

Capítulo G-4

Rio Beni

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

O rio Beni corre inteiramente em território boliviano e, ao se juntar ao Mamoré, na fronteira com o Brasil, ambos formam o Madeira. O Beni recebe pela margem esquerda o Madre de Dios, oriundo do Peru. No alto curso deste último, sobretudo em seu afluente, o rio Manu, vivem grupos de população pouco numerosa, falantes de línguas da família maxco, ou, como hoje se prefere dizer, harakmbet. Ao longo do Beni e do Madre de Dios estão os falantes da família tacana (tacanas, esse-eja, cavinenhas, araos). Uns poucos povos falantes de línguas da família pano estão dispersos nesta área, afastados daquela em que se concentram os demais, a área Juruá-Ucayali: um no rio Manu (parquenauas), dois entre o Beni e o Mamoré (chácobos e pacuaras) e outro mais ao norte, bem abaixo da foz do Beni, já no vale do Abunã, junto à estreita faixa de Rondônia que separa o estado brasileiro do Amazonas da Bolívia (caxararis).

Dos panos, os que têm recebido alguma atenção são os chácobos, por Philippe Erikson. Quanto aos tacanas, a pouca pesquisa sobre eles desenvolvida parece se concentrar nos esse-eja.

Chinchona, borracha, ouro e petróleo

O primeiro item a atrair os brancos à bacia do rio Madre de Dios foi a procura da cascarilha ou chinchona, para a produção da quinina. Em 1850, Francisco Bolognesi percorreu o Inambari, um de seus afluentes. Aconteceu com a chinchona, entretanto, o mesmo que iria ocorrer com a seringueira. Clements Markham, encarregado pelo governo britânico, levou sementes e mudas de chinchona do Peru para os montes Nilgiri, no sul da Índia, para tentar sua adaptação. Uma vez que esta foi conseguida, as plantações do sudeste asiático começaram a produzi-la a preços mais baixos (Morcillo 1982: 256).

A exploração da bacia do alto Madre de Dios continuou, mas agora animada pelos preços crescentes da borracha. Em 1860, o coronel Faustino Maldonado desceu o rio até alcançar o Madeira, mas morreu afogado na cachoeira Caldeirão do Inferno. Pereceu treze anos mais tarde o prefeito de Cuzco que tentou averiguar os fatos referentes à malograda expedição precedente (Morcillo 1982: 258). Parece que Cuzco era a base dessas expedições. Uma vez iniciada a exploração da borracha, a sua exportação se fazia por trajetos difíceis, pois não se conhecia o baixo curso do Madre de Dios, de modo a alcançar facilmente o Madeira e, na direção oposta, para alcançar o Ucayali, era preciso cruzar o divisor de águas.

Até que, em 1894, o seringalista peruano Fermín Fitzcarrald, que tinha sua base em Iquitos e dominava a produção de borracha de todo o Ucayali, descobriu uma passagem por terra — diríamos, um varadouro — de nove quilômetros, entre o rio Mishagua, afluente do Urubamba (um dos formadores do Ucayali), e o rio Manu, afluente do Madre de Dios. Essa passagem, que passou a ser conhecida como istmo de Fitzcarrald, permitia a exportação da borracha do Madre de Dios para o Ucayali e a importação de artigos industrializados no sentido

contrário. Os primeiros núcleos de povoamento de brancos se instalam na bacia do Madre de Dios. A travessia do istmo pelo arrastamento de um vapor, de um rio ao outro é tema do filme *Fitzcarrald*, do cineasta alemão Herzog, que não prima pela exatidão quanto às distâncias geográficas e nem quanto à posição do varadouro.

Por sua vez, Head logra mostrar a possibilidade da navegação pelo baixo Madre de Dios e a conexão com o Madeira. Uma competição tem início entre o seringalista peruano Fitzcarrald e os bolivianos Suárez e Vaca Díaz, chegando-se a pensar numa fusão de interesses. Mas em 1897 Fitzcarrald e Vaca Díaz morrem no afundamento da lancha em que viajavam pelo Urubamba. Ernesto Rivero, da empresa do primeiro, transfere-se de Iquitos para a confluência do rio Tamboapata com o Madre de Dios, onde funda Puerto Maldonado, que é elevado à categoria de cidade em 1902. A questão da fronteira entre o Peru e a Bolívia, sob a arbitragem da Argentina, se desenrola de 1902 a 1912, quando se chega a um acordo, data, aliás, em que os preços mais baixos da borracha cultivada do sudeste asiático fazem arruinar as empresas extrativas amazônicas. Isso fez com que não somente as zonas de exploração do látex se reduzissem na bacia do Madre de Dios em favor da extração da castanha, como se desistisse de um trajeto mais curto, que combinava trilhas de muares com estrada de ferro, ligando esse rio ao Pacífico (Morcillo 1982: 260-263).

O projeto da ligação com um porto do Pacífico chegou mesmo a instalar cerca de 500 japoneses para cultivar arroz e criar gado, que aliás sofreram um duro tratamento durante a Segunda Guerra Mundial. Os núcleos de população instalados estavam como que isolados dos grandes centros. Ensaaiou-se de novo um caminho a partir de Urcos, das vizinhanças de Cuzco. A migração para a área volta a se incrementar com a exploração de ouro a partir de 1930. A estrada até Puerto Maldonado só ficou pronta em 1962. E em 1974-1975 se fizeram as prospecções à procura de petróleo. Atualmente, essa área é um foco de atração para migrantes provenientes dos Andes.

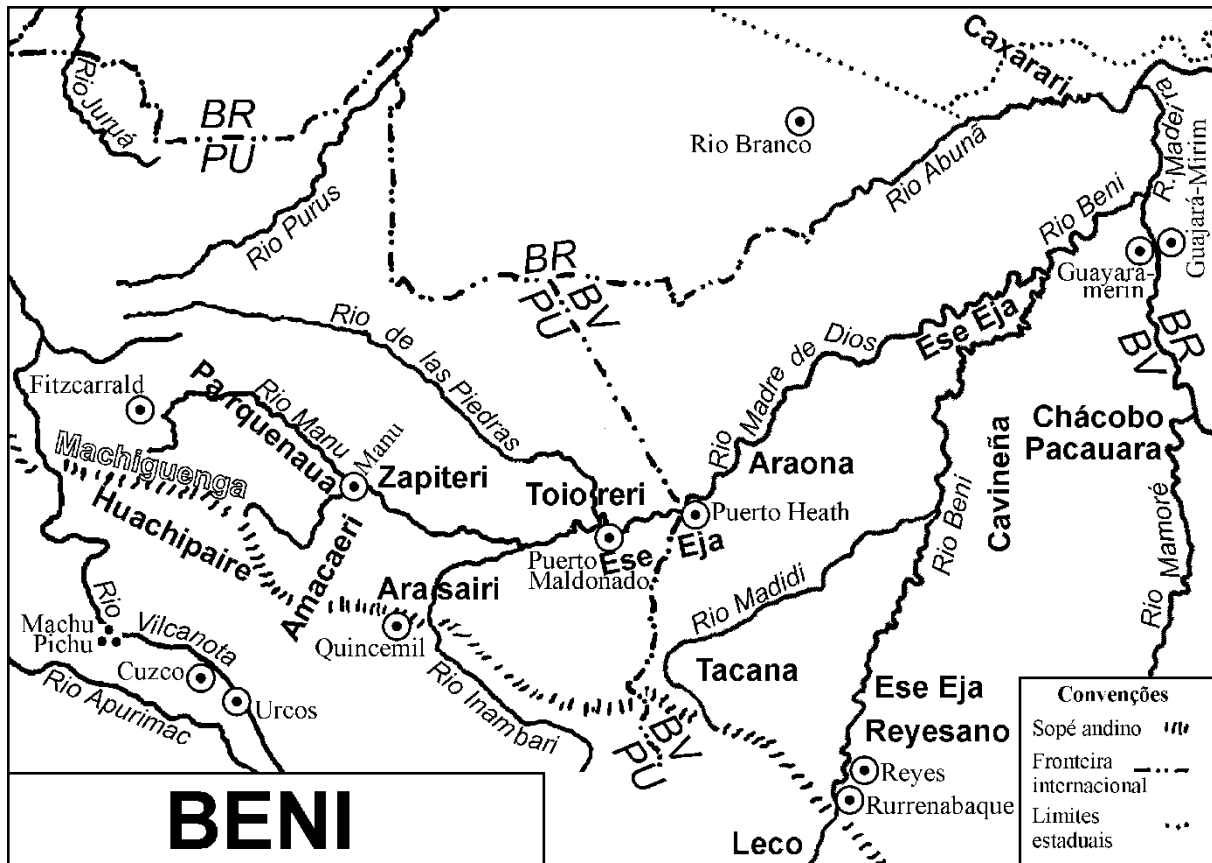
Além de machiguengas, a bacia do alto Madre de Dios também abriga índios da família lingüística maxco, hoje mais freqüentemente designada como harákmbet. Esta família inclui os amaracaeris, os arassairis, os huachipaeris, os zapiteris e os toioeris. É uma área de ação de missionários dominicanos e do Summer Institute of Linguistics.

Em 1977 se implantou a Reserva de la Biósfera del Manu, que abrange toda a bacia do rio que lhe dá o nome, além da bacia de um outro afluente do Madre de Dios, menor e paralelo, o Piñi-Pini. Essa reserva se divide em três partes. Uma delas, o Parque Nacional de Manu, criado em 1973, que abrange o setor superior da bacia, é aquela mais severamente protegida. Outra, a zona reservada do baixo Manu, está aberta à pesquisa e ao ecoturismo. A terceira, a zona cultural, que acompanha a margem esquerda do Madre de Dios, permite atividades extrativo-comerciais (Rummenhoeller & Helberg Chávez 1992: 250-2). Como toda área de proteção habitada por índios que procuram o isolamento ou em contato, e por regionais, com a presença de agentes do governo, ambientalistas e missionários, sofre a ação de medidas e interesses que conflitam entre si.

Os maxcos ou harákmbet

No alto Madre de Dios e seus afluentes, em território peruano, vivem os harákmbet. Distinguem-se em vários grupos regionais, cada qual falante de um dialeto de uma mesma língua, uma vez que são inteligíveis entre si. Apesar da mesma língua e da semelhança cultural,

outrora mantinham hostilidades entre si. Os brancos não ameaçavam seriamente seu território, aliás defendido com galhardia. Mas no tempo da borracha começaram a penetrá-lo. Porém isso não afetou igualmente a todos os harákmbet. Os amacaeris, que ocupavam uma posição mais central, mantiveram-se isolados por mais tempo, o que lhes possibilitou conservar uma parcela maior da cultura indígena. Contribuía também para seu isolamento o cerco que lhes impunham seus inimigos zapiteris, os mais aguerridos dos harákmbet. Quando os huachipaeris derrotaram os zapiteris é que os amacaeris começaram a descer das alturas em que se protegiam, ocupando terras mais favoráveis às atividades de subsistência. Os huachipaeris estavam mais a ocidente e em contato com os machiguengas, sofrendo mais impacto direto e indireto do avanço dos brancos. Os arassairis e os toioeris no período da borracha chegaram à beira da extinção.



Mario Califano (1990/91b, p. 63) destaca dois brancos que ficaram na memória dos harákmbet, como exemplos opostos de valor. Como exemplo negativo, figura o empresário Fermín Fitzcarrald, que penetrou nas terras dos harákmbet para localizar árvores produtoras de borracha e recrutar mão de obra. Em 1900 dirigiu contra eles uma expedição punitiva que lhes fez uma verdadeira matança numa das margens do Madre de Dios, num local que passou a chamar-se “Praia dos Maxcos”. Constitui o exemplo positivo o missionário dominicano Pe. José Alvarez, que a partir de 1941 aproximou-se inicialmente dos zapiteris e logo depois também dos amacaeris, ganhando-lhes a confiança e trabalhando a seu favor. Foi relacionado ao tema da árvore mítica *Wanámeý* e ainda hoje constitui modelo ético e exemplo de bondade.

Um artigo de Califano (1990) compara quatro versões do mito de *Atúnto*, tomadas entre os amacaeris, huachipaires e zapiteris. *Atúnto* é o nome que designa tanto a seringueira (*Hevea brasiliensis*) e seu fruto como o personagem que com ela se identifica (p. 32, nota 3). Conta como um par de recém-casados foi tirar sementes de uma seringueira; o marido subiu na árvore, enquanto a mulher ficou embaixo para abrir os frutos que ele derrubava. Um dos frutos a faz rir, ou dele sai um homem, *Atúnto*, que foge com ela para um lugar chamado *Xiliahuánde*. Os irmãos dela, que vão procurá-la, retornam com ela, mas constatam que está grávida e a deixam para trás. Um jaguar a mata, come-a, come também a placenta, julgando ser o bebê, que rola para o rio. Salvo por um peixe, o bebê é criado pela avó materna. O menino não cresce satisfatoriamente. Ao saber que sua mãe tinha sido devorada pelo jaguar, resolve vingá-la. Para tanto, tem de fazer uma borduna de madeira de pupunheira. Deve primeiro conseguir as sementes para plantá-la e depois quem faça a arma. Nesse intervalo, tendo saído junto com a avó, pernoita numa goiabeira, amanhecendo como homem plenamente desenvolvido no dia seguinte. De posse da arma, procura a casa dos jaguares, consegue matar a todos, menos um, que foge, e por isso eles voltam a proliferar. Com receio do aumento dos jaguares, resolve subir à camada celeste, tornando-se o senhor do raio.

Obviamente este resumo não faz jus a todo o detalhamento e implicações do mito. Mas vale notar duas semelhanças com mitos de outras regiões. A morte da mulher grávida pelo jaguar e a vingança daí decorrente lembra o mito dos gêmeos guarani e de outros povos tupi, o mito do *Quarup* alto-xinguano e presente ainda em outras sociedades indígenas. Só que no mito *harákmbet* a mulher abatida pelo jaguar não tem gêmeos. Por sua vez, a recusa do dono das sementes da pupunheira em cedê-las lembra o mito do inca sovina dos índios panos. Ao longo do mito, a ação se passa em volta e a propósito de três vegetais: a seringueira, a goiabeira, a pupunheira.

Califano (p. 22) chama a atenção para mitos que se narram de modo autônomo e, no entanto, se vinculam ao de que aqui se trata: o dos irmãos empesteados *Peímpi* e *Séki*, o da entrega do sangue sugado pelos insetos ao senhor do trovão, o da eliminação de um dos dois sóis que existiam, o do fazedor de chuva.

Em um outro artigo, Califano (1990/91a) apresenta dois cantos daninhos, ou seja, de feitiçaria, que teve a oportunidade de anotar. Um deles se destina a prejudicar um indivíduo; o outro, a uma família. Diferentemente dos cânticos para curar, que são entoados sobre a parte do corpo afetada pela enfermidade, os cantos daninhos são executados sobre sementes de urucu, depois esfregadas sorrateiramente no local onde devem surtir o efeito esperado.

Multiplicidade de pais entre os Ese Eja

Os ese eja se distribuem por vários pontos da bacia do rio Beni, tanto do lado do Peru quanto da Bolívia. Consideram-se como três grupos distintos geográfica e dialetalmente, com uma longa história de guerras e intercassamentos. Mas seus dialetos constituem uma única língua da família tacana. Há quem admita que essa família se inclui junto com a pano numa unidade lingüística mais ampla. Dividem-se em metades patrilineares que, até recentemente, eram exogâmicas. Os membros de uma delas são considerados mais cabeludos e caçadores melhores do que os da outra. Apesar da patrilinearidade, sua regra de residência é uxorilocal. Os genros moram junto com os sogros e, quando vêm a construir uma casa separada, fazem-na ao lado daquela de onde saíram. Assim se formam aglomerados residenciais articulados por linha

feminina. Até recentemente realizavam casamentos avunculares (de tio materno com sobrinha), abandonados provavelmente por influência cristã. Os casamentos se consolidam com o nascimento de filhos e com o trabalho em bom entendimento nas roças. Porém são muito comuns as relações extra-maritais, sob a suposta indiferença dos cônjuges (Peluso & Boster, 2002, pp. 137-140).

Os *ese eja* admitem que o novo ser humano é formado pela acumulação de sêmen proveniente de sucessivas cópulas seguintes à última gestação, inclusive as resultantes das relações extra-maritais. Dada essa teoria, muitos indivíduos são considerados como tendo mais de um pai. Além do marido da mãe, a criança teria pais secundários. A paternidade seria partilhada (pp. 140-141).

A paternidade seria não só partilhada como proporcional, pois um homem se julgará mais ou menos pai de alguém conforme a frequência e duração das relações íntimas que manteve com sua mãe. Um homem não se considerará muito responsável por um filho se tiver se separado da mãe dele com um ou dois meses de gravidez, pois a criança terá sido formada principalmente por aquele ou aqueles que mantiveram relações com ela depois da separação. Mas há homens que desejam a exclusividade da paternidade e rejeitam ficar com filhos de sua mulher que supõem partilhar com outros homens. Essa é uma das razões da adoção. A criança assim recusada é dada em adoção a outros casais, geralmente parentes da mulher.

Mas há vários outros motivos para a adoção, que é muito freqüente: o fato de a mãe ser solteira, indiscrição sobre a paternidade partilhada, pequeno intervalo entre o nascimento das crianças. As crianças proporcionam vitalidade e alegria e por isso são aceitas por aqueles que, não tendo mais filhos pequenos, ainda podem cuidar de outros, como os pais do casal (pp. 142-143). Nem sempre um indivíduo sabe desde cedo que é adotado, ou que tem um pai secundário em alta proporção, de modo que usa os termos de parentesco tomando como pais reais o casal que o está criando. Mas essa informação acaba por ser-lhe dada, para evitar relações incestuosas. De toda maneira, a paternidade múltipla e a adoção contribuem para limitar a escolha dos cônjuges possíveis (pp. 144-146). Além disso, a paternidade múltipla enfraquece os vínculos patrilineares, enquanto a adoção tende a reforçar as relações por linha feminina (p. 156).

Os indivíduos que têm pais secundários brancos (outrora mais freqüentemente empregadores, trabalhadores, comerciantes mestiços, hoje principalmente agentes de saúde e professores) são considerados *ese eja* pelos vizinhos regionais (pois vivem como os outros membros da comunidade indígena e falam sua língua), mas parcialmente brancos pelos *ese eja*. Como tal lhes são atribuídas qualidades relacionadas à alfabetização, liderança e habilidade comercial, mesmo que não se atualizem, o que lhes abre caminho para se tornarem líderes comunitários, ainda que também possa votá-los a um certo distanciamento social (pp. 147-148).

Um artigo de Daniela Peluso (2004) mostra como os nomes pessoais dos *ese eja* são indicados pelos sonhos. Nos sonhos masculinos, o homem está a ponto de atirar num animal, ou prestes a ser atacado por ele, ou ainda, observa-o a sair de uma situação difícil, quando o animal toma forma humana e lhe diz que é seu filho recém-nascido, ou que está por nascer, ou ainda, que é um parente próximo, como um neto. Ao acordar, ele dá à criança o nome da espécie animal com que sonhou. Nos sonhos femininos, a mulher está junto a um animal que tenta sugar-lhe o seio, enquanto ela resiste. Mas, devido à insistência do animal, ela cede; e então o animal toma forma humana e lhe revela ser seu filho ou filha recém-nascido ou próximo a

nacer (pp. 4-6). Entre outras implicações apontadas pela pesquisadora, haveria nos sonhos uma relação com os problemas da paternidade compartilhada. O homem, desejoso de ser o pai exclusivo de uma criança, teria no sonho a resolução simbólica de seu conflito íntimo, aceitando a criança como sua. A mulher teria no sonho a resolução de sua frustração e relutância de submeter seu corpo às funções de reprodução e lactação. Outros tipos de sonho, em que vê animais ameaçarem seu marido ou serem ameaçados por ele, expressariam sua ansiedade por uma possível rejeição da criança por ele (pp. 5-6).

Bibliografia

- ALEXIADES, M.N. 1999. *Ethnobotany of the Ese Eja: Plants, Health and Change in an Amazonian Society*. Ph.D. Dissertation. City University of New York.
- ALEXIADES, M. & PELUSO, Daniela M. 2002. "Prior Informed Consent: The politics of cross cultural exchange". Em *Biodiversity and Traditional Knowledge: Equitable Partnerships in Practice* (org. por S. A. Laird, ed.). Londres: Earthscan. Disponível em: <http://www.kent.ac.uk/anthropology/department/staff/alexiades/consent.pdf>
- ALEXIADES, M. & PELUSO, Daniela M. 2003. "La sociedad Ese Eja: Una aproximación histórica a sus orígenes, distribución, asentamiento y subsistencia." Em *Los Pueblos Indígenas de Madre de Dios. Historia, Etnografía y Coyuntura* (org. por Alfredo Garcia & Beatriz Huertas). Suécia: IWGIA. Disponível em pdf em: http://www.kent.ac.uk/anthropology/department/staff/alexiades/sociedad_ese_eja.pdf
- CALIFANO, Mario. 1978. "El complejo de la bruja entre los Mashco". *Anthropos* 73.
- CALIFANO, Mario. 1990. "Análisis comparativo de un mito Mashco". *Mitológicas* 5: 15-33. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- CALIFANO, Mario. 1990/91a. "Cantos dañinos de los Huachipaire (Harákmbet) del valle de Kosñipata". *Scripta Ethnologica* 13: 23-28. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- CALIFANO, Mario. 1990/91b. "La percepción del 'Blanco' entre los Mashco (Harékmbet)". *Scripta Ethnologica* [Supplementa: La Representación del Blanco en las Sociedades Indígenas Americanas (coord. por Celia Mashnshnek)]. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- IDOYAGA MOLINA, Anátilde. 1993. "La incorporación de algunos hechos históricos en las estructuras mítico-religiosas Mashco (Perú)". *Mitológicas* 8: 7-21. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología Americana.
- JUNQUERA, Carlos. 1989. "Alucinógenos y chamanismo en la tribu Harakmbet". *Revista Española de Antropología Americana* 19: 207-227. Ed Universidad Complutense de Madrid. Disponível em: <http://www.ucm.es/BUCM/revistas/ghi/05566533/articulos/REAA8989110207A.PDF>
- KEY, Mary Ritchie. 1983. "Lenguas de las tierras bajas de Bolivia". *América Indígena* 43 (4): 877-892.
- MONNIER, Alain. 1984. "Evangelización estructural; el ejemplo de los Mashco del sureste peruano". *América Indígena* 44 (1): 191-200.
- MOORE, Thomas R. 1984. "El ILV y una tribu recién encontrada: la experiencia Amarakaeri". *América Indígena* 44 (1): 23-48.
- MORCILLO, Juan García. 1982. "Del caucho al oro: El proceso colonizador de Madre de Dios". *Revista Española de Antropología Americana* 12: 255-271. Universidad Complutense de Madrid.
- PELUSO, Daniela M. 2004. "'That which I dream is true': Dream narratives in an Amazonian community". *Dreaming* [Edição especial: Anthropological Approaches to Dreaming (org. convidado: Charles Stewart.) 14 (2-3): 107-119. Disponível em : <http://www.kent.ac.uk/anthropology/department/staff/peluso/dreams.pdf>

- PELUSO, DANIELA M. & M.N. ALEXIADES. 2005. "Indigenous Urbanization and Amazonia's Post-Traditional Environmental Economy." *Traditional Settlements and Dwelling Review* 16 (11): 7-16. Disponível em pdf em: <http://www.kent.ac.uk/anthropology/department/staff/peluso/ethnogenesis.pdf>
- PELUSO, Daniela & BOSTER, J. 2002. "Partible parentage and social networks among the Ese Eja". Em *Cultures of Multiple Fathers: The Theory and Practice of Partible Paternity in South America* (org. por Paul Valentine & Steven Beckerman). University Press of Florida. Disponível em : <http://www.kent.ac.uk/anthropology/department/staff/peluso/parentage.pdf>
- PINO DIAZ, Fermín del. 1974. "Migración y adaptación: el caso de los serranos en el departamento selvático de Madre de Dios (Perú)". *Acti del XL Congresso Internazionale degli Americanisti* (Roma e Gênova, 1972). Vol. III. Gênova: Tilgher. pp. 449-510. Republicado em *Etnicidad y Ecología* (Alberto Chirif, org.), Lima: Centro de Investigación y Promoción Amazónica, pp. 55-83.
- RUMMENHOELLER, Klaus & Heinrich HELBERG CHÁVEZ. 1992. "Decisiones ecológicas al margen de los indios: el Parque Nacional del Manu (Perú)". *América Indígena* 52 (4): 249-266.
- RUMMENHOELLER, Klaus & María LAZARTE VELARDE. 1990. "Comunidades indígenas en Madre de Dios (Perú): un enfoque de la realidad educativa". *América Indígena* 50 (4): 159-192.
- ZELENY, Mnislav. 1976. *Contribución a la etnografía y clasificación del grupo étnico Huarayo (Ece'je), Madre de Dios, Perú*. Tradução de Alena Janischová Márquezová. Praga: Univerzita Karlova Praha.

Textos gerais

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

Webgrafia

- Equipe de Edição. 1009. "Kaxarari". *Povos Indígenas no Brasil*. São Paulo: Instituto Socioambiental. <http://pib.socioambiental.org/pt>
- SHEPARD JR., Glenn. "The People of Manu". <http://www.pbs.org/edens/manu/people.htm>

| RIO BENI | | | | |
|------------------------------|---------------------------|----------------------|--------------|---------------|
| Etnônimos | Classificação lingüística | População | Data | Fonte |
| chácobo | pano | 826 BV [a] | 2012 | Cejis |
| pacauara | | 161 BV [a] | 2012 | Cejis |
| caxarari | | 445 BR | 2014 | ISA |
| parquenaua naua | | 109 PU | 1993 | Mar: 109 |
| araona | tacana | 910 BV [a] | 2012 | Cejis |
| cavinenha | | 2005 BV [a] | 2012 | Cejis |
| esse-eja chama huaraio | | 695 BV [a] 588 PU | 2012 2007 | Cejis INEI |
| reissano maropa | | 2.857 BV [a] | 2012 | Cejis |
| tacana | | 11.173 BV [a] | 2012 | Cejis |
| amacaeri | harákmbet | 1.043 PU | 2007 | INEI |
| zapitéri quissambéri | | 47 PU [b] | 2007 | INEI |
| arassaeri | | 317 PU | 2007 | INEI |
| huachipaeri | | 392 PU | 2007 | INEI |
| toioéri | | 77 PU [c] | 2007 | INEI |
| toioéri/arassairi | | 48 PU [d] | 2007 | INEI |
| puquiriéri | | 168 PU | 2007 | INEI |

Notas e abreviaturas do quadro

[a] → Este número inclui apenas os indivíduos de 15 anos ou mais.

[b] → Inclui também alguns amaraçaeris.

[c] → Inclui também alguns amahuacas e matsiguengas.

[d] → Inclui também alguns xipibos-conibos, esse-ejas e matsiguengas.

BV → Bolívia.

Cejis → Centro de Estudios Jurídicos e Investigación Social. *Bolivia Censo 2012: Algunas Claves para entender la variable indígena*, Quadro 3. A auto-identificação como pertencente a uma etnia indígena só considera os indivíduos de 15 ou mais anos de idade.

<http://www.cejis.org/bolivia-censo-2012-algunas-claves-para-entender-la-variable-indigena/>

INEI → Instituto Nacional de Estadística e Informática. Como o censo de 2017 especifica apenas unas poucas etnias, foram mantidos os dados tomados de *Resultados Definitivos de las Comunidades Indígenas*. Censos Nacionales 2007: XI de Población e VI de Vivienda. Lima, 2009, Quadro 1.1, pp. 12-13. Possivelmente retirado da internet: Em: <http://www.inei.gob.pe/biblioineipub/bancopub/Est/Lib0789/Libro.pdf>

Por outro lado, há o *III Censo de Comunidades Nativas 2017*, muito detalhado, mas, ao que parece, sem um resumo geral da população de cada etnia no Peru;

https://www.inei.gob.pe/media/MenuRecursivo/publicaciones_digitales/Est/Lib1598/TOMO_01.pdf

ISA → Instituto Socioambiental. Quadro Geral dos Povos (Indígenas). Dados demográficos tomados de Siasi/Sesai. https://pib.socioambiental.org/pt/Quadro_Geral_dos_Povos

Mar → MATOS MAR, José. 1993. "Población y Grupos Étnicos de América. 1994". *América Indígena* 53 (4): 155-234. México: Instituto Indigenista Interamericano.

PIB → *Povos Indígenas no Brasil* (<http://pib.socioambiental.org/pt>). São Paulo: Instituto Socioambiental.

PU → Peru.

Página
inicial

Lista das
áreas