

Capítulo F-4

Amazônia Extremo-Occidental

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

Os povos indígenas desta área vivem na Amazônia equatoriana e peruana, regada por rios que saem das encostas andinas para confluir com o Maraño, o Huallaga e o Amazonas. Com base em suas semelhanças culturais e linguísticas, eles podem ser distribuídos em quatro conjuntos: os quíchuas, os jívaros, os huaorânis e os záparos. Entre os quíchuas se contam os quijos, os canelos, os quíchuas do rio Napo, os do rio Tigre e os do rio Pastaza. São jívaros os xuar, os achuar, os aguarunas e os huambisas. Também entre eles se podem incluir os candôxis e os xapras, cujas línguas constituem um ramo colateral da família jívaro. Os huaorânis são os únicos de seu conjunto. Do conjunto záparo fazem parte os andoas, os arabelas, os tauriros, os iquitos, povos que estão mais a oriente e com população mais reduzida.

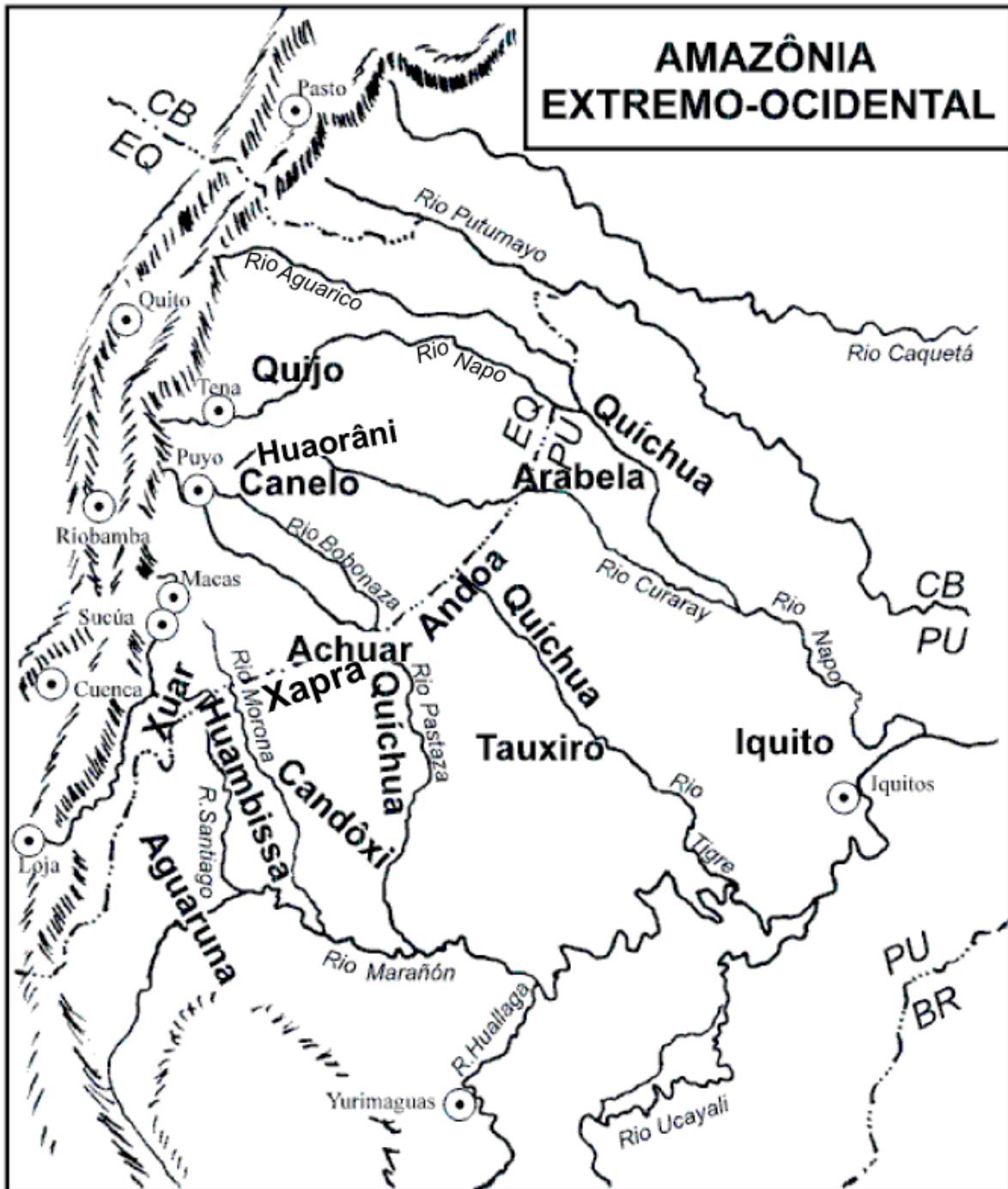
Os quíchuas

Sem contar os ingas ou inganos da Colômbia (área Cabeceiras do Putumayo e do Caquetá) — que devem falar mais um dialeto —, os quíchuas da Amazônia equatoriana falam três dialetos da mesma língua, que assim se dispõem aproximadamente de norte para sul: a) nas vizinhanças de Limoncocha, na zona em que o rio Napo deixa sua direção sudoeste-nordeste para infletir para o leste; b) nas vizinhanças de Tena, junto aos formadores dos rios Napo e Curacay, falado pelos índios conhecidos como quijos, iumbos ou Napo-quíchuas; e c) nas vizinhanças de Puyo, no alto curso dos rios Bobonaza e Pastaza, falado pelos canelos, canelo-quíchuas ou sacha runa. Este último dialeto tem muita afinidade com o falado na zona vizinha, em território peruano, nos rios Napo, Tigre e Pastaza, que desembocam no Amazonas e no Maraño (Stark 1983: 811-813). Embora migrantes de língua quíchua continuem a se deslocar para a Amazônia, a presença deste idioma nesta área data do período colonial e, conforme se admite em certos casos, do pré-colombiano, devendo sua expansão ao fato de ser uma língua franca comercial.

Norman Whitten Jr. (1987) estudou, com colaboradores, os índios canelos, como parte de um projeto maior a respeito das modificações provocadas pela exploração do petróleo no norte do Equador, de um e de outro lado dos Andes. Infelizmente, Whitten Jr. não é muito preciso na caracterização do *ayllu* e da *llacta*, unidades grupal e territorial respectivamente. Seu texto se torna ainda mais obscuro ao considerar o *ayllu* como clã, quando sua descrição parece indicar tratar-se de uma parentela (: 40-42, 149-153). Por outro lado, ele levanta interessantes dados sobre a liderança que desempenham os xamãs entre os canelos e sobre a herança dos poderes xamanísticos por intermédio das relações de parentesco.

Por sua vez, Blanca Muratorio (1987) confronta a história documental do alto Napo com as memórias de um velho Napo-quíchua, que, como muito outros de sua etnia vinham fazendo

desde pelo menos o século XIX até a abertura das modernas estradas de rodagem, trabalhou como carregador entre as cidades andinas e as amazônicas.



Os nexos endogâmicos jívaros

Mais para o sul estão os achuar, os xuar, os huambissas e os aguarunas, que falam todos, com diferenças dialetais, uma mesma língua (Stark 1983: 808), que podemos designar como

jívaro. Philippe Descola (1993), a propósito da guerra, oferece um panorama das linhas mestras da organização social que se aplica aos jívaros em geral. O termo jívaro, que estava abandonado, inclusive por ser pejorativo, é resgatado por ele, na falta de outro, para aplicar a todo o conjunto de falantes dessa língua e que vivem conforme um fundo cultural comum. Em outro trabalho, esse mesmo autor explica longamente a origem e o porquê das denominações jívaro, xuar e achuar (Descola 1996: 220-3).

Para se entender a organização social jívaro, é preciso distribuí-los em diferentes conjuntos a que Descola dá o nome de nexos endogâmicos. Umnexo endogâmico inclui um certo número de casas-território unidas num dado momento pela sobreposição de quatro redes interdependentes: uma mesma área de casamento, uma mesma área territorial, uma mesma área de solidariedade faccional e uma mesma área de influência de um "grande homem" (1993: 173).

No que tange à primeira rede, a maioria dos casamentos se faz entre pessoas do mesmo nexo, valorizando-se as uniões entre primos cruzados bilaterais próximos. Como em outras partes da Amazônia, há uma tendência a obscurecer as relações de afinidade dentro do nexoe, por outro lado, transformar em afins os consanguíneos que se afastam dele (: 172-175).

Quanto ao território, as casas de um mesmo nexo tendem a se distribuir e se deslocar ao longo de um mesmo rio, permanecendo cada qual no mesmo lugar por seis até doze anos. Faixas de terra-de-ninguém separam os territórios de diferentes nexos (: 174).

Um homem corajoso, hospitaleiro, mestre da palavra e obstinado na vingança, casando-se poliginicamente com as mulheres do nexoe oferecendo suas irmãs e filhas aos líderes de nexos vizinhos, constrói a rede faccional. No caso de agravamento de conflito externo, os habitantes do mesmo vale refluem para a casa deste grande homem, onde se concentram (: 174).

Os jívaros fazem dois tipos de guerra. Uma, a "intratribal", motivada por razões específicas e passível de trégua e de delimitação do conflito, se faz entre aqueles que falam o mesmo dialeto, se conhecem pessoalmente e, em tempos de paz, até se visitam. Ela pode se estender aos vizinhos cocamas, cauapanas e canelos, que mantêm laços matrimoniais com os jívaros. A outra, "intertribal", se faz contra um adversário anônimo e genérico, falante de um outro dialeto e fora do campo do parentesco, mas culturalmente similar. Tal tipo de guerra se estende até os candôxis e xapras, que, apesar de línguas diferentes, são próximos quanto à cultura. Esta guerra é que tem por objetivo capturar cabeças para serem reduzidas (*tsantsa*) (: 175-176).

A guerra "intratribal" resulta de uma situação de crescente hostilidade motivada por adultérios, assassinato de esposa ou até, em certos casos, o incesto, vistos da perspectiva dos homens lesados nos seus direitos sobre as mulheres envolvidas, tanto como doadores quanto como presuntivos recebedores dessas mulheres. Os grandes homens dos grupos que se acusam trabalham nessa fase no sentido de dissuadir seus seguidores do acirramento do conflito. O motivo desencadeador do recurso às armas costuma ser uma morte natural, interpretada como ato de feitiçaria perpetrado pelos oponentes. Os líderes dos nexos envolvidos a partir daí assumem as hostilidades como algo que lhes toca pessoalmente (: 185-182).

Philippe Descola apresenta mais extensivamente a etnografia achuar em dois livros. Um, traduzido para o espanhol como *La Selva Culta* (1988a), e outro traduzido para o inglês com o título *The Spears of Twilight* (1996). No primeiro, de caráter mais acadêmico, aborda as relações desses jívaros com o meio ambiente, nos seus aspectos simbólicos e práticos; ao longo

do livro discute as teses de diferentes autores atinentes aos tópicos de que vai tratando. No segundo, com episódios selecionados e ordenados cronologicamente, descreve como foi pouco a pouco ganhando compreensão da cultura achuar, em sua longa pesquisa de campo. Escrito de modo mais literário, este segundo livro exerce maior poder de atração sobre o leitor e lhe permite melhor decantar as informações etnográficas, apresentadas de modo mais dosado e mais vinculadas aos acontecimentos e situações em que foram captadas.

Texto e fotos desse segundo livro deixam evidente a importância simbólica do banco individual de madeira em que senta o dono da casa para receber os visitantes, todos geralmente armados, como fosse o soberano de um pequeno reino em estado de guerra. Também sublinha o papel de suas esposas na recepção dos visitantes, com o oferecimento farto de bebida de mandioca, de acordo com uma rigorosa etiqueta.

Descola, a partir da apresentação dos diferentes setores da casa, vai alargando o âmbito de sua descrição, tratando das atividades, relações sociais, vinculações simbólicas de cada espaço a mais que vai incorporando à medida que vai contando o que presenciou durante a realização de sua pesquisa, fazendo inclusive o leitor acompanhá-lo por um longo percurso no território achuar.

A arte da palavra

Descola (1996), talvez devido a seus pendores literários e a sua fluência na língua jívaro, mostrou-se bastante sensível ao valor que os achuar dão às diferentes formas de manifestação verbal e ao lugar privilegiado que têm em sua vida.

Dentre os diferentes gêneros oratórios cultivados pelos achuar, Descola oferece vários exemplos de *anent* (1996: 78-81, 89-90, 93, 132, 185-8, 195-7, 307-9, 391-2), cânticos individuais, íntimos, mágicos, poéticos, que aludem ao destinatário de modo indireto e revelam toda a gama de sentimentos envolvidos nas relações maritais, com cães, plantas, seres sobrenaturais, enfim, na vida cotidiana de homens e mulheres.

Também oferece exemplos das canções seculares chamadas *nampet*, cantadas nas recepções, que tratam de amor e de suas mazelas com auxílio de alegorias (1996: 257-259).

Os deslocamentos entre malocas são marcados por diálogos rituais entre o dono da casa e o visitante (1996: 165-8).

Há também aqueles gêneros mais vinculados aos conflitos armados. Um deles, o *impikmartin*, vem a ser uma imprecação de desafio e intimidação contra o inimigo, que não precisa estar necessariamente presente (1996: 285-7).

Outro, o *anemat*, é um diálogo entre o dono da casa e seu aliado, cada qual numa fileira com seus seguidores, colocados frente a frente, todos armados, mantido antes da partirem para um incursão sobre o inimigo (1996: 384-390).

Enfim, os *ujaj*, como que equivalentes femininos do *anemat*, cantados pelas mulheres, tanto as da casa quanto as visitantes, quando seus maridos e parentes masculinos estão fora, em expedição guerreira, nos quais expressam claramente a expectativa de aniquilamento do inimigo, mas também, em alusões indiretas, a preocupação com o perigo de morte que correm seus parentes no combate e o receio, mesmo se bem sucedidos, do espectro da vingança. Nos *ujaj* Descola (1996: 394-399) percebeu elementos importantes também presentes na cerimônia

do *tsantsa* (cabeça reduzida do inimigo), realizada pelos xuar, que os achuar abandonaram bem antes daqueles, a ponto de hoje admitirem nunca a terem praticado.

O inimigo e o ancestral genéricos: os extremos se tocam

Mais longe vai o paralelo traçado por Descola entre os ritos xuar e achuar. É tese sua que a redução de cabeças de inimigos pelos primeiros e a procura do *arutam* pelos segundos vêm a produzir os mesmos efeitos sobre esses dois ramos dos jívaros.

Com base em etnografias alheias sobre os xuar, Descola (1996: 273-6) faz um resumo e uma interpretação da redução de cabeça e dos ritos a ela relacionados. Primeiro descreve o processo de redução: o corte por trás da cabeça e retirada dos ossos, cartilagens, boa parte dos músculos; a fervura num pote para extração da gordura; o enchimento com areia altamente aquecida para produzir a evaporação da água dos tecidos e a conseqüente contração; a remodelação das feições da vítima a par dos procedimentos de redução; a costura do corte da cabeça, bem como das pálpebras e dos lábios; o preenchimento da cabeça com paina.

Uma vez pronta a cabeça reduzida, *tsantsa*, procedia-se ao ritual, levado a efeito em dois turnos de vários dias, separados pelo intervalo de um ano. Não vou aqui resumir ainda mais o que já foi resumido por Descola, mas vale a pena acentuar que, entre os cânticos entoados junto à cabeça, há aqueles chamados *ujaj*, cantados pelas mulheres desde o pôr-do-sol até o amanhecer, um gênero também encontrado entre os achuar, como vimos.

Não há uma relação muito clara entre cada detalhe posto em destaque por Descola e sua interpretação. Mas ele chama a atenção para o paradoxo constituído pelo contraste entre o cuidado em manter as feições da vítima, de um lado, e o total e assumido desconhecimento de sua identidade social, em parte por não ter nenhum laço anterior com seus matadores: não se sabe seu nome, mas ninguém o usa se por acaso o souber, nada se conhece de sua maneira de falar, de suas relações com *arutam*, seu rosto é enegrecido, de modo a esconder qualquer padrão que tenha sido traçado sobre ele, seus orifícios de comunicação com o exterior são selados. Não é uma pessoa, mas simplesmente uma existência humana.

Mas ao longo da sequência ritual, que Descola chama de "balé topológico", a *tsantsa* terá assumido todos os papéis sociais necessários a uma procriação simbólica: não-parente, doador de mulher, tomador de mulher, concubina do matador, amante das esposas do matador, e finalmente embrião, uma criança a nascer em breve entre os parentes do matador.

A crença no *arutam* é comum aos jívaros, mas apresenta variações entre seus diferentes ramos. O *arutam* é uma visão procurada por meio do jejum, repetida ingestão de suco de tabaco e fortes doses de uma preparação de estramônio. Quem o procura sente um vento de crescente violência e vê a aproximação de uma aparição monstruosa, que pode ser um gigantesco jaguar de olhos flamejantes, um par de enormes sucurijus enlaçadas, um imenso gavião-real, uma tropa de estranhos armados e rindo sarcasticamente, um corpo humano truncado cujos membros se arrastam independentemente pelo chão ou uma grande cabeça ardente que cai do céu e se aproxima rolando convulsivamente. Malgrado o terror, o aspirante deve tocar a visão com a mão ou com um bastão. Então ela desaparece e o vento se acalma, surgindo um velho. É o *arutam*, "o Antigo", o fantasma de um valente guerreiro, que toma agora uma forma benigna para lhe trazer uma mensagem de esperança, assistência e longevidade. Depois desaparece.

A procura desta visão se faz pela primeira vez quando o menino tem de dez a doze anos, com ajuda de um mentor. Mas só o faz mesmo por iniciativa própria quando tem cerca de dezoito anos, o que lhe traz efeitos sociais palpáveis: ele procura um rifle, toma uma esposa, passa a ser convidado para incursões guerreiras, geralmente pelo sogro, que lhe serve de instrutor. O *arutam* o torna valoroso e notável no combate. Porém sua influência se dissipa quando mata um inimigo, o que não é raro, uma vez que todos os expedicionários assumem a morte de um inimigo já caído atirando nele também. Isso o leva a procurar nova visão.

Mesmo Descola parece ter grande dificuldade em captar o que vem a ser exatamente o *arutam*, conforme deixam transparecer as páginas que lhe dedica (1996: 302-14). Não é exatamente um determinado ancestral, mas aparece sob a forma de uma pessoa falecida reconhecível por aquele que o procura. Tratar-se-ia de um princípio eterno, perpetuado ao longo das gerações de indivíduos ligados pelo parentesco e o lugar de residência.

Em suma, se o *arutam*, na versão achuar, consolida a consanguinidade imaginária dos nexos endogâmicos, a *tsantsa*, no caso xuar, institui a afinidade de afins reais. Desse modo, foi possível aos achuar abandonar a redução de cabeças, sem perder os efeitos simbólicos por ela produzidos. Por outro lado, abandonar a caça de cabeças, dirigida contra os inimigos extra-tribais, não-relacionados, não significou deixar o exercício da vingança, dirigido contra inimigos mais relacionados, nas guerras intratribais, cujos combates implicam em novas buscas do *arutam*.

A predação no centro da análise

Nos trabalhos etnológicos recentes realizados na Amazônia tem sido frequente o uso da noção de predação para caracterizar os atos exercidos pelos membros de um grupo ou povo sobre outros, de modo a lhes retirar algo que, por elaboração material e ritual, será incorporado a seu meio social com um novo significado. Esse algo pode ser uma vida, um corpo, uma cabeça, um prisioneiro. E seu tratamento ritual pode produzir nomes pessoais, progressão nos graus de idade, atração dos animais de caça, proteção nas incursões guerreiras, um novo membro para o grupo, com inúmeros desdobramentos de caráter simbólico. Nas cosmologias de povos como esses, também os espíritos podem atuar como predadores. Ainda que a predação envolva violência, ela faz sentido no meio cultural que autoriza sua prática. A redução de cabeças outrora exercida pelos povos jívaros constitui exemplo desse modo de relação intergrupar. Vários trabalhos desenvolvidos por antropólogos brasileiros na Amazônia têm focalizado a predação como constitutiva da reprodução social.

No estudo dos candôxis, Alexandre Surrallés (2009) dirige sua atenção para a predação em todos os aspectos da cultura que examina. A língua dos candôxis é semelhante à dos jívaros (xuar, achuar, aguarunas e huambissas), mas não a ponto de serem mutuamente inteligíveis. A língua dos candôxis é a mesma dos xapras. Surrallés comenta essa semelhança e até apresenta um esquema de sua origem comum (: 43, nota 6). Muito mais semelhantes são na cultura material e na organização das atividades de subsistência. Porém distinguem-se quanto ao nexo endogâmico dos jívaros, pois os grupos locais candôxis são estritamente exogâmicos uma vez constituídos (: 42-44). Mas um e outro modo de organizá-los tem como ápice o “grande homem”. Outras semelhanças podem ser apontadas: os candôxis, como os achuar, admitem que a mandioca pode chupar sangue dos humanos, mas não existe entre eles uma entidade tutelar das roças como Nunkui (: 70, 216-217); como os achuar, xuar e aguarunas, também fazem a

procura de *arutam*, e até suas mulheres o fazem, mas para mensagens relativas ao mundo feminino (: 252 e 261); e, no passado, capturavam cabeças dos inimigos mortos em combate para reduzi-las (: 276, 278 e 281). Serrallés distribui sua descrição, análise e argumentação em três tópicos — percepção, afetividade, ação — destacados no título do livro. Na impossibilidade de acompanhá-lo nesse longo caminho, destaco aqui apenas alguns exemplos de gesto, ato ritual, relação alusivos à predação. Assim, a concepção se dá quando um coágulo sanguíneo gera o coração, que presidirá à formação dos órgãos do corpo (: 95, figura 4), e, indo além do somático, também preside os elementos constitutivos da pessoa. Desse modo, “ter um coração grande” significa ter valor, determinação, autoridade e orgulho, qualidades associadas à figura do predador. Quem tem um “coração pequeno” será incapaz de vingar um parente, pondo assimem perigo sua própria vida e de seus filhos (: 95-97). Os homens *candôxis* procuram, ao falar, esconder a boca com as mãos, demodo a não mostrar os dentes, considerados uma arma agressiva. Dentes de onça e jacarés, chifres tantáculos, fragmentos de objetos metálicos, fazem parte dos ornamentos masculinos; madíbulas de animais abatidos na caça são enfiados nas palhas do teto (o que fazem também os marubos da área Juruá-Ucayali), para mostrar a habilidade do caçador (: 86). Um outro exemplo é o do pedido de casamento, quando o pretendente vai à casa do pai da mulher acompanhado de seu pai ou irmão mais velho, numa visita cuja razão já é mais ou menos suposta. Depois de ajudar os moradores da casa em algum trabalho coletivo, a conversação se orienta para o verdadeiro motivo da visita. Nesse momento o pretendente segura a mulher escolhida pelos cabelos. O acompanhante do pretendente faz uma discurso sobre as qualidades dele. Caso haja assentimento, ele já pode permanecer na casa. Caso contrário, o pai da mulher corta os cabelos dela, e os visitantes devem daí se retirar o mais breve possível (: 213-214).

Os huaorânis

Clayton e Carole Robarchek (1998) escolheram os huaorânis para estudo porque, até os anos 1950, o índice de homicídios praticados por eles, tanto nas relações externas como internas, estava entre os mais altos. O casal de etnólogos, estudioso do fenômeno da violência, tinha feito pesquisa entre os *semais*, da península de Malaca, no sudeste da Ásia, caracterizados como extremamente pacíficos, e queria um exemplo do pólo oposto. Por isso selecionou os huaorânis, cujo território, na Amazônia equatoriana, fica à margem direita do alto Napo, estendendo-se para os formadores de seus afluente, o rio Curacay.

Quando os Robarchek chegaram pela primeira vez aos huaorânis, em 1987, estes já tinham, na sua maioria, abandonado o seu frequente recurso ao homicídio. Desse modo, muito de seus dados foram recolhidos com base na memória dos conflitos de um passado que não era demasiado longínquo. Os huaorânis, até a mudança de seu modo de agir, matavam sistematicamente todo e qualquer indivíduo ou grupo que penetrasse em seu território, fosse branco ou fosse *quíchua*. Também resolviam a maior parte dos conflitos entre si pelo homicídio. Os motivos para praticá-lo eram diversos: ter uma pretensão matrimonial recusada, ver a mulher prometida por um dos pais ser entregue pelo outro a um novo candidato, suspeita de feitiçaria, vingança por homicídios passados. Com o indivíduo procurado pelos homicidas, eram mortos também os parentes com ele encontrados, fossem homens, mulheres ou crianças, de modo a evitar vinganças futuras. Nesses atos usavam lanças de madeira de pupunheira, de cerca de três metros de comprimento. Os homicidas cometiam o ato em um estado de raiva muito intenso, e nesse estado não raro abatiam quem quer que estivesse por acaso no local em que esperavam

encontrar a vítima. A raiva, que era a explicação imediata dada pelos huaorânis para esses atos, não seria motivada simplesmente por uma frustração, resultaria da interferência de outrem na autonomia do indivíduo e na consecução de seus objetivos (: 124). Tanto os homicídios feitos pelas armas como os atribuídos à feitiçaria (pois não admitiam a possibilidade de morte natural) desencadeavam igualmente os procedimentos da vingança.

A frequência dos homicídios estava relacionada à notável atomização de sua organização social. Viviam em pequenos povoados constituídos de grupos domésticos dispersos. Somente o casamento entre primos cruzados os relacionava, inclusive a povoados vizinhos. Mas a rede que essas uniões constituíam era demasiado frágil. Na descrição oferecida pelo casal de etnólogos, nada parece indicar que houvesse redes tecidas por uma política de casamentos em torno de algum homem de prestígio, tal como o nexa endogâmico dos jívaros, por exemplo. A frequência de homicídios, além das mortes, provocava fugas, diminuindo em consequência o número de uniões matrimoniais possíveis. A resolução da falta de cônjuges com o rompimento das regras, como o casamento com primos paralelos, gerava novas insatisfações e novos motivos para litígios e mais homicídios. Os huaorânis, tanto homens como mulheres, eram socializados de modo a se valerem a si mesmos, sem contarem muito com a ajuda dos demais. Em suas crenças não havia espíritos tutelares ou ancestrais que coagissem os indivíduos a uma maior interdependência (: 102-103); predominava a suspeita de feitiçaria, de efeito desagregador, que podia recair até sobre a rara figura do xamã jaguar, que atraía os porcos selvagens para os caçadores (: 110-113). A descrição de uma festa de beber (: 52-55) mostra a convergência dos convidados apenas para um grupo doméstico, em que uma só mulher, com pouca ajuda, tomou a iniciativa de realizá-la, fazer as bebidas de banana e de pupunha, e ainda servi-las. Mas, em festas como essa, e não apenas nelas, havia a oportunidade de relações sexuais entre primos cruzados, inclusive as irmãs ou irmãos do cônjuge e os cônjuges das irmãs ou irmãos. Aos homens era indiferente o sexo do parceiro (: 56-57 e 106). Mas essas oportunidades não equilibravam a tendência ao conflito.

A mudança do estado de violência em que viviam os huaorânis começou com a atuação dos missionários do Summer Institute of Linguistics. Sua pregação em favor de relações mais pacíficas veio ao encontro de algo que os huaorânis também almejavam. Sua presença trouxe aos huaorânis a possibilidade de obter utensílios de origem industrial, que até então só conseguiam em incursões sobre brancos e quíchuas. A situação mudava também com as prospecções de petróleo em seu território, que redundaram na instalação de um poço no seu centro e construção de um oleoduto e estrada paralela a partir daí na direção norte. Essas mudanças também abriram a oportunidade de trabalho não qualificado para os huaorânis. Em alguns dos povoados huaorânis se construíram casas de culto onde os moradores se reuniam aos domingos. Ainda que seu conhecimento da doutrina evangélica fosse bastante superficial, o peso das pregações e exortações recaía principalmente na valorização das relações pacíficas.

O território huaorâni foi reduzido à sua parte sudoeste, ficando aberta a outra para o uso das companhias petrolíferas e ao sabor da penetração de brancos e quíchuas. Nem todos os huaorânis migraram para a reserva assim criada. A identificação com o evangelismo não envolveu a todos, mas principalmente os da reserva. O futebol ganhou muitos praticantes entre eles. Uma associação para defender os interesses huaorânis foi criada. Assim, novos elos de articulação se formaram entre os huaorânis e também com seus vizinhos.

Por outro lado, os huaorânis começam a perceber que perderam grande parte de seu território para a exploração do petróleo e para colonos que aí se instalaram. Entre aqueles que

nasceram após o período dos homicídios se ter encerrado, começa a despertar a admiração por aquele antigo modo de agir. E recentemente têm ocorrido casos de incursões contra estranhos que se instalam em seu antigo território. Diferentemente do passado, a violência agora se volta apenas contra as ameaças externas, e não envolvem as relações internas.

Na procura do porquê da alta incidência da violência entre os huaorânis até um passado recente, Clayton e Carole Robarchek descartam as explicações oriundas do funcionalismo ecológico e da sociobiologia (: 127-137). Conforme o funcionalismo ecológico, as mortes e fugas decorrentes dos choques violentos entre grupos humanos teria por função mantê-los com população reduzida e separados por terras de ninguém, num ambiente de recursos pobres em proteínas. É curioso que, ao levantarem objeções à baixa oferta de proteínas pelo meio amazônico, os autores não tenham colocado na sua argumentação o antigo tabu dos huaorânis ao consumo da carne de veado, anta e porco selvagem (: 108). Por sua vez, para a sociobiologia, os homens mais agressivos e fortes teriam mais tempo de vida, mais mulheres e assim poderiam deixar seus genes para um maior número de filhos. Ao refutarem essa tese, os autores se demoram sobretudo na crítica à argumentação de Napoleon Chagnon baseada nos seus dados sobre os ianomânis. Os autores lembram que os seres humanos não são autômatos que reagem inconscientemente a imposições da genética ou do meio ambiente, mas fazem escolhas conscientes, guiados por seus valores, crenças, fins e intenções, numa realidade que continuamente constroem e reconstróem. O casal de etnólogos não fez qualquer menção à possibilidade de uma abordagem sob o ângulo da predação, talvez por desconhecê-lo ou considerá-lo inaplicável ao caso.

Articulações e semelhanças

Antes do trabalho de Descola sobre os achuar, Harner (1973) já tinha escrito sobre outro grupo jívaro mais ao sul, nas vizinhanças da cidade de Macas, os xuar. Como minhas anotações decorrentes da leitura deste livro incidiram mais sobre as relações de contato e as semelhanças culturais, vou tomar os xuar como referência para essas comparações.

Segundo Harner, todos os jívaros — e explicita os xuar, achuar e huambissas — reduzem as cabeças dos inimigos, transformando-as em *tsantsa*. Além dos jívaros, também tinham esse costume os candôxis, desta mesma área (: 191 e 225, nota 4). A caça de cabeças dos xuar se fazia sobre os achuar (: 172 e 182) e era importante a relação irmão-irmã na retaliação (: 173-174). Os xuar também eram objeto de incursões, de que é exemplo um ataque huambissa (: 186). Fazia-se a diferença de tratamento do inimigo conforme fosse o litígio, intra ou extra-tribal. No início do século XX as expedições de guerra reuniam de 400 a 500 combatentes; as mais recentes, apenas uns 40 (: 204). Entre outros fatores que desestimularam as guerras inter-tribais está o comércio (: 204-205), aumentando, por outro lado, os conflitos intra-tribais (: 204). As armas também se modificaram: desapareceram o lançador de dardos, o escudo, a torre da casa, o túnel para escapar, sendo substituídos por espingardas, troncos deitados atrás das paredes, trincheiras dentro de casa (: 205-206). O número de hóspedes que uma casa recebia por ocasião das comemorações relativas à obtenção de uma *tsantsa* era de 125 a 150 (: 191). A caça de cabeças terminou por pressão dos militares e dos missionários salesianos (: 210). Os xuar também reduzem cabeças de preguiças, o que podia ocorrer em duas situações: era a primeira cabeça que um jovem de cerca de dezesseis anos obtinha para as celebrações que o conduziam à idade adulta, ou substituída a cabeça de um inimigo que alguém matara em combate, mas não tinha conseguido decepar na pressa da retirada (: 93 e 148-149). Embora com outros

objetivos, os canelos por vezes reduzem cabeças de preguiças ou de macacos-aranhas (Whitten Jr. 1987: 102).

Considerando a articulação entre grupos, vale notar que os xuar conseguiam curare, zarabatanas, cartuchos calibre 44 (provenientes do Peru), saiotes masculinos, dos achuar, aprendendo com estes até mesmo um rito para marcar o estabelecimento de uma relação de parceria comercial (Harner 1973: 57, 67, 70, 200, 208); minúsculas cuias de beber, dos canelos (: 66); tanto os xamãs achuar como os xuar setentrionais procuravam junto aos xamãs canelos, tidos como mais poderosos, os dardos mágicos, mantendo suas boas graças em troca de bens, e passando seus poderes a xamãs xuar mais meridionais (Harner 1973: 119-125, 165, 202).

Descola (1996: 152-64) nos mostra como, mediante um rito simples, dois homens achuar de nexos distintos escolhem tornar-se *amik* (derivado do espanhol, "amigo") um do outro, frequentando-se mutuamente, cada um protegendo a vida do outro, mesmo que seus nexos estejam em estado de hostilidade. Trocam presentes, comerciam, veiculam notícias, servem de mensageiros de propostas de paz.

O consumo da mandioca, sob a forma de bebida fermentada, apresenta forte semelhança entre canelos e xuar (e também achuar). Ambos os grupos a preparam do mesmo modo: as raízes são descascadas, lavadas e cozidas em água. Depois são maceradas, enquanto a mulher ou as mulheres que desenvolvem essa tarefa mastigam bocados da massa, devolvendo-os ao pote. O produto assim obtido é deixado a fermentar em jarros. É servida, depois de retiradas as fibras da mandioca, misturando-se duas partes da massa com uma parte de água. Os homens tomam de três a quatro galões (1 galão = 3,8 litros) dessa bebida por dia, e as mulheres, metade (Harner 1973: 51-52). A diferença no preparo dessa bebida pelas mulheres canelos são mínimas; os homens bebem dois galões ou mais por dia, enquanto as mulheres e as crianças a consomem sem misturá-la com água (Whitten Jr. 1987: 107-108). Desse modo, essa bebida não é simplesmente um refresco ou apenas destinada a comemorações — para as quais ela fica a fermentar por mais dias — mas alimento básico. Uma variedade extremamente alcoólica é consumida pelos achuar por ocasião do *anemat*, o rito que precede a saída de uma expedição guerreira (Descola 1996: 34-36, 384). Essa bebida também é alimento básico dos huaorânis, que a consomem sob baixa fermentação (Robarchek & Robarchek, 1998: 49-50).

As bem cuidadas roças das mulheres achuar recebem a proteção de *Nunkui*, mulher mítica cuja filha criou, nomeando-as, as plantas cultivadas. Associadas a *Nunkui* são as pedras *nantar*; quando uma delas é encontrada, é enterrada na roça dentro de duas cuias de cerâmica emborcadas uma contra a outra. É um meio de tolher seus movimentos, pois, se de um lado promove o crescimento das plantas, por outro tende a sugar o sangue dos filhos da dona da roça. Por isso se derrama suco de urucu sobre o local onde a pedra está enterrada. Esse substituto do sangue também é oferecido à própria mandioca, que ainda suga o sangue de estranhos que passam pela roça (Descola 1996: 84-94). O mito de *Nunkui* é partilhado pelos xuar (Harner 1973: 70-76) e huambissas (Descola 1988a: 266-278), bem como pelos canelos (Whitten Jr. 1987: 33, 59, 64 e 102). Os achuar admitem ainda a existência de *Shakaim*, irmão ou marido de *Nunkui*, que cultiva as árvores da floresta e indica aos homens os melhores locais para abrir as roças (Descola 1988a: 278-81, 1996: 99).

Para os achuar, os animais possuem espíritos protetores, entre os quais *Amasank*, caçador de tucanos, que se move sobre o topo das árvores, passando de uma para outra sobre uma ponte de zarabatanas, e *Jurijri*, associado aos caititus, que fala várias línguas, tem barba, botas, elmo

e espada como um conquistador espanhol, além de uma boca com afiados dentes na nuca, por onde devora aqueles que zombam dos animais ou os matam sem razão (Descola 1988a: 349-351; 1996: 130 e 326). Esses dois seres também são objeto de crença dos canelos (Whitten Jr. 1987: 33, 59, 62, 64 e 102).

Além das pedras *nantar* que enterram nas roças, os achuar também recolhem os bezoares, chamados *namur*, que encontram nas entranhas de mamíferos, aves e peixes. Os bezoares que acham nos peixes favorecem a caça, e, inversamente, os que tiram dos mamíferos e aves facilitam a pesca (Descola 1988a: 354-6; 1996: 140-1). Os bezoares também recebem atenção dos canelos (Whitten Jr. 1987: 64 e 102), e ainda, no caso dos xuar (Harner 1973: 72) e dos canelos (Whitten Jr. 1987: 176-177), inclusive pedras encontradas no solo, desprovidas ou não de trabalho intencional.

Contato com os brancos

Esta área começou a ser ocupada pelos espanhóis logo após a conquista do império incaico. Em 1549 aí já estavam à procura de ouro. Mas um levante indígena os expulsou da área em 1599. Os xuar devem ter sido os mais resistentes à retomada do contato. Os colonos voltaram a se estabelecer. Os quijos (Napo runas) passaram a trabalhar como carregadores; a propósito, é impressionante o quadro reproduzido na capa do livro de Blanca Muratorio (1987), uma pintura do século XIX que mostra um índio com uma cadeira pendurada às costas, na qual é transportado um viajante, sentado de costas para o carregador; os próprios Napo runas e outros garimpavam e levavam o ouro para vender nos grandes centros; no final do século XIX, a parte mais baixa da área foi alvo da extração da borracha; e, a partir de 1968, o norte da área foi profundamente afetado pela exploração do petróleo, que acabou por alcançar o centro das terras huaorâni.

A instalação de missionários apoiados em campos de pouso e introduzindo a criação de gado trouxe modificações na maneira de ocupar a terra, uma vez que os nexos endogâmicos dos achuar se aglomeraram em torno dos campos de aterrissagem, as terras foram delimitadas para a criação de gado e até a relação e o trabalho do genro para com o sogro se intensificaram com o acréscimo das atividades pecuárias. A disponibilidade de aviões que levam a carne do gado abatido para os grandes centros estimulou também a extração da canela e da palma *Phytelephas sp.*, que serve para a fabricação de escovas (Descola 1983: 312-316). Clayton e Carole Robarchek (1998: 40-41 e 56) contam que as mulheres huaorânis, nas conversas e em qualquer outra oportunidade, estão sempre fazendo um longo fio de fibras de um vegetal cujo nome os etnólogos não informam; torcem-nas com a palma da mão sobre a coxa; e utilizam o fio para fazer bolsas e redes de dormir e de pesca, tanto para seu próprio uso como para vender nas cidades vizinhas.

Por outro lado, os xuar, apoiados por missionários salesianos, vieram a criar em 1964 a Federação de Centros Xuar, que tenta assegurar aos índios uma base econômica fundada na criação de gado e plantio de pastos, e promover o reconhecimento legal de seus direitos à terra; e ainda procura encorajar sua auto-estima por meio de breves programas diários transmitidos a partir de sua sede em Sucúa (Harner 1973: 214; Stark 1983: 809).

Ainda vale notar que, enquanto se estabelece a criação de gado leiteiro nas encostas orientais dos Andes na área Cabeceiras do Putumayo e do Caquetá, na de que aqui se trata se instala a de gado de corte.

Bibliografía

- BALLÓN, Enrique & Manuel GARCÍA-RENDUELES. 1978. “Núnkui’ y la instauración del orden social civilizado”. *Amazonía Peruana*, vol. 2, n° 3, pp. 99-158. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- BERLIN, Brent. 1977. “Sumario de la primera expedición etnobotánica al río alto Marañón, Departamento de Amazonas, Perú. 1972-1973”. *Amazonía Peruana*, vol. 1, n° 2, pp. 87-100. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- BERLIN, Brent. 1978. “Bases empíricas de la cosmología botánica aguaruna jíbaro, Amazonas, Perú”. *Amazonía Peruana*, vol. 2, n° 3, pp. 187-196. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- BOTASSO, Juan. 1984. "Las misiones u la aculturación de los Shuar". *América Indígena* 44 (1): 143-155.
- DESCOLA, Philippe. 1983. "Cambios en la territorialidad y en la apropiación de la tierra entre los Achuar". *América Indígena* 43 (2): 299-318.
- DESCOLA, Philippe. 1988a. *La Selva Culta: Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Achuar*. Tradução. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos, Quito: Abya Yala.
- DESCOLA, Philippe. 1988b. "El Jardín de Colibrí. Procesos de trabajo y categorizaciones sexuales entre los achuar del Ecuador". *América Indígena* 48 (1): 27-62.
- DESCOLA, Philippe. 1989. "Head-shrinkers versus shrinks: Jivaroan dream analysis". *Man* 24 (3): 439- .
- DESCOLA, Philippe. 1993. "Les affinités sélectives — Alliance, guerre et prédation dans l'ensemble jivaro". *L'Homme* 126/127/128: 171-190.
- DESCOLA, Philippe. 1996. *The Spears of Twilight — Life and Death in the Amazon Jungle*. Tradução do francês por Janet Lloyd. New York: The New Press.
- GARCIA-REDUELES, Manuel A. 1977. "Bibliografía de la familia lingüística jibaroana". *Amazonía Peruana* 1 (2): 171-178. Lima: CAAAP.
- GOW, Peter. 1993. "Gringos and wild Indians: Images of history in western amazonian cultures". *L'Homme* n° 126/127/128: 327-347.
- HARNER, Michael J. 1973. *The Jivaro: people of the sacred waterfalls*. Londres: Robert Hale & Company.
- MAGAÑA, Edmundo. 1992. “Natureza e Sociedade: Entrevista com Philippe Descola”. *Revista de Antropologia* 35: 205-223. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia.
- MURATORIO, Blanca. 1987. *Rucuyaya Alonso y la Historia Social y Económica del Alto Napo 1850-1950*. Quito: Abya Yala. 2ª edición revisada, 1998, em:
https://digitalrepository.unm.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1182&context=abya_yala
- MURATORIO, Blanca. 1998. “Indigenous women’s identities and the politics of cultural reproduction in the Ecuadorian Amazon”. *American Anthropologist* 100 (2): 409-420.
- HENDRICKS, Janet. 1991. "Symbolic Counterhegemony among the Ecuadorian Shuar". In *Nation-States and Indians in Latin America* (Greg Urban e Joel Sherzer, orgs.). Austin: University of Texas Press. pp. 53-71.
- ROBARCHEK, Clayton & ROBARCHEK, Carole. 1998. *Waorani: The Contexts of Violence and War*. Fort Worth: Harcourt Brace College Publishers (Case Studies in Cultural Anthropology).
- RIVAL, Laura. 1993. “The growth of family trees: Understanding Huaorani perceptions of the forest”. *Man* 28 (4): 635-652.
- SEYMOUR-SMITH, Charlotte. 1991. “Women have no affines and men no kin: The politics of the Jivaroan gender relation”. *Man* 26 (4): 629-649.
- SURRALLÉS, Alexandre. 2000. “Prédation, échange et redoublement de mariage candoshi”. *L'Homme* 154/155: 123-144.

- SURRALLÉS, Alexandre. 2009. *El Corazón del Sentido: Percepción, afectividad, acción em los candochi, Alta Amazonía*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA); Copenhagen: IWGIA. <https://surralles.files.wordpress.com/2016/12/ifea-952.pdf>
- TAYLOR, Anne Christine. 1993. "Remembering to forget: Identity, mourning and memory among the Jivaro". *Man* 28 (4): 653-678.
- TAYLOR, Anne Christine. 1993. "Des fantômes stupéfiants: Langage et croyance dans la pensée achuar". *L'Homme* 126/127/128: 429-447.
- TAYLOR, Anne Christine. 1996. "The soul's body and its states: An Amazonian perspective on the nature of being human". *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 2 (2): 201-215.
- TAYLOR, Anne Christine. 2000. "Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté". *L'Homme* 154/155: 309-333.
- WHITTEN JR., Norman. 1987. *Sacha Runa: Etnicidad y Adaptación de los Quichua Hablantes de la Amazonía Ecuatoriana*. Quito: Abya-Yala.

Textos gerais

- STARK, Louisa R. 1983. "Las lenguas indígenas de las tierras bajas de Ecuador: historia y condiciones actuales". *América Indígena* 43 (4): 797-821.
- WISE, Mary Ruth. 1983. "Lenguas indígenas de la Amazonía peruana: historia y estado presente". *América Indígena* 43 (4): 823-848.

AMAZÔNIA EXTREMO-OCIDENTAL							
Nome tribal e sinônimos	Classificação linguística	População	Data	Fonte			
xuar	jívaro	79.885 EQ [a]	2010	FIDA			
achuar		7.648 EQ [a]	2010	FIDA			
huambissa		11.087 PU [b]	2007	INEI			
aguaruna		10.163 PU	2007	INEI			
awajún		55.366 PU [c]	2007	INEI			
candóxi		3.255 PU	2007	INEI			
murato							
xapra	quêchua	EQ [d] [a] PU [e]	2010 2007	FIDA INEI			
quijo							
iumbo							
Napo runa							
canelo							
Sacha Runa							
quíchua do Tigre	zápapo [f]	2.549 EQ [a]	2010	FIDA			
quíchua do Pastaza							
huaorani/aixiri							
zapara					849 EQ [a]	2010	FIDA
andoa					6.798 EQ [a]	2010	FIDA
arabela	403 PU	2007	INEI				
iquito	519 PU	2007	INEI				

Abreviaturas e notas do quadro

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

[b] → Esse número é a soma de 10.919 achuar com mais 168 achuar junto com jívaros (aliás uma categoria que inclui achuar).

[c] → No censo peruano de 2017, os aguarunas são 37.690, portanto menos que em 2007.

[d] → FIDA só informa 730.104 quêchuas para todo o Equador.

[e] → A maneira sucinta como o INEI apresenta os números referentes aos quíchuas não nos permite calcular quantos estariam nesta área.

[f] → Entre os povos falantes de línguas da família záparo também se contam os andoas e tauxiros, que eram muito poucos em 1975, respectivamente 5 e 18 pessoas, conforme Wise, 1983 (ver bibliografia deste capítulo). Não constam no INEI. Mas os dados do Equador para os andoas são surpreendentemente altos. Por outro lado, parece reunir os demais povos dessa família linguística sob o nomee “zapara”.

EQ → Equador.

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

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

INEI → Instituto Nacional de Estadística e Informática. *Resultados Definitivos de las Comunidades Indígenas*. Censos Nacionales 2007: XI de Población e VI de Vivienda. Lima, 2009, Quadro 1.1, pp. 12-13. Não parece estar mais disponível no endereço:

<http://www.inei.gob.pe/biblioineipub/bancopub/Est/Lib0789/Libro.pdf>

Os resultados do censo mais recente estão em: *Peru – Perfil Sociodemográfico – Informe Nacional – Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades*. Lima 2018. p. 214, quadro 2.69. Mas não os transcrevo porque não especifica os povos constantes da tabela acima, a não ser os aguarunas (awajún). Seu endereço é:

https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1539/libro.pdf

PU → Peru.

Página
inicial

Lista das
áreas