

Capítulo G3

Alto Ucayali

Página inicial

Lista das áreas

Esta área, constituída pelos formadores do Ucayali, que correm para o norte, foi alcançada pelos brancos desde longa data, mais efetivamente a partir do século XVII, na figura de missionários franciscanos. Tal como a área da Amazônia Extremo-Occidental, esta também se constitui numa ponte entre os Andes e a Amazônia.

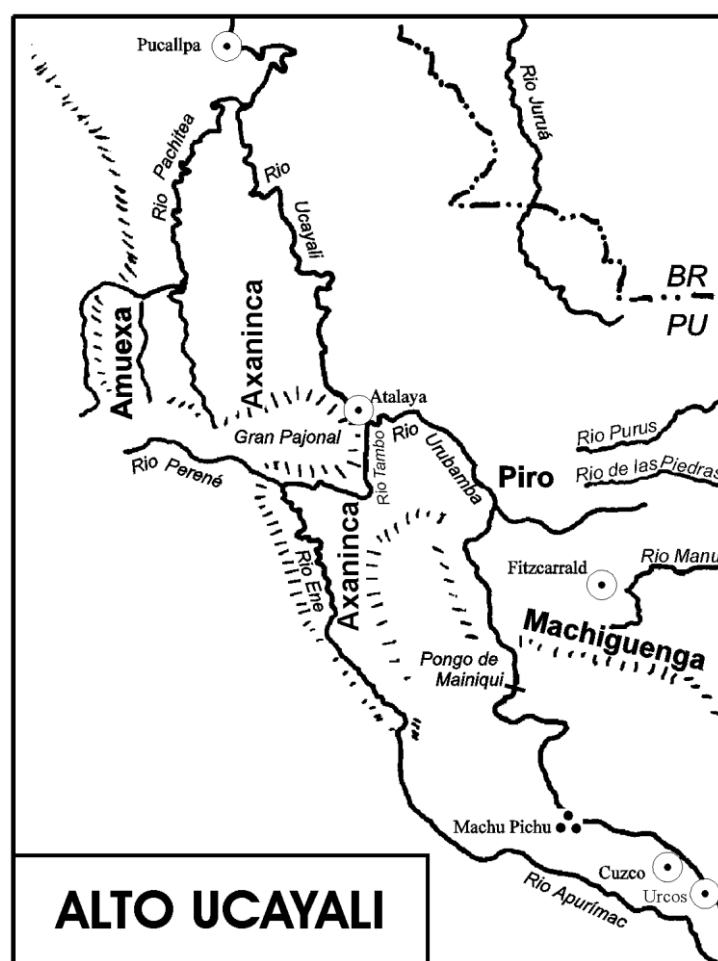
Um velho caminho

Os dois rios que passam de um e de outro lado de Cuzco, antiga capital dos incas, são formadores do Ucayali. Um corre a leste da cidade: é o Vilcanota, que forma o Urubamba. Acompanha o Vilcanota a estrada de ferro que liga as margens do lago Titicaca a Cuzco. Por sua vez, a estrada de ferro que leva os turistas de Cuzco para Machu Pichu acompanha o mesmo curso d'água, mas agora com o nome de Urubamba. Já o rio que corre a oeste da cidade é o Apurímac, que desemboca no Ene. Este, ao receber o Perené, forma o Tambo. Quando finalmente o Tambo se encontra com o Urubamba, tem início o Ucayali. Comparados com o trajeto mais regular do Vilcanota-Urubamba, o Apurímac-Ene-Tambo e seus afluentes, como o Perené, fazem vários ângulos retos. Mas é no Urubamba que fica a importante corredeira ou "pongo" de Mainique.

O Vilcanota e o Urubamba, apesar de rios de montanha, constituíram uma importante via de contato dos quêchuas de Cuzco e arredores com os habitantes da Amazônia desde tempos pré-colombianos. Um contato que devia ser mesclado de comércio e de incursões belicosas de parte a parte. Mesmo depois de estabelecido o regime colonial, essas relações prosseguiram. Nos afluentes do Urubamba viviam, como vivem até hoje, os machiguengas. Mais abaixo estavam os piros. Apesar de falantes de línguas da mesma família, a aruaque, comportavam-se de maneira diferente. Os piros atuavam no comércio com os quêchuas andinos. Subiam o Urubamba, aproveitando o período em que suas águas estavam mais baixas. Além dos artigos florestais que levavam consigo para comerciar, invadiam as casas machiguengas para aprisionarem mulheres, crianças, e ainda para se abastecerem de alimentos nas suas roças. O encontro entre os habitantes das terras baixas e os andinos, que desciam também pelo Urubamba, se dava na "Feria del Carmen", isto é, a "Feira de Nossa Senhora do Carmo", que se realizava no mês de julho, ao que parece, em Cocabambilla, mais tarde em Rosalinda, isto é, cada vez mais rio abaixo, o que decorria de um avanço dos moradores da serra para as terras baixas.

Mais do que simplesmente uma característica cultural, ou uma consequência do recrutamento compulsório para as atividades de extração da borracha, o fato de os machiguengas preferirem viver afastados do rio principal teria por motivo as incursões piros. Conforme Alejandro Camino (1977), em vez de reagirem violentamente aos piros, o que

talvez não pudessem fazer por viverem em grupos pequenos, os machiguengas resolveram fazer suas vivendas e suas roças longe do trajeto deles. Mas, na beira desse trajeto deixaram chefes ou curacas, para os quais faziam grandes roças que serviam de pontos de abastecimento aos piros. Também entregavam a esses curacas as mulheres e crianças que deviam ser entregues aos piros, o que evitava que estes procurassem invadir seus lugares de residência. Como eram escolhidos os destinados ao cativeiro, se eram do próprio grupo machiguenga ou de outros, o autor não nos esclarece. Esses curacas, que tinham várias esposas, que os ajudavam a manter as grandes roças, não entregavam simplesmente os víveres e os cativos aos piros, mas faziam trocas com eles, obtendo artigos que eram repassados aos que estavam internados nos pequenos afluentes. É possível que eles usassem essas roças e parte dos artigos obtidos em proveito próprio, gerando uma diferenciação social relativa ao acesso aos bens. Parece que esses curacas é que mais tarde vieram a ser também os intermediários entre os seringalistas e os demais machiguengas.



Juan Santos Atualpa

Já os rios que correm para o Tambo regam as terras dos campos, também falantes de uma língua da família aruaque. Nas suas terras estão o Cerro de la Sal e o Gran Pajonal. Do

primeiro se extraía o sal mineral, que entrava em relações de troca; o segundo é um platô desprovido de árvores numa área outrora provavelmente florestal, que assim se tornou pelo reiterado uso agrícola. Até hoje os campos parecem ter preferência pelo topo das elevações como locais de morada e de cultivo.

A partir do final do século XVII, essa área foi objeto de instalação de missões franciscanas, tendo-se destacado o Padre Biedma nos esforços de explorar e conhecer caminhos que ligassem os Andes com as terras baixas.

Em meados do século XVIII, um mestiço sobre quem pouco se conhece, originário de Cajamarca ou Cuzco, que se dizia descendente de Ataulpa, talvez um membro periférico da aristocracia quêchua e ex-aluno do Colégio dos Caciques nessa última cidade, deu início a um movimento, nos Andes, de restauração do regime incaico, sem negar, entretanto, o cristianismo. Por motivos estratégicos ou talvez por ter sido acusado de um homicídio, Juan Santos Ataulpa Apu Inca, como se denominava, desceu a serra na direção do Gran Pajonal, e ali começou a desafiar o regime colonial. Embora o movimento fosse andino, ganhou a adesão de índios das terras baixas, mas não de todos. Aderiram a ele alguns chefes que estavam descontentes com o tratamento que lhes davam os franciscanos, como um deles, que foi submetido a algumas chibatadas por ter objetado à ordem de vergastar um índio acusado de poligamia. Durante dez anos, de 1742 a 1752, fazendo guerrilhas, apoiado nas dificuldades que a área oferecia ao deslocamento e abastecimento de tropas regulares, Juan Santos conseguiu manter as forças espanholas neutralizadas. Finalmente fracassou num ataque a Andamarca. Mas os espanhóis, em vez de persegui-lo, preferiram sustentar uma posição defensiva no alto dos Andes.

Templos e ferrarias

Por um século, de 1752 a 1847, a área se manteve livre de colonos, missionários e guarnições militares. Os índios, entretanto, já haviam incorporado nas suas atividades o uso de instrumentos de ferro. Os missionários franciscanos, que até então haviam mantido o controle com ajuda de escravos negros armados, e cooptado os indígenas pelo fornecimento de instrumentos de ferro, tinham instalado inclusive ferrarias. O isolamento em que ficaram levou os índios a desenvolverem a extração do minério, a fundição, mantendo as ferrarias existentes e criando novas. Sobre o tema Fernando Santos Granero escreveu um interessante trabalho (1993a), no qual levanta a existência de 21 ferrarias, encontradas a partir do momento em que as tropas peruanas começam a reocupar a região, que vão sendo destruídas pelos militares (que viam na produção dos instrumentos de metal um dos suportes da autonomia indígena), pelos próprios índios (que não queriam que as ferrarias caíssem nas mãos dos invasores) e desativadas pela própria competição de instrumentos de origem industrial mais moderna que iam sendo introduzidos, ainda que algumas venham a perdurar até o início do século XX. Essas ferrarias se concentravam sobretudo nas vizinhanças da confluência dos rios Paucartambo e Chanchamayo, que aí formam o rio Perené. Na direção noroeste as ferrarias se estendiam até o Cerro de la Sal, em território dos amuexas, também da família aruaque, sítio muito frequentado por índios de outras etnias, à procura de sal mineral. Por ser um ponto de afluência, o controle do Cerro sempre foi procurado pelos colonizadores, primeiro os missionários franciscanos do período colonial, depois as tropas de ocupação do século XIX.

Na área de concentração das ferrarias, que é onde os territórios amuexa e campas se tocam, estavam também as minas de ferro. Havia ferrarias amuexas, ferrarias campas, e outras que podiam ser tanto de uns quanto de outros, mas parece que eram os campas que seguiam o modelo amuexa. De um modo geral as ferrarias estavam associadas a templos dirigidos por um oficiante religioso e o trabalho dos ferreiros estava sujeito a cuidados rituais. Militares, cientistas e viajantes que visitaram a região no século XIX surpreenderam-se com a presença das ferrarias e não esconderam sua admiração perante certas soluções encontradas pelos índios para darem conta de certas fases do processo, desde a extração do minério até o produto final.

As ferrarias que ficavam distantes das minas de ferro obtinham o minério por meio de trocas comerciais ou de presentes. Por exemplo, um oficiante religioso e ao mesmo tempo ferreiro do piscoso rio Cacazu, a nordeste, recebia presentes de minério e sal a troca da permissão de pescar nesse rio (: 89).

Nas crenças amuexas e campas as minas teriam sido concedidas e a arte de trabalhar o ferro teriam sido ensinadas por um herói cultural, um como que deus tecnológico, que teria caído nas mãos dos brancos, que assim asseguraram o monopólio da produção dos metais (: 90).

Os templos amuexas, situados entre as comunidades, eram dirigidos, cada qual, por um *cornesha*. Eram homens pacíficos que aconselhavam a concórdia e a generosidade àqueles que os procuravam. Mantinham-se à margem das desavenças e disputas internas às comunidades e entre as mesmas. Sua conduta exemplar, aliada a expectativas messiânicas, dotava-os de grande autoridade e poder de mobilização. Em um outro trabalho, o mesmo Granero (1993b) se vale de sua etnografia sobre esses líderes religiosos para criticar as teses de Pierre Clastres e outros autores que o precederam relativas aos líderes indígenas. O fato de o *cornesha* não fundamentar seu poder na força física e nem dispor de privilégios poligínicos colocam questões que pedem por uma reformulação dessas teses.

Sendero Luminoso

Tal como Juan Santos Atahualpa no período colonial, na segunda metade do século XX alguns movimentos revolucionários procuraram refúgio e apoio na selva amazônica, justamente na área aqui tratada. O troquista Hugo Blanco atuou na zona selvática do departamento de Cusco entre 1958 e 1962. O Ejército de Liberación Nacional (ELN) foi surpreendido em 1963 na cidade de Puerto Maldonado. Por sua vez o Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) desenvolveu luta guerrilheira nas terras dos axánincas (campas) em 1965, junto aos quais encontrou tanto colaboradores quanto adversários (Espinosa 1993a: 54-57). Os axánincas voltam a ser envolvidos por movimentos revolucionários na década de 1980: o Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) e o Sendero Luminoso. Este último inicia na área suas ações armadas em 1982 e seu controle atinge o ápice em 1990 em todo o rio Ene e no alto Tambo. A adesão dos axánincas parece ser forçada, chegando a ficarem uns dez mil sob o controle do Sendero. A partir de 1991 os axánincas organizam rondas ou comitês de auto-defesa contra os guerrilheiros, com o apoio do exército peruano. Em 1989 já tinha havido um levante dos axánincas contra o MRTA, por terem os membros deste movimento assassinado um importante líder indígena acusado de ter entregado ao exército um comandante guerrilheiro em 1965. O "exército axáninca" organizado nesta ocasião dá por encerradas as suas atividades quando o exército peruano toma

a base mais importante do MRTA na zona (Espinosa 1993b: 80-82). No Gran Pajonal, já em 1988 havia um "exército axéninca" (note-se o "é" ao invés do "á" no nome axéninca, como a diferenciá-los dos campos chamados axánincas) que impede a penetração do Sendero (Espinosa 1993b: 88-89).

A revista *América Indígena* (atualmente desativada ou extinta), do Instituto Indigenista Interamericano, sediado na cidade do México, dedicou seu volume 53, número 4, de 1993, ao problema da presença da guerrilha nas terras dos axánincas.

A música na religião amuexa

Num interessante artigo repleto de informações, Chase-Smith (1982), apesar do predomínio atual do cristianismo fundamentalista, evangélico e adventista, entre os amuexas, resgata a importância da música nas suas crenças e ritos indígenas. Os amuexas possuem uma grande variedade musical, tanto vocal como instrumental, e o pesquisador distingue duas categorias. Uma inclui aquela música executada quando um grupo de pessoas participa de um rito religioso que honra as deidades; ela pode ser interpretada por qualquer um que a conheça bem e tenha estabelecido seu direito sobre uma canção particular e pode ser dançada. A outra categoria, rotulada, na falta de termo melhor, de música privada, inclui aquela que não está associada ao culto de nenhuma divindade e nem se executa em contexto público, sendo interpretada por especialistas ou uns quantos membros da comunidade, em benefício próprio ou dos outros, nunca acompanhada de dança (: 653).

O termo pelo qual os amuexa denominam a música pública, ritual e religiosa tem vários sentidos, que se ordenam do mais lato ao mais estrito. No mais lato, distingue-se, como já foi dito, da música privada. Num nível menos abrangente, exclui as três canções que são entoadas na época das chuvas. Num nível ainda menos amplo, distingue-se de certas canções masculinas acompanhadas de tambor ou sem acompanhamento instrumental. No nível mais restrito, inclui canções masculinas acompanhadas de flautas de pan, mas exclui a música vocal feminina (: 653-655). O autor focaliza aquele nível que exclui apenas as músicas da estação chuvosa.

Os amuexas dispõem os seres imortais e espirituais em três gerações. Na terceira geração ascendente está a deidade mais poderosa, que cria com a força de sua palavra, e foi assim que criou esta terra. Essa deidade se distingue de outra, que deu origem aos seres maléficos. Na segunda geração estão as deidades que iluminam: um sol que já iluminou a terra, o sol que a ilumina atualmente e um sol que ilumina outros níveis do cosmos. Nesta mesma geração está a lua, irmã gêmea e esposa do sol que ilumina esta terra, e outra divindade associada à bebida feita com mandioca. Ambas foram alvo de um culto feito por mulheres, no passado. Finalmente, os "imortais" da geração mais nova. Esses seres têm casas, roças e relações sociais, como os amuexas, vivem dentro das montanhas, nos rios e outros lugares, e realizam ritos com música e dança para subirem ao céu, tal como o sol que agora ilumina a terra (: 656-658).

Distinguem os amuexas três idades cósmicas. Uma primeira em que a deidade suprema criou a terra, no seio de uma luta entre as forças de criação e de destruição. Uma segunda presidida pelo sol anterior, marcada por grandes sofrimentos e calamidades. E a terceira, do sol atual, que, por erro dos amuexas, é marcada pela morte. Entretanto, o atual sol deixou seus

preceitos, lembrados pela música e dança rituais, os quais possibilitarão aos amuexas que os acatarem conseguir a imortalidade e entrar nos seus domínios, com ajuda de seus emissários ou dele mesmo, quando vier buscá-los. Por isso os amuexas invocam as deidades e principalmente o sol antes de iniciar qualquer atividade, com orações, oferendas e canções. Até recentemente esse culto era realizado em templos e presidido por sacerdotes (: 658-660).

Conforme a mitologia amuexa, a música ritual chegou a seu conhecimento ainda na idade do sol anterior, época de combates e mortes por vingança. Uma mulher, acompanhada de seus filhos, foi em busca do marido assassinado na terra onde habitam as almas das vítimas de homicídio. Lá, escondida, observa os ritos, ouve as músicas e rouba um recipiente de chicha, enquanto seu filho apanha duas flautas de pan, uma grande e outra pequena. Ao regressar a sua aldeia, imita o rito que havia presenciado, preparando bebida de mandioca, dançando com suas filhas, enquanto seus filhos dançam tocando as flautas roubadas. Os vizinhos se aproximam e a mulher convida a todos para participar, inclusive os assassinos de seu marido. Enquanto cantam e dançam, a mulher exorta os vizinhos a deixar de se matarem e a viverem em harmonia (: 660-662).

Um outro mito conta como um emissário do sol foi pescado por mulheres sob a forma de uma pedra branca e negra. Dias depois, a parte superior da pedra se transformou no torso de um homem que cantava repetidamente uma das músicas masculinas de tambores. Ele disse aos amuexas que tinha vindo lhes trazer a imortalidade e para isso só lhes pedia que cantassem com ele. Estes porém não sabiam como cantar e ignoraram seu pedido. Algum tempo depois apareceu um grupo de "mestiços" tocando guitarras e violinos e os amuexas assustados fugiram para a floresta. Os mestiços levaram o emissário, mas antes este amaldiçoou os amuexas por não terem cantado com ele e os condenou a sofrer eternamente a morte (: 663).

Há também o mito de um deus, grande bailarino de música vocal masculina, que insistiu com os amuexas que o acompanhassem na interpretação de sua música de modo que os pudesse conduzir ao céu e à imortalidade. Os amuexas não o atenderam, uns por temor de cair do céu, outros para não abandonarem o calor de suas fogueiras. O deus então subiu ao céu acompanhado de dois mestiços, tocando música ritual (: 663).

A música, pois, está associada à salvação e imortalidade. Por isso os amuexas devem aprender os cânticos e estarem preparados, pois a qualquer momento pode aparecer o sol ou seus enviados (: 664).

Os cânticos são revelados pelas deidades, que se compadecem dos seres humanos. Para ouvi-los e aprendê-los, é preciso ter bons pensamentos, manter uma atitude adequada, fazer vigília, com ajuda da mascagem de folhas de coca e usar plantas alucinógenas. A mais comumente empregada é um concentrado espesso feito com folhas de tabaco. Outra é uma trepadeira silvestre ou semi-silvestre, diferente da ayahuasca, embora possa estar a ela relacionada. Também um arbusto oferece material de caráter alucinógeno (: 664-9).

De modo semelhante a alguns outros grupos amazônicos (marubos da área Juruá-Ucayali; arauetés da Amazônia Oriental), não parece haver, segundo os amuexas, uma diferença essencial entre os seres humanos e os deuses. Estes são humanos que subiram à região celeste no passado mítico ou através da morte, mas atendendo a certas condições. Na mitologia amuexa, logo depois que o atual sol subiu ao céu com ajuda de uma corda, uma fila

de dançarinos de muitos quilômetros de comprimento também subiu e se transformou na Via Látea, enquanto que um grande grupo que dançava em torno de alguém que tocava um tambor ascendeu e se converteu nas Plêiades (: 662-3). O galo peruano (*Rupicola peruviana*), que executava o canto dos tambores em honra ao sol, antes de sua ascensão, pediu-lhe sua túnica (*cushma*) em troca de cantar todas as manhãs em sua honra. Seu pedido foi atendido, e hoje essas aves de brilhantes penas alaranjadas, vermelhas e negras, reúnem-se em bandos ao amanhecer e cantam incessantemente enquanto executam uma espécie de dança (: 670). Por outro lado, o cântico que as mulheres entoam nas roças em honra da mandioca, de modo a alegrá-la e fazê-la crescer em tubérculos grossos, teve origem nos lamentos de uma deidade que tem o mesmo nome da bebida de mandioca fermentada. Essa deidade, aqui o texto não é claro, seria a esposa de um irmão que o sol amaldiçoou, transformando-o com a esposa em pedra e por isso não puderam subir ao céu (: 673). Por conseguinte, os cânticos entoados por ocasião da ascensão do atual sol contribuíram para a definição de distintos seres.

E os amuexas dispõem de cânticos para favorecer a produção do amendoim, de feijão, de milho, de alimentos em geral, de incrementar os animais de caça, de aperfeiçoar a pontaria e até para sentirem-se fortes para vencer seus inimigos, outrora espanhóis, depois peruanos (: 676-7).

Uma grande teia de relações

A área aqui apresentada constitui o centro de uma extensa teia de relações que articulam numerosas sociedades indígenas, inclusive aquelas que coloquei em áreas etnográficas vizinhas. Essas articulações são explicitadas no interessante artigo de Marie-France Renard-Casevitz (1993). Seu foco era constituído pelo Cerro de la Sal, de onde os indígenas extraíam material para a confecção de bastões (pães) de sal para uso próprio e comercialização.

Com exceção dos piros, as sociedades aruaques que constituíam o núcleo dessa teia aboliram a guerra entre si (: 32 — um dos mitos amuexas acima referidos pode ter relação com o estabelecimento dessa paz). A referida autora escolheu o termo "campa", geralmente aplicado aos axánincas, estendendo-o a todos os beneficiados por esse acordo de paz (: 31).

Também constituíam a teia laços matrimoniais, no que a autora pouco se demora (: 26-27 e 33), não repetitivos arranjados entre membros da mesma comunidade, da mesma área e até entre áreas distintas. É pena que ela não tenha oferecido mais elementos sobre essas uniões matrimoniais, pois, se tais laços não se repetiam, fica difícil entender como havia uniões duráveis, seculares, entre etnias distintas, que até receberam nomes próprios na literatura, como os chichirenes (axánincas + nomatsiguengas, na foz do rio Ene), os simirinchis (axánincas + piros, na foz do rio Tambo), os chontaquiros (piros + matsiguengas, no médio Urubamba), várias associações de amuexas + axánincas + nomatsiguengas em torno do Cerro de la Sal, além de outras que combinavam aruaques com panos (: 33 e 37).

Embora Renard-Casevitz não faça referência a elas, é bem possível que as ferrarias mantidas pelos índios enquanto estiveram isolados dos colonizadores nos séculos XVIII e XIX, como já foi visto acima, também tenham contribuído para o tecimento dessa rede. A associação que os marubos, índios panos do Brasil (área Juruá-Ucayali) fazem entre o machado de metal, os incas e a direção oeste pode, entre outras explicações alternativas, estar relacionada com a existência dessas ferrarias no passado.

As relações comerciais dessa teia se estendiam até os panos, certamente ribeirinhos (xipibos e conibos), uma vez que os interfluviais, gente que não vestia *cushma* e não fazia bebida fermentada (quanto a este último item, os trabalhos de Erikson, indicados na bibliografia da área Juruá-Ucayali, indicam o contrário), eram objeto de incursões armadas, onde se exercitava a coordenação militar interétnica dessa grande confederação contra o avanço dos incas e depois dos brancos (: 35). Nas relações comerciais, os panos entravam com os potes, as redes, os remos; os aruaques, além do sal, com os tecidos (: 34-35).

Enfim, as articulações estabelecidas por esses aruaques suscitam novamente a lembrança de que o traçado das áreas aqui propostas tem uma alta dose de arbítrio. Os xipibos e conibos, incluídos na área Juruá-Ucayali por serem panos, poderiam estar nesta de que agora trato, por causa de suas relações comerciais.

Gente mezclada

Em meio a toda essa rede de relações, o livro de Peter Gow (1991) concentra seu foco no estudo dos habitantes do baixo curso do rio Urubamba (antes de juntar suas águas com o Tambo, para formar o Ucayali, logo acima da cidade de Atalaya), como se organizam, como pensam sobre si mesmos e sobre seus vizinhos. De origem predominantemente piro, contam-se também entre eles descendentes de campas (Gow nunca se refere a estes como axánincas), machiguengas, amahuacas e outros povos indígenas da região, além daqueles que nela penetraram rio acima movidos pela exploração da borracha e depois da madeira. Embora não reneguem as diferentes origens étnicas que cada qual tem entre seus ascendentes, não tomam a si mesmos como uma etnia, preferindo considerar-se como “gente mezclada”. Não obstante, classificam a si próprios e a outros em “tipos de gente”, num continuum: “gente branca”, “moça gente”, “gente nativa”, “índios bravos”, em que consideram não somente as regiões de origem (estrangeiros, mestiços amazônidas do rio abaixo, membros da comunidade nativa, índios da floresta), mas também o tipo de ocupação: comerciantes, funcionários, madeireiros, habitantes da floresta pouco familiarizados com a vida nas chamadas comunidades nativas. Envolve também uma diferença de conhecimento, desde a técnica da produção e comércio dos artigos provenientes do rio abaixo, conhecimento do espanhol e da leitura, celebração de festas, danças, até xamanismo (: 85-89).

O tempo também é dividido em períodos: “tempo dos antigos”, “tempo do caucho”, “tempo da hacienda”, “tempos de agora”. No tempo dos antigos, seus antepassados viviam como índios da floresta, até serem obrigados ao trabalho na extração da borracha no tempo do caucho. A partir do momento em que o preço da borracha cai, eles continuam presos aos patrões, vivendo junto a seus estabelecimentos, dedicados ao cultivo e criação, cuja produção era comercializada com o rio abaixo segundo o mesmo antigo sistema de aviamento (“habilitación”). Dão início aos tempos de hoje ao deixarem as haciendas para se organizarem em comunidades nativas, onde são donos de sua terra, onde se ergue a escola, onde ganham conhecimentos que os livram de serem enganados e recaírem na escravidão que marcava o tempo do caucho e o tempo das haciendas (: 62-71).

Fazem também um zoneamento do espaço segundo o significado social e cosmológico de diferentes direções rio abaixo e rio acima, floresta e margem do rio. As casas e povoados ocupam o lugar da floresta, que esta retoma quando aqueles são abandonados. Na comunidade está a escola; na sua periferia, junto à floresta, atua o xamã. Rio abaixo ficam os brancos, os

estrangeiros, a origem dos artigos produzidos industrialmente. Rio acima os índios que sabem menos, os recursos florestais, entre os quais a madeira (: 72-81).

Perdura o sistema de aviamento, mas sem o caráter coercitivo dos tempos de outrora. O interessado em explorar madeira ou em produzir algum gênero vai procurar quem lhe adiante dinheiro, que lhe permita recrutar trabalhadores, a quem faz adiantamentos. As dívidas são pagas em produtos segundo prazos que podem ser adiados. O encadeamento de patrões e fregueses, credores e devedores, é semelhante ao que se estabelecia no tempo da borracha, mas os exemplos de Gow não fazem referência ao barracão em que o patrão ou seu gerente adiantava os artigos que subiam o rio. Dão a impressão de que o patrão adianta mesmo dinheiro, com o qual o freguês faz suas compras onde quiser. Afinal, uma das diferenças que distinguem os tempos de agora dos anteriores é que o patrão não constitui mais o núcleo que bloqueava o rio prendendo os trabalhadores rio acima no tempo do caucho, ou em torno do qual se agregavam seus devedores no tempo das haciendas. A comunidade nativa é proprietária de suas terras e pode inclusive fazer negócio com seus produtos naturais ou cultivados (: 90-115).

O que agrega os membros da comunidade é o parentesco. O ideal é que todos os parentes morem juntos, o que a própria regra de casar com não parentes torna impossível. Mas se não é possível morar com todos, que pelo menos se viva com alguns deles. Gow detalha as relações entre marido e mulher, entre pais e filhos, aponta as relações de respeito entre sogro e genro, as brincadeiras entre cunhados, a distinção entre parentes próximos e distantes. O requisito da convivência para estabelecer relações de parentesco próximas, a importância dos cuidados e alimentos para consolidar as relações entre pais (ou seus substitutos) e os filhos, o compadrio como modo de aproximar parentes distantes e não parentes (: 150-176).

Apesar de decorrentes de iniciativas externas, as comunidades nativas e as escolas, criadas pelo governo e as últimas também por outras agências como o Summer Institute of Linguistics, constituem instituições integrantes da organização política e social da gente mesclada e que defendem a operação do parentesco, do modo de bem viver (: 203-204) e o consumo da comida legítima, constituída por bebida de mandioca, bananas cozidas, carne de caça e peixes do rio (: 124). Se essas instituições constituem baluartes contra o retorno dos tempos de escravidão, há também que providenciar contra os efeitos da morte, que leva ao abandono do local de moradia, retomado pela floresta e habitado pelas almas dos falecidos, que são pura memória descarnada de uma vida social a que não tem mais acesso, e por seres também descarnados, também oriundos dos mortos, mas não identificados com pessoas específicas, canibais ou sexualmente agressivos, que representam o desejo (: 186-187). O modo de pensar da gente mesclada admitiria que parentesco e história se produzem mutuamente (: 204). É obvio que somente a leitura integral do livro de Gow permite o acesso à apresentação pormenorizada dessas questões e a seus argumentos.

Bibliografia

ALENCAR, Jane de & Walter YANCAN. 1977. "Nos dicen que somos ociosos, salvajes..." *Amazonía Peruana* 1 (2): 143-148.

AROCA M. & Luis MAURY P. 1993. "El pueblo Asháninka de la selva central: Estado, derecho y pueblos indígenas". *América Indígena* 53 (4): 11-32.

BAER, Gerhard. "Religión y chamanismo Matsigenka". *Amazonía Peruana* 2 (4): 101-138.

- BARCLAY, Frederica & Fernando SANTOS GRANERO. 1980. "La conformación de las comunidades Amuesha (La legalización de un despojo territorial)". *Amazonía Peruana* 3 (5): 43-74.
- CAMINO, Alejandro. 1977. "Trueque, correrías, e intercambios entre los quechuas andinos y los piro y machiguenga de la montaña peruana". *Amazonía Peruana* 1 (2): 123-140.
- CASEVITZ, France-Marie. 1977. "Du proche au lointain: étude du fonctionnement des systèmes de la parenté et de l'alliance matsiguenga". *Actes du XLII Congrès International des Américanistes* (Paris 1976). Vol. II. Paris: Société des Américanistes, Musée de l'Homme. pp. 121-140.
- CHASE-SMITH, Richard. 1982. "Muerte y caos/savación y orden: un análisis filosófico acerca de la música y los rituales de los Amuesha". *América Indígena* 42 (4): 651-686.
- CRAIG, Alan K. 1972. "Franciscan exploration in the central montaña of Peru". *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas* (Lima, 1970). Vol. 4. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 127-144.
- DENEVAN, William M. 1974. "Campa subsistence in the Gran Pajonal, Eastern Peru". Em *Native South Americans* (Patricia J. Lyon, org.). Boston e Toronto: Little, Brown and Company. pp. 92-110. Publicado anteriormente em *The Geographic Review* 61 (4): 496-518 (1971). Traduzido para o espanhol em *Etnicidad y Ecología* (Alberto Chirif, org.), Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazonica, 1979, pp. 85-109.
- ESPINOSA R., Oscar. 1993a. "Los Asháninka: guerreros en una historia de violencia". *América Indígena* 53 (4): 45-60.
- ESPINOSA R., Oscar. 1993b. "Las rondas Asháninka y la violencia política en la selva central". *América Indígena* 53 (4): 79-101.
- FAST, Peter W. "Un cuento amuesha". *Peru Indígena* 5 (12): 113-122. Lima: Instituto Indigenista Peruano.
- FINS, Stephanie. 1984. "Los Machiguenga y las empresas misioneras". *América Indígena* 44 (1): 101-110.
- GADE, Daniel W. 1972. "Comercio y colonización en la zona de contacto entre la sierra y las tierras bajas del valle del Urubamba, Peru". *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas* (Lima, 1970). Vol. 4. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 207-221.
- GARCIA, Secundino. 1942. "Mitología de los salvajes machiguengas". *Actas y Trabajos Científicos del Congreso Internacional de Americanistas* 9 Lima [e México], 1939). Tomo II. Lima: Librería e Imprenta Gil. pp. 229-237.
- GOW, Peter. 1991. *Of Mixed Blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford: Clarendon Press.
- GOW, Peter. 1993. "Gringos and wild Indians: Images of history in western amazonian cultures". *L'Homme* n^{os} 126/127/128: 327-347.
- GOW, Peter. 1995. "Cinema da Floresta: Filme, Alucinação e Sonho na Amazônia Peruana". *Revista de Antropologia* 38 (2): 37-54. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia.
- GOW, Peter. 2006. "Canção Purus'. Nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia". *Revista de Antropologia* 49 (1): 431-464. São Paulo: USP – FFLCH – Departamento de Antropologia. [Número em homenagem a Joanna Overing].
- HEISE MONDINO, María. 1993. "Educación bilingüe intercultural para los Asháninka del río Tambo". *América Indígena* 53 (4): 123-140.
- HERAS, Julián. 1978. "Los franciscano en el Pongoa, Tambo y alto Ucayali a fines del siglo XVII". *Amazonía Peruana* 2 (3): 199-221.
- JOHNSON, Orna R. [s.d.] "Kinship decisions among the Machiguenga: the dravidian system in a small scale society". *Working Papers on South American Indians* (Kenneth M. Kensinger, editor) 1 (Social Correlates of Kin Terminology; David John Thomas, org.). Benninton: Bennington College.

- KÜHNE, Heinz. 1967. "El jaguar en el mito de los heroes mellizos (Sol y Luna). Tribu Amuesha (Peru oriental)". *Runa* 10 [1960-65]: 311-318. Buenos Aines.
- LEHNERTZ, Jay. 1972. "Juan Santos: primitive rebel on the Campa frontier (1742-1752)". *Actas y Memorias del XXXIX Congreso Internacional de Americanistas* (Lima, 1970). Vol. 4. Lima: Instituto de Estudios Peruanos. pp. 111-125.
- REGAN M., Jaime. 1993a. "Perfil etnográfico de los Asháninka". *América Indígena* 53 (4): 33-43.
- REGAN M. Jaime. 1993b. "Bibliografía etnográfica sobre los Asháninka". *América Indígena* 53 (4): 141-146.
- RENARD-CASEVITZ, F. M. & O. Dollfus. 1988. "Geografía de algunos mitos y creencias: espacios simbólicos y realidades geográficas de los Machiguenga del Alto-Urubamba". *Amazonía Peruana* 8 (16): 7-40.
- RENARD-CASEVITZ, France-Marie. 1993. "Guerriers du sel, sauniers de la paix". *L'Homme* 126/128 [33º ano, 2º, 3º e 4º trimestres]: 25-43.
- RODRÍGUEZ VARGAS, Marisol. 1993. "Los Asháninka: tiempo de cambios". *América Indígena* 53 (4): 61-77.
- ROSENGREN, Dan. 2006. "Corporeidade matsigenka: uma realidade não biológica. Sobre noções de consciência e a constituição da identidade". *Revista de Antropologia* 49 (1): 133-163. USP – FFLCH – Departamento de Antropologia. [Número em homenagem a Joanna Overing].
- SANTOS GRANERO, Fernando. 1993a. "Templos e ferrarias: utopia e re-invenção cultural no oriente peruano". Em *Amazônia Etnologia e História Indígena* (Eduardo Viveiros de Castro & Manuela Carneiro da Cunha, orgs.). São Paulo: USP-NHII (Núcleo de História Indígena e do Indigenismo). pp. 67-93.
- SANTOS GRANERO, Fernando. 1993b. "From prisoner of the group to darling of the gods — An approach to the issue of power in lowland South America". *L'Homme* 126/127/128 (33º ano, 2º/3º/4º trimestres): 213-230.
- SANTOS GRANERO, Fernando. 2006. "Vitalidades sensuais. Modos não corpóreos de sentir e conhecer na Amazônia indígena". *Revista de Antropologia* 49 (1): 93-131. USP – FFLCH – Departamento de Antropologia. [Número em homenagem a Joanna Overing].
- STEWART, Norman R. 1965. "Migration and settlement in the Peruvian montaña: the Apurimac valley". *The Geographical Review* 55 (2):143-157.
- VÁSQUEZ R. Norma & Leslie VILLAPOLO H. 1993. "Las consecuencias psicológicas y socioculturales de la violencia política en la población infantil asháninka". *América Indígena* 53 (4): 103-124.
- WEISS, Gerald. 1969. *The Cosmology of the Campa Indians of Eastern Peru*. Tese de doutorado por The University of Michigan. (University Microfilms International 69-18,132, 2 vols.).
- WEISS, Gerald. 1974. "Campa cosmology". Em *Native South Americans* (Patricia J. Lyon, org.). Boston e Toronto: Little, Brown and Company. pp. 251-266. Publicado anteriormente em *Ethnology* 11: 157-172 (1972).

Textos gerais

- WISE, Mary Ruth. 1983. "Lenguas indígenas de la Amazonía peruana: historia y estado presente". *América Indígena* 43 (4): 823-848.

Webgrafia

- PIMENTA, José. 2005. "Ashaninka". *Povos Indígenas no Brasil*. Instituto Socioambiental.
<http://pib.socioambiental.org/pt>

EXTREMO SUDOESTE DA AMAZÔNIA					
Nome tribal e sinônimos	CGNT	Classif. linguística	População	Data	Fonte
amuexa ianexa	Amuêxa Yanêxa	aruaque	7.523 PU	2007	INEI
axáninca campa	Axáninka Kâmpa		88.703 PU [a]	2007	INEI
axeninca	Axeninka		8.774 PU [a]	2007	INEI
matsiguenga	Matsigênga		11.279 PU	2007	INEI
nomatsiguenga	Nomatsigênga		8.016 PU	2007	INEI
piro	Píro		3.261 PU	2007	INEI

Abreviaturas e notas do quadro

[a]→ Conforme o site *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>), em 2004 os axanincas no estado brasileiro do Acre eram 869. Não sei se as palavras *axaninca* e *axeninca* são paroxítonas ou proparoxítonas; no Brasil adotamos a primeira alternativa. Aliás, não sei que razão étnica, cultural, histórica ou geográfica distingue axaninca de axeninca.

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

CGNT→ "Convenção para da grafia dos nomes tribais", assinada pelos participantes da 1ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada no Rio de Janeiro, em 1953, de modo a uniformizar a maneira de escrever os nomes das sociedades indígenas em textos em língua portuguesa. Essa "Convenção" foi publicada na *Revista de Antropologia* (vol. 2, nº 2, São Paulo, 1954, pp. 150-152) e posteriormente nas primeiras páginas (não numeradas) do volume organizado por Egon Schaden, *Leituras de Etimologia Brasileira* (São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976). Preferimos, entretanto, usar a ortografia oficial brasileira.

[Página inicial](#)

[Lista das áreas](#)