de compensação da desigualdade colonial no plano cosmográfico (Castro, 2022; Howerd, 2002; Turner, s.d.). No plano histórico, ela se relaciona diretamente com as diferentes estratégias indígenas de “pacificação do Branco”, invariavelmente relacionadas às disputas no circuito das dádivas dos bens manufaturados.

Além dos bens manufaturados, vimos que outra coisa a ser buscada nas terras celestes são as crianças, que devem ser negociadas com Pyreapí gá pelos xamãs kagwahiva. Entre os Kagwahiva,

um dos motivos que pode levar ao insucesso de uma gravidez é quando as mulheres fazem amor com Brancos, atitude desaprovada pelo demiurgo, que pode se revoltar e recusar em conceder a criança (Denófrio, 2012, p. 21). Pois bem, desde sua finada filha Tapéjú'ia, Rita não mais engravidou e não sabe bem explicar o porquê. Certa vez, me confidenciou que acredita que possa ter sido vítima de uma maldição de Arõ gá, que era poderoso pajé. Irritado com a rejeição amorosa de Rita e com sua opção em permanecer entre os Brancos, Arõ gá teria proferido a sentença fatídica: “se você não se casar comigo, não vai mais ter criança”. Ao escolher se aliar com Outros ao invés de se manter entre os seus, Rita teria sido sentenciada a não ter mais bebês de Pyreapí gá — a mesma má-escolha que a transformou em *tapy'ynba* aos olhos de Pakýj.

A transição de Imána hëa para Rita parece ser entendida pelos demais Piripkura como transformação de kagwahiva em *tapy'nba*. A ideia de “virar Branco” não é incomum em povos amazônicos, estando intimamente relacionada com suas concepções nativas de relacionalidade, sempre marcadas pela subordinação do parentesco aos valores de exterioridade (Kelly, 2005; Gow, 2001; Rival, 2002). Em resumo, sociedades amazônicas detêm distintas variações de um regime social no qual, no nível do grupo local, a afinidade engloba a consanguinidade, ao passo que tal hierarquia é invertida no plano supralocal, sendo que, por fim, no âmbito global é a própria afinidade que se vê sobredeterminada pelo exterior. É nesse exterior que estão localizados esses diferentes Outros (inimigos, pessoas distantes, não-humanos) dos quais os indígenas extraem os recursos simbólicos necessários para sua reprodução social, marcada, portanto, pela “afinidade potencial” (Viveiros de Castro, 2002). Aqui, a afinidade e sua diferença são tidas como dadas, e a consanguinidade e sua semelhança são construídas. Duas das diferentes formas de construção da semelhança são o compartilhamento de *habitus* e os comportamentos morais que permitem enquadrar os indivíduos na categoria de “gente de verdade”. Assim como aqueles que se afastam dos domínios do parentesco podem ser capturados por fantasmas e espíritos, correndo o risco mesmo de se transformar¹⁰⁹, Rita foi capturada pelos Brancos, seduzida por seu modo de vida imoral e, portanto, alienada de sua “kagwahividade”.

A mesma lógica, em sentido inverso, é a que permite a “pacificação dos Brancos” por meio da partilha de bens, coresidência, modos comportamentais, emprego de termos de parentesco, comensalidade etc. Ou seja, na medida em que os Brancos vão sendo “domesticados” no *habitus* moralmente adequado aos indígenas, eles vão aos poucos diminuindo sua distância

¹⁰⁹ Lembremos do já citado *-jepota* guarani (Pierri, 2013; Macedo, 2013).

social em relação a estes. Daí ser comum encontrar entre os indígenas diferentes tipologias de Brancos, desde os amigos formais, passando pelos potencialmente aliados até mesmo os abertamente inimigos. Entre os Kagwahiva, não é diferente.

Há vários tipos de Tapy'ynha: além de “brancos” (*tapy'ytig*) e “negros” (*tapy'yhum*), há também os *Tapy'nhabua*, Brancos especialmente violentos, “brabos”, que odeiam os Kagwahiva, matando-os sem dó nem piedade. Os Tapy'nh são considerados as versões originais de seus pares mais “mansos”, detentores das tecnologias mais mortais e, devido a sua superioridade bélica e política, por vezes relacionados aos japoneses e americanos (Denófrio, 2012). O enclítico *-húa*, lembremos, é um aumentativo: Tapy'nh são, portanto, os “*grandes* Brancos”, os verdadeiros, poderosos, o que implica necessariamente que os outros não passam de versões menores. Tal diferenciação ecoa na que José Kelly (2005) observou nos Yanomami entre “Brancos residentes”, ou potenciais aliados (médicos, missionários, indigenistas) e “Brancos de verdade” (garimpeiros, inimigos). Kelly demonstra como a diferenciação entre os Brancos de verdade e suas versões residentes é o grau de “domesticação” dos últimos em relação a sua versão original. Para além da tipologia nativa entre os diversos *tapy'ynba*, essa diferenciação também é encontrada nas dinâmicas históricas dos Kagwahiva isolados, em suas interações com os Brancos.

Nas conversas que tive com anciões kagwahiva de diferentes coletivos meridionais, que têm memória dos tempos antes do contato oficial, pude perceber em suas falas uma distinção entre diversos “tipos” de Brancos, com diferentes graus de periculosidade. Assim, por exemplo, entre os Piripkura, temos os funcionários da FUNAI e SESAI como os “Brancos residentes”, que se esforçam em entender o modo de vida kagwahiva e por isso são tidos como aliados. Ainda assim, subsiste com eles certo evitamento, afinal, não deixam de serem *tapy'ynba* — são, no máximo, os Brancos dos quais eles desconfiam *menos*. Antes do contato, eram os seringueiros que se mostravam como possíveis aliados, com quem os indígenas por vezes interagiam e trocavam. Os Piripkura chegavam a acampar por alguns dias juntos a alguns deles, a quem sabiam identificar pelo nome, trocando com eles itens de caça e coleta por bens manufaturados, alimentando-se em conjunto e ajudando-se de algum modo no meio da floresta. Algo semelhante se dava com alguns trabalhadores da Fazenda Central, que interagiam de certa forma amigavelmente com os indígenas — Rita recebeu seu nome de Branco de um deles, Nego Jorge, e foi algo protegida por outro, Zé Onça, considerado como “pai branco” da Piripkura (outros peões da Fazenda já não eram tão receptivos, como vimos nos conflitos envolvendo Awy gá e Arõ gá). Houve até tentativas de

namoro com esses Brancos aliados¹¹⁰. Já os madeireiros e garimpeiros aparecem invariavelmente como violentos nas narrativas piripkura, sempre associados a episódios de conflitos e mortes. Mais violentos ainda são os Tapy'ynhahúa, os “Brancos de verdade”, associados aos poderosos, latifundiários e seringalistas — quando Rita narra o grande massacre vivenciado por sua família na época de seu bisavô, ela não o atribui a qualquer tipo de Branco, mas sim aos Tapy'ynhahúa.

Um exemplo interessante da diferença que os Kagwahiva atribuem entre “Brancos residentes” (aliados) e “Brancos de verdade” (inimigos) pode ser observado na história dos Jupau. Vivendo em verdadeiro estado de guerra contra seringalistas e garimpeiros antes do contato oficial, os Jupau contudo chegaram a conviver amistosamente com certos brancos em casos excepcionais. É o caso de ‘Pézinho’, alcunha de Antônio, seringueiro que, cansado da exploração e dos maus tratos dos seringais, decidiu largar sua colocação para ir morar em uma aldeia jupau no rio Jaru na década de 1950. Antônio ‘Pézinho’ teria vivido muitos anos entre os Kagwahiva, sendo visto ocasionalmente por seus antigos colegas seringueiros andando nu e “flechando como índio”. Morreria defendendo seus novos parentes indígenas contra seus antigos patrões de seringa: uma expedição punitiva organizada pelos seringalistas teria dizimado aldeia jupau em que vivia ‘Pézinho’, que morreria lutando, lado a lado de sua família kagwahiva, disparando flechas contra os outros brancos (Leonel, 1995: p. 98-99)¹¹¹. Se a alteridade do termo *tapy'ynha* é comumente traduzida enquanto “inimigo”, histórias como a de ‘Pézinho’ e de outros brancos que dedicam a vida a guerrear com seus iguais em defesa dos Kagwahiva nos mostram que existem *tapy'ynha* alçados à afinidade efetiva. Tal aliança só é possível pela domesticação dos brancos dispostos a compartilhar do modo de vida kagwahiva e de seus vetores de predação contra seus inimigos.

Se a predação/domesticação é a função afim da escala que diferencia “kagwahiva” de “*tapy'ynha*”, daí se desdobrando na diferença entre “Brancos residentes” e “Brancos de verdade”, estamos operando também com o eixo isolamento/contato. Afinal, para os Piripkura é o isolamento que garante um corpo kagwahiva (Rita virou *tapy'ynha* ao romper o isolamento e modelar sua corporalidade como os Brancos), ao mesmo tempo que é o contato que permite domesticar os inimigos. Claro que, mesmo quando isolados, os Piripkura mantinham interações

¹¹⁰ Segundo Rita, Mambúa hã quase acabou sendo levada de avião por um enamorado trabalhador da Fazenda. Awáetjúwa também se interessou pelas mulheres brancas, tendo inicialmente visitado as colocações na esperança de desposá-las.

¹¹¹ Mauro Leonel chega a desconfiar que o famoso *tabijara* jupau Djaí e sua família possam ser descendentes de Antônio ‘Pézinho’: “Djaí era careca e tinha barba, o que é incomum entre os uruús-au-aus. Teria alguma relação de parentesco com Pezinho, ou fora raptado em seringais, ou era filho de brancas?” (1995:99).

esporádicas com os Brancos, da mesma forma que continuam a marcar sua evitação com estes mesmo após o contato da FUNAI. Isto é, isolamento e contato aqui não devem ser encarados como elementos fixos e discretos, mas sim relativos, contínuos — algo que pretendemos demonstrar ao longo deste trabalho. Seja como for, os valores dessa função não são constantes, pois a relacionalidade a qual se referem está baseada em uma ontologia do devir. Ora, não obstante estejam ancorados na sincronia cosmológica ameríndia, isolamento e contato são, afinal, movimentos diacrônicos, históricos. Para nós, brancos ocidentais, acostumados a habitar e nos referenciar em tempos lineares compostos de sucessões de rupturas, é natural enxergar no eixo isolamento/contato um movimento unívoco, irreversível. Mas, em um mundo em constante transformação, como é o mundo ameríndio, qual o real sentido de pensar tal eixo como uma ruptura discreta?

Muitos etnólogos já observaram que os mundos vividos indígenas apontam mais para um constante "devir" que para um "ser" estável.

(...)

Essa intuição deve nos acautelar contra a descrição dos processos históricos indígenas em termos de rupturas radicais de equilíbrio ou mudanças drásticas no interior de culturas duradouras. O que constitui uma "ruptura radical" quando a transformação é constante? Contra que fundo de continuidade desenrola-se a "mudança"? Não se trata de negar a experiência indígena de mudança cultural e social, mas de questionar, de uma perspectiva indígena, a natureza e os valores associados com a "mudança".

(...)

[O] estudo da história indígena não deveria limitar-se a propor aos índios nossas interrogações, na esperança de obter deles uma "etnohistória". Devemos ir buscar o análogo de nossas inquietações com a mudança histórica entre os indígenas — o que poderia nos levar a preocupações quanto à maneira de efetuar transformações e diferenciação (Kelly, 2005, p. 212-13)

É interessante notar que o campo semântico da palavra *tapy'ynba* envolve a raiz etimológica *-atapy*, relativa a algo que queima no fogo, em brasa: *-atapynh* é literalmente “carvão” em parintintin (Betts, 1981) — ora, os Brancos são aqueles que perderam sua pele ao pular na água fervente de Mbahira. Se é verdade, como postula Menéndez (1991), que antes do contato os Kagwahiva também utilizavam o termo “*Tapy*” como designação genérica para afins potenciais (“outro”, “inimigo”), então pode-se supor que alguma variação anterior deste mesmo mito era utilizada para a origem de outros Outros: os Pirahã, os Mundurucu etc. Aparentemente, para os Kagwahiva, os Outros sempre foram seus irmãos “queimados”, isto é, um desdobramento de si próprios. Isso

nos coloca diante de reflexões interessantes sobre o deslocamento do lugar do Branco nos mitos ao longo do processo histórico do contato, algo já explorado pelo próprio Menéndez (1991) e verificado em outras realidades amazônicas, como por exemplo no processo de atração dos Arara (Teixeira Pinto, 2002) e Yanomami (Kelly, 2005).

Ao longo do tempo, o lugar do conceito de *Tapy'ynha* foi deslocado mítica e historicamente. Segundo Menéndez (1991), como vimos, antes do contato o termo *Tapy* referia-se aos outros povos indígenas inimigos. Com a colonização do Tapajós-Madeira, o termo passou a incluir os Brancos e seus diversos tipos — e neste momento surgem outras narrativas míticas sobre o surgimento das cidades:

“Apaiágua-hú era um indivíduo de grandes proporções: forte, muito encorporado. Um dia, um Kawahiwa sai para caçar com seu filho pequeno, arma uma tocaia e fica aguardando a chegada de algum animal mas o Kawahiwa escuta que Apaiágua-hú se aproxima pois quando ele anda pela mata faz muito barulho. Chama seu filho, mas este não acorda. O Kawahiwa assustado sai da tocaia, deixando o menino, e se refugia detrás de uma árvore. Aparece Apaiágua-hú, vê a criança, apanha-a e volta para sua aldeia. O pai do menino o segue a uma certa distância. Na aldeia, Apaiágua-hú prende o menino num poste. Este acorda assustado e começa a chorar. O pai, escondido detrás das árvores, vê tudo sem saber como resgatar o filho. Chega a noite e todo mundo vai dormir. O menino continua chorando, Apaiágua-hú acorda incomodado, corta a cabeça do menino e manda preparar uma festa da qual participa toda a aldeia, cantando e dançando com a cabeça do menino. O pai que presencia tudo volta desolado. Uma vez na sua aldeia, narra tudo e pede a seus companheiros que o ajudem a vingar a morte de seu filho. Estes tratam de convencê-lo a desistir da idéia pois é impossível apanhar Apaiágua-hú e, ainda que isto fosse possível, ninguém conseguiria segurá-lo. O pai insiste e finalmente todos saem para a aldeia de Apaiágua-hú, com cipós muito fortes conseguem prendê-lo, mas as flechas não penetram nele e os "boahaps" (bordunas) se quebram ao bater contra seu corpo. Apaiágua-hú, cansado do que para ele significa brincadeira, levanta, rompe as amarras e sai andando pela mata. Aborrecido, começa a chutar formigueiros, cupinzeiros, derruba colmeias de abelhas e assim vão surgindo Manaus, Porto Velho, Rio de Janeiro, os Estados Unidos, etc. Apaiágua-hú, chateado pela ação dos Kawahiwa, não voltou mais para a floresta e ainda mora numa dessas cidades.” (Menéndez, 1991, p. 340)

Com a colonização também começam a aparecer as já citadas narrativas das fugas dos Kagwahiva rio acima, liderados por pajés e *tabijaras* que conseguem deslocar suas canoas cachoeira adentro. Ao mesmo tempo, a consolidação do cenário colonial transforma e aproxima os Kagwahiva de seus inimigos Pirahã, Torá e Munduruku, deslocando o lugar do termo *Tapy* e seus desdobramentos (*tapyi'-gwĩgwi*). A expansão final das frentes de colonização trouxe novas teorizações sobre as diferentes tipologias de Brancos, que continuam a ser elaboradas entre os Kagwahiva hoje em dia (Kuroviski, 2009; Kuroviski, 2014). Tais narrativas articulam não somente tempo como também espaço, situando as diferenças entre brancos e indígenas no eixo cidade-

floresta. Por sua vez, este eixo se desdobra entre mato e cursos de rio acima, onde ficam os Kagwahiva isolados, e as aldeias, onde estão os Kagwahiva contatados.

Se as concepções sobre a origem e a diversidade dos Brancos são continuamente reelaboradas no jogo histórico do contato, o mesmo se pode dizer em relação à identidade Kagwahiva. É interessante notar como os atuais Kagwahiva contatados concebem a si próprios a partir de seus parentes isolados. A percepção de que os isolados são versões “originais” ou “primitivas” de si mesmos pode ser encontrada entre muitos grupos indígenas de longo contato (Gow, 2011; Kelly, 2005; Maryda *et al.*, 2019; Saboia, 2019; Garcia, 2010; Manchineri *et al.*, 2016; Shiratori & Cangussu, 2016).

“A imagem dos índios voluntariamente isolados é, de fato, a imagem ‘inconsciente’ — e ambivalente — que os povos indígenas têm de si mesmos enquanto indígenas. Enquanto indígenas quer dizer: enquanto os Brancos os veem como inimigos.” (Viveiros de Castro, 2019, p. 13)

Borbura, um ancião Jupaú que viveu a infância isolado e que após o contato passou a trabalhar para a FUNAI, encontrou-se algumas vezes com os isolados Kawahiva do rio Pardo e Jurureí. Segundo ele, os isolados hoje vivem como viviam os Jupaú no passado:

Kawahiwa gã jan agin wa ea jau que gã i namia
Apoa arepã wa ea ry yva que naha itin
Gã re yja wa ea hu ke ir
Ahe wa já u que ki apo gã awi i tin

Nós éramos mesmo igual aos Kawahiva [isolados do rio Pardo]
Suas flechas eram como as nossas
Eram como parentes
Parecem outros, mas são iguais [ao que éramos]
(Coletado e traduzido pelo autor.)¹¹²

Relatos semelhantes são encontrados entre os Kagwahiva Setentrionais, para os quais o avanço das frentes extrativistas e a construção da rodovia Transamazônica levou algumas parentelas a se isolar (Shiratori, 2019):

“Eles [os isolados] frequentam as regiões das cabeceiras, desde a região dos Diahui até a região do Igarapé Preto. Eles circulam por essa região em busca de alimentos. Nessa época da vazante, eles não ficam muito no centro da floresta, eles se aproximam de onde tem mais água nos igarapés. São grupos pequenos. É um grupo que decidiu ficar lá. Esse

¹¹² Agradeço a Tambura Amondawa pelo auxílio na tradução.

é o costume deles. Eles também são Kagwahiva. Eles são diferentes da gente. No passado, os encontros eram mais frequentes. Os grupos se encontravam até que decidiram não ter mais contato com ninguém, até mesmo com a gente. Eles têm o mundo deles próprio, a própria organização social. Não é como a gente.” (Felipe Tenharim In: Shiratori 2019, grifo nosso)

“Eles [os isolados] andam direto. Antigamente, nós também andávamos sempre. Não tínhamos um lugar fixo. Eles vêm pra cá, vão pra lá. A área demarcada deles é onde eles cansam.” (Sebastião Diahui In: Shiratori, 2019)

A noção de que os isolados são “como nós” e, ao mesmo tempo, “diferentes” é comum entre os Kagwahiva. O conjunto de *habitus* e características distintivas kagwahiva são mobilizados para situar seus pares isolados como parentes (adornos, utensílios, alimentação, mobilidade territorial, preferência de habitação em regiões de cabeceira etc.). Contudo, esse mesmo conjunto que os une também os separa. Ao contrário de seus parentes do mato, os Kagwahiva hoje encontram-se sedentarizados ao longo das estradas, já não utilizam tanto seus adornos, comem as comidas dos Brancos etc. Daí serem “iguais”, mas “diferentes”: são kagwahiva que se acostumaram ao modo de viver dos Brancos, como se observa no depoimento de Pedro Parintintin:

“Quando a gente escutou a zuada do maquinário, todo mundo se espalhou, só depois de alguns dias a gente se encontrou de novo. Criança correu no mato. Assim também com os índios isolados. Ninguém tinha visto. Nos dividimos. Todo mundo correu. Alguns correram e não voltaram. Eles mostraram pão para nós, eu não conhecia. [...] O branco falava: “ninguém vai mexer com vocês. A gente vai dar as coisas para vocês!”. A gente ficou desconfiado. Eles deram comida e, com o tempo, fomos acostumando.” (Pedro Peruano Parintintin, In: Shiratori, 2019, p. 202, grifo nosso)

A oposição entre “desconfiados” e “acostumados” como marcadores do eixo isolamento/contato reverbera em outras formulações nativas ameríndias. Os Manchineru chamam seus vizinhos Mascho-Piro isolados de “povo desconfiado” (*jimathojreru*), uma vez que eles decidiram não acreditar em estranhos cujas reais intenções desconhecem (Manchineri *et al.*, 2006). Entre os Awá-Guajá, a experiência do contato é concebida a partir das noções de “acostumar” e “amansar”, intimamente relacionadas aos conceitos de criação e familiarização que constituem a base de seu parentesco (Cardoso, 2019). Para os Awá, o contato é entendido como um “amansamento” que, para ser realizado, exige que antes eles se “acostumem” aos Brancos: a comer suas comidas, vestir suas roupas, aprender a manejar suas ferramentas e a falar sua língua, enfim, ao seu modo de viver. Assim, para os Awá contatados, seus parentes que ainda vivem

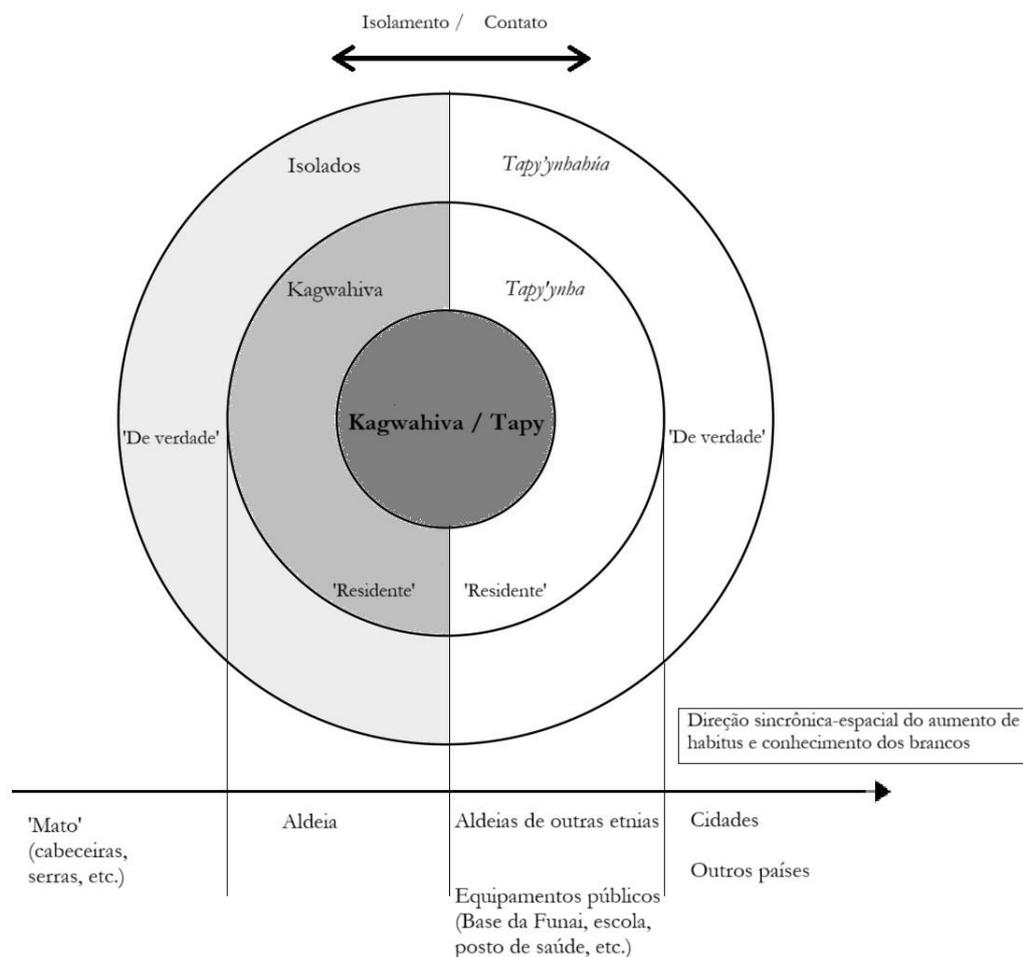
isolados são perigosos não apenas por serem belicosos e feiticeiros, mas porque não são “mansos” como eles (*id.*, *ibid.*, p. 153). Com os Piripkura não é diferente: eles também têm seus conceitos nativos para “brabos” (*éjngabí*) e “mansos” (*iãbíe*). Na Amazônia, a diferença entre “desconfiados” e “acostumados” está na intensidade de engajamento dispensada na relação reflexiva que envolve ao mesmo tempo a domesticação do Outro e de Si; um deslocamento do *ethos*.

São as transformações do *ethos* considerado pelos Kagwahiva como parâmetro de humanidade que formam o autoconceito que eles detêm de si a partir de seus pares isolados. Isso porque é o compartilhamento de um conjunto de *habitus* circunscrito ao complexo cultural tupi-kawahib que parece definir o que é ser, de fato, Kagwahiva. Uma história ilustrativa a esse respeito me foi contada por Tari, *tabijara* e ancião Amondawa, ao relatar o episódio da primeira vez que se encontrou com um dos grupos Jupaú, antes de ambos os coletivos serem oficialmente contatados. Inicialmente, os Amondawa desconfiaram que os Jupaú fossem inimigos, isto é, “*Tapy’ynha*”, nas palavras do ancião. Mas após verificarem que os Jupaú falavam a mesma língua, compartilhavam dos mesmos adornos e modos de habitar, concluíram serem eles também “Kagwahiva, como nós”.

É o compartilhamento dos modos de ser kagwahiva o que agrega a identidade entre os coletivos. Da mesma forma, o *habitus* é o que diferencia os “Branco residentes” dos “Branco de verdade” — lembremos de ‘Pézinho’ que passara a “viver como índio” e assim fora acolhido entre os Jupaú como um dos seus. O mesmo vale para diferenciar os Kagwahiva de seus pares isolados, tidos por eles como uma espécie de “kagwahiva de verdade”, por viverem livres dos hábitos dos brancos¹¹³. Tudo ocorre como se o *ethos* tupi-kawahib operasse um gradiente a partir do qual podemos rascunhar como o modo relacional ameríndio e sua cosmologia se articulam, no tempo e no espaço, na composição das alteridades em torno do conceito étnico *Kagwahiva / Tapy*:

¹¹³ A aproximação é apenas metafórica. De modo algum quero dizer que os Kagwahiva contatados consideram-se como “de mentira”, como numa perspectiva aculturacionista pejorativa. Inclusive porque a valorização do caráter “originário” atribuído aos isolados pode variar de caso a caso. Se para alguns Kagwahiva o fato de os isolados permanecerem fiéis aos modos de vida dos “tempos antigos” é algo a ser valorizado, para outros isso é encarado como sinal de sua fragilidade em relação ao poder destrutivo dos Brancos, a quem eles não souberam “domesticar”.

Figura 75 - Eixo Kagwahiva/ Tapy.



Fonte: Elaborado pelo autor.

Existe algo de escala de humanidade nesta tipologia da alteridade, que se dá a partir da domesticação, isto é, dos critérios de construção do parentesco que distinguem afins potenciais (*tapy'ynbabúia*, madeireiros, garimpeiros, enfim, “Branco de verdade”), de terceiros incluídos (amigos seringueiros, funcionários da FUNAI, “Branco residente”). Enquanto os primeiros são “Outros perigosos, mas necessários”, estando no lugar cosmologicamente ambíguo de inimigo a ser capturado e devorado, os segundos são como que suas versões simbolicamente enfraquecidas, que não chegam a constituir-se como afinidade real, mas como *locus* para a captura de bens do

exterior e proteção contra os inimigos ¹¹⁴. No sentido inverso, vimos que os isolados são uma espécie de autoconceito de seus pares contatados, servindo como ‘Outros’ necessários para extração simbólica de sua autorrepresentatividade, atuando assim também como “terceiros incluídos”.

Não quero aqui afirmar que exista uma tipologia fixa e bem delimitada do lugar do Branco na cosmologia dos Kagwahiva isolados, afinal, como já afirmamos, tais posições se encontram em constante devir. Porém, chamo a atenção para o fato de que a alteridade é marcada por diferentes graus de perigo: existem Brancos irremediavelmente “brabos”, como os garimpeiros, e existem Brancos mais “mansos”, como os compadres seringueiros e os da FUNAI. Consequentemente, a postura adotada diante de cada tipo de Branco é diferente: aos garimpeiros só resta a guerra ou a fuga, mas com os Brancos da FUNAI é possível tentar amansá-los a fim de extrair alguma reciprocidade mínima.

A eterna perplexidade dos indígenas diante da avidez voraz dos Brancos e sua incorrigível sovinice pode ser explicada pelo questionamento moral dos primeiros sobre a insensibilidade dos últimos diante da evidente reciprocidade que rege o mundo:

“[A] ineficácia dos brancos em serem causas recíprocas de suas ações está implicada naquela incapacidade de compor relações de parentesco, e é isto também que lança dúvidas sobre o status moral ou humano dos brancos.” (Kelly & Matos, 2019, p. 39).

Ainda mais grave é a incapacidade dos Brancos de considerar para além dos seus iguais, destruindo plantas, animais, espíritos e outros tipos de humanos que compõem o parentesco na Amazônia. A cegueira dos Brancos frente à delicada rede de relações sobre a qual o cosmos está assentado, a ignorância sobre a existência dos donos e a necessidade de se relacionar com eles, provocam formas de reflexão, engajamento e crítica dos povos indígenas à colonização (Fausto & Costa, 2022, p. 19-22).

O isolamento é, portanto, um dos engajamentos possíveis da crítica cosmopolítica da colonização e seu rastro de destruição do mundo e das relações anímicas que o sustentam. Nos mundos indígenas, em que o parentesco produz necessariamente pessoas compósitas, pode aquele que pretende existir em si mesmo, violando e desconsiderando o Outro, ser um afim? Antes, pode ser ele de fato considerado *humano*?

¹¹⁴ Reflexão inspirada no já citado trabalho de Kelly sobre o “virar branco” entre os Yanomami (2005).

As primeiras impressões que o xamã yanomami Davi Kopenawa teve dos Brancos, por exemplo, o levou a concebê-los não como humanos, mas como espíritos malignos:

“[...] tinha pavor deles! Eram mesmo outros. Eu os observava de longe e pensava que pareciam seres maléficos da floresta! Ficava apavorado só de vê-los. Tinham uma aparência horrível. Eram feios e peludos. Alguns eram de uma brancura assustadora. [...] Em suma, eu pensava que deviam mesmo ser seres maléficos *ně wãri*, famintos de carne humana!” (Kopenawa & Albert, 2015, p. 244)

Considerar os distintos modos de conceber os Brancos e conceber-se a partir deles pode nos trazer algumas pistas sobre as variadas formas que os Kagwahiva e outros povos encontraram para lidar com o colonialismo. Com efeito, na grande maioria dos casos, os povos isolados são parcelas não contatadas de uma determinada empreitada indigenista de “atração”, formando cenários heterogêneos de contato dentre um mesmo conjunto populacional:

“A dispersão espacial, instabilidade temporal e fracionalidade política dos coletivos indígenas fazem com que os grupos locais tenham uma labilidade capaz de inibir movimentos unânimes e solidariedades de tipo “tribal”. Por outro lado, a heterogeneidade interna de uma rede intercomunitária, do ponto de vista da intensidade de interação com os Brancos, é, frequentemente, uma característica funcional adaptativa dos coletivos amazônicos.” (Viveiros de Castro, 2019, p. 13)

Como vimos, com os Kagwahiva não é diferente. Ao longo da história, diferentes grupos locais kagwahiva optaram por tentar “pacificar os Brancos” ou se retirar em isolamento — diferença que segue vigente até os dias de hoje. Contudo, não me parece que tal quadro seja resultado de mera contingência histórica, quer dizer, como se os coletivos kagwahiva isolados assim o fossem pois foram os “últimos” que se safaram do trator colonial. Lembremos da diferença que cada um dos três irmãos Piripkura apresenta em sua relação com os Brancos, uns isolados, outros em contato: se foram todos afetados pelo mesmo vetor colonial, como explicar atitudes tão diferentes entre si?

4.2.1 PRÓXIMOS E DISTANTES

A relação dos Kagwahiva com os Brancos se deu de distintas formas ao longo das sucessivas frentes de expansão capitalista na Amazônia. Inicialmente os Kagwahiva foram noticiados pelos primeiros viajantes como guerreiros destemidos, confrontando abertamente todos os Brancos que cruzassem seu território. A situação começou a mudar substantivamente a partir

do século XX, com a pacificação dos coletivos do Marmelos, na região setentrional, e o contato com os grupos do Alto Machado, na porção meridional. A partir de então, podemos observar que enquanto alguns grupos locais seguiram isolando-se rio acima, outros seguiram diferentes estratégias de interação com agentes indigenistas, regatões, seringueiros e regionais. Com o objetivo de refletir sobre tais diferenças, proponho analisar brevemente três casos de diferentes formas de relacionalidade kagwahiva com os *tapy'ynha*: os Parintintin, os Piripkura e os Jurureí.

Os Parintintin, primeiros a serem pacificados pelo SPI, são provavelmente o melhor exemplo kagwahiva de empenho na “pacificação do Branco” (Araújo, 2021). Logo no início do século XX, já se encontram relatos de numerosas comitivas parintintin deslocando-se até as grandes cidades a fim de estabelecer relações mais próximas com os centros de poder não-indígena (Peggion, 2010). Com a falência do SPI, os Parintintin reclamaram terem sido “abandonados” pelo Estado e logo passaram a agenciar as relações com os regatões dos rios Marmelos e Maici (Schroeder, 1995). Ao longo do processo de reestruturação da FUNAI na região de Humaitá, na década de 1990, as lideranças Parintintin se organizaram ativamente para se apropriar das tecnologias e dos conhecimentos da sociedade nacional. A apropriação dos saberes dos Brancos é entendida como forma de resistência frente ao cenário de consolidação do projeto colonial. Afinal, diante daquele contexto, uma guerra real com o Estado foi tida como impraticável pelos Parintintin, da mesma forma que um estado de conflito permanente não foi tolerado pela ética kagwahiva sem o afastamento, agora impossível, de uma das partes (Kuroviski, 2010). Atualmente, os Parintintin¹¹⁵ são extremamente articulados tanto na política regional como no movimento indígena nacional, ocupando cargos públicos em diferentes setores e alçando suas jovens lideranças ao ensino superior. Outrora famigerados matadores de Brancos, hoje os Parintintin os domesticam. Como bem exemplifica Kuroviski:

“Esta ânsia de se apropriar do saber da sociedade branca chega a ser impressionante. Um exemplo é suficiente: os agentes de saúde indígena, embora reclamassem do excesso de horas extras trabalhadas, em decorrência do atendimento aos colonos da Transamazônica que procuravam seus serviços de enfermagem e exames laboratoriais, mostravam certa satisfação em terem dominado um conhecimento da nossa sociedade, que lhes garantia superioridade frente a estes regionais. Como diziam: antes nós precisávamos do branco, agora o branco precisa de nós.” (Kuroviski, 2010, p. 118)

¹¹⁵ Junto também dos Tenharim e, em menor grau, dos Jiahui.

Na outra ponta da bacia do Madeira estão os Piripkura, que, como vimos, hoje encontram-se numa situação algo intermitente entre contato inicial e isolamento. Já os Jurureí, coletivo kagwahiva do rio Muqui, em momento algum esboçaram qualquer intenção de travar relações com os Brancos. Nunca optaram pelo contato, desde o momento em que foram inicialmente registrados na década de 30, passando pela sua redescoberta pela FUNAI nos anos 80, até os dias atuais. Estudos do órgão indigenista e relatos dos Amondawa indicam que os Jurureí foram vítimas de violentos episódios de extermínio, encontrando-se hoje em situação de vulnerabilidade extrema, devendo somar menos de dez indivíduos. Ainda assim, se obstinam na recusa ao contato.

Essas diferenças de intensidade na relação com os Outros não se resumem apenas nas interações com os Brancos, mas se expandem também aos demais indígenas. Os Parintintin tecem alianças e costumam a agir em bloco com seus parentes kagwahiva Tenharim e Jiahui, ao passo que também estendem sua influência política entre os Torá, Munduruku e Pirahã. Os Piripkura, como vimos, aliaram-se aos Karipuna em um matrimônio conflituoso, no qual Rita é marginalizada entre os familiares de seu marido. Também interagem esporadicamente com os Amondawa e os Jupaú que trabalham na base da FUNAI sem, contudo, aprofundar tais relações. Os Jurureí, por sua vez, nunca tiveram relações de aliança nem mesmo com seus vizinhos kagwahiva. Segundo relatos de anciões Amondawa e Jupaú, as interações com os Jurureí são marcadas por episódios conflituosos de combates armados, guerras xamânicas e roubo de mulheres, havendo apenas episódios contingenciais de visitas formais, sem, contudo, memória de estabelecimento de matrimônios entre os grupos.

Esses três coletivos kagwahiva passaram pelo mesmo processo histórico de colonização da bacia do rio Madeira, tendo topado com as frentes de expansão em períodos muito próximos e com dinâmicas em tudo muito semelhantes (seringa, mineração, madeira, grilagem, SPI, FUNAI etc.). Três coletivos da mesma sociedade, com a mesma estrutura de organização social, sistema sociotécnico e *corpus* mito-cosmológico¹¹⁶, enfim, um mesmo contexto cultural, geográfico e sócio-histórico para formas radicalmente distintas de interação com o Outro.

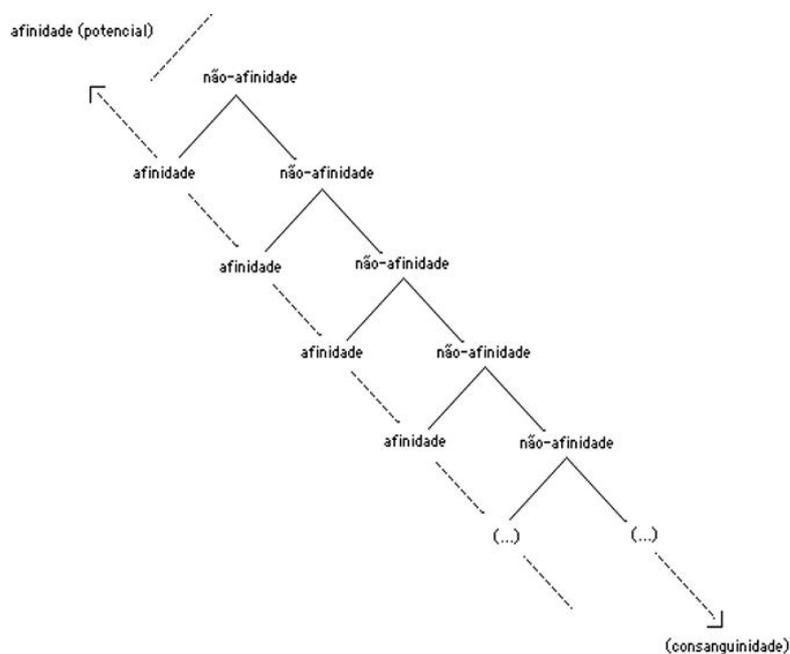
Exemplos similares podem ser encontrados em outras paragens. Ainda no rio Madeira pode-se citar a diferença entre os Mura e seus “antigos parentes” Mura-Pirahã (Amoroso, 2023): de um lado, um povo conhecido pela “murificação”, um dos maiores exemplos de uma

¹¹⁶ Anciões Amondawa e Jupaú me confirmaram que os Jurureí também possuem organização social de metades. Ao que posso inferir compartilham também o mesmo *corpus* mitológico, dada a proximidade geográfica, compatibilidade linguística e partilha de cultura material.

relacionalidade ameríndia ampla e inclusiva; de outro, um povo de pouco contato, monolíngue, que até hoje se mostra pouco aberto às interações com agentes externos. Na fronteira Brasil-Peru, os Manchineru chamam os Mascho-Piro de “nossos parentes” ou “os Manchineru que vivem na mata”. Ambos de língua Aruak, os primeiros apresentam articulações políticas externas de nível nacional e internacional, ao passo que os segundos vivem isolados (Manchineri *et al.*, 2016). No Purus, entre os povos Arawá, encontramos os isolados Hi-Merimã, um segmento “descontínuo” dos Jamamadi, que, ao contrário de seus parentes isolados, hoje se veem ativamente envolvidos com missionários e outras formas de domesticação dos Brancos (Cangussu & Shiratori, 2016). No Maranhão, entre os Tupi-Guarani há o já citado caso dos Awá-Guajá, que vivem isolados na mesma terra dos Guajajara, também de língua tupi-guarani que, contudo, sem dúvida são atualmente um dos povos mais externamente articulados do Brasil, ocupando os mais distintos espaços políticos da sociedade nacional. Povos da mesma filiação etnolinguística, que ocupam tradicionalmente o mesmo território e compartilham do mesmo histórico podem apresentar estratégias radicalmente diferentes de relação com o Outro: enquanto uns optam pelo isolamento, outros se engajam ativamente na “pacificação do branco”.

Vários outros exemplos poderiam ser citados. Contudo, com esse breve exercício, pretendo apenas apontar que as discontinuidades observadas entre os grupos que se isolam e os que se especializam no contato fazem parte de uma continuidade maior que é a do próprio parentesco. Aqui, convém lembrarmos da clássica formulação de Viveiros de Castro (2000) sobre “a linha que sobe e a linha que desce” na construção amazônica do parentesco:

Figura 76 - Diagrama da construção amazônica do parentesco.



Fonte: Viveiros de Castro, 2000.

“[...] enquanto algumas sociedades sul-americanas (e/ou seus etnógrafos) parecem dar grande ênfase [...] ao vetor de consanguinização que guia o processo do parentesco, outras mantêm seus olhos firmemente voltados, por assim dizer, para a fonte e condição geral desse processo: a afinidade potencial. Tal diferença de orientação dentro de um mesmo quadro cosmológico explica, a meu ver, os contrastes que estão constantemente vindo à tona na etnografia da região: pacifismo ou belicosidade, mutualidade íntima ou reciprocidade predatória, xenofobia ou abertura ao outro, visada filosófica intramundada ou extramundana, e assim por diante. Esses contrastes só podem vir à tona: eles são, precisamente, superficiais. Em que pese toda a sua saliência intuitiva, não passam de versões parciais de uma única estrutura geral que se move necessariamente nos dois sentidos.” (Viveiros de Castro, 2000, p. 34).

Assim como os contrastes etnográficos são partes de uma mesma estrutura geral ameríndia, as variações da “abertura ao Outro”, encontradas entre povos isolados e contatados não pode ser explicada apenas pelo contraste resultante de mera resposta exógena ao histórico de colonização. Afinal, como perspicazmente nos demonstrou Peter Gow (2010), as diferentes circunstâncias de contato não devem ser vistas como “conjuntos” discretos, mas como “soleiras” de sistemas relacionais de incessante produção de diferenças na longa duração — em resumo, na Amazônia indígena, “história é parentesco”. Parentesco que é, a história de contatos e isolamentos não escapa

do concentrismo dinâmico da relacionalidade ameríndia, marcada por uma alteridade cuja gradação é medida na distinção entre próximos e distantes (Viveiros de Castro, 2002).

“[O] gradiente de distância é o terreno por excelência da performance, da interação entre norma e ação, estrutura e história. [...] aqui, o 'jogo' das regras é parte das regras do jogo [...] Mas é preciso verificar que conteúdo os gradientes de distância recebem em cada caso.” (*id.*, *ibid.*, p. 133).

O jogo de distâncias é parte da regra do jogo, mas é preciso verificar cada caso. A distância pode fazer de um afim potencial, um predador: o *tapy'nhabúa*. Mas a proximidade excessiva e sua “magnitude” podem fazer do chefe protetor, uma espécie de mestre canibal: o *tabijara*, figura ambígua, como vimos, simultaneamente um afim próximo e distante, sogro e inimigo. O mesmo vale para a relação com os Brancos, hora fantasmas canibais, hora pais tutelares. Entre a virtualidade do puro isolamento ou contato, todo um gradiente de distância é possível.

Generalizar o isolamento como mera resposta ao contato é negar que as distintas intensidades entre os dois termos fazem parte de um mesmo *continuum*, isto é, que são condições eminentemente relacionais, e, portanto, relativas. Próximos demais para uns, demasiadamente distantes para outros. Trata-se, ao fim, de buscar meios para se encontrar uma *boa distância*.

4.3 CONCLUSÃO: UMA NOVA HISTÓRIA DO ISOLAMENTO

“Nenhuma ilha é uma ilha.”

— Carlo Ginzburg

Ainda no primeiro capítulo desta dissertação, vimos que a terminologia administrativa utilizada para se referir às populações indígenas em isolamento é um tanto inadequada. Os termos atualmente em voga se mostram equívocos na medida em que o próprio conceito de “povo isolado” constitui um oxímoro diante do pensamento indígena, que considera inconcebível a noção de que possa existir uma forma de sociabilidade desprovida de reciprocidade. Ademais, se o contato é um mito ocidental, a noção de isolamento, sua contraparte necessária, também o é.

Como nos aponta Peter Gow (2022), povos isolados não raro estão em constante interação com indígenas circunvizinhos, de modo que caberia nos perguntar: estão “isolados” de quem? Em última instância, é preciso questionar qual seria a diferença entre “contatados” e “isolados”, uma vez que estes últimos não apenas já travaram relações com segmentos da

sociedade nacional no passado, como também, inevitavelmente, permanecem de alguma maneira em comunicação constante com a sociedade envolvente. Seja por meio de ataques, rapinagens, armadilhas, troca, raptos de mulheres, arremedos, batidas de sapopemba ou vestígios intencionalmente expostos, os isolados estão sempre interagindo com seus Outros, ainda que a partir de uma “comunicação não verbal” (Villa, 2018). Ademais, essa comunicação não é unilateral. Indígenas e regionais circundantes também interagem de diversas maneiras com os isolados. Agentes da FUNAI, por exemplo, se comunicam com os isolados por meio “varais de brinde”¹¹⁷, frequentemente acompanhados da marcação de sinais distintivos em locais estratégicos, feitos na esperança de que os indígenas associem tais sinais como emblemas de potenciais aliados.

Figura 77 - Comunicação não-verbal dos indigenistas da FUNAI. À esquerda, sinal utilizado para comunicar com os Piripkura. À direita, ferramentas com emblemas distintivos dispostas para os Isolados do Massaco.



Fonte: FUNAI, 2023.

Partindo-se de tais premissas, torna-se evidente que, como aponta Peter Gow, o isolamento expressa, antes de mais nada, uma ação de causalidade relacional específica, pautada pela experiência colonial (Gow, 2011). Afinal, povos isolados são justamente aqueles que, diante de experiências traumáticas de contato — marcadas por violência, contágio e extermínio (Gallois,

¹¹⁷ Trata-se de uma técnica indigenista em que ferramentas e utensílios manufaturados são disponibilizados intencionalmente em varais na floresta, a fim de oferecê-los aos isolados. Anteriormente os varais faziam parte da estratégia de “atração”, visando estabelecer um circuito de dádivas para concretizar o contato. Hoje em dia, as ferramentas são disponibilizadas com a única intenção de ajudar os isolados em suas atividades diárias e evitar que eles se arrisquem buscando bens manufaturados com madeireiros, garimpeiros e outros regionais perigosos.

1992) —, optaram por estratégias que “visam, sobretudo, diminuir seu grau de vulnerabilidade por meio de um maior controle, ou seletividade, de relações que estabelecem com outros agentes.” (Amorim, 2016).

Deste modo, é inevitável concluir que os povos isolados não são, efetivamente, *isolados*, pois continuam mantendo relações, embora pautadas pela evitação. Portanto, a territorialidade nômade tipicamente atribuída ao isolamento não pode ser compreendida como simples modo de existência e produção. O isolado, tal como o nômade deleuziano, é aquele que se faz *na* relação. O isolamento é um processo de desterritorialização contra o Estado e, antes de tudo, uma expressão de insubmissão — uma *máquina de guerra*, nos dizeres de Deleuze & Guatarri (1997). Por todas estas razões, é preciso pensar o isolamento para além de sua concepção administrativa, refletindo sobre este fenômeno a partir de esquemas relacionais de agência circunscritos no fazer próprio da política indígena.

Inspirado nas meditações de Pierre Clastres sobre a ‘Sociedade-contra-o-Estado’, Renato Sztutman discorre sobre diversas formas da recusa indígena ao poder coercitivo como “recusa existencial de viver num mundo em que não há lugar para outros mundos” (2013, p. 167). Para Sztutman, a guerra tupinambá, o protesto munduruku, o desalento kaiowá, o xamanismo mbya, assim como o isolamento dos Piripkura seriam exemplos das modulações da recusa enquanto ação política “contra-o-Estado”. A “recusa” também aparece como a tônica da ação política em etnografias sobre Guarani-Mbya, que estabelecem ressonâncias e conexões parciais interessantes com o isolamento. Keese dos Santos (2021) demonstra como a ação política guarani se dá a partir do movimento de esquiva, do “fazer errar” (*-jeany uka*) o adversário, filosofia e práxis política ritualmente agenciada na dança de guerra (*xondaro jerokey*). A esquiva, constituinte central da dança dos guerreiros guarani, se desdobra também em modalidades de recusa que são encontradas nas falas das lideranças políticas e religiosas, que “contradizem sem diferir”, e na territorialidade multilocal como forma política de resistência contra a colonização. Tal resistência também é encontrada em estratégias usadas pelos Guarani-Mbya para garantir uma “invisibilidade” perante os Brancos (Ramo & Afonso, 2017). Se dispositivos de recusa e invisibilidade são encontrados entre os Tupi-Guarani com mais de cinco séculos de contato, o que se dirá daqueles que vivem hoje em isolamento, como os Kagwahiva?

Se esquivar, fazer errar, enganar, produzir espaços lisos e linhas de fuga a partir da multilocalidade e da invisibilidade, também fazem parte do repertório agencial dos povos isolados como modalidade de resistência ao Estado. Contudo, embora o isolamento seja uma resposta direta

à máquina estatal, pensá-lo apenas partir da recusa pode camuflar um espectro mais amplo de outras possibilidades da agência ameríndia. Em verdade, os esquemas baseados no “contra-o-Estado” tendem a escamotear a amplitude das possibilidades de ação política indígena, uma vez que tomam como referência justamente aquilo que querem negar:

“O esforço de positivar uma linguagem é que nos levou sempre a evitar qualificar o mundo ameríndio como “contra” algo. Por um lado, ao se usar uma figura da contradição ou contrariedade, acaba-se por limitar o espectro de diferenças possíveis a modalidades da oposição privativa. Como diria Deleuze, a contradição é uma figura inadequada da diferença, pois continua a subordiná-la ao idêntico (1968:1). Nisso, estamos em acordo: ao definir-se X como contrário de Y, traz-se o conceito Y para dentro da descrição, fazendo com que ele passe a determinar a diferença expressa por X.” (Fausto & Costa, 2022, p. 23).

Ver o isolamento apenas como uma resposta ao contato, isto é, por meio do corolário do “contra-o-Estado”, é limitar o enquadramento do tema sob seu aspecto negativo, obliterando a positividade criativa dos sujeitos. Em outras palavras, tal abordagem tende a submeter as ações dos indígenas isolados ao avesso de uma "normalidade" que diz mais sobre nós que deles, o que pressupõe a integração colonial (o “contato”) como relação necessária ao esquema. Embora a “recusa” explique grande parte da agência do isolamento, buscar outros modelos de ação ameríndios que escapem da oposição coerção/não-coerção possibilita outra luz sobre uma tradução menos equivocada da comunicação não verbal dos isolados.

Se há alguma maneira de se conceber a recusa sem limitar-se por sua negatividade, é encará-la como um processo criativo. David Graeber, em sua pesquisa sobre a formação da sociedade malgaxe, pontua que as culturas estão sempre em contato, constituindo-se a partir da recusa aos aspectos que reprovam umas nas outras (Graeber, 2023). Assim, por exemplo, as chamadas “sociedades heroicas” se constituíram em oposição aos valores das sociedades urbanas da Idade do Bronze, da mesma maneira que a origem dos Malgaxe remete à rejeição do mundo islâmico do Oceano Índico. Isso nos leva compreender a cultura enquanto “recusa criativa”, um processo constitutivo de afirmação pela negação.

Nas Terras Baixas, essa recusa criativa estaria por trás do “perpétuo desequilíbrio feito política”, isto é, da constante oscilação entre formas de contra-Estado e quase-Estado, encontradas historicamente entre os ameríndios. (Perrone-Moisés & Sztutman, 2009). Isso implica que, embora não haja dúvidas sobre a força do corte colonial na constituição social indígena, estas formas de contra-Estado não surgem apenas em rejeição ao contato: elas também são resultado de

esconjurções interiores. Um ótimo exemplo é o caso dos Parakanã, que, devido a questões internas, se dividiram em dois grupos distanciados geograficamente, que aos poucos tomaram formas socioculturais bastante distintas muito antes do contato direto com a sociedade nacional (Fausto, 2001). Entre os Kagwahiva, vimos como o próprio faccionalismo interno opera a dispersão de grupos locais que podem constituir-se enquanto unidades apartadas uma das outras, isto é, “isoladas” — de modo não necessariamente vinculado ao impacto colonial.

A recusa criativa pode operar entre gerações distintas no conjunto de um mesmo grupo. Não é incomum que estratégias de isolamento e contato estejam diretamente relacionadas com diferenças geracionais. O isolamento pode ocorrer como uma reação de uma geração desiludida com a rede de contato interétnico tecida por seus mais velhos. Em contrapartida, quando isolados, os jovens, ávidos por novidades, bens manufaturados e mulheres esposáveis, costumam a ser os primeiros a se aventurar nas interações com os Brancos e outros indígenas contatados¹¹⁸. Povos isolados não se isolam necessariamente para manter seu modo de vida alheio às mudanças externas: muitas vezes o próprio isolamento implica em adaptação, em abandonar malocas e roçados para engajar uma economia de caça e coleta, por exemplo. Da mesma forma, em sentido oposto, o contato tampouco pode ser visto apenas a partir de seu evidente caráter socio-transformacional, mas, às vezes, é entendido como a única forma de determinado coletivo manter as bases mínimas de seu *ethos*, ainda que cedendo espaço para os Brancos. Mais que mero rechaço, o isolamento é uma recusa criativa, na qual a negação ao contato é agenciada não exatamente como movimento reacionário frente à novidade colonial (um “retorno ao modo de vida tradicional”), mas como dispositivo adaptativo e inovador.

Outra forma possível de pensar o isolamento a partir de sua positividade pode ser encontrada na formulação de uma teoria da ação ameríndia baseada na “política da consideração”, conforme a proposta de Kelly & Matos (2019). Em breve síntese, a política da consideração propõe uma teoria da ação para o mundo ameríndio baseada em duas premissas: (I) a separação entre aqueles que agem e aqueles que são a causa da ação; e (II) que o lugar de pessoa tem como pressuposto o estar sob consideração de outrem. Para Kelly & Matos, estar sob a consideração encontra certa tradução na expressão inglesa *regard* — “cuidado”, “pensar em alguém ou em alguma coisa de uma maneira particular”, ou ainda “*ser visível*”, “*olhar*”:

¹¹⁸ São muitos os casos de contatos protagonizados por jovens. A título de exemplo, podemos citar o caso do Povo do Xinane (Yura) (Almeida, 2021; Amorim, 2022), dos Korubo (Amorim, 2022; Oliveira, 2022), dos Harakbut (Irangua & Yumbuyo, 2018), dos Panará e dos Nahua (Gow, 2022).

“[S]er ‘objeto de consideração’ evoca ‘estar sob o cuidado’, ‘ser visível’ ou ‘estar no pensamento de alguém’. Aqui é preciso observar que ser um ‘objeto da consideração’ não é o oposto a ser um ‘sujeito que considera’, pois o objeto da consideração é sempre um outro sujeito.” (*ibid.*, p. 391).

Assim, relações de reciprocidade entre parentes, espíritos e (com ressalvas) entre mestres e xerimbabos, estariam relacionadas de alguma forma à necessidade de ter o outro em consideração, em mente, de “*olhar alguém*”. Não à toa a operação de visibilidade e invisibilidade permeia o xamanismo, envolvendo processos de modulação corporal que permitam ao xamã comutar perspectivas, isto é, ser visto/considerado pelos espíritos benéficos e tornar-se muitas vezes invisível aos maléficos. De forma semelhante, a troca de objetos na vida comunitária nas aldeias envolve visibilizá-los ou ocultá-los. Se bens materiais equivalem a relações sociais (Hugh-Johnes, 1992), itens visíveis são tidos como obrigatoriamente disponíveis para aqueles que os veem, exigindo que o dono os ceda; daí o esforço de se ocultar nas malocas aqueles objetos que despertem desejo na visão de potenciais cobiçosos (*ibid.*, p. 397-98).

Tornar oculto ou invisibilizar, é evitar ser causa de um desejo alheio que interdita a reciprocidade; é se esquivar do olhar daqueles que não estão interessados em considerá-lo de volta. Não seria essa a evitação do isolamento? Uma das causas para o isolamento dos Mascho Piro, segundo Gow (1997), foi justamente a quebra da reciprocidade no complexo de troca interétnica da região do Madre de Dios. Com a colonização, os machados de metal se tornaram tão assustadoramente abundantes que asfixiaram a circulação dos machados de pedra produzidos pelos Mascho, quebrando a relação de troca com seus vizinhos, isto é, *isolando-os* (*id.*, *ibid.*, p. 36). Gow também observa como o conceito nativo de “aparecer”, “emergir”, “ser visto” é uma das bases das comunicações entre os Piro e seus vizinhos isolados (Gow, 2022).

Se é verdade que em terras ameríndias lidamos com “corpos feitos de olhares” (Taylor & Viveiros de Castro, 2006), aqueles que mobilizam o isolamento operam, de certa maneira, a evitação, ou a *recusa do olhar*. No entanto, vale aqui lembrar que, por trás de toda interdição há sempre uma prescrição: nem todo olhar é recusado, pois o isolamento diz mais sobre a seletividade das relações do que a sua completa exclusão — o que seria virtualmente impossível na relacionalidade intensiva amazônica. Indígenas isolados controlam suas relações de troca, decidindo quando convém ou não aceitar os brindes da FUNAI ou furtar itens de seus vizinhos contatados. A comunicação dos isolados é operada por meio da seletividade dos vestígios que devem e não devem ser ocultados —

todo indigenista mateiro sabe que, ao fim, só observamos aquilo que os isolados permitem que seja observado.

Essa recusa do olhar é, portanto, seletiva, até porque o metaparentesco ameríndio não exclui o olhar de outros não-humanos: os isolados Hi-Merimã reproduzem uma relação anímica com o patauá e várias outras “plantas atraentes” (Cangussu, 2021, p. 69); os Awá-Guajá isolados são conhecidos por criar “os mais diversos xerimbabos” — um dos grupos awá criava nada menos que 20 cotias quando foram contatados (Garcia, 2011, p. 133; Garcia, 2015, p. 105); os Korubo isolados dão tanta importância aos seus animais que os processos onomásticos de seus xerimbabos alteram a terminologia de toda a rede de parentesco¹¹⁹; os Akuntsu, vimos, familiarizam seus pássaros (Tavares, 2020); os Piripkura também me relataram criar xerimbabos mesmo nas agruras do contexto de genocídio, além, é claro, da já citada meta-filiação dos entes-bonecas.

O "Índio do Buraco" é outro exemplo. Habitante solitário do rio Tanaru, o Índio recebeu esse nome por seu costume cultural singular de cavar fossas dentro de seus tapiris, uma prática que era comum entre seus parentes, hoje exterminados, mas que não encontra registro em nenhuma outra etnia conhecida (Algayer, 2019; Algayer, 2022). Segundo os estudos da FUNAI, o Índio cavou centenas destes buracos ao longo de sua vida solitária. Não se sabe exatamente qual a motivação por trás da prática, mas, uma vez que seu território se encontrava bem protegido pela FUNAI por mais de 30 anos, sem episódios de invasão ou conflitos, parece pouco provável que os buracos sejam mecanismos de defesa, como tocaias. Não é impossível então que a prática esteja associada a algum uso ritual, quem sabe relacionada a comunicação com não-humanos. É de se imaginar, assim, que animais, donos, espíritos e divindades também compunham sua rede de relações. De toda sorte, o “Índio do Buraco” passou sua vida em isolamento se comunicando com os agentes da FUNAI por meio de armadilhas, flechadas ou batidas de Sapopemba. Em mundos amazônicos, não se pode mesmo viver sozinho, mesmo quando sozinho se vive.

Mesmo o mais radical dos isolamentos pressupõe, invariavelmente, a relação, sendo sua seletividade em relação a um Outro específico uma causalidade intencionalmente enganadora, esquiva. O isolamento intercala visibilidade e invisibilidade na recusa ao olhar, a fim de escapar da fixação de identidade/território inerente aos Brancos e sua forma bizarra de se relacionar, isto é, sua desumanidade. Se o parentesco é feito, desfeito e refeito a partir de “práticas concretas” (Gow, 1991, p. 150), o isolamento pode ser encarado como uma performance de manejo da afinidade a

¹¹⁹ Juliana Oliveira, informação pessoal.

partir de uma invisibilidade controlada e esquiva, para “fazer errar” a coerção indelével dos Brancos, incapazes de se fazer parentes. A seletividade relacional agenciada pela invisibilidade esquiva do isolamento é uma forma de controlar a (des)consideração daqueles cuja desumanidade postula um mundo que tem a produção como forma de relação, potencializando assim a destruição do mundo indígena, por sua vez constituído de reciprocidade.

Por isso é preciso “pacificar o Branco”, “domesticá-lo”, ensinar o básico sobre a reciprocidade, isto é, reintroduzi-lo no plano da humanidade. Algo que nós podemos entender como “respeito”. A palavra respeito tem sua origem no termo latino *respectus*, particípio passado de *respicere*, “olhar outra vez”, cujo verbo *respectare* tem o sentido de “considerar” ou “prestar atenção ao redor” (Siveris & Nodari, 2021). Para que a afinidade efetiva venha a termo, é preciso um mínimo de respeito, isto é, ser visto, posto em atenção, sob consideração. Quando essa consideração falha, o isolamento é uma das modalidades de contra-efetuação da afinidade, impondo uma *recusa ao olhar*. A atualização da relação só poderá ocorrer caso os envolvidos se engajem mutuamente em *res-picere*, permitindo-se “olharem-se outra vez”, ou “amansar, acostumar-se, viver juntos”, como dizem os Awá-Guajá (Cardoso, 2019). Do contrário, resta a guerra e o isolamento, ambas faces de uma mesma moeda, modalidades distintas de uma mesma forma de relação que é a única possibilidade de interação com quem não permite qualquer reciprocidade.

Se o isolamento é uma modalidade da guerra, é preciso deixar claro que, na América indígena, guerra e troca são dois aspectos opostos e indissolúveis de um mesmo processo social (Lévi-Strauss, 1976; Clastres, 2011; Gow, 2022). A história política de povos amazônicos é repleta de episódios em que grupos que guerreiam entre si passam a se abrir à negociação e troca com relativa facilidade, e vice-versa. Se a guerra é coextensiva à troca e não necessariamente sua negação absoluta, assim podemos encarar a relação do isolamento com o contato. Portanto, há que se ponderar que isolamento e contato são processos fluidos e reversíveis. Abundam os exemplos de coletivos indígenas que se isolam após experiências traumáticas de contato e o contrário: grupos que rompem intencionalmente o isolamento para buscar novas alianças. Se isolamento e contato são categorias evidentemente históricas, e se para os indígenas história é parentesco (Gow, 1991), então nos encontramos com a verdadeira *recusa*: a de opor o contínuo ao descontínuo:

“Parece que o parentesco resulta de um mesmo desejo de apreensão global desses dois aspectos do real, que o filósofo designa pelo nome de contínuo e de descontínuo; de uma recusa comum a escolher entre os dois; e de um mesmo esforço para fazer deles duas

perspectivas complementares que conduzem à mesma verdade.” (Lévi-Strauss, 1980, p. 126)

Voltemos aos Kagwahiva. O que seus mitos nos ensinam? Na primeira terra, éramos todos iguais, próximos. Isso fez com que brigássemos e, em busca de uma boa distância, tudo se cindiu em dois: os do baixo e os do alto, Mutum e Taravé. Contudo, metades que somos, não há como viver totalmente apartados: nenhum povo é uma ilha. Ao mesmo tempo próximos e distantes, é preciso sempre estar em movimento. Um jogo de distâncias, em que o dois se abre em três, o desequilíbrio perpétuo. Mutum é o ponto, Taravé é a reta. O movimento concêntrico entre os dois opera a passagem pendular do contínuo para o descontínuo e vice-versa. Momento mais "extremo" do pêndulo, o isolamento, à primeira vista, nos parece pura recusa, negação total de reciprocidade. No entanto, em mundos ameríndios, a cada ponto, sempre há de se formar uma reta: se aguçarmos nossa visão, veremos que a recusa do olhar de uns, sempre busca os olhos de outros.

Assim como o contato, o isolamento também obriga os sujeitos a criarem novas tecnologias sociais para produção da diferença — estamos, em ambos os casos, diante de um problema de homogeneização. Isso implica dizer que o isolamento não pode ser descrito apenas a partir do signo puramente negativo da recusa, isto é, de uma dicotomia discreta entre inimigos e aliados. Entre ambos os polos, há uma miríade de possibilidades de seletividade nos critérios de abertura ao Outro. O isolamento é também um processo contínuo de seletividade relacional e não simples inflexão discreta de pura negação da relacionalidade. Uma nova história do isolamento poderia começar aí de maneira mais proveitosa¹²⁰.

¹²⁰ Aqui faço alusão à Gow, que acreditou, a partir de uma melhor observação da relação entre isolados e contatados, que “uma nova história política dos povos indígenas amazônicos poderia começar aí de maneira proveitosa” (Gow, 2022, p. 338).

CONSIDERAÇÕES FINAIS: QUANDO OS ISOLADOS SOMOS NÓS

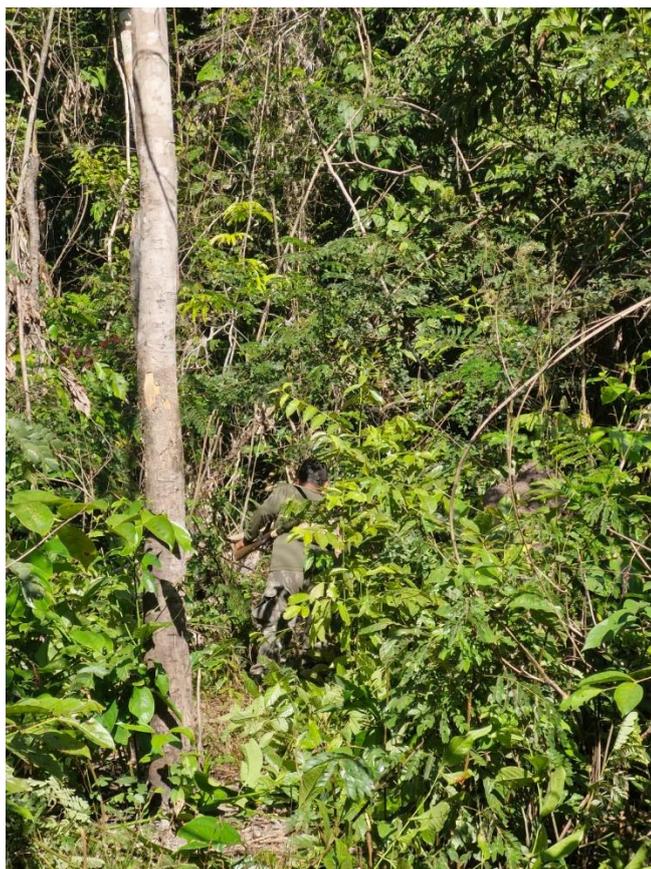


Figura 78 - Buscando os rastros de Tamandúa.

Fonte: Fotografado pelo autor.

“Não existiam povos indígenas isolados na *terra brasilis*” (Ribeiro *et al.*, 2022). Especialistas em indígenas isolados afirmam, com razão, que a estratégia do isolamento, em geral, se dá em resposta a situações traumáticas (leia-se genocidas) do contato com a sociedade nacional. Se do ponto de vista indigenista tal afirmação nos parece inquestionável, há dúvidas se o mesmo pode ser dito tão veementemente do ponto de vista indígena.

Conforme vimos, a longa história do isolamento kagwahiva demonstra movimentos mais complexos que a dicotomia diametral disjuntiva entre isolamento *ou* contato. Desde antes mesmo da chegada dos Brancos, passando por todas as fases da gradual penetração colonial entre o Tapajós e o Madeira, os Kagwahiva dispuseram de um leque variado de estratégias reversíveis de isolamento e contato, com distintas intensidades. A mesma dinâmica pode ser verificada na história de muitos outros povos indígenas. Tais atitudes respondem a lógicas próprias da agência ameríndia, sendo verificadas inclusive em períodos muito anteriores à colonização: pesquisas arqueológicas vêm desvelando as complexas redes existentes entre os antigos cacicados pré-coloniais e os agrupamentos pulverizados circunvizinhos, que não raro buscavam impor distância das sociedades mais centralizadas (Neves, 2008; Neves, 2016; Neves & Petersen, 2006; Shock & Moraes, 2019; Pessoa *et al.*, 2022). Como bem sintetiza Peter Gow: “as políticas externas desses povos não devem nada aos seus contatos recentes com o Estado-nação. Elas já estavam lá” (2002, p. 327). Dependendo da perspectiva que se adote, parece que existiam sim indígenas isolados na *terra brasilis*.

A questão é que categorias como “contato” e “isolamento” remetem, inevitavelmente, à epistemologia da política indigenista estatal. A divisão das comunidades nativas com base em seu grau de alinhamento aos critérios coloniais marcou todos os sucessivos períodos da política indigenista nacional: desde a distinção entre “tupis” e “tapuias”, passando por “aldeados” e “bravos”, “pacificados” e “arredios”, “integrados” e “isolados”, até chegar à divisão terminológica atual entre “contatados”, “de recente contato” e “isolados”¹²¹. Mudam-se os termos, mas a lógica permanece a mesma: classificar os indígenas em diferentes categorias, de acordo com critérios coloniais de relação.

¹²¹ Trata-se dos termos empregados respectivamente em: (I) Fase inicial do período colonial; (II) Diretório Pombalino e Política de tutela do período imperial; (III) SPI na primeira república; (IV) FUNAI durante a ditadura militar e (V) FUNAI após a redemocratização. Termos similares são empregados em outros países da América do Sul, o que Peter Gow (2022) atribui ao prestígio internacional de Darcy Ribeiro, que ajudou na elaboração da política indigenista moderna no limiar do período ditatorial.

Mais do que uma relação discreta, vimos que a história do isolamento nos apresenta variáveis contínuas, graduais, concêntricas e pendulares. Se o espaço do Outro é continuamente reelaborado pelos ameríndios, inclusive aqueles em isolamento, o lugar do “isolado” parece ter variado pouco no repertório colonial: são sempre aqueles “arredios”, “desajustados” ou, em sua nova roupagem positivada, “autônomos” em relação aos demais indígenas. Isso nos remete à já citada estreiteza antropológica da dicotomia entre “norma” e “desvio” como demonstrada por Roy Wagner (1973). Aqui a referência normativa é, claro, os indígenas que estabelecem o contato. Os isolados, ao contrário, seriam os desviantes, os que por algum motivo muito excepcional recusaram o que se esperaria ser a regra: o contato com *nossa* sociedade. Tomando de empréstimo outra importante reflexão de Wagner sobre o dado e o artificial, podemos observar como tal constructo opera¹²²:

“Um povo que diferencia deliberadamente [os indígenas], sendo esta a forma de sua ação, irá invariavelmente contra-inventar uma coletividade motivante [uma ordem social onde os Brancos já faziam parte] como "inata", e um povo que coletiviza deliberadamente [os Brancos] irá contra-inventar uma diferenciação motivante dessa maneira [‘isolados’, desajustados em relação aos demais indígenas]” (Wagner, 1981, p. 51, grifo nosso)

A oposição rígida entre isolamento/contato, constructo fundante e fundamental da política colonial, é, portanto, signatária do mesmo vício epistemológico do processo êmico em geral. A diferenciação entre “isolados” e “contatados” reside na mesma lógica de classificação e nomeação de grupos étnicos a partir de critérios um tanto arbitrários (“os Piripkura”, “os Mascho” etc.). Trata-se, no fim, tanto ali como aqui, de extrair à força a alteridade da diferença. Constranger o contínuo para dele subtrair o discreto, estrutura mais afeita à política colonial e sua base ontológica dicotômica.

O problema de encarar o isolamento apenas como recusa ao contato é que, por bem-intencionada que seja enquanto postura crítica ao Estado, ela acaba justamente por positivá-lo. Tal entendimento subordina a agência indígena ao próprio colonialismo, colocando-o no centro da relação, como termo necessário e constitutivo. Como numa variação peculiar do “pessimismo sentimental”¹²³, somos levados a crer que a autonomia indígena está limitada a escapar ou render-

¹²² Tal reflexão foi inspirada no trabalho de José Kelly sobre os Yanomami do Alto Orinoco e suas relações com os Brancos (Kelly, 2005, p. 226).

¹²³ Trata-se de uma alusão à crítica de Marshal Sahlins (1997) à uma certa antropologia pós-modernista que, ao identificar “cultura” com colonialismo e imperialismo, acreditava que as culturas indígenas estariam em vias de extinção,

se ao trator do Estado, quando, em verdade, uma pluralidade de alternativas de resistência é possível. Pluralidade presente inclusive dentro mesmo do espectro dos chamados “povos isolados ou de contato inicial”, cuja diferença talvez seja menor do que se supõe¹²⁴.

Chegando a este ponto, é preciso, no entanto, fazer uma ressalva. A crítica antropológica aos resíduos coloniais do indigenismo é mais do que necessária, mas não pode ser descolada da realidade política. Sabemos, por exemplo, que toda a América era antes ocupada por povos originários, mas tal fato não é argumento suficiente para avançar na demarcação das terras indígenas diante da atual realidade fundiária capitalista. Se insistirmos nessa via, abrimos espaço para que os detratores dos direitos indígenas se arvorem em argumentos pífios, como o Marco Temporal e sua “tese de Copacabana”¹²⁵. Isto é, se passarmos a considerar *tudo* como terra indígena, fazemos com que, na prática, *nada* possa ser exatamente especificado como tal¹²⁶. Da mesma forma, se nos fixarmos no argumento de que, etnologicamente, não existe uma diferença substantiva entre isolamento e contato, não há como operar uma política de proteção específica para povos isolados. É preciso separar, portanto, o sentido, digamos, *latu sensu* do isolamento enquanto modo de relação, de seu sentido *strictu sensu*, aplicado à política indigenista. Por colonial e antropológicamente imprecisa que seja, a política pública para povos indígenas isolados é um dos poucos mecanismos de proteção dessas populações. Ainda assim, é preciso aperfeiçoar essa política a partir das próprias concepções dos indígenas, que cada vez mais se organizam na defesa dos direitos de seus parentes isolados (Amorim, 2022).

É bem verdade que todo trabalho com povos isolados estará sempre diante de ambiguidades. Não é possível etnografá-los. O pouco que deles conhecemos, o sabemos por meios

à beira de serem engolidas pela globalização universalizante. Sahlins demonstra que tal diagnóstico assimilacionista é falso: diante das interações coloniais, as sociedades indígenas realizam distintas formas de “indigenização da modernidade”, isto é, agenciamentos particulares dos elementos coloniais a partir de seus próprios critérios nativos.

¹²⁴ Considerar o isolamento para além de seu caráter discreto em relação ao contato pode, por exemplo, aperfeiçoar o entendimento e as políticas direcionadas aos chamados “povos de recente contato”. Em que se pese os avanços alcançados para a política voltada a tais populações, a categoria administrativa brasileira de “Recente Contato” ainda se encontra imersa em diversas ambiguidades (Jabur, 2021).

¹²⁵ O Marco Temporal é a tese jurídica, flagrantemente inconstitucional, segundo a qual os indígenas no Brasil só teriam direito às terras que efetivamente ocupavam quando promulgada a Constituição de 1988. O nome “tese de Copacabana” advém de um infeliz comentário proferido pelo Ministro Gilmar Mendes em um julgamento do STF em 2014: “Claro, Copacabana certamente teve índios, em algum momento; a Avenida Atlântica certamente foi povoada de índios. Adotar a tese que está aqui posta nesse parecer, podemos resgatar esses apartamentos de Copacabana, sem dúvida nenhuma, porque certamente, em algum momento, vai ter-se a posse indígena”.

¹²⁶ Agradeço à colega Laura Furquim pela reflexão.

indiretos — vestígios, relatos, imagens e documentos. Ainda assim, uma política para povos isolados que desiste de pensar o isolamento nos termos da própria agência ameríndia está fadada ao fracasso. Ainda que por especulações, o indigenismo não pode furtar-se de tentar refletir o isolamento a partir de um vocabulário nativo. Em seu relato sobre os Mascho Piro, Peter Gow indagava-se sobre o inescapável tom especulativo de suas digressões, já que somente o contato forçado poderia proporcionar um conhecimento genuíno daquele povo (Gow, 2011). Se todo conhecimento etnográfico tem uma dimensão política e ética, Gow conclui, acertadamente, que “especular não é saber, mas em algumas circunstâncias, o primeiro é infinitamente preferível ao segundo” (*id., ibid.*, p. 42).

Tal qual o isolamento kagwahiva no rio da Dúvida, por vezes a única coisa que nos resta são fragmentos, um quebra-cabeças no qual várias peças estão faltando, perdidas, talvez mesmo para sempre. Ainda assim, é preciso olhá-lo com atenção. Quem sabe as peças faltantes nos olhem de volta.

* * *

A fim de tentar encaminhar alguma conclusão neste emaranhado de varadouros entre capítulos, tento fazer alguma justiça à forma com que os Piripkura concebem seus caminhos. O objetivo central deste trabalho sempre foi, desde o início, garantir que a voz dos que escolheram não serem vistos seja de alguma forma escutada. Nunca foi sobre sanar curiosidades etnológicas e somar os Piripkura — o “povo mariposa” — à biblioteca dos antropólogos e suas “coleções de borboletas”, como diria Leach (2001)¹²⁷. Este é um trabalho de antropologia implicada. Não acredito haver sentido algum em romper a vontade de relativo isolamento dos Piripkura, se não fosse para tentar garantir de alguma forma que a brutal injustiça que os acomete seja revertida — ao fim e ao cabo, é um trabalho sobre terra.

A terra é feita de histórias e, aqui, de uma história difícil de perseguir, essa do isolamento no rio da Dúvida. Entre dúvidas e certezas, é uma história sobre parentesco e sobre tudo o que ele implica. É somente nesse sentido que adentramos a intimidade do mundo de Imána hẽa e seus parentes. Com esse comprometimento, esboçamos essa ponte de espelhos que nos devolve o olhar

¹²⁷ Trata-se da famosa crítica de Edmund Leach à prática classificatória e descritiva dos antropólogos funcionalistas, que, segundo ele, resignavam-se a catalogar e classificar as culturas de acordo com seus tipos e subtipos, se comportando como “colecionadores antropológicos de borboletas” (Leach, 2001, p. 16).

para nós mesmos. Assim, no final, passamos a ponderar sobre nossas próprias concepções a respeito do que temos chamado de “isolamento”.

Ao fim de nossa digressão, acabamos argumentando que o fenômeno do isolamento faz parte da estrutura mesma do pensamento político ameríndio e sua relacionalidade extensiva. O isolamento deve ser encarado não como simples rechaço à violência colonial — o que definitivamente também o é — mas, antes, como recusa criativa circunscrita às próprias modulações do mundo relacional ameríndio. Apenas mais um elemento deste “jogo das regras que é parte das regras do jogo”. Não obstante a violenta clivagem histórica do contato colonial, os rastros do isolamento sempre estiveram, e, de uma maneira ou de outra, sempre estarão na sociedade amazônica — e, talvez, não só ali.

Não há dúvidas que as interações culturais foram e são fundamentais para a manutenção da diversidade social no mundo. Contudo, arqueólogos e antropólogos vêm notando que o distanciamento é igualmente importante para a constituição da diferenciação de espécies, línguas e culturas. Casos arqueológicos bastante sugestivos de cristalização da diferenciação cultural em “laboratórios de isolamento” podem ser encontrados nas ilhas do Pacífico e nas áreas encachoeiradas da Amazônia, por exemplo (Fitzpatrick & Anderson 2008; Pessoa *et al.*, 2022). Com efeito, não obstante a Amazônia concentre o maior número de povos indígenas isolados do planeta, eles não são encontrados apenas neste bioma — sabe-se da existência atual de povos isolados no Gran Chaco paraguaio, nas florestas tropicais da Indonésia e nas Ilhas Andaman, no Oceano Índico. Embora possa haver certos aspectos sociocosmológicos tipicamente amazônicos que contribuam para uma maior ocorrência do fenômeno na região, o isolamento de modo algum se dá exclusivamente nas Terras Baixas.

Ao que parece, é possível pensar o isolamento não apenas como modulação particular da relacionalidade ameríndia, mas antes, como variedade mesmo da política humana. Tal qual o incesto, o isolamento aparenta ser uma exceção absoluta que, no entanto, percebe-se encontrar-se em todo o lugar. Ao especularmos o isolamento como a alteridade mais radical que temos de nós mesmos, descobrimo-nos, perplexos, diante de um fenômeno humano possivelmente universal.

Talvez esse seja o maior ganho em tentar conceber o isolamento para além da mera recusa ao Estado. Somos levados a pensar que o Estado faz parte da natureza humana e que, a única diferença entre nós e os ameríndios é que eles trabalham ativamente para negá-lo — tal é a base de toda meditação clastreana. Ocorre que, em realidade, o Estado não é de forma alguma algo inerente à humanidade. Como magistralmente demonstrado por David Greaber e David Wengrow, no

monumental *O Despertar de Tudo* (2022), tal concepção é uma espécie de mito fundamental da sociedade ocidental moderna, fundado nas noções jusnaturalistas de contrato social e da consequente anterioridade ontológica do Estado. São essas as mesmas noções que, como vimos, Roy Wagner (1973) considera como origem da dicotomia antropologicamente limitante entre “norma” e “desvio” — justamente a dicotomia que constitui a diferença pela qual o Estado concebe os indígenas contatados (“regra”) e os isolados (“exceção”)¹²⁸. Graeber & Wengrow apresentam variados exemplos de movimentos complexos de “entre-Estado” em diversas sociedades, não só na Amazônia como na América do Norte, na Mesoamérica, na Polinésia, no Egito, na Eurásia e no Crescente Fértil. Desde sociedades que detinham técnicas de domesticação, mas que não se tornaram agricultoras, passando por metrópoles antigas, que, no entanto, não eram governadas por elites centralizadas, e até mesmo sociedades não-agrícolas, mas com chefias bem definidas. A história da humanidade parece ser um pouco mais complexa do que a teleologia que nos arrasta a todos inevitavelmente ao Estado ou, no melhor dos casos, à sua negação. Assim, ao longo da história, incontáveis episódios de “isolamento” e “contato” ocorreram e continuam a ocorrer, na Amazônia e além.

“Não existe uma resposta correta para uma pergunta mal colocada”, diz o ditado. Graeber & Wengrow nos apontam que não há boas respostas sobre a origem do Estado, uma vez que a própria ideia de uma origem civilizacional advém de “narrativa erradas”, “desnecessariamente insípidas” e com “implicações políticas sinistras” (*id., ibid.*, p. 15-42). Se a narrativa sobre a origem do Estado é uma ficção, o contato, como o concebemos, isto é, como origem de um certo processo civilizatório, também o é. Se a teleologia civilizatória é um mito ocidental, o isolamento, *latu sensu*, também nunca existiu. Ou melhor, nunca existiu porque *sempre* existiu: muito antes e para além do “contato”. Se os Brancos “jamais foram modernos”¹²⁹, os índios jamais chegaram a ser, de fato, isolados.

¹²⁸ Uma das principais preocupações dos ativistas pelos direitos de indígenas isolados é a de combater as visões estereotipadas e exotizantes sobre eles. Uma rápida pesquisa na internet ou em um catálogo de filmes e você irá se deparar com títulos como “tribo perdida na Amazônia”; “o povo mais isolado do planeta”; “a tribo que se esconde do Homem”; “os últimos isolados” etc. Tais expedientes são sempre acompanhados de imagens sensacionalistas, como as gravações dos tristes “safaris humanos”, realizados entre os Mascho-Piro, no Peru. Com o objetivo de combater essas visões preconceituosas, pesquisadores e indigenistas vêm questionando e complexificando o conceito de isolamento para além do lugar comum e do exotismo. Contudo, mesmo quando não são tratados como “primitivos” e “exóticos”, os isolados acabam sendo vistos como “excepcionais” dentre os outros coletivos indígenas. Ao fim e ao cabo, seja via sensacionalismo ou protecionismo, acaba-se por reificar a distinção entre “norma” e “desvio”.

¹²⁹ A referência, é claro, é ao título da clássica obra de Bruno Latour (2013).

Como uma particular ironia do destino, foi justamente o contato com os primeiros relatos sobre a América Indígena que possibilitou a pensadores como Hobbes e Rosseau elaborar e consolidar a mitologia da irrevogabilidade natural do Estado (Graeber & Wengrow, 2022). Um contato bastante enviesado e equivocado, diga-se de passagem. Desta forma, é justamente uma re-escuta atenta aos indígenas que pode nos salvar de nosso irônico e fatal destino frente à captura do Estado. Re-escuta não: melhor dizendo, o *res-peito*, este “olhar de novo”. Se olharmos com a devida consideração, o que teria a nos dizer aqueles que se recusam ao olhar?

A crítica indígena ao mundo dos Brancos é fundamental para a compreensão do fenômeno do isolamento. Ela possibilita alargar sua compreensão para além da visão estreita e egocentrada do colonialismo, isto é, do mito da nossa própria história. Afinal, "os Brancos dormem muito, mas só conseguem sonhar com eles mesmos", como já diria o xamã yanomami Davi Kopenawa (2015, p. 460). Daí nossa enorme perplexidade, nossa dificuldade em entender escolhas aparentemente sem sentido e inconcebíveis como as que fizeram os Piripkura. Não conseguimos sonhar para além de nós mesmos, pensar em outros mundos, com outras relações que não as ditadas pelos nossos próprios pesadelos coloniais. Essa perplexidade volta em retorno quando os isolados nos olham, intrigados com nossa evidente cegueira: certa vez, ao relatar a pobreza relacional do mundo dos Brancos, o antropólogo João Denófrio causou espanto aos Korubo, povo isolado/de recente contato do Vale do Javari:

“...quando me perguntavam sobre o que havia em Brasília e eu lhes relatava a existência apenas de “humanos” (Brancos), me olhavam com uma mescla de pena e espanto. Talvez aos olhos dos índios, hiper-sociais, sejamos algo como Brancos Isolados.” (Denófrio, 2012, p. 68)

Brancos isolados. Observar o isolamento por outra perspectiva nos convida a refletir, com ajuda das lentes daqueles que recusam o olhar, sobre o lado sinistro da sua contraparte. Neste jogo de espelhos, os Brancos percebem que por trás da destruição e conquista de novos mundos reside a insustentabilidade também do seu próprio. E com isso, não-indígenas se veem por meio de indígenas isolados, como durante a Pandemia de Covid 19 que, gestada pela destruição ambiental, mobilizou globalmente a temática do chamado “isolamento social”. Em meio ao desespero de um mundo em isolamento, começamos a pensar sobre o que fazer “quando os isolados somos nós” – como bem apontado por Santana (2020).

No momento em que escrevo esta dissertação, uma chuva de fogo de proporções nacionais deixa o ar das grandes metrópoles irrespirável, mostrando a todos que, não obstante o racismo ambiental capitalista, a crise climática é realidade também para os Brancos. A seca sem precedentes devasta a Amazônia. O rio Madeira, território ancestral dos Kagwahiva, atingiu o nível mais baixo da história, secando de margem a margem. Pessoas literalmente ilhadas, sedentas no coração da maior fonte de água doce do planeta. Ilhados, como tantos grupos indígenas isolados se encontram neste exato momento. Do outro lado do *front* na guerra total do antropoceno, bilionários planejam isolar-se em Marte. Na Amazônia, no mundo e talvez até fora dele, cada vez mais o tempo dos refugiados climáticos se instaura, e, novamente, somos confrontados com o fato que os isolados somos nós, os Brancos.

Jogando com Lévi-Strauss, podemos dizer que o ato de contar uma outra história do isolamento é útil para *pensar*, mas, em tempos de fim de mundo, também se mostra útil para *comer*. Isolados climáticos; refugiados famélicos em seu próprio território: mais do que nunca os Brancos se olham no espelho do isolamento e se veem, de certa forma, provando de seu próprio veneno. Após tanto perseguir a antropofagia indígena, os Brancos, que “só sonham com eles mesmos”, perderam-se em *autofagia* — e querem levar todos os Outros no banquete. Quem são os verdadeiros canibais?

Reificar as relacionalidades em mercadorias é perder-se para sempre no lugar de *Tapy'ynha*. Lembremos do mito de origem kagwahiva: ao perder sua pele indígena, os Brancos ganharam a espingarda, mas parecem ter se esquecido que também eles vieram de Mbahira. Esqueceram-se como olhar, fazer-se parentes: estão agora isolados de si mesmos. Autófagos, os Brancos Isolados perderam-se em seus espelhos — são mesmo o “Povo da Mercadoria”¹³⁰.

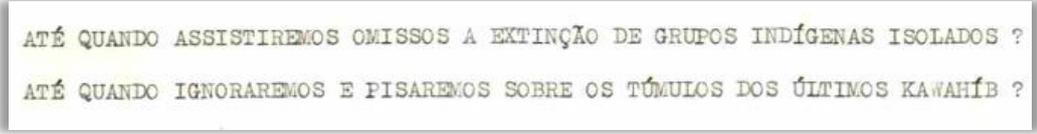
Em meio à crise capital da humanidade, histórias como a dos Piripkura nos ensinam sobre como vencer tragédias anunciadas. Ensinam que nós, humanos, não somos apenas um acúmulo de coisas, como crê o Povo da Mercadoria. Somos o que fica quando tudo vai embora.

¹³⁰ O conceito, como se sabe, é do xamã David Kopenawa (2015).

POSFÁCIO: UMA TRAGÉDIA ANUNCIADA

“Os brancos estão fechando o cerco, perseguindo os kagwahiva que estão distantes. Eles dependem da gente para defendê-los. Se os madeireiros matarem os parentes, eles vão desaparecer. Cada dia mais, os madeireiros ameaçam os Kagwahiva. Eu conheci essas pessoas que estão no mato.”

— Cari Tenharim¹³¹



ATÉ QUANDO ASSISTIREMOS OMISSOS A EXTIÇÃO DE GRUPOS INDÍGENAS ISOLADOS ?
ATÉ QUANDO IGNORAREMOS E PISAREMOS SOBRE OS TÚMULOS DOS ÚLTIMOS KAWAHÍB ?

Figura 79 - Detalhe do relatório “Levantamento sobre índios isolados entre os rios Branco e Madeirinha”, de João Lobato.

Fonte: Lobato, 1986.

¹³¹ Tradução de trecho de canto entoado pelo finado ancião (Shiratori, 2019).

Ahy djivé! “Dor pra mim!” Lamentava Rita, em sua rendição final na Fazenda Mudança. Seus parentes haviam desaparecido, seu marido, filhos, todos morreram. Não havia mais sentido em viver fugindo pela floresta. Se os Brancos quisessem matá-la, que o fizessem lá mesmo.

Quarenta anos depois, escuto ela me dizer que, caso seu marido Aripã morra antes dela, irá voltar mais uma vez para o mato. A última vez: prefere morrer solitária na floresta do que viver uma vida solitária sem sentido. *Ahy dje rerokowéra! Momína!* “Saudade de minha família! Acabou todos!”. Rita, que sempre surpreende a todos com seu jeito risonho e brincalhão, não consegue conter as lágrimas em seus olhos.

À noite, em minha rede, lamento por ter chegado tão tarde, por não ter conseguido estar de alguma forma presente para tentar impedir essa tragédia. Quem sabe, se chegássemos a tempo... Mas nós nunca chegamos. Há algo de terrível na história do isolamento kagwahiva, onde os indigenistas estão sempre atrasados. Nimuendajú, Lévi-Strauss, Menéndez, Mauro Leonel, João Lobato... Todos os que buscaram os Kagwahiva isolados não os encontraram, ou os encontraram um tanto tarde demais.

Passo a noite em claro, revirando na rede, pensando se viverei para ver a Terra Piripkura demarcada, ou se terei que assistir o triste retorno final de Rita à solidão da floresta.

* * *

Desde quando os Piripkura foram oficialmente localizados, em 1984, aguarda-se a demarcação de suas terras. E lá se vão quarenta anos. Já no primeiro relatório sobre o caso, João Lobato propõe a interdição urgente do território e a criação de um posto de vigilância para garantir a segurança dos indígenas, já encontrados sob risco de extermínio:

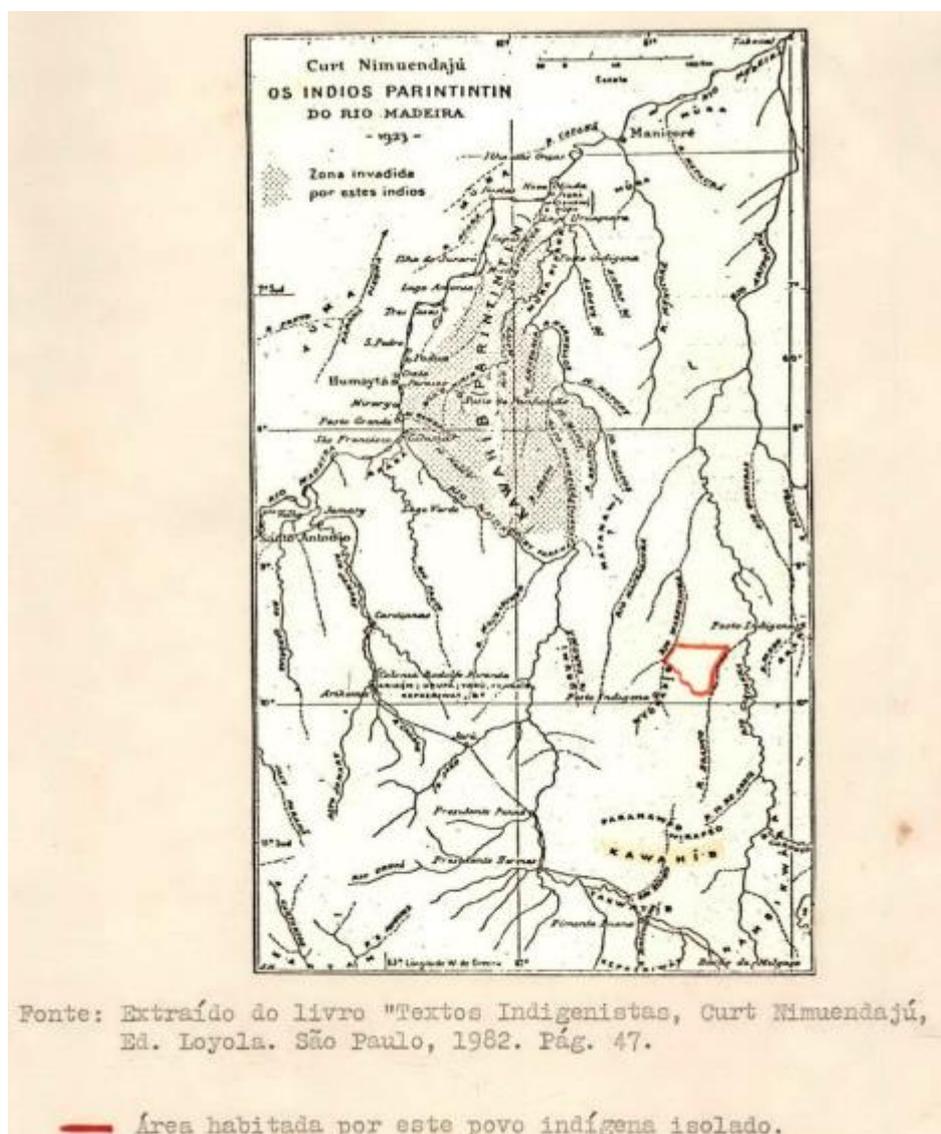
“[S]e medidas urgentes não forem tomadas visando a imediata interdição da mencionada área, observando-se os limites propostos, e a criação de um posto de vigilância que garanta os direitos dos índios sobre a área e preserve a integridade física e cultural desse grupo indígena, ele estará fadado ao desaparecimento, como vem acontecendo através dos tempos a tantos outros povos, sendo que às vezes esta extinção se dá devido a omissão ou morosidade com que o órgão responsável trata os assuntos mais urgentes.

(...)

Somente após o contato e o aprendizado da língua é que poderemos conhecer a verdadeira história deste povo, O que temos certeza é que, sem dúvida, ela é uma caminhada de amarguras e sofrimentos e que se não nos apressarmos ele não mais poderá contar-nos sua história, pois as chagas da extinção caminham inexoravelmente em sua direção. (Lobato, 1985, p. 3, grifo nosso)

A fim de subsidiar a demarcação, João Lobato chega inclusive a apresentar, já nesse relatório inicial, o perímetro da habitação dos Piripkura, com polígono similar à atual área interdita pela FUNAI:

Mapa 7 - Área de habitação piripkura feito por João Lobato a partir de mapa de Nimuendajú.



Contudo, apesar dos apelos de Lobato, o primeiro GT instaurado pela FUNAI sobre o caso, coordenado por Sidney Possuelo, conclui contraditoriamente que apesar de ter “absoluta certeza” de tratar-se de área indígena, ainda não seria possível proceder com a demarcação, limitando-se apenas à interdição de concessões de títulos nas áreas limítrofes. Lobato discordou frontalmente da conclusão do GT, do qual também fazia parte, deixando sua posição formalmente registrada no relatório:

“Depois de cuidadosa análise da situação, verificamos que seria hoje prematuro arriscar proposta de delimitação de uma área para este grupo indígena.

(...)

O indigenista João Carlos de Souza Lobato, membro da OPAN, havendo participado dos trabalhos de campo e da elaboração do presente relatório, por discordar da não delimitação imediata da área indígena conforme sua proposta contida no Processo nº 28 870. 002058*85, solicitou ao GT a inclusão no presente relatório do trecho de sua lavra que se segue:

“Não obstante os considerandos mencionados, respaldados pelo consenso majoritário do GT que acha prematuro qualquer definição oficial sobre a área em questão, o indigenista João Carlos de Souza Lobato, membro da Operação Anchieta (OPAN), dispõe-se a dar continuidade aos trabalhos de campo conforme proposição acima citada. Entretanto, reitera sua proposta anterior (...) para que a Fundação tome as medidas necessárias e imediatas no sentido de salvaguardar os direitos e interesses desse grupo indígena sobre os limites já propostos, conforme Artigo 198 da Constituição Federal”. (FUNAI, 1985, processo 4058-85, p. 48, grifo nosso)

João Lobato realizou, então, uma nova expedição à região, desta vez acompanhado de Rita, localizando uma série de vestígios inequívocos sobre a presença dos Piripkura, como diversos tapiris e malocas. Na época, Lobato localizou inclusive malocas com capacidade de abrigar diversas redes, o que corroborou a estimativa da existência, à época, de 10 a 15 indivíduos piripkura, segundo os relatos de Rita e de seringueiros, coletados na primeira expedição:

“A maloca era retangular (planta baixa), devendo abrigar umas 10 redes. Devia ter uns 2 metros de altura; 3,5 metros de largura e 7 metros de comprimento. (...) depois de entrarmos um pouco através da capoeira, deparamo-nos com outra maloca caída, indicada por Rita. Disse ela que a primeira era de sua mãe e a segunda, do “Cumpadre”

(...)

Deveria abrigar umas 15 redes.

(...)

Rita morara na 1ª maloca e dela saíra para a sede principal da fazenda Mudança, há uns três anos e meio. (...) Ela realmente acreditava que sua mãe ainda se encontrava por ali. Quanto à localização de “Cumpadre”, diz ela que ele mora próximo à sede principal da fazenda Mudança.” (FUNAI, 1986, processo 4058-85, p. 69)

Ao encaminhar o relatório da nova expedição, Lobato roga uma vez mais pela “agilização do processo da área, para que possamos garantir aos Kawahíb as possibilidades mínimas de sobrevivência enquanto povo”. Ainda assim, Sidney Possuelo elaborou um parecer taxativo, alegando que a interdição da área só seria possível após a “efetiva localização dos indígenas”, o que deveria ser seguido do contato (FUNAI, 1986, processo 4058-85, p. 86).

Em 1987 o antropólogo Alceu Cotia também reiterou a urgência das providências de proteção e regularização do território Piripkura:

“Podemos, porém, afirmar que não há outra alternativa. **Ou se liberam recursos para um reconhecimento minucioso de toda a área até a localização final do grupo para o estudo de seus hábitos, ou corremos o risco de nos atrasarmos em relação ao violento processo histórico de colonização da área, com todas as consequências trágicas contra seus seculares ocupantes.** A área daquele grupo indígena precisa assim ser urgentemente definida. E, evidentemente, nenhum atestado negativo da presença indígena poderá ser concedido na região.” (FUNAI, 1986, processo 4058-85, p. 95, grifo nosso)

Apesar dos apelos dos técnicos, o processo de interdição segue paralisado, mesmo após o primeiro contato com Pakýj e Tamandúa, em 1987. Lembremos que nesta época os irmãos também afirmaram haver cerca de 15 parentes piripkura em meio à floresta, corroborando os dados levantados anteriormente por Lobato. Como vimos, em 1992 a Frente Madeirinha foi transferida para a região do Juruena e os Piripkura foram largados à própria sorte por cinco anos. Após o segundo contato com Pakýj e Tamandúa, com o retorno da Frente Madeirinha em 1997, já não se encontrou mais informações sobre os demais quinze Piripkura. O que teria acontecido com eles?

Após o segundo contato, Pedro Lima Rodrigues, coordenador da Frente Madeirinha em 1998, também encaminhou, sem sucesso, um novo pedido de interdição para a FUNAI de Brasília:

“Por tudo que foi mencionado e principalmente pela presença dos índios, que agora não é mais uma possibilidade e sim uma localidade. **Solicitamos a interdição da área o mais rápido possível.**” (FUNAI, 1986, processo 4058-85, vol. 2, p. 372)”

Os direitos territoriais dos Piripkura seguem sendo ignorados pela gestão central da FUNAI até exoneração de Sidney Possuelo e a entrada de Marcelo dos Santos, como Coordenador Geral

de Índios Isolados. Convém lembrar que, quando Marcelo dos Santos assumiu a CGII, descobriu que os Piripkura tinham simplesmente sumido da lista de Registros de Povos Indígenas Isolados da FUNAI. O Registro foi então reintegrado ao acervo oficial da FUNAI, e, em seu parecer sobre o caso, Marcelo é explícito sobre a omissão crônica do Estado:

“Lendo o processo percebe-se, que desde junho de 1985, a OPAN, através de seus técnicos insistiam na necessidade de se resguardar o território ocupado por índios isolados na região dos rios Branco e Madeirinha. Foram efetuadas várias expedições no intuito de dimensionar e posteriormente contatar esses índios.

Somente três anos depois é que integrantes da FUNAI conseguiram entrar em contato com dois remanescentes de um povo que habita a região. **Os trabalhos de identificação, apesar da inequívoca presença destes índios, paralisaram-se por completo, além do que, infelizmente a FUNAI se omitiu em prestar assistência aos dois índios.**

Omissões que resultaram no aparecimento de um dos dois índios gravemente enfermo na pista de pouso de uma fazenda da região. Índio atendido pelo fazendeiro e encaminhado para Porto Velho, onde após sua demorada recuperação, retoma para a área do Madeirinha. Neste retomo, foi acompanhado pelo servidor Jair Candor, que o acompanhou até encontrar o outro remanescente do grupo, que se encontrava bem de saúde, isso no ano de 1998. De lá para cá novamente a FUNAI abandonou-o a própria sorte, não mais tendo notícias dos dois. (FUNAI, 2006, processo 4058-85, p.103, grifo nosso)

A omissão do Estado Brasileiro, que não reconhece e resguarda o território piripkura, resultou na invasão e destruição desenfreada da floresta, o que pode ter relação direta com o desaparecimento ou morte dos outros remanescentes do grupo. Tal é o entendimento, expresso em diversos documentos oficiais da FUNAI, como neste trecho de relatório da Frente Madeirinha de 2007, que solicita a interdição da área após o terceiro contato com Pakýj e Tamandúa:

“Conhecedor da existência dos Piripkura desde 1984 e sua região de ocupação, a FUNAI optou em não interditar a área na década de 1980, não resguardando o grupo, que seria maior hoje, se a FUNAI tivesse assegurado a área” (FUNAI, 2006, processo 4058-85, vol. 2, p. 510)

Em 2008, Leonardo Lenin dos Santos, então coordenador da FPE Madeirinha, reiterou mais uma vez a urgência da interdição da área, deixando claro os riscos que os Piripkura corriam diante da pressão da atividade madeireira, ao passo que a FUNAI segue travada por questões de ordem política:

“Ressalto a urgência da publicação da Interdição. Além do ‘cerco’ que estes índios estão submetidos, com a estiagem que se aproxima, o trabalho das madeiras na região é retomado, aumentando o risco à vida dos Piripkura.

É de conhecimento desta Frente de Proteção Etno-Ambiental as dificuldades políticas-jurídicas enfrentadas por esta Fundação para a concretização da área. No entanto a FUNAI dispõe de informações destes índios desde 1985, a FPEAM realizando contatos com estes dois remanescentes em 1989 e 1998, e uma terceira vez no dia 7 de agosto de 2007 sendo encaminhado o pedido de interdição em novembro deste mesmo ano. **Desta forma não compreendemos a morosidade no se fazer cumprir o Art. 231 da Constituição Brasileira.**” (FUNAI, 2006, processo 4058-85, vol. 2, p. 392, grifo nosso)

Durante os trabalhos de campo desenvolvidos após a retomada da FPE Madeirinha, diversos depoimentos dos Piripkura foram colhidos com ajuda de intérpretes Tenharim e Parintintin. Segundo esses depoimentos, os Piripkura:

“[N]ão cansavam de percorrer e se esforçar em informar a localização de dezenas de outras malocas, aldeias, capoeiras, cemitérios, indicando os nomes dos locais, dos rios, dos ocupantes, ocorrências e mortes, diga-se de passagem, tudo registrado nos relatórios oficiais das expedições” (FUNAI, 2007).

Conforme o relatório elaborado pelo antropólogo João Denófrío, a omissão da FUNAI em regularizar o território piripkura ocorreu mesmo diante da presença de todos os subsídios técnicos para a demarcação, favorecendo assim os interesses privados, em detrimento do direito indígena:

“O fato notório de que Rita, Pakýj e Tamanduá ocupavam o local, onde hoje os últimos se encontram, parece não ter sido o suficiente para assegurar o engajamento do Estado em cumprir o seu dever de prosseguir a demarcação do território indígena. Ao contrário, e a contragosto dos funcionários que trabalhavam na área, a FUNAI renunciou ao trabalho iniciado, deixando Pakýj, Tamanduá e seus possíveis parentes expostos às pressões coloniais de madeireiros e fazendeiros. Diga-se de passagem, madeireiros e fazendeiros que se encontravam ali por incentivos governamentais.” (Denófrío, 2012, p. 107)

Finalmente, após intensa pressão da Coordenação da Frente Madeirinha e do encaminhamento da CGII por Elias Bigio e da CGID por Paulo Santili, a FUNAI interditou pela primeira vez a TI Piripkura em 2008. Em 2013, o Ministério Público Federal do Mato Grosso entrou com uma Ação Civil Pública, solicitando que a Justiça Federal determinasse, de forma liminar, que a FUNAI realizasse a identificação e demarcação da Terra Indígena Piripkura, além da manutenção de uma fiscalização permanente na área. No entanto, a identificação e a demarcação da TI Piripkura, ordenadas pela Justiça Federal no Mato Grosso, ainda não foram realizadas.

Escrevo esse texto em 2024. Passaram-se exatos 110 anos desde o mapeamento do rio Roosevelt e 40 anos desde a primeira localização oficial dos Piripkura em seus afluentes. O território piripkura só foi interditado em 2008, vinte e quatro anos após a confirmação inequívoca da presença dos indígenas isolados e de sua área de ocupação. Vinte e quatro anos que podem ter significado o extermínio dos demais parentes de Rita, Pakýj e Tamandúa.

Mais que a interdição, a demarcação definitiva da área é direito constitucional incontestável dos indígenas, o que, no entanto, seguiu sendo sistematicamente ignorado nos últimos 40 anos. Nestas quatro décadas, diversas foram as gestões da FUNAI envolvidas no caso, e, mesmo diante do apelo de dezenas de técnicos e da emissão de uma ordem judicial, somente agora foi constituído o Grupo de Trabalho para a elaboração do relatório da demarcação. Não se trata apenas de morosidade processual, algo inevitavelmente generalizado em qualquer demanda de regularização fundiária no Brasil. Como pudemos observar, os documentos não mentem: os Piripkura, localizados em pleno processo de genocídio, ainda assim (e por isso mesmo) foram vítimas de preterimento sistemático pelo Estado Brasileiro. O que pode explicar tamanha omissão?

Um dos motivos para a omissão estatal é o fato de haver apenas três indivíduos piripkura efetivamente conhecidos, o que parece não ter sido suficiente para justificar a demarcação de seu território. Tal argumentação aparece de modo mais ou menos explícito em diversos momentos na documentação sobre a interdição da área. Nos corredores da política indigenista — longe do constrangimento dos documentos oficiais — não foram poucas as vezes que se proferiram comentários tacanhos sobre as dificuldades de se demarcar um território em tais condições. De modo cruel, o órgão indigenista subverteu os direitos constitucionais indígenas, colocando o ônus das condições da “reprodução física e cultural” sobre as vítimas do genocídio, e não sobre o território. Uma inversão cínica, em que os Piripkura são punidos justamente por terem sido massacrados, devendo então provar que são capazes de se reproduzir para terem direito a seu território — quando, na verdade, é justamente a salvaguarda destes direitos o que pode garantir seus horizontes reprodutivos.

Bem, é preciso dizer, antes de mais nada, que qualquer argumento limitador do direito territorial baseado no número de indivíduos conhecidos é equivocado, não só do ponto de vista antropológico como também do jurídico, como já demonstramos nos capítulos anteriores. No entanto, seja como for, o que pretendo aqui ressaltar é que, na tragédia anunciada dos Piripkura, latifundiários e órgão indigenista, isto é, virtuais violentadores dos direitos indígenas, de um lado,

e protetores, do outro — adversários potenciais — encontram-se unidos, contudo, na celebração do mesmo *racismo epistêmico*.

Vejamos. Curiosamente, na prática, é como se o Estado acabasse por concordar com a estratégia dos fazendeiros que invadiram o território indígena, isto é, a de apenas aguardar a morte dos três remanescentes para depois liberar o território à iniciativa privada. Já no primeiro relatório sobre os Piripkura, em 1984, João Lobato teria registrado uma fala bastante sugestiva a esse respeito, proferida pelo gerente da Fazenda Mudança, de propriedade do senhor Celso Penço:

“O Sr. Celso é uma boa pessoa, pois se ele fosse ruim, poderia ter mandado matar os índios que fossem chegando à fazenda e ninguém ia ficar sabendo que tinha índios na terra dele.” (FUNAI, 2006, processo 4058-85, vol. 1, p. 23)

“Boas pessoas” que são, os latifundiários se reservaram o aparente direito de mandar matar os índios, confiando que a FUNAI não iria demarcar suas terras. A relutância do Estado em garantir os direitos constitucionais dos Piripkura parece convergir com a estratégia dos fazendeiros de simplesmente esperar até a hora em que os indígenas estejam mortos. Uma vez extintos, não há o que se falar sobre terra indígena, e o “problema” seria então naturalmente resolvido.

Convém ressaltar que tal disparate é também o drama da atual TI Tanaru, cujo último sobrevivente, o indígena isolado conhecido como “Índio do Buraco”, faleceu em 2022 sem ver concretizado seu direito pela demarcação de seu território (Algayer, 2022). Os já citados Jurureí, parentes kagwahiva isolados dos Piripkura, também tiveram sua área desinterditada e entregue para os projetos de colonização rondonienses, mesmo após serem confirmados pela FUNAI nos anos 1990. O território Jurureí também não foi considerado na demarcação da TI Uru-Eu-Wau-Wau, tendo sido destruído pelas fazendas. Atualmente, especialistas estimam ainda haver pouquíssimos sobreviventes do grupo. Nestes três casos, como em tantos outros, a morosidade do órgão indigenista oficial parece ser orientada pela mesma racionalidade dos setores econômicos anti-indígenas, a saber, a de que indígenas isolados e/ou remanescentes de genocídios extremos aparentemente detêm menos direitos territoriais que os demais.

Tal racionalidade, presente tanto na burocracia indigenista estatal quanto no desenvolvimentismo capitalista, não poderia residir em outro lugar que não na necropolítica e sua orientação para a morte (Mbembe, 2018; Cayón, 2022). A fim de evitar o desgaste da disputa pelo reordenamento territorial brasileiro, particulares e Estado se unem no silencioso pacto necropolítico: não é necessário brigar pelo direito territorial do indígena — basta apenas aguardar

sua morte. Este pacto reside em uma das bases do pensamento hegemônico Ocidental, concebida pelo antropólogo indígena, Felipe Cruz Tuxá, como *Letalidade Branca*:

“Etnologicamente, a letalidade branca denomina o comportamento culturalmente padronizado no mundo Ocidental de se relacionar com a alteridade, a partir do exercício do seu aniquilamento (seja ele cultural ou físico). Enquanto agenda de pesquisa, contempla o desafio de analisar os diferentes modos que o ordenamento cultural branco hegemônico estabelece, a partir de sua ontologia sobre a vida e a morte, práticas e tecnologias responsáveis não apenas pela morte em si, **como também por deixar morrer povos e mundos situados fora do espectro Ocidental.**” (Cruz, 2022, p. 165, grifo nosso)

Ao serem deixados para morrer, os Piripkura se veem diante das amarras de concepções tendenciosas sobre letalidade, baseadas em esquemas graduais de humanidade que minimizam, sistematicamente, a morte e a violência de corpos indígenas:

“Nesse sistema classificatório, a indianidade, aquela alteridade definida pela qualidade do vínculo estabelecido com a terra é, nas sociedades coloniais, tida como composta dos seres mais dispensáveis.” (Cruz, 2022, p. 190)

A letalidade branca se expressa não apenas nos casos clássicos de genocídio e suas imagens arquetípicas de mortalidade massiva, como os campos de concentração, mas também em instrumentos políticos de extermínio menos explícitos. Nestes casos, a burocracia aparece como forte aliada da letalidade, evidenciando a contradição colonial das políticas ditas protecionistas, como o indigenismo estatal:

“As intenções letais, muitas vezes, ficam camufladas como burocracia e vagos jargões políticos; a pretensão de impessoalidade dos Estados torna ainda mais difícil a responsabilização e, como os relatos indígenas sobre tanta letalidade nem sempre são considerados, é o cenário para um crime perfeito.” (Cruz, 2022, p. 191)

O caso piripkura é mais um dos incontáveis episódios do calvário a partir do qual observamos a limitação do indigenismo estatal e seu colonialismo de origem, que não escapa de guiar-se pela racionalidade branca. Dos aldeamentos coloniais ao Diretório Pombalino, do SPILTIN à FUNAI, toda a política indigenista estatal no Brasil reproduz, de maneira mais ou menos explícita, a letalidade branca. Nos parece, ademais, que se tal letalidade é guiada por um gradiente de humanidade, os indígenas isolados aparecem sempre na extrema margem do sistema. Isolados que são, estão inevitavelmente alienados de seus direitos — “sem fé, lei, ou rei”, como diziam os

primeiros colonizadores. Assim, não se constituem como sujeitos efetivamente plenos para a branquitude, que, portanto, supõe como razoável a violação de seus direitos.

Com efeito, a institucionalidade branca não sabe lidar com sua contradição mais horrenda: o genocídio, sua letalidade intrínseca. Refugiados em seu próprio território, escassos remanescentes de massacres recentes e quase totais, indígenas isolados como os Piriakura se recolhem sob o fragmento de seus povos e são largados ao desaparecimento.

Em seu célebre ensaio sobre o *etnocídio*, Pierre Clastres (2004) já nos provocava com a indagação dos motivos pelos quais, embora todas as culturas humanas sejam etnocentradas, apenas a Ocidental se constitui como inevitavelmente etnocida. A resposta, diria Clastres, só seria esclarecida quando o homem branco ocidental se confrontasse com sua própria história. E qual seria essa história, já que ao se abrir os arquivos dos casos modernos de extermínio indígena, observamos sempre repetidas variações sobre um mesmo tema: vozes indigenistas gritam aos surdos, enquanto as instituições limitam-se no máximo a velar o baú de ossos.

A história ocidental, dizem, tende a se repetir da tragédia à farsa¹³². E não há farsa maior que uma tragédia anunciada.

¹³² Karl Marx, em célebre trecho d'ó *18 de Brumário de Luís Bonaparte*: "Hegel observa em algum lugar que todos os grandes fatos e personagens da história mundial aparecem, por assim dizer, duas vezes. Ele esqueceu de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa" (Marx, 2011, p. 25).

Figura 80 - Rita Piripkura diante de um túmulo de seu povo.



Fonte: Lobato, 1985.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUILAR, Ana Maria Gouveia Cavalcanti. **Contribuições para os estudos histórico-comparativos sobre a diversificação do sub-ramo VI da família linguística Tupi-Guarani**. Tese (Doutorado em Linguística) - Universidade de Brasília, Brasília, 2015. Disponível em: http://www.realp.unb.br/VANDERr/jspui/bitstream/10482/20839/1/2015_AnaMariaGouveiaCAguilar.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

AGUILAR, Ana Maria Gouveia Cavalcanti. Kawahíwa como uma unidade linguística. *In: Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, vol. 9, n. 1, p. 139, 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/19529> Acesso em: 10 nov 2023.

ALBERT, Bruce. O ouro canibal e a queda do céu: uma crítica xamânica da economia política da natureza (yanomami). *In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita (Org.). Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2002. Disponível em: https://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes/divers20-06/010044874.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. (Org.). **Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico**. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

ALBERT, Bruce; OLIVEIRA, Marcos Wesley. **Novos “isolados” ou antigos resistentes?** *In: RICARDO, C. A.; RICARDO, F. (Ed.). Povos Indígenas no Brasil 2006 - 2010*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2011.

ALGAYER, Altair. A área em que o índio vive é uma ilha. [Entrevista cedida a] Victoria Franco. *In: RICARDO, Fany; GONGORA, Majoí Fávero (org.). Cercos e Resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019.

ALGAYER, Altair. Tanaru, um lugar de memória. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, v. 14, p. 369-374, dezembro de 2022. DOI: 10.26512/rbla.v14i1.46455. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/380919666_Tanaru_um_lugar_de_memoria_Tanaru_a_place_of_memory Acesso em: 10 nov 2023.

ALLARD, Olivier. **Morality and Emotion in the Dynamics of an Amerindian Society (Warao, Orinoco Delta, Venezuela)**. Tese (Doutorado em Filosofia) - Department of Social Anthropology, University of Cambridge, Cambridge, 2010. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/5710783/mod_resource/content/1/Morality_and_Emotion_in_the_Dynamics_of.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de; FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (org.). **Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro**. Manaus: UEA Edições, 2010. p. 148-212. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/0AL00041.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

ALMEIDA, Fernando Osório; NEVES, Eduardo Góes. Evidências arqueológicas para a origem dos tupi-guarani no leste da Amazônia. *In: Mana*, [online], vol. 3, n. 21, p. 499, dezembro, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/XLFBXwBFcsgg3FFQg3LKxDr/> Acesso em: 10 nov 2023.

ALMEIDA, Fernando; MORAES, Claide de Paula. A Cerâmica Polícroma do Rio Madeira. *In: BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena Pinto; BETANCOURT, Carla Jaimes (org.). Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese*. Belém: IPHAN, 2016. p.402. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/333324394_A_Ceramica_Policroma_do_Rio_Madeira Acesso em: 10 nov 2023.

ALMEIDA, Fernando; LOPES, Rafael de Almeida; TAMANAHA, Eduardo Kazuo; KATER, Thiago. The occupational dynamics of the Polychrome Tradition producers in Amazonia. *In: Congreso Internacional de Americanistas*, n. 56, 2018, Salamanca. **Memoria del 56º Congreso Internacional de Americanistas**. Salamanca, Ediciones Universidad Salamanca, 2018. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/332028383_The_occupational_dynamics_of_the_Polychrome_Tradition_producers_in_Amazonia Acesso em: 10 nov 2023.

ALMEIDA, Fernando O. Arqueologia dos Tupi-Guarani no Baixo Amazonas. *In: BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena Pinto; BETANCOURT, Carla Jaimes (org.). Cerâmicas arqueológicas da Amazônia: rumo a uma nova síntese*. Belém: IPHAN, 2016. p. 171. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/ceramicas_arqueologicas_amazonia_nova_sintes_e.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

ALMEIDA, Luana Machado de. **Parentes Estrangeiros: intérpretes indígenas no processo de contato com o povo do Xinane (Acre, Brasil)**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2021. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/Omt00003.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

ALMEIDA, Mauro Wiliam Barbosa de. Populações tradicionais e conservação ambiental. *In: CUNHA, Manuela Carneiro da. Cultura com aspas*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009. p. 277.

ALVES, Diego Fernando Valio Antunes. **Langue matanawí: Description phonologique et proposition de classification linguistique**. Dissertação (Mestrado) - Université de la Sorbonne, Paris, 2019.

AMORIM, Fabrício. Povos indígenas isolados no Brasil e a política indigenista desenvolvida para efetivação de seus direitos: avanços, caminhos e ameaças. *In: Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, vol. 8, p. 19, 2016. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/16298> Acesso em: 10 nov 2023.

AMORIM, Fabrício. O papel dos povos indígenas isolados na efetivação de seus direitos: apontamentos para o reconhecimento de suas estratégias de vida. *In: Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, [online], vol. 16, Article 13, p. 149-157. Disponível em: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol16/iss1/13> Acesso em: 10 nov 2023.

AMOROSO, Marta. Histórias emaranhadas, arquivos subterrâneos: relações multiespécies nas paisagens do baixo rio Madeira. *Cadernos de Campo*, São Paulo, vol. 32, n. 2, p. 1-19, 2023. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/215764> Acesso em: 10 nov 2023.

AMSELLE, Jean-Loup; M'BOKOLO, Elikia (orgs.). **No centro da etnia**: etnias, tribalismo e Estado na África. Petrópolis: Vozes, 2017.

ANDRADE, Karenina Vieira. Wätunnä: a força de uma profecia ye'kuana. *In: Tellus*, Campo Grande, ano 9, n. 17, p. 11, jul./dez. 2009. Disponível em: <https://tellusucdb.emnuvens.com.br/tellus/article/download/178/217> Acesso em: 10 nov 2023.

ANDRADE, Ugo Maia. A physis e o pensamento ameríndio Avá. *In: Revista de Antropología*. Buenos Aires, n. 19, p. 79, 2011. Disponível em: <https://www.redalyc.org/pdf/1690/169029211004.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

ARAGON, Carolina Coelho; MEZACASA, Roseline. Três mulheres, um povo: histórias akuntsú. *In: Etnográfica*, [s.l.], v. 2, n. 3, p. 783, 2023. Disponível em: <https://journals.openedition.org/etnografica/14831> Acesso em: 10 nov 2023.

ARAGON, Carolina Coelho; ALGAYER, Altair. A história contada pelos Akuntsú: ocupação territorial e perdas populacionais. *In: Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, vol. 12, n. 1, p. 223, 2020. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/29633> Acesso em: 10 nov 2023.

ARAGON, Carolina Coelho. **A Grammar of Akuntsú, a Tupian Language**. Tese (doutorado) - Universidade do Hawai'i, Manoa, 2014. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/tese:aragon-2014> Acesso em: 10 nov 2023.

ARAÚJO, Jordeanes do Nascimento. Ymyã-hu Nhandywa – o tempo do castanhal: temporalidades na vida Kagwahiva Tenharin. *Tellus*, Campo Grande, n. 45, ano 21, p. 143, maio-ago, 2021. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/773> Acesso em: 10 nov 2023.

ARAÚJO, Jordeanes do Nascimento. O inevitável encontro: povos kagwahiva, agentes do spi e os comerciantes no rio madeira. *Revista Canoa do Tempo*, [s. l.], v. 13, p. 1, 2021. Disponível em: [/www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/Canoa do Tempo/article/view/8675](http://www.periodicos.ufam.edu.br/index.php/Canoa_do_Tempo/article/view/8675) Acesso em: 15 jul. 2024.

ARVELO-JIMÉNEZ, Nelly Horacio Biord. The Impact of Conquest on Contemporary Indigenous Peoples of the Guiana Shield: The System of Orinoco Regional Interdependence. *In:*

ROOSEVELT, Anna (Ed.) **Amazonian Indians from Prehistory to the Present: Anthropological Perspectives**. Tucson: University of Arizona Press, 1994. p. 55-78 Disponível em: <https://doi.org/10.2307/j.ctv2jhjwqs> Acesso em: 10 nov 2023.

ASSOCIAÇÃO AGRÁRIA DO POVO INDÍGENA DO IGARAPÉ LOURDES (AAPIIL) *et al.* **Plano de Gestão Etnoambiental da TI Igarapé Lourdes**, 2006. Disponível em: <http://cggamgati.funai.gov.br/index.php/experiencias-em-gestao/plano-de-gestao-etnoambiental-da-ti-igarape-lourdes/> Acesso em: 10 nov 2023.

AZANHA, Gilberto. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação** - RCID da Terra Indígena Kawahiva do Rio Pardo. Brasília: FUNAI, 2006.

AZANHA, Gilberto. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação** - RCID da Terra Indígena Karipuna. Brasília: FUNAI, 1994.

AZEVEDO, João de Sousa. Notícia da viagem de João de Sousa Azevedo. *In*: FONSECA, João Severino da. **Viagem ao redor do Brasil, 1875-1878**, v.1, p. 68. Rio de Janeiro: Typographia de Pinheiro & Cia, 1880.

BALÉE, William. Cultura na Vegetação da Amazônia Brasileira. *In*: NEVES, Walter Alves (Org.). *In*: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Biologia e Ecologia Humana na Amazônia**. Belém, 1989. p. 95.

BARRETO, Cristiana; OLIVEIRA, Erêndira. Para além de Potes e Pannels: cerâmica e ritual na Amazônia antiga. *In*: **Habitus**, Goiania, v. 14, n. 1, p. 51, 2016. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/habitus/article/view/5075> Acesso em: 10 nov 2023.

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade. Áreas Naturais, Artefatos Culturais: uma perspectiva antropológica sobre as unidades de conservação de proteção integral na Amazônia brasileira. *In*: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de & FARIAS JÚNIOR, Emmanuel de Almeida (Org.). **Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro**. Manaus: UEA Edições, 2010. pp. 147.

BARTH, Fredrik. Grupos étnicos e suas fronteiras. *In*: POUTIGNAT, Philippe; STREIFF-FENART, Jocelyne. **Teorias da etnicidade**. São Paulo: Editora UNESP, 1998 [1969]. p. 187.

BATES, Henry Walter. **Um naturalista no rio Amazonas**. Trad. Regina Regis Junqueira. São Paulo: EDUSP, 1979.

BEAUDRY, Mary Carolyn. Words for things: linguistic analysis of probate inventories. *In*: BEAUDRY, Mary Carolyn (Ed.). **Documentary Archaeology in the New World**. Cambridge University Press, Cambridge, 1988. p. 43.

BENVENUTO, Jeff. What Does Genocide Produce? The Semantic Field of Genocide, Cultural Genocide, and Ethnocide in Indigenous Rights Discourse. *In*: **Genocide Studies and Prevention: An International Journal**, [s.l.] v. 9, p. 26, 2015. Disponível em: <https://digitalcommons.usf.edu/gsp/vol9/iss2/6/> Acesso em: 10 nov 2023.

BERTOLIN, Gabriel Garcêz. **Entre Outros: uma Análise da Transformação Ritual entre os Kagwahiva** Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal de São Carlos, São Carlos, 2014. Disponível em: <https://repositorio.ufscar.br/handle/ufscar/7587> Acesso em: 10 nov 2023.

BIGIO, Elias dos Santos. **Povos indígenas isolados em Mato Grosso: análise das pressões e ameaças sobre as terras indígenas onde há registro da presença de povos indígenas isolados e de recente contato no estado de Mato Grosso.** Cuiabá: Operação Amazônia Nativa, 2021

BISPO, Fabio. Mesmo sob ordem judicial, Funai não pretende reeditar a portaria que protege indígenas isolados da Ituna-Itatá. *In: Infoamazonia*, 2022. Disponível em: <https://bit.ly/3AeeQtO> Acesso em: 19 ago 2022.

BIRCHALL, Joshua; OLIVEIRA, Luis Henrique; JORDAN, Fiona. M. Nota sobre o sistema de parentesco em Proto-Tupi-Guarani. *In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Ciências Humanas*, Belém, v. 14, n. 1, p. 7, 2019. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/CZZR4W96vDvswSC5HB9f9mP/?lang=pt> Acesso em: 10 nov 2023.

BLUTEAU, Don Raphael. **Vocabulário português e latino.** v. 7. Lisboa: Oficina de Pascoal da Sylva 1720.

BOLIVAR URUETA, Edgar Eduardo. **Influências Mëbêngôkre: cosmopolítica indígena em tempos de Belo Monte.** Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2014. Disponível em: <http://ppgantropologia.sites.uff.br/wp-content/uploads/sites/16/2016/07/Tese-Edgar-Eduardo-Bolivar-Urueta.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

BRASIL. **Portaria Conjunta nº 4.094**, de 20 de dezembro de 2018. Disponível em: <http://138.68.60.75/images/portarias/dezembro2018/dia28/portconj4094.pdf> Acesso em 19 ago 2022.

BRASIL. Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). **Processo nº 08755.002011/2022-27.** 2022a.

BRASIL. Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). **Processo nº 08620.002008/2022-39.** 2022b

BRASIL. Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). **Processo nº 08620.002008/2022-39.** 2022c.

BRASIL. Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). **Processo nº 08116.000138/2017-70.** 2017a.

BRASIL. Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI). **Processo nº 08116.000138/2017-70.** 2017b.

BRAUDEL, Fernand. História e ciências sociais: a longa duração. Trad. Ana Maria Camargo. *In: Revista de História*, [s.l.], v. 30, n. 62, p. 261, abril-junho, 1965. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revhistoria/article/view/123422/119736> Acesso em: 10 nov 2023.

BUENO, Lucas; DIAS, Adriana. Povoamento inicial da América do Sul: contribuições do contexto brasileiro. *In: Estudos Avançados*, [s.l.] v. 29, n. 83, p. 119, jan-abril, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ea/a/MWDL9kTTb8DQ9XmX3KwbNfR/> Acesso em: 10 nov 2023.

CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara. **Relatório Linguístico Parcial**. FUNAI: Brasília, 2010.

CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara. **Relatório de pesquisa de campo e laudo linguístico da língua dos Piripkura**. FUNAI: Brasília, 2009.

CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara. Entrevista com Rieli Franciscato, sertanista e indigenista, Coordenador da Frente de Proteção Etnoambiental Uru Eu Wau Wau. *In: Revista de Linguística Antropológica*, Brasília, v. 8, n. 2, dezembro de 2016. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/polifonia/article/view/16575/12988> Acesso em: 10 nov 2023.

CANGUSSU ALVES, Daniel Rocha *et al.* Uma arqueologia do não-contato: povos indígenas isolados e a materialidade arqueológica das matas e plantas na Amazônia. *In: Revista de Arqueologia*, v. 35, n. 3, p. 137, 2022. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/364345365_Uma_Arqueologia_do_Nao-Contato_povos_indigenas_isolados_e_a_materialidade_arqueologica_das_matas_e_plantas_na_Amazonia Acesso em: 10 nov 2023.

CANGUSSU ALVES, Daniel Rocha. **Manual Indigenista Mateiro**: princípios de botânica e arqueologia aplicados ao monitoramento e proteção dos territórios dos povos indígenas isolados na Amazônia. Dissertação (Mestrado em Gestão de Áreas Protegidas na Amazônia) - Instituto Nacional de Pesquisas da Amazônia (INPA), Manaus, 2021. Disponível em: <https://repositorio.inpa.gov.br/bitstream/1/36977/1/Manual%20Indigenista%20Mateiro.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

CARDOSO, Guilherme Ramos. **ARIKU KARAI PYRY: O “ficar no meio dos brancos” para os Awa do Pindaré, MA**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.47749/T/UNICAMP.2019.1097158> Acesso em: 10 nov 2023.

CARDOSO DE MELLO, Louise. De Cayari a Madeira: Procesos históricos de etnogénesis en el suroeste amazónico durante el período colonial. *In: Memórias*, Barranquilla, n. 26, p. 360, may, 2015. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-88862015000200012&lng=en&nrm=iso Acesso em: 20 jan 2024.

CARSTEN, Janet. **Cultures of relatedness**: new approaches to the study of kinship. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Disponível em: <https://catdir.loc.gov/catdir/samples/cam032/99015844.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

CARSTEN, Janet. A Matéria do Parentesco. *In: Revista de Antropologia da UFSCar*, São Carlos, v. 6, n. 2, p. 103, agosto-dezembro de 2014. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/125> Acesso em: 10 nov 2023.

CARVAJAL, Gaspar de; ROJAS, Alonso de; ACUÑA, Cristobal de. **Descobrimientos do Rio das Amazonas**. Tradução de C. de Melo-Leitão. São Paulo: Companhia Editora Nacional. Disponível em <https://bdor.sibi.ufrj.br/bitstream/doc/287/1/203%20PDF%20-%20OCR%20-%20RED.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

CARVALHO, António José de; DEUS, João de. **Dicionário prosódico de Portugal e Brasil**. Porto: Lopes & Companhia, 1890.

CASTELNAU, Francis de. Expédition dans les parties centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro a Lima et de Lima au Para. *In: Historie dy voyage* (6 volumes), Paris, P. Bertrand Librarie-éditeur, 1850/59. Disponível em: <https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/8359> Acesso em: 10 nov 2023.

CASTRO E SILVA, Marcus Araújo *et al.* Population histories and genomic diversity of South American natives. *In: Molecular Biology and Evolution*, [s.l.], v. 39, january, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/molbev/msab339> Acesso em: 10 nov 2023.

CASTRO E SILVA, Marcus Araújo *et al.* Genomic insight into the origins and dispersal of the Brazilian coastal natives. *In: Proceedings of the National Academy of Sciences*, [s.l.], v. 117, n. 5, p. 2372, 2020. Disponível em: <https://www.pnas.org/doi/10.1073/pnas.1909075117> Acesso em: 10 nov 2023.

CASTRO, Marília Pinheiro Rosa de. **Além do que alcançam os olhos**: reflexão sobre paisagens anímicas dos Guarani-Mbya. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Santa Catarina, 2022. Disponível em: <https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/241004/PASO0558-D.pdf?sequence=-1&isAllowed=y> Acesso em: 10 nov 2023.

CASTRO, Breno Duarte. A “má escolha” dos brancos. *In: Maloca: Revista de Estudos Indígenas*, Campinas, v. 6, 2023. Disponível em: <https://econtents.bc.unicamp.br/inpec/index.php/maloca/article/view/14330> Acesso em: 10 nov 2023.

CAYÓN, Luís. La selva entre la vida y la muerte: cosmoproducción y biopoder em la Amazonía. *In: Martínez, Júlían Tole (ed.) Voces de la Amazonía: entre la conservación ancestral y la explotación económica de los recursos naturales*. Tomo II. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2022. pp.104-153.

CHRIST, Catarina Lourdes. Grupos de indígenas isolados no Mato Grosso. *In: CIMI - Relatório 2009: violência contra os povos indígenas no Brasil*, Brasília, p. 32, 2009. Disponível em: https://cimi.org.br/pub/relatorio/Relatorio-violencia-contra-povos-indigenas_2009-Cimi.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

CLASTRES, Pierre, **A Sociedade contra o Estado** - Pesquisas de antropologia política. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CLASTRES, Pierre. **Crônicas dos índios Guayaki**: o que sabem os Ache, caçadores nômades do Paraguai. Tradução de Tânia Stolze Lima. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995 (Coleção TRANS).

CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência: pesquisas de antropologia política**. Tradução de Paulo Neves. 3 ed. São Paulo: Cosac Naify, 2014.

CLIFFORD, James. Looking Several Ways: Anthropology and Native Heritage in Alaska. *In: Current Anthropology*, Chicago, v. 45, n. 1, p. 5, 2004. Disponível em: <https://doi.org/10.1086/379634> Acesso em: 10 nov 2023.

COUPAYE, Ludovic. Cadeia Operatória, Transectos e Teorias: Algumas Reflexões e Sugestões Sobre o Percurso de Um Método Clássico. *In: SAUTCHUK, Carlos Emanuel (ed.). Técnica e Transformação: perspectivas antropológicas*. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2017. pp. 475-94.

COELHO, Maria Emília Oliveira de. **Os Mashco e seus vizinhos**: políticas indígenas e povos "isolados" na fronteira Brasil-Peru. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Estudos Comparados sobre as Américas, Departamento de Estudos Latinoamericanos, Universidade de Brasília, Brasília, 2021. Disponível em: <http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/42183> Acesso em: 10 nov 2023.

COIAB & OPI. **Nota pública**: Omissões e inverdades: a extinção de Ituna-Itatá é um grave crime contra a humanidade. Brasil, 2022. Disponível em: <https://bit.ly/3T3gnvr> Acesso em: 19 ago 2022.

COLLIER, Jane Fishburne; YANAGISAKO, Sylvia Junko (Ed.). Introdução. *In: Gender and Kinship: essays towards a unified analysis*. Stanford: Stanford Un. Press, 1987. p. 1-13

COLLIER, Jane Fishburne; YANAGISAKO, Sylvia Junko (Ed.). Towards a unified analysis of gender and kinship. *In: Gender and Kinship: essays towards a unified analysis*. Stanford: Stanford Un. Press, 1987. p.15-50

COMISSÃO NACIONAL DE DIREITOS HUMANOS. **Relatório da Missão de Levantamento de Informações sobre a Terra Indígena Uru Eu Wau Wau**. Brasília e Santarém, 2020.

CORNWALL, Ricardo. **Os Juma**: a continuação da violenta redução dos Tupi. Madalena: Ceará, 2003.

CORRÊA-DA-SILVA, Beatriz Carretta. **Mawé/Awetí/Tupi-Guarani: Relações Linguísticas e Implicações Históricas**. Tese (Doutorado em Linguística) - Instituto de Letras, Departamento de Linguística, Português e Línguas Clássicas, Universidade de Brasília, 2010. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Acorrea-da-silva-2010/correa-da-silva_2011.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

COSTA, Fernando Walter da Silva. **Arqueologia das campinaranas do baixo rio Negro: em busca dos pré-ceramistas nos areais da Amazônia Central**. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-29072009-145147/publico/Tese_Costa_F.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

COUDREAU, Henri. **Viagem ao Tapajós**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1977.

CRUZ, Daniel. **Lar doce lar?** Arqueologia tupi na bacia do Ji-Paraná (RO). Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-06082009-155257/publico/tdeCruz.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

CRUZ, Felipe Sotto Maior. **Letalidade branca: negacionismo, violência anti-indígena e as políticas de genocídio**. Tese (Doutorado em Antropologia) - Universidade de Brasília, Brasília, 2022. Disponível em: <https://www.anchietano.unisinos.br/publicacoes/antropologia/volumes/065.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

CYPRIANO, Doris Cristina Castilhos de Araújo. Almas, Corpos e Especiarias: A expansão colonial nos rios Tapajós e Madeira. In: **Pesquisas – Antropologia**, São Leopoldo, n. 65, p. 1, 2007. Disponível em: <https://www.anchietano.unisinos.br/publicacoes/antropologia/volumes/065.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Antidomestication in the Amazon. Swidden and its foes. In: **Journal of Ethnographic Theory**, [s.l.], v. 9, n.1, p. 126, 2019. Disponível em: <https://www.haujournal.org/index.php/hau/article/view/1341> Acesso em: 10 nov 2023.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas**. São Paulo: Editora Ubu, 2017.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Agricultura de brincadeira nas terras baixas da América do Sul? In: **Cadernos de Campo**, São Paulo, v. 32, n. 2, 2023. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/220316> Acesso em: 10 nov 2023.

CUNHA, Manuela Carneiro da. Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução. In: **Mana**, [online], v. 4, n. 1, p. 7, abril, 1998. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100001> Acesso em: 10 nov 2023.

- DEBOER, Warren R. Buffer Zones in the Cultural Ecology of Aboriginal Amazonia: An Ethnohistorical Approach. *In: American Antiquity*, [s.l.], v. 46, n. 2, p. 364, 1981. Disponível em: <https://doi.org/10.2307/280216> Acesso em: 10 nov 2023.
- DELEUZE, Gilles. Post-scriptum Sobre as Sociedades de Controle. *In: DELEUZE, Gilles. Conversações 1972 – 1990*. Tradução de Peter Pal Pelbart. Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia**. vol. 4, São Paulo: Editora 34, 2012.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil Platôs - capitalismo e esquizofrenia**. vol. 5, São Paulo: Editora 34, 1997.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. **Mil platôs - capitalismo e esquizofrenia**. vol. 5, tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. São Paulo: Editora 34, 1ª reimpressão – 2002b.
- DENÓFRIO, João Paulo Marra. **Breve contribuição etnográfica sobre os Kagwahiva - o Coletivo Piripkura**. Brasília: Funai/ CGIIRC/ CTI, 2012.
- DENÓFRIO, João Paulo Marra. **La mort est dans la vie: contre-métamorphose et ascension Kagwahiva**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), Paris, 2013.
- DENÓFRIO, João Paulo Marra; FRANCISCATO, Rieli. **Os Kagwahiva Meridionais: elementos históricos, etnológicos e geográficos**. [s.l.], Funai, 2015.
- DENÓFRIO, João Paulo Marra; AMONDAWA, **Tambura, Objeto e Pessoa: fragmentos etnográficos Amondawa**. [s.l.], Funai, 2015.
- DIETRICH, Wolf. As línguas Tupi-Guarani bolivianas e o conjunto Kawahiwa: novas hipóteses sobre as origens. *In: Confluência*, Rio de Janeiro, número comemorativo dos 30 anos de fundação da revista Confluência, p. 258-295, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.18364/rc.2021nEsp.497> Acesso em: 10 nov 2023.
- DOBSON, Rose, Gramática Prática com Exercícios da Língua Kayabi. *In: Arquivo Lingüístico, I*. da (SIL) Sociedade Internacional de Lingüística, Cuiabá, 1997. Disponível em: <https://www.sil.org/system/files/reapdata/27/28/25/2728257572048879883340125223881004556/KBGram.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.
- FAGUNDES, Mariana *et al.* **Korubo: uma etnia entre fronteiras**. Noctua filmes, 2014. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=yZOoY7kBKks> Acesso em 19 ago 2022.
- FAUSTO, Carlos. **Inimigos fiéis - História, guerra e xamanismo na Amazônia**. São Paulo: Edusp, 2001.
- FAUSTO, Carlos; COSTA, Luiz. Afinidades e diferenças: algumas considerações sobre a política da consideração (parte 1). *In: Mana*, [online], v. 27, n. 3, p. 1, 2021. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/mana/a/pZnrFpxgNt9bbhWFLsTVKzH/abstract/?lang=pt> Acesso em: 10 nov 2023.

FAUSTO, Carlos; COSTA, Luiz. Afinidades e diferenças: algumas considerações sobre a política da consideração (parte 2). *In: Mana*, [online], v. 28, n. 1, p. 1-33, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1678-49442022v28n1a200> Acesso em: 10 nov 2023.

FAUSTO, Carlos. Fire le mythe: histoire, récit et transformation en Amazonie. *In: Journal de la Société des Américanistes*, Paris, v. 88, p. 69, 2002. Disponível em: <https://journals.openedition.org/jsa/2749> Acesso em: 10 nov 2023.

FAUSTO, Carlos; HECKENBERGER, Michael. Introduction: Indigenous History and the History of the “Indians”. *In: Carlos FAUSTO; Michael HECKENBERGER (Ed.). Time and Memory in Indigenous Amazonia: Anthropological Perspectives*. Gainesville, Florida, University of Florida Press, 2007. p. 1.

FITZPATRICK, Scott; ANDERSON, Atholl. Islands of Isolation: Archaeology and the Power of Aquatic Perimeters. *In: The Journal of Island and Coastal Archaeology*, [s.l.], v. 3, n. 1, p. 4, 2008. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/233037551_Islands_of_Isolation_Archaeology_and_the_Power_of_Aquatic_Perimeters Acesso em: 10 nov 2023.

FLEURY, Lorena Cândido; ALMEIDA, Jalcione. A construção da Usina Hidrelétrica de Belo Monte: conflito ambiental e o dilema do desenvolvimento. *In: Ambiente e sociedade: Artigos originais*, [online], v.16, n. 4, dezembro, 2016. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/asoc/a/bzmFrBhVYLhJXQcbcQKB8XN/?lang=pt> Acesso em: 10 nov 2023.

FLORENCE, Hercule. **Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas, de 1825 a 1829**. São Paulo: Melhoramentos, 1941.

FLORIDO, Marcelo Pedro. **As parentológicas Arawá e Arawak**: um estudo sobre parentesco e aliança. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008. Disponível em: https://teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-22012009-173530/publico/MARCELO_PEDRO_FLORIDO.pdf Acesso em: 31 jan 2024.

FRANÇA, Luciana Barroso Costa. **Caminhos cruzados**: parentesco, diferença e movimento entre os Kagwahiva. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <https://www.yumpu.com/pt/document/view/13648503/caminhos-cruzados-ufri> Acesso em: 10 nov 2023.

FREITAS, José Garcia de. Os Índios Parintintin. *In: Journal de la Société des Américanistes de Paris*, Paris, p. 67-73, 1926.

FREITAS, José Garcia de. **Relatório encaminhado ao Diretor do SPI Sr. Dr. José Bezerra Cavalcanti, pelo inspetor Bento Pereira de Lemos referente às atividades da IR 1 no exercício de 1930** (filme 33, planilha 396, p. 02-12), Rio de Janeiro, Museu do Índio, 1930.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI). **Apresentação “Política de Proteção e Localização de Povos Indígenas Isolados”**. 2023a.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI). **Apresentação “Frente de Proteção Etnoambiental Guaporé”**. 2023b.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI). **Lista Oficial de Registros de Povos Indígenas Isolados no Brasil**. 2024a.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI). **Lista Oficial de Registros de Povos Indígenas Isolados no Brasil**. 2024b.

FUNDAÇÃO NACIONAL DOS POVOS INDÍGENAS (FUNAI). **Acervo do Museu do Índio**. Levantamento de microfilmes do CENDOC/ Museu do índio. 2024c.

GALLOIS, Dominique Tilkin. **De arredio a isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas recém-contactados**. *In*: GRUPIONI, Luís Donisete Benzi (org). **Índios no Brasil**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 121.

GALLOIS, Dominique Tilkin. Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? *In*: GALLOIS, D.T., Terras ocupadas? Territórios? Territorialidades? *In*: RICARDO, Fany (org.). **Terras Indígenas & Unidades de Conservação da natureza: o desafio das sobreposições territoriais**. São Paulo, Instituto Socioambiental, 2004. Disponível em: https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/3321022/mod_resource/content/1/Terras%20Indígenas%20-%20Gallois.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

GALLOIS, Dominique Tilkin. De arredio a isolado: perspectivas de autonomia para os povos indígenas isolados. *In*: **Índios do Brasil**. São Paulo: Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

GARCIA, Uirá Felipe. Sobre o poder da criação: parentesco e outras relações awá-guajá. *In*: **Mana**, [online], v. 21, n. 1, jan-abril, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/TmXrCSmjzpfBf3MdtL79GB/abstract/?lang=pt#> Acesso em: 10 nov 2023.

GARCIA, Uirá Felipe. **Levantamento e sistematização do histórico de uso e ocupação dos povos isolados: subsídios para a construção do Plano de Proteção de povos indígenas isolados no Maranhão, Tocantins e Goiás**. FUNAI, 2018.

GARCIA, Uirá Felipe. **Karawara: a caça e o mundo dos Awá-Guajá**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-26072011-145355/pt-br.php> Acesso em: 10 nov 2023.

GARCIA, Uirá Felipe. Pelas matas do rio Pindaré: imagens do isolamento Awá-Guajá. *In: In: RICARDO, Fany; GONGORA, Majoí Fávero (org.). Cercos e Resistências: povos indígenas isolados na Amazônia Brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019

GAZETA DOS TRIBUNAES. Descrição das diversas nações de índios que habitam a província de Matto Grosso. *Gazeta dos Tribunaes*, Rio de Janeiro, p. 1-2, 12 de jul 1844.

GEERTZ, Clifford. *Negara - O Estado Teatro no Século XIX*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1991.

GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 1991.

GLOBO. **Funai tenta manter a sobrevivência de índios que vivem isolados na floresta**. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=sZggMhr-P5I> Acesso em: 13 jun 2024.

GODELIER, Maurice. **Au fondement des sociétés humaines: ce que nous apprend l'anthropologie**. Paris: Albin Michel, 2007.

GOLDMAN, Márcio. Os Tambores dos Mortos e os Tambores dos Vivos. Etnografia, Antropologia e Política em Ilhéus, Bahia. *In: Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 46, n. 2, 2003. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ra/a/ZbLf7Zpb9rXF7bqndnd56GPd/?format=pdf&lang=pt> Acesso em: 10 nov 2023.

GOMES, Denise Maria Cavalcante. Bibliografia sobre a cultura Santarém: história e perspectivas. *In: Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo*, São Paulo, n. 7, p. 155, 1997. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/109306> Acesso em: 10 nov 2023.

GOMES, Denise Maria Cavalcante; SILVA, Adriana Cardoso; RODRIGUES, Robson. Múltiplos territórios: os sítios vizinhos às grandes aldeias de Santarém, PA. *In: Revista de Arqueologia*, [s. l.], v. 31, n. 1, p. 03, 2018. Disponível em: <https://revista.sabnet.org/ojs/index.php/sab/article/view/492> Acesso em: 9 jan 2024.

GOMES, Denise Maria Cavalcante. **Cotidiano e Poder na Amazônia Pré-colonial**. São Paulo: Edusp, 2008.

GONZÁLEZ-RUÍBAL, Alfredo. De la Etnoarqueología a la Arqueología del Presente. *In: BONET, Juan Salazar (ed.). Mundos Tribales. Una visión etnoarqueológica*, Valencia, p.16, 2008. Disponível em: <https://mupreva.org/pub/1241/va> Acesso em: 10 nov 2023.

GOW, Peter. “Me deixa em paz!”: um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco. *In: Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 1, p.11, 2011. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/download/38582/41441/45629> Acesso em: 10 nov 2023.

GOW, Peter. **An amazonian myth and its history**. Oxford studies in social and cultural anthropology. Oxford: Oxford University Press, 2001.

GOW, Peter. **Of mixed blood: kinship and history in Peruvian Amazonia**. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GOW, Peter, ARAGON, Carolina; BRAGA, Leonardo Viana. “Quem são esses índios brabos”: sobre as políticas externas de alguns povos voluntariamente isolados na Amazônia. *In: Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v. 14, n. 1, p. 315, 2022. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/380915589_Quem_sao_esses_indios_brabos_Who_ar_e_these_wild_indigenous_sobre_as_politicas_externas_de_alguns_povos_voluntariamente_isolados_na_Amazoniaabout_foreign_policies_of_some_voluntarily_isolated_peoples_in Acesso em: 10 nov 2023.

GOW, Peter. 1997. O parentesco como consciência humana: o caso dos piro. *In: Mana*, [online], v. 3, n. 2, p. 39, outubro, 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/yzM3Spq7FLnjKtW4SrzkDWR/> Acesso em: 10 nov 2023.

GRAEBER, David; WENGROW, David. **O despertar de tudo - Uma Nova História da Humanidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022 [2021].

GRAEBER, David; SOARES, Renato Martelli; BRAGA, Leonardo Viana. Cultura como recusa criativa. *In: Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 32, n. 2, 2023a [2013]. Disponível em: <https://revistas.usp.br/cadernosdecampo/article/view/202051> Acesso em: 10 nov 2023.

GRÜNBERG, George. **Os Kaiabi do Brasil Central - História e Etnografia**. Tradução de Eugênio G. Wenzel e mitos traduzidos por João E. Dornständer. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2004 [1970].

GTI-PIACI. **Povos Indígenas em Isolamento Infográficos**. 2021. Disponível em: <https://pt.pueblosaislados.org/centro-de-conocimiento>. Acesso em 24 maio 2024.

GUIMARÃES, José da Silva. Memória sobre os usos, costumes e linguagem dos Appiacás, e descobrimento de novas minas na província de Mato Grosso. *In: Revista Trimestral de História e Geografia do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, n. 23, 2 ed, p. 305, 1865 [1844]. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aguimaraes-1844-appiacas/guimaraes_1844_appiacas.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

HARARI, Isabel. **Novo coordenador de indígenas isolados da Funai boicotou provas para registro de povo no Pará**. Repórter Brasil. Disponível em: <https://bit.ly/3c6aBc0> Acesso em: 19 ago 2022.

HARRIS, Mark. Sistemas regionais, relações interétnicas e movimentos territoriais – os Tapajó e além na história ameríndia. *In: Revista de Antropologia*, [s. l.], v. 58, n. 1, p. 33, 2015. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/102099> Acesso em: 20 jan 2024.

HERIARTE, Mauricio de. **Descrição do estado do Maranhão, Pará, Corupá e Rio das Amazonas**. [s.l.]: Imprensa do filho de C. Gerold, 1874 [1662].

HILBERT, Peter Paul. Urnas funerárias do rio Cururú, alto Tapajós. *In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia*, Belém, n. 6, p. 1, 1958. Disponível em: http://editora.museu-goeldi.br/bh/artigos/serie/serie_historica/1957-1964/Antropologia_n1-20_1957-1964_06-HILBERT.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

HILL, Jonathan. Etnicidade na Amazônia Antiga: reconstruindo identidades do passado por meio da arqueologia, da linguística e da etno-história. *In: Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 15, n. 1-2, p. 34, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2013v15n1-2p34> Acesso em: 10 nov 2023.

HILL, Jonathan David. Introduction: Myth and History. *In: HILL, Jonathan David (Ed.). Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. Urbana: University of Illinois Press, 1998. p. 1-17

HORNBORG, Alf. Dualism and hierarchy in Lowland South America: trajectories of indigenous social organization. *In: Uppsala Studies in Cultural Anthropology*, Stockholm, v. 9. Almqvist and Wiksell: Stockholm, 1988.

HORNBORG, Alf. Ethnogenesis, Regional Integration, and Ecology in Prehistoric Amazonia: Toward a System Perspective. *In: Current Anthropology*, Chicago, v. 46, n.4, p. 589, 2005. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/249179652_Ethnogenesis_Regional_Integration_and_Ecology_in_Prehistoric_Amazonia_Toward_a_System_Perspective Acesso em: 10 nov 2023.

HORNBORG, Alf; HILL, Jonathan David (org.) **Ethnicity in ancient Amazonia: reconstructing past identities from archaeology, linguistics, and ethnohistory**. Boulder: University Press of Colorado, 2011.

HOUAISS, Antônio. **Dicionário eletrônico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. 1 CD-ROM.

HOWARD, Catherine Vaughan. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. *In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. (Org.). Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2001. p.25-55.

HUERTAS, Beatriz. **Corredor Territorial de Pueblos Indígenas en Aislamiento y Contacto Inicial Pano, Arawak y otros**. Lima: AIDSEP/ ORAU/ FENAMAD/ CORPIAA/ COMARU/ ORPIO, 2015. Disponível em: <https://cpiacre.org.br/wp-content/uploads/2020/03/Corredor-Territorial-de-Pueblos-Indigenas-en-Aislamiento-y-Contacto-Inicial-Pano-Arawak-y-otros-2015.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

HUGH-JONES, Stephen. The gun and the bow: Myths of white men and indians. *In: L'Homme*, Lyon, v. 28, n. 106-107, p. 138-155, 1988. Disponível em: https://www.persee.fr/doc/hom_0439-4216_1988_num_28_106_368974 Acesso em: 10 nov 2023.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO ARTÍSTICO NACIONAL (IPHAN). **Língua Kawahiba pode ser reconhecida como "Referência Cultural Brasileira"**. 2022. link <https://www.gov.br/iphan/pt-br/assuntos/noticias/lingua-kawahiba-pode-ser-reconhecida-como-referencia-cultural-brasileira201d> Acesso em: 04 jan 2024.

INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA). Um panorama sobre os povos indígenas em isolamento na Amazônia brasileira. *In: RICARDO, Fany; GONGORA, Majoí Fávero (org.). Cercos e Resistências: Povos indígenas isolados na Amazônia Brasileira*, São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019. p. 19.

IRANGUA, Antonio Sueyo; YUMBUYO, Hector Sueyo. **Soy Sontone**: memorias de una vida en aislamiento. 2 ed. Lima: Instituto de Estudios Peruanos del Ministerio de Cultura, Dirección Desconcentrada de Cultura de Cusco, 2018.

JABUR, Clarice. Una política "a medio camino" - Reflexiones sobre la política para pueblos indígenas de contacto reciente en Brasil. *In: Anthropologica* [online], v. 39, n. 47, p.413-445, 2021. Disponível em: http://www.scielo.org/pe/scielo.php?pid=S0254-92122021000200413&script=sci_abstract&tlng=pt Acesso em: 10 nov 2023.

KATUKINA, Geovânio Oitaiã Pantoja. **Povos indígenas autônomos**: do monitoramento terrestre ao uso de metodologia geoespacial. Dissertação (Mestrado) - Programa de Pós-Graduação em Sustentabilidade Junto a Povos e Territórios Tradicionais, Universidade de Brasília, Brasília, 2023.

KEESE DOS SANTOS, Lucas. **A esquiva do xondaro** - movimento e ação política Guarani Mbya. São Paulo: Elefante, 2021

KELLY, José Antonio; MATOS, Marcos de Almeida. Política da consideração: ação e influência nas terras baixas da América do Sul. *In: Mana*, [online], v. 25, n. 2, p. 391, 2019. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1678-49442019v25n2p391> Acesso em: 10 nov 2023.

KELLY, José Antonio. Notas para uma teoria do 'virar branco'. *In: Mana*, [online], v. 11, n. 1, p. 201, 2005. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/5kTHtCr65RgjYf9mbpZdfpM/> Acesso em: 10 nov 2023.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**. Palavras de um xamã Yanomami. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. São Paulo: Companhia das Letras, 2015

KRACKE, Waud Hocking; LEVINHO, José Carlos. Um mundo em movimento: os Parintintin. *In: Revista Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro, n. 99, p. 145-156, 2002. Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7423807> Acesso em: 10 nov 2023.

KRACKE, Waud Hocking. **Structure of interethnic contacts between the Parintintin and Brazilian society on Madeira river**. Chicago: University of Chicago, 1967.

KRACKE, Waud Hocking; LEVINHO, José Carlos. A dinâmica e a psicodinâmica de uma sociedade em movimento ou sociedade móvel cercada. *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 10, 1996, Salvador. **Trabalho apresentado [...]** Salvador, 1996. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/acervo/documentos/dinamica-e-psicodinamica-duma-sociedade-em-movimento-ou-uma-sociedade-movel> Acesso em: 10 nov 2023.

KRACKE, Waud Hocking. Ivaga'nga, Mbahira'nga e Anhang: gente do céu, gente das pedras e demônios das matas (espaço cosmológico e dualidade na cosmologia Kagwahiv). *In*: REUNIÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 16., 1984, Brasília. **Trabalho apresentado [...]** Brasília, 1984.

KRACKE, Waud Hocking. Kagwahiv Moieties: form without function? *In*: KENSINGER, K. M. (org.). **Marriage Practices in Lowland South America**, Chicago, p. 99. Urbana, University of Illinois Press, 1984a. Disponível em: <https://salsa-tipiti.org/wp-content/uploads/2019/07/Kracke-1984.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

KRACKE, Waud Hocking. A posição histórica dos Parintintin na evolução das culturas Tupi-Guarani. *In*: ENCONTRO INTERNACIONAL SOBRE AS LÍNGUAS E CULTURAS DOS POVOS TUPI, 2004, Brasília. **Trabalho apresentado [...]** Brasília, 2004.

KRACKE, Waud Hocking. **Force and Persuasion** - Leadership in an Amazonian Society. Chicago and London: University of Chicago Press, 1978.

KRACKE, Waud Hocking. O poder do sonho no xamanismo Parintintin (Tupi). *In*: **Caderno de Antropologia**, Brasília, n. 79, 1988. Disponível em: http://www.dan2.unb.br/images/pdf/serie_antropologia/79-ilovepdf-compressed.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

KRENAK, Aílton. **Futuro ancestral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

KOK, Glória. Fragmentos de história indígena na Amazônia colonial: ocupações, conflitos e deslocamentos no rio Madeira. *In*: BERTAZONI, Cristina; NATALINO, Eduardo dos Santos; FRANÇA, Leila Maria (Org.). **História e Arqueologia da América indígena em tempos pré-hispânicos e coloniais**. Santa Catarina: Ed. UFSC, 2017. p. 311

KUROVSKI, Angela. **Anfitriões Guerreiros**: um estudo sobre rivalidade e generosidade nos Kagwahiva Parintintin. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Setor de Ciências Humanas Letras e Artes, Universidade Federal do Paraná, 2005. Disponível em: <https://acervodigital.ufpr.br/xmlui/handle/1884/87186> Acesso em: 10 nov 2023.

KUROVSKI, Angela. Anfitriões Guerreiros. *In*: **Revista de Antropologia da UFSCar**, São Carlos, v. 1, n. 1, p. 94, janeiro-junho, 2009. Disponível em: <https://www.rau2.ufscar.br/index.php/rau/article/view/5> Acesso em: 10 nov 2023.

KUROVSKI, Angela. Os abandonados: Uma reflexão sobre o mito Cosmológico Kagwahiva. *In: Tellus*, Campo Grande, n. 18, ano 10, p. 161, novembro, 2014. Disponível em: <https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/204> Acesso em: 10 nov 2023.

KUROVSKI, Angela. Distantes e próximos: um estudo sobre as metades exogâmicas Kagwahiva Parintintin. *In: Espaço Ameríndio*, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p. 61-83, jan./jun. 2009. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/38105452_DISTANTES_E_PROXIMOS_UM_ESTUDO SOBRE AS METADES EXOGAMICAS KAGWAHIVA PARINTINTIN Acesso em: 1 fev 2024

LARAIA, Roque de Barros. **Tupi: Índios do Brasil Atual**. São Paulo: FFLCH-USP, 1986.

LATOURE, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Tradução de Carlos Irineu da Costa. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013.

LEACH, Edmund Ronald. **Sistemas políticos da Alta Birmânia**. São Paulo: EDUSP, 1995.

LEACH, Edmund Ronald. **Repensando a antropologia**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2001.

LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. v. III. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1943.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. *In: SCHADEN, Egon (ed.). Leituras de Etnologia Brasileira*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976 [1942]. p. 325.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento Selvagem**. São Paulo: Editora Nacional, 1962b [1976].

LÉVI-STRAUSS, Claude. O Totemismo Hoje. Tradução de Malcom Bruce Corrie. *In: LÉVI-STRAUSS, Claude. Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Editora Abril, 1980.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Análise Estrutural em Linguística e Antropologia. *In: Antropologia Estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.

LÉVI-STRAUSS, Claude. A Origem dos modos à mesa. *In: Coleção Mitológicas - Vol. III*. São Paulo: Cosacnaify, 2006.

LÉVI-STRAUSS, Claude. As organizações dualistas existem? *In: Antropologia Estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 2008. p. 147-178.

LÉVI-STRAUSS, Claude. Documents Tupi-Kawahib. *In: Miscellanea Paul Rivet Octagenario Dicata II*, México, 1958. p. 323.

LÉVI-STRAUSS, Claude. The Tupi-Cawahib. *In: STEWARD, Julian Haynes (org.). Handbook of South American Indians*. New York: Cooper Square Publishers Inc., 1963. p. 299-305.

LÉVI-STRAUSS Claude. **Tristes Trópicos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996 [1955].

LÉVI-STRAUSS, C. As Estruturas Elementares do Parentesco. Petrópolis: Vozes, 1978.

LÉVI-STRAUSS, Claude. As organizações dualistas existem? *In: Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989 [1956].

LÉVI-STRAUSS, Claude. **História de Lince**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

LEONEL, Mauro. **Etnodicéia Uruéu-Au-Au**: o Endocolonialismo e os Índios no Centro de Rondônia. São Paulo: EDUSP, 1995.

LIMA, Antonio Carlos Souza. **Um Grande Cerco de Paz**: Poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Editora Vozes, 1995.

LIMA, Antônio Carlos de Souza. **Um grande cerco de paz**: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu do Índio, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

LOBATO, João Carlos de Souza. **Levantamento sobre a existência de índios arredios nos limites da fazenda Mudança – MT**. Cuiabá: OPAN, 1984.

LOPES, Rafael de Almeida. Crônicas amazônicas e trocas indígenas: caminhos para uma arqueologia documental do Médio Solimões nos séculos XVI e XVII. *In: Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, v. 36, p. 162–188, 2021. Disponível em: <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.2021.163764> Acesso em: 10 nov 2023.

MACEDO, Valéria. De encontros nos corpos guarani. *In: Ilha Revista de Antropologia*, Florianópolis, v. 15, n. 1-2, p. 180-210, 2013. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/2175-8034.2013v15n1-2p180> Acesso em: 10 nov 2023.

MAGALHÃES, Marina Maria Silva. Levantamento da documentação existente sobre o povo indígena Awá-Guajá e registro e sistematização de informações sociolinguísticas e demográficas atuais. In: **Giz**. Relatório de Consultoria prestada à FUNAI. Brasília, 2013.

MEIRELES, Denise Maldí. Populações Indígenas e a Ocupação Histórica de Rondônia, UFMT, Cuiabá, Proedi, 1984.

MEIRELES, Denise Maldí. O Complexo Cultural do Marico: Sociedades Indígenas dos Rios Branco, Colorado e Mequens, Afluentes do Médio Guaporé. *In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi - Antropologia*, Belém, vol. 7, n. 2, p. 209-269, 1991. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amaldi-1991/Maldi_1991_Complexo_cultura_do_marico.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

MANCHINERI, Lucas; VIRTANEN, Pirjo Kristiina; OCHOA, Maria Luiza. Yine Manxinerune Hosha Hajene e a territorialidade na Terra Indígena Mamoodate, Brasil: o poder das memórias. *In: Tipití Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*. [online], v. 1, issue 1, article 5, p. 41-51, 2019. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/340506384_Yine_Manxinerune_Hosha_Hajene_e_a_territorialidade_criada_na_Terra_Indigena_Mamoodate_Brasil_-_o_poder_das_memorias Acesso em: 10 nov 2023.

MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. **Zur Ethnographie Amerika's zumal Brasiliens**. Leipzig: Friedrich Fleisher, 1867.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. São Paulo: Boitempo, 2011.

MARYDA, Ewepe Marcelo *et al.* Nós vamos lutar por esse índio isolado mesmo que o governo não dê valor. *In: RICARDO, Fany; GONGORA, Majoí (org). Cercos e Resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019.

MASON, Alan Wilfrid. **Ornaó social structure**. Davis: University of California, 1977.

MBEMBE, Achille. **Necropolítica: Biopoder, soberania, estado de exceção, política da morte**, São Paulo: n-1 edições, 2018

MELGAÇO, Barão de. Apontamentos para o dicionario chorographico da Provincia de Matogrosso. *In: Revista Trimestral do Instituto Historico Geographico e Ethnographico do Brazil*, v. VLVII, parte 2, p. 307-504, 1884.

MENDONÇA, Patrícia Rodrigues. **Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação** - RCID da Terra Indígena Taego Áwa. Brasília: FUNAI, 2011.

MENÉNDEZ, Miguel Angel. **Uma Contribuição para o Estudo dos Tupi Centrais**. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 1989.

MENÉNDEZ, Miguel Angel. A presença do branco na mitologia Kawahiva: história e Identidade de um povo Tupi. *In: Revista de Antropologia*, Araraquara, v. 31-32-33, 1987. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amenendez-1992-presenca/Menendez_1992_APresencaBrancoMitologiaKawahiwa.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

MENÉNDEZ, Miguel Angel. A área Madeira-Tapajós: situação de contato e a relação entre colonizador e indígenas. *In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org). História dos Índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 281-296.

MENÉNDEZ, Miguel Angel. Contribuição ao Estudo das Relações Tribais na Área Tapajós-Madeira. *In: Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 27-28, p. 271-286, 1984-1985. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amenendez-1985-contribuicao/Menendez_1985_ContribEstRelacoesTribaisTapajosMadeira.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

MENÉNDEZ, Miguel Angel. Uma Contribuição para a Etno-História da Área Tapajós-Madeira. *In: Revista do Museu Paulista*, São Paulo, v. XXVIII, p. 289-388, 1981-1982. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Amenendez-1982-contribuicao/Menendez_1982_UmaContribuicaoAEtnoHistTapajosMadeira.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

MÉTRAUX, Alfred. Tribes of eastern Bolívia and the madeira headwaters: the Chapacuran tribes. *In: STEWARD, Julian Haynes (org.). Handbook of South American Indians*. New York: Cooper Square Publishers, 1963. p. 397-406

MIGLIAZZA, Ernesto. Linguistic prehistory and the refuge model in Amazonia. *In: PRANCE, Ghilean (ed.). Biological diversification in the tropics*. New York: Columbia University Press, 1982. p. 497-519.

MILLER, Eurico Theofilo. **História da cultura indígena do Alto Médio-Guaporé: Rondônia e Mato Grosso**. Porto Velho: Edufro, 2007 [1983].

MILLER, Eurico Theofilo. A cultura cerâmica do tronco tupi no alto Ji-Paraná, Rondônia, Brasil: algumas reflexões teóricas, hipotéticas e conclusivas. *In: Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v. 1, n. 1, p. 35-136, 2009. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/312865907_A_Cultura_Ceramica_do_Tronco_Tupi_no_alto_Ji-Parana_Rondonia_Brasil_Algunas_Reflexoes_Teoricas_Hipoteticas_e_Conclusivas Acesso em: 10 nov 2023.

MILLER, Eurico Theofilo. **Pesquisas Arqueológicas no Território Federal de Rondônia**. Relatório Preliminar. Rondônia: Secretaria de Esportes e Turismo do estado de Rondônia, 1987.

MILLER, Eurico Theofilo. **História da cultura indígena do alto Médio-Guaporé (Rondônia e Mato Grosso)**. Dissertação (Mestrado em História da Cultura Brasileira) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1983.

MORAES, Claide de Paula. **Amazônia ano 1000: territorialidade e conflito no tempo das chefias regionais**. Tese (Doutorado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-18092013-101343/pt-br.php> Acesso em: 09 jan 2024.

MORAES, Claide de Paula; NEVES, Eduardo Góes. O Ano 1000: Adensamento Populacional, Interação e Conflito na Amazônia Central. *In: Amazônica - Revista de Antropologia*, [s.l.], v. 4, n. 1, p. 122-148, jun., 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufpa.br/index.php/amazonica/article/view/884> Acesso em: 24 dez 2023.

MURA, Fábio. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia. *In: Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, n. 36, ano 17, p. 95-125, dez, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/8MLhkYcSBtqwBH6b796LWkp/> Acesso em: 10 nov 2023.

MURPHY, Robert. **Headhunter's heritage**. Social and economic change among the Mundurucu indians. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1960.

NEVES, Eduardo Goes; PETERSEN James Brant. The political economy of pre-columbian amerindians: landscape transformations in Central Amazonia. *In*: BALÉE, William; ERICKSON, Clark (org.). **Time and Complexity in Historical Ecology**: Studies in the Neotropical Lowlands. New York: Columbia University Press, 2006.

NEVES, Eduardo Goes. Warfare in Pre-Colonial Amazonia: When Carneiro Meets Clastres. *In*: NIELSEN, Axel; WALKER, William. (org.). **Warfare in Cultural Context**: Practice Theory and the Archaeology of Violence. Tucson: University of Arizona Press, 2008.

NEVES, Eduardo Goes. Archaeological cultures and past identities in the pre-colonial central Amazon. *In*: HORNBORG, Alf; HILL, Jonathan. **Ethnicity in ancient Amazonia**: reconstructing past identities from archaeology, linguistic, and ethnohistory. Tradução. Boulder: University of Colorado, 2011. p. 31-56. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/j.ctt46ntwr> Acesso em: 22 jan. 2024.

NEVES, Eduardo Goes *et al.* A tradição Pocó-Açutuba e os primeiros sinais visíveis de modificações de paisagens na calha do Amazonas. *In*: Stéphen Rostain (org.), **Antes de Orellana. Actas del 3er Encuentro Internacional de Arqueología Amazônica**. Quito: IFEA, 2014. p. 137-158

NEVES, Eduardo Goes; WATLING, Jennifer; ALMEIDA, Fernando Ozório. A arqueologia do alto Madeira no contexto arqueológico da Amazônia. *In*: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi de Ciências Humanas**, Belém, v. 15, n. 2, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/Y6j4Km7cDBT99PLYPHg3Gyd/> Acesso em: 10 nov 2023.

NEVES, Eduardo Goes. Não existe neolítico ao sul do Equador: as primeiras cerâmicas amazônicas e sua falta de relação com a agricultura. *In*: BARRETO, Cristiana; LIMA, Helena Pinto; BETANCOURT, Carla Jaimes (org.). **Cerâmicas arqueológicas da Amazônia**: rumo a uma nova síntese. Belém: IPHAN, 2016. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/ceramicas_arqueologicas_amazonia_nova_sintes_e.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os índios Parintintin do Rio Madeira. *In*: **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, tomo 16, p. 201-278, 1924. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1924-parintintin/nimuendaju_1924_parintintin.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os Tapajó. *In*: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**, Belém, v. 10, p. 93-106, 1949. Disponível em: <http://repositorio.museu-goeldi.br/handle/mgoeldi/1182> Acesso em: 10 nov 2023.

NIMUENDAJÚ, Curt. The Maué and Arapium. *In*: STEWARD, Julian Haynes (org.). **Handbook of South American Indians**. v. 3: The tropical forest tribes, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Washington: Government Publishing

Office, 1948. p. 245-254. Disponível em: https://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/hsai%3Avol3p245-254/vol3p245-254_maue_arapium.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

NIMUENDAJÚ, Curt. The Mura and Piraha. *In*: STEWARD, Julian Haynes (org.). **Handbook of South American Indians**. v. 3: The tropical forest tribes, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Washington: Government Publishing Office, 1948. p. 255-269. Disponível em: https://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/hsai%3Avol3p255-269/vol3p255-269_mura_piraha.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

NIMUENDAJÚ, Curt. The Cawahib, Parintintin and their neighbors. *In*: STEWARD, Julian Haynes (org.). **Handbook of South American Indians**. v. 3: The tropical forest tribes, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Washington: Government Publishing Office, 1948. p. 283-297 Disponível em: https://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/hsai%3Avol3p283-297/vol3p283-297_cawahib_parintintin.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

NIMUENDAJÚ, Curt. The Cayabi, Tapayuna and Apiaca. *In*: STEWARD, Julian Haynes (org.). **Handbook of South American Indians**. v. 3: The tropical forest tribes, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Washington: Government Publishing Office, 1948. p. 307-313 Disponível em: https://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/hsai%3Avol3p307-313/vol3p307-313_cayabi_tapanyuna_apiaca.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

NIMUENDAJÚ, Curt. As tribus do alto Madeira. *In*: **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, n. XVII, p.137-172, 1925. Disponível em: https://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1925-tribus/Nimuendaju_1925_AsTribusDoAltoMadeira_OCR.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os Índios Parintintin do Rio Madeira. *In*: **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, tomo 16, p. 201-278, 1924. Disponível em: https://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1924-parintintin/nimuendaju_1924_parintintin.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

NIMUENDAJÚ, Curt. **Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju**. Rio de Janeiro: IBGE em colaboração com a Fundação Nacional Pró-Memória, 1987 [1944]. Disponível em: <http://biblioteca.funai.gov.br/media/pdf/LIVROS/MFN-39660.PDF> Acesso em: 10 nov 2023.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os Tapajó. *In*: **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 1, n. 1, p. 53-61, 1953. Disponível em: https://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1953-tapajo/nimuendaju_1953_tapajo.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

NIMUENDAJÚ, Curt. As tribos do Alto Madeira. *In*: NIMUENDAJÚ, Curt. **Textos indigenistas**: relatórios, monografias, cartas. São Paulo: Loyola, 1982 [1924]. p.111-22

NIMUENDAJÚ, Curt. Tribes of the lower and middle Xingu river. *In*: STEWARD, Julian Haynes (org.). **Handbook of South American Indians**. v. 3: The tropical forest tribes, Smithsonian Institution, Bureau of American Ethnology, Bulletin 143, Washington: Government

Publishing Office, 1948. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/hsai%3Avol3p213-243/vol3p213-243_lower_xingu.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

NIMUENDAJÚ, Curt. Os índios Parintintin do rio Madeira. *In*: NIMUENDAJÚ, Curt. **Textos indigenistas**: relatórios, monografias, cartas. São Paulo: Loyola, 1982 [1924]. p. 46-110. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Animuendaju-1982-parintintin/Nimuendaju_1982_Parintintin.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

NOELI, Francisco Silva. As hipóteses sobre o centro de origem e rotas de expansão dos Tupi. *In*: **Revista de Antropologia**, [s.l.], v. 39, n. 2, p. 7-53, 1996. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Anoelli-1996-hipoteses/Noelli_1996_HipotesesOrigemExpansaoTupi.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

NORONHA, José Monteiro de. **Roteiro da Viagem da Cidade do Pará até as Últimas Colônias do Sertão da Província (1768)**. São Paulo: Edusp, 2007 [1862].

NUNES PEREIRA, Manoel. **Moronguêta**: um decameron indígena. v. 2. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1980.

OBSERVATÓRIO DOS DIREITOS HUMANOS DOS POVOS INDÍGENAS ISOLADOS E DE RECENTE CONTATO (OPI). **Refutação das análises geoespaciais da CGIIRC/Funai acerca dos povos isolados da Terra Indígena Ituna-Itatá (PA) e à tentativa de desmonte da Metodologia de Localização de Povos Indígenas Isolados**. Brasil, 2022. Disponível em: https://reporterbrasil.org.br/wp-content/uploads/2022/07/NT_OPI_ItunaItata_geoespacial_RB.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

OBSERVATÓRIO DOS DIREITOS HUMANOS DOS POVOS INDÍGENAS ISOLADOS E DE RECENTE CONTATO (OPI). **Relatório em defesa dos povos indígenas isolados na Terra Indígena Piripkura (estado de Mato Grosso)**. Brasil, 2022. Disponível em: <https://povosisolados.wordpress.com/wp-content/uploads/2021/11/relatoc81rio-opi-ti-piripkura-2021-1.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

OBSERVATÓRIO DOS DIREITOS HUMANOS DOS POVOS INDÍGENAS ISOLADOS E DE RECENTE CONTATO (OPI). **Possíveis impactos da tese do marco temporal sobre os povos indígenas isolados**. Brasil, 2020. Disponível em: <https://povosisolados.wordpress.com/2020/10/23/possiveis-impactos-da-tese-do-marco-temporal-sobre-os-povos-indigenas-isolados/> Acesso em: 19 ago 2022.

OBSERVATÓRIO DOS DIREITOS HUMANOS DOS POVOS INDÍGENAS ISOLADOS E DE RECENTE CONTATO (OPI). **Relatório em defesa dos povos indígenas isolados do Interflúvio Xingu-Bacajá**. Brasil, 2020 Disponível em: <https://povosisolados.wordpress.com/wp-content/uploads/2020/11/relatorio-opi-ti-ituna-itata.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

OCTAVIO, Conrado Rodrigo; COELHO, Maria Emília; ALCÂNTARA E SILVA, Victor (org.). **Proteção e isolamento em perspectiva**: experiências do projeto proteção etnoambiental de povos indígenas isolados e de recente contato na Amazônia. 1. ed. Brasília: Centro de Trabalho

Indigenista, 2020. Disponível em: https://trabalhoindigenista.org.br/wp-content/uploads/2021/03/CTI-Protecao_e_Isolamento-impressa-1.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

PAIVA, José Osvaldo de. **Rupigwara**: o índio kawahib e o conhecimento ativo nas diversas áreas de consciência. Tese (Doutorado em Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47131/tde-18012006-130058/pt-br.php> Acesso em: 20 jan 2024.

PALMQUIST, Helena. **Questões sobre genocídio e etnocídio indígena**: a persistência da destruição. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - Universidade Federal do Pará, Belém, 2018. Disponível em: <https://ppga.propesp.ufpa.br/ARQUIVOS/Dissertações%202018/Dissertacao%20Helena.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

PEGGION, Edmundo Antônio. **Relações em Perpétuo Desequilíbrio**: A Organização Dualista dos Povos Kagwahiva da Amazônia. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de Antropologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

PEGGION, Edmundo Antônio. Alianças e Facções. A organização política dos Kagwahiva da Amazônia. *In: Estudos Latinoamericanos*, Varsovia, v. 23, 2004. Disponível em: <https://estudioslatinoamericanos.pl/index.php/estudios/article/view/192> Acesso em: 10 nov 2023.

PEGGION, Edmundo Antônio. Os povos Kagwahiva do sul do Amazonas: de multiplicidades a múltiplas unidades. *In: SEMINÁRIO 25 ANOS DE "HISTÓRIA DOS ÍNDIOS NO BRASIL"*. 2017, CEStA/USP, São Paulo. **Trabalho apresentado [...]** São Paulo, 2017.

PEGGION, Edmundo Antônio. "Um histórico da organização social tupi-kagwahiva (Rondônia e sul do Amazonas, Brasil)". **Thule. Rivista italiana di studi americanistici**, v. 38/39-40/41: 439-448, 2016.

PEGGION, Edmundo Antônio. **Forma e função**: uma etnografia do sistema de parentesco Tenharim (Kagwahiv, AM). Dissertação (Mestrado) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1996. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/111534> Acesso em: 10 nov 2023.

PEGGION, Edmundo Antônio. **Verbetes sobre o Povo Indígena Torá**. Instituto Socioambiental, 2022. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tor%C3%A1> . Acesso em: 06 jan 2024.

PEGGION, Edmundo Antônio. A classe dos nomes: a onomástica Amondawa (Kagwahiva/RO). *In: RODRIGUES, Aryon Dall'Igna; CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara. (orgs.). Línguas e culturas tupi*. Brasília: Editora Curt Nimuendaju e Laboratório de Línguas Indígenas (LALI), 2007.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz; SZTUTMAN, Renato. Dualismo em perpétuo desequilíbrio feito política: desafios ameríndios. Novos modelos comparativos: antropologia simétrica e sociologia pós-social. *In: 33ª REUNIÃO DA ANPOCS*, 2009, Caxambu. **Trabalho apresentado [...]** Caxambu, 2009.

PERRONE-MOISÉS, Beatriz. Bons chefes, maus chefes, chefões: elementos de filosofia política ameríndia. *In: Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 5, 2011. Disponível em: <https://revistas.usp.br/ra/article/view/39649> Acesso em: 10 nov 2023.

PESSOA, Cliverson; KATER, Thiago; ALMEIDA, Fernando Ozorio de. De unidade polícroma à fragmentação Tupi: arqueologia de longa duração e do isolamento no alto rio Madeira. *In: Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v. 14, n. 1, p. 61-118, 2022. <https://doi.org/10.26512/rbla.v14i1.44183> Acesso em: 10 nov 2023.

PIERRI, Daniel Calazans. **O perecível e o imperecível: lógica do sensível e corporalidade no pensamento Guarani-Mbya**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013. Disponível em: https://spap.fflch.usp.br/sites/spap.fflch.usp.br/files/ME_Daniel-Pierri_18-12-final.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

PIERRI, Daniel Calazans. O dono da figueira e a origem de Jesus: uma crítica xamânica ao cristianismo. *In: Revista de Antropologia*, v. 57, n. 1, p. 265-301, 2014. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/e26605445> Acesso em: 10 nov 2023.

POZZOBON, Jorge. **Sociedade e Improviso - Estudo sobre a (des)estrutura social dos índios Maku**. Rio de Janeiro: Ed. Museu do Índio/ FUNAI, 2011.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível: Estética e Política**. Rio de Janeiro: Editora 34, 2009.

RAMIREZ, Henri. Etnônimos e topônimos no Madeira (séculos XVI-XX): um sem-número de equívocos. *In: Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v. 2, n. 2, p. 179-224, 2013. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/ling/article/view/16223> . Acesso em: 31 jan 2024.

RAMO Y AFONSO. Ana Maria. A caminhada guarani e suas paisagens. *In: VI REUNIÃO DE ANTROPOLOGIA DA CIÊNCIA E TECNOLOGIA*, 2017, São Paulo. **Anais [...]** São Paulo: Instituto de Estudos Brasileiros, 2017. p. 109-120. Disponível em: <https://ocs.ige.unicamp.br/ojs/react/article/view/2732> Acesso em: 10 nov 2023.

RAMOS, Alcida Rita. Amazônia: A Estratégia do Desperdício. *In: Dados*, Rio de Janeiro, v. 34, n. 3, 1991. Disponível em: <https://dados.iesp.uerj.br/en/artigos/?id=416> Acesso em: 10 nov 2023.

REVEL, Jacques. Micro-história, macro-história: o que as variações de escala ajudam a pensar em um mundo globalizado. *In: Revista Brasileira de Educação*, [online], v.15, n.45, dez, 2010.

Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/rbedu/a/k5MsKMHv6ZQvPsF5vqvdkpB/abstract/?lang=pt> Acesso em: 10 nov 2023.

RIBEIRO, Fábio; APARICIO, Miguel; MATOS, Beatriz de Almeida. Isolamento como declaração de recusa: políticas indígenas contra a violência do Estado brasileiro. *In: Difficulties in the Enforcement of Territorial Rights, Brazil. In: Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, [online], v. 18, n. 1, pp. 148-152, 2022.

Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/364985500_Isolamento_Como_Declaracao_de_Recusa_Politiclas_Indigenas_Contra_A_Violencia_do_Estado_Brasileiro Acesso em: 10 nov 2023.

RIVAL, Laura. **Trekking through history: the Huaorani of amazonian Ecuador.** *In: The Historical Ecology Series.* New York: Columbia University Press, 2022.

RIVIÈRE, Peter. A área cultural das terras baixas da América do Sul: por uma definição estrutural. *In: Mana*, [online], v. 28, n. 2, 2022. Disponível em:

<https://www.scielo.br/j/mana/a/hLdjkmcLR83jsxFzsPjkjCP/#> Acesso em: 10 nov 2023.

RODRIGUES, Patrícia Mendonça. Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o Tempo do Cativo. *In: Anuário Antropológico/2012-I*, Brasília, 2013, p. 83-137. Disponível em:

http://www.dan2.unb.br/images/pdf/anuario_antropologico/Separatas%202012_I/Os_Ava-Canoeiros_do_Araguaia_e_o_tempo_de_cativo_%20Patricia.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. (2007). As consoantes do Proto-Tupi. *In: CABRAL, Ana Suely Arruda Câmara; RODRIGUES, Aryon Dall'Igna (ed.). Línguas e culturas Tupi*, Campinas: Curt Nimuendajú, 2007. p. 167-203.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna; CABRAL, Ana Suely Arruda Câmara. A contribution to the linguistic history of the Língua Geral Amazônica. *In: Alfa*, [s.l.], v. 55, n. 2, p. 613-639, 2011.

Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/artigo%3Arodriques-cabral-2011a/rodriques_cabral_2011_contribution.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. A classificação do tronco lingüístico Tupi. *In: Revista de Antropologia*, [s.l.], v. 12, n. 1-2, p. 99-104, 1964. Disponível em:

https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Arodriques-1964-classificacao/rodriques_1964_ClassifTroncoLingTupi_ocr.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna; SILVA, Jéssica Gomes de Gusmão da. Línguas Tupi em Rondônia e na Bolívia Oriental. *In: Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v. 10, n. 1, p. 121-132, 2018. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/rbla.v10i1.19060> Acesso em: 10 nov 2023.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Hipótese sobre as migrações dos três subconjuntos meridionais da família Tupi-Guarani. *In: II CONGRESSO NACIONAL DA ABRALIN E XIV INSTITUTO LINGÜÍSTICO.* 2000, Florianópolis, **Anais [...]** CD-ROM. Florianópolis, 2000.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna; CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara. 2012. Tupian. In: CAMPBELL, Lyle; GRONDONA, Verónica (ed.). **The indigenous languages of South America: a comprehensive guide**. Berlin/Boston: De Gruyter Mouton, 2012. p. 495-574. (The world of linguistics; 2) Disponível em:
<https://amerindias.github.io/referencias/camgro12southamerica.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. A classificação do tronco linguístico Tupi. In: **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 12, n. 1-2, p. 99-104, 1964. Disponível em:
https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Arodrigues-1964-classificacao/rodrigues_1964_ClassifTroncoLingTupi_ocr.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. Dois exercícios de etimologia Tupi: 'esposa' e 'boca'. In: **Moara**, Belém, n. 9, p. 33-51, jan-jun, 1998. Disponível em:
<https://periodicos.ufpa.br/index.php/moara/article/view/2943/3408> Acesso em: 10 nov 2023.

RODRIGUES, Aryon Dall'Igna; CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara. Revendo a classificação interna da família Tupi-Guarani. In: RODRIGUES, Aryon Dall'Igna; CABRAL, Ana Suelly Arruda Câmara (org.). **Línguas indígenas Brasileiras - Fonologia, gramática e história** [Atas do I Encontro Internacional do Grupo de Trabalho sobre Línguas Indígenas da ANPOLL]. Tomo I, Belém: Editora Universitária Pará, 2002. p. 327-337. Disponível em:
https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Arodrigues-2002-revendo/Rodrigues%26Cabral_2002_RevendoAClassifIntFamTupi-Guarani.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

RODRIGUES, João Barbosa. **Exploração e estudo do valle do Amazonas - rio Tapajós**. Rio de Janeiro, Typographia Nacional, 1875. Disponível em:
<https://digital.bbm.usp.br/handle/bbm/4449> Acesso em: 10 nov 2023.

RODRIGUES, Douglas. **Proteção e Assistência à Saúde dos Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato no Brasil**. Consultoria à Organização do Tratado de Cooperação Amazônica (OTCA), 2014.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. Dossiê: Possibilidades de reparação e justiça para os Avá-Canoeiro do Araguaia a partir da memória e da verdade sobre o que não se quer lembrar. In: **Campos - Revista de Antropologia da UFPR**, Curitiba, v. 20, n. 2, p. 59-81, jul-dez, 2019. Disponível em:
https://www.researchgate.net/publication/342047347_Possibilidades_de_reparacao_e_justica_para_os_Ava-Canoeiro_do_Araguaia_a_partir_da_memoria_e_da_verdade_sobre_o_que_nao_se_quer_lembrar Acesso em: 10 nov 2023.

RONDON, Cândido Mariano da Silva. **Índios do Brasil: do Norte do Rio Amazonas**. Tomo III. Brasília: Senado Federal, 2019.

RONDON, Candido Mariano da Silva. **Apontamentos sobre os trabalhos realizados pela Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas de Mato Grosso ao Amazonas, sob a direção do Coronel de Engenharia Cândido Mariano da Silva Rondon de 1907 a 1915**. v.8.

Brasília: Ed. Senado Federal, 2003 [1916]. Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/1077/662437.pdf?sequence=4&isAllowed=y> Acesso em: 10 nov 2023.

RONDON, Candido Mariano da Silva; FARIA, João Barbosa de. **Glossário geral das tribos silvícolas de Mato-Grosso e outras da Amazônia e do Norte do Brasil**. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1948. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aamalcher-1964-indios/Malcher_1964_Indios.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

ROOSEVELT, Anna Curtenius. The Rise and Fall of the Amazon Chiefdoms. *In: L'Homme*, Lyon, v. 33, n. 126-128. p. 255-283, 1993. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aroosevelt-1993-rise/Roosevelt_1993_TheRiseAndFallOfAmazonChiefdoms.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

RYDÉN, Stig. Notes on the Moré indians, rio Guaporé, Bolívia. *In: Ethnos*, Estocolmo, n. 2-3, 1942.

ALTO COMISSARIADO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA DIREITOS HUMANOS (ACNUDH) *et al.* Povos Indígenas em isolamento voluntário ou em contato inicial na Amazônia e no Gran Chaco. *In: SEMINÁRIO REGIONAL*, 2006, Santa Cruz de La Sierra, **Anais [...]** Santa Cruz de La Sierra, 2006.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um “objeto” em via de extinção. *In: Mana* [online], v. 3, n. 1-2, 1997. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/LNRkjYm6krSRbSfSFW49NLL/> Acesso em: 10 nov 2023.

SAHLINS, Marshall. What kinship is (part one). *In: Journal of the Royal Anthropological Institute*, Londres, v. 17, n. 1, p. 2-19, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/j.1467-9655.2010.01666.x> Acesso em: 10 nov 2023.

SAHLINS, Marshall. **What kinship is - and is not**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

SAHLINS, Marshall. **Ilhas de História**. São Paulo: Edusp, 1990 [1987].

SAMPAIO, Renato. **Festa do Jaboti dos Índios Kayapós**. TV Tucumã (SBT), 2008. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=4T3c5O-yw8E> Acesso em 19 ago 2022.

SAMPAIO, Francisco Xavier Ribeiro de. **Diário da viagem que em visita, e correição das povoações da Capitania de S. Joze do Rio Negro fez o ouvidor e intendente da mesma...** anno de 1774 e 1775. Lisboa, 1825 [1775].

SAMPAIO, Wany Bernardete de Araújo. Movimento: direção e modo do movimento em Amondawa. *In: V CONGRESSO INTERNACIONAL DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE LINGUÍSTICA*, 2007, Belo Horizonte. **Anais [...]** Belo Horizonte, Faculdade de Letras da UFMG, 2007.

SAMPAIO, Wany Bernardete de Araújo. **As línguas Tupi-Kawahib: um estudo sistemático filogenético.** (Unpublished PhD thesis) Guajará-Mirim: Universidade Federal de Rondônia, 2001.

SAMPAIO, Wany Bernardete de Araújo. **Estudo comparativo sincrônico entre o Parintintín (Tenharim) e o Uru-eu-wau-wau (Amondawa):** contribuições para uma revisão na classificação das línguas tupikawahib. Dissertação (Mestrado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1997. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Asampaio-1998/Sampaio_WanyBernadetedeAraujo_M.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

SANTANA, Carolina Ribeiro. Quando os isolados somos nós. *In: Povos Isolados*, [online], 2020. Disponível em: <https://povosisolados.wordpress.com/2020/04/01/isoladossomosnos/> Acesso em: 10 set 2024.

SANTOS, Vera Lopes. **Estudos de Fundamentação Antropológica e Etnoambiental Terra Indígena Piripkura.** Brasília: FUNAI, 2012.

SANTOS JÚNIOR, Tarcísio da Silva *et al.* Frentes de Proteção Etnoambiental da Funai/ CGIIRC: atuação imprescindível para a garantia da promoção dos direitos dos povos isolados no Brasil. *In: 3º CONGRESSO INTERNACIONAL POVOS INDÍGENAS DA AMÉRICA LATINA (CIPIAL)*, 2019, Brasília. **Anais [...]** Brasília, 2019.

SANTOS, Wesley Nascimento dos. **Topics on the syntax of Kawahíva:** A Tupi-Guaraní language from the Brazilian Amazon. Tese (Doutorado) - University of California, Berkeley, 2024. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Asantos-2024/dosSantos_2024_Kawahíva.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

SANTOS JÚNIOR, Tarcísio da Silva, CANDOR, Jair Catabriga, CABRAL; Ana Suelly Arruda Câmara. Uso de recursos naturais pelos Índios Piripkura no Noroeste de Mato Grosso: uma análise do Conhecimento Ecológico Tradicional no contexto da política expansionista do Brasil na Amazônia Meridional. *In: Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v. 8, n. 2, p. 73-104, 2017. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/335199164_Uso_de_recursos_naturais_pelos_Indios_Piripkura_no_Noroeste_de_Mato_Grosso_uma_analise_do_Conhecimento_Ecologico_Tradicional_no_contexto_da_politica_expansionista_do_Brasil_na_Amazonia_Meridional Acesso em: 10 nov 2023.

SANTOS, Eduardo José Melo dos, *et al.* (2015). Origins and demographic dynamics of Tupi expansion: a genetic tale. *In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi de Ciências Humanas*, Belém, v. 10, n. 2, p. 217-228, maio-ago, 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/cCN5GXB4MtGYWc4kJ6mmFwh/?lang=en&format=pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

SAUNALUOMA, Sanna *et al.* Patterned Village Scapes and Road Networks in Ancient Southwestern Amazonia. *In: Latin American Antiquity*, [online], v. 32, n. 1, december, 2020. Disponível em:

https://www.researchgate.net/publication/346604412_Patterned_Villagescapes_and_Road_Networks_in_Ancient_Southwestern_Amazonia Acesso em: 10 nov 2023.

SAUTCHUK, Carlos Emanuel. Matar e manter: conservação ambiental como transformação técnica. *In*: SAUTCHUK, Carlos Emanuel (org.). **Técnica e transformação: perspectivas antropológicas**. 1 ed. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2017. p. 183-211. Disponível em: https://www.abant.org.br/files/142_00160298.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

SCHAAN, Denise Pahl. **Sacred Geographies of Ancient Amazonia: Historical Ecology of Social Complexity**. London: Routledge, 2013.

SCHAAN, Denise Pahl; ALVES, Daiana. **Um porto, muitas histórias: arqueologia em Santarém**. Belém: Gráfica Supercores, 2015.

SCHNEIDER, David Murray. What is kinship all about? *In*: REINING, Priscila (ed.). **Kinship studies in the Morgan Centennial Year**, Washington: Anthropological Society of Washington, 1972.

SCHROEDER, Ivo. **Indigenismo e política indígena entre os Parintintin**. Dissertação (Mestrado em Educação Pública) – Universidade Federal do Mato Grosso, Cuiabá, 1995.

SEGATA, Jean. DESCOLA, Philippe; INGOLD, Tim. Être au monde: quelle expérience commune? (Débat présenté par Michel Lussault). *In*: **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 17, n. 1, p. 212, 2015.

SERRA, Ricardo Franco de Almeida. Extrato da descrição geográfica da capitania de Mato Grosso, feita em 1797. *In*: **Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro**, [s.l.], tomo VI, p. 221-224, 1844. Disponível em: https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV_RevistaIHGB&hf=armazemmemoria.com.br&pagfis=2684 Acesso em: 10 nov 2023.

SHEPARD, Glenn Harvey Jr. Ceci N'est Pas un Contacte: the Fetishization of Isolated Indigenous People Along the Peru-Brazil Border. *In*: **Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America**, [online], v. 14, n. 1, p. 135-137, 2016. Disponível em: <https://digitalcommons.trinity.edu/tipiti/vol14/iss1/8/> Acesso em: 10 nov 2023.

SHIRATORI, Karen; CANGUSSU, Daniel Rocha; FURQUIM, Laura Pereira. Life in three scenarios: Plant controversies between Jamamadi gardens and Hi-Merimã patauá palm orchards (Middle Purus River, Amazonas, Brazil). *In*: **Journal of Anthropological Archaeology**, v. 64, dezembro, 2021. Disponível em: <https://www.sciencedirect.com/science/article/abs/pii/S027841652100091X> Acesso em: 10 nov 2023.

SHIRATORI, Karen; CANGUSSU, Daniel Rocha; FURQUIM, Laura Pereira. Os Kagwahiva da margem de lá: histórias, territórios e paisagens Katawixi e Juma no interflúvio dos rios Madeira - Purus (AM). *In*: **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**, Brasília, v. 14, n. 1, p. 119–152, 2022. Disponível em:

<https://www.researchgate.net/publication/368250338> Os Kagwahiva da margem de la histórias territorios e paisagens Katawixi e Juma no interfluvio dos rios Madeira - Purus AM
Acesso em: 10 nov 2023.

SHIRATORI, Karen. O homem que falava cantando: um panorama da presença de povos indígenas kagwahiva e isolamento na bacia no rio Madeira. *In: RICARDO, Fany; GONGORA, Majoi (org). Cercos e Resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira.* São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019.

SHIRATORI, Karen; CANGUSSU, Daniel Rocha. Jamamadi. A vida errante: o Isolamento e o Contato. *In: Povos Indígenas no Brasil, 2011-2016*, São Paulo, ISA, 2016. pp. 407- 409.

SHIRATORI, Karen; ROMAN, Clara; CANGUSSU, Daniel Rocha. Vestígios da alma: refúgio e isolamento na Amazônia indígena. *In: Revista Piauí*, Novembro, 2024.

SHOCK, Myrtle Pearl; MORAES, Claide de Paula. A floresta é o domus: a importância das evidências arqueobotânicas e arqueológicas das ocupações humanas amazônicas na transição Pleistoceno/Holoceno. *In: Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi de Ciências Humanas*, Belém, v. 14, n. 2, 2019. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/bgoeldi/a/TyVqsgzqkzg4NQD6tFGkYWj#> Acesso em: 10 nov 2023.

SILVA, Carmen Lucia da. **Em busca da sociedade perdida:** o trabalho da memória dos Xetá. Brasília, 2003.

SILVA, Fabíola Andréa. Ceramic Production Technology among the Asurini of Xingu: Technical choices, transformations and enchantment. *In: Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, [online], v. 16, 2019. Disponível em:
<https://www.scielo.br/j/vb/a/XJrfWvLhK7CCsTdSvx4m4xx/?lang=en#> Acesso em: 10 nov 2023.

SILVA, Fabíola Andréa. Arqueologia colaborativa com os Asurini do Xingu: Um relato sobre a pesquisa no igarapé Piranhaquara, T.I. Koatinemo. *In: Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 58, n. 2, p. 143-172, 2015. Disponível em:<https://revistas.usp.br/ra/article/view/108570> Acesso em: 10 nov 2023.

SILVA, Juliana Oliveira. **Os Korubo descobrem os brancos:** uma etnografia sobre contato na Amazônia ocidental. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022. Disponível em:
<http://objdig.ufrj.br/72/teses/934004.pdf><http://objdig.ufrj.br/72/teses/934004.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

SILVA, Marcio Ferreira da. **Algumas informações sobre os Zoró:** contribuição ao Encontro sobre Índios Isolados e de Contato Recente/OPAN. [s.l.], 1986. Disponível em:
<https://acervo.socioambiental.org/index.php/acervo/documentos/algumas-informacoes-sobre-os-zoro-contribuicao-ao-encontro-sobre-indios-isolados> Acesso em: 10 nov 2023.

SILVA, Vera. **Mbokuaxian**: uma leitura etnográfica da escola Amondawa. Dissertação (Mestrado). Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Pernambuco, 2000.

SILVA, Vera da, SAMPAIO, Wany Bernardete de Araújo; MIOTELLO, Valdemir. **Mitos Amondawa**. (Amondawa Myths). Porto Velho: Edufro, 2006.

SIVERES, Luiz; NODARI, Paulo César (org.). **Dicionário de Cultura de Paz**. v. 2. Curitiba: Editora CRV, 2021.

SMITHSONIAN Institution. Bulletin. *In: Bureau of American Ethnology*, [s.l.], v. 3, n. 143 (1948). G.P.O (1901). Disponível em: <https://library.si.edu/digital-library/book/bulletin14331948smit> Acesso em: 10 nov 2023.

SOTTO-MAIOR, Leila Silvia Burguer. **Consultoria especializada para realização de levantamento antropológico para elaboração de Diagnóstico Socioambiental da Terra Indígena Piripkura e entorno, nos municípios Colniza, Rondolândia e Aripuanã (MT)**. Brasília: CTI, 2016.

SOUZA, Antonio Pyrineus. **Exploração do rio Paranatinga 1915-1916**. v. 34. Rio de Janeiro: Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas, 1916.

SPIX, Johann Baptist von; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp von. **Viagens pelo Brasil: 1817-1820**. v. 3. São Paulo: Melhoramentos-IHGB-MEC, 1976.

STUCHI, Francisco Forte. **A ocupação da terra indígena Kaiabi (MT/PA): história indígena e etnoarqueologia**. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/71/71131/tde-30042010-175543/pt-br.php> Acesso em: 10 nov 2023.

SUÁREZ, M. A. **A relação banawá. Socialidade e transformação nos arawá do Purus**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <http://www.etnolinguistica.org/tese:suarez-2019> Acesso em: 10 nov 2023.

SURVIVAL INTERNATIONAL. Question and answers: Uncontacted tribes of Papua. *In: Survival International*, [online], 16 Jun 2020. Disponível em: <https://www.survivalinternational.org/articles/3122-questions-and-answers-uncontacted-papua> Acesso em: 10 nov 2023.

SURVIVAL INTERNATIONAL. The most isolated tribe in the world? *In: Survival International*, [online] 15 abr 2020. Disponível em: <https://www.survivalinternational.org/articles/3101-the-most-isolated-tribe-in-the-world> Acesso em: 10 nov 2023.

SUSNIK, Branislava. **Dispersión Tupi-Guarani Pré-histórica**. Museo Etnográfico "Andrés Barbero", Asunción, 1975.

SZTUTMAN, Renato. Ética e profética nas Mitológicas de Lévi-Strauss. *In: Horizonte Antropológico*, Porto Alegre, v. 15, n. 31, p. 293-319, 2009. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/MvGp6MKmFC93DFV8kq9n3Py/?format=pdf&lang=pt>
Acesso em: 10 nov 2023.

SZTUTMAN, Renato. **O profeta e o principal - A ação política ameríndia e seus personagens**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8134/tde-01102007-144056/pt-br.php> Acesso em: 10 nov 2023.

SZTUTMAN, Renato. Introdução: pensar com Pierre Clastres ou da atualidade do Contra-Estado. *In: Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 54, n. 2, p. 557-576, 2011. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/ra/article/view/39639/43135> Acesso em: 24 set 2019.

SZTUTMAN, Renato. A potência da recusa – algumas lições ameríndias. Dossiê Espetáculo: Recusa. *In: Sala Preta*, São Paulo, v. 13, n. 1, p. 163-182, jun, 2013. Disponível em <https://doi.org/10.11606/issn.2238-3867.v13i1p163-182> Acesso em: jul./2019.

SZTUTMAN, Renato. Metamorfoses do Contra-Estado: Pierre Clastres e as Políticas Ameríndias. *In: Ponto Urbe*, [online], n. 13, 2013. Disponível em: <http://journals.openedition.org/pontourbe/893> Acesso em: 10 nov 2023.

TAYLOR, Anne Christine; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Un corps fait de regards (Amazonie). *In: BRETON, Stéphane, et al. (org.). Qu'est-ce qu'un corps?* Paris: Musée du quai Branly, 2006. p. 148-199.

TAVARES, Luciana Keller. **Vivendo no "Vazio":** Relações entre os Sobreviventes Kanoê e Akun tsú da Terra Indígena Rio Omerê (RO). Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2020. Disponível em: <http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/39113> Acesso em: 10 nov 2023.

TEIXEIRA PINTO, Márnio. História e Cosmologia de um Contato: a atração dos Arara. *In: ALBERT, Bruce; RAMOS, Alcida Rita. (Org.). Pacificando o branco: Cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

TEMPESTA, Giovana Acácia. **Travessia de Banzeiros. Historicidade e organização sociopolítica Apiaká**. Tese (Doutorado em Antropologia Social) - Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, Brasília, 2009. Disponível em: <http://www.realp.unb.br/jspui/handle/10482/4047> Acesso em: 10 nov 2023.

TRAUTMANN, Thomas Roger. **Dravidian Kinship**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

TURNER, Terence S. Ethno-ethnohistory: Myth and History in Native South American Representations of Contact with Western Society. *In*: HILL, Jonathan. (ed.) **Rethinking History and Myth**. Urbana: University of Illinois Press, 1988. p. 235-281

TURNER, Terence S. The Kayapo myth of the origin of cooking fire. *In*: TURNER, Terence S. **The Fire of the Jaguar**. Chicago: Hau Books Chicago, 2017. Disponível em: <https://haubooks.org/wp-content/uploads/2017/02/978-0-9973675-4-6-text.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

TURNER, Victor. **Floresta de símbolos: Aspectos do Ritual Ndembu**. Niterói: Eduff, 2005.

VALENTE, Rubens. **Isolado surge em aldeia e fere uma indígena a flechada, relatam zorós em MT**. *In*: UOL, 05 nov 2020. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/colunas/rubens-valente/2020/11/05/indigenas-isolados-pressao-amazonia-aldeia-zoro.htm?cmpid=copiaecola>. Acesso em 11 ago 2024.

VALENTE, Rubens. **Os Fuzis e as Flechas: História de sangue e resistência indígena na ditadura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017

VELDEN, Felipe Ferreira Vander. Os Tupi em Rondônia: diversidade, estado do conhecimento e propostas de investigação. **Revista Brasileira de Linguística Antropológica**. Vol. 2, nº 01, 2010.

VAZ, Antenor. Isolados Karipuna. **Relatório entregue à Fundação Nacional do Índio referente às atividades de equipe técnica entre os dias 09 e 31 de dezembro**. FUNAI, 1991.

VAZ, Antenor. Pueblos Indígenas en Aislamiento: Territorios y desarrollo en la Amazonía y Gran Chaco - Informe Regional. *In*: **Land is Life**, [s.l.], 2019. Disponível em: <http://landislife.org/wpcontent/uploads/2019/10/Land-is-life-25-septiembre-2019.pdf> Acesso em: 10 nov 2023.

VERDUM, Ricardo. **Planos de Governo e Povos Indígenas 2024-2027**. Copenhagen: IWGIA, 2024. Disponível em: <https://iwgia.org/es/recursos/publicaciones/5494-planos-de-gobierno-e-povos-ind%C3%ADgenas-2024-2027.html>. Acesso em: 02 maio 2024.

VILAÇA, Aparecida. **Quem Somos Nós: Os Wari' encontram os Brancos**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2006.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Antropologia Perspectivista e o método da equivocação controlada. Tradução de Marcelo Giacomazzi Camargo e Rodrigo Amaro. *In*: **Aceno – Revista de Antropologia do Centro-Oeste**, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 2018. Disponível em: <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/8341> Acesso em: 10 nov 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Bibliografia etnológica básica Tupi-Guarani. *In*: **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 27/28, 1984/ 1985. Disponível em:

https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Acastro-1985-bibliografia/Castro_1985_BiblioEtnolBasicaTupiGuarani.pdf Acesso em: 10 nov 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Nenhum povo é uma ilha. *In*: RICARDO, Fany; GONGORA, Majoi (org). **Cercos e Resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira**, São Paulo: Instituto Socioambiental, 2019.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. (2011), Posfácio: O intempestivo, ainda. *In*: CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência**, São Paulo, Cosac & Naify, 2004 [1980].

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Alguns aspectos da afinidade no dravidiano Amazônico. *In*: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha; CUNHA, Manuela Carneiro da. (org.). **Amazônia: Etnologia e História Indígena**. São Paulo: NHII-USP/FAPESP, 1993.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Atualização e contra-efetuação do virtual na socialidade amazônica: o processo de parentesco. *In*: **Ilha Revista de Antropologia**, v. 2, n. 1, p. 5-46, 2000. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ilha/article/view/14635/13384> Acesso em: 10 nov 2023.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. O problema da afinidade na Amazônia. *In*: **A inconstância da alma selvagem**. São Paulo: Cosac & Naify, 2002. p. 87-18.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. The gift and the given: three nano-essays on kinship and magic. *In*: BAMFORD, Sandra; LEACH, James (eds). **Kinship and beyond: the genealogical model reconsidered**. New York, Berghahn Books, 2009. p. 237-68

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo Batalha. Filiação intensiva e aliança demoníaca. *In*: **Novos Estudos CEBRAP**, [online], v. 77, p. 91-126, 2007. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/nec/a/FLYCMByK8ddHyrFt9HfcMfM/?lang=pt#> Acesso em: 10 nov 2023.

WAGLEY, Charles. **Lágrimas de boas vindas**. Os índios Tapirapé do Brasil Central. São Paulo: Edusp, 1977 [1988].

WAGNER, Roy. **The invention of Culture**. Revised and Expanded Edition. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1981.

WAGNER, Roy. Incest and identity: a critique and theory on the subject of exogamy and incest prohibition. *In*: **Man**, [online], v. 7, n. 4, p. 601-613, 1972. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/2799952> Acesso em: 10 nov 2023.

WAGNER, Roy. Are there social groups in the New Guinea Highlands? In: LEAF, Murray John (org.). **Frontiers of anthropology**. New York: D. Van Nostrand, 1974. p. 95-122.

WALKER, Robert S. *et al.* Cultural phylogenetics of the tupi language in Lowland South America. *In*: **Plos One**, [online], Walnut Creek, v. 7, n. 4, p. 1-9, Left Coast Press, 2012. Disponível em: <https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0035025>

Acesso em: 10 nov 2023.

WASSU, Ellen Lima. **Yby kúatiara: um livro de terra**. Cotia: Urutau, 2023.

WOOLFORD, Andrew. Ontological Destruction: Genocide and Canadian Aboriginal Peoples. *In: Genocide Studies and Prevention: An International Journal*. v. 4, Issue 1, Article 6, 2009. Disponível em: <https://digitalcommons.usf.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1149&context=gsp>
Acesso em: 10 nov 2023.

YAMADA, Erika Magami; AMORIM, Fabrício Ferreira. 2017. Povos indígenas isolados: autonomia e aplicação do direito de consulta. *In: Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, Brasília, v. 8, n. 2, p. 41-60. Disponível em: <https://doi.org/10.26512/rbla.v8i2.16299>. Acesso em: 02 maio 2024.

ZIMPEL NETO, Carlos Augusto. **Na direção das periferias extremas da Amazônia**: Estudo da Arqueologia na Bacia do Rio Jiparaná, Rondônia. Dissertação (Mestrado em Arqueologia) - Museu de Arqueologia e Etnologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/320565045_Na_direcao_das_periferias_extremas_da_Amazonia_arqueologia_no_medio_rio_Ji-parana_-_RO Acesso em: 10 nov 2023.

FILMOGRAFIA

CORUMBIARA. Direção: Vincent Careli. Brasil, 2009. (117 min)

VIROU BRASIL. Direção: Pakea, Hajkaramykya, Arakurania, Petua, Arawtyta'ia, Sabiá e Paranya Awá Guajá. Brasil, 2019. (91 min)

SERRA DA DESORDEM. Direção: Andrea Tonacci. Brasil, 2006. (135 min.)

PIRIPKURA. Direção: Mariana Oliva, Renata Terra e Bruno Jorge. Brasil, 2017. (82 min)

O ABRAÇO DA SERPENTE. Direção: Ciro Guerra. Colômbia, Venezuela e Argentina, 2016. (125 min)

ANEXOS

ANEXO 1 LISTA DE REGISTROS DE POVOS INDÍGENAS ISOLADOS NO BRASIL

Quadro 11 - Lista de Registros de Povos Indígenas Isolados no Brasil.

Registro	Nome	Etnia	Situação	Terra Indígena	UF
1	Igarapé Waranaçu	Provavelmente Maku	Informação	Alto Rio Negro	AM
2	Rio Uaupés	Provavelmente Maku	Informação	Alto Rio Negro	AM
3	Rio Curiririari	Provavelmente Maku	Informação	Alto Rio Negro	AM
4	Igarapé do Natal	Desconhecida	Informação	-	AM
5	Igarapé Bafuanã	Desconhecida	Informação	-	AM
6	Baixo Rio Cauaburis	Desconhecida	Em Estudo	Yanomami	AM
7	Rio Alalaú	Pirititi	Confirmada	Pirititi	RR-AM
8	Alto Rio Jatapu	Desconhecida	Informação	-	RR
9	Rio Parauari/ Médio Tapajós	Desconhecida	Em Estudo	-	AM/PA
10	Alto rio Canumã	Desconhecida	Em Estudo	-	AM
11	Rio Mucuim	Desconhecida	Informação	-	AM
12	Katawixi	Katawixi	Em Estudo	Jacareúba/Katawixi	AM
13	Hi-Merimã	Língua Arawá (Hi-Merimã)	Confirmada	Hi-Merimã	AM
14	Igarapé Maburrã	Desconhecida	Em Estudo	-	AM
15	Igarapé Nauá	Desconhecida	Confirmada	Vale do Javari	AM
16	Rio Itaquai	Desconhecida	Confirmada	Vale do Javari	AM
18	Igarapé Alerta	Desconhecida	Confirmada	Vale do Javari	AM
19	Igarapé Inferno	Provavelmente Korubo	Confirmada	Vale do Javari	AM

Registro	Nome	Etnia	Situação	Terra Indígena	UF
20	Rio Boia/Curuena	Provavelmente Korubo	Confirmada	-	AM
21	Igarapé Lambança	Korubo	Confirmada	Vale do Javari	AM
22	Rio Pedra	Desconhecida	Informação	Vale do Javari	AM
23	Rio Coari	Korubo	Confirmada	Vale do Javari	AM
25	Rio Quixito	Grupo de língua Pano	Confirmada	Vale do Javari	AM
26	Igarapé São Salvador	Desconhecida	Informação	Vale do Javari	AM
27	Igarapé Cravo	Desconhecida	Em Estudo	Vale do Javari	AM
28	Igarapé Amburus	Desconhecida	Em Estudo	Vale do Javari	AM
29	Igarapé Flecheira	Desconhecida	Em Estudo	Vale do Javari	AM
31	Riozinho do Alto Envira	Desconhecida	Confirmada	Riozinho do Alto Envira	AC
32	Rio Jaminawa	Desconhecida	Confirmada	Riozinho do Alto Envira	AC
33	Mashko Piro do Iaco	Mashko Piro	Confirmada	Mamoadate	AC
34	Alto Rio Mapuera	Desconhecida	Informação	-	PA
35	Rio Cachorro/Cachorrinho	Desconhecida	Informação	-	PA
36	Rio Kaxpakuru/ Igarapé Água Fria	Desconhecida	Informação	-	PA
37	Rio Amapari/Alto Oiapoque	Provavelmente Waiãmpi	Em Estudo	-	AP
39	Igarapés Presídio e Juriti	Awa Guajá	Confirmada	Caru	MA
40	Riozinho do Anfrizio	Desconhecida	Informação	-	PA
41	Arariboia	Awa Guajá	Confirmada	Arariboia	MA
42	Iriri Novo	Provavelmente Kayapo	Informação	Menkragnoti	PA

Registro	Nome	Etnia	Situação	Terra Indígena	UF
43	Rio Fresco	Provavelmente Kayapo	Informação	Kayapo	PA
44	Alto Rio Ipitinga	Provavelmente Karibe	Informação	Rio Paru d'Este	PA
45	Bom Futuro	Desconhecida	Informação	-	RO
46	Igarapé Oriente	Desconhecida	Informação	Uru Eu Wau Wau	RO
47	Cachoeira do Remo	Desconhecida	Informação	-	RO
48	Cautário	Yrapararikuara	Confirmada	Uru Eu Wau Wau	RO
49	Bananeira	Yrapararikuara	Confirmada	Uru Eu Wau Wau	RO
50	Kagwahiva do Rio Muqui	Jururei / Língua Tupi Kawahib	Confirmada	Uru Eu Wau Wau	RO
51	Massaco	Possivelmente Sirionó	Confirmada	Massaco	RO
53	TI Tanaru	Desconhecida	Confirmada	Tanaru (RU)	RO
54	Rio Tenente Marques	Provavelmente Nambikwara	Em Estudo	Parque Aripuanã	MT
55	TI Piripkura	Língua Tupi Kawahib	Confirmada	Piripkura (RU)	MT
56	Igarapé Boca da Mata	Desconhecida	Informação	-	MT
57	Médio Rio Branco	Desconhecida	Informação	Aripuanã	MT
58	Arara do Rio Branco	Desconhecida	Informação	Arara do Rio Branco	MT
59	Kawahiva do Rio Pardo	Língua Tupi Kawahib	Confirmada	Kawahiva do rio Pardo	MT
60	Igarapé Pacutinga	Desconhecida	Em Estudo	-	MT
61	Pontal	Desconhecida	Em Estudo	Apiaká do Pontal e Isolados	MT

Registro	Nome	Etnia	Situação	Terra Indígena	UF
63	Norte da TI Zoró	Desconhecida	Informação	Zoró	MT
64	Igarapé Tapada	Provavelmente Isconahua	Em Estudo	-	AC
65	Jari	Desconhecida	Informação	-	PA
66	Serra do Cipó	Desconhecida	Informação	-	MA
67	Ava Canoeiro	Desconhecida	Em Estudo	-	GO
68	Mão de Onça	Provavelmente Awa Guaja	Em Estudo	Awa	MA
70	Kaidjuwa	Desconhecida	Em Estudo	Tenharim Mar- melos	AM
71	Mashko Piro do Rio Chandless	Mashko Piro	Confirmada	Mamoadate	AC
72	Rio Iquê	Possivelmente grupo Yacundê	Informação	Enawene Naue	MT
73	Serra do Cachimbo	Desconhecida	Informação	-	PA
74	Urucum	Desconhecida	Informação	-	AM
75	Rio Coti	Desconhecida	Em Estudo	-	AM
76	Serra da Estrutura	Língua Yano- mami	Confirmada	Yanomami	RR
77	Médio Jatapu	Desconhecida	Informação	Trombetas/Ma- puera – Waimiri Atroari	AM
78	Cabeceira do Rio Ca- manaú	Desconhecida	Em Estudo	Waimiri Atroari	AM
79	Médio Macucuaú	Desconhecida	Informação	-	RR
80	Igarapé Jararaca	Desconhecida	Informação	Alto Turiaçu	MA
81	Rio Arraias	Desconhecida	Informação	Krikati	MA
82	Cana Brava	Desconhecida	Informação	Cana Brava	MA
83	Rio Corumbiara	Desconhecida	Informação	-	RO
84	Manicorezinho	Desconhecida	Informação	-	AM

Registro	Nome	Etnia	Situação	Terra Indígena	UF
85	Igarapé Preto	Desconhecida	Informação	Tenharim do Igarapé Preto	AM
86	Rio Maici	Desconhecida	Informação	Pirahã	AM
87	Rio dos Peixes	Desconhecida	Informação	Apiaka/Kayabi	MT
88	Igarapé Bom Jardim	Desconhecida	Em Estudo	Araweté Igarapé Ipixuna	PA
90	Rio Esquerdo	Língua Pano	Confirmada	Vale do Javari	AM
91	Igarapé São José	Desconhecida	Confirmada	Vale do Javari	AM
92	Igarapé Pedro Lopes	Desconhecida	Informação	Vale do Javari	AM
93	Surucucu/Kataroa	Yanomami (Putu u thori)	Informação	Yanomami	RR
94	Parawa u	Yanomami (Xih i thdri)	Informação	Yanomami	RR
95	Auaris/Fronteira	Desconhecida	Informação	Yanomami	RR
96	Surucucu/Watho u	Desconhecida	Informação	Yanomami	RR
97	Igarapé Tiradentes	Desconhecida	Informação	Uru Eu Wau Wau	RO
98	Baixo Cautário	Desconhecida	Informação	Uru Eu Wau Wau	RO
99	Alto Tapajós	Desconhecida	Em Estudo	Munduruku	PA
100	Amajari	Yanomami (Nin-an)	Informação	Yanomami	RR
101	Rio Branquinho	Desconhecida	Informação	Yanomami	RR
102	Cabeceiras do Rio Cuniuá	Desconhecida	Informação	Deni	AM
103	Igarapé Papavo	Provavelmente sub-grupo Jaminawa	Em Estudo	Kaxinawa/Ashaninka do rio Breu	AC
104	Ilha do Bananal	Ava Canoeiro	Em Estudo	Inawebohona	TO

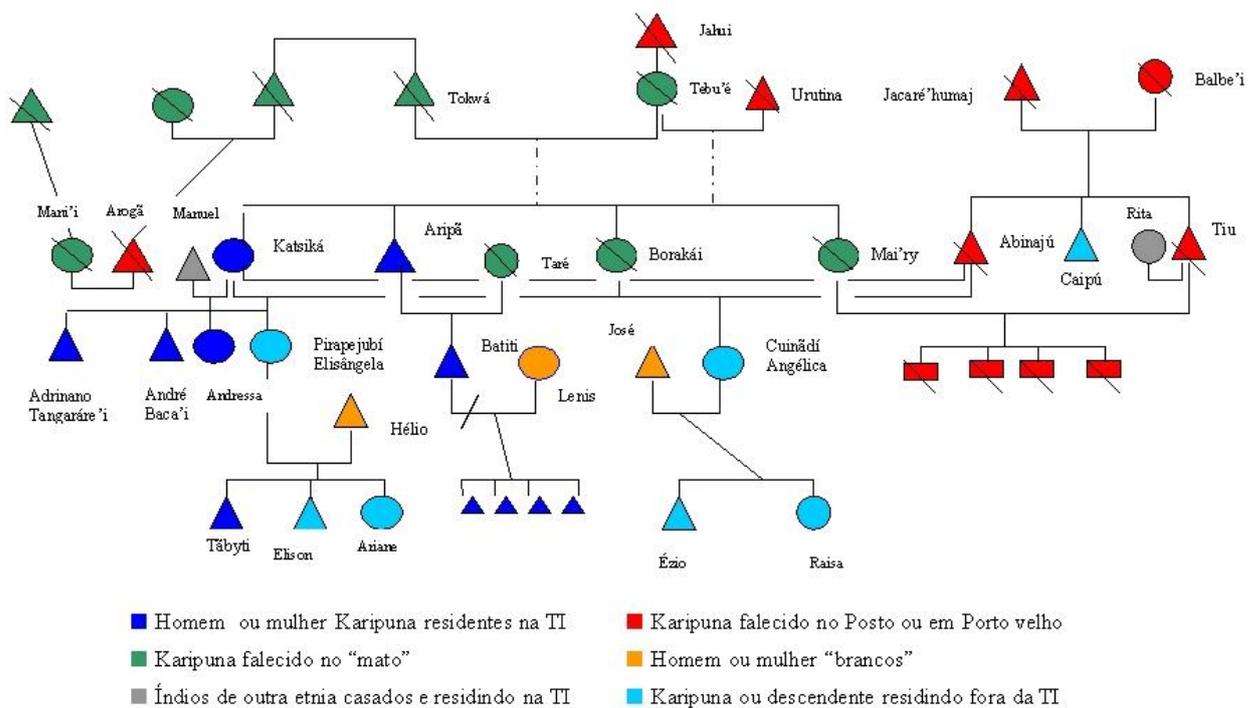
Registro	Nome	Etnia	Situação	Terra Indígena	UF
105	Karapawyana	Karapawyana (Karibe)	Em Estudo	Trombetas Mapuera	PA/RR/AM
106	Akuriyó do Rio Mataware/Alto Jari	Akuriyó (Karibe)	Informação	Tumucumaque	PA
107	Pitinga/Nhamunda-Mapuera	Possivelmente Karibe	Em Estudo	Kaxuyana-Tunayana e Isolados	PA
108	Alto Urucuriana/Alto Curuá/Alto Maicuru	Possivelmente Apalai (Karibe) ou Zo'é isolados	Informação	-	PA
109	Rio Citaré	Possivelmente Waiana (Karibe)	Informação	Tumucumaque	PA
110	Igarapé Ipiaçava	Desconhecida	Em Estudo	Ituna-Itata	PA
111	Rio Jamanxim	Desconhecida	Informação	Sawre Maybu	PA
112	Rio Abacaxis	Desconhecida	Informação	-	PA
113	Mossoró	Desconhecida	Informação	-	PA
114	Serra da Providência	Desconhecida	Informação	-	RO
115	Alto Rio Humaitá	Desconhecida	Confirmada	Kaxinawa do Rio Humaitá	AC
116	Mashko do Rio Envira	Mashko Piro	Confirmada	Kampa e Isolados do Rio Envira	AC
117	Arinos/Sangue	Desconhecida	Informação	-	MT
118	Capot/Nhinore	Desconhecida	Informação	Menkragnoti	PA/MT
119	Alto Xingu/Curisevo	Desconhecida	Informação	Parque do Xingu	MT
120	Alto Xingu/Arraias	Desconhecida	Informação	Parque do Xingu	MT
121	Médio Jatapu	Desconhecida	Em Estudo	-	PA

Registro	Nome	Etnia	Situação	Terra Indígena	UF
122	Pone- kuru/Acapu/Baixo Água Fria	Desconhecida	Informação	-	PA
123	Mamoriá Grande	Língua Arauá	Confirmada	-	AM
124	Igarapé Caribi	Desconhecida	Em Estudo	-	AM

Fonte: Elaborada pelo autor.

ANEXO 2 GENEALOGIA KARIPUNA

Figura 81 - Genealogia karipuna.



Fonte: Azanha, 1994.

ANEXO 3 FOTOGRAFIAS

Figura 82 - Aripã escrutina a genealogia do antropólogo.



Fonte: Fotografado pelo autor.

Figura 83 - Aripã e Rita observam foto da então jovem Imána hãa.



Fonte: Fotografado pelo autor.

Figura 84 - Rita e Aripã analisam vídeo do contato Karipuna.



Fonte: Fotografado pelo autor.

Figura 85 - Pakýj narra uma caçada com seus ideofones.



Fonte: Fotografado pelo autor.

Figura 86 - Borbura Jupaú narra os tempos de infância em isolamento e seus encontros com os isolados Jurureí.



Fonte: Acervo do autor.