

A ALIANÇA COM
OS FRACOS OU O V
E O REVERSO DE UMA REI

A ALIANÇA COM
OS FRACOS OU O VERSO
E O REVERSO DE UMA RELAÇÃO

LUCIANA BARROSO FRANÇA

MUSEU NACIONAL, UFRJ, RIO DE JANEIRO, BRASIL

Resumo

A ALIANÇA COM OS FRACOS OU O VERSO E O REVERSO DE UMA RELAÇÃO

O trabalho trata da relação entre dois grupos indígenas tupi-guarani, os uru-eu-wau-wau e os juma, que, por contingências históricas, passaram a viver juntos. O objetivo é descrever e caracterizar essa relação, investigando as condições que a conformaram e os efeitos que ela produziu para cada um desses povos. Mais especificamente, a intenção é de explorar o modo pelo qual cada um deles pode oferecer para o outro imagens da alteridade.

Palavras-chave: Kagwahiva, parentesco, relações interétnicas.

Abstract

THE ALLIANCE WITH THE WEAK OR THE BACK AND REVERSE OF A RELATIONSHIP

This study approaches the relation among two tupi-guarani indian groups, the uru-eu-wau-wau and the juma, which, for historical contingencies, have come to live together. The study aims at describing and characterizing this relationship by investigating the conditions that shaped it and the effects it caused on each of these peoples. More specifically it is intended to explore the way these peoples can offer each other images of alterity.

Keywords: Kagwahiva, kinship, inter-ethnic relations.

Résumé

L'ALLIANCE AVEC LES FAIBLES OU LES DEUX CÔTÉS D'UNE RELATION

Ce texte traite de la relation entre deux groupes indigènes tupi-guarani, les uru-Eu-Wau-Wau et les juma qui, par des contingences historiques, en sont venus à vivre ensemble. L'objectif est de décrire et de caractériser cette relation, fouillant les conditions qui l'ont instituée, ainsi que les conséquences qu'elle a entraînées pour chacun des peuples. Il s'agit, plus spécifiquement, d'explorer comment chaque groupe peut offrir à l'autre des images de l'altérité.

Mots-clés: Kagwahiva, parenté, relations interethniques.

INTRODUÇÃO

O primeiro “acontecimento” do meu campo foi banal, mas já continha em si elementos fundamentais de uma cena repetitiva que iria me acompanhar ao longo de todo o trabalho. Cheguei pela primeira vez na aldeia do alto Jamarí – localizada na terra indígena (TI) Uru-eu-wau-wau, em Rondônia – em uma noite do início de outubro de 2006. O combinado era que eu ficaria hospedada na casa da enfermeira que, naquele momento, não estava na aldeia. Um pouco assustada pelo início de um percurso imprevisível e antevendo uma noite de total desorientação (todas as minhas coisas haviam se molhado no percurso), pedi a uma das mulheres que ela, ao menos por aquela vez, me abrigasse em sua casa. Essa mulher era Maitá Juma. Quando perguntei a Maitá e à sua irmã Mandei se eu podia dormir na casa com elas (que estavam dormindo juntas porque os respectivos maridos haviam viajado), as duas se entreolharam e comentaram receosas que o “pessoal” não ia gostar. Depois me disseram que eu podia sim, desde que eu dissesse aos outros que era eu quem estava pedindo. Fiz o que elas disseram. Procurei um dos “outros” e disse que eu tinha pedido para dormir na casa junto com Mandei e Maitá. Avapy, com quem falei, ficou claramente contrariado e resmungou algo como: “aquelas duas não têm jeito mesmo”. Mesmo desconfiando que o meu gesto recaía sobre alguma controvérsia que antecedia a minha chegada, e cuja amplitude e complexidade eu ainda não podia supor, apenas

me deixei guiar pelo medo de passar sozinha a noite e aceitei o “convite” de Maitá, imaginando poder contar com a benevolência de meus anfitriões que saberiam perdoar uma recém-chegada, caso ela estivesse incorrendo em algum erro grave. Este texto pretende explorar, contextualizando e especulando, os subterrâneos desse primeiro encontro e do que ele anunciava.

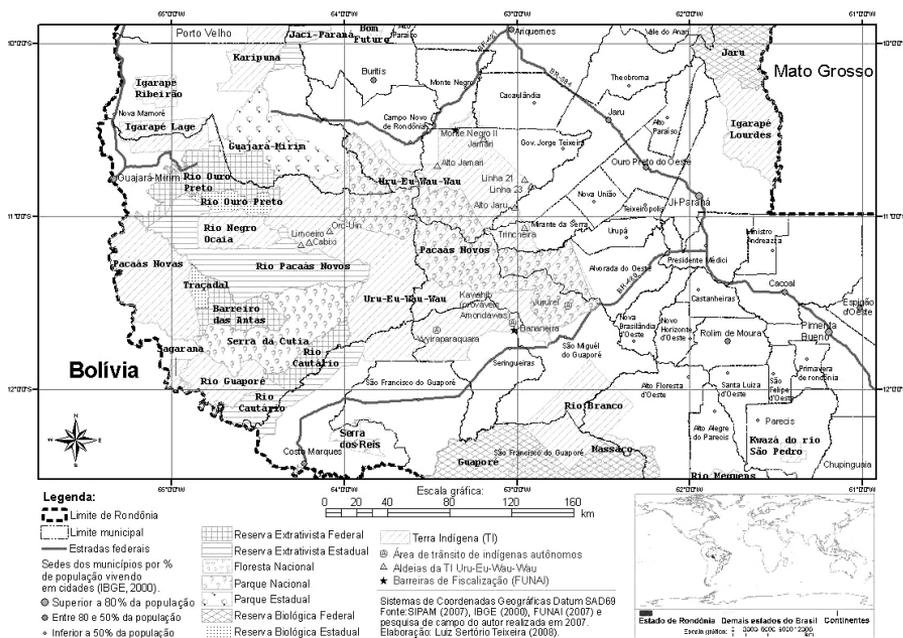
OS URU-EU-WAU-WAU: DISPERSIVIDADE E ANTI-PARENTESCO

Os uru-eu-wau-wau são um povo da família linguística tupi-guarani, falantes de um dialeto da língua tupi-kagwahiva. Atualmente vivem em uma terra indígena no centro de Rondônia onde nasce a maioria dos afluentes da margem direita do alto Rio Madeira no estado. Hoje, os povos reconhecidos como kagwahiva são os parintintin, os tenharim, os jiahói, os karipuna, os juma, os uru-eu-wau-wau, os amondawa e é provável que ainda haja outros grupos vivendo isolados. Eles ocupam uma região geograficamente próxima, falam a mesma língua, possuem características sociais e culturais bastante semelhantes e são capazes, os próprios índios, de reconhecer a existência de relações de similitude entre eles. Supõe-se que, ao migrar do alto Tapajós para o oeste, pressionados pelos munduruku e pelas frentes mineradoras que avançavam, os antigos “cabahibas” (Nimuendaju 1963) acabaram se dividindo em diversos segmentos. De lá para cá, a história desses grupos foi marcada por conflitos que levaram alguns à extinção e outros à fuga para regiões de

mais difícil penetração. Até meados do século passado, a relação que a maior parte deles mantinha com a sociedade nacional era, explicitamente, de guerra, situação essa que só “terminou” com a ação do SPI e, posteriormente, da Funai (Peggion 2005). A “pacificação” dos uru-eu-wau-wau aconteceu em 1981, quando diversos conflitos entre índios e brancos na região começaram a ser registrados e havia a expectativa de que a situação piorasse com a pavimentação da BR-364, no trecho que liga Porto Velho a Cuiabá.

Atualmente, os uru-eu têm uma população de cerca de 120 pessoas que

vivem em seis aldeias, às margens do território, quase todas onde outrora foram abertos postos indígenas e de vigilância da Funai: alto Jamari, alto Jaru, Linha 621, Linha 623, Jamari e Limoeiro. A dinâmica de visitas entre as pessoas de cada uma dessas aldeias é escassa e, muitas vezes, inexistente. Hoje, a maioria das pessoas no alto Jamari, por exemplo, diz não conhecer todas as outras atuais aldeias uru-eu ou, no máximo, ter estado apenas em algumas delas e poucas vezes. Não raro, os uru-eu manifestam algum ressentimento pela ausência ou infrequência de visitas dos parentes e, nostálgicamente, contrapõem a atual dinâmica



com a que existia antes. Certas aldeias se localizam a distâncias consideráveis umas das outras – que podem representar vários dias de caminhada pela mata. O que antes se percorria habitu-

almente a pé, agora costuma ser descrito como uma atividade penosa, difícil, algo que foi deixado para trás: o passado é fundamentalmente um tempo em que se andava muito, eles dizem, e,

nisso, se difere do presente. Antes do contato e da fixação das atuais aldeias, a dinâmica dos agrupamentos parece ter sido mais fluida.

Em muitas das narrativas do tempo anterior ao contato com os brancos, se descreve a trajetória de pequenos grupos de pessoas que, vivendo juntas em uma mesma área, por alguma razão, se separam e acabam por se unir a outros parentes e morar em outro lugar. Nessas sucessivas fissões e reagrupamentos, alguns laços de parentesco eram atenuados enquanto outros, reafirmados. A imagem de “sociedade” que se depreende dessas narrativas em nada lembra as morfologias de algum modo totalizáveis, mas no máximo condensações mais ou menos transitórias de redes determinadas por um aspecto mais histórico que estrutural. Os relatos do passado que escutei em campo eram invariavelmente contados em termos de por onde passaram e viveram, por períodos, certas famílias, o que as fez partir de onde estavam e o que lhes aconteceu nesses percursos. As desavenças internas (causadas principalmente por acusações de feitiçaria, suspeitas de adultério e fofocas desencadeadas por algum desequilíbrio nos influxos de riquezas adquiridas por alguém), os desejos de rever algum parente vivo ou (a sepultura de algum) morto e a vontade de fazer contato com os brancos (e, assim, obter deles seus objetos) costumavam ser as principais razões alegadas para explicar tais fluxos.

A atual configuração espacial se difere daquela anterior ao contato com os brancos, principalmente, pela fixação

em oposição à fluidez, mas, por outro lado, elas também guardam alguma correspondência entre si em termos de um padrão de dispersão. A população de cada “aldeia” varia de 4 a 40 pessoas, o que representa um agregado de não mais que uma ou algumas poucas famílias nucleares vivendo juntas. Quando falam reflexivamente sobre essa dispersividade, sobre as razões que os levaram a morar longe de seus parentes, os uru-eu-wau-wau muitas vezes ressaltam a dificuldade de se viver sob o controle de outrem. Assim como se diz sobre diversos outros povos indígenas, aqui também a “autonomia” parece ser um valor indispensável e a proximidade excessiva dos próprios parentes (mais que a dos brancos) pode significar um risco de se ver subjugado por alguma forma de dominação. Um exemplo desse “ideal” e dos riscos que se opõem a ele parecem estar implicados na história, tal como os uru-eu a contam, de quatro homens – dois irmãos e os dois filhos de um deles – que, há mais de uma década, foram viver sozinhos, num ponto isolado do território, longe dos olhares dos outros. Um deles – Kanindé, conhecido por sua bravura e coragem no passado – tempos depois, voltou a morar com os parentes mais próximos na aldeia do alto Jamari, mas isso não durou mais que alguns meses. Segundo dizem, ele não teria agüentado as fofocas que o envolveram e preferiu retornar para a tranquilidade de seu isolamento na floresta. Quando comentam esse episódio, os uru-eu parecem reconhecer bem as razões de Kanindé, como se as considerassem suficientes, deixando

em aberto a possibilidade (ou o desejo) de agir da mesma maneira se colocados em situação semelhante.

Não são raros os exemplos de processos de “pacificação” em que os agentes nacionais procuram reunir grupos dispersos em um mesmo aldeamento. Tão logo entra em cena todo o arsenal de novos objetos e serviços oferecidos pelas frentes de atração, em grande parte dos casos, os padrões nativos de assentamento são profundamente alterados no sentido de produzir uma concentração espacial da população (p. ex. Viveiros de Castro 1986, Fausto 2001). Isso poderia ter acontecido também com os uru-eu-wau-wau, mas, por alguma razão, não aconteceu. Por que eles não se juntaram todos em uma única aldeia? Por que os uru-eu-wau-wau teriam escolhido perpetuar esse aspecto dispersivo de sua organização territorial? Isso pode se explicar, ao menos parcialmente, por razões extrínsecas: embora, inicialmente, a Funai tenha procurado atrair os índios para um único posto no centro da terra indígena (conhecido como “Comandante Ari”), depois, passou a considerar desejável que eles estivessem espalhados pelas margens do território para facilitar a sua vigilância. Minha hipótese, contudo, é que a insistência dos uru-eu-wau-wau em fazer proliferar pequenos grupos locais está antes relacionada a uma razão intrínseca ao modo pelo qual eles experimentam e concebem a socialidade, tendo a “afinidade potencial” como o princípio relacional dominante (Viveiros de Castro 2002b).

Algumas narrativas uru-eu-wau-wau oferecem indícios da dominância desse princípio: nelas, como em vários mitos indígenas sul-americanos, o mais familiar pode revelar-se repentinamente um perigoso estranho. Histórias como a de uma mulher que caminhava pela floresta a caminho de uma maloca com seu marido e seus três filhos pequenos e que foi mordida por uma jararaca. Em seu leito de morte, essa mãe pediu aos filhos que fossem embora, que não vivessem com os parentes, pois estes, dizia ela, nem sentiriam falta dela, afirmando ainda que “parente era tudo animal”, que tinham sido eles que os haviam colocado no caminho onde estava aquela cobra e, por fim, rogou a seus filhos que fossem viver com os brancos, porque “parente não prestava”. Em um caso semelhante, outra mulher, que já havia sofrido muitos maus-tratos do marido, veio a falecer por causa de complicações no parto. Antes de morrer, ela também incentivou o filho que deixasse os parentes e fosse viver junto aos brancos. Em várias histórias de vida, há relatos de uma compreensão profunda sobre as relações sociais, muitas vezes associada ao evento da morte, em que se vislumbra uma aparente “teoria do anti-parentesco” e a quimera de uma vida livre de todos esses problemas junto aos brancos.

A história desse povo acabou por se cruzar com a de outro que, não muito distante dali, enfrentava as vicissitudes de uma vida marcada por um trágico isolamento.

OS JUMA: UMA ALIANÇA DESE- QUILIBRADA

Os juma, ou joima, viviam em uma região do rio Açuã (afluente do rio Purus) próxima à cidade de Lábrea, sudeste do estado do Amazonas. Desde meados do século XIX, há registros de que eles perambulavam pela bacia do Purus e estimava-se que tenham sido um dos povos mais numerosos e arredios da região. A partir da década de 1940, sucessivos ataques promovidos por regionais acabaram por provocar tal redução que, nos anos 1990, os juma se viram restritos a seis indivíduos: um homem, suas três filhas, a irmã dele e o marido dela, não havendo mais possibilidade de casamento entre eles.

Quando, no início dos anos 1990, a Funai teve que se haver com o “problema” dos remanescentes dos juma, imaginou-se que a solução seria promover casamentos das três jovens desse povo com indivíduos de organização social, língua e cultura semelhantes. Essa “solução” parece ter tido alguma correspondência com aquilo que os próprios remanescentes juma, atingidos por tão drástica redução, projetaram como um futuro possível para eles. Segundo Mandeí Juma, antes mesmo que a Funai os procurasse, foram os parentes dela quem decidiram que não era mais possível viver apenas entre si e que era preciso se misturar, de preferência com outros kagwahiva que eles sabiam existir em outros lugares. Nessa mesma época, na aldeia uru-eu-wau-wau do alto Jamari, havia um desequilíbrio demográfico acentuado entre homens e mulheres e a introdução de três jo-

vens que podiam ser esposas parecia cair como uma luva. Um dos que pensavam assim era o chefe de posto da Funai que trabalhava nessa aldeia e que enfrentava vários “problemas de ordem” em função dessa condição celibatária generalizada.

Foi quando os juma, à época experimentando problemas de saúde, se mudaram para as proximidades da estrada que liga Lábrea a Humaitá e passaram a conviver com os pescadores que por ali transitavam. A Funai começou a receber denúncias de que eles estariam sendo explorados por algumas dessas pessoas e, em 1998, transferiu-os para a Casa do Índio, em Porto Velho, sob a alegação de que lá eles seriam mais bem tratados em razão do estado de saúde frágil de alguns deles (cf. Peggion 2009). Não demorou a se espalhar a notícia de que lá estavam três índias solteiras à espera de candidatos para desposá-las. Sabendo disso, o chefe de posto do alto Jamari levou três rapazes uru-eu-wau-wau para Porto Velho e eles, rapidamente, se casaram com as três meninas juma – que, na época, deviam ter entre 14 e 18 anos. Em pouco tempo, as três recém-casadas, o pai (Aruká), e dois tios (Ité e Arimã) foram com seus novos aliados viver no alto Jamari. Os dois últimos vieram a falecer alguns meses após a chegada na aldeia. Aruká, o pai, acabou se casando com uma menina uru-eu-wau-wau, Boropó, mas o casamento foi logo desfeito e ele passou a viver só. A solução, se não era perfeita, aparentemente resolvia os problemas conjugais dos dois lados com uma vantagem

suplementar: em cada casal, nenhum dos indivíduos ver-se-ia obrigado a se submeter (ou a submeter o outro) aos termos da sua própria cultura (língua, costumes, etc.), dado que partilhavam de um fundo cultural comum.

De fato, há muitas conexões entre os juma e os uru-eu-wau-wau e é provável que em tempos não muito remotos eles tenham sido um só povo. Em meu trabalho de campo, uma boa parte daquilo que os uru-eu-wau-wau procuravam me apresentar como “objetos” de sua cultura era freqüentemente comparada com os “objetos” da cultura juma, com atenção à diferenciação dos casos de existência ou inexistência de objetos equivalentes. Os temas podiam variar enormemente – os modos de preparo dos alimentos e os tabus relacionados a eles, os ritos funerários e de casamento, os artefatos e os mitos –, mas a comparação persistia, não apenas no sentido de apontar as semelhanças como também de ressaltar as pequenas divergências. Linguisticamente, os uru-eu e os juma asseguram compreender-se mutuamente, embora haja detalhes de pronúncias e certos vocábulos empregados por uns que não são os mesmos para os outros. A diferença, segundo eles próprios, é mínima, mas suficiente para fazer com que, muitas vezes, a comunicação seja preferível em português, língua com a qual os jovens têm uma razoável competência. Se, por um lado, os uru-eu-wau-wau e os juma não partilham a memória de uma história comum de parentesco e co-residência, por outro, estão em uma posição mais próxima no gradiente de distância re-

lacional e são mais facilmente assimiláveis que outros *Outros*, tais como os índios não-kagwahiva ou os brancos. Mas essa maior proximidade, assim como a alteridade, é ambivalente.

Hoje, os casamentos das três jovens juma com seus maridos uru-eu-wau-wau estão consolidados e cada casal possui de três a quatro filhos. A vida cotidiana no alto Jamari, entretanto, é marcada por uma constante oposição entre os juma e os uru-eu-wau-wau e a própria divisão espacial da aldeia reflete esse aspecto: as casas são distribuídas em uma espécie de semicírculo e a maloca divide a aldeia entre o lado dos uru-eu e o lado dos juma, este último entremeado por casas de homens uru-eu solteiros. A maloca, além de ser a residência de um casal, é um lugar onde as pessoas costumam se reunir durante o dia para conversar, comer ou simplesmente descansar na presença dos outros. Os juma são os únicos que não a freqüentam, a não ser em situações excepcionais. Vê-los em qualquer uma das casas dos uru-eu-wau-wau é ainda mais raro. Inversamente, os uru-eu freqüentam com certa regularidade as casas das famílias das três juma – muitas vezes, apenas para verificar o que elas estão fazendo a cada momento. Na maior parte do tempo, a sociabilidade delas se restringe ao convívio entre as próprias irmãs, os respectivos maridos e seus filhos. Os trabalhos coletivos que costumam estar mais a cargo das mulheres são divididos entre o que cabe às juma e o que cabe às uru-eu-wau-wau, e elas evitam se misturar para realizá-los. Por outro lado, em cada um

dos blocos, elas procuram cooperar entre si, ajudando-se mutuamente. É principalmente entre as mulheres que se vê sobressair um estado de tensão quase permanente que ora aumenta, ora recrudescer. Um dos assuntos prediletos no cotidiano do alto Jamari é o que fazem ou dizem “as uru-eu” ou “as juma” e como elas são do ponto de vista das rivais.

Aruká, último homem juma (já que seus netos – nesse sistema cujas teorias da concepção apontam para uma tendência patrilinear – são, por definição, uru-eu-wau-wau), tem uma vida socialmente miserável. Mal se pode vê-lo nos “locais públicos” da aldeia, onde os outros costumam passar horas a fio conversando entre si. Normalmente, quando se procura por ele, o velho juma está no mato, fechado sozinho em sua casa ou realizando alguma tarefa ordinária para a qual foi designado. Algumas pessoas sequer lhe dirigem a palavra e se escondem de seu olhar. Ele também não participa da maior parte das atividades coletivas. Suspeita-se que ele seja um feiticeiro e todos reconhecem nele outros atributos bizarros: um apetite sexual desmesurado que se expressa por assédios insistentes a toda mulher e pelo tamanho de seu pênis, que se estenderia até seus joelhos, amarrado com uma envira de casca de árvore por dentro das calças.

Com exceção do velho juma, todos os outros homens são uru-eu-wau-wau e têm relações de parentesco mais ou menos próximas entre si. Normalmente, eles agem como um coletivo internamente indiferenciado, mas, por

vezes, os maridos das juma podem assumir o ponto de vista de suas esposas, referindo-se aos próprios parentes como “os uru-eu”, por exemplo. Reciprocamente, estes últimos podem se referir àqueles como “os juma”.

Nessa dinâmica de confrontação, tudo é razão para acusações, fofocas e reclamações que um dos lados faz contra o outro. A vida cotidiana é um constante pisar em ovos. Algumas vezes a tensão entre eles chega a tais níveis que se cogita a possibilidade da aldeia cindir-se em duas. Nesses termos, a situação não possui nada de muito extraordinário, se comparada a diversas descrições de outros povos indígenas, e mesmo em relação ao modo pelo qual os próprios uru-eu-wau-wau costumam contar a sua própria história, marcada por uma tensão permanente e por diversos episódios de cismas e de reagrupamentos. Não são raros os relatos de casos de índios que, tendo sido obrigados a sair de perto dos seus parentes e de sua terra, tiveram que se acostumar a um espaço de sociabilidade restrito. Mas, para muitos desses índios, muitas vezes resta também a consolação da fantasia de que em algum lugar a vida é possível – e quiçá, melhor – junto aos seus. Diferente, talvez, seja a situação daqueles que tiveram todo o seu povo massacrado e não têm outra escolha que não a de se adaptarem – nos termos que se lhes impuserem – às condições da(s) “sociedade(s) envolvente(s)”, sejam elas de outros índios ou dos brancos. Mas, se esse profundo desequilíbrio afeta o modo pelo qual os juma experimentam e concebem a relação deles

com os uru-eu-wau-wau, a recíproca não poderia ser diferente, ainda que em outros termos.

O VERSO E O REVERSO

Diante de todo esse cenário – o padrão de dispersão dos uru-eu-wau-wau antes e após o contato com os brancos, suas possíveis razões, o quase extermínio dos juma, a transferência de seus remanescentes para a aldeia do alto Jamari e a relação conflituosa que se constituiu entre os dois grupos –, é possível colocar em perspectiva algumas das relações que estão implícitas nesse jogo. O que significaria, para os uru-eu, aliar-se aos remanescentes de um povo que foi massacrado? E, por outro lado, o que significaria, para os juma, sendo eles próprios os últimos sobreviventes de seu grupo, aliar-se a outro povo? Quais seriam as implicações desse desequilíbrio tão agudo para a relação entre esses dois povos?

Antes, lembremos de outros exemplos etnográficos de relações entre alguns povos indígenas e seus Outros. É bem conhecida a literatura sobre os tupinambás que se encontravam na costa brasileira no século XVI, principalmente, as leituras contemporâneas que enfatizam a importância e o sentido das relações travadas por esses índios tanto com os europeus recém-chegados, quanto com os inimigos – outros tupinambás contra os quais se praticava a guerra de vingança e o canibalismo (Carneiro da Cunha & Viveiros de Castro 1995; Viveiros de Castro 2002a). Os Outros, fossem eles os

europeus ou os inimigos tupinambás, eram um valor indispensável na sociológica indígena. Era através deles que se podia alcançar o essencial: a alteração de si mesmo. O problema indígena não era reduzir a alteridade alheia ao mais próximo de zero, mas torná-la produtiva enquanto tal. Para tanto, era preciso determinar o inimigo como um sujeito, fazendo-lhe dançar, comer e beber com seus captosres, dando-lhe uma mulher, transformando-lhe em um cunhado. Havia uma “cumplicidade entre cativos e captosres, que fazia com que o inimigo ideal de um tupinambá fosse outro tupinambá” (Viveiros de Castro 2002a:231).

O exemplo nos torna à questão da relação entre os uru-eu-wau-wau e os juma, de certo modo comparável à relação entre o matador e a sua vítima entre os tupinambás. Nos dois casos, trata-se de uma relação de afinidade, seja ela sob a forma do casamento ou da guerra. Em ambos os casos, os termos das relações podem figurar, uns para os outros, como afins ou inimigos ideais, ou seja, como sendo de alguma forma já socializados de modo propriamente humano. Esse último aspecto, no caso dos tupinambás, era uma das coisas que assegurava a reversibilidade da relação de predação, pois o sujeito visado pela tensão predatória devia ser de certa forma idêntico ao sujeito predador, sem o que ele não poderia tomar seu lugar. Os uru-eu-wau-wau e os juma, da mesma maneira, se reconhecem mutuamente enquanto “kagwahiva”, por oposição a outros índios e aos brancos. Se, por um lado, há uma

equivalência entre os termos das duas relações, por outro, verifica-se também uma assimetria em cada uma delas. No caso dos tupinambás, essa assimetria era temporária, posto que a morte ritual do inimigo apenas presentificava toda uma seqüência de ações que a antecedia e que deveriam sucedê-la. O valor simbólico de um cativo não se encerrava nele mesmo, mas em uma virtualidade de outras relações, passadas e futuras. No caso da relação entre os dois grupos kagwahiva, essa assimetria tem um caráter muito mais definitivo, pois os juma não são metonímias de Outros que estão espacialmente afastados: como eles, não há outros ou, melhor dizendo, só existem mortos. Sendo assim, haveria nesse caso alguma forma de reversibilidade entre eles?

Taylor (2000), em um célebre artigo que investiga as noções que orientam a classificação e a representação das relações de parentesco entre os jívaro, faz observações importantes sobre o tema. A autora compara dois tipos de relação de predação: a atividade guerreira – que acontece entre pessoas do mesmo sexo, no caso, “masculino” – e o casamento – que acontece entre pessoas de sexo oposto. No primeiro, a equivalência dos termos da relação permite a sua reversibilidade, enquanto que, no segundo, esse aspecto fica comprometido pela diferença entre eles. A relação de casamento é, para Taylor, homóloga àquela que se instaura entre o caçador e a sua presa, pela irreversibilidade desse laço. As mulheres aliadas e os animais de caça ocupariam então, em relação aos homens, uma

posição similar: objetos, não sujeitos na relação. A caça seria vista como uma fêmea desejosa, e a morte que se lhe impinge, como um ato sexual. A esposa potencial, por sua vez, estaria em uma posição de objeto da predação, não equivalente ao sujeito predador, tratada como uma caça suscetível de ser, de uma só vez, domesticada e consumida sexualmente (Taylor 2000:317).

Em analogia com esse modelo, a relação de afinidade entre os uru-eu-wau-wau e os juma pareceria colocar estes últimos em uma posição antes de caça que de cativos, objetos em vez sujeitos. Não apenas porque a assimetria irreversível da relação entre eles se deve à inexistência de outros juma, mas também porque, para além do único homem remanescente juma, neutralizado e reduzido à expressão mínima no convívio cotidiano, “eles” são apenas mulheres. Não obstante, poder-se-ia perguntar: do ponto de vista dos uru-eu-wau-wau, os juma se prestariam a exercer alguma função de transmutação de perspectivas, tal qual aquela que um cativo tupinambá propiciava a seu captor? Mesmo vivendo em uma condição aniquiladora, restar-lhes-ia ainda alguma forma de potência criativa, ao menos como presas que – como no clássico esquema da predação descrito por vários autores (ver p. ex., Arhêm 1993, Fausto 2001) – frequentemente podem exercer alguma forma de contra-predação? Ou os juma teriam alcançado uma vida marcada pela maior despotencialização possível da afinidade? Com o propósito de desenvolver essas questões, descreverei três movimentos

que me parecem potencialmente esclarecedores: a alteração da qualidade dos laços sociais no interior da aldeia do alto Jamari; a posição dos juma na relação dos uru-eu com os brancos; e, por fim, a percepção uru-eu-wau-wau sobre a forma indeterminada de seu próprio futuro.

TRÊS MOVIMENTOS

Voltemos a um ponto apenas sugerido acima, a saber, o fato de que as novas alianças desencadearam no alto Jamari um processo de dessubstancialização das classificações sociais. Os uru-eu-wau-wau e os juma foram “apresentados” uns aos outros pelos brancos, da forma habitual como estes últimos tendem a descrever os povos com os quais entram em contato, isto é, como “grupos” (Wagner 1974). Nesse sentido, essas categorias, tal como são empregadas pelos brancos, são exógenas tanto aos uru-eu-wau-wau quanto aos juma, o que não quer dizer que elas não tenham nenhuma correspondência com a realidade que é experimentada e concebida por eles. Ao contrário, a distinção faz bastante sentido para os uru-eu e os juma, já que eles não se reconhecem como se partilhassem de uma continuidade espaço-temporal prévia. Contudo, o uso dos nomes “juma” e “uru-eu-wau-wau” no cotidiano do alto Jamari parece funcionar antes como dispositivos de diferenciação do que de denotação de diferenças acabadas, em um processo mais pragmático que classificatório.

Talvez um dos principais motores da “guerra” entre uru-eu e juma seja a for-

ça de persuasão que, do ponto de vista dos primeiros, as três mulheres juma tiveram para cooptar seus maridos para o lado delas. Para alguns dos uru-eu-wau-wau, esses pobres homens teriam sido seduzidos e maliciosamente convertidos por essas mulheres demoníacas, tendo sido assim afastados de seus parentes de sangue. Por outro lado, para elas, a razão do conflito com os outros uru-eu-wau-wau se deve ao empenho constante destes últimos em plantar a discórdia na relação entre elas e seus maridos. Poder-se-ia, portanto, dizer que a fronteira entre “nós” e “outros” foi ligeiramente deslocada a favor dos juma e contra os uru-eu. Esse deslocamento, entretanto, não é definitivo nem possui um efeito classificatório (ou não apenas), mas parece antes passar por algum tipo de questionamento reflexivo, de definição ou redefinição das categorias familiares de apreensão do mundo.

Em algumas das crises na aldeia desencadeadas pelos conflitos entre os juma e os uru-eu-wau-wau, escutei de ambas as partes o problema ser formulado em termos que poderiam ser traduzidos da seguinte maneira: como pode um irmão agir como um afim? A questão também está presente em narrativas uru-eu-wau-wau de origem anterior ao contato com os brancos, das quais ouvi algumas vezes a seguinte conclusão: “parente não presta”. Essa ambivalência que caracteriza, do ponto de vista dos próprios índios, as relações de parentesco é o pano de fundo de todas as diferenças no interior do grupo local, entre as quais aquela entre os juma e os uru-eu-wau-wau.

Curiosamente, os dois episódios de histórias de vida que escutei em campo que mais explicitamente expressavam uma relação ambivalente com os parentes envolveram dois dos maridos das juma. Ambos foram aconselhados em momentos críticos de suas vidas a não confiarem em seus próprios parentes e a buscar viver com Outros ou, mais especificamente, com os brancos. O terceiro deles também teve a sua história pessoal marcada por uma posição de mediação na relação com os não-índios e recebeu do próprio pai a recomendação para que ele fizesse seu casamento com uma mulher branca. Aparentemente, os casamentos desses três homens – Kwari, Erowaque e Puruá – apenas reforçaram neles uma ambivalência que caracterizava previamente o laço com seus parentes ou, talvez, trouxeram à tona essa qualidade da relação que já estava lá, ainda que eclipsada.

De um ponto de vista pragmático, os juma não são para os uru-eu-wau-wau apenas Aruká e suas três filhas, dado o poder de influência que, diz-se, elas exercem sobre seus maridos, fazendo-os vacilar quanto ao modo de enxergar os seus parentes. Os filhos desses casais são, eles próprios, um campo permanente de disputas pela dominância de uma perspectiva sobre a outra. Mas o “desamparo dos juma” não é atenuado somente pela ambiguidade dessas relações de parentesco. Para os uru-eu, os juma têm a seu lado parceiros poderosos: os brancos.

Há algumas conexões entre os juma e os brancos que, do ponto de vista dos uru-eu-wau-wau, estão além do fato de que os dois primeiros não compartilham

com os últimos um passado comum. Uma delas deriva da trajetória das três jovens juma que, antes de ir para o alto Jamari, conviveram por algum tempo com os regionais que circulavam pelas proximidades de Lábrea. Com eles, elas aprenderam muitas coisas dos brancos e, hoje, são as mulheres que, no alto Jamari, melhor dominam o português e que trouxeram para a aldeia vários itens de consumo típicos dos brancos. Pode-se dizer que elas estão mais “adiantadas” que a maior parte dos uru-eu-wau-wau no processo de transformação desencadeado pela relação com os brancos. Além disso, por causa da cor clara da pele de Maitá e Mandéi Juma, paira sobre elas a suspeita de que sejam filhas de branco e não de Aruká. Quando vão à cidade, é comum que alguém pergunte sobre a origem étnica das duas juma, ao que os uru-eu respondem invariavelmente com um furtivo “não sei”. A terceira irmã, Boreá Juma, tem a pele mais brônzea e os traços físicos que se reconhecem “mais indígenas”, mas ela também possui um vínculo consanguíneo com os brancos: não como filha, mas como mãe. De fato, quando as três se casaram, Boreá já estava grávida, segundo ela, de um branco que vivia nas proximidades da terra indígena. A menina que nasceu dessa gravidez foi criada desde então por seu pai adotivo, o marido uru-eu-wau-wau de Boreá.

Além disso, os juma têm a simpatia dos brancos que trabalham de forma contínua ou esporádica na aldeia. Boreá, Maitá e Mandéi costumam ser gentis e receptivas com os estrangeiros, ao

contrário da atitude padrão dos uru-eu-wau-wau, que é de desconfiança e altivez. A contraparte dessa diferença frequentemente se traduz como uma “preferência” dos brancos por elas, predileção que é sentida com amargura pelos outros. Os brancos, dizem eles, caem facilmente na conversa das juma. Uma das consequências disso é que, muitas vezes, ocorre um desequilíbrio no fluxo de presentes, de objetos e de atenção que vêm de fora a favor das juma, o que acaba se tornando uma razão a mais para o conflito. O ciúme gerado por um presente dado a um e recusado a outro é constantemente evocado como um motivo comum de brigas entre parentes, e não apenas contra os juma. Na época do contato, a Funai distribuía com fartura objetos tais como panelas, facões e roupas entre os índios. Essa distribuição era sempre, como não poderia deixar de ser, desigual e essa desigualdade foi motivo de muitas desavenças do passado entre os próprios uru-eu-wau-wau.

Sob vários aspectos, as juma são para os uru-eu-wau-wau “quase-brancas”, mas um casamento com uma branca não traz apenas problemas entre a esposa e os parentes do noivo: ele pode garantir vários outros privilégios caros aos uru-eu. Dois exemplos de outras aldeias atestam o fato. Nesses casos, a relação entre a esposa branca e os parentes uru-eu-wau-wau do marido beira o impossível: não faltam histórias que acabam em situações de ameaças, fugas e agressões. Mas, ao mesmo tempo, os maridos em questão podem contar com as capacidades agentivas que as

novas alianças lhes proporcionam. Um deles costuma passar longos períodos na cidade, na casa dos parentes da esposa, onde tem trabalhado e, de modo geral, feito a vida. O outro transformou os arredores de sua casa na aldeia em uma pequena fazenda, onde, com a ajuda do sogro e dos cunhados, mantém algumas cabeças de gado. Entre os uru-eu-wau-wau, o modo como se fala desses dois homens, em geral, é ambivalente. Eles são frequentemente malvistas por terem virado as costas aos parentes e, ao mesmo tempo, invejados por terem conseguido levar mais adiante um projeto indígena bastante difundido entre a maior parte dos uru-eu-wau-wau, a saber, o de “virar branco” (Kelly 2005).

Do casamento com as juma, os uru-eu-wau-wau não puderam obter nada parecido, mas pouca ou nenhuma perspectiva de obter poderes advindos do exterior e, conseqüentemente, de aceder aos recursos de alteração oferecidos pela situação de contato. Se os juma podem mesmo ser vistos pelos uru-eu-wau-wau como “tipos de outros, tal como os brancos”, eles o são de uma forma bastante enfraquecida. Se há uma ressonância entre o “virar juma” e o “virar branco” – como modos do processo mais geral de “devir-Outro” (Kelly 2005:212) –, o primeiro é ao mesmo tempo mais controlável e menos potencializador que o segundo. No entanto, a diferença entre os dois processos não parece ser absoluta; ao contrário, desconfio que cada um deles atribua sentido ao outro ou, em outras palavras, que eles possam ser vistos como

análogos (cf. Wagner 1977).

Por fim, há um terceiro movimento desencadeado por essa relação. Desde que os juma chegaram ao alto Jamari, eles se ofereceram aos uru-eu-wau-wau como um exemplo do que o futuro pode lhes reservar. Em momentos de crise, principalmente pela morte ou doença de algum parente, uma comoção generalizada toma conta das pessoas que lamentam aqueles que já se foram e relembram nostalgicamente um passado de plenitude do qual hoje só restam os cacos. Mais que isso, nessas situações, alguns afirmam a sua convicção de um fim próximo: “nós vamos acabar, não vai sobrar ninguém”. Se por um lado é certo que as últimas décadas até os anos 1990 representaram para os uru-eu-wau-wau uma depopulação significativa, por outro é difícil precisar o quão drástico, do ponto de vista numérico, foi esse processo. Seja como for, ele é atualmente sentido de maneira trágica: como a imagem de uma queda vertiginosa e inescapável. A presença dos juma apenas confirma esse prospecto.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo deste trabalho procurei apresentar três situações de contato, quais sejam: entre os uru-eu-wau-wau e os brancos, entre os juma e os brancos e entre os uru-eu-wau-wau e os juma. Em todas elas pode-se observar certo desequilíbrio entre os pólos das relações. Ainda que elas possam ser, de algum modo, tomadas como análogas (ou seja, ainda que haja uma relação en-

tre as relações), o foco deste trabalho recaiu sobre o ponto de vista uru-eu-wau-wau da relação deles com os juma. A intenção era explorar o modo pelo qual estes últimos se prestaram àqueles como Outros. Isto é, o objetivo foi investigar a alteridade dos juma para os uru-eu-wau-wau, alteridade que parece variar entre uma condição de quase absoluto aniquilamento, como se eles fossem apenas presas ou objetos, e outra, mais ativa, de propulsores em um processo mais amplo de diferenciação interna e de transformação em outrem. Os dois sentidos parecem coexistir na representação que os uru-eu-wau-wau fazem dos juma, triangulados por outras imagens da alteridade, entre elas, a dos brancos.

AGRADECIMENTOS

Este artigo baseia-se no trabalho de campo que tenho desenvolvido entre os uru-eu-wau-wau para a realização de minha tese de doutorado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional (UFRJ). Os onze meses de campo – até agora completados em três viagens – só foram possíveis porque pude contar com a hospitalidade dos uru-eu-wau-wau, principalmente daqueles que moram na aldeia do alto Jamari (onde permaneci a maior parte desse período), e com o auxílio de diversas outras pessoas e instituições. A pesquisa tem recebido financiamentos do CNPq e da Faperj, sem os quais tudo teria sido muito mais difícil.

NOTAS

¹ O etnônimo “uru-eu-wau-wau” não é, originalmente, uma autodesignação. O termo foi cunhado pelos brancos, à época do contato, para se referir a certos índios que viviam na região dos afluentes do alto Madeira e compreendia tanto os amondawa e os outros grupos kagwahiva ainda não contatados da região quanto os que hoje ficaram conhecidos como uru-eu-wau-wau. Estes últimos também são conhecidos como “jupaú”, termo nativo com significados controversos. Contudo, nem mesmo este nome me parece ser uma auto-objetivação etnonímica. Neste artigo – talvez, provisoriamente –, optei por usar o nome “uru-eu-wau-wau” (ou simplesmente, “uru-eu”) em vez de “jupaú” por duas razões: porque são mais conhecidos por ele e porque, ainda que seja uma exonímia, foi razoavelmente incorporado pelos próprios índios. O uso que faço do termo segue o uso que fazem os uru-eu, isto é, diferenciando-os de todos os outros povos kagwahiva.

² Os conflitos, entretanto, não terminaram de fato. Atenuados, eles subsistem até os dias de hoje, envolvendo grandes invasões na T.I. Uru-eu-wau-wau, ameaças de morte, expedições guerreiras dos índios, entre outras coisas. A relação entre os uru-eu e a população do entorno é, por vezes, bastante tensa.

³ Hoje, os encontros entre os uru-eu-wau-wau que vivem nas diferentes aldeias acontecem principalmente através da mediação dos atendimentos de saúde que são prestados em Jaru (RO), para onde as pessoas são levadas pelos carros da Funasa. Há uma aparente “dependência” dos veículos de transporte motorizados para a realização de maiores deslocamentos, mas ela não

é absoluta. Há sempre uma ameaça latente de que, se for preciso ou se houver desejo, essa capacidade de percorrer longas distâncias independentemente do auxílio ou da aprovação de qualquer um pode ser retomada. E já aconteceram alguns casos que concretizaram essa possibilidade. Parece-me que a alternância da “performance uru-eu-wau-wau” entre apresentar-se como “pobres” e “desamparados”, necessitados de intervenção externa para se deslocarem, e, por outro lado, como “guerreiros” e “destemidos”, independentes de qualquer apoio dos brancos, pode ser iluminada pelas idéias formuladas por Kelly (2005), em sua análise sobre alguns aspectos das transformações vivenciadas pelos os yanomami em contato com diferentes agentes dos estados nacionais.

⁴ A ênfase no igualitarismo das sociedades indígenas amazônicas atravessa quase toda a bibliografia etnográfica sul-americana, desde os cronistas do século XVI até as produções mais recentes. Alguns exemplos desse traço típico – dos povos e/ou das descrições – podem ser encontrados, entre outros, em Kracke (1978), Viveiros de Castro (1986) e Overing (1999).

⁵ Mesmo no Comandante Ari, os grupos dispersos não se unificavam. Segundo Mauro Oliveira, funcionário da Funai que trabalhou no contato com os uru-eu-wau-wau, quando um grupo chegava às proximidades do posto e ali já se encontrava outro grupo, aquele acampava nas proximidades e esperava que esse fosse embora para então se aproximar.

⁶ O modelo de Viveiros de Castro (2002b) é bem conhecido e boa parte da etnologia indígena sul-americana recente se desenvolveu a partir dele (em continuidade ou por oposição). Em poucas pala-

bras, o modelo sugere que o parentesco amazônico distribui os valores associados à consangüinidade e à afinidade confiando a esta última uma função de “matriz relacional cósmica”, enquanto que a primeira constituiria a província do “construído” ou da “ação humana”. A afinidade, enquanto valor genérico, distinta da afinidade como um componente do parentesco, é o que o autor chamou de “afinidade potencial” (*Ibid.*: 412). É através dela que se efetuariam as relações com o exterior: a guerra, os combates xamânicos, os laços de amizade formal, as parcerias comerciais, as cerimônias comunitárias, etc. Nesses contextos supralocais, ela reinaria sobre a consangüinidade. Dentro da comunidade, entretanto, onde os afins são consangüinizados, a afinidade seria tendencialmente eclipsada, pois há sempre a possibilidade de que, mesmo onde o processo de construção do parentesco foi mais bem realizado, a afinidade, o pólo não-marcado da relação, irrompa.

⁷ Nessa época no alto Jamari, três das cinco mulheres eram casadas e as outras duas tinham entre dez e doze anos de idade e ainda não haviam ultrapassado a puberdade. Em uma comunidade em que as pessoas costumam exaltar o ideal monogâmico, tolerando mal os eventuais casos de adultério, e em que só consideram que a mulher pode se tornar uma esposa após a sua menarca, isso significava que, ao menos em teoria, não havia mulheres disponíveis na aldeia. Entre os onze homens, oito eram solteiros e deviam ter entre quatorze e cinqüenta anos de idade. Segundo Francisco dos Santos (ou Chicão), funcionário da Funai e chefe de posto do alto Jamari há cerca de quinze anos, antes

dos juma chegarem, ninguém parava na aldeia: os homens estavam sempre indo até os povoados próximos, segundo ele, “atrás de mulher”. Preocupado com o “desenvolvimento da aldeia”, Chicão descreve o “problema” primeiramente em termos da “necessidade biológica” que enfrentavam aqueles homens nesse caso de tão aguda ausência de mulheres e, secundamente, em termos do efeito negativo que isso provocava: uma constante evasão e o desfalque de mão-de-obra que prejudicava as atividades agrícolas. Sua orientação, decisiva para que tudo acontecesse da forma como aconteceu, visava à produção de convenções – no sentido wagneriano –, de modo a assegurar um ambiente em que se pudesse viver e trabalhar. Pode-se dizer que os brancos, metonimizadas na figura desse chefe de posto, encararam a aliança entre os uru-eu-wau-wau e os juma, entre outras coisas, como um empreendimento coletivizante (Cf. Kelly 2005).

⁸ Sob muitos aspectos, foram (e ainda são) levantados problemas e benefícios trazidos a partir dessa transação matrimonial e da transferência dos juma para a T.I. Uru-eu-wau-wau. A aldeia do alto Jamari tem contado com o apoio de diversas entidades que asseguram a seus residentes alguma infra-estrutura de bem-estar. Por exemplo, a terra está demarcada e há ações por parte da Funai e de ONGs na região no sentido de coibir as invasões e “favorecer” atividades produtivas auto-sustentáveis e remuneráveis; há ainda atendimento de saúde e algumas iniciativas de educação formal e, embora haja problemas significativos em todas essas ações, elas não são inexistentes e há uma razoável demanda por parte dos índios para que elas não ape-

nas sejam mantidas, mas também intensificadas e tornadas mais eficientes. Além disso, Aruká está assistido por uma aposentadoria e suas três filhas contam com os salários dos maridos ou de parentes deles. Pode-se dizer que a mudança dos juma para a aldeia uru-eu-wau-wau representou, em um sentido bastante específico, alguma segurança que, aparentemente (nunca se poderá afirmar com certeza), eles teriam dificuldade de encontrar se tivessem permanecido sozinhos no local onde viviam. Contudo, todo esse processo foi alvo de muitas críticas na época, entre elas a suspeita de que a morte do casal juma poderia ter sido uma consequência do modo como tudo foi feito (Peggion 2005:69). Por outro lado, criou-se um novo problema com relação à terra onde antes viviam os juma: em abril de 2004, ela foi homologada, depois de passar vários anos em processo de demarcação. Sem índios nesse território, a demarcação tem enfrentado diversos tipos de pressão.

⁹ Explicaram-me uma vez que antigamente os uru-eu também faziam isso: colocavam urtigas, formigas e abelhas no pênis para que ele crescesse. Dizem que os antigos tinham aprendido isso com outros índios e que faziam isso porque achavam bonito. Aruká teria feito isso com o próprio pênis. Anchieta (1988: 126) e Soares de Souza (2000: 236) descrevem técnicas semelhantes entre os tupinambás.

¹⁰ Ainda criança – em uma das andanças pelas propriedades dos regionais com os quais o grupo uru-eu-wau-wau que depois veio a se instalar no alto Jamari se relacionava amigavelmente –, Puruá foi deixado por cerca de um ano, junto com um primo adulto, para conviver com aqueles brancos. Durante esse período ele pôde, como pou-

cas pessoas da geração de jovens que vivenciaram a intensificação do contato com a sociedade envolvente puderam, aprender a vida dos brancos sob vários aspectos: a língua, as técnicas, os usos e costumes. Depois disso, vários outros eventos reforçaram ainda mais o seu papel de mediador: “casou-se” com uma mulher branca e depois se separou, foi confundido com um garoto branco que havia sido raptado pelos uru-eu-wau-wau na época do contato e reclamado pelos parentes daquele muito tempo depois, foi intérprete em um contato com os juma anos antes de eles serem transferidos para o alto Jamari, tornou-se o “cacique” da aldeia, i.e., aquele que os uru-eu-wau-wau reconhecem como sendo o que detém o papel de “representante dos interesses da comunidade” para os brancos (Funai, Funasa, Ongs, etc.).

¹¹ Em oposição a Aruká, o velho juma, que não fala nenhuma palavra em português e que demonstra uma quase total incompetência no uso dos objetos dos brancos, sendo por isso visto pelos uru-eu-wau-wau como um “selvagem”.

REFERÊNCIAS

Anchieta, J. de. 1988. *Cartas: informações, fragmentos históricos e sermões*. Belo Horizonte, São Paulo: Itatiaia, Editora da Universidade de São Paulo.

Ârhem, Kj. 1993. Ecosofia Makuna, in *La Selva Humanizada: Ecología Alternativa en el Trópico Húmedo Colombiano*. Organizado por F. Correa, pp. 109-126. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología/Fondo FEN Colombia/Fondo Editorial CEREC.

Carneiro da Cunha, M. e E. Viveiros de

- Castro. 1985. Vingança e temporalidade: os Tupinambá. *Journal de la Société des Américanistes* 71:191-217.
- Fausto, C. 2001. *Inimigos Fiéis: História, Guerra e Xamanismo na Amazônia*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.
- Kelly, J. A. 2005. Notas para uma teoria do 'virar branco'. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 11(1):201-234.
- Kracke, W. 1978. *Force and persuasion: leadership in an Amazonian Society*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Nimuendajú, C. 1963. The Cawahib, Parintintin and their neighbors, in *Handbook of South American Indians*. Organizado por J. Steward, volume III, pp. 283-297. New York: Cooper Square Publishers Inc.
- Overing, J. 1999. Elogio do cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica. *Mana. Estudos de Antropologia Social* 15(1):81-107.
- Peggion, E. 2005. *Relações em perpétuo desequilíbrio: a organização dualista dos povos kagwahiva da Amazônia*. Tese de doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo, São Paulo.
- _____. 2009. Juma. *Enciclopédia dos Povos Indígenas no Brasil*. ISA [online]. URL: <http://www.socioambiental.org/pib/epi/juma/actual.shtm>. Acesso em 27 de Junho de 2009.
- Soares de Souza, G. 2000. *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. Belo Horizonte: Editora Itatiaia Ltda.
- Taylor, A. C. 2000. Le sexe de la proie. Représentations jivaro du lien de parenté. *L'homme* 154-155:309-334.
- Teixeira, L. S. 2008. *Territorialidades em tensão no centro de Rondônia - Brasil*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense, Niterói.
- Viveiros de Castro, E. 1986. *Araweté. Os Deuses Canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Anpocs.
- _____. 2002a. O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem, in *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*, pp. 181-264. São Paulo: Cosac Naify.
- _____. 2002b. Atualização e contra-efetuação do virtual: o processo do parentesco, in *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia*, pp. 403-455. São Paulo: Cosac Naify.
- Wagner, R. 1974. Are there social groups in the New Guinea Highlands? in *Frontiers of anthropology*. Editado por M. J. Leaf. New York: D. Van Nostrand.
- _____. 1977. Analogic Kinship: a Daribi example. *American Ethnologist*, 4(4):623-642.

Recebido em 25/10/2009.

Aprovado em 10/02/2010.