

Capítulo K-2

Santa Marta–Guajira–Maracaibo–Perijá

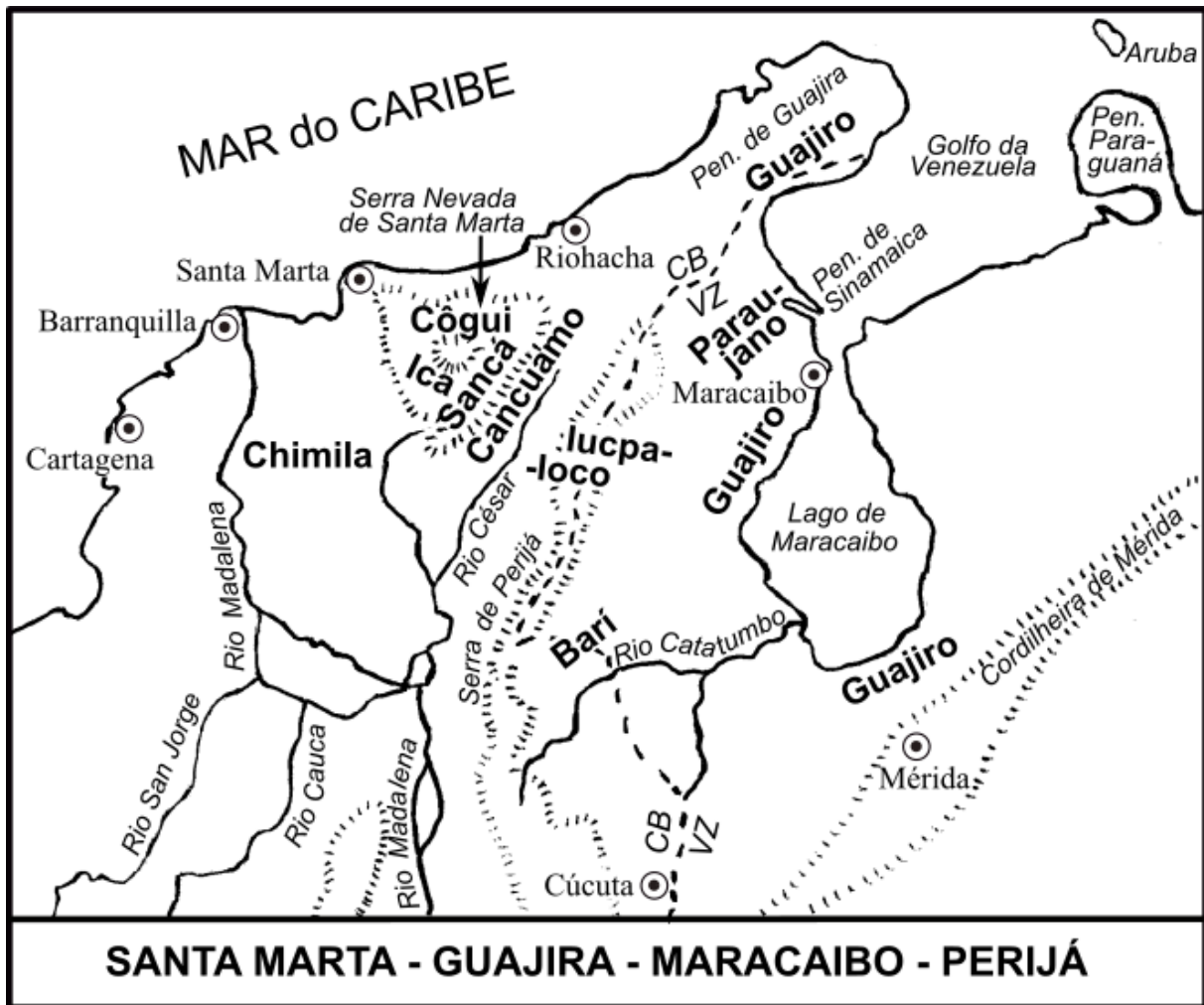
<u>Tabela inicial</u>	<u>Lista das áreas</u>
---------------------------------------	----------------------------------------

Esta área inclui povos indígenas do extremo norte da Colômbia e do noroeste da Venezuela, que se distribuem em quatro setores: a) guajiros (wayú) e paraujanos (añú), na península de Guajira e nas margens ocidentais do golfo da Venezuela e do lago Maracaibo; b) iucpas-iucos e barís na serra de Perijá; c) côguis, icas, sancás (wiwa) e cancuamos, na serra Nevada de Santa Marta; e d) chimilas, entre os rios César e Madalena.

Guajiros (wayú) e paraujanos (añú)

Os guajiros e os paraujanos, aqueles na península a que dão nome, tanto no lado colombiano como no venezuelano, e estes nas margens da laguna de Sinamaica, no golfo da Venezuela, falam línguas diferentes, mas ambas do tronco aruaque. Apesar da comparação de suas línguas apontar para uma possível origem comum que remontaria aos primórdios de nossa era (Wilbert 1983: 19), essas duas sociedades estão hoje adaptadas a ambientes diferentes, dedicando-se os guajiros à criação de gado em terras semi-áridas, enquanto os paraujanos vivem da pesca, morando em palafitas sobre terrenos alagados. Mas ambas estão sob a influência das atividades petrolíferas que se desenvolvem desde 1917 no lago de Maracaibo.

Segundo o velho resumo de Armstrong e Métraux (1963 [1948]) sobre os guajiros, estes começaram a criar gado desde sua introdução pelos espanhóis, sendo os bovinos já abundantes na área nos meados do século XVI (: 369). Entretanto, eles foram hostis aos espanhóis durante todo o período colonial; somente após 1930 relações mais amistosas com os brancos foram estabelecidas (: 370). Os autores referem-se à gradual diminuição da população guajira, devido à tuberculose, varíola, doenças venéreas, que teria descido então a uns 18.000 indivíduos (: 370). Ver números mais recentes na tabela no final deste capítulo. Uma idéia da importância da criação de animais para os guajiros nos é dada pela estimativa, citada pelos autores, de 100 mil bovinos, 200 mil ovinos e caprinos, 20 mil eqüinos e muares, 30 mil asininos, além de porcos e galinhas. Cada unidade matrilinear tinha sua marca de gado. Relutava-se em comer carne de boi, pois os bovinos eram uma medida de riqueza, mas se aproveitava o leite, inclusive para manteiga e queijo. Não obstante, bovinos eram exportados para Curaçau e Aruba em troca de tecidos e milho (: 371). Convém lembrar que era nessas ilhas de possessão holandesa que todo o petróleo extraído do lago de Maracaibo era refinado, até que a Venezuela passasse a exigir que uma parte do petróleo fosse refinado em seu próprio território, tendo sido construída uma refinaria na península de Paraguaná, que em 1949 começou a receber o petróleo do lago de Maracaibo por um oleoduto (James, 1959: 84-85).



Os guajiros se dividiam em trinta unidades matrilineares, referidas como "castas" ou "tribos" e chamadas por Armstrong e Métraux (1963 [1948]) de sibs, cada qual com domínio sobre uma parte do território, com diferenças quanto ao número de membros e riqueza em gado, e simbolicamente associada a uma espécie animal. Cada uma das divisões territoriais que lhes eram correspondentes continham aldeias de duas a cinquenta casas e de 10 a 250 habitantes ou mais. Nem todas as unidades eram rigidamente associadas a seus territórios e parece que não eram obrigatoriamente exogâmicas, embora fosse comum o casamento entre elas (: 371 e 374-375). As relações com o tio materno eram importantes quanto à herança e às prestações matrimoniais. Ele devia deixar a herança para o sobrinho mais velho, mas costumava passar a maior parte de seus bens em vida para seus próprios filhos. Pagava o preço-da-noiva de seu sobrinho, sem opinar na sua escolha, e recebia o preço-da-noiva dado por sua sobrinha, podendo recusar o pretendente (: 375). A unidade matrilinear também era a unidade política máxima e sua chefia se apoiava na idade e na riqueza (: 375). O gado, além de fazer parte das prestações matrimoniais, também era transferido nas indenizações de sangue (: 376 e 377). Tratava-se de uma sociedade estratificada que mantinha inclusive escravos (: 376).

No comércio com os civilizados os guajiros adquiriam armas de fogo, munição, tecidos, contas, cobertas, rum, instrumentos de corte, milho, açúcar, arroz, bananas, fumo e forneciam sal, gado, queijos, leite, couros, pérolas, madreperlas, pau-de-campeche (*Haematoxylon*

campechianum, madeira que produz corante vermelho-escuro usado em tinturaria) e dividivi (*Caesalpinia coriaria*, de cujo cerne se fazem dormentes, da casca se tira goma-laca e, da fava, tanino e adstringente medicinal). Trabalhavam no ensacamento e embarque de sal em Manaure (: 374). Às vezes pais vendiam filhos em Sinamaica. Por outro lado, as crianças abandonadas eram recebidas no orfanato de San Antonio (: 378). Pais também davam filhas em casamento a civilizados de Maracaibo e Riohacha, que pagavam altos preços por elas e se valiam dos laços assim estabelecidos em suas relações comerciais (: 379). Os ornamentos de ouro em forma de animais usados pelas mulheres guajiras eram encontrados nas sepulturas taironas, isto é, de um povo desaparecido, relacionado às atuais sociedades de Santa Marta (: 372).

Trabalhos mais recentes retificam e ampliam as informações oferecidas por Armstrong e Métraux. Watson (1968), por exemplo, começando por separar as simples dádivas da herança propriamente dita, distingue esta última entre aquela que o indivíduo recebe, após o casamento, de transmissores vivos e a deixada por parentes falecidos. Uma e outra, entretanto, se fazem de modo que o gado permaneça nas mãos de membros da unidade matrilinear, ainda que abrindo margem para a expressão de sentimentos pessoais por acordo prévio entre os transmissores sobre qual deles dará a maior parte a determinado herdeiro. A diligência mostrada pelo herdeiro desde pequeno no cuidado do gado vem a influir no montante que recebe. É justamente no caso da herança deixada por pessoa falecida que, mais recentemente, os filhos vêm recebendo uma boa parte, em prejuízo dos direitos tradicionais dos filhos das irmãs.

Questões referentes à mulher guajira têm sido estudadas por Maria-Barbara Watson-Franke. Em um de seus trabalhos (1974) mostra a importância da tecelagem na formação e na vida da mulher guajira, arte que lhe é ensinada desde a meninice e sobretudo durante a reclusão do rito de iniciação. O domínio da arte de tecer, além de tornar a mulher mais qualificada para o casamento, dá-lhe uma certa independência econômica, pois ela pode ganhar dinheiro e comprar gado com o produto de sua arte; por isso, é geralmente o homem, e não a mulher, que migra para a cidade por motivos econômicos (Watson-Franke, 1979: 89-99). Desde os anos 1930 os guajiros começaram a migrar para a cidade de Maracaibo, não só devido às oportunidades oferecidas pela expansão das atividades ligadas à extração de petróleo, como talvez a um deterioramento das condições de vida por causa da seca e da dizimação do gado. Na cidade, a unidade matrilinear e a família extensa matrilocal não encontraram condições para se manter, cedendo lugar à família matrifocal (Watson-Franke, 1979: 95-96; Watson, 1970: 1-2), isto é, aquela que tem como núcleo uma ou mais mulheres adultas aparentadas e em que a figura do marido-pai é intermitente e até prescindível.

Nina de Friedemann (1985) faz referência às mudanças por que passa a península Guajira desde o século XX em decorrência de vários fatores sociais, econômicos e ecológicos. A partir de 1930 os guajiros começaram a emigrar em grande número para Aruba e Venezuela de modo a trabalhar na indústria petrolífera, nas fazendas de cana de açúcar e gado. O crescimento urbano de Maracaibo intensificou ainda mais a emigração. Os animais daqueles que retornavam à península traziam uma moléstia que contagiava o gado, a encefalite equina, cuja dizimação provocava mais emigração. Os que permaneciam preferiam criar caprinos, de custo menor e mais resistentes à queda de vigor da vegetação, que decaía. A escavação de poços pelas famílias por conta própria levou ao estabelecimento de zonas de propriedade privada isoladas por cercas. Muitos guajiros, com receio de perder o direito ao uso da terra, repartiram seus rebanhos pela península, o que levou à dispersão das matrilineagens, que mantiveram sua identidade, porém não mais em um mesmo território. Desde 1880 o Estado colombiano vinha concedendo na

península propriedade de terras que considerava baldias. Mas somente em 1951 entregou o título a um indígena. Daí por diante outros guajiros começaram a requerê-las, mas de tal modo que os membros de uma mesma matrilinearidade as requeriam simultaneamente, mostrando a persistência da cultura e solidariedade clânica perante as exigências legislativas. Narra também a autora como o Estado se apoderou das salinas que até então os guajiros exploravam, obrigando-os a disputar suas parcelas com pretendentes não-índios. Em um texto escrito antes de iniciar-se a exploração de El Cerrejón, enorme mina de carvão a céu aberto entre a serra Nevada de Santa Marta e o segmento setentrional da serra de Perijá, e de terminar a construção da estrada de ferro que levaria o carvão para embarque em um porto no norte da península de Guajira, a autora tenta prever que consequências teriam para os indígenas (Friedemann 1985: 342-360).

Conhecidos dos brancos desde 1499, os paraujanos (añú), conforme uma breve descrição de Wilbert (1983), que entre eles esteve em 1958, têm vivido ultimamente à beira da extinção cultural. Apesar disso, no ano de sua visita tinham quatro localidades, em torno da laguna de Sinamaica, que somavam 260 casas e abrigavam 1.348 indivíduos (: 15 e 18). Ver números mais recentes na tabela no final deste capítulo. Em 1912, cem falantes da língua paraujana viviam em um povoado hoje englobado pela expansão da cidade de Maracaibo (: 18). Mas, no tempo da pesquisa de Wilbert, as gerações mais jovens não mais falavam a língua indígena e os velhos, embora a soubessem, tinham vergonha de usá-la; não obstante, no passado, além de falarem sua própria língua, muitos conheciam também o idioma guajiro. Um estudo genético dos paraujanos indica mestiçagem com os guajiros, com os quais os intercasamentos diminuíram depois da conquista européia, em parte devido aos preconceitos dos segundos contra a alimentação baseada em peixe dos primeiros, e ainda à mestiçagem com os brancos e os negros (: 19). Entre as influências dos guajiros sobre os paraujanos também se contam: a manta, um grande vestido colorido no estilo crioulo do século passado, usado pelas mulheres (: 22); o preço-da-noiva (: 30). Além disso, há semelhança na pintura facial (: 23). Por outro lado, a unidade econômica básica dos paraujanos é a família nuclear, o grupo local é tradicionalmente endogâmico e a residência é neolocal, mas junto à morada anterior de um dos cônjuges (: 30). Em seus povoados os paraujanos vendem carne de porco, peixe seco, esteiras de "enea", cocos frescos e óleo de coco (o coqueiro foi introduzido entre eles no século XIX), produtos de que também fazem uso. O sal usado na conservação da carne e do peixe é obtido nas salinas da costa marítima vizinha. As esteiras são também vendidas em Maracaibo e em La Guajira. Tal como as cestas, as esteiras são feitas pelas mulheres. Por outro lado, os paraujanos não contam com a cerâmica e a tecelagem entre suas atividades tradicionais (: 20 e 22).

Iucpas-iucos e barís

Na serra de Perijá vivem três povos indígenas que no passado estiveram confundidos sob o nome de motilones (derivado do espanhol "motilar", isto é, "cortar os cabelos de modo curto" — Ruddle, 1971: 19, nota 3). Dois deles, os yucpas e os iucos, chamados motilones mansos, por estarem em contato amistoso com os brancos há mais tempo, são hoje considerados na literatura etnográfica como uma só unidade cultural, os iucpas-iucos. O terceiro, os motilones bravos, de contato mais recente, com o nome de barí, estende-se a partir da encosta oriental da serra pelos altos cursos do rio Catatumbo e de outros, que correm na direção do lago Maracaibo.

Segundo Ruddle (1971: 20-21), a distinção entre iucpas e iucos não se faz apenas porque os primeiros vivem na Venezuela e os segundos na Colômbia, mas é reconhecida pelos próprios

índios, sendo reforçada por diferenças físicas, culturais e dialetais. Mas, a despeito dessas diferenças e mesmo daquelas entre as subtribos em que se dividem, esse pesquisador admite haver suficientes similaridades que permitem classificá-los numa única unidade cultural maior que denomina de iupca-iuco. Segundo dados coletados por esse mesmo estudioso na região nos anos de 1969 e 1970, a população das subtribos que formam os iucpas-iucos se estimava em 1.484 iucpas e 692 iucos, num total de 2.176 (ver números mais recentes na tabela no final deste capítulo).

A julgar pelo título do seu extenso artigo — “Los Yukpa” — e do volume em que está inserido — *Los Aborígenes de Venezuela* — Ruddle & Wilbert (1983) focalizam principalmente a vertente oriental da serra de Perijá, fazendo uma substancial descrição dos iucpas, a que não juntam o etnônimo “iuco”. Cada subtribo (termo usado pelos autores) dos iucpas ocupa uma das pequenas bacias dos rios que descem a serra de Perijá, instalando seus povoados em diferentes altitudes, mas geralmente em pequenas mesetas descampadas. Tais povoados têm diversos tamanhos, desde uma ou duas filas de casas ao longo de um caminho até conjuntos de três, duas, ou mesmo uma casa, que corresponde a uma família extensa. Cada uma das subtribos iucpas constitui uma unidade política autônoma, é dirigida por um chefe e mantém um estado permanente de hostilidade para com as outras subtribos. Cada subtribo é endogâmica e compõe-se de famílias extensas formadas, por sua vez, de famílias elementares. Permite-se o casamento entre primos cruzados e também com a filha da irmã e ainda com a irmã do pai (: 80-82 e 98). No território da subtribo, a terra não cultivável (savana), as árvores *sára* (*Poulsenia armata*), os poços sagrados e as covas ossuárias pertencem a seus membros como um todo, proibida a alienação individual. Mas os homens adultos, não as mulheres, exercem um controle ilimitado sobre a terra cultivável, que se transmite por linha masculina. O direito individual sobre a propriedade da terra pode ser transferido por herança, doação, empréstimo e arrendamento (pago com trabalho ou uma porcentagem da colheita). O direito de propriedade sobre um lote pode ser conferido pelo chefe da subtribo, de acordo com os anciãos, a quem o requirite quando não mais se recorda de quem o exercia no passado, ou, quando há urgência (aquinhoar refugiados de outra subtribo ou deslocados pelo avanço dos colonos), por transferência de parte das terras de alguém que as tenha em extensão mais do que suficiente para suas necessidades (: 96-98). Além dos chefes das subtribos, há dois tipos de xamãs, o *tomaira* e o *tuano*. O primeiro dirige as cerimônias, estipulando como e quando devem ser celebradas. O segundo se ocupa principalmente da cura com ervas. Mas ambos têm uma relação com o mundo sobrenatural: o primeiro inicia sua carreira ouvindo seu primeiro cântico enquanto sonha, sabendo repeti-lo ao acordar. O segundo é capaz de subir à região celeste e descer ao mundo subterrâneo (: 98-101). Os autores também focalizam os personagens míticos e sua atuação na formação do mundo (: 101-103) e os ritos e cuidados rituais relacionados às atividades agrícolas, sobretudo o ciclo do milho, de caça e de pesca (: 103-114). No que tange às relações interétnicas, os iucpas estão sujeitos a duas formas de pressão: a dos fazendeiros e colonos que avançam sobre suas terras, obrigando-os a transferir seus assentamentos cada vez mais para o alto, onde já não encontram os mesmos recursos para manterem o seu modo tradicional de viver; e, no sentido contrário, a missão capuchinha de El Tukuko, que os atrai para baixo, dando a seus filhos uma outra formação, assentada em valores católicos, ensinando-lhes o espanhol, estimulando comportamentos e atitudes esperados pela sociedade dominante. Como a missão recebe alunos de diversas subtribos, falando diferentes dialetos de sua língua, forma-se aí um novo dialeto, o iucpa missional. Uma reserva foi criada para iucpas em 1961, que protege as terras de algumas subtribos, mas não de todas, que ficam à mercê da ocupação

pelos brancos. Os jovens aderem à modernização, aspirando criar gado, produzir café e ingressar no mercado regional. Os da subtribo macoíta, por exemplo, cultivam café (: 114-120).

Uma questão que chamou a atenção da Antropologia e outras disciplinas para os iucpas-iucos foi a suspeita de presença de pigmeus ou pigmóides na sua população, com possíveis implicações com respeito aos vários tipos de população que teriam povoado as Américas, questão explorada em conhecido livro de Paul Rivet (1958: 99-105). No livro, os apontados como possíveis pigmeus estão entre os “maraká” (subtribo yuco) e “shirapa” (subtribo “irapa” dos iucpas?), mostrados também em fotos (nas pranchas XIII-XV). Porém pesquisas posteriores indicam a presença, não de pigmeus, mas de um significativo número de anões entre os iucpas-iucos, o que se deveria a pelo menos dois tipos de nanismo especificados por Sergio Arias (1976: 69).

Os barís vivem ao sul dos iucpas-iucos, na mesma serra de Perijá, mas estendendo-se para leste pelos altos cursos do rio Catatumbo e de outros. Em 1983 (data que vale ao menos para os dados venezuelanos) eles constituíam um total de 1.560 indivíduos, sendo 1.083 na Venezuela e 475 na Colômbia, uma população em franco crescimento desde a década de 60, quando estavam por volta de 800 ou 900 pessoas, dizimadas pelas epidemias provocadas pelo contato com os civilizados. Hoje ocupam uma área de aproximadamente 2.400 km², isto é, apenas 15% de seu território original em 1900, sendo que uns 300 barís na Venezuela e cerca de 50 na Colômbia vivem fora de seu território (Lizarralde & Beckerman, 1982: 42). Ver números mais recentes na tabela no final deste capítulo.

Apesar de falarem línguas de famílias distintas, os iucpas-iucos e os barís constituem sociedades vizinhas e com alguns aspectos comuns no que tange ao contato interétnico. Antes de mais nada, mantinham entre si relações de hostilidade com seqüestros de mulheres e crianças de parte a parte (Ruddle & Wilbert, 1983: 47 e 115). Ambas os povos tiveram de defender seus territórios dos invasores espanhóis desde o início do período colonial. Ambos foram e são objeto de catequese por parte de missionários capuchinhos, os iucpas-iucos desde o final do século XVII e os barís, pelo final do século seguinte, pois demoraram mais tempo a aceitarem o contato com os colonos. Entretanto, os missionários tiveram de deixar a região com a guerra da independência, caminhos que ligavam a Venezuela à Colômbia na região foram abandonados, e os capuchinhos voltam somente no século XX, criando a missão de Tucuco em 1945, mais ou menos na divisória entre o território iucpa-iuco e o bari. Em 1910 um posto missionário se havia instalado do outro lado da serra, na Colômbia, na mesma divisória, em Codazzi. Em tempos mais recentes, além de capuchinhos no lado venezuelano, há as irmãs Lauras em ambos os lados e ainda uma missão evangélica no lado colombiano (Lizarralde & Beckerman, 1982: 14-15 e 40-42; Ruddle & Wilbert, 1983: 45-48).

Um problema que talvez tenha afetado mais os barís do que os iucpas-iucos foi a perfuração de poços de petróleo. O interessante trabalho de Lizarralde & Beckerman (1982) mostra como o seu território se reduziu a partir da segunda década do século XX com o estabelecimento de campos de petróleo. Atrás das companhias petrolíferas vieram os fazendeiros venezuelanos invadindo o território barí pelo norte e colonos colombianos fazendo o mesmo pelo sul. Estes, com menos recursos, ficavam sob a proteção das companhias petrolíferas ou empregavam-se nas fazendas venezuelanas, inclusive como “mataíndios”. Os missionários, por sua vez, se de um lado se opunham a novas invasões das terras barís, nem sempre com êxito, por outro expandiam seu próprio controle sobre essas terras (: 40-42). Hoje

um oleoduto parte das terras barís na direção do lago de Maracaibo e outro para Cartagena e para o golfo de Morrosquillo.

Ao tratar da organização sociopolítica em um breve texto sobre os barís, Orlando Jaramillo (1987a: 68) reproduz um gráfico do sistema de parentesco de um artigo de Solange Pinton (1965: 313). Esse gráfico, com figuras pretas e brancas, distingue parentes de aliados. As figuras que representam parentes entre si têm a mesma cor; as dos aliados, cores diferentes. Há porém um erro no gráfico, que já vem da pesquisadora que primeiro o publicou. Dividido em três gerações, na do meio os três irmãos da esquerda não têm a mesma cor. Todos os três deveriam ter a cor preta, que é a do pai deles. Na direita, há uma irmã e dois irmãos, porém estes dois têm cores diferentes, quando ambos os triângulos deveriam ser brancos, que é a cor do pai deles. A própria disposição das figuras é estranha: em esquemas padronizados, na geração em questão, na esquerda deveríamos ter uma irmã seguida de dois irmãos e, na direita, duas irmãs seguidas de um irmão, o que não acontece. Um outro trecho do mesmo trabalho que me chamou a atenção foi a referência a um mito barí em que uma velha matou o neto, assou-o e comeu-o. Os pais da criança vingaram-na matando a velha sobre uma pilha de lenha a que atearam fogo. Das cinzas espalhadas da velha nasceram os yukpas-yucos, outros povos indígenas, os negros, os brancos, os animais e outros seres (: 70). Eu não conhecia a presença desse motivo em mitologia outra que não a dos marubos, da área etnográfica Juruá-Ucayali: a velha Shoma-Wetsa comia os netos; o filho dela, pai das crianças, matou-a atirando-a ao fogo; depois de sua morte ela fez voltar os netos e outras pessoas que tinha devorado transformados em brancos.

Côguis, icas, sancás (wiwa) e cancuamos

Estes povos vivem nas encostas da serra Nevada de Santa Marta, uma elevação muito alta, isolada, separada da serra de Perijá pelo vale do rio César. Ela tem a forma de uma pirâmide de base triangular, cujos lados medem por volta de 300 km e com um pico culminante que alcança 5.780 metros. Nela habitam os côguis (cágabas), os icas, os sancás (wiwas) e os cancuamas, aqui indicados em ordem dos menos para os mais modificados e envolvidos no contato com os não-índios. Os cancuamas foram absorvidos pelos últimos quase inteiramente (Reichel-Dolmatoff, 1985, vol. 1: 35 e 40-41). Não obstante, sua população é de 16.986 segundo o censo colombiano de 2018. Dadas as semelhanças entre si e a proximidade espacial, eram todos conjuntamente chamados de aruacos ou arhuacos, o que nada tem a ver com aruaque, uma vez que todos pertencem à família lingüística chibcha. Porém o nome arhuaco atualmente é aplicado apenas aos icas.

Park, que visitou a serra Nevada em 1941, publicou um resumo etnográfico no *Handbook of South American Indians* (Park: 1963 [1946]), tomando como base os côguis e os icas, que são muito semelhantes entre si. Os chimilas são dados por ele como quase extintos (: 866 e 871). Vale considerar que os chimilas vivem nas proximidades e não propriamente na serra de Santa Marta (ver tópico abaixo). Por outro lado, os buntiguas, que cita como sendo em número de 500 (: 870), são aqueles a que Reichel-Dolmatoff (1985: vol. 1: 42) se refere como cancuamas. Tanto os homens côguis como os icas vestem uma túnica de algodão sobre uma calça que vai até o meio da perna, usam bolsas a tiracolo e um gorro do mesmo material, com pequenas variações de uma sociedade para a outra. O vestido das mulheres, em peça única, deixa um dos ombros a descoberto e é guarnecido por um cinto. Os homens sempre trazem consigo uma pequena cabaça, de gargalo estreito, onde guardam cal, a ser misturada com a

coca que mascam. O bastão com que levam a cal à boca, raspado no gargalo, vai formando um prolongamento deste (Park, 1963 [1946]: 884). Assim como as calças masculinas podem derivar da influência branca, o mesmo ocorre com as edificações retangulares que se insinuem entre as de base circular, de estilo mais antigo, mas tanto umas como outras com paredes de pau-a-pique. As aldeias dispõem de um portão de entrada coberto, um templo da religião indígena, redondo, conhecido como "cansamaria" (corruptela de "casa de Maria") e uma outra construção retangular que serve como capela católica. Quando nas aldeias, as mulheres ocupam casas individuais com seus filhos, enquanto os homens se abrigam na "cansamaria". Quando na roça, o homem e seus filhos, de um lado, e a mulher e suas filhas, de outro, ocupam casas separadas. A casa de mulher tem um bastão de pé em seu topo, enquanto a de homem tem dois, com um terceiro transversal a eles.

As depressões e cursos d'água que cortam os caminhos são atravessados por pontes feitas com pedras e madeira (: 875-878). A caça e a pesca não têm grande importância, mas é grande o número de vegetais cultivados, tanto os de origem americana como os trazidos pelos europeus. A atenção dada a cada vegetal depende da altitude em que os membros dessas sociedades se encontram. Assim, os côguis plantam muita cana, para abastecer de açúcar mascavo certos núcleos, enquanto os icas dão-lhe pouca atenção.

Apesar de não ser o primeiro a se interessar pelos índios da serra Nevada, Gerardo Reichel-Dolmatoff foi aquele que de modo mais intensivo estudou os côguis, entre os quais realizou 16 meses de campo em seus centros cerimoniais, povoados e roças, distribuídos ao longo dos anos 1946-1950. Durante esse período residiu na cidade de Santa Marta, próxima da serra, onde também pôde trabalhar com os côguis que o visitavam. Na referência a seus predecessores, Reichel-Dolmatoff (1985, vol. 1: 27-28) destaca o etnólogo germânico Konrad Theodor Preuss, a quem reconhece a contribuição no estudo da língua. Vale notar, apenas como curiosidade, que no século XIX esteve também na serra Nevada o geógrafo Élisée Réclus, que desejava aí desenvolver um programa de colonização.

Reichel-Dolmatoff aponta como as diferentes altitudes ao longo dos vales e encostas da serra permitem aos côguis diferenciar a produção agrícola (vol. 1: 35 e 107). Em baixa altitude plantam o plátano (*Musa sapientum*), a banana (*Musa paradisiaca*), a mandioca, o inhame, o abacate, o milho, o zapote e algumas fruteiras. Nas terras altas plantam batatas (*Ipomea batatas* e *Solanum tuberosum*), cebolas, arracacha, maguei de páramo. Entre uma e outra altitude, por volta de 1.700 metros, plantam cana, plátano, arracacha e feijão. Inés Ochiai (1978: 44-45) também destaca esse controle vertical da produção agrícola. Mas Reichel-Dolmatoff (1985), por outro lado, chama a atenção para as desvantagens do sistema: a alta frequência com que cada família se desloca de um piso para outro, com crianças, velhos, ferramentas, animais domésticos, sujeitos às intempéries e mudanças de temperatura, sempre em trânsito (vol. 1: 107). Provavelmente o controle de pisos pré-colombiano praticado nos Andes Centrais, conforme descrito por John Murra (ver área Andes Centrais), extinto pela colonização espanhola, fosse menos esgotante, por manter membros da comunidade em todos os pisos, em vez de exercido por famílias isoladas.

A caça se resume a aves e pequenos roedores. Os animais domésticos não são destinados à produção de alimentos. Os bois são usados para carga; sua carne às vezes é consumida em um ritual. Porcos, galinhas e ovos são destinados à venda para os brancos. As melhores terras, aquelas dos terraços construídos por índios pré-colombianos, são evitadas por receio dos mortos. Também não fazem a rotação de cultivos, mas abrem valas para irrigação. Razões

religiosas estimulam a plantação e consumo da coca, e aprovam a parcimônia na alimentação; em compensação é comum encontrar-se a geofagia entre as crianças. Fazem a rapadura, vendida aos não-índios, que a utilizam na produção de rum, por sua vez adquirido pelos côguis. Dos não-índios também adquirem pequenas quantidades de peixe seco. A eles vendem plantas medicinais, de que os próprios côguis não fazem uso (vol. 1: 103-133).

Os povoados côguis não são continuamente ocupados por todos os seus habitantes. Geralmente as famílias ficam em uma de suas casas de roça (marido e mulher em casas separadas) e vêm ao povoado em fins de semana para realização de ritos ou receber os não-índios que aí aparecem para negociar. Além das casas de família, o povoado tem uma casa cerimonial e uma “casa do governo”, usada para hospedar os não-índios. O povoado é dirigido por um sacerdote (*mama*) e um cacique; mas o último quase não tem autoridade perante aquele. Ambos têm seus auxiliares. O *mama* pode morar no povoado ou nas imediações. Há também os centros cerimoniais, povoados frequentados apenas nos ritos e festas religiosas e onde a casa cerimonial é bem maior. O *mama*, indivíduo educado desde bebê para exercer a atividade religiosa, dirige minuciosamente o povoado, atento a todos os atos dos moradores. É consultado para resolver dúvidas, ouve confissões, impõe castigos, às vezes aplicados por ele próprio, dirige a iniciação sexual do rapaz e da moça, orienta a escolha do cônjuge (vol. 1: 137-142).

Os côguis se distinguem segundo grupos de descendência, os dos homens chamados *tuxe* e os das mulheres, *dake*. Cada homem pertence ao *tuxe* do pai e cada mulher ao *dake* da mãe. No passado as uniões matrimoniais se faziam segundo esses grupos, os homens de determinado *tuxe* devendo se casar com as mulheres de um certo *dake*. Mas já no tempo da pesquisa de Reichel-Dolmatoff a regra não era mais seguida, pela dificuldade de encontrar o parceiro permitido nas vizinhanças e também devido ao desequilíbrio populacional, pois as mulheres eram em número inferior ao dos homens. Reichel-Dolmatoff enumera 19 grupos masculinos e 20 femininos. De cada um informa a etimologia de seu nome, origem mítica, localização, ascendência totêmica, amuletos (*sewá*), indumentária (diferentes formas de gorros e de listras sobre suas túnicas, calças, vestidos e embornais), atributos sociais e rituais e grupo com o qual se alia matrimonialmente. Porém essas informações são mais ricas sobre uns e se reduzem a umas poucas referências sobre outros. Mas os grupos primordiais são oito: os masculinos associados totemicamente ao jaguar, ao gambá (mucura), ao puma (suçuarana) e à coruja, que se casam respectivamente com os femininos associados ao porco queixada, ao tatu, ao veado e à cobra (vol. 1: 163-185). Caso houvesse apenas esses quatro grupos masculinos com a prescrição matrimonial com os quatro grupos femininos e a regra de descendência paralela, o sistema apresentado incorreria na mesma crítica que incidiu sobre o sistema apinajé descrito por Nimuendaju (ver área Tocantins-Xingu): irmãos e irmãs, e também primos e primas paralelos, estariam incluídos nos grupos que se casam entre si. Mas existem outros *tuxe* e outros *dake*, o que torna o sistema mais complexo. Porém, como já não regulamenta o matrimônio, não há como testá-lo.

Na terminologia de parentesco, pai e mãe se distinguem dos tios e tias, que por sua vez são todos chamados pelos mesmos termos aplicados a irmãos e irmãs mais velhos. Os termos para irmãos, com suas distinções de sexo e idade relativa, são aplicados a todos os parentes da geração de Ego. Aos parentes da geração dos filhos e filhas se aplicam também os mesmos termos, que supomos ser os correspondentes a irmãos mais novos, embora isso não seja explicitado. Ou seja, os termos para irmãos e irmãs se estendem por três gerações consecutivas (a dos tios, a de Ego e a dos sobrinhos). Não obstante, também se diz que o sogro é o irmão da

mãe e a sogra a irmã do pai. E, apesar disso, Reichel-Dolmatoff afirma que, não fazia muito tempo, era proibido o casamento entre primos paralelos e cruzados (vol. 1: 201-215). Parece-me, por conseguinte, que o parentesco fica a merecer um exame mais cuidadoso. O homem deve viver por algum tempo na casa dos sogros, trabalhando para eles. Ao se dar por satisfeita a sua obrigação, o novo casal pode se retirar para morar em sua casa e cultivar as suas terras (vol. 1: 214).

Para os côguis, o mundo tem a forma de um imenso ovo, com a ponta para cima. É internamente dividido em cinco patamares, sendo o do meio aquele em que vivem os homens. O ovo descansa sobre duas vigas, sustentadas pelos ombros de quatro homens, dois a leste, dois a oeste. A Grande Mãe, sentada sobre uma pedra, dá alimento e água aos homens, e lhes sova os braços, os ombros e as costas, para que não se cansem. Quando um deles troca a viga de um ombro para o outro, a terra treme. Pelo mesmo motivo, uma mulher não deve se movimentar durante o coito (vol. 1: 225).

Não atribuem as enfermidades a ações de outras pessoas mal intencionadas, como feiticeiros. O enfermo acredita que sua moléstia se deve a suas próprias faltas e procura identificar, entre os parentes mortos e os donos míticos de enfermidades, a quem poderia ter desagradado. Jejum, confissões e oferendas são os meios de debelá-la. As doenças se classificam segundo cores: as brancas e vermelhas são curáveis; as azuis e negras são fatais. Elas podem ser trazidas pelos ventos, que também se classificam segundo as direções. Para pequenos mal-estares, não raro procuram remédios baratos que adquirem entre os brancos. Reichel-Dolmatoff notou que é comum os homens se queixarem de dor de cabeça, o que não acontece com as mulheres. Como os homens fazem um contínuo uso da coca, que não é permitida às mulheres, ele se inclina a tomá-la como causa desse problema (vol. 1: 233 e 252-253).

Os côguis consideram a anatomia humana como semelhante à do porco. Mas, por outro lado, viver é pensar, e a sede do pensamento é o coração e a cabeça, que formam um único órgão, unidos que são por uma grossa medula branca. Mas as mulheres não pensam bem com a cabeça. É preciso sonhar, para não se perder o sentido da visão. Os novos seres humanos se formam com a união do sêmen (que é o sangue da cabeça) com o sangue menstrual. A velhice é um retorno ao estado infantil e a única morte aceitável é a do velho. A morte de uma criança, um acontecimento frequente, é interpretada como um chamado de um parente já falecido que a deseja como auxiliar (vol. 1: 250-252).

A sexualidade e a procriação constituem uma constante no pensamento côgui, mesmo na interpretação simbólica dos objetos. Assim, a casa cerimonial, a sepultura, os cestos, os vasos de cerâmica, a cabaça em que cada homem guarda a cal para misturá-la à coca são representações do útero. As redes de dormir, os embornais de guardar as folhas de coca são a placenta. Os fusos, os palitos de tirar a cal da cabaça, os cavadores de madeira, as flechas, os bastões de comando, as bordunas cerimoniais são o pênis. As armadilhas de caça, o ápice da casa cerimonial são o órgão genital feminino. Os fios, o cordel que, amarrado aos cabelos do defunto, sai da sepultura são o cordão umbilical. As portas são a boca (vol. 1: 240-241). Teria Reichel-Dolmatoff selecionado apenas aqueles objetos que lembram sexo e procriação?

No pensamento religioso côgui há noções de difícil tradução. Uma delas é *yulúka*, estar de acordo, um modo de identificar-se com as forças e personagens sobrenaturais, de modo a não conflitar nas suas relações com eles. Outra é *aluna*, que seria intenção, imaginação (algo

que chega a lembrar o próprio mundo platônico das idéias): o contato com o personagem que não está presente, a visão do filho que ainda não nasceu, a ida a um local inalcançável, as relações sexuais imaginadas se fazem em *aluna*. Uma terceira noção é a de *sewá*, que apesar de se apresentar concretamente como um objeto, não pode ser traduzida simplesmente como amuleto. Para o exercício de toda e qualquer atividade é preciso conseguir um *sewá*, do pai, mãe ou dono mítico que a preside: o plantio de cada vegetal, o corte de madeira, palha, cipós. O próprio *mama* precisa de ter os *sewá* para o desempenho de cada uma de suas inúmeras atribuições. Geralmente os *sewá* são contas de quartzo conseguidas nos sítios arqueológicos da vertente setentrional da serra Nevada, sobretudo no trecho que os côguis atribuem aos antigos taironas. Para ser usada, deve-se destacar um pedacinho da conta e transformá-lo em pó, que é oferecido ao pai, mãe ou dono da atividade a ser desempenhada, o que é tomado como um casamento ou uma cópula com esse ser. Há outros *sewá* que não são contas, como a cabacinha de cal e o palito para extraí-lo. Um *sewá* importante é a “pedra do coito”, um pequeno disco de osso, madeira ou concha que o homem tem como objeto indispensável para colocar debaixo do órgão sexual da parceira durante o coito. Caso alguma gota de seu sêmen caia na terra, impregnada pelo sêmen dos mortos, esse disco evitará que se desencadeie uma enfermidade. Os *sewá* não deixam de ser oferendas. Mas há outras, oferecidas em caráter individual ou coletivo, que se consideram “comidas”, e que, além de pedras e contas inteiras ou pulverizadas, podem ser conchinhas marítimas, fios de algodão, sêmen, sangue menstrual, pelos, unhas. Com esse material se fazem embrulhinhos com as folhas internas da espiga de milho, como se fossem minúsculas pamonhas. Outrora o próprio milho fazia parte das oferendas, mas já no tempo de Reichel-Dolmatoff ele era muito raro nas roças côguis. O pesquisador oferece uma extensa lista de *sewá*, oferendas de pedra e seus pais, mães e donos (vol. 1: 254; vol. 2: 94-114). E na cerimônia do casamento o noivo traz uma conta com perfuração que representa a mulher; a noiva, uma sem perfuração que representa o homem. O *mama* envolve as duas contas numa folha de milho e as entrega ao noivo. Assim são declarados marido e mulher e se tornam *sewá* um do outro (vol. 2: 209).

Para os côguis, o mundo depende de suas ações. E o peso do saber de um *mama* é tão grande que um avião não aguentaria levá-lo (vol. 1: 271). Os brancos são oriundos de um piso terrestre inferior (vol. 1: 226). Os “antigos” ou *teirúna*, como os côguis se referem aos taironas e outros povos indígenas do passado, fizeram aviões, rodovias, ferrovias, navios, automóveis, casas de pedra, relógios, armas de fogo, roupas, botas. E, como “irmãos mais velhos”, deram tudo de presente aos “irmãos mais novos”, os não-índios. Mas não lhes deram o segredo da “Lei da Mãe”, o “saber” de como sustentar a terra com danças e cantos, a adivinhação que garante o alimento, o verão, a chuva, a fertilidade. Isso eles deram aos côguis, que não se importam de serem pobres, pois em compensação são eles que sustentam o mundo (vol. 2: 115-116). Por outro lado, notou Reichel-Dolmatoff que, naqueles povoados côguis mais próximos de núcleos urbanos ou de moradores rurais, havia mais fartura de alimentos, os homens não passavam todas as noites na casa cerimonial, o *mama* morava mais afastado e era menos assiduamente procurado, e a dedicação quase exclusiva à Grande Mãe cedia lugar à atenção para com outros seres mitológicos, como o Sol e a Lua (vol. 2: 255-258). Notou também que aprendizes para *mama* só havia em três centros cerimoniais e seu número estava em torno de meia dezena; apesar de até então ter sido considerada uma grande honraria ceder seus bebês para serem educados como *mama*, as famílias agora mostravam resistência em fazê-lo, dando mais valor à ajuda que eles poderiam vir a lhes proporcionar (vol. 2: 118-119).

Obviamente não é possível reproduzir aqui a rica etnografia de Reichel-Dolmatoff, que inclui também a apresentação da mitologia cõgui (vol. 2: 17-82) e ainda a descrição minuciosa do ciclo de vida, mostrando como as experiências de cada fase são importantes para a formação dos adultos, para a distinção entre homens e mulheres, com suas atitudes distintas diante da sexualidade, do alimento, da disciplina corporal, do trabalho e das dificuldades (vol. 2: 159-227). E conclui condensando sua imagem dos cõguis no que chama de conflitos focais, relativos ao alimento, à conduta sexual, à agressão e ao ciclo reprodutivo (vol.: 231-258). Seu texto lembra as abordagens pautadas pelo tema da cultura e personalidade, ainda que este último termo nunca seja mencionado no livro.

Em um outro texto, Reichel-Dolmatoff (1974: 290) assegura que os cõguis, os icas e os sancás pautam sua vida por variações de um mesmo sistema religioso, sendo a dos primeiros a mais elaborada. Os cõguis assumem, então, a supervisão das atividades religiosas dos membros das outras duas sociedades.

Chimilas

As terras do povo chimila se reduzem a um resguardo de 1.551 ha dividido em duas partes separadas por 20 km. Ficam ao sul da serra Nevada de Santa Marta, entre os rios César e Madalena (Mininterior s.d.b.). Foi o que conseguiram resgatar de uma área bem maior que dominavam no tempo da chegada dos conquistadores espanhóis. O modo como a foram perdendo ao longo dos séculos é contada por Rey Sinning (2009). Até o século XVIII resistiram às invasões. Mas a intensificação dos ataques espanhóis os levou a revidar com assaltos às fazendas circundantes e a dificultar o comércio e a navegação pelo rio Madalena, com a consequente queda da saída de carne e outros produtos pelos portos de Cartagena e Santa Marta, importantes no comércio regional do Caribe. Mas pouco a pouco os chimilas foram sendo cercados por numerosos povoados. Aqueles que aceitavam a paz eram colocados em reduções, enquanto outros decidiam de afastar procurando o sopé da serra Nevada ou as proximidades da serra de Perijá. Em 1812, fugindo das tropas de Simón Bolívar, vitoriosas em Tenerife, cerca de 500 espanhóis invadiram as terras dos chimilas, criando a povoação de Chivolo. Famílias espanholas tomaram o mesmo caminho e também ali se estabeleceram. Em 1820, mais moradores de Tenerife foram buscar refúgio em Chivolo em consequência de outro combate. Os chimilas se deslocaram para outros pontos de seu antigo território sem contato com os espanhóis. Ao longo do século XIX, alguns viajantes estudiosos dão notícia de aldeias chimilas por que passaram. Por volta de 1854 um surto de varíola ataca os chimilas, tal qual acontecera em 1782, quando a peste fustigou também os brancos. Em 1900, um confronto bélico entre tropas do governo conservador e revoltosos liberais, na chamada “Guerra dos Mil Dias”, tem lugar em Chivolo, com muitas mortes, e os que daí fogem vão criar o povoado El Difícil, também nas terras chimilas. No final do século XIX, dois irmãos italianos são o começo da imigração de vários outros da mesma nacionalidade durante a primeira metade do século XX, que foram ocupando ou até comprando terras dos chimilas, dedicando-se à criação de gado e à exploração do bálsamo de Tolú, empregando os indígenas como peões ou deles adquirindo cabeçadas, mochilas, fibras para corda a troco de café, rapadura, arroz e outros produtos alimentícios. Os italianos criaram grandes fazendas e os chimilas cada vez mais sem terra iam ficando em situação muito difícil. Até que, por ação do Incora (Instituto Colombiano de la Reforma Agraria), um resguardo foi providenciado para eles em 1990.

Um texto de Carlos Uribe (1987), escrito e publicado pouco antes da criação do resguardo, aborda os chimilas justamente no período em que já não tinham mais terras. Além da expansão das fazendas, o Estado colombiano tinha concedido na década de 1940 mais de 4.000 km² a companhias petrolíferas no centro do departamento de Magdalena. Nessa situação, só restava aos chimilas ficar à beira dos caminhos, à mercê das zombarias dos mestiços e dificuldades com a polícia ou oferecer seu trabalho nas grandes fazendas instaladas em seu antigo território (: 60-61). Aos homens, os novos proprietários podiam aceitá-los como peões para fazer derrubada, coivara, preparação de currais, manutenção de caminhos, pagando-lhes diárias ou considerando seu trabalho como retribuição pela licença de viver em sua propriedade. O fazendeiro podia também aceitar uma ou mais famílias para plantar uma parcela de sua propriedade, fazendo a derrubada da mata, a queimada, a limpeza, o plantio da roça, a colheita, usando-a por cerca de três anos, ou menos, ao fim dos quais um pasto era semeado para a expansão do gado da fazenda. Os chimilas eram então transferidos para um outro trecho da fazenda para fazerem a mesma tarefa de transformação da floresta em pasto. Nesses terrenos emprestados, ou cedidos a troco de uma parte da colheita, as famílias chimilas organizavam-se para a produção no seu modo tradicional, fazendo até intercâmbios recíprocos de trabalho (: 56-57). Uma das fazendas que atraiu os chimilas para nela assim trabalharem foi “La Sirena”. Iniciada na década de 1920 com a exploração do bálsamo de Tolú, a fazenda passou à criação de gado e produção de queijos. Com a sua decadência e abandono pelos herdeiros, os chimilas a ocuparam e passou a ser pensada para a criação de um resguardo (: 58-59). Haveria uma certa continuidade entre a dispersão chimila pelas fazendas e seu passado histórico pouco conhecido. Já nos tempos coloniais seus assentamentos eram dispersos e sua agricultura era itinerante. Ainda em meados do século XX, seus grupos locais, compostos de indivíduos com a mesma ascendência matrilinear, eram dispersos, exógamos e um tanto indispostos entre si. Com todas as ameaças e arbitrariedades do dono da fazenda “La Sirena”, inclusive de iniciar sexualmente as adolescentes indígenas, os chimilas tinham aí um chefe indígena, homem de idade, que também exercia atividades xamânicas, tal como os caciques dos grupos locais do passado (: 58-59).

A primeira parcela do resguardo finalmente conseguido é constituída por uma fração da fazenda “La Sirena”, conforme o verbete “Chimilas” da *Wikipedia*.

Bibliografia

- ARIAS C. Sergio. 1976. "Etiologia multiple del enanismo entre los indios Yukpa (Irapa) de la Sierra de Perija llamados 'pigmoide'". *Boletín Indigenista Venezolano* 17 (13): 49-70.
- AROCHA, Jaime. 1985. “Coguis: Guardianes del mundo”. Em *Herederos del Jaguar y la Anaconda*. Org. por Nina S. de Friedemann e Jaime Arocha. 2ª edição. Bogotá: Carlos Valencia Editores. pp. 295-322.
- ARMSTRONG, John M. & MÉTRAUX, Alfred. 1963 [1948]. "The Goajiro". *Handbook of South American Indians* (Julian Steward, org.), vol. 4. Nova Iorque: Cooper Square. p. 369-383.
- BOTERO, Silvia. 1987. “Indígenas de la Sierra de Santa Marta”. Em *Introducción a la Colombia Ameríndia* (François Correa e Ximena Pachón, orgs.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. pp. 39-49.
- COMUNIDAD GUAJIRA. 1979. "Los Indios y la Frontera". Em *Indianidad y Descolonización en América Latina: Documentos e la Segunda Reunión de Barbados*. México: Nueva Imagem. p. 241-253.
- EHRMAN, Susan Barbara. 1972. *Wayuunaiki: a Grammar of Guajiro*. Tese de doutorado em Antropologia pela Columbia University (University Microfilms International 75-18374).

- FERNÁNDEZ, Nemesio Montiel. 1974. "Nociones sobre los Guajiros Prehispánicos y su Procedencia". *América Indígena* 34 (1): 105-111 (Extraído do periódico *Nunuiki Wayuu* — La Voz del Guajiro).
- FRIEDEMANN, Nina S. de. 1985. "Guajiros: Amos de la arrogancia y del cacto". Em *Herederos del Jaguar y la Anaconda*. Org. por Nina S. de Friedemann e Jaime Arocha. 2ª edição. Bogotá: Carlos Valencia Editores. pp. 323-365.
- GAWTHORNE, Linda. 1985. "Cogui Kinship". Em *South American Kinship: Eight kinship systems from Brazil and Columbia*, org. por William R. Merrifield. Dallas: The International Museum of Cultures, (Publication 18), p. 35-42.
- GOULET, Jean-Guy. 1978. *Guajiro Social Organization and Religion*. Vols. I e II. Tese de doutorado em Antropologia pela Yale University (University Microfilms International 78-19004).
- JARAMILLO, Orlando. 1987a. "Bari". Em *Introducción a la Colombia Ameríndia* (François Correa e Ximena Pachón, orgs.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. pp. 63-73.
- JARAMILLO, Orlando. 1987b. "Yuko-Yukpa". Em *Introducción a la Colombia Ameríndia* (François Correa e Ximena Pachón, orgs.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. pp. 75-81.
- LIPPINCOTT, William Julian. 1970. *Ethnohistory and the Autochthonous Peoples of Western Venezuela During the Immediate Postcontact Period*. Tese de doutorado em Antropologia pela University of California, Los Angeles (University Microfilms International 71-09238).
- LIZARRALDE, Roberto & BECKERMAN, Stephen. 1982. "Historia contemporánea de los Bari". *Antropológica* 58: 3-52.
- MACKENZIE, P. José A. 1945. "El Piache Guajiro". *América Indígena* 5(2): 153-160.
- MÉTRAUX, Alfred & KIRCHOFF, Paul. 1963 [1948]. "The Northeastern Extension of Andean Culture". *Handbook of South American Indians* (Julian Steward, org.), vol. 4. Nova Iorque: Cooper Square, 1963. p. 349-368.
- MINCULTURA. s.d.a. "Wayúu: Gente de arena, sal y viento". *Caracterizaciones de los Pueblos Indígenas de Colombia*. Colômbia: Ministerio de Cultura.
<https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Poblaciones/PUEBLO%20WAY%C3%9AU.pdf>
- MINCULTURA. s.d.b. "Kaggabba (Kogui): Los guardianes de la armonía del mundo". *Caracterizaciones de los Pueblos Indígenas de Colombia*. Colômbia: Ministerio de Cultura.
[https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Poblaciones/PUEBLO%20K%C3%81GGABA%20\(KOGUI\).pdf](https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Poblaciones/PUEBLO%20K%C3%81GGABA%20(KOGUI).pdf)
- MINCULTURA. s.d.c. "Wiwa: La gente que da orígem al calor". *Caracterizaciones de los Pueblos Indígenas de Colombia*. Colômbia: Ministerio de Cultura.
<https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Poblaciones/PUEBLO%20WIWA.pdf>
- MINCULTURA. s.d.d. "Iku (Arhuacos): Guardianes de la vida". *Caracterizaciones de los Pueblos Indígenas de Colombia*. Colômbia: Ministerio de Cultura.
<https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Poblaciones/archuaco.pdf>
- MINCULTURA, s.d.e. "Bari: Hijos de Sabaceba y gente de los ojos limpios". *Caracterizaciones de los Pueblos Indígenas de Colombia*. Colômbia: Ministerio de Cultura.
<https://www.mincultura.gov.co/prensa/noticias/Documents/Poblaciones/PUEBLO%20BARI.pdf>
- MININTERIOR. s.d.a. "Kaukamo. Nombre alterno: kankuama, kankui, kankuaka". Colombia: Ministerio de Interior.
https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/PueblosIndigenas/pueblo_kankuamo.pdf
- MININTERIOR. s.d.b. "Chimila. Nombe alterno: ett E'neka, simiza, chimile y shimizya". Colômbia: Ministerio de Interior.
https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/PueblosIndigenas/pueblo_chimila.pdf

- MININTERIOR. s.d.c. "Pueblo Yukpa". Colômbia: Ministerio de Interior.
https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/upload/SIIC/PueblosIndigenas/pueblo_yukpa.pdf
- MOSONYI, Esteban E. 1975. "El Idioma Guajiro". *Boletín Indigenista Venezolano* (nova etapa) 16 (12): 101-115 (a continuar).
- MOSONYI, Esteban E. [s.d.]. "Autogestión y Ecodesarrollo para la Alta Guajira". *Hacia la Autogestión Indígena*, Año 1 (3 e 4): 9-10. (Venezuela): Fundación Arte y Vida.
- MOSONYI, Esteban Emilio; SALAZAR, Carmem Rosa; & POCATERRA DE OBERTO, Noeli. 1975. "Situación de la mujer indígena en Venezuela: un estudio preliminar". *América Indígena* 35 (3): 631-642.
- OCHIAI, Inés. 1978. "El contexto cultural de la coca entre los indios Kogi". *América Indígena* 38 (1): 43-49.
- PARK, Willard Z. 1963 [1946]. "Tribes of the Sierra Nevada de Santa Marta". *Handbook of South American Indians* (Julian Steward, org.), vol. 2. Nova Iorque: Cooper Square. p. 865-886.
- PARTRIDGE, William L. 1974. *Exchange Relationships in a Community on the North Coast of Colombia with Special Reference to Cannabis*. Tese de doutorado em Antropologia por The University of Florida (University Microfilms International 75-03519).
- PERRIN, Michel. 1976. "L'extraordinaire et le quotidien: mythes ou fantasmes Goajiro?" *Antropológica* 44: 59-115.
- PINTON, Solange. 1965. "Les Barí". *Journal de la Société des Américanistes* 54 (2): 247-333.
https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1965_num_54_2_1299
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1974. "Funerary customs and religious symbolism among the Kogi". Em *Native South Americans: Ethnology of the Least Known Continent* (Patricia Lyon, org.). Boston e Toronto: Little, Brown and Company. pp. 289-301. (Original espanhol em *Razón y Fábula* 1: 55-72, 1967 — Bogotá: Univ. de los Andes).
- REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. 1985. *Los Kogi: Una tribu de la Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia*. 2 tomos. 2ª edição. Bogotá: Procultura. (1ª edição: Tomo I: *Revista del Instituto Etnológico Nacional*, vol. IV, entregas 1a. e 2a., Bogotá, 1949-1950. Tomo II. Bogotá: Iqueima).
- REY SINNING, Edgar. 2009. "Resistencia Chimila: Ni aniquilados, ni vencidos". *PalObra* (Palabra que Obra) 10: 90-108. Dialnet.
https://www.researchgate.net/publication/47276498_Resistencia_chimila_ni_aniquilados_ni_vencidos/fulltext/0e60c12cf0c493afa4b29d71/47276498_Resistencia_chimila_ni_aniquilados_ni_vencidos.pdf?origin=publication_detail
- RIVET, Paul. 1958. *As Origens do Homem Americano*. Tradução de Paulo Duarte. São Paulo: Anhembi.
- RUDDLE, Kenneth. 1966. "The hunting technology of the Maracá Indians". *Antropológica*: 25: 21-63.
- RUDDLE, Kenneth. 1971. "Notes on the nomenclature and the distribution of the Yukpa-Yuko tribe". *Antropológica* 30: 18-27.
- RUDDLE, Kenneth & WILBERT, Johannes. 1983. "Los Yukpa". Em *Los Aborígenes de Venezuela*, org. por Walter Coppins & Bernarda Escalante, Vol. II (Etnología Contemporanea I, org. por Roberto Lizarralde & Haydée Seijas. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales - Instituto Caribe de Antropología y Sociología (Monografía 29), p. 33-124.
- SALER, Benson. 1988. "Los Wayú (Guajiro)". Em *Los Aborígenes de Venezuela*, vol. 3 (Walter Coppins e Bernarda Escalante, orgs.). Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales/Monte Avila. pp. 25-145.
- UNGRÍA, Adelaida G. de Díaz. 1974. "Microevolución en las poblaciones indígenas Yupa". *América Indígena* 34 (1): 113-134.
- URIBE, Carlos Alberto. 1987. "Chimila". Em *Introducción a la Colombia Ameríndia* (François Correa e Ximena Pachón, orgs.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. pp. 51-62.
- VERGARA, Otto. 1987. "Guajiros". Em *Introducción a la Colombia Ameríndia* (François Correa e Ximena Pachón, orgs.). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología. pp. 27-37.

- VILLAMAÑÁN, Adolfo de. 1975. "Cosmovisión y religiosidad de los Barí". *Antropológica* 42: 3-27.
- VILLAMAÑÁN, Adolfo de. 1982. "Introducción al mundo religioso de los Yukpa". *Antropológica* 57: 3-24.
- WATSON, Lawrence C. 1967. "Guajiro Social Structure": a Reexamination". *Antropológica* 20: 3-36.
- WATSON, Lawrence C. 1968. "The inheritance of livestock in Guajiro society". *Antropologica* 23: 3-17.
- WATSON, Lawrence C. 1970. "Urbanization and the Guajiro matrifocal family; consequences for socialization and personality development". *Antropológica*: 27: 3-23.
- WATSON, Lawrence C. 1972a. "Sexual Socialization in Guajiro Society". *Ethnology* 11 (2): 150-156.
- WATSON, Lawrence C. 1972b. "Urbanization and Identity Dissonance: a Guajiro case". *American Anthropologist* 74: 1189-1207.
- WATSON, Lawrence C. 1973. "Marriage and Sexual Adjustment in Guajiro Society". *Ethnology* 12 (2): 153-161.
- WATSON-FRANKE, Maria-Barbara. 1970. "Zur Desintegration eines Matrilinearen Verwandtschaftssystems: die Position des Mutterbruders bei den Guajiro". *Antropológica* 25: 3-20.
- WATSON-FRANKE, Maria-Barbara. 1974. "A woman's profession in Guajiro culture: Weaving". *Antropológica* 37: 24-40.
- WATSON-FRANKE, Maria-Barbara. 1975. "Guajiro-Schamanen (Kolumbien und Venezuela)". *Anthropos* 70 (1 e 2): 194-207.
- WATSON-FRANKE, Maria-Barbara. 1976. "Social pawns or social powers? The position of Guajiro women". *Antropológica* 45: 19-39.
- WATSON-FRANKE, Maria-Barbara. 1979. "The urbanization and liberation of women: a study of urban impact on Guajiro women in Venezuela". *Antropológica* 51: 93-117.
- WILBERT, Johannes. 1983. "Los Añu (Paraujano)". em *Los Aborígenes de Venezuela*, org. por Walter Coppens & Bernarda Escalante, Vol. II (Etnología Contemporanea I, org. por Roberto Lizarralde Y Haydée Seijas. Caracas: Fundación La Salle de Ciencias Naturales-Instituto Caribe de Antropología y Sociología, p. 11-32.

Textos gerais

- JAMES, Preston. 1959. *Latin America*. 3ª edição. New York: Odissey.

SANTA MARTA-GUAJIRA-MARACAIBO-PERIJÁ				
Nome tribal e sinônimos	Classificação lingüística	População	Data	Fonte
Guajiro	aruaque	413.437 VZ	2011	INEC
Wayú		380.460 CB	2018	DANE
Paraujano	chibcha	20.814 VZ	2011	INEC
Añú				
Côgui		15.820 CB	2018	DANE
Cágaba				
Ica		34.711 CB	2018	DANE
Arhuaco				
Wiwa		18.202 CB	2018	DANE
Sancá				
Sanjá				
Malaio				
Arsário				
Cancuamo		16.986 CB	2018	DANE
Chamila		1.701 CB	2018	DANE
Chimila				
Barí		2.841 VZ	2011	INEC
Motilones Bravos		3.018 CB	2018	DANE
Motilones do Sul				
Iucpa/Ioco	caribe			
Iapa		10.640 VZ	2011	INEC
Iapreria		3.610 CB	2018	DANE
Japreria				
Motilones Mansos				
Motilones do Norte				

Abreviaturas e notas do quadro

CB→ Colômbia.

DANE → Órgão de demografia e estatística da Colômbia. *Población Indígena de Colômbia: Resultados del Censo Nacional de Población y Vivienda 2018*. pp. 19-22.

<https://www.dane.gov.co/files/investigaciones/boletines/grupos-etnicos/presentacion-grupos-etnicos-2019.pdf>

INEC→ Instituto Nacional de Estadística (da Venezuela). “Resultados Población Indígena”. *XIV Censo de Población y Vivienda 2011*.

<http://www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/ResultadosBasicos.pdf>

VZ→ Venezuela.

[Tabela inicial](#)

[Lista das áreas](#)