



De veados à anta, de interdito à carne. A (re)classificação estratégica do gado entre os Karitiana no sudoeste da Amazônia

Felipe Vander Velden

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Departamento de Ciências Sociais, Universidade Federal de São Carlos, Via Washington Luís, Km 235, 13565-900, São Carlos, São Paulo, Brasil. E-mail: fvander@ufscar.br

RESUMO. Registros dos primeiros contatos com bois, cavalos e outros animais de rebanho (burros, cabras, ovelhas, búfalos, porcos e outros) introduzidos com a invasão europeia no Novo Mundo, assim como das memórias destes eventos, são bastante raros entre os povos indígenas nas terras baixas sul-americanas. Por esta razão, sabemos quase nada dos processos de (re)conhecimento desses novos e estranhos seres e de sua paulatina incorporação (ou recusa) seja ao cotidiano das aldeias, seja aos chamados sistemas de conhecimento nativos. Este artigo discute algumas narrativas relacionadas ao aparecimento e aos primeiros encontros com os bovinos e equinos registradas entre os Karitiana, povo de língua Tupi-Arikém no norte do estado de Rondônia. A história do boi e do cavalo entre os Karitiana aponta para um processo de classificação inicial, seguido do que parece ter se constituído em uma estratégia de reclassificação desses seres – detectada recentemente (2023) por meio de uma troca dos nomes dos animais – que foi conduzida pelos modos de aproveitamento dos bois e cavalos que se alteraram ao longo do tempo. Esse processo transcorreu na medida em que o exótico se torna cada vez mais corriqueiro e familiar na paisagem rondoniense devastada e crescentemente ocupada pelo gado a partir dos anos de 1950.

Palavras-chave: boi; cavalo; alimento; sistemas de conhecimento; Karitiana; povos indígenas.

From deer to tapir, from prohibited to meat. The strategic (re)classification of cattle among the Karitiana in Southwestern Amazonia

ABSTRACT. Records of the first contacts with oxen, horses, and other herd animals (donkeys, goats, sheep, buffaloes, pigs, and others) introduced with the European invasion of the New World, as well as memories of these events, are quite rare among indigenous peoples in Lowland South America. For this reason, we know almost nothing about the processes of (re)cognition of these new and strange beings and their gradual incorporation (or refusal) either into the daily lives of villages or into the so-called native knowledge systems. This article discusses some narratives related to the appearance and first encounters with cattle and horses recorded among the Karitiana, a Tupi-Arikém-speaking people in the northern state of Rondônia, Brazil. The story of the ox and the horse among the Karitiana points to an initial classification process, followed by what appears to have constituted a strategy of reclassification of these beings – recently detected (2023) through a change in the names of the animals – which was driven by the ways of using oxen and horses that changed over time. This process took place as the exotic became increasingly commonplace and familiar in the devastated landscapes of Rondônia, increasingly occupied by cattle from the 1950s onwards.

Keywords: oxen; horses; food; knowledge systems; Karitiana; indigenous peoples.

Received on November 11, 2023.

Accepted on April 11, 2024.

Introdução¹

Narrativas sobre os primeiros contatos dos povos indígenas nas terras baixas sul-americanas com bois e cavalos, introduzidos com a invasão europeia do Novo Mundo, são bastante raras, e o mesmo pode-se dizer da

¹ Este artigo foi apresentado em 26 de outubro de 2023 no Café com Ciência, seminário permanente do Museu Goeldi, em Belém-PA. Agradeço a Bruno Marques e Lucia van Velthem pelo convite e aos demais participantes do evento pela muito estimulante tarde de debate e reflexão. Agradeço também a Luciana Storto pelo contínuo auxílio com a língua Karitiana, e a Leandra Holz pela generosa leitura. A pesquisa que deu origem ao artigo foi financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP (Auxílio Regular – Processo 2020/05507-0).

coleta de memórias eventualmente existentes sobre esses mesmos eventos. Não dispomos, até onde sei, de nada semelhante ao impressionante relato analisado por Virginia DeJohn Anderson (2006), que conta de um grupo de caçadores Norwottuck, viajando pelo vale do rio Connecticut, na costa nordeste da Nova Inglaterra, em seu encontro inicial com uma vaca:

[Os indígenas] avistaram um estranho animal debatendo-se impotente sob um deslizamento de neve. O grupo avançou com cautela para poder ver mais de perto. Embora o animal tivesse do tamanho aproximado de um grande veado, e tivesse chifres, não se parecia com nenhum animal que conheciam. Surpreendidos com esta descoberta inesperada, os Norwottucks retornaram para a aldeia de modo a buscar o conselho do sachem [os grandes chefes dos povos de língua Algonquiana], Chikwallop. O sachem desejou ver o estranho animal com seus próprios olhos, e assim acompanhou os homens ao local da descoberta. O pobre animal permanecia na neve. Os indígenas o puseram de pé, mas quando o soltaram ele novamente desabou sob seu próprio peso. Logo, emaciado e tremendo, a misteriosa criatura morreu de exposição ao frio (Anderson, 2006, p. 15, tradução nossa).²

Tampouco se conta, nesta porção do continente americano, com uma rica tradição de pinturas e gravuras rupestres desses animais exóticos – tal como presentes, por exemplo, de norte a sul dos Andes (Arenas C. & Martínez C. 2007, 2009; Martínez C., 2009) e por toda Austrália (Taçon, Ross, Paterson, & May, 2012; May, Wright, Sanz, Goldhahn, & Maralngurra, 2020) – que dizem muito sobre as maneiras indígenas de perceber esses seres adventícios nos momentos iniciais de sua chegada e difusão pelos territórios nativos, especialmente quando sua investigação é combinada com meticoloso trabalho com outras fontes históricas e etnográficas (McGrath, 1987).

Parece haver, outrossim, uma espécie de narrativa genérica, provavelmente gestada pela historiografia das relações entre o gado e os povos indígenas durante a expansão das fazendas pelo nordeste do Brasil; nesta, via de regra, quando bois e cavalos aparecem, os grupos indígenas ou fogem, ou atacam esses animais com flechas e lanças – e, a partir daí, a violência se instala, e onde entra o boi desaparece o indígena. Este é, em termos gerais, o conteúdo da grande narrativa da ‘fronteira de expansão pastoril’ conforme definida por Darcy Ribeiro (1996) em seu clássico *Os índios e a civilização*. Relatos desta natureza – “[...] os criadores simplesmente faziam chacinar cada grupo descoberto, quando um novo retiro de criação era fundado [...]” (Ribeiro, 1996, p. 102) – repetem-se de modo mais ou menos homogêneo em outras partes do Brasil e de países vizinhos, fazendo crer que entre os povos originários e os grandes mamíferos de rebanho nada pode existir além do choque violento e da expulsão dos grupos indígenas das zonas ocupadas por fazendas de criação.

Sem querer negar a extrema violência empregada pelos fazendeiros invasores contra incontáveis povos nativos nos sertões do Brasil, quero perguntar, entretanto, o que pode ter acontecido além dos confrontos entre os indígenas e o gado – ou, mesmo, o que mais podem revelar os eventos de ataques contra bois e cavalos em distintos contextos. Ou seja: trata-se de se perguntar como são pensados e classificados esses seres quando são vistos ou percebidos pela primeira (ou primeiras) vez (ou vezes) e de que formas encontram sua posição nos sistemas de conhecimento ameríndios. Sabemos, de fato, pouquíssimo sobre esses momentos iniciais do contato. Patrick Menget (2001), por exemplo, registrou que os Ikpeng (Txicão), quando falam sobre os inimigos de seus antepassados na bacia dos rios Teles Pires-Juruena, mencionam “[...] um grupo de brancos possuidores de cavalos e de gado” (Menget, 2001, p. 77). No alto Xingu, os Kamaiurá parecem recordar homens à cavalo com armas de fogo, tratados como ‘caraíbas que se locomovem como formigões de picadas mortais’, *tanahangaruwiap*: Menezes Bastos (2013) anotou trecho de um diálogo, possivelmente referindo-se a eventos ainda no século XVIII, em que se pode apreciar o estranhamento dos Kamaiurá diante do imponente animal: “‘Papai, olhe que veados imensos!’ ‘Não, meu filho, não são veados. São ‘formigões [...]’. Cuidado que eles picam você com o veneno da morte [...]’” (Menezes Bastos, 2013, p. 432).

Esta relativa ausência de dados sobre a chegada de bovinos e equinos (e de outros animais de criatório, como burros, mulas, búfalos, cabras, ovelhas, porcos e outros) pode estar ligada a vários motivos. Primeiro, é possível sugerir que o aparecimento desses seres exóticos pode não ter se constituído em evento fundante ou momento de especial relevância ou importância para muitos povos, como ele parece ser para mim mesmo (Oland, Hart, & Frink, 2012). Segundo, e como corolário do primeiro motivo, pode ser que a suposta descontinuidade ou ruptura entre um período histórico em que bois e cavalos não existem e o cenário seguinte em que sua presença se registra e mesmo se torna ubíqua, também não se verifique para diferentes povos

² No original: “[...] a group of Norwottuck Indians spied a strange beast floundering helplessly in a drift of snow. They advanced cautiously to take a closer look. Although the beast was about the size of a large deer and had horns, it resembled no animal they have ever seen. Surprised by his unexpected discovery, the Norwottucks returned to their village to seek counsel from their sachem, Chickwallop. The sachem wished to see the strange beast for himself and so accompanied the men back to the place where they had found it. The poor animal still lay in the snow. The Indians lifted it to its feet, but when they let go it quickly collapsed under its own weight. Soon, gaunt and shivering, the mysterious creature died of exposure”.

indígenas: talvez, afinal, esses seres não tenham sido vistos como uma grande novidade, como algo muito distinto de criaturas nativas conhecidas e habitualmente caçadas e consumidas, como antas e veados – prova disso, talvez, sejam as muitas línguas indígenas que vieram a denominar bois e cavalos como antas e veados, e mesmo como cachorros, possivelmente ilustrando uma certa percepção de pouca importância da emergência desses seres (Nordenskiöld, 1922; Brown, 1999). Essa mesma continuidade, aliás, talvez possa ser observada entre povos cujas narrativas míticas – os relatos dos eventos não testemunhados ou vividos por seus narradores – explicam a origem dos rebanhos em termos perfeitamente lógicos, como é o caso das muitas versões do conhecido mito de *Aukê* (os nomes variam por diferentes etnias) entre os grupos Timbira e outros povos Jê (ver), no qual bois e cavalos surgem na companhia do homem branco que tem sua origem em um menino indígena arruaceiro e bufão (um *trickster*, em suma) que é morto por seus parentes apenas para aparecer, tempos depois e em outro lugar, como rico e poderoso fazendeiro (Wilbert, 1978; Wilbert & Simoneau, 1984). O mesmo pode ser dito dos mitos de origem dos animais de rebanho registrados entre os povos (muitos hoje em dia criadores de gado, vaqueiros e cavaleiros) no lavrado de Roraima, como os Sapará (Cavalcante, 2011) e os Wapichana (Wirth, 1950).

De todo modo – e este é o terceiro motivo que, em minha opinião, pode esclarecer nossos parcos conhecimentos sobre as convergências iniciais entre o gado e os povos indígenas – penso que ainda reina um largo desinteresse, na etnologia americanista, pelos animais exóticos introduzidos com a invasão europeia. O objetivo deste artigo, assim, é ilustrar a riqueza dessas narrativas e o potencial que sua investigação nos oferece para a compreensão dos sistemas de conhecimento indígenas e as modalidades de sua operação. O que apresento aqui concerne a um momento específico da introdução dos animais de rebanho entre os Karitiana, grupo indígena no sudoeste da Amazônia brasileira: os primeiros contatos deste povo com bois e cavalos. Discuto especialmente o material que coletei em minha recente viagem de pesquisa de campo (agosto e setembro de 2023), porque esses dados apresentaram-me uma alteração bastante instigante do que eu havia registrado anteriormente. Com efeito, nas minhas pesquisas com os Karitiana realizadas a partir de 2003, eu havia anotado que o boi era chamado *depok irip'*, a “[...] anta dos brancos [não indígenas/outros] [...]”, e o cavalo era designado *de ty*, literalmente um “[...] veado grande” (cf. Vander Velden, 2012, p. 285-288). Contudo, neste trabalho de campo mais recente, ouvi pela primeira vez que bois e cavalos foram inicialmente denominados, conjuntamente, *de ty* (‘veado grande’), termo que, agora, passou a denominar apenas o cavalo.

O que se processou ali, nos modos propriamente Karitiana de conhecer e classificar esses seres recém-chegados à sua experiência? Uma análise preliminar dos meus dados aponta para um interessante processo de recusa inicial e de adoção posterior desses animais ao universo do conhecimento e das práticas dos Karitiana, que pode nos dar uma ideia das formas de negociação da posição do novo ou do exótico nos sistemas de conhecimento indígenas. Esse processo de intensa especulação intelectual, de experimentação teórica e prática e de tentativa e erro tem que ver, penso, com a história da inserção desta sociedade indígena nos cenários regionais em rápida mudança, especialmente a partir da década de 1950, quando começa o período da chamada Grande Aceleração (McNeill & Engelke, 2016), com seus brutais impactos nas paisagens humanas e outras-que-humanas na região amazônica, que reconfiguram enormemente cenários naturais tanto quanto os sistemas simbólicos das populações nativas.

Os Karitiana, o boi e o cavalo

Os Karitiana falam uma língua da família Arikém do tronco linguístico Tupi. Eles são, atualmente, cerca de 450 indivíduos, distribuídos por sete aldeias localizadas nos municípios de Porto Velho e Candeias do Jamari, no norte do estado de Rondônia. Cinco das aldeias estão dentro da Terra Indígena (T.I.) Karitiana, demarcada em 1985 com aproximadamente 89 mil hectares, mas duas delas estão fora do território legalmente reconhecido, constituindo bastiões de uma luta de quase 50 anos pela retomada de terras tradicionalmente ocupadas pelo grupo (e que ficaram de fora da demarcação) na margem direita do rio Candeias e no igarapé Preto, situadas respectivamente a leste e a nordeste da terra indígena.

A margem direita do rio Candeias e seus tributários é onde provavelmente ocorreram os primeiros encontros entre os Karitiana e esses novos animais, bois e cavalos, junto aos seus acompanhantes humanos, provavelmente entre fins do século XIX nos seringais abertos por caucheiros bolivianos e peruanos que se espalhavam pela região, e a primeira metade do século XX, com mais intensidade nas fazendas que paulatinamente invadiam a mesma zona. Esta área estava ocupada por várias aldeias Karitiana até por volta da década de 1950, quando parte do grupo liderado pelo cacique Antônio Moraes inicia um movimento em

direção ao oeste-noroeste, fugindo da frente de penetração não indígena, cruzando o Candeias e estabelecendo-se às margens do rio das Garças, já na porção esquerda da bacia do grande rio, onde foram contatados no final dos anos de 1960 por sertanistas da FUNAI, nas proximidades de onde hoje situa-se a Aldeia Central, maior e mais antiga aldeia Karitiana (Vander Velden, 2012).

Uma primeira observação a ser feita em relação aos bois e cavalos, assim como a todos os demais animais introduzidos com a chegada dos não indígenas no território Karitiana, é que, como estes dizem, esses seres ‘não têm história’. ‘Boi não tem história’, diz-se, pois, como os outros animais exóticos, apareceram ‘pelas mãos dos brancos’, não tendo sido criados no passado remoto. Não ter história, assim, é carecer de narrativas do ‘tempo antigamente’, como os Karitiana denominam acontecimentos que ninguém presenciou, e que nós antropólogos chamamos de mitos. As histórias desses animais trazidos junto dos não indígenas é uma história de ‘era tempo’, experienciada por muitos dos vivos mais idosos de hoje ou por antepassados que presenciaram os eventos, conheceram esses primeiros animais e puderam contar o que viram aos seus descendentes. Assim sendo, para os Karitiana pode-se verificar uma certa ruptura entre um mundo sem bois, cavalos, fazendas e fazendeiros, e outro mundo, posterior, já dominado por esses entes humanos e outros-que-humanos, que compõem o cenário de Rondônia atualmente como o ‘Estado Natural da Pecuária’³, cuja economia, sociedade e cultura são cada vez mais dominados pelo agronegócio, com ênfase na expansão da criação de gado (Pfeifer et al., 2021).

O conhecimento sobre os primeiros animais que apareceram em seu território aqui parece claro. Entretanto, há de se perguntar o que são, de fato, relatos dos ‘primeiros contatos’. Se, no caso dos Karitiana, podemos afirmar algo assim – mesmo concedendo que essas narrativas podem não exatamente corresponder aos eventos ou ocasiões iniciais, e que seu conteúdo sofre, obviamente, as vicissitudes da passagem do tempo e da elaboração da memória –, muito mais cautela deve ser tomada quando essas histórias nos aparecem ‘cifradas’, por assim dizer, em códigos à primeira vista estranhos, como é o caso dos mitos mencionados acima e de muitos outros mais, especialmente aqueles coletados entre povos com experiências de contato e convívio com não indígenas mais longevas, ou nos casos em que os bovinos e equinos, movimentando-se *motu proprio*, antecederam a chegada dos humanos. Há de se reconhecer, com isso, que ‘primeiros contatos’ são, de fato, difíceis de alcançar, uma vez que geralmente se processaram em episódios confusos e tensos, por vezes violentos, e que apresentam múltiplas ressonâncias nas práticas sociais e nos sistemas de conhecimento nativos (Vilaça, 2006), que se desenrolam e perduram por muito mais tempo do que um momento/evento singular (Hart, 2012).

Venho estudando narrativas como estas e, sem mais demora, passemos ao que os Karitiana dos dias correntes contam sobre seus primeiros encontros com bois e cavalos nas matas do vale do rio Candeias.

Bicho boi: os primeiros contatos

Disponho de diversos relatos que venho colecionando a partir das respostas que vários amigos e amigas Karitiana me fornece(ra)m para a questão dos seus primeiros encontros com equinos e bovinos estranhos e estrangeiros. Epitácio Karitiana, por exemplo, recorda que, nas suas perambulações pelo vale do baixo rio Candeias, o grupo já havia visto tais estranhos animais.

Tempo antigamente os Karitiana andavam muito longe, lá, outro país, muito longe, não sei onde, [onde tem] americano [sugerindo distância enorme], lá, e viram num campo e vieram para contar que viram anta diferente [bois], veado grande [cavalos], casa diferente. Voltaram para contar para o povo. Diz que depois Deus ensinou os brancos a criar, e aí os Karitiana viram nas mãos dos brancos esses animais (Epitácio Karitiana).

A narrativa de Epitácio destaca os movimentos dos Karitiana pelo que seriam propriedades de colonos que iam ocupando a região, desde a década de 1870, com seus modos de ocupação do espaço, suas casas e animais de criação em tudo diferentes do que estavam habituados. Consta que caucheiros e seringueiros bolivianos (muitos deles indígenas), que ocuparam esta região no final do século XIX (Leal, 2020) já eram abastecidos por ‘estabelecimentos agropecuários’ implantados nos rios Guaporé, Mamoré, Beni e Madre de Dios que conduziam gado em pé através do Madeira e seus principais afluentes desde pelo menos 1864 (Teixeira, 1998; Pinto, 2003).

Outras memórias igualmente mencionam fazendas, como esta, por Valter e sua esposa Margarida, que destacam a busca pelo contato com os não indígenas nas margens da antiga Estrada de Ferro Madeira-Mamoré (EFMM), cujo traçado passava ao norte da T.I., em uma caminhada de pelo menos 50 quilômetros:

³Este é o nome que se deu a uma campanha do governo estadual para promoção da pecuária rondoniense em 2010. O vídeo oficial da campanha pode ser encontrado em 7Agro7 (2019).

Tempo do trem, da estrada de ferro, não tem carro. Os Karitiana vêm a pé da aldeia até estrada de ferro. No caminho chegaram na fazenda de Rodrigo [fazendeiro não identificado]. Lá viram bois pela primeira vez. Não sabiam que boi dava leite. Os bois estavam cercados. Aí eles admiraram os bois, coisa curiosa, tinha chifre grande. Não sabiam o nome (Valter e Margarida).

Diversos outros relatos mencionam o encontro como gado bovino e equino nos seringais que ocupavam a região desde o final do século XIX: como me disseram Elivar e Marilene, “[...] primeira vez que Karitiana viram boi foi com seringueiros”. Ao contrário do que se pensa, os seringais na região possuíam algumas cabeças de gado bovino e equino – animais que, de certa maneira, assinalavam “[...] o aspecto de intimidade em torno da casa do seringueiro [...]” (Teixeira, 1999, p. 275-276) –, especialmente aquelas empregadas pelos comboieiros para o transporte da borracha e outras mercadorias que abasteciam regiões distantes (Teixeira, 2009).

No caso dos cavalos, uma redação escrita por quatro estudantes indígenas em 2006 rememora sua assustadora chegada na própria aldeia, montados por garimpeiros que exploravam cassiterita (minério de estanho) na região conhecida como Maria Conga, a oeste da Aldeia Central, atividade hoje desativada:

Antigamente, o Povo Karitiana não conhecia o cavalo, como o meu avô. As pessoas novas, que conheceram o cavalo, como José Pereira e Garcia [nota: novas naquele tempo]. Aquela pessoa que trabalhava na Maria Conga tinha um cavalo; ele é chamado de Raimundo Boiadeiro. Ele chegou aqui na aldeia em cima do cavalo. O povo que viu primeiro ficou assustado. Nós somos índios, e falamos assim:

– o que é aquilo? Parece um veado grande.

Assim que o Karitiana conheceu o cavalo. Na linguagem do Karitiana o cavalo é (Dety) (texto escrito por Antônio José, Claudionor, Denícia e Lucinda).

Alguns, por fim, mencionam o encontro com animais aparentemente soltos pela floresta – certamente bois em criação extensiva, como esta história, enviada por Claunilson:

Primeiro contato dos Karitiana com boi foi quando estavam em viagem pela mata e escutou ‘um’ de longe. Como eles [os Karitiana] eram muito curiosos para saber o que era aquilo, foram atrás e descobriram. Mas ficaram muito constrangidos com o tamanho e a cor do boi, com medo mesmo (Claunilson).

Coletei apenas um relato que fala de ataque a esses animais – que, como vimos, aparecem em outros contextos – e que igualmente faz referência ao encontro com os bovinos soltos na mata, aparecendo, desta forma, como potenciais presas de caça (Melatti, 1967; Diniz, 1972). A narrativa é de Cizino, neto de Antônio Moraes: “Antigamente boi foi embora, fugiu de cercado, de fazenda. Aí Antônio Moraes viu e falou: ‘que bicho é esse? Vou matar’. Matou com flecha, e comeram a criação de branco. Ele viu boi no mato” (Cizino).

O fato é que, nesta zona, assim como em outras partes densamente florestadas da Amazônia, bois e cavalos devem ter tido poucas oportunidades de se espalhar antes da efetiva penetração de seus criadores, diferentemente do que aconteceu nas zonas devassadas pelas clássicas frentes pastoris (como o Nordeste, o sul de Mato Grosso, o pampa gaúcho e o Brasil central), nas quais os animais iam avançando sobre os territórios antes mesmo do estabelecimento definitivo dos humanos. Os Karitiana, como vimos, conheceram esses seres sempre ‘diretamente pelas mãos dos brancos’.

Esses primeiros bois (e creio que pode-se dizer o mesmo dos cavalos) foram primeiro percebidos pelos Karitiana de um modo singular: eles foram considerados ‘*om dypo*’. ‘*Om dypo*’ expressão que caracteriza um conjunto de seres ou fenômenos ditos ‘estranhos’ – ‘como visagem’ – e que, sobretudo, não podem ou não devem ser vistos, observados pelas pessoas, sob risco de trazer doença e morte para si ou para familiares: cobras-cegas (*boroja okydn*, em que *okydn* se traduz por ‘mal cortado’, porque não tem a cabeça em uma extremidade e o rabo em outra), bichos-preguiça (quando avistados durante o dia) e rastros de luzes misteriosas no céu (*by woty*) estão entre esses seres ou eventos; uma tradução direta de ‘*om dypo*’, sugerida pelos próprios Karitiana, é ‘aviso de morte’.⁴ A qualificação como ‘*om dypo*’ foi atribuída a várias das novidades que alcançaram o território ocupado pelos Karitiana a partir das primeiras décadas do século XX, como os tratores, que faziam enorme barulho; assim como os bovinos, estes seres barulhentos e destrutivos não deviam ser encontrados ou sequer vistos pelas pessoas, podendo, caso contrário, trazer consequências fatais.

Assim sendo, o boi e o cavalo foram classificados, originalmente, como ‘bichos’ (*kida ouopok kida*). Nas palavras de Renato, segundo seu pai, o finado Garcia Karitiana: “Quando entraram em contato com os brancos

⁴ Especulando sobre o termo, Luciana Storto (em comunicação pessoal) sugeriu-me que uma tradução possível seria ‘*om*, ‘sombra’, mas que, como marcador gramatical em verbos significa ‘coisas sagradas’, e *dyp*, ‘aviso’, assim, ‘*om dypo*’ poderia ser traduzido por algo como ‘aviso das sombras’, ‘do além’, ou ‘de coisas sagradas’.

primeiro vê veado grande, viam como bicho, *kida* ou *opok kida*, assim como o trator, que faz barulho alto, estouro, zoada, e como *owoj*, *omapinguari*”.

Kida (ou *kinda*) é termo que designa seres potencialmente perigosos e agressivos, que é traduzido pelos Karitiana como ‘coisa’ ou ‘bicho’. *Kida* inclui várias criaturas monstruosas, horrendas e perigosas que habitam matas e mitos, como o Curupira (*Dopa*) e o Mapinguari (*Owojou Kida hararara*), mas também vários seres que classificamos como animais, indicando sua agressividade, periculosidade, feiura e asquerosidade manifestas em uma potência destrutiva e descontrolada, marcada pela predação, pela devoração e pela agressão. Isso inclui animais peçonhentos, como aranhas, vespas e serpentes, e criaturas perigosas, como as onças e as sucuris; mas *kida* também se aplica a qualquer ser que manifesta intenções agressivas, e que ataque as pessoas: um cão doméstico raivoso pode ser um ‘bicho’. Desta forma, *kida* funciona antes como um adjetivo (um qualificativo) do que como um substantivo (uma categoria): aquilo que se define pela monstruosidade, compreendida como um atributo físico, é certo, mas principalmente moral.

Assim foram os bois, ao que parece, para os Karitiana nos tempos dos primeiros contatos. Notemos, de passagem, que a ideia de tomar bois e cavalos como ‘monstros’ – na falta de um termo melhor – não é exclusividade dos Karitiana. Os Nambikwara no vale do Guaporé, por exemplo, “[...] desde a primeira vez que viram boi, tiveram medo de tão estranho animal, possantemente armado de grandes cornos” (Roquette-Pinto, 1935, p. 296). Edwin Reesink (2010), referindo-se aos Sararé, outro grupo Nambikwara, aponta para

[...] a possibilidade de que os invasores [humanos e não humanos] podem ter sido, inicialmente, considerados por alguns como *atasu*, entidades espirituais perigosas [...]. As mulas foram consideradas espíritos maus. Ainda no final dos anos de 1960 [David] Price observou um homem Sararé matar uma vaca extraviada como se fosse um espírito mau. O povo no vale do rio Guaporé seguiu matando bovinos fugidos de fazendas até o início da década de 1970. Aqueles no vale central foram cercados por tantas novas fazendas que, em certa ocasião, insistiram em flechar e matar bois porque isso impedia que os animais, vagando livremente, invadissem seus roçados [...]. Isso pouco serviu para convencer os indígenas de que os bovinos não eram espíritos destrutivos. Por muito tempo os indígenas acreditaram que a carne bovina não era comestível porque o animal não pertencia ao domínio da floresta, sendo distinto de qualquer presa de caça conhecida. Quando Price sugeriu que os bois tinham alguma similaridade com os veados, os Sararé responderam que a anatomia de seus estômagos era muito diferente. Com isso, a vaca parecia ser um animal bizarro, não sendo nem um pet (em geral jamais comido), nem uma presa de caça selvagem [...]. Assim, a estranheza desses animais inclassificáveis causou preocupação desde o início [...] (Reesink, 2010, p. 347, tradução nossa, referências suprimidas).⁵

Se espíritos maus entre os Nambikwara⁶, entre os Iranxe, não muito distantes, um mito (‘O sol novo’) também expressa a monstruosidade dos bovinos: conta-se que o sol estava andando e encontrou, num rio, o *Manã?mã* (‘boi d’ água’), que come gente. O sol atravessou o rio montado no monstro que, depois, ficou zangado e seus chifres caíram no chão, ficando só com dois, aqueles que caíram tendo virado espinhos de carandá (Pereira, 1974).

Retornando aos Karitiana, meus relatos apontam para uma questão crucial, que se coloca logo após a narração do encontro e da tomada de ciência desses animais: comer ou não comer sua carne? Esta pergunta parece de suma importância para os Karitiana: os relatos dos primeiros contatos com os brancos (*opok*) pouco falam, por exemplo, das ferramentas de metal (terçados, facas, machados, panelas), tão comuns nas reminiscências de outros povos em seus encontros com os não indígenas; outrossim, falam muito dos alimentos, das novas comidas apresentadas pelos estrangeiros, como a farinha, o macarrão, as conservas (carne, sardinha), o óleo, o sal, o açúcar e, o que nos interessa mais de perto aqui, a carne bovina (ver Moser, 1993).

A carne de seres definidos ou qualificados como *kida* não se come: eles não são *himo*, termo que, na língua Karitiana, denomina tanto ‘carne’ como ‘presa de caça’, indicando que a carne ideal é a carne de caça. Os seres ditos *kida* não são caçados e, logo, não são comida – é assim, por exemplo, com os ‘animais de criação’, os animais familiares que, como não são caçados, pois vivem na companhia dos humanos, não são comidos, não são caça e, por isso, não são carne.

Destarte, o finado Antônio Paulo contou-me, certa vez, que antigamente não se podia comer carne de boi:

⁵ No original: “[...] the possibility that the intruders might have initially been considered by some as the dangerous spiritual entity *atasu* [...]. The mules were thought be evil spirits. Even at the end of the 1960s Price witnessed a Sararé man kill a strayed cow as ‘an evil spirit’. The people in the Guaporé Valley continued to kill stray cattle until the beginning of the 1970s. Those in the central Valley eventually became so enveloped by the new fazendas that in one case they insisted in firing arrows and killing cattle because the animals not only were left free to invade their gardens [...]. This did little to convince the Indians that the cattle were not destructive spirits. For a long time the Indians believed that the meat was inedible because the animal did not pertain to the domain of the forest and was not similar to any recognizable game. When Price suggested that they bore a similarity with deer, the Sararé answered that the anatomy of its stomach was too different. Therefore, the cow seemed to be a bizarre animal, it was neither a pet (normally never eaten), nor a wild edible animal [...]. Thus, the strangeness of these unclassifiable animals initially caused concern [...]”.

⁶ De fato, os Nambikwara abateram tantos bois e equinos da Comissão Rondon que, junto aos animais que morreram por outras causas durante as atividades exploratórias da Comissão, motivaram Rondon a escrever, em uma Ordem do Dia, que lamentava “[...] o sacrifício de tantos bois que foram os grandes mártires dessa epopeia [...]”; sem eles, que Rondon chamou de “[...] nossos irmãos os bois [...]”, os trabalhos da Comissão jamais teriam sido realizados (Lopes de Souza, 1955, p. 174). As opiniões de Rondon acerca dos animais, que aparecem em vários de seus textos e manifestações, ainda merecem, penso, um cuidadoso estudo.

Quando primeiro viram lata de conserva [carne enlatada em conserva], [os Karitiana] gostaram. Aí papai falou que comer conserva, como comer mamão, banana e cana de açúcar, dá doença, fraqueza, *geet'ot* [provavelmente algum distúrbio relacionado com o sangue, *ge*], dá preguiça, não trabalha (Antônio Paulo).

Seu pai, disse-me, acrescentou que não se podia combinar a carne do boi (fresca ou em conserva) com as frutas doces, tipicamente proibidas aos caçadores (pois torna as flechas *doces* e, assim, inofensivas aos animais) e a todas as pessoas em estados liminares. Possivelmente esta proibição vinculava-se à gordura, abundantemente presente tanto na carne fresca quanto nas latas de carne industrializada: a gordura é igualmente pernicioso aos caçadores, pois faz suas flechas se tornarem escorregadias e, daí, ineficientes. A gordura, assim como o doce, em excesso, produzem caçadores panema.

Mas uma das narrativas que colecionei conta que, como, em dada ocasião, os Karitiana 'estavam com muita fome', o cacique teria falado que podiam comer carne bovina, e então 'mataram e comeram o boi'. Também os fazendeiros regionais ofereciam a carne de vaca para os Karitiana, que precisaram decidir se podiam ou não comê-la, como me contou Renato a respeito das experiências de seu pai, o finado Garcia:

Meu pai ia até a fazenda, e o dono da fazenda ofereceu carne de boi para ele. Mostrou boi vivo e monte de carne, e disse que a carne ali era daquele animal vivo, do boi. Primeiro tinham medo de comer carne de boi, de fazer mal, não sabiam que é coisa boa (Renato).

Então, paulatinamente, a carne bovina entrou na dieta dos Karitiana, assim como o gado *vacum* e cavalariço passou a fazer cada vez mais parte do cotidiano deste povo. O finado Antônio Paulo ressaltou que "[...] quando conheceram boi e charque com feijão, os Karitiana gostaram, porque era comida diferente, porque bem temperado". Não obstante, quando se come, pela primeira vez, um alimento desconhecido, é preciso experimentar, no sentido de submeter à experiência, pois pode se tratar de algo deletério, patogênico e mesmo potencialmente fatal. Conforme confidenciou-me Claunilson: "[...] quando se come algo desconhecido espera-se alguns minutos para saber se vai fazer mal". Sendo assim, a carne de boi foi experimentada e, "[...] como não aconteceu nada quando comeram a carne do boi, perceberam que era caça saudável para eles". Essa relevante questão da comestibilidade da carne bovina (e também equina, como veremos) me traz, finalmente, ao ponto central deste artigo, que trata do que chamo de um processo de reclassificação estratégica desses animais então exóticos pelos Karitiana.

Uma reclassificação gustativa estratégica

Chegamos, assim ao ponto dos nomes dados a esses dois novos seres, a essas duas novas 'espécies' de animais introduzidos, os bovinos e os equinos.⁷ Conforme mencionei na introdução deste artigo, nas minhas primeiras incursões ao campo entre os Karitiana, eu registrei os termos para boi como *opok irip'* e para cavalo como *de ty*. Agora, mais recentemente, encontrei informação um pouco diferente: que, nos contatos iniciais, o boi (e, presumivelmente, também o cavalo) foi primeiro chamado *dety*, 'veado grande', termo que hoje em dia designa apenas o cavalo. Como os Karitiana explicam essa mudança nos nomes? Parece-me, segundo as explicações que me foram concedidas por várias pessoas, que se tratou de uma reclassificação que podemos chamar estratégica. Mas por que estratégica?

Vários dos relatos que coletei complementam as informações sobre os primeiros bois e cavalos que foram conhecidos pelos Karitiana com a informação de que as pessoas, quando viram esses pela primeira vez, perguntavam para os mais velhos de que se tratava aqueles seres e que nome tinham, ou deveriam ter: 'como não sabiam o nome, perguntaram para o cacique'. E o primeiro modo de chamar os bois – e, creio, também os cavalos, sugerindo que os Karitiana talvez os percebessem/pensassem como um mesmo animal – foi *de ty*, 'grandes veados', ao contrário da expressão atual, *opok irip'*, as 'antas dos brancos/não indígenas'. As razões que os Karitiana me forneceram para esta mudança nas denominações têm a ver, penso, com uma reflexão em torno da carne. Ditou a história da expansão da pecuária por esta porção do sudoeste da Amazônia brasileira, iniciada em fins do século XIX mas bastante acelerada a partir da década de 1950, que os Karitiana tivessem finalmente incorporado o boi e o cavalo ao seu mundo e a carne desses animais à sua dieta. Contudo, isso não se fez sem uma curiosa negociação intelectual.

Esta mudança pode ser explicada, e esta é uma hipótese, por uma lógica do sensível (Lévi-Strauss, 1997): forçados a comer pela fome – ou desejosos de comer, porque realmente gostam de experimentar de tudo –

⁷ Posso falar em equinos pois a mesma palavra, na língua Karitiana, designa cavalos, mulas e burros.

carne bovina, que desconheciam, e que lhes era oferecida nos seringais e nas fazendas que invadiam cada vez mais seu território, o primeiro arrazoado foi equacionar o boi ao veado (e especialmente ao veado capoeira), animal cuja carne é considerada 'saudável', e do qual todas as partes podem ser consumidas; com isso, posto que não podiam selecionar os cortes bovinos ofertados, evitavam os perigos de se comer certas porções da carne das antas – se bois fossem antas – que são problemáticas. Antas são animais que os Karitiana dizem ser 'sagrados', e o consumo de sua carne requer várias prescrições especiais. Além disso, aos jovens é vedado o consumo do fígado e da carne gordurosa da barriga das antas, pois estas partes, ditas 'pesadas', tornam os homens pesados, lentos, o que é péssimo estado para um caçador ou guerreiro que tem na agilidade e na velocidade requisitos fundamentais para perseguir presas e para se esquivar das flechas dos inimigos.

Contudo, com o passar do tempo, e talvez com o que poderíamos chamar da rotinização da presença do boi no universo Karitiana – a partir do enorme crescimento da pecuária em Rondônia e da grande expansão das fazendas e empoderamento de uma elite pecuarista regional –, o termo *de ty* passou a ser empregado para designar outro não humano exótico, o cavalo. Poder-se-ia questionar, claro, se, como o veado é uma 'carne saudável', totalmente comestível, por que o cavalo, que não se come – se cervídeos têm carne bastante apreciada, aos Karitiana a ideia de ingerir a carne desses 'veados grandes' é estranha e repulsiva, sobretudo porque 'os brancos não comem cavalos' –, foi reclassificado desta forma? Aqui devo assinalar que, de certo modo, os Karitiana (assim como, afinal, também os brancos) comem carne equina, pois não foram poucos os indivíduos que me afirmaram que o charque, carne salgada e seca, é carne de cavalo, sendo ingerida regularmente.

Talvez – e aqui outra hipótese – o cavalo finalmente passou a ser o 'veado grande' (e o boi deixou de sê-lo) porque veado, 'de', é termo que recobre dois seres distintos: o veado capoeira ('de somo', 'veado vermelho'), cuja carne pode ser consumida sem maiores interditos, e o veado roxo ('de emo' ou 'de pita', 'veado preto' ou 'veado verdadeiro'), que se evita ingerir em situações liminares (gravidez, casais com filhos pequenos – sua cabeça jamais deve ser ingerida), pois se diz que sua carne deixa a pessoa 'doida' (*osikirip*). Há uma ambiguidade, assim, em torno de se comer veados – e, claro cavalos, já que se os Karitiana não veem os brancos matarem cavalos para comer, embora eles comam cavalos na forma de charque, essa carne bastante ambígua, penso, porque indeterminável, ao fim e ao cabo, o olho nu.

Ademais, a própria denominação inicial do boi como 'veado grande' possivelmente estivesse ligada ao modo como os Karitiana receberam a carne dos bovinos, tendo que comer partes como fígado e barriga: se os bois eram veados, essas partes podiam ser comidas sem problemas, sem perigo, especialmente aos jovens caçadores e guerreiros. Agora, como têm acesso regular à carne bovina, podem escolher cuidadosamente que partes comem, e, com isso, o boi pode deixar de ser um veado e passar a ser uma anta, *opok irip*, a 'anta dos brancos', o que parece mesmo mais adequado aos olhos dos Karitiana, que percebem uma grande semelhança no couro e no porte (tamanho) de antas e bois/vacas, assim como na anatomia de veados e cavalos: 'cavalo é igual veado grande', cavalo é igual pescoço de veado, como me disse Antônio José certa vez. A ambiguidade na comestibilidade do boi como veado grande dos brancos, uma outra forma de veado, deixou, então, de existir.

A carne bovina tornou-se, então, de consumo livre, sendo regularmente consumida pelos Karitiana.⁸ Não obstante, certas precauções permanecem, pois não se come nem fígado nem a carne gordurosa da região da barriga dos bois. As mesmas restrições aplicam-se a carne da anta e do boi: quando se ingere carne de anta, não se deve acompanhá-la com 'coisas doces'. A carne de anta é dita ser 'forte, pesada', assim como é a carne de boi; o sangue da anta e do boi, além disso, também são considerados 'fortes', tudo isso evidenciando as semelhanças percebidas entre uns e outras. Deve-se, então, abster-se de comer a barriga de antas e bois para evitar ficarem 'pesados' e 'gordos', e o fígado de antas e bovinos igualmente se deve evitar, sob risco de 'dar preguiça, ficar pesado e vomitar sangue', e assim 'envelhecer rápido'. Esses animais são considerados 'os que pisam forte, pesado', 'porque até correm, mas cansam rapidinho'.

Talvez se possa formular, ainda, uma outra hipótese para o boi ter sido posteriormente reclassificado, de modo que estou chamando de estratégico, como uma anta: o fato de que sua carne, que sempre vinha ou vem em grande quantidade (pois são animais grandes) ser necessariamente partilhada de modo festivo – parece que apenas o matador não deve comê-la, ou participar da festa (Storto, 2022). Diz-se que, quando se abate uma anta na floresta, por ser animal 'muito sagrado', sua carne tem que ser repartida e consumida por toda a aldeia; do contrário, se uma pessoa apenas for privada deste repasto, acontece 'coisa errada no povo', epidemias e diarreia ou mesmo a morte. Com a carne obtida com as carcaças do veado, de muito menor porte, isso não acontece.

⁸Mesmo que os Karitiana afirmem preferir as carnes de caça de espécies nativas, asseverando que a carne dos animais criados pelos brancos, 'tratada e vacinada', é mais 'fraca e aguada', o que compreendem como a contínua rarefação da caça em certas porções de seu território e sua presença bastante frequente na zona urbana da capital rondoniense torna inescapável o consumo de carne de vaca, assim como de frango, porco e outras.

Deste modo, tudo se passa como se fosse a qualidade, a natureza, da carne, que comandasse a classificação ou o conhecimento dos animais introduzidos pelos não indígenas: bois e vacas, primeiramente, são equacionados aos veados, todas as suas partes podendo servir de alimento, carne ‘saudável’, ainda que algo ambíguo por conta da existência de duas qualidades distintas de veados (‘de’), um amplamente comestível, outro não; nesta fase, os Karitiana ainda pouco conheciam e conviviam com bovinos, e sua carne era ofertada pelos não indígenas que encontravam pelas zonas que percorriam: não podiam, assim, escolher do que se servir, comendo o que recebiam por necessidade ou desejo. Na sequência, contudo, bois se tornam antas – similares às assim chamadas ‘antas do mato’ – pois seu couro é semelhante, e sua carne, ainda que muito saborosa, é gorda, e requer certas interdições; não obstante, os Karitiana agora podem controlar esse consumo, pois obtêm eles mesmos a carne bovina, nos açougues e supermercados de Porto Velho (uma vez que eles não criam bovinos em suas aldeias). O cavalo, por seu turno, se torna, finalmente, um veado, ‘veado grande’, de modo que a ambiguidade da carne dos cervídeos resta, de alguma maneira, preservada no charque, que se aprecia e se come, mas se desconfia, afinal, trata-se de carne equina.

Esses processos vinculam-se, penso, ao que chamei de processo de rotinização da presença dos bois na região dos Karitiana: quando este animal se torna comum na região, e o acesso à sua carne também se populariza, o boi passa a ser comparado ao maior mamífero da fauna neotropical, e uma das presas de caça mais apreciadas, e mais ‘sagradas’, para este povo indígena no sudoeste amazônico. Novas condições ambientais, econômicas e socioculturais, assim, convidam a um processo permanente de reavaliação do conhecimento dos e das práticas associadas aos animais exóticos introduzidos, e a uma alteração nos modos de classificá-los e de se relacionar com eles. Uma estratégia, enfim, para garantir uma oferta mais ou menos abundante do alimento por excelência dos Karitiana, a carne.

Considerações finais

Em seu trabalho sobre o que denomina de ‘aculturação lexical’ nas/das línguas indígenas nas Américas, o linguista Cecil Brown (1999) aponta um fenômeno comum nesses idiomas: confrontados com novos seres, humanos e outros-que-humanos, e artefatos ou coisas antes desconhecidos, vários povos primeiro cunharam neologismos para designar as novidades, que foram, posteriormente, substituídos, no uso, por termos derivados das palavras utilizadas nas línguas coloniais ou nacionais, inglês, francês, espanhol ou português. É assim, portanto, que vários povos originários no Brasil, hoje em dia, denominam bois/vacas e cavalos a partir desses termos em português; esse é o caso, por exemplo, do Paresi (Aruak) – em que boi = *bowi* e cavalo = *kawalo* (Silva, 2013) – e do Mbya-Guarani (Tupi-Guarani) – em que vaca = *waka* e cavalo = *kavaju* (Dooley, 2016).

Entre os Karitiana, entretanto, ocorreu algo um pouco diferente, pois o termo usado inicialmente para nomear o boi (e creio que também o cavalo) passou a designar apenas o cavalo, e o boi ganhou um novo nome, que estabelece o valor de sua carne como alimento preferencial. Parece-me que esta reclassificação estratégica⁹ do boi, de veado para anta, pode ser relacionada, de alguma forma, com a presença cada vez mais abundante dos rebanhos vacuns em Rondônia (a partir de 1950): com muitas, extensas e ricas fazendas, uma oferta de carne abundante, mas também a contínua rarefação da caça, cuja consequência, naturalmente, é a eleição da carne bovina como um alimento comum. Mas, para que isso acontecesse, foi necessário alterar sua classificação: era veado e passa a ser anta, posto que sua entrada no cotidiano alimentar Karitiana requer certos cuidados por serem animais pesados, de carne pesada e gordurosa. Verifica-se, portanto, um processo de reflexão inicial – pergunta-se aos mais velhos, sábios e experientes, o que são aquelas criaturas exógenas, quais seus nomes, e se servem como alimento –, que não se extingue com a passagem do tempo: segue-se refletindo, transformando-se o conhecimento dos animais a partir de novas condições materiais de existência.

Esta pesquisa, claro, continua, pois ainda há muita coisa que não sabemos sobre a história da penetração de bois, cavalos e outros animais de origem eurasiática e africana introduzidos nos territórios indígenas no Brasil e nas terras baixas sul-americanas em geral. O que tentei fazer neste artigo foi mostrar como a atenção a estas histórias pode nos oferecer interessantes pistas para a compreensão das histórias e dos sistemas de conhecimento indígenas. Poder-se-ia dizer que propus, aqui, uma história do contato, do conhecimento e mesmo das línguas indígenas, por meio da lógica do sensível, usando, neste caso particular, um código

⁹Um interessante paralelo pode ser encontrado na discussão que faz Altman (1982) acerca da incorporação do búfalo à economia e às práticas sociais e sistemas de conhecimento dos Gunwinggu no norte da Austrália; uma das razões que o autor sugere para explicar a modesta posição deste herbívoro introduzido nos mitos e rituais Gunwinggu estaria na preservação de seu estatuto como recurso aproveitável – a possibilidade de sua carne, sempre em grande quantidade, ser consumida por todos, uma vez que os animais da fauna nativa, plenamente integrados ao sistema mítico-ritual local, estão sujeitos a um conjunto complexo e severo de tabus. Trata-se, aqui também, do que parece ser uma estratégia de classificação da novidade.

gustativo, o paladar, o sabor da carne – como eu mesmo fiz, alhures, para o sal (Vander Velden, 2008), Philippe Erikson (2002) fez para substâncias doces e amargas entre os Matis, e Bruce Albert (1992), já em código olfativo (o cheiro e a fumaça dos metais), fez, de maneira magistral, para os Yanomami, apenas para citar alguns.

No mais, este é mais um esforço na busca por conhecer melhor os caminhos da chegada e da adoção (ou da recusa) do boi, do cavalo e da criação animal nas terras baixas da América do Sul. Com isso, desejo iluminar aspectos pouco estudados das histórias indígenas no Brasil, com o objetivo de compreender as múltiplas modalidades de relação que estas sociedades vêm estabelecendo com os animais de rebanho e com a pecuária há quase cinco séculos, incluindo suas críticas ferozes ao agronegócio contemporâneo. Porque, mesmo, em muitos casos, adotando e criando gado *vacum* e cavalos, diversos povos indígenas sempre fazem questão de marcar sua diferença radical em relação aos fazendeiros: ‘somos criadores de gado, não fazendeiros’, afirmam vários povos (ver Ribeiro, 2018; Lima, 2019). Pode ser, então, que o ‘*om dypo*, o ‘aviso de morte’ anunciado, no passado, pelos bois que não deveriam ser vistos pelos Karitiana, ecoe hoje em dia com ainda mais urgência: um ‘aviso de morte’ que profetizou a violenta expansão do gado pelo agronegócio¹⁰, em um cenário em que parece impensável não ver os bovinos, pois eles estão por toda parte.

Referências

- 7Agro7.(2019, março 5). *Rondônia - estado natural da pecuária* [Arquivo de vídeo]. Recuperado de https://www.youtube.com/watch?v=ekXk1t_C22E
- Albert, B. (1992). A fumaça do metal: história e representações do contato entre os Yanomami. *Anuário Antropológico*, 14(1), 151-189.
- Altman, J. (1982). Hunting buffalo in North-Central Arnhem Land: a case of rapid adaptation among Aborigines. *Oceania*, 52(4), 274-285.
- Anderson, V. D. (2006). *Creatures of empire: how domestic animals transformed early America*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Arenas C., M. A., & Martínez C., J. L. (2007). Del camélido al caballo: alteridad, apropiación y resignificación en el arte rupestre andino colonial. In *Actas del VI Congreso Chileno de Antropología – Tomo II* (p. 2067-2076). Valdivia, CL. Recuperado de <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/194>
- Arenas C., M. A., & Martínez C., J. L. (2009). Construyendo nuevas imágenes sobre los otros en el arte rupestre andino colonial. *Revista Chilena de Antropología Visual*, 1(13), 17-36. Recuperado de https://www.rchav.cl/2009_13_art02_arenas_&_martinez.html
- Brown, C. (1999). *Acculturation in native American languages*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Cavalcante, O. (2011). O tempo do capitão Bessa: espoliação territorial e violência na memória indígena em Roraima. *Tellus*, 11(21), 11-24. DOI: <https://doi.org/10.20435/tellus.v0i21.240>
- Diniz, E. S. (1972). *Os índios Makuxi do Roraima*. Marília, SP: Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Marília.
- Dooley, R. (2016). *Léxico Guarani, dialeto Mbyá: Guarani-Português*. Brasília, DF: SIL.
- Erikson, P. (2002). Reflexos de si, ecos de outrem: efeitos do contato sobre a auto-representação Matis. In B. Albert, & A. R. Ramos (Orgs.), *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico* (p. 179-204). São Paulo, SP: Editora Unesp/Imprensa Oficial/IRD.
- Hart, S. (2012). Decolonizing through heritage work in the Pocumtuck homeland of Northeastern North America. In M. Oland, S. Hart, & L. Frink (Orgs.), *Decolonizing Indigenous histories: exploring prehistoric/colonial transitions in Archaeology* (p. 86-109). Tucson, AZ: The University of Arizona Press.
- Leal, D. (2020). *Mundos do trabalho e conflitos sociais no rio Madeira (1861-1932)*. Manaus, AM: Editora Valer/FAPEAM.
- Lévi-Strauss, C. (1997). *O pensamento selvagem*. Campinas, SP: Papyrus.
- Lima, C. M. (2019). *Deus no céu e os índios na terra Morte e vida em uma aldeia Xukuru do Ororubá* (Tese de Doutorado). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos.
- Lopes de Souza, B. (1955). *Índios e explorações geográficas*. Rio de Janeiro, RJ: Ministério da Agricultura/Conselho Nacional de Proteção aos Índios.

¹⁰ Gostaria muito de agradecer a Chayenne Furtado por esta sugestão.

- Martínez C., J. L. (2009). Registros andinos al margen de la escritura: el arte rupestre colonial. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 14(1), 9-35. DOI: <http://dx.doi.org/10.4067/S0718-68942009000100002>
- May, S., Wright, D., Sanz, I. D., Goldhahn, J., & Maralngurra, G. (2020). The buffaroo: a 'first-sight' depiction of introduced buffalo in the rock art of the Western Arnhem Land, Australia. *Rock Art Research*, 37(2), 204-216.
- McGrath, A. (1987). *'Born in the cattle': Aborigenes in cattle country*. Sidney, AU: Allen & Unwin.
- McNeill, J., & Engelke, P. (2016). *The great acceleration: an environmental history of the Anthropocene Since 1945*. Cambridge, UK: The Belknap Press.
- Melatti, J. C. (1967). *Índios e criadores: a situação dos Krahó na área pastoral do Tocantins*. Rio de Janeiro, RJ: I.C.S/UFRJ.
- Menezes Bastos, R. J. (2013). *A festa da jaguatirica: uma partitura crítico-interpretativa*. Florianópolis, SC: Editora da UFSC.
- Menget, P. (2001). *Em nome dos outros: classificação das relações sociais entre os Txicáo do Alto Xingu*. Lisboa, PT: Museu Nacional de Etnologia/Assírio & Alvim.
- Moser, L. (1993). *Os Karitiana e a colonização recente de Rondônia* (Monografia de Bacharelado). Fundação Universidade Federal de Rondônia, Porto Velho.
- Nordenskiöld, E. (1922). *Deductions suggested by the geographical distribution of some post-Columbian words used by the Indians of South America* (Comparative Ethnographical Studies 5). Göteborg, SE: Elanders Boktryckeri Aktiebolag.
- Oland, M., Hart, S., & Frink, L. (2012). *Decolonizing Indigenous histories: exploring prehistoric/colonial transitions in Archaeology*. Tucson, AZ: The University of Arizona Press.
- Pereira, Pe. A. H. (1974). Lendas dos índios Iránxe. *Pesquisas - Antropologia*, 1(27), 1-84.
- Pfeifer, L. F. M., Salman, A. K., Taborda, J. M., Moreira da Silva, G., Andrade, J. S., Araújo, L. V., ... Teixeira, O. S. (2021). Caracterização da pecuária em Rondônia. In A. K. Salman, J. A. Schindwein, & L. F. M. Pfeifer (Orgs.), *Avanços da pecuária na Amazônia: pesquisas em desenvolvimento Regional em Rondônia* (p. 10-37). Porto Velho, RO: Coleção Pós-Graduação da UNIR – EDUFRO.
- Pinto, E. P. (2003). *Território Federal do Guaporé: fator de integração da fronteira ocidental do Brasil*. Rio de Janeiro, RJ: Viaman Gráfica e Editora.
- Reesink, E. (2010). *Allegories of wildness: three Nambikwara ethnohistories of sociocultural and linguistic change and continuity*. Amsterdam, NL: Rozenberg Publishers.
- Ribeiro, D. (1996). *Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno*. São Paulo, SP: Companhia das Letras.
- Ribeiro, G. (2018). *Criadores de gado: experiência dos Macuxi com o gado bovino* (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal de Roraima, Boa Vista.
- Roquette-Pinto, E. (1935). *Rondônia*. São Paulo, SP: Cia. Editora Nacional.
- Silva, G. R. (2013). *Morfossintaxe da língua Paresi-Haliti (Arawak)* (Tese de Doutorado). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- Storto, L. (2022). *Não havia mais homens*. São Paulo, SP: Hedra.
- Taçon, P., Ross, J., Paterson, A. & May, S. (2012). Picturing change and changing pictures: contact period rock art of Australia. In J. McDonald, & P. Veth (Eds.), *A companion to rock art* (p. 420-436). London, UK: Blackwell Publishing.
- Teixeira, M. A. (1998). Mortos, dormentes e febris: um estudo sobre o medo, a morbidade e a morte nos vales do Guaporé e Madeira, entre os séculos XVIII e XX. In Prefeitura Municipal de Porto Velho (Org.), *Porto Velho conta a sua história* (p. 99-155). Porto Velho, RO: SEMCE/PMPV.
- Teixeira, C. C. (1999). *Visões da natureza: seringueiros e colonos em Rondônia*. São Paulo, SP: Educ/Fapesp.
- Teixeira, C. C. (2009). *Servidão humana na selva: o aviamento e o barracão nos seringais da Amazônia*. Manaus, AM: Editora Valer/EDUA.
- Vander Velden, F. (2008). O gosto dos outros: o sal e a transformação dos corpos entre os Karitiana no sudoeste da Amazônia. *Temáticas*, 16(31), 13-49. DOI: <https://doi.org/10.20396/tematicas.v16i31/32.12436>
- Vander Velden, F. (2012). *Inquietas companhias: sobre os animais de criação entre os Karitiana*. São Paulo, SP: Alameda.

- Vilaça, A. (2006). *Quem somos nós: os Wari' encontram os brancos*. Rio de Janeiro, RJ: EdUF RJ.
- Wilbert, J. (1978). *Folk literature of the Gê Indians – volume I*. Los Angeles, CA: UCLA Latin American Center Publications.
- Wilbert, J., & Simoneau, K. (1984). *Folk literature of the Gê Indians – volume II*. Los Angeles, CA: UCLA Latin American Center Publications.
- Wirth, M. (1950). Lendas dos índios Vapidiana. *Revista do Museu Paulista, Nova Série*, 4(1), 165-216. Recuperado de https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Awirth-1950-lendas/Wirth_1950_LendasIndiosVapidiana.pdf