

## **Peter Gow, 2016. "Who are these wild indigenous": about foreign policies of some voluntarily isolated peoples in the Amazon<sup>1</sup>**

"Quem são esses índios brabos": sobre as políticas externas de  
alguns povos voluntariamente isolados na Amazônia

Traduzido por: Carolina Aragon  
ORCID: 0000-0001-9459-9939

Leonardo Viana Braga  
ORCID: 0000-0001-6332-5345

DOI: 10.26512/rbla.v14i1.46451

Recebido em agosto/2022 e aceito em outubro/2022

*Mayicho, punanu gewi. Kajitu tokanu pguta nyanumatya,  
ntomsatlu mayicho: Mayicho, pixakni ginkano. Pushpakanu –  
nchina.*

Homem Amahuaca, venha aqui! Parece que falei em espanhol  
quando tentei conversar, chamando o Amahuaca: Amahuaca,  
parece que a palavra me veio. Apareça – eu disse. (Nies  
1972:95)

Esta citação vem de uma história de Etelbina Cuchichinari Nachinari,  
uma mulher Piro (Yine) do Baixo Urubamba, na Amazônia peruana, que  
descreve um ataque a seus parentes enquanto caçavam ao longo do rio  
Mishahua, perto de Miária, sua aldeia natal. O sobrinho de Etelbina tinha

---

<sup>1</sup> Publicado originalmente como: Gow, Peter. 2018. "Who Are These Wild Indians": On the Foreign Policies of Some Voluntarily Isolated Peoples in Amazonia". in *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 16: Issue 1: 6- 20. Digital Commons @ Trinity. Reprinted by permission of the Society for the Anthropology of Lowland South America. Not for further reproduction.

Minha visita ao povo Panará foi financiada pelo *Economic and Social Research Council* (Reino Unido). Minha dívida com as inúmeras conversas com os povos indígenas amazônicos ao longo dos anos deve ser clara. Devo muito às conversas com Daimã e Tânia Stölze Lima, Elizabeth Ewart e Conrad Feather, além de Lev Michael e Luisa Elvira Belaunde. Agradeço a Minna Opas, Felipe Milanez, Luis Felipe Torres e Glenn Shepard pelo convite para escrever este texto. O discurso absoluto de *tour de force* de José Carlos Meirelles em Lima em 2017 me animou a fazê-lo.

acabado de ser atingido por uma flecha de um homem de um grupo indígena que vivia em isolamento voluntário e, no entanto, ela responde com essa tentativa extraordinária de conversa, chamando-o para “aparecer”<sup>2</sup>. Ela estava claramente muito assustada, uma vez que estava surpresa por ter falado com o homem em espanhol, mas o chamou para “aparecer”, isto é, para não se esconder mais dela.

A tentativa de Etelbina de conversar com o homem “Amahuaca” foi, na verdade, um encontro com um homem Nahua, cujo povo vivia então em isolamento voluntário nas cabeceiras do Mishahua, afluente do Urubamba e do rio Manu. Etelbina entendeu claramente a tentativa desse homem de matar seu sobrinho como uma forma de comunicação, por mais letal que fosse, o que poderia ter sido respondido com a fala, um outro tipo de comunicação. Conforme descrito abaixo, o povo Piro de Miaría e o povo Nahua tiveram uma série de relações muito complexas entre si, relações que variaram de casamentos a ataques violentos, como este. Este artigo se baseia em um anterior (Gow 2011), onde argumentei que, na ausência de trabalho de campo etnográfico, nossa melhor compreensão dos povos indígenas amazônicos em isolamento voluntário vem, precisamente, de seus vizinhos indígenas, que são os outros interlocutores na “longa conversa” para empregar a caracterização da etnografia feita por Maurice Bloch (1977), na qual estão engajados.

Os povos indígenas amazônicos em isolamento voluntário têm um status muito ambíguo em relação ao conhecimento antropológico, justamente porque o trabalho de campo etnográfico entre eles é impossível. Neste artigo, utilizo como exemplos etnográficos três comunidades das quais tenho alguma experiência pessoal. São elas os Mashco Piro, que eu nunca conheci, mas sobre os quais eu discuti com os Piro (Yine) e outras pessoas que os conheceram; os Panará, estudados pela minha ex-aluna Elizabeth Ewart, os quais visitei; e os Nahua, que conheci quando começaram a fazer contato pacífico com seus vizinhos e posteriormente estudados por meu ex-aluno Conrad Feather. Em cada um desses três casos, o isolamento voluntário da comunidade foi marcado por relações hostis e muitas vezes violentas

---

<sup>2</sup> N.T. O verbo utilizado por Gow no original em inglês é *emerge*. Ao longo do texto Gow joga ironicamente com o romantismo inerente à questão do isolamento, tema do artigo. Dessa forma, entendemos que “emergir”, “emerja”, seriam traduções adequadas para corroborar com esse sentido implícito. Porém, optamos predominantemente por “aparecer”, “apareça”, dando mais ênfase ao sentido de “ficar visível” presente na expressão da língua falada pelo povo Piro que Gow analisa no penúltimo tópico do artigo.

com quase todas as comunidades vizinhas durante períodos prolongados. O isolamento voluntário é, portanto, pelo menos para esses casos, um aspecto da guerra dos *indígenas amazônicos*. A questão é menos sobre a guerra em geral, como discuto abaixo, e mais sobre o que as formas específicas de guerra indígena amazônica implicam.

Por definição, nenhum antropólogo jamais fez trabalho de campo etnográfico com povos indígenas amazônicos em isolamento voluntário, de modo que esse tipo de conhecimento parece irrelevante. Mas se é assim, o que mais existe? Para dois dos meus casos, os Panará e os Nahua, existem bons relatos etnográficos do que significou o isolamento voluntário para esses povos, mas esse conhecimento etnográfico se baseia justamente no fato de terem deixado de estar em isolamento voluntário. Os etnógrafos desses povos não estavam necessariamente interessados no isolamento voluntário propriamente dito, porém eram as comunidades estudadas por eles que estavam muito interessadas nas recentes e muitas vezes desastrosas experiências de contato, bem como nas contínuas consequências para eles mesmos. Eles tinham muito a dizer sobre isso.

Se o trabalho de campo etnográfico é central ao conhecimento antropológico, este não se restringe a ele, pois esse conhecimento também estabelece o que é apropriado e premente para tal trabalho de campo. Robert Heine Geldern escreveu em 1959:

Uma sessão especial do 4º Congresso Internacional de Ciências Antropológicas e Etnológicas, Viena, 1952, foi dedicada a um simpósio sobre tarefas urgentes de pesquisa. Os palestrantes apontaram que inúmeras tribos, culturas e línguas que nunca foram devidamente investigadas estão desaparecendo rapidamente e que isso constitui uma perda irreparável para a ciência. (1959:1076)

Um comitê para este fim foi estabelecido e passaram a publicar o *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*. O Boletim publicou dois artigos relevantes para o tema e para os povos aqui discutidos: “*Little-Known Tribes of the Peruvian Montana*” de Robert Carneiro (1962) e “*Urgent Research in North-west Mato Grosso*” de Georg Grünberg (1966). Ambos os artigos discutiram os povos em isolamento voluntário e a urgência de estudá-los não como problemas sobre o isolamento voluntário em si, mas como problemas científicos sobre a cobertura total da diversidade cultural existente antes que ela inevitavelmente desapareça. Essa questão não era nova para a antropologia, mas destacou o conhecimento antropológico como um relato enciclopédico

da diversidade cultural humana. Nem Carneiro nem Grünberg esperavam que essas pesquisas urgentes descobrissem algo radicalmente novo para a antropologia, mas esperavam que fornecessem novos contextos importantes para a compreensão do que os antropólogos já sabiam sobre as comunidades indígenas vizinhas.

Este artigo é uma reflexão sobre o fenômeno do isolamento voluntário na Amazônia, sobre a implicação da antropologia na formação do fenômeno como conceito, e o que os antropólogos podem dizer proveitosamente sobre ele como fenômeno no mundo. Embora o conhecimento baseado em trabalho de campo etnográfico possa ser mínimo ou mesmo totalmente ausente para pessoas em isolamento voluntário, a pesquisa antropológica produziu uma compreensão muito impressionante das formas sociais indígenas amazônicas *em geral*, conhecimento que pode ser aplicado à questão.

### A história de Daimã

Em 2000, Daimã, uma mulher Yudjá do rio Xingu, no Brasil Central, contou à sua anfitriã Tânia Stolze Lima e ao seu colega convidado, eu mesmo, uma longa e fascinante história sobre os contatos recentes de seu povo com um grupo desconhecido de indígenas isolados voluntariamente. Daimã falava em Yudjá, que Tânia traduziu para mim, mas como Daimã fala muito bem o português, ela entendia minhas perguntas nessa língua. Ela chamou o povo voluntariamente isolado de *abĩ*, traduzido normalmente pelo povo Yudjá como índios brabos, “índios selvagens”, o que também pode ser traduzido como “inimigos”. Espantado com sua história, perguntei-lhe com seriedade: “Quem são esses índios selvagens? Quem podem ser?”. Daimã ficou confusa e perguntou por sua vez: “Que índios selvagens?” como se minha pergunta fosse um total non sequitur para sua história. Tânia, inicialmente tão confusa quanto eu com essa resposta, pensou um pouco e depois riu e disse:

Obviamente não havia índios selvagens, a história não é sobre isso! Trata-se do fato de que o homem que saiu de sua casa à noite para urinar, viu a lua com um aspecto diferente. Ele estava se tornando um xamã!

Apenas o homem que viu a lua com um aspecto diferente afirmou ter visto a evidência dos “índios selvagens”. Ninguém mais o fez.

Anteriormente, Daimã nos contou uma história muito longa e muito

horrível sobre um homem do povo de seu pai, os Kaiabi. Para o povo da mãe de Daimã, o povo do pai era, ou até pouco tempo atrás, *abi*/índios brabos/“índios selvagens”, e sua história tratava de suas experiências pessoais com um homem Kaiabi que havia reativado uma posição de sujeito “índio selvagem” em uma forma particularmente assustadora e repugnante, mas que fazia certo sentido para o povo de seu pai. O povo da mãe de Daimã não fazia há muito tempo o que aquele homem Kaiabi estava fazendo, mas era uma possibilidade imanente no mundo e central para um ritual Kaiabi muito importante.

Dando continuidade ao tema da conversa sobre *abi*/índios brabos/“índios selvagens”, perguntei a Daimã sobre outros “índios selvagens”, o povo Manitsawá, ex-vizinhos dos Yudjá. Supunha-se que todas essas pessoas haviam sido mortas ou extintas: um dos últimos Manitsawá conhecidos era uma mulher que havia sido sequestrada pelos Suyá, depois sequestrada pelos Yudjá, morrendo entre os últimos. Havia, no entanto, especulações persistentes de que alguns Manitsawá poderiam ter sobrevivido e estavam vivendo em isolamento voluntário na região. Foi nesse contexto conversacional que Daimã nos contou a história do homem que viu a lua com um aspecto diferente. Eu tinha assumido que os *abi*/índios brabos/“índios selvagens” em sua história eram esses Manitsawá voluntariamente isolados. Mas, como Daimã deixou claro, não existiam tais “índios selvagens”, exceto do ponto de vista daquele homem.

A falha de Daimã em entender o porquê d’eu não entender sua história aponta, eu acho, para uma característica importante do fenômeno do isolamento voluntário. Antropólogos como eu costumam imaginar que os povos em isolamento voluntário constituem um problema empírico sobre a existência empírica e as condições existenciais de uma comunidade humana empírica: Quem são esses índios selvagens? Quem eles podem ser? Daimã tratou os *abi*/índios brabos/“índios selvagens” como uma característica imanente de seu mundo, que pode ou não estar presente durante os eventos descritos na história, por isso “Que índios brabos?”. Não há dúvidas de que Daimã, Tânia e eu teríamos concordado que se outros Yudjá tivessem visto a mesma evidência dos *abi*/índios brabos/“índios selvagens”, como o homem que viu a lua com aspecto diferente, sua história teria sido muito distinta e com implicações seriamente diversas. A história de Daimã dizia respeito às implicações das experiências desse homem com os *abi*/índios brabos/“índios selvagens” para seus co-residentes como um todo. Para os Yudjá, tais povos são, como se observou, uma característica inerente ao

mundo e, se estivessem de fato nas imediações da aldeia, como o homem alegava, representavam um problema político urgente para seus habitantes. O que essas pessoas poderiam querer de uma proximidade tão indesejada e como os Yudjá deveriam reagir?

### **Isolamento voluntário**

Como meu interesse é o que as formas sociais indígenas amazônicas podem ter a dizer sobre o isolamento voluntário, não vou discutir sobre definições antropológicas. A definição de Glenn Shepard (2016) me parece suficientemente robusta. No entanto, esse conceito antropológico de isolamento voluntário tem uma história que se origina nas relações entre o Estado brasileiro e os povos indígenas que vivem em seu território nacional. Minha fonte para essa afirmação é *Os Índios e a Civilização*, de Darcy Ribeiro (1982). O livro foi publicado pela primeira vez em 1977, mas é baseado em ensaios muito anteriores.

Ribeiro apresenta vários pontos importantes para uma arqueologia intelectual do isolamento voluntário. Ele primeiro deixa claro para o Brasil que é da “civilização”, das formas culturais e sociais próprias do Estado-nação brasileiro que esses povos estão voluntariamente isolados. Essa “civilização” é intrinsecamente expansionista em todas as partes do território nacional, criando, conseqüentemente, “fronteiras de contato” com os povos indígenas, as quais, inevitavelmente, envolvem conflitos. Tal conflito só pode ser resolvido pacificamente pela intervenção da Igreja Católica ou do Estado. Dada a inadequação histórica da Igreja para desempenhar essa função, o Estado teve que assumir [a responsabilidade] sob a forma do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), fundado em 1910. Além de sua missão geral de “proteção” dos povos indígenas, o SPI tinha uma tarefa específica de “atrair” e “pacificar” tribos isoladas. Tal “pacificação” se opunha explicitamente a políticas de substituição violenta de habitantes, como por exemplo o genocídio, mas estava igualmente explícita sua atuação no serviço de expansão da civilização em territórios indígenas, uma expansão concebida como inevitável. O SPI desenvolveu técnicas muito específicas de “atração” e “pacificação” que faziam parte explicitamente da expansão da civilização, pois envolviam ir além da “fronteira de contato”, adentrando o território de tribos isoladas e forçando relações pacíficas delas com a civilização. O mandato do SPI caracterizou-se por uma temporalidade muito distinta, marcada por sua inevitabilidade.

Para Ribeiro, o “isolamento” era uma situação *sui generis*. Ele produziu

duas tabelas da “situação dos grupos indígenas brasileiros, em relação ao seu grau de integração na sociedade nacional”, uma para 1900 e outra para 1957 (Ribeiro 1982:229-262). A primeira classificou os grupos indígenas como “isolados”, em “contato intermitente”, em “contato permanente” ou “integrado”, enquanto a segunda introduziu a categoria de “extintos”. Ribeiro via grupos “isolados” como povos indígenas que viviam em áreas ainda não alcançadas pela sociedade nacional brasileira e que tinham pouco ou nenhum contato com povos civilizados. Alguns foram definidos como “arredios”, “antissociais”, enquanto outros como “hostis”. E o que eles eram arredios ou hostis à, era à civilização. A utilização de modelos específicos de povos indígenas isolados pelo SPI me parece ter sido a origem de nosso conceito contemporâneo de isolamento voluntário tanto no Brasil quanto em outros lugares da Amazônia. O processo preciso pelo qual essa modelagem específica migrou para outros Estados-nação com populações indígenas amazônicas ainda não foi escrito, mas imagino que o prestígio intelectual internacional de Ribeiro durante seu exílio político do Brasil foi central para isso. No caso do Peru, sua influência é evidente. A publicação de 1978 de *Los grupos étnicos de la Amazonía Peruana* por Ribeiro e Mary Ruth Wise (diretora do *Summer Institute of Linguistics* no Peru) viu a importação explícita de critérios do SPI para definir o status de “contato” dos povos indígenas amazônicos daquele país.

### **A fabricação antropológica do desconhecido**

Perguntei à Daimã: “Quem são esses índios selvagens? Quem pode ser?”. Mas uma das características mais interessantes dos povos voluntariamente isolados na Amazônia é que o véu de mistério que os cerca tende a ser diretamente contrariado pela relativa facilidade com que suas histórias recentes podem ser reconstruídas a partir de evidências de arquivo. Seus vizinhos indígenas tendiam a saber quem eles eram e estavam bastante dispostos a descrevê-los para estranhos, muitas vezes em grande detalhe.

O título de um artigo antropológico como “*Little-Known Tribes of the Peruvian Montana*” de Carneiro tende a dar aos antropológicamente desinformados uma impressão inteiramente falsa do que o autor realmente quis dizer. Carneiro não quis dizer que os povos indígenas que ele descreveu eram literalmente “pouco conhecidos” e, definitivamente, não eram desconhecidos. Longe disso, porque os povos em questão eram precisamente conhecidos por existirem como povos. O déficit epistêmico

referiu-se ao conhecimento científico genuíno, ou seja, à etnografia.

O povo Mashco e seu isolamento voluntário são frequentemente discutidos na mídia internacional e a ênfase está em seu desconhecimento. Entretanto, a referência de arquivo mais antiga conhecida sobre eles, com base no testemunho de seus vizinhos indígenas, data de 1686. Eles podem ser rastreados a partir dessa data até o presente com relativa facilidade, novamente, com base em testemunhos de seus vizinhos indígenas – ver discussão sobre as fontes em Gow (2011). O povo Piro testemunhou consistentemente que os Mashco falavam um dialeto da língua Piro (ver Parker 2015), e que os Piro e os Amahuaca se casaram com os Mashco (Farabee 1922; Dole 1998; Woodside 1980). Os Mashco dificilmente eram, portanto, desconhecidos de seus vizinhos.

O desconhecimento antropológico dos Mashco tem muito a ver com o desvio semântico do nome *mashco* no espanhol local da região de Madre de Dios – veja a excelente discussão em Lyon (1975). Inicialmente usado de forma exclusiva como um nome para uma comunidade de falantes de um dialeto Piro, passou, durante a era da extração da borracha nativa, a ser usado como um termo genérico para todas as comunidades indígenas da região de Madre de Dios que eram hostis a essa indústria. Assim, *mashco* deixou de ser o nome de um povo específico e começou a designar uma posição política específica dentro da indústria de extração da borracha nativa, que incluía tanto os próprios Mashco quanto os falantes de línguas Harakmbút bastante diferentes, como os Arasairi e os Amaraeri. Antropólogos e missionários começaram então a tratar esta palavra espanhola local, mais uma vez, como um nome, mas agora para algo bem diferente: primeiro como um nome para o povo Arasairi, depois para os Amaraeri, depois como um nome genérico para todos os falantes das línguas Harakmbút, uma categoria que excluía os próprios Mashco originais. Uma vez que os antropólogos decidiram que *mashco* era um nome pejorativo para os povos Harakmbút, os Mashco originais foram expurgados da literatura e as pessoas a quem os falantes Piro atribuíram o nome tornaram-se antropológicamente “desconhecidas”. Desnecessário dizer que esse processo teve muito pouco a ver com as relações sociais indígenas amazônicas.

O povo Panará ganhou fama internacional devido às tentativas dos irmãos Villas-Boas, a serviço da organização sucessora do SPI, a Fundação Nacional do Índio (Funai), de contatá-los antes da construção da BR-163 (Cuiabá-Santarém) pelo seu território no início da década de 1970.

A maioria das informações dos irmãos Villas-Boas sobre esse povo veio de seus principais inimigos indígenas, os Mëbêngôkre, passando a ser conhecidos por uma variante do nome deles em Mëbêngôkre, “Kreen-Akrore”. O famoso filme e livro de Adrian Cowell sobre as fases iniciais da tentativa de contato, *The Tribe That Hides From Man* (1973), enfatiza quão pouco se sabia sobre os Kreen-Akrore, mas quando eles foram finalmente contatados e os antropólogos começaram a aprender sua língua, ficou claro que os ancestrais dos Panará eram notavelmente bem conhecidos, pois eram o povo conhecido como Kayapó (do Sul), que originalmente vivia muito a sudeste – ver discussão em Giralдин (1997).

O relato de Gustaaf Verswijer (1992) sugere que os Mëbêngôkre tiveram pouca dificuldade em identificar os Panará como um povo já conhecido, mesmo que não esperassem reencontrá-los exatamente onde o fizeram. Os Mëbêngôkre chamavam os Panará de *Krājôkâr*, “O Povo da Cabeça Raspada”, mas também os identificavam com antigos inimigos, os *Krājôkâr-re*, contra quem seus ancestrais haviam lutado enquanto também viviam longe ao leste. É bem possível que os Mëbêngôkre também tenham contado isso aos irmãos Villas-Boas, mas se assim fosse, estes não teriam motivos para ligar os Kreen-Akrore aos Kayapó Meridionais, há muito considerados extintos.

O caso Nahua é mais complicado, porque parece difícil reconstruir sua história ao longo do século passado a partir de evidências de arquivo. Eles falam um dialeto da língua Yaminahua e, como outros falantes de Yaminahua no Peru, dizem que, originalmente, viviam muito ao norte. Pelo que sabemos sobre os povos de língua Yaminahua, por depoimentos próprios e pelo arquivo documental, provavelmente residiam na bacia do rio Tarauacá, afluente meridional do Juruá. No entanto, existem dois problemas: primeiro, os falantes de Yaminahua, como os Nahua, reutilizavam consistentemente topônimos à medida que se moviam por áreas muito grandes, dificultando a localização exata de onde estavam (Feather 2010); em segundo lugar, as comunidades de língua Yaminahua são caracterizadas por uma proliferação extrema de etnônimos, que é central para sua própria compreensão de suas vidas sociais (Sáez 2006; Feather 2010). Como tal, é muito difícil, quase impossível, vincular nomes de subgrupos específicos encontrados na literatura arquivística a comunidades modernas. Aqui, o problema do desconhecimento não é pelo fato da trajetória histórica dos ancestrais dos Nahua estar realmente ausente do arquivo histórico; mas por ser extremamente difícil rastrear algo em um arquivo histórico produzido por

escritores que imaginaram que nomes coletivos equivaliam a comunidades caracterizadas pela continuidade ao longo do tempo.

Feather relata histórias orais Nahua, afirmando que seus ancestrais viveram, até cerca de 1910, em um rio chamado Pixiya, que ele interpreta como sendo um rio localizado na bacia do rio Purús. Lá eles viviam em conflito ativo com povos vizinhos que falavam a mesma língua, e com estranhos (*nafa*). A partir da evidência apresentada tanto por Graham Townsley (1994) quanto por Feather, parece que a causa de sua migração para o Manu estava em um conflito com seus parentes Bashonahua/Nishinafa. Devido a esses conflitos com outros povos de língua Yaminahua, eles se mudaram para o sistema do rio Manu e acabaram se estabelecendo em suas cabeceiras, no *Nefemaiya*, o “Rio das Águas Claras”, chamado em espanhol de Cashpajali, que por sua vez, ironicamente, deriva de seu nome Piro, *Kajpagalu*, “Rio Turvo”. Os Nahua viviam em várias aldeias separadas e foram marcados por uma divisão emergente entre dois grupos, uma situação muito comum entre os Yaminahua (Townsley 1994; Sáez 2006; Feather 2010). Havia o grupo liderado por Maishato e aquele liderado por Naito e seu filho “Luisa”, apelido derivado do que os Nahua entendiam ser o nome de um forasteiro que ele havia matado. Esses dois grupos viveram separadamente no rio Pixiya, mas se uniram para a mudança para o Manu.

## Política externa

Claude Lévi-Strauss escreveu um ensaio praticamente não comentado chamado “*La politique étrangère d’une société primitive*” (“A política externa de uma sociedade primitiva”), publicado na *Politique Étrangère*, uma revista francesa dedicada ao que hoje chamamos de relações internacionais. O artigo começa:

Não costumamos pensar que uma sociedade primitiva [...] poderia ter uma política externa. A razão é que as sociedades primitivas [...] aparecem para nós como formas de conservatórios, museus vivos: de tal forma que [...] não podemos imaginar que pudessem ter preservado formas de vida arcaicas ou muito distantes da nossa, se não tivessem sobrado pequenos mundos fechados, completamente isolados de todos os contatos com o exterior. Ao pensar assim, comete-se um erro de método muito grave (1949:139).

Deixei de fora desta citação todas as muitas advertências que Lévi-Strauss acrescenta ao próprio termo “sociedade primitiva”. Para mim, o

ponto-chave aqui não é a afirmação de Lévi-Strauss de que as “sociedades primitivas” têm um exterior. Isso é quase um lugar-comum hoje em dia, quando ninguém admite a existência de “sociedades primitivas” isoladas e todos condenam veementemente qualquer um (e especialmente gerações anteriores de antropólogos) que possa ser suspeito de ter sugerido algo assim. Para mim, no entanto, o ponto-chave que Lévi-Strauss coloca é que as “sociedades primitivas” têm, em seu âmago, uma *atitude* em relação ao seu exterior, uma atitude que é fundamentalmente constitutiva do seu interior.

Em um artigo anterior, publicado pela primeira vez em 1942, Lévi-Strauss especificou algumas das formas sociais que essa atitude em relação ao exterior assumiu para muitos povos da América Central e do Sul. Observando a importância da organização dual em muitas dessas sociedades, ele escreveu:

Na América do Sul, essa instituição, tão difundida em outras regiões do mundo, ganha um caráter extra: a dissimetria. Pelo menos pelos nomes que carregam, essas metades, em grande número de tribos, não são iguais. Existem os pares, “os fortes” e “os fracos”, “os bons” e “os maus”, “os do rio acima” e “os do rio abaixo”, etc. Esta terminologia é muito próxima daquela pelo qual as diferentes tribos designam umas às outras. (1976:338)

O isomorfismo do interior social e do exterior social para esses povos é central na argumentação de Lévi-Strauss e inclui relações sociais que o pensamento europeu tendeu a considerar antitéticas: guerra e comércio. Ele continua,

Neste artigo procuramos justamente mostrar que os conflitos bélicos e as trocas econômicas não constituem, na América do Sul, apenas dois tipos de relações coexistentes, mas antes de tudo, dois aspectos opostos e indissolúveis de um mesmo processo social. (1976:338)

Uma implicação importante do argumento de Lévi-Strauss é que as sociedades ou culturas que os antropólogos costumam identificar na América do Sul não são entidades limitadas. Essa ausência de condições-limite é verdadeira no sentido mais profundo. Estamos agora acostumados a uma versão da crítica de Lévi-Strauss ao funcionalismo, porque todos aceitamos que nossos objetos de estudo, qualquer comunidade, é uma abstração bastante arbitrária de um conjunto muito mais complexo de conexões. Em seu nível mais banal, essa afirmação assume a forma de proposição

de que todos os mundos humanos vividos estão agora ligados por meio de processos historicamente novos, como o colonialismo ou a globalização, uma afirmação que simplesmente ressuscita a sociedade isolada como uma condição anterior da história mundial (Gow 2001). A reivindicação de Lévi-Strauss para as sociedades indígenas sul-americanas é bem diferente: aqui não há sociedades isoladas porque o próprio interior de qualquer sociedade é modelado ou pelo menos isomórfico com suas condições externas de existência.

A análise aqui proposta passa necessariamente pela obra de um aluno de Lévi-Strauss, Pierre Clastres, e seu célebre livro *Sociedade Contra o Estado* (1977). Parece-me que o trabalho de Clastres é uma meditação madura, mas incompleta, sobre uma antropologia política não evolucionista, e como seria uma antropologia política não evolucionista. Para mim, a genialidade de Clastres está em perceber que uma antropologia política não evolucionista teve que abordar a questão da “ausência” do Estado como algo positivo e não como uma mera observação empírica. O Estado não está ausente da vida dos povos indígenas amazônicos; está imanentemente presente entre eles, mas ativamente combatido. Sabemos que isso é verdade nos princípios antropológicos mais primordiais. A natureza humana é uma só, e se temos o Estado, eles também o têm. A diferença é simplesmente que, historicamente, permitimos que o Estado acontecesse, enquanto os povos indígenas amazônicos não.

As sociedades indígenas amazônicas valorizam extremamente a autonomia política, tanto da pessoa quanto do grupo. O grupo é um grupo de pessoas autônomas e é também uma entidade autônoma em relação a outros grupos sociais. Nas relações comerciais, há uma forte resistência à dependência de outros grupos: eles podem ter coisas altamente desejáveis, mas é essencial pesar a conveniência dessas coisas contra a potencial perda de autonomia. Da mesma forma na guerra, o grupo social não tenta se livrar de relações sociais permanentes de inimizade; mas sim manter sua autonomia dentro de um cenário de inimizade. Este é o cerne da política indígena amazônica.

O trabalho de Lévi-Strauss e Clastres tem continuado em descrições sinóticas mais recentes da socialidade indígena amazônica desenvolvidas por Joanna Overing (1983, 1984) e Eduardo Viveiros de Castro (2002) que mostraram como o interior social desses povos é profundamente ligado ao seu exterior social. Em poucas palavras, eles mostram que, historicamente,

as políticas externas desses povos não devem nada aos seus contatos recentes com o Estado-nação. Elas já estavam lá.

### **Sobre o desconhecido genuíno**

Uma perspectiva do Estado-nação não é a maneira ideal de pensar o isolamento voluntário, porque se baseia em categorias, muitas vezes de natureza muito burocrática, as quais falham em se alinhar adequadamente com as indígenas. De fato, seguindo Ribeiro e Clastres, tais categorias burocráticas não pretendem se alinhar com as indígenas, e a fabricação antropológica do desconhecimento deve muito a esse fato. Mas, além *dessa* incógnita, está uma incógnita genuína causada por uma falha da imaginação antropológica em pensar o que sabemos sobre os povos voluntariamente isolados e suas histórias em termos do que sabemos sobre os mundos sociais indígenas amazônicos em geral. Ao tentar identificar povos isolados voluntariamente específicos com “culturas” ou “sociedades” identificáveis tomadas como unidades independentes, os antropólogos falharam em abordar o que sabemos sobre as políticas externas e internas de grupos indígenas amazônicos *como grupos indígenas amazônicos* dentro de uma paisagem social mais ampla.

A escrita antropológica sobre o povo Panará está fortemente investida na noção de que o povo Panará que vive atualmente na área do Iriri são os últimos sobreviventes do povo Kayapó do Sul, que está extinto. A extinção do povo Kayapó do Sul (além do povo Panará que vive atualmente na área do Iriri) tem excelentes credenciais antropológicas, como as de Curt Nimuendajú, Robert Lowie e Ribeiro (ver Giraldin 1997). Mas isso não é verdade.

Odair Giraldin (1997) discute um notável documento do engenheiro agrônomo Alexandre de Souza Barbosa. Seu relato refere-se a uma família Kayapó do Sul que conheceu na confluência dos rios Paranaíba e Grande, em Minas Gerais, em 1911. Esses povos se autodenominavam “Panará” e falavam claramente a mesma língua dos modernos Panará da região do Iriri, como revelam os extensos registros de Barbosa. As evidências disponíveis sugerem que a língua Kayapó do Sul era marcada por pelo menos dois dialetos (Vasconcelos 2013), mas o dialeto registrado por Barbosa é claramente o mesmo dialeto falado pelo povo Panará da região do Iriri. Isso significa que, seguindo os princípios linguísticos padrões, as duas comunidades de fala se separaram recentemente, e possivelmente muito mais recentemente do que

geralmente se supõe.

Giraldin (1997) cita Stephan Schwartzman ao afirmar que os ancestrais dos Panará da região de Peixoto de Azevedo/Iriri provavelmente mudaram para lá no final do século XVIII ou início do XIX, mas isso parece muito precoce. Eles não estão registrados lá no minucioso *Mapa Ethnográfico* (1981) de Nimuendajú. Mas Nimuendajú nota que Karl von den Steinen registrou a presença de um povo chamado Coroa nas cabeceiras do Xingu em 1884, e que eles eram chamados Kaiamo pelos Bororo. Essas pessoas eram quase, certamente, os Panará. Durante o período da extração da borracha nativa, a área de Peixoto de Azevedo/Iriri não teria sido atraente para um povo determinado a evitar os brancos, e é bem possível que os Panará tenham se mudado para aquela área apenas porque os seringueiros a abandonaram. Mais importante ainda, os Panará disseram a Schwartzman que seus inimigos no passado estavam a leste e não a oeste (citado em Giraldin 1997). Isso sugere que eles chegaram ao Peixoto de Azevedo/Iriri após o fim da guerra com os Mundurukú, Kaiabi e Apiaká que viviam a oeste. Seus vizinhos indígenas a leste, os Suyá, lembram-se de encontros violentos com eles (Batista 2012), mas não dizem onde os Panará residiam quando esses conflitos ocorreram. A história oral dos Mëbêngôkre situa definitivamente os Panará na área de Peixoto de Azevedo/Iriri por volta de 1920 (Verswijver 1992). Uma análise cuidadosa das histórias orais dos Panará e de seus vizinhos pode preencher essa lacuna entre 1884 e 1920.

Não sabemos o que levou uma parte de uma comunidade de falantes a permanecer perto de sua localização original na confluência dos rios Paranaíba e Grande em Minas Gerais, e outra parte dessa comunidade de falantes a se deslocar centenas de quilômetros para noroeste até o Peixoto de Azevedo/Iriri, mas podemos imaginar que foi um evento político muito sério para os dois lados dessa comunidade de falantes. Alguns foram, outros ficaram. Essa divisão, esse dramático evento político sobre o qual nada sabemos, deve ter sido, de fato, radical. Aqueles que optaram por sair embarcaram em uma jornada épica pelo Brasil central, pelos territórios de muitos povos indígenas inimigos, a fim de não ter mais relações sociais com os “brancos”. Aqueles que optaram por permanecer o fizeram em um cenário social cada vez mais colonizado e dominado por esses “brancos”. Ambos os grupos continuaram se autodenominando “Panará” e falando a língua, mas em circunstâncias sociais notavelmente diferenciadas.

Nos termos do SPI, um grupo Panará optou pelo “isolamento”,

enquanto o outro optou pela “integração” e, rapidamente, pela “extinção”. “Isolamento”, “integração” e “extinção” são termos burocráticos do Estado brasileiro, e certamente fazem muito pouco jus aos que os Panará teriam vivenciado em suas diferentes trajetórias. As datas aqui são instrutivas. Barbosa conheceu a família Panará que descreveu em 1911, um ano após a fundação do SPI, mas essa organização governamental nunca os reconheceu como uma comunidade indígena que precisava de “proteção”. Giralдин (1997) registra a existência de outra comunidade Kayapó do Sul ainda em 1918, mas por terem sido oficialmente “extintas”, tais comunidades não receberam proteção ou assistência estatal. Não sabemos o que aconteceu com esses outros Panará, pois, que eu saiba, ninguém foi até as áreas onde eles moravam para saber. A lista de povos “extintos” de Ribeiro registra um número impressionante de comunidades que reapareceram desde então.

Uma divisão política igualmente dramática ocorreu entre o povo Nahua no início do século XX, com um grupo que confiou seu destino aos *nafa*, “estranhos”, “inimigos” e, mais especificamente, ao povo Piro. Por estar melhor documentada, discuto-a longamente aqui e tento me manter próximo da natureza dos Nahua e de outros testemunhos indígenas. Para facilitar a exposição, sigo o uso de Feather para Nahua, como um nome para essas pessoas, em vez de nomes alternativos tais como Parquenahua ou Yora, e a transcrição do *Summer Institute of Linguistics* (SIL) da palavra Yaminahua, *nafa*, em vez de suas variantes *dawa*, *nawa* ou *nahua*.

Kim MacQuarrie, que trabalhou com os Nahua por seis meses em 1989 (1992:19), em grande parte por meio de intérpretes Yaminahua de Sepahua, relatou a seguinte história de um informante Nahua:

Depois de chegar lá no vale do rio Pauya, eles [os antigos] fizeram suas roças. Depois eles disseram: “vamos semear nossas roças”, e dizendo isso todos desceram o rio. Eles desceram o rio e lá encontraram restos dos *nafa*. “Que tribo é essa?” eles perguntaram. “Vamos encontrá-los para viver com eles.” Isso é o que os antigos diziam. Todos desceram o rio. De um meandro do rio de lá os *nafa* os ouviram; os *nafa* tinham muitos rifles. Eles [os Nahuas] não podiam correr. Eles olharam para suas armas, eles cumprimentaram todos eles.

Com várias armas, eles começaram a descer [suponho que isso significa que eles desceram o rio, em vez de se ajoelharem]. Depois eles [os *nafa*] os levaram para suas casas. Meu avô, Shookiwerder, disse “Vá! Os *nafa* nos agarraram, vá!” Ele avisou meu avô Baishato disso. Baishato avisou a todos. “Vamos ver”, disseram os antigos. O avô do meu tio, dois dos avós do meu tio, esses dois antigos vieram. [E

então] eles viram uma grande vaca e ouviram um motor, “teke, teke, teke, teke”, que “falou”. Eles chamavam essas vacas de “filhos dos jaguares”. Eles nunca tinham visto uma vaca.

Rio abaixo eles estavam morando com eles [os Nahua com os *nafa*]. Foi lá embaixo que eles os capturaram, com todas as armas. De lá eles foram com os *nafa*. Eles foram. Eles levaram todas as mulheres Nahua. “Avô, não vamos levar você”, disseram ao meu avô, Baishato. “Não deixe o avô, nós voltaremos para você.” Depois disso não os viram mais. Na foz do Rowershauya, de lá todos saíram. Os homens *nafa* fizeram filhos dos pais de nossa tia, Shaiya. Eles não se lembram. Os antigos que vieram, sim, eles se lembram. Nós também nos lembramos [...] eles os capturaram naquele vale do córrego, do outro lado [do lado do Rio Manu do Passo Fitzcarrald]. (1992:72-3)

MacQuarrie situa este evento na era da indústria de extração de borracha nativa, período durante o qual os Nahua provavelmente não viviam no Manu, e em um contexto social, o “ataque de escravos” da borracha, que, quase certamente, havia terminado quando esse evento aconteceu. Pelo que sabemos das cabeceiras do rio Manu nas décadas de 1910 e 1920, é muito improvável que os Nahua tenham visto vacas ou ouvido motores de barcos ali. De fato, esta parte da história pode ser interpretada, possivelmente, como uma história baseada em uma posterior tentativa fracassada de membros do grupo de Maishato de seguir o outro grupo até seu destino com os *nafa* no Baixo Urubamba.

MacQuarrie é claro ao assumir que não era proficiente na língua Nahua e que contou com os Sepahua Yaminahua, falantes de um dialeto ligeiramente diferente, para interpretar para ele. Por outro lado, Feather passou anos aprendendo a língua Nahua. Curaca, líder dos Nahua, disse a Feather:

Acabaram de fazer a roça quando Luisa disse: “Vamos ver onde sai esse rio”. Ao saírem na foz do rio encontraram um *nafa*, “intruso”, “inimigo” sentado junto a uma árvore com uma arma. O *nafa* ergueu a arma no ar (de maneira nada ameaçadora) e deu algumas roupas a Luisa. Luisa voltou para o resto de seu grupo e descreveu como havia um grupo de *nafas* com roças e casas. “Eles são boas pessoas, vamos morar com eles”, disse ele, e seu grupo pegou suas esposas e filhos e foi morar entre os *nafa*. O grupo de Maishato ficou com medo e ficou no Manu enquanto o grupo de Luisa nunca mais foi visto. (2010:53)

O relato de Feather sobre a história de Curaca continua:

Curaca especula que [“povo de Luisa”] se tornou os Piro que vivem hoje em Miaría, uma aldeia no rio Urubamba [...] Ele me disse: “Às vezes, achávamos que eles (seus parentes) viriam nos buscar, mas eles nunca vieram”. (2010:53-4)

Os Maishato de Feather são claramente os Baishato de MacQuarrie e, presumivelmente, Shookiwerder de MacQuarrie é o homem apelidado de “Luisa”. De acordo com Feather, o Pauya (sua *Paulla*, “Rio das Conchas”) é o Condeja, abaixo do Cashpajali no Manu.

Inicialmente, o relato de Curaca, conforme relatado por Feather, parecia totalmente estranho para mim. Nenhum povo Piro jamais reivindicou ascendência Yaminahua para mim, e mais importante, nenhum Piro jamais atribuiu tal ancestralidade a outro povo Piro. Além disso, a missionária do SIL Esther Matteson, que trabalhou com informantes de Miaria, não menciona nenhum povo Yaminahua morando lá no início dos anos 1950 (1954), nem o padre dominicano Ricardo Alvarez, que viveu nas proximidades de Sepahua de 1952 em diante (1957).

No entanto, havia um grupo Piro vivendo na área certa e na hora certa para corresponder à história de Curaca e, portanto, ser os *nafa*, os “inimigos/*mestizos*” que Luisa encontrou nas cabeceiras do Manu. Essas pessoas eram um grupo de Piro do Urubamba liderado por um homem *mestizo* de Yurimaguas chamado Martín Saavedra (Alvarez 1959). Eles extraíram borracha no rio Manu para um patrão espanhol chamado Baldomero Rodríguez, que mataram em 1910 durante uma série de revoltas contra patrões na área de Madre de Dios nos últimos anos da indústria de extração de borracha nativa. Saavedra e os parentes de sua esposa Piro fugiram para as cabeceiras do Manu, onde permaneceram escondidos por oito anos até que o “grande chefe dos Piro”, Francisco Vargas, os convenceu a mudar para o Baixo Urubamba. Os relatos Piro de Saavedra e de seus afins Piro, registrados por Alvarez (1959), não mencionam nenhum povo Yaminahua, ou qualquer outro povo que se juntou a eles antes de seu retorno ao Urubamba.

Um problema no relato de Alvarez sobre Saavedra e seus afins Piro é que ele os localiza, depois de 1910, nas cabeceiras do Camisea, e não do Manu. É certo que a distância não é tão grande, mas o ponto é importante porque os relatos Nahua localizam o encontro com o *nafa* no próprio Manu. Felizmente, temos corroboração independente para tal localização a partir de uma narrativa de experiência pessoal dos Piro publicada por Matteson (1955): o relato de Virgílio Gabino de um encontro quase letal com uma onça na infância, contado a Matteson em 1952. Isso aconteceu quando Gabino estava morando com seu pai no rio Sutlija (em Piro, *Sotluga*), um afluente do alto Manu, localizado a jusante do Cashpajali e Condeja. Gabino afirma

que tinha cerca de doze anos quando aconteceu o ataque da onça, e já era velho quando o conheci em 1981; isso torna a década de 1910, uma década provável para a história. Certamente, nenhum outro povo Piro de Urubamba estava vivendo na área do alto Manu após o êxodo de Saavedra e seus afins Piro. Além disso, a história de Gabino deixa claro que seu pai tinha uma arma e munição real quando os eventos aconteceram, o que está de acordo com os relatos Nahua. Para conciliar os relatos dos Piro do Urubamba registrados por Alvarez e pelos Nahua, é possível que a nova aliança do povo de Saavedra e de Luisa tenha se deslocado do Sutlija no Manu para as cabeceiras do Camisea, precisamente para evitar novos encontros com o povo Maishato.

Cabe ressaltar que o povo de Saavedra e de Luisa não se mudou diretamente para a aldeia de Miaria, que não existia naquela época, mas sim para a fazenda de Vargas em Sepa, bem mais abaixo no Urubamba. Historicamente, Miaria é um importante sítio de aldeia Piro, regularmente mencionado em relatos do século XIX e anteriores, e foi rapidamente repovoado quando os Piro deixaram as fazendas de Vargas após sua morte em 1940.

Uma das razões pelas quais essa história é tão obscura é que o povo Piro do Urubamba não considerava, até depois do contato pacífico em 1984, os Nahua, incluindo o povo de Luisa, como falantes de Yaminahua. Antes da década de 1950, quando os Yaminahua começaram a se deslocar para as cabeceiras do Inuya, afluente do Urubamba, os Piro só os teriam conhecido, se de fato sabiam da existência deles, como habitantes de regiões muito distantes de seus próprios assentamentos: o termo Piro *yaminawa* está ausente do vocabulário Piro do Urubamba de Matteson de 1965, embora esteja presente no posterior *Diccionario Piro* (Nies 1986). De fato, foi somente depois de 1962 que a maioria dos Piro do Urubamba teria tido algum contato imediato com pessoas que se descreviam como Yaminahua, ou que pelo menos aceitavam esse termo. Além disso, não há evidências de que o povo Nahua, incluindo Luisa, tenha se autodenominado Yaminahua.

Em vez disso, e pelo menos desde a década de 1960, o povo Piro do Urubamba chamava os Nahua de *mayicho*, que eles traduziram para o espanhol como “*Amahuaca*”. Os Piro do Urubamba entraram em conflito ocasional com os Nahua, pois buscavam usar recursos no rio Mishahua ou usá-lo para atravessar o rio Manu/Madre de Dios. A palavra *mayicho* não é de origem Piro do Urubamba, mas pode ser possivelmente interpretada como uma combinação do Yaminahua *mai*, “país”, “região”, “território”,

“terra”, traduzido como *mayi* em Piro, e o sufixo espanhol do Ucayali *-cho*, que é comum na formação de apelidos. Este nome poderia derivar do nome de seu líder na época da separação, Maishato?

A palavra usual dos Piro do Urubamba para os Amahuaca é *gipetuneru*, “Povo Capivara”, nome bem estabelecido na literatura histórica: o Piro *gipetuneru* e o Pano *amahuaca* podem até ser equivalentes semânticos. Isso sugere que o povo Piro do Urubamba sabia que os Nahua eram diferentes dos Amahuaca. No entanto, no início dos anos 1980, antes do contato pacífico, os Nahua eram localmente assumidos como povo Amahuaca. Minhas experiências em Sepahua em 1981 sugerem que o povo Amahuaca que morava lá identificou os Nahua como falantes de Yaminahua.

Algumas poucas referências no arquivo histórico parecem registrar essa aliança dos povos Piro e Nahua. Em 1915, a fazenda de Vargas em Sepa foi atacada por uma aliança de pessoas “Piro e Amahuaca”, em uma aparente tentativa de matá-lo. O ataque foi repellido pelos trabalhadores Piro de Vargas (Santos-Granero 2018). Em 1947, o oficial da marinha Guillermo S. Faura-Geig descreveu Miaria como um “acampamento de índios Piro e Amahuaca”: esse é provavelmente um relato da real refundação da aldeia de Miaria (1962). Além disso, a ascendência “Amahuaca” é reivindicada ou atribuída a alguns povos Piro, conforme registrado por Alvarez e Matteson. Isso sugere que a história de Curaca se refere a um evento real e que o povo de Luisa, um grupo de falantes de Yaminahua, tornou-se um componente do povo Miaria. O povo de Luisa, provavelmente, era pequeno em número, talvez trinta no total, mas no contexto da população dos Piro do Urubamba na época, cerca de 300 a 500 pessoas, eles teriam sido uma proporção bastante substancial.

Também sabemos o motivo do povo de Saavedra querer criar uma aliança com o povo de Luisa, pois eles ainda estocavam borracha nativa coletada e poderiam precisar de mão-de-obra. Mas também parece ter havido um motivo matrimonial. Na versão da história de MacQuarrie, o narrador afirma:

De lá eles foram com os nafa. Eles foram. Eles levaram todas as mulheres Nahua.

E mais,

Os homens *nafa* fizeram filhos dos pais de nossa tia, Shaiya. Eles não se lembram. Os antigos que vieram, sim, eles se lembram... Nós também lembramos.

Os casamentos mistos estão no centro da política matrimonial Piro, e o povo de Saavedra, assim como o de Luisa, parece terem sido pouco numerosos. Na versão de MacQuarrie da história, Shookiwerder disse:

“Avô, não vamos levar você”, disseram ao meu avô, Baishato. “Não deixe o avô, nós voltaremos para você.” Depois disso não os viram mais.

O comentário pesaroso de Curaca foi,

Às vezes achávamos que eles (seus parentes) viriam nos buscar, mas eles nunca vieram.

Esses comentários Nahua refletem a contínua fissão e fusão de grupos locais nas histórias das comunidades de língua Yaminahua à medida que os parentes lutam e se separam, às vezes para se reunirem mais tarde. Mas claramente há algo mais acontecendo aqui, pois enquanto o povo de Maishato se lembrava de seus parentes entre o povo de Luisa, estes não: “Eles não se lembram”. Esquecer os parentes tem o mesmo valor negativo tanto para os Nahua quanto para os Piro, mas há uma diferença fundamental entre os dois grupos. Para este último, “ser Piro”, *yine*, é viver de uma forma esteticamente agradável, como *wumolene*, “nossos parentes”, o que necessariamente significa não viver como “povo da floresta” e rejeitar ativamente as alegações de parentesco de tais pessoas. Como dizem os Piro, não se pode confiar no “povo da floresta”.

### “Caindo da floresta”

Curaca contou a Feather seus pensamentos sobre os eventos traumáticos vividos pelo povo Nahua na década de 1980:

Achei que não viveríamos mais no centro da floresta; vamos viver às margens do rio. Esta é a história de como caímos/nos distanciamos da floresta. (2010:48)

Na história de Etelbina Cuchichinari Nachinari, ela relata que convocou

o homem Amahuaca/Mayicho para “aparecer”. Ela relata isso em Piro como “*Pushpakanu-nchina*”. Indiscutivelmente, as declarações de Curaca e Etelbina são dois lados de uma única relação.

“*Pushpakanu-nchina*,” “Apareça – eu disse.” O verbo Piro é *gishpaka*, “aparecer”, “passar de um estado interior invisível para um estado exterior visível”, e é uma ação ritual crítica para o povo Piro. O ritual de nascimento, que estabelece o potencial para uma nova pessoa Piro, ocorre quando a combinação do feto + cordão umbilical + placenta “aparecem” do útero para o campo social de seus potenciais futuros parentes. Igualmente, a principal ação ritual Piro, *kigimawlo*, “o artefato de contas é colocado nela”, o ritual de iniciação de uma menina, começa quando uma menina “aparece” de sua reclusão da puberdade, coberta de desenhos pintados, joias de prata, miçangas, sinos e chocalhos de braços e pernas, à vista da assembleia de “todo o povo Piro ao longo do rio”. O ritual de iniciação da menina condensa toda a história da produção do parentesco no corpo de uma “nova mulher” e fornece a ela o potencial de transformação para estender o parentesco no futuro (Gow 2001). Além disso, o povo Piro descreve sua “libertação da escravidão”, um processo central em sua história recente, como sua emergência coletiva dos assentamentos de seus antigos padrões e a fundação de novas aldeias independentes.

Para o povo Piro, portanto, “aparecer” é um processo generativo de passar de um espaço oculto restrito para um espaço aberto e expansivo. “Aparecer” também codifica a relação entre a “floresta” por um lado e a “aldeia” e o “rio” por outro. Afastar-se da aldeia ou do rio é “entrar” na floresta; retornar é “emergir” da floresta. Mover-se pelo rio entre aldeias é simplesmente “ir”, “viajar”, porque em nenhum momento envolve oclusão visual.

Se combinarmos a imagem Nahua de “cair da floresta” com a compreensão do povo Piro sobre os significados do espaço, revelamos um padrão antigo encontrado nesta área da Amazônia peruana. O arqueólogo Donald J. Lathrap, em seu livro *The Upper Amazon* (1970), diferenciou entre o que chamou de povos “*backwood*” e “*riverine*”<sup>3</sup>, tanto os povos do

<sup>3</sup> N.T.: O termo usado por Lathrap e reproduzido por Gow, “*backwood*”, poderia ser traduzido literalmente como “sertão”, o que entendemos como inadequado à paisagem amazônica descrita no texto. Como o próprio Gow afirma ser um termo pejorativo, descartado na sequência do texto, optamos por não traduzi-lo. Por sua vez, evitamos traduzir também “*riverine*” por “ribeirinho”, para evitarmos uma possível confusão com a categoria “ribeirinho” consolidada no Brasil para se referir a uma população

vale do Ucayali quanto na Amazônia em geral. Os primeiros viviam em áreas ecológicas marginais, onde os solos eram pobres e, portanto, onde era difícil ganhar a vida. Os outros viviam em áreas ecológicas muito mais ricas, onde os solos eram muito férteis devido à sua constante reposição por inundações anuais – onde era fácil ganhar a vida. Claramente, “*backwoods*” é bastante pejorativo, e termos mais apropriados seriam povos de “interflúvio”, ou “habitantes de terra firme”, para usar o termo Nahua. Dito isso, a categorização de Lathrap é claramente significativa para os povos indígenas na área do Urubamba. O povo Piro é principalmente orientado para os grandes rios, enquanto o povo Nahua pré-contato foi principalmente orientado para a região de serras das áreas interfluviais. De fato, a força da expressão Nahua “caindo fora da floresta” não está no sentido de que eles já viveram “na floresta”, pois sempre viveram em aldeias cercadas por roças; encontra-se mais no contraste entre os locais de suas antigas aldeias longe dos grandes rios e a nova aldeia fundada por Curaca às margens do Mishahua.

A afirmação de Curaca sobre “cair fora da floresta” e o apelo de Etelbina Cuchichinari para que o homem amahuaca/*mayicho*/Nahua “apareça” são, portanto, dois lados da oposição entre povos “interfluviais” e “de várzea” que Lathrap discute. Os Nahua evitavam ativamente grandes rios, assim como vilarejos e roças precisamente, porque queriam se manter afastados dos povos vizinhos. Do ponto de vista Piro, esse “viver na floresta” é interpretado da mesma forma, mas com um valor muito negativo. Mas há mais nesse contraste do que o isolamento voluntário, pois reflete uma genuína diferença de orientação ecológica: os Nahua fazem grandes roças em terra firme e dependem em grande parte da caça, enquanto os Piro fazem uso considerável das praias da estação seca de grandes rios e dependem muito da pesca.

Os Mashco são uma versão mais extrema desse contraste, pois, de

---

tradicional não necessariamente indígena. Na sequência do texto, *riverine* é traduzido como “povos de várzea”. Agradecemos ao colega Claide de Paula Morais que nos ajudou a situar o debate arqueológico no qual Lathrap estava inserido. Segundo Morais essa discussão deriva do *Handbook of South American Indians* de Julian Steward. Desde sua publicação em 1949, consolidaram-se interpretações que opunham as áreas de terra firme e de várzea. O termo *backwood* é até menos comum do que *uplands* que estariam em oposição à *floodplain*. A maioria dos textos atuais em arqueologia, por exemplo, já não traduzem esses termos, usando normalmente “terra firme” em inglês. É comum que entre ribeirinhos se use “centro” em português, em referência ao centro da mata fechada.

maneira evidente, historicamente abandonaram a agricultura e qualquer forma de aldeia estável, um movimento certamente motivado por seu campo político, tanto externo quanto interno (Gow 2011). Os Nahua, que tiveram e têm muitas interações hostis com eles, os chamam desdenhosamente de *tsaonafa*, o “povo sentado”, porque não têm redes e, portanto, sentam-se no chão, o que os Nahua não fazem e encaram com horror (Feather 2010). É muito improvável que as pessoas Mashco se considerem “pessoas sentadas”, mas é um fato não fazerem roças ou aldeias permanentes. As evidências disponíveis sugerem que, como os Nahua, os Mashco valorizam a mobilidade, mas de uma forma mais extrema.

Um outro sentido dessa relação entre orientação ecológica e isolamento voluntário pode ser encontrado com o povo Amahuaca – no sentido de falantes da língua Amahuaca (Dole 1998). Sua orientação ecológica básica é quase idêntica à dos Nahua, exceto pela maior dependência do milho. Ao contrário dos Nahua, no entanto, os Amahuaca aparecem no arquivo histórico da Amazônia peruana colonial muito cedo e regularmente com um padrão cambiante de relações pacíficas e hostis com vizinhos indígenas como os Piros e os Conibo. O povo Amahuaca é extremamente difícil de ser representado como isolado voluntariamente, porque é extremamente difícil de ser representado como historicamente desconhecido. Isso é verdade mesmo considerando quando eles viviam em isolamento significativo com outras pessoas. Por exemplo, o povo Amahuaca que vive nas cabeceiras do rio Inuya, estudado por Robert Carneiro e Gertrude Dole (ver Dole 1998), vivia, pouco antes, com poucas relações pacíficas com outros povos, mas ninguém os teria considerado “não contatados” ou “isolados” porque seus vizinhos sabiam quem eles eram, muitas vezes pessoalmente. Eles ou seus ancestrais trabalharam para os patrões da borracha e da madeira em um ciclo oscilante de aproximação e afastamento que também incluiu violência letal de ambos os lados.

### **Em “Contato”**

Uma das características mais surpreendentes do isolamento voluntário é a velocidade e a aparente facilidade com que ele pode terminar. A dos Panará terminou quando um jovem chamado Sokriti decidiu ver por si mesmo como eram os inimigos que vinham perseguindo incansavelmente seu povo e deixando presentes para eles. Uma fotografia dele fazendo isso

tornou-se icônica na mídia internacional (ver Arndt, Pinto e Pinto 1998). Relatos subsequentes de “contato” com os Panará tendem a minimizar este momento, mas foi inquestionavelmente muito importante para o povo Panará, pois a sobrevivência de Sokriti de sua aventura muito temerária pesou fortemente em seus intensos debates sobre o que exatamente fazer depois (Ewart 2013; comunicação pessoal).

O povo Panará foi submetido à intensidade implacável de uma “frente de atração”. O Estado brasileiro não aceitaria um “não” como resposta. A BR-163 ia ser construída e o povo Panará tinha que sair do caminho, custava o que custasse. Onde eles viviam estava prestes a se tornar o lugar onde “pessoas civilizadas” viveriam. Internamente, porém, os Panará travavam um intenso debate sobre a natureza do que os irmãos Villas-Boas e seus companheiros estavam fazendo. Os homens mais velhos argumentavam que esses “inimigos”, como todos os inimigos, eram um mau presságio para o povo Panará, enquanto os homens mais jovens argumentavam que o presente e a falta de violência sugeriam que eles eram boas pessoas e deveriam ser abordados. O jovem Sokriti resolveu esse debate, ainda que fatalmente.

Da mesma forma, o isolamento voluntário dos Nahua terminou quando um jovem decidiu abordar pacificamente os madeireiros que ele e seus três companheiros estavam tentando matar e que, por sua vez, tentavam matá-lo. Não está totalmente claro quem eram esses madeireiros, *nafa*, mas as evidências sugerem que eram homens Piro ou Ashaninka, pessoas que, como vimos na história de Etelbina, estariam dispostas a aceitar essa “aparição”.

É bastante sugestivo pensar que, em ambos os casos, Panará e Nahua, os jovens iniciaram o fim do isolamento voluntário dos próprios jovens. A guerra indígena amazônica caracteriza-se essencialmente por saques, e é uma das maneiras pelas quais os jovens ganham respeito político em suas comunidades. Além disso, o saque é um meio para adquirir as coisas desejáveis dos povos inimigos, cuja distribuição generosa também favorece a trajetória política de tal homem. Se tais coisas desejáveis podem ser obtidas por meios pacíficos, a mudança de saque para negociação aparentemente ocorre com facilidade e rapidez. Como Lévi-Strauss (1976:338-9) observou, eles são “dois aspectos, opostos e indissolúveis, de um mesmo processo social”. Uma nova história política dos povos indígenas amazônicos poderia começar aí de maneira proveitosa.

O ensaio de Lévi-Strauss não se chama “Guerra e Paz”, mas “Guerra e

Comércio”. É claro que para Lévi-Strauss e também para Clastres, Overing e Viveiros de Castro, a guerra nas sociedades indígenas amazônicas não é precisamente “comércio que deu errado”. Para esses povos, a guerra é uma característica imanente do mundo e isso é verdade mesmo quando eles aparentemente não se envolvem mais nela, ou afirmam que nunca o fizeram. Há, como na história de Daimã, a posição deste tipo de perspectiva, *abi*/índios brabos/ “índios selvagens”, mesmo quando isso não está de fato presente em uma determinada série de eventos, como a do homem que viu a lua de uma forma diferente. A guerra é simplesmente como as coisas podem ser.

Para o SPI, “contato” foi o fim do “isolamento” e o início da “pacificação”. O conceito de “pacificação” é simplesmente uma variante da afirmação liberal padrão de que os estados modernos têm o monopólio absoluto da violência legítima dentro de seus territórios nacionais. Suspeito que esse conceito de contato como pacificação influencie fortemente os entendimentos antropológicos do isolamento voluntário.

Glenn Shepard fez uma observação importante sobre o isolamento voluntário em sua descrição de uma visita ao Peru em 2015 na companhia de José Carlos Meirelles, um funcionário aposentado da Funai, a organização sucessora do SPI. Shepard escreve:

Vendo inúmeras fotos de pessoas Mashco-Piro se aproximando de barcos, recebendo roupas, utensílios de metal, comida, até uma garrafa de Coca-Cola, Meirelles comentou: “O contato já aconteceu. Vocês é que estão negando” (2016: 135).

Aqui, é claro, “contato” não é um conceito antropológico, mas burocrático. Mas esses Mashco nunca foram isolados voluntariamente de seus vizinhos indígenas, que sabiam muito sobre eles, mesmo que tivessem apenas interações violentas. A violência, para as pessoas contra o Estado, é uma relação social genuína.

## Referências

Alvarez, Ricardo. 1957 “¿Piros en el Urubamba?” *Misiones Dominicanas* 223:263–265.

Alvarez, Ricardo. 1959. “Galería de Piros ilustres: Manuel Saavedra.” *Misiones Dominicanas* 40:41–52.

Arnt, Ricardo, Lúcio Flávio Pinto and Raimundo Pinto 1998 *Panará: A volta*

- dos Índios Gigantes*. São Paulo: Instituto Socioambiental.
- Batista de Lima, Daniela 2012 “*Vamos amansar um branco para pegar as coisas*”: *Elementos da etnohistória Kajkhwa- kratxi-jê (Tapayuna)*. MA Thesis. Brasília: Universidade da Brasília.
- Bloch, Maurice 1977 “The Past and the Present in the Present.” *Man* N.S. 12:278–92
- Carneiro, Robert 1962 “Little-known tribes of the Peruvian Montana.” *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*, N. 5:80–85.
- Clastres, Pierre 1977 *Society against the State*. Oxford: Blackwell.
- Cowell, Adrian 1973 *The Tribe that Hides from Man*. London: The Bodley Head.
- Dole, Gertrude E. 1998 “Los Amahuaca.” In Fernando Santos and Frederica Barclay (eds), *Guía Etnográfica de la Alto Amazonía, Volumen 3: Cashinahua, Amahuaca, Shipibo-Conibo*. Panama and Quito: Smithsonian Tropical Research Institute/Ediciones Abya-Yala.
- Ewart, Elizabeth 2013 *Space and Society in Central Brazil: A Panará Ethnography*. London: London School of Economics Monographs on Social Anthropology, n. 80. Bloomsbury Academic.
- Farabee, William Curtis 1922 *Indian Tribes of Eastern Peru*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press. Papers of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology, n. 10. Harvard University.
- Faura-Geig, Guillermo S. 1962 *Los Ríos de la Amazonía Peruana*. Centro de Estudios Histórico-Militares del Perú.
- Feather, Conrad 2010 “Elastic Selves and Fluid Cosmologies: Nahua Resilience in a Changing World.” Ph.D. dissertation, St Andrews: The University of St Andrews.
- Giraldin, Odair 1997 *Cayapó e Panará: Luta e Sobrevivência de um Povo Jê no Brasil Central*. Campinas: Editora de Unicamp.
- Gow, Peter. 2001. *An Amazonian Myth and Its History*. Oxford: Oxford University Press.
- Gow, Peter. 2011 “‘Me deixa em paz!’ Um relato etnográfico preliminar sobre o isolamento voluntário dos Mashco.” *Revista de Antropologia* 54:11–46.

- Grünberg, Georg 1966 “Urgent Research in Northwest Mato Grosso.” *Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research*.
- Heine-Geldern, Robert 1959 “The International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research.” *American Anthropologist* 61(6):1076–1078.
- Lathrap, Donald W. 1970 *The Upper Amazon*. London: Thames and Hudson.
- Lévi-Strauss, Claude. 1949 “La politique étrangère d’une société primitive.” *Politique Étrangère* 14(2):139–152.
- Lévi-Strauss, Claude. 1976 [1942] “Guerra e comércio entre os índios da América do Sul.” In Egon Schaden (ed) *Leituras de Etnologia Brasileira*, São Paulo: Companhia Editora Nacional, pp. 325–39.
- Lyon, Patricia J. 1975 “Dislocación tribal y clasificaciones lingüísticas en la zona del Rio Madre de Dios.” *Proceedings of the International Congress Of Americanists* 39(5):185–207.
- MacQuarrie, Kim 1992 *Dissipative Energy Structures and Cultural Change among the Yora/Parque-Nahua (Yami-nahua) of Southeastern Peru*. Master’s dissertation, Fullerton: California State University–Fullerton.
- Matteson, Esther. 1954 “The Piro of the Urubamba.” *Kroeber Anthropological Society Papers* 10:25–99.
- Matteson, Esther. 1955. “Analyzed Piro Text: A Boy and a Jaguar.” *Kroeber Anthropological Society Papers* 12:22–44.
- Matteson, Esther. 1965. *The Piro (Arawakan) Language*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Nies, Joyce (ed) 1972 *Muchikawa kewenni pirana ga wa pimri ginkaklukaka (Los antiguos perros y otros cuentos: Cartilla de lectura 10)*. Lima: Ministerio de Educación.
- Nies, Joyce (comp) 1986 *Diccionario Piro (Tokanchi gikshijikowaka-steno)*. Serie Lingüística Peruana 22. Yarinacocha: Ministerio de Educación and Instituto Lingüístico de Verano.
- Nimuendajú, Curt 1981 *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendajú*. Rio de Janeiro: Instituto Brasileira de Geografia e Estatística.
- Overing, Joanna 1983-4 “Elementary structures of reciprocity: a comparative

- note on Guianese, Central Brazilian, and North-West Amazon socio-political thought.” *Antropológica*, 59– 62:331–348.
- Parker, Steve 2015 “A preliminary wordlist of Mashco Piro.” *GIALens* 9(1):2–13.
- Ribiero, Darcy 1982 *Os Índios e a Civilização*. São Paulo: Vozes
- Ribiero, Darcy and Mary Ruth Wise 1978 *Los Grupos Étnicos de la Amazonía Peruana*. Lima: Ministerio de Educación.
- Sáez, Oscar Calavia. 2006 *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo and Rio de Janeiro: UNESP, ISA e NUTI.
- Santos-Granero, Fernando 2018 *Slavery and Utopia: The Wars and Dreams of an Amazonian World Transformer*. Austin: University of Texas Press.
- Shepard, Glenn H. Jr. 2016 “Ceci N’est Pas un Contacte: the Fetishization of Isolated Indigenous People Along the Peru-Brazil Border.” *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 14(1):135–137.
- Townsley, Graham 1994 “Los Yaminahua.” In Fernando Santos and Frederica Barclay (eds) *Guia Etnográfica de la Alto Amazonía, Volumen 2: Mayoruna, Uni, Yaminahua*. Panama and Quito: Smithsonian Tropical Research Institute/Ediciones Abya-Yala.
- Vasconcelos, Eduardo Alves 2013 *Investigando a hipótese Cayapó do Sul—Panará*. Doctoral thesis. University of Campinas.
- Verswijver, Gustaaf 1992 *The Club-Fighters of the Amazon: Warfare among the Kaiapo Indians of Central Brazil*. Ghent: Rijkuniversiteit Gent.
- Viveiros de Castro, Eduardo 2002 *A inconstância da alma selvagem—e outros ensaios de antropología*. São Paulo: Cosac & Naify.
- Woodside, Joseph Holt 1980 *Developmental Sequences in Amahuaca Society*. Ph.D. dissertation. University of Minnesota.