

DOSSIÊ - DOSSIER

Perpectivas sobre isolamento, contato e resistência dos povos tupi na Amazônia brasileira

Perspectives on isolation, contact and resistance
of Tupi peoples in the Brazilian Amazon

organizado por/

Daniel Cangussu

Laura Furquim

Leonardo Viana Braga



Foto: Daniel Cangussu, 2018.

Maandéi Juma olhando o pé de castanha que Iporia (seu pai) derrubou.

“Jã ‘ýwa Iporía etýgawéra”. Terra Indígena Juma

Referências em estudo - Controvérsias sobre natureza, cultura e etnicidade dos povos indígenas isolados em Rondônia

References under study - Controversies about nature, culture, and ethnicity of uncontacted indigenous peoples in Rondônia

Felipe Vander Velden
ORCID: 0000-0002-5684-1250

DOI: 10.26512/rbla.v14i1.43435

Recebido em junho/2022 e aceito em agosto/2022

Resumo

As florestas de Rondônia abrigam um conjunto significativo de referências a povos indígenas isolados. Como a região abriga considerável diversidade linguística e cultural, a definição do pertencimento etnolinguístico desses *povos-referências* é bastante problemática. Para além desta indefinição em nível *etnolinguístico*, várias das referências aos isolados – sobretudo aquelas “em estudo” ou “não confirmadas”, ou chamadas simplesmente de “informação” – têm se prestado também à discussões em níveis que chamaremos de *interétnico* e *específico*, que discutem tanto a indianidade como a própria humanidade desses coletivos. Tratam-se de casos em que o caráter *fantasmagórico* desses povos parece ainda mais pronunciado, e de discussões não apenas sobre se *vestígios* são produtos de indígenas, mas mesmo se são resultantes de ações humanas. Entretanto, as denominadas “referências não confirmadas” têm sido pouco estudadas em suas múltiplas dimensões. Este artigo advoga por uma maior atenção a tais cenários como forma de expandir nossa reflexão sobre a natureza do que pode constituir um coletivo indígena e humano.

Palavras-chave: Povos isolados. Rondônia. Natureza. Cultura. Etnicidade.

Abstract

The forests of Rondônia harbor a significant number of references to uncontacted indigenous peoples. As the region is home to considerable linguistic and cultural diversity, the definition of the ethnolinguistic belonging of these peoples-references is quite problematic. In addition to this lack of definition at an ethnolinguistic level, several of the references to uncontacted peoples – especially those “under study” or “not confirmed” or those called simply “information” – have also lent themselves to discussions at levels that we will call interethnic and specific, which discuss both the indigeneity and humanity of these collectives. These are cases in which the ghostly character of these peoples seems even more pronounced, and discussions happens not only about whether traces are indigenous products, but whether they are the result of human actions. However, the so-called “unconfirmed references” have been little

studied in their multiple dimensions. This article advocates for greater attention to such scenarios as a way of expanding our reflection on the nature of what can constitute an indigenous and a human collective.

Keywords: Uncontacted Peoples. Rondônia. Nature. Culture. Ethnicity.

Veja só, meu santo, onde você se meteu: até hoje venderam a imagem dos Parenty como sendo de gigantes, perigosos, violentos e guerreiros. De repente, tudo muda. Eles, que eram tão bravos e motivo de orgulho para uma nação, como num passe de mágica, passaram a ser uns pobres coitados, indefesos e ameaçados de sumirem da Terra.

Odenir Pinto de Oliveira, *Sinais de chegadas*, p. 84

Fantasmas na floresta¹

Em seu estudo sobre a história e a memória das relações interétnicas dos Yawalapiti no alto Xingu, Adelino Mendes da Rocha qualifica de “presença fantasmagórica” a vizinhança dos *Walapáku*, provavelmente um sub-grupo Mehinako inimigos dos Yawalapiti, que, num passado longínquo, “tinham o gosto pela emboscada e ocasionalmente pela guerra”. De acordo com os Yawalapiti, esses *Walapáku* apareciam transformados “de vultos fortuitos a guerreiros imensos”, e eram também conhecidos como “assassinos covardes”. É certo que os Yawalapiti também enfrentavam as agressões de outros de seus vizinhos, como os Trumai e os Aweti. Não obstante, uma afirmação adicionada pelo autor sobre os *Walapáku*, esses “vultos misteriosos que rondavam as vizinhanças”, coloca em xeque sua realidade – ao contrário do que se passa com os Trumai e os Aweti –, transformando-os em virtualidade, em pura narrativa: “[n]ão existem informações bibliográficas que confirmem sua existência” (Mendes da Rocha 2014: 74). Ou seja: se os Yawalapiti afirmam, ainda que de modo hesitante, a existência deste antigo grupo, mas a literatura não o faz, a própria materialidade do coletivo em questão resta insegura, talvez mero fruto do medo e do terror diante de um perigo recorrente embora pouco claro, difuso ou indefinido.

Quero, aqui, concentrar-me nesta ideia de uma presença *fantasmagórica* (que também poderíamos dizer *spectral*) de vizinhos desconhecidos ou pouco conhecidos – esses “homens invisíveis” (Nossa 2007) – e por isso

¹ Agradeço a Elivar Karitiana por muitas das informações inéditas que discuto neste artigo, além dos comentários iluminadores de Leonardo Viana Braga, Edmundo Peggion, Miguel Aparicio, Amanda Villa e Bruno Silva Santos.

frequentemente temidos. Como se sabe, um fantasma é aquilo que “subtly make their presence known” (Waskul & Waskul 2016: 10), embora sua existência implique geralmente em que aquele que o descreve “cannot rationally account for what he or she experienced” (Waskul & Waskul 2016: 21-22). Ou seja: o que caracteriza o fantasma é a própria dificuldade em caracterizá-lo com alguma certeza ou precisão, mais do que um ente com propriedades bem delimitadas: trata-se, afinal, não de um fenômeno de natureza real mas, sobretudo, de um problema de *crença*, que se manifesta em uma perpétua dialética entre o visível e o invisível, na qual indícios (visuais, sonoros, táteis) podem indicar, ou não, uma presença, ou tão somente a imagem de uma imagem (Schmitt 1999: 217-228). “Fantasma” é um termo *default*, usado, então, “quando a incerteza reina e não estamos inteiramente seguros sobre com o que está se relacionando” (Lecouteux 2012: 15, minha tradução). Daí o fantasmagórico, “que não tem realidade; que é ilusório, imaginário”, e o espectral, referente a espectro, “coisa vazia, falsa; ilusão”, além de – e isso é importante – “evocação obsedante”².

De fato, essas existências fantasmagóricas atribuídas a povos indígenas ainda por contatar ou em processo inicial de atração não são incomuns na história do pensamento social brasileiro, tendo sido responsáveis por histórias (hoje lembradas como puramente fantásticas), como a dos “Carijós negros” (ou mestiços/cafuzos, e ainda paulistas!)/Avá-Canoeiro em Goiás e Tocantins e dos “índios gigantes”/Krenakarore ou Panará (Beltrão 1977: 97-141; Pedrosa 1994: 35-50; Arnt et al. 1998; Teófilo da Silva 2010: 92), entre muitas outras – “difundidas pelo ‘noticiário mágico dos jornais, que já descobriram índios orelhudos, índios gigantes índios canibais e até mesmo índios escravagistas’, além dos índios brancos do igarapé Ipixuna (...) e dos que falam inglês” (Beltrão 1977: 142). Talvez essas imagens imprecisas e marcadas por uma forte instabilidade, fruto das atmosferas locais ou regionais de tensão e medo diante do desconhecido³ – do guerreiro armado e sanguinário que espreita os movimentos dos outros, indígenas ou não, oculto pela vastidão e obscuridade ameaçadoras da floresta – ecoem tropos ainda mais antigos, tais como aqueles que povoaram as Américas e outras partes do mundo – e, sobretudo, seus vastos sertões interiores e

² Definições extraídas do *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa* (Rio de Janeiro: Objetiva, 2009, págs. 873 e 814).

³ Os Avá-Canoeiro em Goiás no início dos anos 70, por exemplo, são descritos assim: “[s]urgiam e apareciam como fantasmas dentro dessas manchas de mata [de seu território]” (Newlands & Ramos 2007: 59).

largamente ignorados pelos “olhos do império” (Pratt 1999) – de diversas “raças” de homens e mulheres com características tão singulares quanto clássicas e, hoje em dia, reconhecidamente *fantásticas*, oriundas de um conjunto de crenças: gigantes, cinocéfalos, blêmios, amazonas, habitantes de cidades perdidas, variadas gentes plínias e adâmicas (Magaña & Mason 1986; Mason 1990; White 1991; Giucci 1992)⁴. Quando não se vê, não se conhece, não se experimenta, então abre-se uma “zona livre” onde fabula-se, especula-se, imagina-se, acredita-se e, no mais das vezes, forma-se um “*corpus* ilimitado e por vezes contraditório de representações” (Carneiro da Cunha 1986: 66).

Meu ponto neste artigo é discutir esta qualidade fantasmagórica ou espectral – e, portanto, dotada de uma inerente e etérea plasticidade – dos povos indígenas ditos isolados, em isolamento voluntário, não contatados ou livres. Contudo, aqui, quero concentrar-me especialmente nas assim chamadas “referências em estudo”, ou “referências não confirmadas”, termos com os quais são nomeados os “povos” cuja própria existência ainda se encontra por confirmar: “validá-la como uma referência” ou, ao final, refutá-la (Vaz 2011: 16). Antenor Vaz (2011: 16-17) sustenta uma oposição entre *referência* e *informação*, qualificando as referências em estudo como “informações sobre a existência de índios isolados”; na sequência do que o autor chama de três “fases da ação” – referência em estudo “não trabalhada”, “documentada” e “pesquisada” – pode-se tanto alterar o estatuto do caso para uma “referência confirmada” ou reconhecer sua inexistência, reclassificando-a como “referência refutada”. De todo modo, o contraste

⁴ Essa comparação não me parece desmedida: veja-se o modo como a população regional descrevia os Avá-Canoeiro então isolados no Araguaia no início dos anos 70 – “eu vi, sim, são mulas-sem-cabeça”, ou “eu vi, seu moço, tem um olho só, no meio da testa” (Newlands & Ramos 2007: 57). De todo modo, as descrições dos povos indígenas antes do contato por meio de suas características físicas valeriam uma pesquisa; por exemplo, sobre a aparente importância dos cabelos ou penteados como critério de percepção (e de identificação ou nomeação) de povos indígenas no Brasil, como no caso dos Cabeças-Seca (como foram chamados os Zoró, por terem cabelos raspados), os Coroado (nome anterior dado aos Kaingang, por deixarem um tufo de cabelos no topo da cabeça), e os Cabeludos (mencionados por Villa em seu artigo neste volume), entre outros. Tratar-se ia de propor uma espécie de “anatomia comparada” dos povos isolados: os modos como os não índios pensam, descrevem e comparam os corpos dos povos antes do contato na tentativa de identificá-los de alguma forma. O mesmo vale para os adereços ou enfeites corporais tomados como distintivos da “identidade” ou de identificação de uma etnia particular, como é o caso também do nome Coroado tal como outrora atribuído aos Bororo em função dos belíssimos cocares que fabricam e usam (Zarur 1991: 129, nota 1).

entre referência e informação é curioso porque, a rigor, a informação parece não se apresentar (ainda) como uma referência⁵.

Existentes tão somente como *informação*, *notícias* ou *ideias* – mesmo seus putativos vestígios materiais são altamente controversos, como veremos – que convertem *narrativas* indígenas ou locais de sua presença, assim como outros rastros sobremaneira esparsos e pontuais, em *possibilidade de existência* (ao menos para os estados nacionais onde se localizam e para os agentes que cuidam de seu monitoramento e estudo), a análise dessas “referências em estudo” permitirá refletir sobre um conjunto de traços aparentemente necessários não para que a “referência” seja, ao final, “confirmada” – e uma informação vaga se torne, assim, um povo, um coletivo de seres humanos com uma caracterização minimamente precisa e uma materialidade biocultural, por assim dizer – pois, para isso, são obrigatórias certas evidências diretas (fotos, vídeos, avistamentos, gravações, encontros com agentes com fé pública autorizados pelo estado), mas para que a própria possibilidade de existência desses “povos” possa continuar a ser alimentada. Vou, para isso, e para eliminar a necessidade de aspas constantes, denominar esses coletivos de *povos-referência*, no intuito de marcar sua qualidade instável, sempre entre a informação e a materialidade, por assim dizer.

Esses traços que, em sua variação constante, giram em torno de três níveis de identificação das referências em estudo. Um primeiro nível, que chamarei de *etnolinguístico*, remete às indefinições relacionadas ao pertencimento do povo-referência indígena isolado a uma família linguística particular e ao seu parentesco com outras sociedades indígenas geograficamente próximas ou distantes. Este nível, todavia, costuma ser a última preocupação no decorrer destes processos tanto oficiais quanto informais de identificação. Uma vez que se ignora virtualmente por completo as características destes putativos

⁵ De fato, a nomenclatura mais recente distingue entre os *registros* (em lugar do termo *referência*) que são *informações* – relatos que demandam investigação mais aprofundada – daqueles *em estudo* – que indicam a presença de indígenas isolados, embora ainda não confirmada (Octavio, Coelho & Alcântara e Silva 2020: 29). Note-se que, em que pese as mudanças nos nomes, a dinâmica do processo, que vai da notícia (virtual) à existência (real) de um (putativo) coletivo indígena, permanece idêntica, e os registros “em estudo” ainda guardam o potencial para evoluir para sua refutação; da mesma forma, as “informações” só se consolidam como “registros” após “investigação mais aprofundada” – ou seja, a informação, a rigor, (ainda) não é um registro. Como boa parte dos dados aqui debatidos foram coletados quando a FUNAI ainda empregava a nomenclatura anterior (“referências em estudo” ou “não confirmadas”), opto, neste texto, por operar com estas categorias.

indígenas – ou, melhor dizendo, sua própria existência segue em debate – as referências não confirmadas têm se prestado também a discussões em dois níveis mais inclusivos, que poderíamos chamar de *interétnico* e de *específico*. Tratam-se, respectivamente, de discutir a *indianidade* (quando as informações dão notícias tanto de um grupo indígena como de um coletivo qualquer de não índios) e a própria *humanidade* (temos, afinal, de um grupo humano) desses povos-referência. Neste último caso, obviamente, seria inclusive problemático falar em povos, porque colocasse em xeque justamente se determinados vestígios comprobatórios seriam mesmo produtos humanos.

Os remanescentes de florestas do estado de Rondônia abrigam um conjunto significativo de referências a povos indígenas em isolamento, todas elas parcamente conhecidas quando comparadas a grupos isolados em outras regiões do país. Como o sudoeste da Amazônia é lar de uma considerável diversidade linguística e cultural concentrada em território relativamente pequeno, a definição do pertencimento etnolinguístico desses povos sem contato é bastante problemática, como demonstram os exemplos dos assim chamados Massaco, do “Índio do Buraco” e dos isolados ao sul da Terra Indígena Uru-Eu-Wau-Wau. Mas os dados de que disponho a respeito de uma referência específica nas vizinhanças do povo Karitiana igualmente nos convidam a refletir sobre as várias “referências em estudo” nesta mesma região no que tange ao seu reconhecimento como vestígios de ações *indígenas* (ou não indígenas) e mesmo como evidências de produções *humanas* (ou não humanas, especialmente de animais).

Embora coloquem questões fundamentais para a etnologia e para as políticas de proteção aos povos em isolamento as denominadas “referências não confirmadas” têm sido até o momento bem pouco estudadas em suas múltiplas dimensões, a maioria dos estudos ocupados com aqueles cenários nos quais existe a certeza de que os indígenas estão lá e, por isso, necessitam de imediata proteção. A razão para isso, talvez, seja óbvia: uma etnografia (e uma etnologia) só é possível quando existem os índios, assim como uma antropologia apenas se instala onde estão seres humanos. Não obstante, investigações recentes têm mostrado que é assaz frutífero discutir os *rastros* ou *vestígios* que justamente produzem a espectralidade desses povos-referências (Villa 2018); talvez isso se deva, justamente, às transformações contemporâneas da antropologia que descentra o humano e dirige seu olhar analítico para seres outros-que-humanos ou não humanos, como por exemplo animais, plantas, montanhas, e mesmo monstros ou

fantasmas, cuja realidade e estatuto social discutem-se agora sob novas bases teóricas (cf. Kirksey & Helmreich 2010). Este artigo advoga por uma maior atenção a tais cenários como forma de expandir nossa reflexão sobre a própria natureza do que constitui um coletivo indígena e, em última análise, um grupo social ou humano.

Povos em isolamento em Rondônia: referências ou informações

O estado de Rondônia, no sudoeste da Amazônia brasileira, em que pese sua dimensão territorial relativamente pequena e a enorme e acelerada devastação ambiental que sofreu nas últimas cinco décadas, abriga pelo menos 12 referências a povos indígenas em isolamento voluntário; destas, cinco figuram nas listas oficiais como “confirmadas” e as outras sete restam “não confirmadas”, “em estudo” ou, na nomenclatura atual, aparecem apenas como “informação” – ou seja, como “relatos” que “demandam investigação mais aprofundada para que sejam considerados registros” (Octavio, Coelho & Alcântara e Silva 2020: 29-32; ver também Altini & Bavaresco 2011; Vaz 2013: 18–29). Neste artigo estou interessado na assim chamada “referência (registro) nº 45”, assinalada no norte de Rondônia simplesmente como “Bom Futuro”, uma vez que as notícias disponíveis dão conta de sua localização no interior da Floresta Nacional homônima (a FLONA do Bom Futuro), imediatamente a sudeste da Terra Indígena (T.I.) Karitiana⁶. Já escrevi sobre esta referência em outros trabalhos, para os quais remeto o/a leitor(a) interessado(a) (Vander Velden 2015, 2016). Aqui quero apenas retomar alguns dados relevantes e acrescentar novas informações deste putativo grupo indígena isolado que os Karitiana e os técnicos da FUNAI denominam de “Baixinhos” – com o foco na sua baixa estatura constituindo, seguramente, um dos índices de seu caráter fantasmagórico.

Com efeito, os Karitiana especulam bastante a respeito destes seus vizinhos isolados, situados, mais precisamente, na serra [do] Moraes, uma região de terreno elevado situada a leste da Terra Indígena, em área com cobertura florestal ainda relativamente preservada banhada por uma série de igarapés tributários da margem esquerda do rio Candeias – especialmente o igarapé Belo Horizonte onde tempos atrás, nas suas cabeceiras, segundo dizem, havia duas casas (ocas) e era “a aldeia dos índios isolados”, onde

⁶ Este registro é também referido como “isolados da Floresta Nacional (FLONA) do Bom Futuro”, “isolados do Bom Futuro” (Vaz 2013: 28) ou, ainda, “isolados do rio Candeias” (Santos 1996: 551).

“viviam escondidos”. Correm notícias de que estes indígenas por várias vezes aproximaram-se da aldeia Central (*Kyõwã*) – a maior e mais antiga entre as sete atuais aldeias Karitiana –, tendo sido percebidos por assobios e pelos rastros deixados por seus pés; outras informações advêm de caçadores percorrendo a zona de florestas entre a T.I. e o rio Candeias, cuja margem direita abriga, desde o ano 2000, a aldeia *Byyjyty osop aky* (na altura da cachoeira de São Sebastião). Parece, contudo, que os Karitiana jamais *viram* estes indígenas⁷, e tudo o que sabem deles é proveniente desses evanescentes vestígios: marcas de pés, arbustos quebrados ou torcidos (chamados de “quebradas” pelos servidores da FUNAI) nas trilhas no interior da floresta, árvores descascadas, vegetação pisada em clareiras isoladas na mata e sons misteriosos, além do medo provocado pela aproximação do que poderiam ser inimigos temidos⁸. Todavia, há registros de pelo menos um artefato deste *povo-referência*: as chamadas “tocaias”, “casinhas” ou tapiris improvisados feitos de palha de babaçu e erguidos na mata para a prática da caça de espera; tocaias preparadas por estes isolados foram encontradas na serra [do] Moraes e, segundo consta, elas seriam ou idênticas às tocaias erigidas pelos caçadores Karitiana, ainda que de tamanho menor – sendo justamente o tamanho diminuto das tocaias o que levou-os a serem qualificados (segundo os Karitiana,

⁷ O Boletim 194 da WRM (setembro de 2013) informa que “segundo relato do povo Karitiana, algumas pessoas que estavam coletando castanhas, na proximidade da aldeia, a menos de 5 quilômetros, se encontraram com este grupo [os isolados da Reserva do Bom Futuro], composto por alguns homens e mulheres, todos com seus arcos e flechas. Em ocasiões diferentes, este grupo foi visto pelos Karitiana, bem como, vestígios dos lugares onde montaram acampamento. Isto ocasiona grande insegurança para o povo Karitiana, que já não pode transitar livremente no seu território. Em certas ocasiões em que perceberam a presença de indígenas isolados tentaram conversar, para ver se a língua era a mesma”. Noto, contudo, que os Karitiana jamais afirmaram para mim terem encontrado o povo-referência em carne e osso, embora tenha discutido longamente o assunto, em várias ocasiões e com muitas pessoas. Talvez esta controvérsia também diga respeito ao caráter fantasmagórico das referências não confirmadas: além de estarem por toda parte, caracterizam-se pelo desencontro de informações – algumas francamente conflituosas, como parece ser o caso aqui – e pelo acréscimo de detalhes discutíveis (poder-se-ia dizer mesmo *fantasiosos*) em função do temor e mesmo de intenções e tentativas de manipulação políticas. Mas, como se trata de referência “em estudo”, não quero, e nem posso, precisamente pelas razões discutidas neste artigo, dar palavra final.

⁸ O fato de nunca os terem avistado explica porque nada sabem ou dizem sobre a aparência dos isolados, como cor da pele, adornos corporais, corte de cabelo, estatura. Os Karitiana afirmam, por outro lado, que fazendeiros nas proximidades do rio Candeias não só viram os isolados, como atiraram “sobre eles” (ou seja, para afugentar, e não para matar), embora também se afirme que os fazendeiros “dizimaram” os isolados.

por servidores da FUNAI) como “índios pequenos” ou “baixinhos” –, ou seriam similares, mas “com a palha colocada ao contrário”, conforme relato de um caçador Karitiana no chamado barreiro *sara*, uma área pantanosa a leste da aldeia Central tradicionalmente muito procurada para a prática da caça (Mota 2011: 4).

Uma coisa, apenas, parece certa, desde o ponto de vista exposto pelos Karitiana hoje: esses isolados já não existem mais, tendo sido exterminados pelos fazendeiros, madeireiros e outros agentes que, nos últimos anos, vêm ocupando ilegal e agressivamente a área da FLONA do Bom Futuro, em direção aos limites sul e leste da T.I.⁹. De fato, os Karitiana afirmam não encontrar mais os rastros dos “Baixinhos”, e é isso que os autoriza a reconhecer o fim deste coletivo; em campo pude ouvir vários relatos, todos bastante controversos, de violentos encontros entre esses indígenas e invasores não índios, que teriam dado cabo, a tiros, da referência 45. Nesse sentido, teriam passado diretamente de “referência em estudo” ou de “informação” para desaparecidos – de “isolados” a “extintos”, para recordar a famosa classificação de Darcy Ribeiro (1996: 254-271) – sem nunca desfrutarem da oportunidade de ter sua existência confirmada ou refutada. Permanecem, assim, como um mistério, mais um dos muitos fantasmas da Amazônia indígena.

Lamentavelmente, vai-se mais um povo, mas as especulações permanecem – assim como a referência, uma vez que nem mesmo a extinção dos “Baixinhos” pode ser confirmada ou refutada pelos protocolos institucionais. Marcelo Santos (1996: 551) observou que informações sobre este grupo foram repassadas por posseiros na região a uma ONG regional em meados dos anos de 1990, mas a maior parte das notícias partiam mesmo dos Karitiana, que acusavam sua presença – ou a presença de seus *rastros* – “por toda parte” ao redor da aldeia Central e nas terras a leste, tanto no interior como fora dos limites da Terra Indígena. Com isso, os Karitiana discutiram comigo várias possibilidades de pertencimento etnocultural deste povo-referência, que, na sua língua, denominam de *opok pita sohop*, termo cuja tradução não faz referência a sua baixa estatura, mas ao seu isolamento: “bicho do mato, pessoa estranha, que não quer ter contato”, de *opok pita*, “outro índio, índio não-Karitiana,

⁹ A FLONA do Bom Futuro tem sido alvo de intensa ação antrópica e ocupação desordenada que partem de seus limites sul e leste, resultando na devastação de boa parte de sua cobertura florestal, culminando, em 2010, com a redução oficial de sua extensão, de 280 mil hectares para os atuais cerca de 97 mil hectares (Novais et al. 2014).

índio bravo”, e *sohop*, “arisco, arredio, fugidio”. É para as especulações em torno das identidades – linguístico-cultural, étnica e específica – deste *povo-referência* que passamos agora.

Humano, indígena, Tupi?

Começemos pelo nível de identificação menos inclusivo, que se refere à identificação etnolinguística destes “Baixinhos”. Com efeito, em textos anteriores mostrei como os Karitiana discutem os vínculos deste povo-referência: eles podem ser (ou ter sido) um grupo local de parentes Karitiana desgarrados, em algum momento do passado, da aldeia que travou os primeiros contatos permanentes com a FUNAI no final da década de 1960; esta questão, dizem os Karitiana hoje, só a língua que falam (ou falavam) poderia decidir. Outros imaginam que os isolados seriam (ou teriam sido) uma parcialidade ainda livre ou não contactada dos Tupi-Kagwahiv – identificados pelos Karitiana com os Uru-Eu-Wau-Wau, o grupo Kagwahiv estabelecido ao sul do território Karitiana: uma significativa coleção de histórias narra ataques dos Uru-Eu-Wau-Wau contra os Karitiana, que reportam episódios de um conflito quase permanente nos últimos cem anos, que só se conclui com a pacificação dos primeiros em meados da década de 1980 (Leonel Jr. 1995).

Ambas as possibilidades de identificação em nível etnolinguístico são consistentes (Vander Velden 2015). Contudo, isso não resolve o dilema. Como se sabe, Rondônia – ou a região do Guaporé-Mamoré ou alto Madeira – é uma das áreas de maior diversidade linguística e cultural das terras baixas da América do Sul (Ramirez 2006, 2010; Crevels & van der Voort 2008; Vander Velden & Lolli 2020: 373-380); além disso, a zona é considerada berço de origem dos povos e línguas Tupi (Rodrigues 1964, 2007; Heckenberger, Neves & Peterson 1998), dada a variedade de famílias de línguas que conformam esse tronco linguístico que são encontradas ali (Tupi-Guarani, Puruborá, Mondé, Tupari, Ramarama e Arikém, esta última incluindo a língua Karitiana). Ademais, conhece-se a grande dispersão dos grupos Tupi-Kagwahiv (Amondawa, Karipuna, Tenharim, Parintintin, Diahui, Juma, além dos já mencionados Uru-Eu-Wau-Wau, entre outros menos conhecidos) pela região desde pelo menos o século XIX (Leonel 1995; Peggion 2011a, 2011b) – algo notado pelos

próprios Karitiana –, o que inclui alguns grupos indígenas que, referências confirmadas, são reconhecidamente Tupi ou Kagwahiv, como os Tupi do Madeirinha e os Kagwahiv do Rio Pardo (Cartagenes & Lobato 1991; Shiratori 2019), além dos Akuntsu de recente contato, este um povo de língua Tupi mas não Kagwahiv (Tavares 2020).

Tupi or not Tupi? – esta é a questão. As suposições de que estaríamos diante de um povo-referência étnica e linguisticamente Tupi não são ponto pacífico. Os Karitiana afirmam que os “Baixinhos” podem, ou podiam, tanto ser parentes de língua Tupi-Arikém (*yjxa*, “nós”) – por conta da história de dispersão do grupo e das tocaias de caça de espera muito semelhantes às suas – quanto ser inimigos mortais (*opok pita*, “outro índio”, como traduzem em português¹⁰) – a julgar pelo histórico de confrontos com os Tupi-Kagwahiv identificados aos Uru-Eu-Wau-Wau ao sul (mas também aos Karipuna, seus vizinhos a oeste). Tomemos, assim, para refletir sobre este ponto, esta imbricação entre artefatos, línguas e histórias no processo de classificação etnolinguística de povos-referência em isolamento voluntário. Como mostrou Amanda Villa (2018) em sua dissertação de mestrado (e também neste volume) a respeito dos isolados Massaco (no centro-sul de Rondônia), a correlação entre artefatos (vestígios) e pertencimentos étnicos e linguísticos é bastante problemática. Aqui quero pensar nas flechas.

A flecha que infelizmente vitimou o indigenista Rieli Franciscato em setembro de 2020, disparada por um indivíduo pertencente a um dos povos indígenas em isolamento que habita a porção meridional da Terra Indígena (T.I.) Uru-Eu-Wau-Wau, na região da cidade de Seringueiras, em Rondônia, é notavelmente semelhante (sobretudo nos detalhes da emplumação) às setas produzidas pelos próprios Uru-Eu-Wau-Wau e seus vizinhos Amondawa, os dois grupos Tupi-Kagwahiv em contato permanente que vivem na referida Terra Indígena.

¹⁰ Que não é o mesmo que “outra gente”, o que não pode ser dito dos povos indígenas inimigos: as narrativas de encontros com estes grupos sempre asseveram que “não é gente, é índio”.

Imagem 1 - Flecha que vitimou o indigenista Rieli Franciscato



Imagem extraída de <https://g1.globo.com/ro/rondonia/noticia/2020/09/10/a-gente-so-escutou-o-barulho-da-flecha-no-peito-dele-diz-testemunha-sobre-morte-de-coordenador-da-funai.ghtml> (acesso em 03/05/2022).

Imagem 2 - Flecha que vitimou o indigenista Rieli Franciscato



Imagem extraída de <https://www.jornalrondoniavip.com.br/noticia/geral/morte-de-sertanista-por-indios-isolados-gera-temor-de-mais-conflitos-em-seringueiras/seringueiras> (acesso em 03/05/2022).

Imagem 3 - Detalhe da emplumação de flechas Uru-Eu-Wau-Wau



Coleção do autor, foto do autor.

Este grupo ao sul da T.I., a “referência nº 49”, é também conhecido como “Isolados do Bananeira”¹¹, e sua existência – como grupo Tupi-Kagwahiwa (por vezes denominado Jururei, conforme Silva 2010: 241) ou associado aos Sirionó, grupo Tupi-Guarani registrado no oriente boliviano (Milanez 2020) – é confirmada (Vaz 2013: 26) e vem sendo monitorada por funcionários da FUNAI que mantêm na área um posto de vigilância (Bananeira).

Contudo, em conversa com o próprio Rieli no Posto de Vigilância do Bananeira em 2014, o sertanista da FUNAI contou-nos de um encontro fortuito de uma partida de caçadores Amondawa com um dos grupos isolados na T.I., encontro no qual as tentativas de diálogo foram infrutíferas: os Amondawa relataram não compreender a língua falada pelos isolados, e vice-versa. Reproduzo, aqui, a narrativa que analisei brevemente em outro lugar:

Durante uma expedição da FUNAI pelo sul da Terra Indígena Uru-Eu-Uau-Uau, do rio Cautário para o posto Bananeira, dois caçadores Amondawa que estavam na floresta com a equipe encontraram um bando de porcos-do-mato e começaram a correr atrás deles para cercá-los e matá-los com flechas. No meio da correria, quando se perceberam, se deram de frente com uns índios bravo, Ywyrapararikwara¹², índio sem camisa, que também estava atrás dos mesmos porcos. Eles estavam correndo lado a lado, mas só perceberam isso depois de algum tempo. A atenção estava no porco, que era o objetivo dos caçadores. Não viram os outros. Quando viram, estavam frente a frente com o índio pelado, com suas flechas. O homem Amondawa falou com o índio isolado, para ele não correr que não iam fazer nada com ele. Eram dois índios isolados, que falaram entre si. Mas os Amondawa não entenderam, não entenderam o que falaram os outros índios. Eles conversaram, mas não se entenderam. Nem uma palavra. É outra língua (citado em Vander Velden 2016: 113-114).

¹¹ Claro que este grupo pode constituir, por outro lado, a referência nº 48, os chamados “Isolados do Cautário”; segundo Villa (comunicação pessoal) é muito provável que ambas as referências, 48 e 49, indiquem duas “subdivisões” (se metades, clãs ou grupos locais obviamente não se sabe) do mesmo “povo”, que perambulam por territórios contíguos e, talvez, sobrepostos.

¹² *Wyrapara re re kuara nga*, de acordo com os Amondawa (Villa, comunicação pessoal).

É bem possível, logicamente, que povos étnica e linguisticamente diferenciados partilhem de técnicas de confecção e decoração de artefatos, pois sabe-se que a correlação entre língua e cultura (o que inclui, claro, a cultura material) não é necessariamente direta ou isenta de senões, como demonstram, para as terras baixas sul-americanas, os casos dos complexos sistemas regionais do alto Xingu e do alto Rio Negro – além, para ficarmos

Imagem 4 - O xamã e cacique Cizino Karitiana com maço de flechas Uru-Eu-Wau-Wau; o arco é de origem Katiana



Aldeia do rio Candeias, 2012, foto do autor

em zona mais próxima da que nos interessa, do conjunto multiétnico e plurilinguístico nos vales dos rios Branco e Guaporé conhecido como “complexo do Marico” (Meireles 1991). É plausível supor, igualmente, que objetos circulem entre povos distintos, e os próprios Karitiana podem ser, aqui, arrolados como testemunhas, dado seu gosto por exibir e usar, justamente, as flechas uru-Eu-Wau-Wau, que consideram mais bonitas e eficazes que suas próprias flechas – que, a bem da verdade, nem fabricam mais.

Assim sendo, os debates em torno do pertencimento etnolinguístico ou étnico-cultural de povos indígenas em isolamento voluntário – e, sobretudo, no caso das referências “em estudo”, mas o mesmo vale para aqueles registros confirmados, como acontece com os Massaco, por exemplo (Villa 2018) – efetuados a partir dos vestígios podem facilmente conduzir a equívocos. A própria ideia de que os vestígios materiais dos povos em isolamento constituem “traços culturais” (cf. Cangussu 2021: 35) a serem investigados para que se possa compor, de certo modo, uma imagem o mais totalizante possível de um povo, é problemática ao esposar uma noção substantivista de cultura, feita, virtualmente, de objetos e rastros materiais. Em uma região com tamanha diversidade de povos e línguas, qualquer suposição de pertencimento é meramente um exercício imaginativo que contribui para o caráter espectral dos registros. Penso, neste ponto, no temor que a dúvida infunde nos Karitiana: serão os “índios pequenos”, ao fim e ao cabo, parentes ou inimigos? Pode ser, destarte, que a reunião de um conjunto de vestígios ou “traços” reunidos para constituir um “tipo” (Jacobs,

Wyman & Meiklejohn 1996) sociocultural ou etnolinguístico acabe por ter pouca ou nenhuma relação com (alguma) realidade.

Mas as referências “não confirmadas” ou “em estudo” – meras “informações” – suscitam outros dois níveis, mais inclusivos, de elucubrações acerca da natureza ontológica desses coletivos. Chamo esses dois níveis de discussão adicionais de *interétnico*, por se referir às dúvidas sobre a procedência indígena ou não indígena de seus vestígios, e *específico*, por trazer uma pergunta ainda mais básica: seus rastros e sinais são, afinal, produtos de ações de membros da espécie humana ou de outros habitantes não humanos da floresta amazônica? Para discutir esses outros dois níveis de questionamento, tomo os resultados de uma expedição realizada em julho de 2011 por dois jovens Karitiana e dois servidores da Frente de Proteção Etnoambiental do Rio Madeira (então sediada em Porto Velho), e que percorreu por 20 dias parte da área compreendida entres os flancos leste e sudeste da aldeia Central (na porção leste da Terra Indígena Karitiana) e a serra Morais e cabeceiras dos afluentes da margem esquerda do rio Candeias, uma zona normalmente pouco frequentada pelos Karitiana e que se acredita (ou se acreditava) constituir o centro do território dos isolados “Baixinhos” (Mota 2011).

Embora não tenha contatado ou sequer avistado os isolados definidos como “referência 45”, a equipe localizou, segundo afirmaram, muitos vestígios (“quebradas”, pequenos restos de fogueira, árvores cuja casca fora removida) e foi de parecer “que a região vem sendo utilizada por índios isolados há muito tempo” (Mota 2011: 7). A expedição, ademais, produziu algumas fotografias e trouxe um objeto que deflagraram intensa reflexão, prenhe de (mais) controvérsias.

Imagem 5 - Pau com buraco onde foi tirado mel, típico de índios isolados



Mota 2011: 13

Algumas das fotografias ilustravam o que seriam troncos perfurados para coleta de mel “típico de índios isolados”. Mas, descontada a carência de razões que expliquem esta “tipificação” da maneira de coletar mel por “índios isolados”, logo instalou-se, em torno das fotos, uma controvérsia a respeito da evidência: alguns indivíduos (tanto indígenas como não indígenas) afirmaram que os cortes nas árvores foram produzidos com ferramentas (machados) de metal. Como os membros da expedição também relataram inúmeros sinais da presença evidente e destrutiva de não índios – toras deitadas, troncos serrados e estradas para condução da madeira (chamados, nesta região, de “carreadores”) – logo instalou-se a dúvida: seriam os cortes para coleta de mel produto desses madeireiros não índios ou signo “típico” da atividade produtiva dos “Baixinhos”? Neste caso, sugiro, estamos diante de um debate em nível *interétnico*, posto que resta decidir se o vestígio foi produzido por um grupo (ou grupos) de indígenas ou de não indígenas, talvez mesmo pelos dois¹³.

Imagem 6 - O maço de embiras (instrumento para fazer fogo/ninho?) nas mãos de Cizino (detalhe)



Extraído de Mota (2011: 17).

¹³ A busca pelo mel não é a única razão para se fender os troncos de grandes árvores, e que podem deixar instigantes marcas na paisagem florestal, tais como aquelas tipicamente feitas para a coleta de enviras e outras qualidades de cascas e entrecascas (Cangussu 2021: 70-77); sobre isso, ver o instigante estudo de Wilke (1993) sobre as características fendas deixadas nas árvores pela extração de madeira para confecção de arcos pelos Paiute, Shoshoni, Ute e outros grupos, e que se espalham pela paisagem do estado norte-americano de Nevada.

O objeto encontrado e trazido até Porto Velho fomentou uma dúvida em outro nível. Tratou-se de um “pequeno **maço de rاسب de embiras**¹⁴ **bem enroladinho** caído no chão” (Mota 2011: 7, **negrito no original**) localizado em um varadouro no qual havia, também, vários “vestígios de quebradas”. O maço de fibras foi analisado por Cizino Karitiana, que afirmou que, antigamente, os Karitiana empregavam material idêntico para fazer fogo, mas que “nosso povo não usa mais isso”. Estaria aí, neste até então “objeto”, uma prova bastante definitiva – talvez a mais contundente até o momento – da efetiva presença dos isolados na região; mais do que isso, haveria nas embiras “bem enroladinhos” mais uma evidência em apoio à tese de que os “Baixinhos” seriam um grupo local ou parentela Karitiana desgarrado do grosso da etnia que oficializou os contatos com o órgão indigenista oficial em fins dos anos 60.

Não obstante a excitação com a nova descoberta, questionamentos aqui também rapidamente se instalaram. Várias pessoas, incluindo indivíduos Karitiana, que analisaram o material afirmavam que se tratava tão somente de um ninho de pássaro e, portanto, não de um produto humano, mas do produto de um não humano. Passou-se a desconfiar de que o que era, até então, um “artefato”, não passaria de simples evidência do engenho da avifauna local. Com isso, o que fora um celebrado vestígio humano penetrou uma zona de instabilidade em que seu estatuto ontológico esteve em suspenso: prova material da atividade indígena ou da fauna local? Cultura ou natureza? Humano ou não humano? Aqui, neste caso, vemos instalar-se uma conversação em nível *específico*, na qual importa cravar se o que existe ali pertence à espécie humana ou à qualquer outra espécie animal¹⁵. O que torna as coisas ainda mais instigantes é o fato de que, dadas as dúvidas sobre o pertencimento étno-linguístico dos “Baixinhos” – se falam a língua Karitiana, se são parentes outrora desgarrados (conforme discuti em Vander

¹⁴ Material conhecido em outras regiões como envira.

¹⁵ Esta indiscernibilidade de condição, humana ou animal, dos povos-referência pode prestar-se também ao retorno de velhas ideias relativas à *animalidade* dos povos indígenas que, sabemos, são moeda corrente em cenários com a presença de povos em isolamento voluntário (Bessire 2014), além de dificilmente poderem ser (ainda) concebidas como metáforas, já que seus terríveis efeitos são muito palpáveis, reais e potentes (cf. Raffles 2007). Veja-se que, com isso, pode-se pensar novamente na ideia de “amansamento” dos indígenas isolados (antigamente “arredios”, tal como se fala de animais), assim como são amansados ou domesticados os animais (cf. Supretaprã Xavante, citado em Milanez 2015: 105), mais do que sua “atração”, “pacificação” ou “contato”. É óbvio que a clássica oposição entre (índios) “bravos” e “mansos” igualmente aparece implicada neste complexo de reflexões sobre a imagem e a natureza ontológica dos povos indígenas.

Velden 2011) – sua condição humana, desde o ponto de vista Karitiana, é, de partida, incerta: isso porque os *opok pita*, os “outros índios (inimigos)” são pensados como presas de caça (cf. Dal Poz 1993), sendo comum nas narrativas que, ao se referirem à aproximação desses, sejam identificados com a expressão “*não é gente, é índio*”. Conforme disse-me, certa vez, seu Epitácio;

“Antigamente, Deus falou de outro índio (*opok pita*) – ‘ele não é gente, não, é índio. Pode matar ele’. Mandou Karitiana se enfeitar, disse que cacique é que vai matar primeiro”.

Mas, pode-se perguntar: qual a pertinência de se questionar se um objeto é produto de gente ou de bicho se, na Amazônia, bicho – tudo, a propósito – pode ser gente? Objeto *natural-cultural* (Latour 1994) ou naturalculturais (Haraway 2003), portanto, este maço de embiras-ninho pode ser, é claro, produto de gente. Se a floresta é cultural, indígena ou indigenizada como se sabe há algum tempo (cf. Balée 1994, 2013; Clement 1999; Clement et al. 2015; Cangussu 2021), ela é seguramente artefato produzido por muitas distintas “culturas”, humanas e outras-que-humanas, resultado da ação coordenada de uma miríade de seres que a habitam e a coproduzem no transcorrer do tempo (Kohn 2013; Kawa 2016) – e, portanto, não se pode dizê-la apenas antrópica no sentido convencional. Assim sendo, a definição quanto ao pertencimento *específico* deste artefato antropológico-ornitológico talvez não se sustente desde o ponto de vista indígena: nos encontramos, ao fim e ao cabo, diante de evidência de uma floresta habitada por gentes tal como reconhecidas aqui, neste caso, pelos Karitiana. Este é o território deles, e isso deve ser levado em conta nas interpretações sobre os putativos vestígios. Se *interétnico* e *interespecífico*, de certa maneira, não se distinguem – como no caso dos inimigos, que são presas de caça – então a indiscernibilidade humano/animal instala-se definitivamente no coração do problema da materialização das informações ou hipóteses em referências: ninho para as aves, embira para os humanos, ninho para os humanos, embira para as aves, mais ou menos como aquele famoso par perspectivista feito de sangue-cauim (Viveiros de Castro 1996)¹⁶.

¹⁶ Daí um possível quarto nível de indistinção, que Miguel Aparicio, na sua leitura deste artigo, sugeriu chamar, justamente, de *interespecífico*. É dele também a sugestão de que a etnografia multispécies penetre nas reflexões e nos protocolos de confirmação de referências; os animais, então, seriam igualmente incluídos nas análises dos vestígios, assim como as plantas, cuja riqueza comunicacional, por assim dizer, foi magistralmente analisada por Daniel Cangussu (2021). Notemos que mesmo a *viabilidade* de reduzidos

Tais controvérsias em torno dos sinais, signos, rastros ou vestígios que buscam “confirmar” a existência de povos em isolamento instalam (e às vezes acentuam), portanto, a desconfiança sobre a própria realidade das referências, assim como suas vinculações menos inclusivas: estamos diante, com as notícias e relatos, de indicações sobre parentes ou inimigos? Sobre indígenas ou não indígenas? Sobre humanos ou animais? Cabe, outrossim, refletir sobre essas evidências materiais e o que elas falam, ou podem falar, sobre esses distintos níveis de discussão.

Uma arqueologia do presente

Penso que a análise dos vestígios materiais (objetos, construções, marcas, sinais, florestas antropizadas) de povos-referência pode ser pensada como uma *arqueologia do presente* – que fala também dos “limites de uma etnografia ‘pelos bordas’” (Villa 2022: 15), e uma aproximação disciplinar já sugerida por Daniel Cangussu (2021: 36-41, 48) – em dois sentidos¹⁷. Primeiro, trata-se de investigar a relação entre um coletivo humano (putativamente vivos) e sua produção material ou artefactual sem a participação e a intervenção efetivas das pessoas responsáveis por esta produção: ou seja, deve-se, de certo modo, imaginar *gente* por meio da investigação de artefatos sem a presença de... gente. Nesse sentido, os objetos e outras materialidades precisam ser feitos falar a partir de uma perspectiva que, por princípio, exclui visões e expressões orais nativas dos fenômenos estudados. É por isso que, aqui, parece termos mais uma arqueologia do que uma antropologia, no sentido de que – conforme o consenso atual na disciplina arqueológica – não existe uma equação entre comunidade (o coletivo de seres humanos) e sítio (a unidade arqueológica que provê o material de análise): “[u]ma

grupos de isolados é pensada em termos transespecíficos, e isso não apenas em termos das múltiplas relações entre humanos, vegetais e animais visualizadas nos seus vestígios (Villa, neste volume), mas também no desejo de continuidade do social a todo custo, tal como aparece na etnohistória Karitiana, que menciona o pequeno grupo chamado Juari que, isolado da porção mais numerosa do povo Karitiana (então no rio Candeias) e composto apenas por homens e mulheres idosas, tinham como únicas parceiras sexuais cadelas enormes, com quem tentavam (em vão) reproduzir e perseverar (Vander Velden 2010). Não obstante a tragédia Juari, parece possível que a vida (e a sociedade?) possa continuar via seres não humanos, como sugere Luciana Tavares (2020) a respeito das aves como filho(a)s (substituto(a)s?) entre as três mulheres Akuntsú.

¹⁷ Que não se confundem com a proposta de uma etnoarqueologia, que envolve a investigação dos diálogos entre vestígios arqueológicos e os povos indígenas de algum modo relacionados a estes materiais (Eremites de Oliveira 2012, 2015); aqui, como fica evidente, sequer temos segurança de que os “povos” realmente existem...

comunidade não pode ser escavada, mas a existência dos habitantes que formavam uma comunidade pode ser indiretamente inferida” (Gomes 2008; ver Canuto & Yaeger 2000); os arqueólogos conhecem, ademais, as dificuldades colocadas pela putativa relação entre vestígios materiais e o reconhecimento de (pretéritos) grupos étnicos (Lima 2015). O que está em jogo, então, é a consideração das relações entre materialidades, mais do que aquelas entre objetos e pessoas (vivas ou conhecidas); estas últimas devem ser extraídas das primeiras, e isso se presta, como vimos na seção anterior, a todo tipo de dificuldades em três níveis distintos¹⁸. Entretanto, se a arqueologia busca as pessoas (humanas) por detrás dos objetos, o que fazer quando o estatuto mesmo de pessoa (humana) na origem dos vestígios materiais está em questão? É mister, assim, um foco muito mais atento às próprias materialidades dos vestígios (Dodd 2020: 137), na variedade de sentidos que elas podem comunicar.

Mas a pesquisa sobre as “referências não confirmadas” também se assemelha a uma arqueologia do presente – ou de sociedades “vivas” – em um outro sentido, que se refere à diferentes formas de articulação de *temporalidades*. De fato, as dúvidas em torno da pertença – etnolinguística, interétnica ou específica – desses putativos coletivos que são, ainda, pura informação conjugam-nas em temporalidades muito distintas, que vão desde momentos às vezes muito recentes do contato com não índios (revelados, por exemplo, na aquisição e uso de objetos de metal ou plástico) até o passado distante da distribuição original de povos indígenas nativos de uma determinada região (como no uso de mapas e relatos antigos na determinação da provável filiação étnica e linguística de grupos), e aquele, ainda mais longínquo, que desenha relações entre humanos e não humanos nas paisagens amazônicas, e que oportunizam, como vimos, uma genuína indiscernibilidade entre o que é cultura e o que é natureza.

É preciso cuidado, portanto, ao se aventurar nas inferências sobre os povos-referência quase nada conhecidos, de modo a se evitar que, neste complexo jogo de temporalidades, esses possíveis coletivos humanos de hoje – pois seu estatuto como “referência” ou “registro” supõe sua contemporaneidade: se não se estimasse que estivessem lá, em qualquer lugar que seja, não seriam, logicamente, referenciados – sejam atirados

¹⁸ Uma outra dificuldade de identificação (especialmente etnolinguística) fundamentada nos vestígios materiais de povos livres ou autônomos está na eventual extrema redução do inventário material de grupos de população reduzida e grande mobilidade provocada pela ocupação de seus territórios por não índios (Pedroso 1994: 81).

ao passado, como se se tratassem, de fato, de resíduos fossilizados de um tempo pretérito que se arrastam no presente, desprovidos da coetaneidade com o mundo ao seu redor (cf. Fabian 1983). O uso de mapas antigos – como o conhecido e muito frequentemente utilizado *Mapa Etno-histórico* de Curt Nimuendajú (1981) – para localizar grupos etnolinguísticos contemporâneos, por exemplo, deve ser feito com cautela: mapas, por definição, como representações estáticas, reproduzem as condições em um dado instante do tempo; por isso, deve-se contornar o risco de tomar uma situação pretérita como ilustrativa do período hodierno, transferindo a imobilidade do registro cartográfico para o mundo real, como se coletivos humanos não se movimentassem ou fossem deslocados todo o tempo. Este problema é pertinente, sobretudo, no nível etnolinguístico da indefinição vinculada ao que chamo, aqui, de povos-referência.

Retornando ao primeiro sentido atribuído, aqui, a esta arqueologia do presente, é lícito que nos perguntemos: o que, no fim das contas, constitui um povo (indígena), um coletivo humano (indígena)? Aqui nos deslocamos para questões que se ligam aos outros dois níveis de inconsistências, o interétnico e o específico. Tirando-se, claro, o avistamento ou o encontro com seres humanos em carne e osso, tudo o que se pode fazer com artefatos e outros vestígios é se especular sobre o estatuto ontológico desses registros: indígena ou não indígena, humano ou animal. Cortes em troncos de árvores feitos com instrumentos de metal, assim, podem ser obra tanto de não índios como de um grupo indígena portando machados, machetes ou outras ferramentas por vezes subtraídas de acampamentos de madeireiros²³ ou de sítios e povoados nos arredores de sua zona de perambulação: sabemos quantas vezes instrumentos de metal alcançaram povos isolados antes que o contato cara a cara se efetivasse (Toral 1984/1985: 305; Albert 1992; Neves 2006: 37)¹⁹. Da mesma forma, tapiris para caça de tocaia também podem,

¹⁹ Aqui pode mesmo haver um complicador adicional: machados de metal tão alterados pelo uso continuado que sequer apresentam formato reconhecível – como aquele que Altair Algayer (citado em Milanez 2015: 363) viu entre os isolados da T.I. Massaco e que “parecia mais uma argola na ponta do cabo, de tão gasto que estava” – e, assim, podem produzir resultados contraditórios. Mesmo em situações em que existe profusão de registros inequívocos da presença indígena – como no caso dos Massaco –, eles parecem todos absolutamente *inespecíficos*, no sentido de que não veiculam nenhuma informação que permita relacioná-los a grupos etno-linguísticos mais ou menos definidos: eles certificam a existência dos indígenas, mas restam mudos quanto à identificação étnica do grupo; ver uma lista desses vestígios na Terra Indígena Massaco no estudo de Villa (2022: 9).

para todos os efeitos, serem construídos por caçadores não indígenas (da mesma forma que galhos e arbustos podem ser partidos por qualquer um), assim como por indígenas de grupos em contato permanente que percorrem, em alguns casos, extensas áreas, como parece ter sido o caso dos Uru-Eu-Wau-Wau no território entre a terra indígena que leva seu nome e a Terra Indígena Karitiana ao norte, quando esse percurso ainda era possível, antes da ocupação intensa e altamente destrutiva das florestas que se espalha(va) m pelos municípios de Buritis e Campo Novo de Rondônia a partir do início da década de 1990.

De modo análogo, coloca-se a questão da decisão sobre a natureza e a cultura. Mesmo que um artefato possa ser, comprovadamente, produto de um animal não humano, isso elimina de imediato a possibilidade de que ações humanas tenham incidido sobre o objeto? O fato do ninho-maço de embira encontrado pela expedição que percorreu o sudeste da Terra Indígena Karitiana em 2011 ter sido encontrado no chão da floresta não poderia ser explicado por uma possível coleta de ovos ou filhotes, com posterior descarte da estrutura produzida por uma ave? Outrossim, não pode um “ninho” ter sido habilmente confeccionado por um artesão indígena, com propósitos vários, que evidentemente desconhecemos? Ou, afinal, de se considerar este ninho-maço de embira o fruto de engenho de uma gente-pássaro conhecida apenas dos isolados “Baixinhos”? Tais debates, enfim, é que sustentam, ao fim e ao cabo, o caráter fantasmagórico ou espectral dessas “referências não confirmadas” ou “em estudo”: como não se sabe o que ou quem elas são, elas podem ser de tudo: parente ou inimigo, indígena ou não indígena, humano (cultura) ou não humano (natureza, e também a sobrenatureza). Nesse sentido, trata-se, na abordagem dessas informações, de proceder a uma espécie de *criptoantropologia*, reminescente de um campo mais vetusto, ainda que controverso, de estudos criptozoológicos que, em muitos casos, também se veem às voltas com ocorrências suspensas entre o conhecido e o desconhecido, entre o nativo e o exótico, e entre o humano, o animal e o monstruoso (Forth 2012)²⁰.

²⁰ Eu falo de uma *criptoantropologia* mesmo desde um ponto de vista dos Karitiana, que igualmente debatem o estatuto tanto ontológico como, digamos, conjuntural desses isolados “Baixinhos”; é evidente, com isso, que a análise do que dizem os indígenas contatados sobre seus vizinhos isolados é fundamental, tanto mais quando a memória atual aparece como guia da imagem que têm os contatados a respeito dos isolados: daí o título de um outro trabalho (Vander Velden 2016) que explora as reflexões dos Karitiana e dos Puruborá em torno de se os isolados em suas respectivas regiões “serão o que a gente foi no passado”. A memória, deste modo, se constitui em uma autêntica “expedição de

Há, ainda, uma última questão a ser apenas esboçada, e que remete à questão dos números, ou da população – o que tem que ver, claro, com o que alguns autores denominam de sua *viabilidade* (Walker, Kesler & Hill 2016: 5-6). Embora este ponto jamais tenha sido colocado nas minhas discussões com os Karitiana a respeito dos “Baixinhos” – se constituíam, pelo tempo de seu aparecimento recordado hoje, um grupo numeroso ou não – uma informação do CIMI Regional Rondônia, do ano de 2012, assevera que três coletores de castanha Karitiana avistaram, nas proximidades da aldeia (não se menciona qual delas: havia quatro aldeias na ocasião), um grupo dos isolados composto por cinco pessoas, complementando que “não se sabe ao certo se o grupo é ainda maior”²¹; outra informação, esta de 2008 e recolhida de um vaqueiro da fazenda Araruna, deu conta de que o grupo estava “perambulando por áreas de fazenda, na margem direita do rio Candeias, nas cabeceiras de um igarapé denominado por regionais de ‘Ponte Alta’” e que seria composto de um “casal adulto e uma filha adolescente” – ou seja, somente três indivíduos (Mota 2011: 3)²². Assim, é lícito perguntar, no tocante aos povos indígenas em isolamento voluntário: quantos indivíduos

contato” – talvez mais etnograficamente precisa do que a coleção de vestígios – conforme sugeriu-me Miguel Aparicio em seus gentis comentários a este artigo. Uma ideia ainda a ser explorada; ver Aparicio (2019: 199-216) citando os Banawá: “os Hi Merimã [isolados] somos nós [os Banawá]”.

²¹ Consultado em http://cimi.org.br/site/pt-br/?system=news&conteudo_id=6670&action=read# (Acesso em 20/12/2012). Veja acima, na nota 4, a respeito das controvérsias em torno do avistamento dos isolados “Baixinhos” pelos Karitiana. Note-se, ainda, o que poderia delinear-se como um paradoxo: duas casas para apenas cinco indivíduos! Não obstante, como nada sabemos da organização social deste grupo indígena, não se pode ignorar quaisquer possibilidades de arranjos residenciais, com casas separadas por grupos familiares e parentelas, por exemplo, ainda que reduzidíssimas. Lembremos que, nos primeiros contatos com os Kanoê e Akuntsu no rio Omerê falava-se em suas aldeias, mesmo que habitadas, respectivamente, por tão somente cinco e sete pessoas (Tavares 2020). O mesmo padrão parece continuar operando atualmente: cada um dos três Kanoê “remanescentes” (na falta de palavra melhor) possui sua própria casa, uma ao lado da outra, ao passo que as três Akuntsu restantes habitam juntas uma única moradia (Villa, comunicação pessoal).

²² Vários outros relatos – dos Karitiana e de trabalhadores não indígenas na região – mencionam um grupo de três pessoas (Mota 2011: 4-5). Caberia perguntar se o três não funcionaria como uma espécie de signo do mínimo necessário para a viabilidade de um povo: uma família, composta de pai, mãe e (geralmente) uma filha; pode-se argumentar se existiria viabilidade, na ausência de um cônjuge/genro, mas é plausível supor que os homens Karitiana (e, talvez, mesmo os regionais não índios) rapidamente preencheriam esta vaga na eventualidade do contato; deste modo, a ausência de um afim colocaria os Karitiana, justamente, nesta posição.

são necessários para fazer um povo, uma sociedade, um grupo humano (indígena)? Um, dois, cinco, sete, vinte, mais? E com quantas pessoas se faz uma aldeia? Vinte, sete, cinco, dois, um? Sociedades que atingiram o nadir demográfico extremo, reduzidas ao indivíduo – *restos*, resquícios, relíquias²³, como aquilo que sobrou de povos inteiros, em sentido trágico (Milanez & Shepard Jr. 2016: 131) –, são, ainda, “sociedades”?

Debrucemo-nos, ainda que muito brevemente, sobre a situação do assim chamado “Índio do Buraco” (“a referência nº 53”), que vivia solitário na Terra Indígena Tanaru (com restrição de uso por não índios), nos municípios rondonienses de Chupinguaia, Corumbiara, Parecis e Pimenteiras do Oeste. Tratava-se²⁴, ao que parece, do único sobrevivente de um povo massacrado pela frente de ocupação agropecuária que devastou o sul de Rondônia a partir dos anos de 1970 (Reel 2011). Mas um homem sozinho pode constituir um povo, um grupo, ou uma sociedade indígena? Não parece paradoxal falar em “um povo hoje reduzido a apenas uma pessoa” (Milanez 2015: 353)? Ou seja: um povo = uma pessoa, sociedade = indivíduo? Lévi-Strauss (2004) provavelmente responderia afirmativamente – uma vez que, para o grande antropólogo francês, o pensamento se pensa através dos homens, à revelia deles e, assim, pouco importa seu número –, mas antropólogo(a)s e outro(a)s cientistas menos inclinados ao intelectualismo estruturalista (e que pensam de maneiras distintas a relação entre indivíduo e sociedade) talvez desconfiem desta suposição, ainda que um indivíduo remanescente possa, de fato, acumular e transmitir um enorme corpo de conhecimentos sobre a vida social de que desfrutava antes de restar único²⁵; isso foi o que aconteceu com Ishi, considerado o “derradeiro indígena selvagem” (*the last wild indian*) na América do Norte (Kroeber 1964).

É claro, igualmente, que as relações entre indivíduo e sociedade nas

²³ Faço minhas as palavras do sertanista Sidney Possuelo (citado em Milanez 2015: 239): “Vamos chamar de restos, e me desculpem por usar a palavra ‘restos’, que não quero dizer com uma conotação pejorativa, e sim trágica. Mas são resquícios, aquilo que sobrou, quem sobreviveu. Sem conotação de ser impróprio ou inservível, mas no sentido de ser pouco, o que sobrou”.

²⁴ O Índio do Buraco foi encontrado morto em seu tapiri no dia 24 de agosto de 2022, enquanto eu escrevia este artigo (ver <https://apublica.org/2022/08/simbolo-da-resistencia-dos-indigenas-isolados-no-pais-indio-do-buraco-e-achado-morto/#.YwoqiY-gaiE.twitter>, acesso em 27/08/2022).

²⁵ Considere, por exemplo, o linguista Daniel Everett (2019: 20), para quem a linguagem humana só existe na *conversação* (ou seja, com no mínimo dois falantes/ouvintes), e teria começado não com a pronúncia de uma palavra ancestral original, mas com a primeira conversa, a gramática e as histórias sendo “secundári[a]s em relação à conversação”.

sococosmologias amazônicas são muito distintas daquelas verificadas pelo pensamento ocidental, e deve-se ter isso em mente na reflexão sobre os povos livres (High 2013). Mas, no caso do “Índio do Buraco”, foi mesmo impossível saber, pelo tempo em que foi monitorado, dada sua determinada recusa em estabelecer comunicação com os indigenistas da FUNAI, se a principal característica que o definia – o curioso hábito de cavar um buraco no interior das casas que constrói no meio da floresta – é uma idiossincrasia pessoal ou uma prática sociocultural, um “uso ritual, espiritual” (Santos, citado em Milanez 2015: 347) de seu extinto grupo. Sequer sabemos, aliás, se seu povo foi mesmo extinto, e se ele, efetivamente, era o único sobrevivente restante²⁶. O que é verdade, todavia, é que chega a ser melancólica a situação de “grupos” indígenas compostos por apenas um indivíduo, ou mesmo um pequeno punhado deles, uma vez que é virtualmente certo de que tais coletivos estão irremediavelmente destinados ao desaparecimento. Vê-se, portanto, que os números também se prestam à discussão sobre o estatuto ontológico dos povos indígenas em isolamento, e estudos mais abrangentes sobre a questão (das notícias acerca) das presumidas populações desses grupos podem auxiliar sobremaneira no aprimoramento dos modos de monitoramento e proteção das referências (confirmadas ou não), assim como na qualificação de seus próprios estatutos como coletivos indígenas.

Resta um último ponto sobre o qual gostaria de especular, seguindo os passos de Peter Gow (2018), mas ainda sobre fantasmagorias. Com efeito, o “estatuto ambíguo” da noção antropológica de isolamento, segundo Gow (2018: 6), parece ligado ao fato de que, para os povos indígenas “contatados” (ou seja, entre os quais existe etnografia) o isolado (“índio bravo”) de alguma forma sempre existe, sempre está lá, como uma espécie de imagem especular mas invertida, por assim dizer, posto que situada em outro espaço e, sobretudo, em outro tempo: os índios do rio *versus* os índios da floresta, os nossos antigos *versus* o que somos hoje, os índios bravos *versus* os índios civilizados, e por aí vai, em diferentes versões da oposição; são abundantes as histórias de parentes perdidos ou de frações de grupos conhecidos que “ficaram para trás”, no tempo (passado) e no espaço (interflúvios). Gow (2018: 10-12) elabora esta dualidade a partir da

²⁶ O sítio virtual da plataforma Terras Indígenas no Brasil referente à Terra Indígena Tanaru (<https://terrasindigenas.org.br/pt-br/terras-indigenas/4570>, acesso em 04/05/2022) fala em “1 povo” que a habita, mas traz um ponto de interrogação (?) no quesito “população”, indicando a possibilidade, sempre aberta, de haver mais gente (ainda que isso não signifique, necessariamente, mais parentes ou gente do povo do “Índio do Buraco”).

noção lévi-straussiana do dualismo ameríndio (e de uma “política externa” indígena), no qual exterior e interior formam uma complementaridade dissimétrica: o interior é constituído pelo exterior, e vice-versa, mas o que se passa – uma vez que não há conhecimento antropológico sobre o “exterior”, aqui, neste caso, ocupado pela posição do isolado, ainda que exista claramente um conhecimento indígena (contatado) a respeito dele – é que o exterior é uma espécie de forma fraca do interior. Nesse sentido, os povos isolados parecem se constituir em um polo necessário do pensamento dualista ameríndio, a forma do “nós” exterior que deve restar para que o interior siga perseverando, na ausência quase completa, hoje em dia, de relações com povos vizinhos conhecidos, dado o massivo processo de extinção de incontáveis coletivos e o insulamento territorial sofrido pela maioria dos grupos indígenas amazônicos.

Esta “necessidade do isolado” – do exterior que conforma o interior – pode sugerir uma razão para a proliferação de notícias sobre grupos indígenas em isolamento voluntário na Amazônia²⁷. Só para ficar no caso do Brasil, estamos falando de 114 referências (Octavio, Coelho & Alcântara e Silva 2020: 29-32). Notemos que muitas delas procedem da informação fornecida por povos indígenas em contato regular com a sociedade nacional – “os Karitiana informam da existência de parentes seus no Rio Candeias” (CEDI 1987: 109) ou “os Arua do PI Rio Branco falam sobre esses parentes” (CEDI 1987: 93), só para dar alguns exemplos. Todo povo indígena parece dispor, assim, de um grupo isolado para chamar de seu. Tal cenário talvez indique, como sugere mais uma vez Gow (2018), que a pergunta sobre “quem são eles” deve esperar por respostas que apontem, sim, para o exterior, mas não necessariamente para coletivos socioculturais e etnolinguísticos humanos precisamente delimitados: pode ser o que vê um homem tornando-se xamã

²⁷ Todas as referências a povos isolados no Brasil estão na Amazônia Legal, com exceção de uma, a referência nº. 67, que trata de Avá-Canoeiro possivelmente ainda existentes no nordeste do estado de Goiás (Octavio, Coelho & Alcântara e Silva 2020: 31). Mas o próprio conceito de *isolamento*, como mostra Gow (2018), é elusivo – talvez até mais elusivo que os próprios povos indígenas isolados! Por isso notícias sobre misteriosos indígenas sem contato aparecem vez ou outra em diversas partes do Brasil, como na intrigante história da “Índia da Serra das Pedras”, que menciona um grupo indígena arredio e desconhecido no município de Pedra Lavrada, no Seridó paraibano, em 1974 (Brito 2008: 112-113). Sem obviamente querer confundir realidade com fantasmagoria – ainda que o que eu pareço estar defendendo aqui é que uma é intrinsecamente dependente da outra –, recordemos os casos de solitários homens Awá-Guajá “contatados” no interior da Bahia e no norte de Minas Gerais após percorrerem por anos extensas regiões dos cerrados do Brasil central (CEDI 1991: 362-364).

em uma estranha noite escura (como no exemplo Yudjá discutido por Gow 2018: 7-8), podem ser mesmo genuínos “fantasmas”, como nos relatos Paiter Suruí sobre vizinhos em isolamento voluntário, nos quais é difícil saber se se trata da proximidade de um grupo humano ou de espíritos que vagam pela floresta (Villa, em comunicação pessoal).

Nesse sentido, a multiplicação de grupos isolados – ou de referências a grupos indígenas em isolamento – não seria apenas um produto das fantasmagorias antropológicas ou burocrático-administrativas. Ela seria, igualmente, resultado dos modos indígenas de pensar a constituição da sociedade, nos quais o interior só se condensa na presença obrigatória de um exterior, semelhante mas não idêntico: parentes, mas distantes faz tempo. Isso, obviamente, não elimina a necessidade do reconhecimento dos territórios ocupados por esses isolados, muito pelo contrário: se esses elusivos “exteriores” são necessários para a existência dos povos indígenas, é crucial que eles sejam mantidos lá nas vizinhanças, independentemente de sua natureza ontológica. Afinal, como se sabe, tal qual reza o Artigo 231 da Constituição Federal as “terras tradicionalmente ocupadas” pelos povos indígenas são aquelas “necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições”. Se o exterior é necessário para a perpetuação do interior, não há dúvidas de que os isolados – sejam eles humanos, animais, espíritos ou outros seres – e os lugares que habitam tenham sua proteção legal garantida.

Considerações finais

O torturante desencontro de informações acerca da “referência nº 45” – Karitiana ou outro índio, indígena ou não indígena, humano ou animal, cinco pessoas ou mais, avistados ou conhecidos apenas por rastros e, por fim, realidade ou pura informação – aponta para duas coisas: primeiro, para o que estou chamando de caráter *fantasmagórico* ou *spectral* das referências (ou registros) “não confirmada(o)s” ou “em estudo”, que parecem estar ao mesmo tempo em toda parte e em lugar nenhum²⁸, além de carregarem, por isso mesmo, uma natureza ontológica eminentemente instável, que depende, no fim das contas, na *crença* em sua existência como coletivo

²⁸ Este fenômeno parecia claro no caso dos Avá-Canoeiro (Goiás/Tocantins) antes do contato, que pareciam se espalhar por uma extensíssima área; ainda assim, eles eram considerados invisíveis pelos moradores não índios da região (Pedroso 1994: 12).

humano e indígena²⁹; segundo, essa instabilidade deve ser um convite à reflexão antropológica mais detida sobre casos como estes, que podem não apenas iluminar aspectos do que conta nas definições de uma sociedade indígena, mas igualmente contribuir com a proteção contínua das regiões putativamente ocupadas por esses grupos – que chamei de *povos-referência* – ainda nessa espécie de estado *liminar* entre a notícia ou referência (texto) e a materialização (que só virá, se vier, com a confirmação da referência). A maior parte dos estudos recentes sobre povos indígenas livres ou em isolamento voluntário, é forçoso reconhecer, pouco se interessa pela investigação das informações ou registros ainda por averiguar (Ricardo & Gongora 2019; Octavio, Coelho & Alcântara e Silva 2020).

Esse tratamento aqui conferido aos povos-referência como fantasmagóricos aproxima-se, em parte, do que disse Peter Gow (2011: 11) sobre os isolados Mashco-Piro na fronteira Brasil-Peru – que são “a mais mítica das entidades”, como um povo em isolamento, mas, ao mesmo tempo, são ainda “mais perturbadores por serem perfeitamente reais”. Esta qualidade perturbadora, parece-me, também salta aos olhos no caso das muitas referências não confirmadas, especialmente porque, nestes casos, elas não são (ou não são ainda) perfeitamente reais, e infelizmente talvez jamais venham a sê-lo³⁰. Pode-se dizer, assim, que seu caráter mítico resta pronunciado, conectando-se, como disse na introdução acima, a uma série de tropos sobre raças, povos e gentes misteriosas e maravilhosas que povoaram a história da Amazônia e do Brasil (e alhures) desde o século XV até bem avançado o século XX.

O estado de Rondônia, mesmo tendo sido devastado de forma impiedosa pelas frentes de colonização na segunda metade do século XX, ainda guarda um conjunto significativo de referências a povos indígenas em isolamento,

²⁹ O que estou querendo dizer aqui é que, dada a inexistência de confirmação da presença dos isolados e das informações ambíguas (nos três níveis que discuti acima) a eles relacionadas, resta-nos, antes de tudo, acreditar, ou não, que eles (ainda) estejam ali na Serra Moraes. Os Karitiana, por seu turno, estão certos de que “já acabou tudo, morre tudo”.

³⁰ O que não quer dizer que esta (in)existência não tenha efeitos práticos em termos territoriais: a suposta presença dos “Baixinhos” no leste de seu território atual vem sendo utilizada como suporte para as lutas pela revisão dos limites da Terra Indígena Karitiana, de modo a proteger esta zona de antiga perambulação do grupo e de grande importância histórico-cultural (a Serra Moraes), além de garantir a própria existência dos isolados. Os Karitiana entabulam uma relação com os isolados do Bom Futuro, mesmo que ela pareça uma não relação.

tanto confirmadas como em estudo. Especialmente estas últimas, como vimos, oportunizam uma série de discussões em três níveis ontológicos distintos: *etnolinguístico*, *interétnico* e *específico*, que visam abordar, respectivamente, a *etnicidade*, a *indianidade* e a *humanidade* desses presumidos coletivos. Tratam-se de casos em que ressalta-se o caráter *fantasmagórico* ou *espectral* que cerca “povos” dos quais quase nada se conhece, nem mesmo seu estatuto de grupo social real. Entretanto, embora coloquem questões fundamentais para a etnologia e para as políticas de proteção aos povos em isolamento – como, por exemplo, sobre a interpretação etnolinguística dos rastros deixados por uma dada população e as implicações disso para seu enquadramento em certos parâmetros temporais e daí ontológicos (Tupi, indígena, humano) – as denominadas “referências não confirmadas” têm sido até o momento bem pouco estudadas em suas múltiplas dimensões, e, além disso, é fato que pouco se tem feito para sua efetiva proteção. Com isso, quero deixar claro que, por mais que as informações disponíveis a respeito das referências em estudo sejam controversas em vários níveis, e em razão mesmo das dúvidas sobre o estatuto ontológico delas, a única e exclusiva maneira de se garantir que possam seguir existindo é a salvaguarda dos territórios em investigação por meio da imposição formal de limites territoriais e a vigilância desses territórios contra as frentes de expansão do agrocaptal, particularmente violentas nesta região, e que fazem dos povos em isolamento voluntário, suas principais vítimas. Se por detrás das informações ou registros existirem, afinal, pessoas de carne e osso, humanas e indígenas, o descaso com o estudo e a proteção desses povos pode custar caro, e o interesse chegar tarde demais.

Referências

- Albert, Bruce. 1992. A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico* 89, 151-189.
- Altini, Emília & Bavaresco, Volmir. 2011. Povos indígenas isolados ameaçados pelos grandes projetos em Rondônia. In G. Loebens & L. Neves (orgs.), *Povos indígenas isolados na Amazônia: a luta pela sobrevivência* (pp. 87-98). Manaus: EDUA/CIMI.
- Aparicio, Miguel. 2019. *A relação banawá: socialidade e transformação nos Arawá do Puruus*. Tese de Doutorado em Antropologia Social, Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- Arnt, Ricardo; Pinto, Lúcio Flávio; Pinto, Ricardo & Martinelli, Pedro. 1998. *Panará: a volta dos índios gigantes*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

- Balée, William. 1994. *Footprints in the forest: Ka'apor ethnobotany – the historical ecology of plant utilization by an Amazonian people*. New York: Columbia University Press.
- _____. 2013. *Cultural forests of the Amazon: a historical ecology of people and their landscapes*. Tuscaloosa: The University of Alabama Press.
- Beltrão, Luiz. 1977. *O índio, um mito brasileiro*. Petrópolis: Vozes.
- Bessire, Lucas. 2014. *Behold the black cayman: a chronicle of Ayoreo life*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brito, Vanderley de. 2008. *Arqueologia da Borborema*. João Pessoa: JRC Editora.
- Cangussu, Daniel. 2021. *Manual indigenista mateiro: princípios de botânica e arqueologia aplicados ao monitoramento e proteção dos territórios dos povos indígenas isolados na Amazônia*. Dissertação de Mestrado em Gestão de Áreas Protegidas na Amazônia, INPA.
- Canuto, Marcello-Andrea & Yaeger, Jason (eds.). 2000. *The Archaeology of Communities: A New World Perspective*. London: Routledge.
- Carneiro da Cunha, Manuela. 1986. Escatologia entre os Krahó: reflexão, fabulação. In: _____. *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade* (pp. 63-82). São Paulo: Brasiliense/Edusp.
- Cartagenes, Rosa & Lobato, João Carlos. 1991. À espera do desastre. In C. A. Ricardo (ed.), *Povos indígenas no Brasil, 1987/88/89/90* (pp. 445-446). São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- CEDI. 1987. *Terras indígenas no Brasil*. São Paulo/Rio de Janeiro: Centro Ecumênico de Documentação e Informação/Museu Nacional-UFRJ.
- _____. 1991. *Povos indígenas no Brasil 1987/88/89/90*. São Paulo: Centro Ecumênico de Documentação e Informação.
- Clement, Charles, William Denevan, Michael Heckenberger, André Braga Junqueira, Eduardo Goés Neves, Wenceslau Teixeira & William Woods. 2015. The domestication of Amazonia before European conquest. *Proceedings of the Royal Society B* 282: 20150813. <http://dx.doi.org/10.1098/rspb.2015.0813>.
- Clement, Charles. 1999. 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources I: The relation between domestication and human population decline. *Economic Botany* 53 (2), 188-202.

- Crevels, Mily & van der Voort, Hein. 2008. The Guaporé-Mamoré region as a linguistic area. In P. Muysken (ed.), *From linguistic areas to areal linguistics* (pp. 151-179). Amsterdam: John Benjamins Publishing Company.
- Dal Poz, João. 1993. Homens, animais e inimigos: simetria entre mito e rito nos Cinta Larga. *Revista de Antropologia*, 36, 177-206.
- Dodd, Kerry. 2020. “It belongs in a museum”, or does it? Indiana Jones, artifactology and the afterlives of objects. In R. Laist (ed.), *Excavating Indiana Jones: essays on the film and the franchise* (pp. 136-147). Jefferson: McFarland & Company, Inc.
- Eremites de Oliveira, Jorge. 2012. O uso da arqueologia para a produção de laudos antropológicos sobre terras indígenas em Mato Grosso do Sul, Brasil. *Tellus* 12 (22), 27-48.
- _____. 2015. (Re)aproximando os campos da Antropologia Social e da Arqueologia no Brasil: Etnoarqueologia em laudos antropológicos judiciais sobre terras indígenas em Mato Grosso do Sul. In J. Pacheco de Oliveira; F. Mura; A. Barbosa da Silva (orgs.), *Laudos antropológicos em perspectiva* (pp. 234-261). Brasília: ABA.
- Everett, Daniel. 2019. *Linguagem: a história da maior invenção da humanidade*. São Paulo: Editora Contexto.
- Fabian, Johannes. 1983. *Time and the other: how anthropology makes its object*. New York: Columbia University Press.
- Forth, Gregory. 2012. *Images of Wildman in Southeast Asia: an anthropological perspective*. London: Routledge.
- Giucci, Guillermo. 1992. *Viajantes do maravilhoso – O Novo Mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gomes, Denise M. Cavalcante. 2008. *Cotidiano e poder na Amazônia pré-colonial*. São Paulo: Edusp/Fapesp.
- Gow, Peter. 2011. “Me deixa em paz!” Um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco. *Revista de Antropologia* 54(1), 11-46.
- _____. 2018. “Who are these Wild Indians”: on the foreign policies of some Voluntarily Isolated Peoples in Amazonia. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 16(1): 6-20.
- Haraway, Donna. 2003. *The companion species manifesto: dogs, people, and significant otherness*. Chicago: Prickly Paradigm Press.

- Heckenberger, Michael; Neves, Eduardo Góes & Peterson, James. 1998. De onde surgem os modelos? As origens e expansões Tupi na Amazônia Central. *Revista de Antropologia* 41, 69-96.
- High, Casey. 2015. Lost and found: contesting isolation and cultivating contact in Amazonian Ecuador. *HAU – Journal of Ethnographic Theory* 39(3), 195-221.
- Jacobs, Ken; Wyman, Jeffrey & Meiklejohn, Christopher. 1996. Pitfalls in the search for ethnic origins: a cautionary tale regarding the construction of “Anthropological Types” in Pre-Indo-European Northeast Europe. In K. Jones-Bley; M. Hudd (eds.), *The Indo-Europeanization of Northern Europe* (pp. 285-305). Washington: Institute for the Study of Man.
- Kawa, Nicholas. 2016. *Amazonia in the Anthropocene: peoples, soils, plants, forests*. Austin: University of Texas Press.
- Kirksey, S. Eben & Helmreich, Stefan. 2010. The emergence of multispecies ethnography. *Cultural Anthropology* 25(4), 545-576.
- Kohn, Eduardo. 2013. *How forests think: toward an anthropology beyond the human*. Berkeley: University of California Press.
- Kroeber, Theodora. 1964. *Ishi in two worlds: a biography of the last wild Indian in North America*. Berkeley: University of California Press.
- Latour, Bruno. 1994. *Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica*. Rio de Janeiro: Editora 34.
- Lecouteux, Claude. 2012. *The secret history of poltergeists and haunted houses: from pagan folklore to modern manifestations*. Rochester: Inner Traditions.
- Leonel Jr., Mauro. 1995. *Etnodicéia Uruéu-au-au*. San Pablo: Edusp/IAMÁ.
- Lévi-Strauss, Claude. 2004 [1967]. *O cru e o cozido*. São Paulo: Cosac Naify.
- Lima, Tânia Andrade (org.). 2015. *Identidades étnicas em arqueologia: possibilidades e limites*. Rio de Janeiro: Museu Nacional (Série Livros, 57).
- Magaña, Edmundo & Mason, Peter (eds). 1986. *Myth and the Imaginary in the New World - Latin American Studies n.º. 34*. Amsterdam: CEDLA.
- Mason, Peter. 1990. *Deconstructing America: representations of the other*. London: Routledge.
- Meireles, Denise Maldi. 1991. O complexo cultural do marico: sociedades

- indígenas dos rios Branco, Colorado e Mequens, afluentes do Médio Guaporé. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi – Série Antropologia* 7(2), 209-269.
- Mendes da Rocha, Adelino. 2014. *Guerreiros do norte – memórias de um tempo histórico – para uma etnografia Yawalapiti*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- Milanez, Felipe & Shepard Jr., Glenn. 2016. The few remaining: genocide survivors and the Brazilian state. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 14(1), 131-134.
- Milanez, Felipe (org.). 2015. *Memórias sertanistas*. São Paulo: SESC Edições.
- _____. 2020. Tragédia na floresta: morte de sertanista da Funai é reflexo do massacre aos índios isolados. *Carta Capital*, 11/09/2020 (disponível em <https://www.cartacapital.com.br/sustentabilidade/tragedia-na-floresta-morte-de-sertanista-da-funai-e-reflexo-do-massacre-aos-indios-isolados/>, acesso em 04/05/2022).
- Mota, Rogério Vargas. 2011. *Relatório de Expedição na Terra Indígena Karitiana e na Floresta Nacional do Bom Futuro, Referência N° 45*. Porto Velho: FPEM/FUNAI, não publicado.
- Neves, Eduardo Goés. 2006. *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- Newlands, Lilian & Ramos, Aguinaldo Araújo (orgs.). 2007. *Apoena: o homem que enxerga longe. Memórias de Apoena Meirelles, sertanista assassinado em 2004*. Goiânia: Editora UCG.
- Nimuendajú, Curt. 1981. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística.
- Nossa, Leonencio. 2007. *Homens invisíveis*. Rio de Janeiro: Record.
- Novais, Juliene Moreira; Mendonça, Andreza; Marinho, Lorena Estevão; Corti, Adrielen & Ferreira, Raissa Fonseca. 2014. Manutenção dos recursos naturais na Floresta Nacional do Bom Futuro e seu entorno, Rondônia, Brasil. *Revista Eletrônica em Gestão, Educação e Tecnologia Ambiental – REGET* 18(1), 587-606.
- Octavio, Conrado Rodrigo; Coelho, Maria Emilia & Alcântara e Silva, Victor (orgs.). 2020. *Proteção e isolamento em perspectiva: experiências do Projeto Proteção Etnoambiental de Povos Indígenas Isolados e de Recente Contato na Amazônia*. Brasília: Centro de Trabalho Indigenista.

- Pedroso, Dulce M. Rios. 1994. *O povo invisível: a história dos avá-canoeiros nos séculos XVIII e XIX*. Goiânia: UCG/Furnas Centrais Elétricas S.A..
- Peggion, Edmundo. 2011a. *Relações em perpétuo desequilíbrio: a organização dualista dos povos Kagwahiva da Amazônia*. São Paulo: Annablume/ Instituto Socioambiental.
- _____. 2011b. Conflitos e alianças indígenas no sul do estado do Amazonas. O caso dos Tenharim do rio Marmelos (Tupi-Kagwahiva). In E. C. Lima & L. Córdoba (orgs.), *Os outros dos outros: relações de alteridade na etnologia sul-americana* (pp. 71-81). Curitiba: Editora UFPR.
- Pinto de Oliveira, Odenir. 2013. *Sinais de chegadas*. Cuiabá: Carlini & Caniato Editorial.
- Pratt, Mary Louise. 1999. *Os olhos do império: relatos de viagem e transculturação*. Bauru: Edusc.
- Raffles, Hugh. 2007. Jews, lice, and history. *Public Culture*, 19(3): 521-566.
- Ramirez, Henri. 2006. As línguas indígenas do Alto Madeira: estatuto atual e bibliografia básica. *Língua Viva*, 1(1), 1-16.
- _____. 2010. Etnônimos e topônimos no Madeira (séculos XVI-XX): um sem-número de equívocos. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica* 2(2), 13-58.
- Reel, Monte. 2011. *O último da tribo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ribeiro, Darcy. 1996 [1970]. *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Ricardo, Fany & Gongora, Majoi Fávero (orgs.). 2019. *Cercos e resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Rodrigues, Aryon D. 1964. classificação do tronco linguístico Tupi. *Revista de Antropologia* 12(1/2), 99-104.
- _____. 2007. Tupi languages in Rondônia and in eastern Bolivia. In L. Wetzels (ed.), *Language endangerment and endangered languages* (pp. 355-363). Leiden: CNWS Publications.
- Santos, Marcelo dos. 1996. Índios acossados em Rondônia. In C. A. Ricardo (org.), *Povos Indígenas no Brasil 1991-1995* (pp. 550-553). São Paulo: Instituto Socioambiental.

- Schmitt, Jean-Claude. 1999. *Os vivos e os mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Shiratori, Karen. 2019. O homem que falava cantando: um panorama da presença de povos indígena Kagwahiva em isolamento na bacia do rio Madeira. In F. Ricardo & M. Gongora (orgs.), *Cercos e resistências: povos indígenas isolados na Amazônia brasileira* (pp. 196-204). São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Silva, Adnilson. 2010. *Territorialidades e identidade do coletivo Kawahib da Terra Indígena Uu-Eu-Wau-Wau em Rondônia: 'orevaki are' (reencontro) dos 'marcadores territoriais'*. Tese de Doutorado em Geografia, Universidade Federal do Paraná.
- Tavares, Luciana Keller. 2020. *Vivendo no "vazio" – relações entre os sobreviventes Kanoê e Akuntsú da Terra Indígena Rio Omerê (RO)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade de Brasília.
- Teófilo da Silva, Cristhian. 2010. *Cativando Maira: a sobrevivência dos índios avá-canoeiros no alto rio Tocantins*. São Paulo/Goiânia: Annablume/PUC Goiás.
- Toral, André. 1984/1985. Os índios negros ou os Carijô de Goiás – a história dos Avá-Canoeiro. *Revista de Antropologia* 27/28, 287-325.
- Vander Velden, Felipe. 2010. Notas sobre a zoofilia na história-mito dos Karitiana. *Primeira Versão*, v. XXX, 3-9.
- _____. 2011. Banhos de sangue: relatos Karitiána de guerras, canibalismo e troféus humanos. In: A.S.A.C. Cabral, A.D. Rodrigues, J.Lopes & M.R.S. Julião (orgs), *Línguas e culturas Tupí – volume 3/Línguas e culturas Macro-Jê – volume 2* (pp. 27-58). Campinas/Brasília: Editora Curt Nimuendajú/LALI-UnB.
- _____. 2015. Los niños perdidos de Yjko: historia y alteridad en las relaciones de los karitianas con los 'bajitos' aislados de la FLONA de Bom Futuro (Rondonia, Brasil). In C. Martínez & D. Villar (eds.), *En el corazón de América del Sur Antropología, Arqueología, Historia - Volumen 2* (pp. 213-228). Santa Cruz de la Sierra: Biblioteca del Museo de Historia/UAGRM.
- _____. 2016. Serão eles o que a gente foi? Karitiana, Puruborá e dois povos indígenas isolados em Rondônia. *Revista Brasileira de Linguística Antropológica* 8, 105-120.
- Vander Velden, Felipe & Lolli, Pedro. 2020. Das áreas culturais às redes de relações. Os sistemas regionais ameríndios em análise. In I. J. de R. Machado,

- S. Fleischer. D. L. Montardo & J. Cavignac (orgs.), *Ciências Sociais Hoje: Antropologia* (pp. 352-407). São Paulo: Zeppelini Publishers.
- Vaz, Antenor. 2011. Isolados no Brasil. Políticas de estado: da tutela para a política de direitos – uma questão resolvida? *Informe TWGTA* 10, 1-64.
- _____. 2013. Brazil. State policy: from custody to the policy of rights — a solved issue? In IWGIA/IPES (org.), *Indigenous peoples in voluntary isolation and initial contact* (pp. 12-55). Copenhagen/Pamplona Iruñea: IWGIA/IPES.
- Villa, Amanda. 2018. *Demarcando vestígios: definindo (o território de) indígenas em isolamento voluntário na Terra Indígena Massaco*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de São Carlos.
- _____. 2022. Roçando caminho e semeando paisagem. *Maloca: Revista de Estudos Indígenas* 5, 1-21, e022012.
- Viveiros de Castro, Eduardo. 1996. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, 2(2), 115-144.
- Walker, Robert; Kesler, Dylan & Hill, Kim. 2016. Are isolated indigenous populations headed toward extinction? *PLoS ONE* 11(3), e0150987. doi:10.1371/ journal.pone.0150987 .
- Waskul, Dennis & Waskul, Michele. 2016. *Ghostly encounters: the haunting of everyday life*. Philadelphia: Temple University Press.
- White, David Gordon. 1991. *Myths of the Dog-Man*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Wilke, Philip. 1993. Bow staves harvested from juniper trees by Indians of Nevada. In T. Blackburn & K. Anderson (eds.), *Before the wilderness: environmental management by Native Californians* (pp. 241-277). Menlo Park: Ballena Press.
- WRM (World Rainforest Movement). 2013. Brasil: Os povos indígenas isolados continuam ameaçados. *Boletim Mensal WRM*, nº 194 (disponível em <https://www.wrm.org.uy/pt/boletins/nro-194>, acesso em 10/04/2022).
- Zarur, Elizabeth Calil. 1991. Social and spiritual languages of feather art: the Bororo of Central Brazil. In R. Reina & K. Kensinger (eds.), *The gift of birds: featherwork of Native South American peoples* (pp. 26-39, 129). Philadelphia: The University Museum of Archaeology and Anthropology/ University of Pennsylvania.