Paulo Roberto Homem de Góes

# Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças em um grupo indígena do Alto Juruá.

**Curitiba/ PR**

**2009**

**Universidade Federal do Paraná**

**Departamento de Antropologia Social**

**Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social - PPGAS**

# Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Paraná.

**Orientadora: Profª Drª. Edilene Coffaci de Lima**

**Curitiba/ PR**

**Setembro de 2009**

FICHA CATALOGRÁFICA:

Paulo Roberto Homem de Góes

Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças em um grupo indígena do Alto Juruá. Paulo Roberto Homem de Góes. DEAN/UFPR – Curitiba. 2009.

Dissertação de Mestrado – Universidade Federal do Paraná – Departamento de Antropologia Social.

1. Antropologia Social. 2. Etnologia Indígena. 3. Antropologia Política. 4. Política Indígena. 5. Pano.

Então, contemplei toda a obra de Deus e vi que o homem não pode compreender a obra que se faz debaixo do sol; por mais que trabalhe o homem para a descobrir, não a entenderá; e, ainda que diga o sábio que a virá a conhecer, nem por isso a poderá achar (Eclesiastes 8:17).

Como vocês têm deles que é sabido, mas o estudo não se acaba. A gente estuda e reza, aprende e reza, precisa estudar muito e fica pajé. Tudo a gente estuda, mas não é como vocês fazem não, não toma nota não, só na cabeça mesmo que a gente estuda. A gente estuda pra rezar todo tempo, mas não aprendeu tudo, assim como você faz, estuda, mas não aprendeu tudo, fica velho, mas não aprendeu tudo (Mani Katukina; aldeia Martim - dezembro 2006).

## Resumo

O presente estudo é um esforço de aproximação da dinâmica sociopolítica Katukina, grupo da família lingüística pano residente nas Terras Indígenas Gregório e Campinas, ambas no estado do Acre, Brasil. Através de pesquisa em fontes etnológicas, historiográficas e de minha própria etnografia, busco uma aproximação das relações que os Katukina constituíram com não-indígenas durante o período da colonização da região do Alto Juruá e aquelas que vem constituindo contemporaneamente a partir da noção de "conhecimentos tradicionais". Para tanto, insiro uma reflexão sobre a dinâmica sociopolítica nativa, pensada em termos tanto da constituição dos grupos domésticos e das aldeias, como também de um esquema relacional que perpassa os contatos com diversas formas de alteridade. Se a dinâmica sociopolítica nativa pressupõe a existência de inúmeros domínios com os quais a relação é a um só tempo produtiva e perigosa, devendo ser, portanto, equilibrada, que produtividade e que perigos estão latentes à intensificação das relações com os domínios não-indígenas? Que questões por sua vez este contato insere aos não-índios? Como veremos as relações interétnicas permeiam esta dissertação na medida em que o cotidiano Katukina/*Noke Koï* nos dias de hoje é permeado por elas. A busca por constituir este quadro parte da dinâmica nativa.

## Abstract

The present study is an attempt to approach the Katukina sociopolitical dyinamics, a group from Pano linguistic family resident in Gregório and Campinas Indegenous land, both located in the state of Acre, Brazil. By sourching in etnological and historical sources and from my own etnolography, I seek an approchement of relations that the Katukina constituted with non-Indians during the colonization period of upper Juruá region and from those that have been constituting contemporaneously from the concept of traditional knowledge. To do that, I propose a reflection on the native sociopolitical dynamic conceived not only in terms of the constitution of the domestic groups and villages but also as a relational schema that encompasses the contacts with various forms of otherness. Considering that the sociopolitical dynamic native assumes the existence of many domains with which the relationship is at the same time productive and dangerous, and should therefore be balanced, what productivity and what dangers are latent to the intensification of relations with non-indigenous domains? What issues this contact inserts to the non-Indians? As we are going to see, the interethnic relations permeate this dissertation by the time that the daily Katukina / Noke Koï routine is permeated by them. The efforts to constitute this, are part of the native dynamic.

## Agradecimentos

Primeiramente agradeço a Deus.

Edson e Celeste, OBRIGADO!!!

Pela força, pela visão, pelo amor...

O percurso foi longo então é justo que a lista de agradecimentos seja um pouco extensa.

Edilene Coffaci de Lima, minha orientadora, por muitas coisas, entre elas, ter me apresentado aos Katukina pessoalmente em 2005, ter possibilitado o acesso a grande parte da bibliografia da qual fiz uso nessa dissertação, ter-me convidado ao projeto de pesquisa *Effects of intellectual and cultural rights protection on traditional people and traditional knowledge. Case studies in Brazil*, enfim, por estar sendo uma interlocutora constante sem a qual esse trabalho não teria sido desenvolvido.

Não posso deixar de agradecer também Ricardo Cid Fernandes, professor também em sentido não-acadêmico, pelas leituras de várias versões do texto e por suas sugestões. Miguel Carid Naveira por sua amizade e seus comentários precisos e estimulantes. Carlos M. Lima (DEHIS) pela generosidade com que discutiu o primeiro capítulo. Laura Perez-Gil por sugestões bibliográficas e discussão do trabalho na banca de qualificação. Christine de Alencar Chaves pelo apoio desde o meu início na antropologia. Tia Isabel Costa por ter a disposição e paciência de revisar o primeiro capítulo.

Colegas do DEAN-UFPR tais como Nicole Soares, Andressa Lewandowski, Aline Fonseca Iubel, Paulo Nunes Ferreira, Janaina Moscal, entre outros, que tornaram o percurso do mestrado mais divertido e proveitoso.

PDPI (Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas) – Ministério de Meio Ambiente pelo apoio ao trabalho, Ford Foudantion pelo financiamento de parte da pesquisa e CAPES pela concessão de bolsa de estudo.

Agradeço também Maira Smith, Euclides Pereira Macuxi, Bruno Filizola e Francisco Pyãnko pela interlocução ao longo dos trabalhos de assessoria.

*Romeya* Kosti, *Shoitiya* Mani, Txoki e Rekã; Shere, Ni'i, Kavo, Mukanawa, Mai, Vari Kene, Sai, Aro, Pe'o, Hoshonawa, Vari Vinõ, entre tantos outros habitantes das Terras Indígenas Campinas e Gregório cuja interlocução ao longo desses anos tem me ensinado sobre a vida coisas além do que este texto comporta.

Tamanduá e Bateias pelos aprendizados...

Em Curitiba com muita consideração: Turista, Carol, Haiduke, Lígia, Morto (in memoriam), Doug, Guilber, Monalisa, Marronei, Priscila, César, Felpas, Guilherme, Fabíola, Tuiuiú, Polaco, Gringo, etc. Aos conterrâneos: Marcelo Celestrino, Bala, Puca, Fábio Isquisito, Solano, Gilson, entre outros.

Edson, Celeste, André, Daniel, Djane, Mônica; Raul, Helena, Zaluar e Áurea (in memoriam); Isabel, Zezo, Lucas; Ednéia, Carlão (in memoriam), Mirrael, Mariana; Eveli, Adriano, Alessandra; Ezequiel, Eneide, Andrey, Andressa; Joana, Neto, Jéssica; Elierson, Leandro, Karen; e a toda família, afinal, não fossem vocês, *eu* não seria.

Bia e Raul, esse trabalho é de vocês.

# Sumário

**Introdução.....10**

**I - Entre Brabos: índios e seringueiros no Alto Juruá.....19**

Territorialidades e guerras Pano.....20

Conflitos e o modo de ocupação seringueiro no Alto Juruá.....25

*Nawas* e nordestinos.....33

Sobre o cativeiro feminino.....42

Entre o chefe e o *Inka*: apontamentos sobre o lugar do patrão na política indígena..... 47

Estradas de seringa e a rodovia.....51

**II –Organização sociopolítica.....59**

Distribuição das aldeias.....61

Atividades diárias, atividades intensivas: gênero e economia nos agrupamentos domésticos.....72

*Mestï* vs. *Yupa*: atributos da eminência.....79

Chefes, mediadores, caciques.....86

Chapéus de pena e a multiplicidade extensiva.....94

Domínios virtuais, topografia intensiva.....105

**III –Imanência e transcendência do poder.....121**

Associação Indígena e o problema da representação política.....125

“Povo pirata” e “pacotes xamânicos”:.....136

A “cultura”, os especialistas e os especialistas em “cultura”.....145

Novos espaços sociopolíticos.....148

Alteridade circunscrita.....154

Centro Cultural Katukina.....156

**Considerações finais: Domínios, chefes e lideranças.....166**

**Referências bibliográficas.....170**

**Anexos**

I – Esboço genealógico
II – Carta de lideranças Katukina à Ministra Marina Silva (2003)
III– Documento AKAC 06/04/2006
IV - Carta de reivindicação da aldeia Varinawa
V - Documento AKAC 19/05/2008
VI – Convite do Festival *Noke Koïvo*
VII – Programação do Festival (2007)

# Introdução

> *Se quer seguir-me, narro-lhe; não uma aventura, mas experiência, a que me induziram, alternadamente, séries de raciocínios e intuições. Tomou-me tempo, desânimos, esforços. Dela me prezo, sem vangloriar-me (...) O senhor, por exemplo, que sabe e estuda, suponho nem tenha idéia do que seja na verdade – um espelho? Demais, decerto, das noções de física, com que se familiarizou, as leis da óptica. Reporto-me ao transcendente. Tudo, aliás, é a ponta de um mistério. Inclusive os fatos. Ou a ausência deles. Duvida? Quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo. Fixemo-nos no concreto.*
>
> "O espelho"; Primeiras Estórias - Guimarães Rosa.

Seguir os trajetos suscitados ao longo das experiências enquanto etnógrafo foi uma orientação limitada não tanto por projetos, modelos ou teorias adotados *a priori*, mas antes pelas condições de realização do trabalho antropológico. Tal como a experiência consigo (*não sendo)* mesmo originada pelos espelhos em Guimarães Rosa, o horizonte da etnografia exige perquirição, disciplina, abstração de um "*modelo subjetivo preexistente*". Em contraste ao reflexo de si gerado no contato com superfícies inanimadas, em etnografia um processo de suspensão se impõe. Através dele abre-se à possibilidade de interlocução com agências pautadas em outros substratos. Os cantos de Washime e Mai em minha primeira viagem a campo marcaram para mim o início desse processo.

Essa orientação etnográfica, obviamente, encontrou a todo tempo meus limites. No meu caso o trabalho foi viabilizado por intermédio de atividades de assessoria e o campo gradativamente ganhou contornos que tenderíamos a chamar *políticos*. Primeiramente estive engajado, por intermédio da antropóloga Edilene Coffaci de Lima, em um projeto[1] coordenado pelo Ministério do Meio Ambiente, cujo intuito era mediar a relação entre cientistas e comunidades indígenas detentoras dos saberes relacionados à utilização da secreção do *kampô* (*Phyllomedusa bicolor*), uma rã arbórea cuja secreção é amplamente utilizada entre populações indígenas da Amazônia Ocidental. O projeto tivera início justamente pela iniciativa dos Katukina, que em abril de 2003 enviaram à então Ministra

[1] *Projeto Kampô: Integrando o uso tradicional da biodiversidade à pesquisa científica e ao conhecimento tradicional*. Homero Moro Martins (2006) dedicou sua dissertação de mestrado à análise do Projeto Kampô. Em Lima (2009) encontram-se também detalhes de sua concepção e as dificuldades encontradas para levar adiante as ambições do projeto.

Marina Silva, uma carta em que solicitavam a proteção de seus conhecimentos sobre o *kampô*, pois esse estaria sendo apropriado indevidamente por pessoas de fora do grupo.

Ao tempo que as expectativas dos *Noke Koï*[2] (Katukina) cresciam em relação à tão afamada idéia de "repartição de benefícios"[3], a tentativa de promover um modelo de acesso de indústrias a recursos genéticos com conhecimento tradicional associado, era paralisada, ainda na sua fase de negociações com as instituições envolvidas, cerca de três anos após seu início.

Todavia em campo, e tal como o colega que me antecedeu no mesmo projeto, Homero Moro Martins, passei a ocupar para os Katukina/*Noke Koï* o lugar de "antropólogo do projeto". Assim, logo comecei a ser requisitado na colaboração de inúmeras tarefas das mais variadas, até o momento que me foi apresentada uma demanda que vinha sendo gestada por algumas lideranças há alguns anos. O projeto nativo era de criar um espaço na Terra Indígena que viabilizasse a recepção de não-índios e que viera a ser batizado provisoriamente de Centro de Cura Katukina. Inúmeras reuniões em várias aldeias foram realizadas até que o projeto tomasse a forma escrita exigida pelo formulário da agência que se esperava fosse financiá-lo, o PDPI[4], quando já era então denominado Centro Cultural Katukina (CCK). As primeiras reuniões em torno deste projeto ocorreram em abril de 2006, o envio do formulário ocorreu em agosto do mesmo ano e sua aprovação[5], com algumas ressalvas feitas pelo representante da Funai e do próprio MMA[6] foi efetuada em abril de 2008.

Problemas internos ao convênio entre o Banco do Brasil e o PDPI, assim como algumas indefinições relacionadas à própria organização proponente, a saber, a Associação Katukina do Campinas (AKAC), impossibilitaram o início de projeto até o presente. Ainda assim estive em área por mais três vezes: em assessoria a um projeto de criação de alevinos financiado pelo VIGISUS/ FUNASA; enquanto pesquisador de um projeto financiado pela Fundação Ford[7]; e enquanto assessor do próprio CCK na

[2] Auto-denominação recente que será analisada mais detalhadamente no terceiro capítulo. Sua tradução é feita, por eles próprios, como "povo verdadeiro".
[3] Esta idéia como outras relacionadas ao emprego de "cultura" entre os *Noke Koï* serão trabalhadas no capítulo final.
[4] Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas - MMA
[5] Após as discussões com técnicos do PDPI, assessores indígenas, representante da FUNAI e antropólogos sobre os pontos polêmicos.
[6] A não regularização do turismo em área indígena e das aplicações de *kampô* em não-índios foram temas considerados complexos e a exigência da Comissão Executiva do PDPI ao aprovar o projeto Katukina foi o acompanhamento antropológico e a proibição da aplicação do kampô.
[7] Projeto: "Effects of intellectual and cultural rights protection on traditional people and traditional knowledge. Case studies in Brazil" - financiado pela Ford Foudantion e coordenado pela antropóloga Manuela Carneiro da Cunha.

redefinição do cronograma de desembolso do projeto em junho de 2009. Somado o tempo total de trabalho de campo entre assessoria e etnografia são cerca de sete meses, entre os anos de 2005 e 2009. Ao longo das várias viagens permaneci em todas as aldeias da TI's Campinas e inclusive por pouco mais de uma semana na já extinta aldeia Sete Estrelas no rio Gregório – TI Yawanawa/Katukina do rio Gregório, apenas não tive a oportunidade de conhecer as duas aldeias recentemente abertas (2008) no rio Gregório – Vokõya e Numanawa.

O lugar que as lideranças Katukina/*Noke Koï* foram me relegando, aliado à dinâmica que possibilitou o trabalho de campo, impossibilitaram uma etnografia nos moldes clássicos – algo cada vez mais difícil de ser realizado no atual contexto indígena no Acre -, porém permitiram minha inserção em alguns processos decisórios que de outra forma estaria indubitavelmente à margem. Abordar a *política* não foi, portanto, exatamente uma opção e sim uma conseqüência.

Mas em que exatamente se fia uma dissertação cujo objetivo mais geral consiste em pensar a ação política indígena a partir de material histórico e etnográfico Katukina/Pano? Que é *política* no sentido ameríndio do termo? Que mecanismos esta agência indígena mobiliza na relação com não-índios? Não buscarei tanto definições, mas antes fornecer alguns elementos acerca da constituição das relações de força em diferentes instâncias (intra-aldeã, interaldeã, interétnica), que talvez contribuam a uma reflexão posterior. Como veremos, alguns temas tais como, por exemplo, fragmentação e aliança, perpassam vários momentos da história nativa e, por conseguinte do texto, seja em relação aos primeiros exploradores não-índios na região do Alto Juruá, seja na constituição da dinâmica interaldeã ou mesmo nas relações com não-indígenas contemporaneamente. Tal recorrência, ao meu ver, sugere alguns caminhos possíveis de aproximação da dinâmica sociopolítica nativa.

Em tempo: os Katukina/ *Noke Koï* são falantes de uma língua da família Pano que habitam duas Terras Indígenas no estado do Acre. Na TI do Rio Gregório que dividem com os Yawanawa atualmente existem duas aldeias (Numanawa e Vokõya). Na TI do Rio Campinas, onde a grande maioria da população habita (cerca de 550 pessoas), há cinco aldeias (Campinas/Kamanawa, Varinawa, Samaúma/Satanawa, Masheya e Bananeira). Opto ao longo do presente estudo por manter a denominação oficial do grupo (Katukina) dada ser essa a referência presente nos registros bibliográficos, mas também incorporo a autodenominação (*Noke Koi*) surgida recentemente por estar sendo amplamente apropriada por vários moradores.

A totalidade desta população é fluente na língua nativa e, sobretudo, homens adultos dominam o português, sendo a compreensão de mulheres e crianças de forma geral bastante restrita. Ao longo da pesquisa meus interlocutores privilegiados foram as pessoas bilíngües, mas também fui auxiliado por tradutores indígenas.

## Projeto Kampô e Centro Cultural Katukina

Como adiantei acima, os Katukina tem-se inserido num contexto interétnico de forma bastante assídua nos últimos anos. A presença da BR-364 ao longo da TI Campinas certamente é um fator considerável nessa expansão e manutenção das relações com não-indígenas. No entanto, se é através da BR que semanalmente katukinas vão à cidade e não-índios vem à Terra Indígena, tem sido através de determinados conhecimentos considerados tradicionais que aqueles alcançaram alguma visibilidade em níveis nacionais e mesmo internacionais. Dentre esses conhecimentos, sem dúvida, o que mais publicizou uma imagem Katukina em contextos extra regionais fora o supracitado *kampô*.

Tal difusão do *kampô* em contextos não-indígenas impulsionou, como mencionado antes, algumas lideranças a redigir uma carta[8] em que reivindicavam uma reunião com a então Ministra do Meio Ambiente (MMA) Marina Silva em 2003, a fim de discutir a questão do *kampô* e sua apropriação por não-indígenas. O *Projeto Kampô: Integrando o uso tradicional da biodiversidade à pesquisa científica e ao desenvolvimento tecnológico* então foi articulado pelo MMA tendo o intuito de construir um *estudo piloto de acesso ao patrimônio genético com conhecimento tradicional associado* (MMA; 2005: 9).

A iniciativa visava a criação de uma agenda positiva, no sentido de adequar o acesso e possível aproveitamento industrial de conhecimentos associados à biodiversidade gerados por populações tradicionais no Brasil, a marcos jurídicos que garantissem direitos a essas populações. A idéia de se criar um caso-piloto, contemplando a justa "repartição de benefícios" tal como prevista, por exemplo, no artigo 8j da Convenção da Diversidade Biológica, estava no horizonte do projeto. Para tanto, o Probem (Programa Brasileiro de Bioprospecção e Desenvolvimento Sustentável de Produtos da Biodiversidade) do Ministério do Meio Ambiente coordenou uma complexa

[8] Anexo II.

articulação entre herpetólogos, médicos, biólogos, povos indígenas detentores de tal conhecimento e instituições governamentais reguladoras e de pesquisa. Uma comissão de técnicos foi criada ainda em 2003 (Martins: 2006) e várias reuniões foram realizadas entre os diversos atores envolvidos até 2006, quando processos interinstitucionais interromperam as atividades do projeto.

Ao longo destes trajetos de articulação, muitas expectativas acabaram sendo criadas nas comunidades indígenas envolvidas. Como forma de garantir algum benefício oriundo do "Projeto Kampô" aos Katukina - que desde sua concepção vêm constituindo a parte mais ativa entre os povos indígenas envolvidos - alguns técnicos do MMA que trabalhavam na articulação do projeto inicial, apoiaram a iniciativa nativa de executar um projeto próprio. Por este viés, a interlocução de katukinas com técnicos do Ministério do Meio Ambiente migrou do Probem à outra pasta do MMA denominada Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas (PDPI). O projeto proposto pelos Katukina veio a ser aprovado, como citado acima, com o nome de Centro de Cultura Katukina (CCK), constituindo a primeira iniciativa em que a associação indígena se mostra a um só tempo proponente e executora.

A proposta do CCK, da qual participei em sua elaboração, condensa uma série de questões com as quais os Katukina vem dialogando mesmo antes da idealização do referido Projeto Kampô. O uso que não-indios fazem do *kampô* é uma preocupação que surgiu concomitante com a inserção de lideranças e curadores Katukina nas próprias redes de, justamente, usuários não-indígenas da secreção. Como veremos no terceiro capítulo, o contato de uma terapeuta de São Paulo com uma liderança Katukina por volta do ano 2000, constituiu em mais uma volta desta espiral que Francisco Gomes havia iniciado entre os mesmos Katukina já na década de 1960[9]. Volta que, por sua vez, abriu novas redes dialógicas a essas lideranças, que passaram então a se articular com diferentes atores envolvidos nas chamadas terapias alternativas de grandes centros urbanos.

Tais redes difundiram sobremaneira o uso da secreção, fosse ela realizada por intermédio indígena ou não. Exemplo desta difusão é a repercussão na opinião pública que a chamada "vacina do sapo" adquiriu. Como já apontado por Lima & Labate (2007), em poucos anos inúmeras reportagens em sites (Instituto Socioambiental 2006, Reuters, 2006), revistas (Globo Rural 2004, Época 2006, Superinteressante 2005) e jornais (New

[9] Sobre a trajetória do seringueiro Francisco Gomes e consequentemente da expansão do *kampô* ver especialmente: Leandro Altheman Lopes. 2000. *Kambô, a medicina da floresta (experiência narrativa)*. Trabalho de conclusão de curso (Comunicação Social / habilitação Jornalismo e Editoração): ECA/USP.

York Times 2005, Folha de São Paulo 2005 & 2005) de grande circulação testemunhavam a expansão no acesso a este conhecimento indígena.

Com a divulgação cresceu também a insatisfação entre os Katukina com a apropriação que não-indígenas vinham fazendo do *kampô*, que, observe-se, já havia sido o motivo da carta ao MMA em 2003. O CCK, portanto, emergiu inicialmente como uma tentativa de a um só tempo garantir algum controle nativo sobre a circulação do *kampô* e de outros conhecimentos indígenas, via a Associação Katukina do Campinas (AKAC), e desestimular os aplicadores Katukina de realizar as viagens em parceria com os terapeutas urbanos através de geração de renda com outras atividades dentro da Terra Indígena.

Embora tenha sido através do *kampô* que os Katukina se inseriram nos projetos do MMA, este teve de ser retirado do projeto original do CCK por orientação da Funai e Ibama. Mas ainda que o *kampô* tenha sido oficialmente retirado do projeto, a discussão de sua regularização ainda permaneceu e está prevista a realização de um fórum reunindo outras etnias para a discussão dos caminhos possíveis de se tratar a questão.

Os efeitos gerados pelo projeto CCK nas redes sociais Katukina ainda não podem ser matizados, e tampouco, se pode vislumbrar se os objetivos serão alcançados, pois o projeto ainda está por começar a ser implementado. De qualquer modo, o processo que levou à sua concepção é eloqüente das relações políticas interétnicas que contemporaneamente envolvem os conhecimentos que, na relação com lógicas jurídicas e de mercado, passam a ser constituídos enquanto “tradicionais”.

## Capítulos

As relações que os Katukina/ *Noke Koï* estabelecem com não-índios permeiam esta dissertação na medida em que o cotidiano Katukina/ *Noke Koï* é permeado por elas. Para tanto, uma aproximação do contexto atual - no qual as lideranças indígenas se lançam em direção às capitais nacionais e sul americanas e agentes do Estado e de Ong’s são presenças cotidianas nas aldeias - ocorre pelo mapeamento da trajetória histórica do grupo, em especial quanto à sua relação com a conquista territorial que sucedeu a chegada de seringueiros no Alto Juruá. Uma leitura destes processos

históricos através das narrativas dos mais antigos, de referências históricas, da etnologia Pano e amazônica é a proposta do primeiro capítulo.

A fragmentação é um dado histórico e sociológico entre os Katukina, é também inerente ao pensamento xamanístico e às histórias dos antigos – *shenipavo*. Katukina/ *Noke Koï*, na realidade são referências a um compêndio nativo de seis *povos* – *Varinawa*, *Numanawa*, *Satanawa*, *Waninawa*, *Kamanawa* e *Nainawa* – que em relação geram certa instância identitária cujas características abordarei ao longo dos capítulos II e III. Katukina ou *Noke Koï* operam em especial quando contrastados a outros "povos", tais como Yawanawa, Shanenawa, Kulina ou – e principalmente - não-índios.

A análise da organização sociopolítica Katukina com ênfase na chefia a partir de dados etnográficos é o objetivo do segundo capítulo, que também insere uma aproximação de narrativas que tematizam a alteridade e a construção da sociabilidade atual. As relações intra-aldeias e interaldeias contemplam aquilo que venho a denominar *política* no plano interno ao que algo *a posteriori* vem a ser compreendido como *socius*. É através delas que busco uma aproximação dos mecanismos através dos quais este(s) povo(s) tem-se produzido enquanto tal. A extensão das redes de um *socius* que de saída é múltiplo é por si uma questão diretamente relacionada com a abertura dessas redes, a qual é - em âmbitos que denominamos sociológicos e cosmológicos - perpassada por um mesmo esquema relacional que busco qualificar através da noção de horizontalidade assimétrica.

Enfim, no terceiro capítulo é problematizada a interação entre o modo *Noke Koï* de organização e produção do social e os modos através dos quais as relações com instâncias políticas não-indígenas são efetivadas contemporaneamente. O dilema entre a constante fragmentação, a legitimidade restrita das lideranças contemporâneas no plano interaldeão e a necessidade de criação e manutenção de uma Associação formada por uma diretoria que pretende representar formalmente a totalidade Katukina, talvez seja o exemplo mais vistoso dos conflitos que são colocados por e para os *Noke Koï*. Certamente não é o único. As parcerias inconstantes, mas sempre renovadas, com terapeutas interessados nas "curas da floresta" constituem, em um outro plano, conflitos diversos sobre a legitimidade de acesso e divulgação de saberes. A coletivização dos conhecimentos através do muito popular uso de "cultura" (Carneiro da Cunha; 2008) contrasta com as redes de aliança orientadas antes por critérios de parentesco e moradia.

Ao longo da dissertação procuro, então, problematizar a intersecção de dois esquemas relacionais distintos que passam a coexistir através de determinados

processos históricos. Partindo da sociopolítica indígena busco alcançar os processos que, contemporaneamente, constituem a relação dessa com instituições e organizações não-indígenas. Para um exemplo a partir do *kampô*:

Certa feita, ao chegar em uma das aldeias da TI Campinas, perguntei por uma liderança e me disseram que estava aplicando *kampô* em algumas mulheres em um igarapé próximo. Ouvi com estranheza - e pela primeira vez - que entre os Katukina um homem aplicava *kampô* em mulheres. Afinal, como em tantos outros povos indígenas, opera entre os Katukina uma clara divisão de gênero relacionada às atividades produtivas, e a eficácia atribuída ao *kampô*[10]*,* tal como me era explicado (também à Lima; 1994), está relacionada às atividades produtivas. Neste registro, habitualmente homens reconhecidos como tendo sido grandes caçadores e trabalhadores agrícolas são procurados enquanto aplicadores da secreção por jovens que se encontram com má sorte na caça e/ou indisposição ao trabalho. Da mesma forma mulheres cujas virtudes morais são reconhecidas se tornam aplicadoras do *kampô* em mulheres jovens. Lima (2005) já argumentava que não é a substância *kampô* em si mesma que o empanemado busca, antes é uma espécie de formação que alguém moralmente reconhecido transmite através da secreção.

Naquela ocasião, a liderança, que está entre os professores indígenas mais antigos da Terra Indígena, me explicou que as mulheres o procuraram enquanto aplicador pelas dificuldades que vinham tendo nas atividades escolares. O *kampô* como vetor de transmissão de potencialidades, agora ignorava a habitual divisão dos gêneros, pois estava ligado a atividades que também não pressupõem tal divisão, em um tempo que mulheres e homens freqüentam a escola.

Um ocorrido aparentemente sem grandes implicações, mas que aponta para algumas questões presentes no cotidiano de vários povos indígenas no Brasil. A relação com uma espécie de alteridade tão radical quanto a representada pelos não-índios e suas mercadorias e instituições, ao se intensificar, tal como vem ocorrendo com os Katukina/Pano, o faz através da constituição de determinados modos e objetos de troca. A interação interétnica após a conquista das territorialidades indígenas, para o caso do Alto Juruá, em grande parte foi constituída no eixo *exploração de mão-de-obra - acesso a mercadorias* (capítulo I). Atualmente essa interação vem sendo consolidada através de outros modos e objetos de troca, pois são determinados conhecimentos que passam a

[10] No segundo capítulo da presente dissertação retomo a discussão sobre as formas de uso da secreção do *kampô* entre os Katukina.

constituir relações em uma espécie de mercado de subjetividades (capítulo III). Espero ao fim deste trabalho ter apontado para algumas implicações desses processos interétnicos na sociológica nativa.

# I

# Entre “brabos”: índios e seringueiros no Alto Juruá

Principais áreas percorridas pelos Katukina/Pano ao longo dos séculos XIX - XX (a imagem está orientada pelos cursos dos rios – na parte de cima da imagem estão as cabeceiras)

A região que abrange os formadores dos rios Juruá e Purus, até as duas décadas finais do século XIX, não foi atingida por exploradores e missionários, portugueses ou brasileiros, senão de forma esporádica. Espanhóis e peruanos já haviam feito reconhecimentos mais precisos da área em épocas anteriores, tendo realizado expedições desde o século XVI sem que, no entanto, houvessem obtido sucesso em se estabelecerem perenemente na área. A inconstância na relação com os nativos custou a vida de muitos desses cristãos, tendo outros mais optado por recuar mesmo após anos de contato diante de reconfigurações no contexto de relações interétnicas.

Muitos desses numerosos povos da família lingüística Pano que habitavam esta extensa área de densas florestas já conheciam, com maior ou menor intensidade, a figura do homem branco há alguns séculos, mas somente foram obrigados, efetivamente, a conviver com estas sociedades estrangeiras quando exploradores de caucho e seringa

passaram continuamente a realizar incursões em seus territórios. O presente capítulo busca traçar um breve panorama das primeiras décadas de contato entre os grupos indígenas e os exploradores da borracha na região do Alto Juruá, a partir de diferentes referências etnológicas, etnográficas e históricas.

## Territorialidades e guerras Pano

Estudos sobre os grupos que formam a família lingüística Pano relacionam esta com a família Takana - cujos falantes são encontrados atualmente no nordeste da Bolívia - e estimam uma profundidade cronológica de cerca de três mil anos para cada uma delas (Urban, 1992:97). As pesquisas arqueológicas disponíveis sobre a ocupação Pano – que abrange a região de boa parte da bacia do Ucayali à oeste, até o Purus a leste, e do médio e alto Javari ao norte, até o Madre de Dios ao sul - são de autoria de D. Lathrap e de sua equipe (Renard-Casevitz, 1992:198; Morin, 1998: 292).

A partir de análises de vestígios de cerâmica, Donald Lathrap propõe que os grupos de língua Pano passaram a ocupar a região por volta de 1900 a 1600 a.p. (antes do presente) provenientes da região do Madeira-Guaporé, onde ainda hoje existem algumas pequenas populações. Uma ocupação, portanto, relativamente tardia, tendo em vista os registros arqueológicos coletados na região, datados de 4.000 a.p. (que coincidem com o surgimento da cerâmica). A ocupação de populações Pano, diferente do padrão que se supõe que foi até então empregado por outros povos da região, teve inicio pelo interflúvio e só posteriormente atingiu áreas ribeirinhas como o Ucayali, onde hoje há maior concentração demográfica.

Dados sobre comércio, guerras e outras modalidades de troca entre as diferentes populações indígenas em épocas anteriores à invasão espanhola são escassos, tanto na bibliografia quanto na memória de seus descendentes. Renard-Casevitz (1992:201-4) sustenta que os Arawak sub-andinos, cujo território se estendia dos contrafortes andinos até as margens do Ucayali, eram intermediários em trocas comerciais que envolviam povos andinos incaicos e pré-incaicos e povos Pano das florestas. Quando da chegada dos espanhóis na região, já no século XVI[11], grupos Pano ribeirinhos e Arawak centrais estavam integrados comercial e militarmente, sendo que nos séculos XVII e XVIII há

[11] O primeiro registro sobre populações Pano é de 1557, quando o missionário franciscano Arias de Ávila encontrou os Pãnotahua no rio Huallaga (Dole, 1998: 141).

registros de confederações guerreiras Pano e Arawak que defendiam as fronteiras amazônicas expulsando missionários, exploradores, colonos espanhóis e, posteriormente, mesmo o exército peruano.

Tais confederações interétnicas sustentaram a integridade territorial destes povos até o início da expansão do ciclo da borracha na década final do século XIX. Neste período, ocorre na região do Alto Juruá e Purus uma significativa reconfiguração política e territorial, decorrente da presença de duas frentes extrativistas distintas. Superiores militarmente, caucheiros peruanos e seringalistas brasileiros, beneficiados pelo desenvolvimento da arma de repetição e por financiamentos de companhias exportadoras, ocupam a região para explorar o látex, desarticulando as redes comerciais e militares mais amplas que ligavam diversos grupos Pano e Arawak.

Ainda segundo Renard-Casevitz, os Kampa garantiam acordos de não agressão entre os diversos grupos (cada aldeia podia chegar a 1.500 pessoas[12]) através de uma lógica política concêntrica, onde referências comuns articulavam a unidade militar de grupos distantes. Segundo a análise de José Pimenta sobre os mesmos Kampa:

> A grande flexibilidade desse sistema de organização social assegura, ao mesmo tempo, a independência e a liberdade das unidades locais (*household group*) e cria os fundamentos de uma solidariedade política interna que pode ser acionada em caso de necessidade. Desse modo, apesar de desprovidos de uma organização política centralizada e hierarquizada, as alianças entre *nampitsi* formam uma ampla rede de ramificações que interconecta todos os Ashaninka. Por sua vez, essas alianças se estendem aos outros campas, considerados como integrantes da mesma família, e cria uma solidariedade étnico-política maior que pode ser mobilizada em tempos de guerra para lutar contra inimigos comuns (Pimenta 2006:4).

A organização Arawak seria, portanto, caracterizada por esta centralização virtual, no sentido de que não há o reconhecimento de uma posição de chefia hierarquicamente superior que articule todos os grupos Kampa, o que, no entanto, não impede que esses grupos intensifiquem sua coesão ou promovam uma unidade política tendo matrizes culturais, materiais e mitológicas comuns que resultam em acordos de não agressão interna aos grupos do conjunto.

Modo de organização distinto daqueles exercidos pelos grupos Pano do interflúvio[13], onde a profusão de etnônimos e uma propensão maior à descentralização

[12] Em tempo de chuva, considerando a prática ainda vigente dos Ashaninka em se dispersar pelas praias durante o verão.
[13] Esta questão será mais bem desenvolvida no segundo capítulo.

política implicavam em conflitos guerreiros também entre si. A unidade Pano é analítica, dadas as semelhanças culturais, territoriais e lingüísticas dos grupos que virtualmente a compõem, mas não política ou sociológica.

Segundo a análise de Santos Granero (1998:17-9), as guerras de captura de mulheres e cativos já eram inerentes à lógica militar e matrimonial[14] destes povos, algo que foi intensificado com a chegada espanhola e, posteriormente, brasileira. Quando os missionários começaram a estabelecer reduções entre os Cocama (Tupi) no baixo Ucayali no século XVII, os Conibo, que não tinham contato direto com essa fonte de mercadorias, intensificaram suas guerras contra os Amahuaca de forma a fornecer cativos aos Cocama em troca de ferramentas de metal.

O *shoitiya*[15] Mani, falando sobre as migrações e guerras Katukina, em tempos anteriores ao ciclo da borracha, fornece-nos outros dados sobre esta dinâmica. Note-se que os Hoshonawa – como também sugerido também por Txoki, citado abaixo - são considerados como os principais responsáveis pela separação dos povos que viriam a se tornar Katukina e Marubo[16]:

> Fomos subindo o Juruá todo tempo. Hoshonawa[17] fez *correria* em nós e quase acabava tudo, ai escapava dez pessoas e aumentou de novo, daí depois aconteceram outras coisas. Diz que Varinawa tinha muito Varinawa, e acabava Varinawa, fizeram remédio, morreram quase tudo, Marubo me contou que era mais que tudo essas outras tribos, Waninawa era pouco, Satanawa era pouco, Kamanawa era pouco. Daí Varinawa era mais que essas pessoas, por isso quiseram matar quase tudo, daí escapou. Hoshonawa deu correria nele, depois aconteceu de novo, ai depois aconteceu de novo, daí eles pensaram: - Vamos sair daqui, muita gente não dá certo com inimigo. Daí passou, um bocado de gente foi embora, atravessou o Juruá na boca do Campinas, fizeram aldeia pra cá (Mani, aldeia Varinawa – novembro de 2008).

Exemplos como estes sugerem, portanto, que de certa forma as correrias – enquanto captura de mulheres e cativos - não foram geradas pelo mercado da borracha, pois vendetas entre diferentes povos já contribuíam para a composição da dinâmica sociopolítica Pano. Miguel Carid Naveira (2007:22) sugere, através da análise de

[14] Ainda hoje é comum entre alguns grupos Pano prescrição de casamento fora do grupo, sendo que no caso Shipibo "a exigência de distância genealógica (...) chega aos quatro ou aos sete graus" (Calávia, 2002:42) o que na prática implica que o casamento ideal é com uma parceira tão distante que se aproxima de um inimigo.

[15] *Shoitiya* designa um especialista xamânico. Sua tradução nativa é rezador. *Shoiti* (canto de cura/reza) + *ya* (ter) algo como aquele que tem o canto. Buscarei especificar o sentido dessa posse no segundo capítulo.

[16] Lima (1994) já registrara que os Katukina e Marubo dizem ter sido um mesmo povo que se separou antes da chegada de não-índios na região, a subida do Juruá aqui relatada pertence, portanto, ao período anterior ao início do ciclo da borracha.

[17] Hoshonawa é traduzido como "gente branca", Carid Naveira registra como "gente da garça" a partir do mito de criação dos povos (Suvini) dos Yaminawa (2007:357).

genealogias, que os raptos entre os Yaminawa ocorriam apenas entre diferentes grupos Pano, não havendo registro de casamentos com parceiras de povos Arawak ou Tupi, por exemplo.

Não afirmo com este paralelo que as guerras de captura de esposas, tão presentes em tempos anteriores às invasões de peruanos e brasileiros, fossem da mesma natureza que aquelas promovidas pelas sociedades da borracha, a aproximação justamente intenta o efeito contrastivo. Como veremos em seguida, o que os exploradores da borracha adicionaram a este contexto foi uma espécie de correrias em que a captura de mulheres estava articulada com a apropriação territorial e as conseqüentes guerras de extermínio.

"Índios do rio Tarauacá - maloca do "cupu" - ainda selvagens em 1910" (Castello Branco Sobrinho: 2005 (1930): 18).

Os Hoshonawa aparecem em bom número de narrativas como sendo um povo extremamente guerreiro. Na narrativa do *romeya*[18] Kosti que segue abaixo, esse povo aparece através da ação de um pajé que buscava se vingar de uma traição.

[18] Tal como o supracitado *shoitiya*, o *romeya* é também um especialista xamânico, embora sua ação se efetue por meios distintos. *Rome* é traduzido por tabaco ou por pedra e tal como no caso do especialista em cantos de cura *–ya* designa um atributo da pessoa. Cesarino (2008) traduz *romeya* como "entabacado". Lima (2000:128 e seguintes) já havia refletido sobre esta disntição entre especialistas parao caso Katukina.

> Teve um pajé que rezou e apareceu Hoshonawa. Tinha um cara que namorava mulher do pajé, dai pajé rezou pra ele transformar Hoshonawa, pra ele matar. Dai que surgiu muito Hoshonawa, dai Hoshonawa matou povo Noke Koï. (Foi) desse lado, depois de atravessar o Juruá que topou com Hoshonawa, dai Hoshonawa encontrou ele (KT), matava povo Noke e Noke Koï matava ele. Também quem escapou que fugiu né. Hoshonawa só comia milho torrado, quando vem duas horas da madrugada, Hoshonawa entrou na casa do Noke Koï pra matar ele, ai deitava na rede sozinho, ai ele foi deita com mulher dele. Hoshonawa entrou na casa pensando que ele tava deitado na rede, ai ele (Katukina/Noke Koï) escutou que tava pulando na rede. Ele correu e pegou Hoshonawa e jogou dentro do fogo. Dai queimava o Hoshonawa. Tinha muito Hoshonawa, mas esse entrou sozinho. Dai Noke Koï foi caçar e deixou só o filho dele na casa, quando ele chegou na mata o Hoshonawa já tinha matado o filho dele e partiu (o filho) e colocava em cima na palha. Quando ele chega da mata já tinham matado filho dele, ai ele foi passou direto atrás do Hoshonawa. Foi, levou mulher dele só flechando atrás do Hoshonawa, até que ele encontrou. Quando caiu chuva Hoshonawa fez tapiri pra passar chuva, Hoshonawa tinha muito dai ele deixou a mulher dele escondida, pra ele matar. Só era uma pessoa e Hoshonawa tinha muito. Ele matou tudinho os Hoshonawa, só uma pessoa foi na frente pra ver se vinha gente atrás dele, quando ele matava tudinho, a pessoa vinha na frente matou ele, a mulher dele correu. Ve'a foi quem matou os Hoshonawa e Hoshonawa matou ele também. Noke Koï tava com medo de Hoshonawa, colocou um monte de caroço de cocão pra deixar no terreiro pra Hoshonawa não entrar. Quando Hoshonawa entra pisou em cima e escorregaram, quando caíram Noke Koï matou Hoshonawa. Foi ai que acabou Hoshonawa. (Kosti, tradução de Aro, aldeia Varinawa - janeiro de 2009).

Ve'a seria o mártir responsável pela morte de grande parte destes inimigos dos Katukina. É notável que outros povos da região também reivindicam a autoria do extermínio deste povo temível, inclusive uma liderança reconhecidamente guerreira dos Yawanawa era chamada de Hoshonawa, segundo Mukanawa - que é Yawanawa casado com uma Katukina - e Carid Naveira (1999), isto se deve ao fato de ter sido capturado ainda criança pelos Yawanawa. Diferentemente de Kosti, mas de acordo com Mani, o *shoitiya* Txoki aponta os mesmos Hoshonawa como responsáveis pela separação do povo *Noke Koï* nos atuais Marubo e Katukina.

> Paulo: Porque os Katukina estão se chamando de Noke Koï?
> Txoki: Na geração é povo Noke Koï mesmo. Atravessamos na ponte jacaré, Tarakawate, ele afundou e morreu muita gente. Ficou gente lá, veio outro, eles falaram que chama de Marubo por causa da casa grande da maloca, passou tempo ficou Marubo, ai inventaram Marubo.
> Paulo: Como eles chamavam?
> Txoki: Noke Koï mesmo, é como nós: Varinawa, Satanawa, Kamanawa, Waninawa, foi branco que chamou Marubo! Katukina morava lá no outro rio, afluente do Ituí, quando veio Hoshonawa fazer correria, eles fugiram, dai inventaram mentira que outro pajé queria matar ele de macumba, Katukina saiu porque nós sofremos muito com Hoshonawa e pra não viver nessa confusão atravessaram pra cá o (rio) Juruá na boca do Campinas.

> Paulo: Como atravessaram?
> Txoki: Colcha de paxiubão que atravessava, não tem canoa, atravessaram o Juruá, ai nesse trecho peruano atacava ele, rodava nesse trecho todinho que eles matavam mesmo, minha mãe que contava, ela era antiga! Beiço pintado, orelha furada e tudo. Peruano atacava no (rio) Gregório e no (rio) Liberdade todo tempo, eles atacavam e Katukina vinha pra cá e ia pra lá.
> Paulo: Onde fica o Tsa Tsa Waka?
> Txoki: Tsa Tsa Waka (rio do peixe) é nesse meio antes do Liberdade, deságua no Juruá. Atravessaram na boca do Campinas, dai depois que sumiu o peruano é que foram pro Tsa Tsa Waka, até que vararam pro Gregório onde encontrou Manoel de Pinho, dai conversou com ele, dai voltaram pro Liberdade, ele brigava com o (seringalista) Mapes e saiu do (seringal) Guarani e foi pro Rio Branco e levou todos os índios pra lá no (rio) Tauari que deságua no Gregório. Tauari ficou com Manoel de Pinho, encontrou no Guarani, ele carregava mercadoria porque patrão, você sabe, viaja todo canto. Aqui brigaram por causa do seringal, passou tempo morreu Manoel ficaram sem patrão, soubemos notícia do Antonio Carioca, um bocado deles foram olhar pra ver se quer trabalhar com ele. Ele chamou e foram todinho pra lá. Antigamente não tem canto certo. (Txoki: janeiro de 2009)

A narrativa de Txoki alude à travessia na ponte jacaré – também presente entre os *shenipavo* de diversos povos Pano – para em seguida explicar que o ataque de Hoshonawa foi o responsável pela separação dos *Noke Koï* em Marubo e Katukina. As correrias exercidas pelos peruanos começariam logo após a travessia do rio Juruá que Txoki afirma ter ocorrido na altura da foz do rio Campinas. O episódio culmina com o "amansamento" do povo - já debilitado por anos de guerras e deslocamentos - pelo seringalista Manoel de Pinho.

## Conflitos e o modo de ocupação seringueiro no Alto Juruá

> Grande parte das tribos do Juruá-Purus desapareceu antes que fosse possível qualquer documentação sobre seus costumes; de muitas delas só se conhece a crônica das violências de que foram vítimas, crônicas aliás, quase idênticas, pois os mesmos fatos se repetiram com uma tribo após a outra (Ribeiro, 1979:43 apud. Pantoja, 2004: 151).

As largas extensões de florestas que abrigam os formadores das bacias dos rios Purus e Juruá ao norte e do Madre de Dios ao Sul, regiões de florestas densas e predominantemente territórios de numerosos grupos Pano, são também florestas que concentram grande variedade e quantidade da *Hevea Brasiliense* tendo já sido ricas também em *Castilla Elástica*. Antes que houvesse demanda pelo produto destas árvores

foram poucos os exploradores e missionários brasileiros que se aventuraram por estes territórios indígenas.

Segundo Euclides da Cunha, o inglês William Chandless, que em 1866 publicou "*Ascent of the River Purus*" pela Royal Geographical Society of London, foi o primeiro explorador a fazer conhecida aos não índios a hidrografia daquelas terras que viriam ser incorporadas ao Brasil enquanto estado do Acre. Em sua viagem Chandless desbravou e mapeou o alto rio Purus e seus tributários, com o intento de encontrar o divisor de águas que permitisse o acesso aos formadores do Madre de Dios em uma época em que havia esperança de encontrar ligações possíveis entre as bacias do Amazonas e do Paraguai.

> Aqueles longínquos lugares do Purus — mais conhecidos hoje, depois da exploração de Chandless, do que muitos pontos do nosso *far west* paulista — exigem uma aclimação dificílima e penosa. Apesar de um rápido povoamento, de cem mil almas em pouco mais de trinta anos, têm ainda o caráter nefasto das paragens virgens onde a copiosa exuberância da vida vegetal parece favorecida por um ambiente impróprio à existência humana (Cunha, 1907: 51).

Até o início do XX, oficialmente, a região era ainda reivindicada pelos estados da Bolívia e do Peru, sem que nenhum desses países efetivamente a ocupasse. Por volta de 1870 exploradores de aguano (mogno) e em seguida as primeiras levas de caucheiros peruanos começam a adentrar os territórios de povos Pano e os primeiros conflitos em torno deste novo mercado começam a acontecer. Os exploradores da *Castilloa elástica*, dadas as técnicas empregadas na coleta do caucho (abate das árvores e extração completa da borracha de uma só vez), implementaram uma cadeia de exploração extrativista e nômade, cuja característica fundamental na relação com os nativos era a extrema violência.

> Quando chegaram os brancos, nesse tempo não tinha seringa não, eles começaram com negócio de aguano [mogno], tirando madeira, chegaram madeireiro por lá. Aí tinham as aldeias na margem do rio também, pra poder tirar as madeiras aí metiam a bala nos índios. Os índios corriam, um bocado matava, aquele mais corajoso ele [índio] flechava ele [branco], aí ele [branco] matava, jogava. Pegava aqueles pequenininhos trazia pra criar, hoje em dia como tão tudo misturado, né. Foi assim que começaram trazer pra amansar os pequenos, uma menina, um menino, quando começaram crescer dizia: 'Olha, você vai mais eu, fala pros teus parentes que nós não vamos matar mais não, a gente quer trabalhar, eu dou a roupa pra ele, eu dou terçado pra ele'. Aí dava a roupa pra ele, chegava lá dizia que a roupa era muita quentura não vestia não, tirava, jogava fora. ... Então foi assim que começou, essa história que eu posso contar, é assim que meu avô me contava muito, aí dizia assim: 'olhe, meu neto, eu sofri, eu tava com medo e tal, mataram meu pai, me

> pegaram isso, me levaram assim...'. Então foi assim que comecemos. (Vicente Sabóia Kaxinawa - outubro 2002 citado em Weber 2004:26).

O primeiro impacto deste modo de ocupação na organização dos povos resistentes a este processo, de início, foi certamente territorial, com graves implicações nos rituais e na economia nativa. Diante das levas de caucheiros que chegavam e dos embates ocorridos, muitos povos optaram por estratégias também nômades que os permitiam que usufruíssem invisibilidade e, por conseqüência, proteção no interior das florestas. Para tanto, era necessário o abandono das técnicas agrícolas e dos rituais que mobilizassem as comunidades. Tal situação forçou determinados grupos a praticar infanticídio como forma de possibilitar as fugas (Yawa Jaminawa Arara- comunicação pessoal – 2007), enquanto outros aos poucos foram desenvolvendo estratégias de aproximação que os permitissem negociar com os não-índios.

Abaixo um mapa e uma relação dos primeiros exploradores do Alto Juruá segundo Castello Branco Sobrinho (2005 (1930): 12 – **grifo meu**):

| |
|---|
| I - Expedição de João da Cunha Corrêa até o Juruá-mirim. (1857) |
| II - Expedição de Antônio Marques de Meneses atinge o Estirão dos Nauas. |

| |
|---|
| (1884) |
| III - Exploração patrocinada pelos “italianos” Antonio Marcilio e Luiz Paschoal até a foz do Juruá- mirim. **Primeira expedição com fim de povoamento. (1884)** |
| IV - Exploração de Ismael Galdino da Paixão e Domingos Pereira de Sousa até a foz do Juruá-mirim. (1885) |
| V - Exploração do rio Moa. (1888) |
| VI - Exploração da foz do Juruá-mirim ao rio das Minas. (1889) |
| VII - Exploração até a foz do Igarapé Triunfo. (1890) |
| VIII - Exploração da foz do Tejo à foz do Breu. (1890)<br>Exploração do rio Tejo. (1890) |
| IX - Exploração do rio Azul, afluente do Moa. (1893) |
| X - Exploração do **alto Liberdade** por Pedro Juvêncio Barroso. **(1894)** |

O relato do *shoitiya* Mani sintetiza dois dos primeiros modos de troca direta entre os povos nativos e os exploradores de latex. O primeiro – as correrias - foi necessário para a objetivação do segundo - um sistema hierárquico de dívidas cujo denominador comum eram a borracha e as mercadorias:

> Os peruanos queriam matar os índios, vinham pra levar as mulheres, o índio ia atrás de novo e tomava elas deles (...) O índio viu o branco mariscando no rio, o índio foi atrás dele e ofereceu cinco mulheres pra poder trabalhar com ele. Assim acabou as correria (Mani, aldeia Samaúma - abril de 2006).

Este primeiro patrão, como registrado acima, tinha o nome de Manoel de Pinho, Toshpiya entre os Katukina.

A inserção de peruanos entre o povo *Noke Koï* – Katukina - se deu a partir da traição de um parente. Segundo a narrativa do *romeya* Kosti, traduzida por seu filho Aro, Kamarati foi quem ao se aliar aos caucheiros, sucessivamente passou a trazê-los para efetuarem os ataques de extermínio masculino e captura de mulheres.

> Parente Noke Koï foi morar junto com peruano e ele trazia muito peruano pra matar povo Noke Koï. Kamarati que foi morar junto com peruano, ele era muito preguiçoso, dai tá com medo de caba, ai irmão dele derrubou caba pra ferrar. Só irmão dele que caba ferrava, dai cunhado dele jogou ele no meio das cabas que ferraram Kamarati, dai que ele transformou, ficou muito valente, foi morar convidado do peruano e trazia muito peruano pra matar Noke Koï. Virou inimigo, dai que começou peruano matar povo Noke Koï (...) Não ganhava nada era só mesmo matar povo. Ele tomava mulher e levava pro peruano e quando ele encontrava com o povo mandava descer pra deitar com mulher

> dele, ai Noke Koï tava com medo, morava em todo canto com medo de morrer. Quando ficou velho veio morar com Noke Koï de novo, deixou peruano e veio de novo, dai povo matou ele. Ele foi criança e voltou velho, durou muito tempo, vida dele ele perseguiu Noke Koï, dai que mataram ele, já tinha matado muita gente e povo não gostava, daí mataram ele (Kosti tradução de Aro, aldeia Kamanawa, janeiro de 2009).

O tempo estimado por Kosti para essas correrias foi de algumas décadas ininterruptas, uma vez que Kamarati teria saído jovem e voltado velho para seu povo de origem. O fim do tempo dos peruanos só se efetivou com a chegada cada vez em maior número de seringalistas brasileiros aos quais os indígenas aos poucos começaram a se aliar.

Com a contínua e crescente demanda pelo látex no mercado estrangeiro, as últimas décadas do século XIX foram marcadas pela chegada crescente de brasileiros - financiados por Companhias aviadoras localizadas primeiramente em Belém e depois também em Manaus – buscando a exploração dos recursos da região. Este movimento proporcionou um modo de ocupação territorial distinto do modelo caucheiro, pois, sendo a seringueira uma árvore que quando realizado manejo adequado produz perenemente por decênios, a exploração seringueira exigiu um sistema sedentário que esteve na base do desenvolvimento do sistema de aviamento.

O funcionamento do sistema de aviamento em regiões como estas, muito distantes dos grandes centros, tinha em sua ponta os seringueiros de origem predominantemente nordestina, e aos quais, instalado o seringal, cabia abrir as estradas que ligavam os dispersos exemplares da árvore para diariamente coletar seu produto. Diretamente acima deles estava o dono do barracão que fornecia as mercadorias necessárias à manutenção dos seringueiros (espingardas, querosene, alimentos, roupas) e que em troca recebia o látex bruto que negociaria com o regatão de alguma companhia aviadora situada nos centros amazônicos. É como descreve Manuela Carneiro da Cunha:

> Aqui, o sistema desposava a própria geografia: os negociantes ingleses adiantavam as mercadorias para os negociantes de Belém, que as repassavam para os de Manaus, que as forneciam aos "patrões" dos rios caucheiros, que abasteciam seus subpatrões, que por sua vez as transferiam aos seus próprios subpatrões, concluindo-se o conjunto com adiantamentos em mercadorias feitos aos seringueiros. Esta cadeia toda estava fundada sobre o aviamento, o crédito e a dívida; salvo nas extremidades (isto é, os peixes pequenos das cabeceiras e os grandes de Belém e de Liverpool), cada qual era credor a montante e devedor a jusante (Carneiro da Cunha, 1998: 3-4).

A exploração econômica sistemática de brasileiros na chamada alta Amazônia ocorre, portanto, tardiamente. Antes do ciclo da borracha havia um mercado brasileiro limitado de produtos florestais como castanha-do-pará, ovos de tartaruga, copaíba, jarina, etc., bastante restrito à região de Belém. Em 1870 a cidade de Manaus registrava apenas 5.000 habitantes (Weistein, 1993:73). Mas, com a alta constante no preço da borracha, desde os primeiros anos da década de 1870, o oeste amazônico passa a então a fazer parte do quadro econômico brasileiro. A primeira linha regular, gerida pela Companhia Fluvial do Amazonas, que alcançava o médio Purus, iniciou suas atividades em 1869 (Cunha, 1907:54) começando a fomentar um crescimento populacional ainda não presenciado na região. Em dez anos (1877-1887) Euclides da Cunha estima que mais de 60.000 nordestinos migraram para essas regiões. Este fluxo continuado de migrantes por cerca de três décadas impulsionou algumas frações de grupos indígenas sobreviventes das correrias, a optarem por desfrutar do status de “amansados” em troca de uma estabilidade maior e do acesso às mercadorias.

A expansão vertiginosa da demanda de indústrias inglesa, alemãs e estadunidenses pelo látex, combinada a períodos de fortes secas no Nordeste em 1877, 1889, 1898 e 1900, gerou uma verdadeira onda migratória que atingiu a alta Amazônia até as regiões de colonização espanhola, onde foram comuns disputas territoriais entre caucheiros e seringalistas. Os principais afluentes do lado direito do Solimões começam a serem sistematicamente explorados por volta de 1880 e a região das cabeceiras destes rios, que dispunha de seringueiras em número e qualidade excepcionais, é atingida por brasileiros de forma efetiva somente em 1890.

Mauro Almeida e Cristina Wolff (2002b: 108) calculam que entre 1880 e 1910 cerca de 20 mil seringueiros por década entraram no oeste amazônico, sendo que no Alto Juruá - território então pretendido por Bolívia, Peru e Brasil - a ocupação brasileira coincidiu com a configuração botânica, sendo o território acreano, de certa forma, delimitado pela presença da *Hevea*.

Euclides da Cunha, mandado ao Purús como o líder da parte brasileira da Comissão Mista Brasileiro-Peruana de Reconhecimento do Alto Purus para contribuir na delimitação da fronteira entre Brasil e Peru nos anos de 1903 e 1904, pôde enumerar alguns grupos Pano e Arawak, com os quais esses seringueiros começaram a se deparar.

> Realmente, tôda a zona em que se traça, ainda pontuada, a linha limítrofe brasílio-peruana, e irradiam para os quadrantes os formadores do Purus e do Juruá, as vertentes mais setentrionais do Urubamba e os últimos esgalhos do Madre de Diós, figurava entre as mais desconhecidas da

> América, menos em virtude de suas condiçòes físicas excepcionais, vencidas em 1844 por F. Castelnau, que pelo renome temeroso das tribos que a povoam (...) Discordes nos hábitos e na procedência, lá se comprimem em ajuntamento forçado; os amauacas mansos que se agregam aos puestos dos extratores do caucho; os coronauas indomáveis, senhores das cabeceiras do Curanja; os piros acobreados, de rebrilhantes dentes tintos de resina escura que lhes dão aos rostos, quando sorriem, indefiníveis traços de ameaças sombrias; os barbudos caxibos afeitos ao extermínio em correrias de duzentos anos sôbre os destroços das missões do Pachitéa; os conibos de crânios deformados e bustos espantadamente listrados de vermelho e azul; os setebos, sipibos e iurimauas; os mashcos corpulentos, do Mano, evocando no desconforme da estatura os gigantes fabulados pelos primeiros cartógrafos da Amazônia; e, sôbre todos, suplantando-os na fama e no valor, os campas aguerridos do Urubamba. A variedade das cabildas em área tão reduzida trai a pressão estranha que as constringe. O ajuntamento é forçado. (Cunha, 1909: 25).

O relato é muito abrangente, mas o argumento de que o grande número e variedade dos povos indígenas da região se devem exclusivamente ao ajuntamento forçado não é de todo preciso, o que revela mais sobre o ponto de vista dos brasileiros e peruanos do que sobre a história dos povos da região. De fato, houve migrações indígenas às montantes e interflúvios mesmo antes de contatos diretos dos povos nativos e exploradores de látex. Contato que viera a forçar os Ashaninka (Arawak), conhecidos genericamente como Kampa, a ali se refugiarem partindo dos contrafortes andinos após séculos de resistência á invasão espanhola. Resistência que findou com a chegada da Winchester[19] e dos caucheiros (Renard-Casewitz, 1992: 198 e seguintes). No entanto, há de se considerar também que a região descrita por Euclides da Cunha já possuia populações bastante afeitas aos processos de descentralização política e de diferenciação corporal[20], característica do próprio ethos de seus povos autóctones.

Essa característica dos grupos que compõem a família lingüística Pano, ora definida como “caleidoscópica” ora chamada de “nebulosa” (Townsley, 1988; Erikson, 1993), onde fronteiras identitárias extremamente complexas e fluidas geram formações sociais compostas, cujas organizações muitas vezes têm por base vários “povos” dentro de um só etnônimo geral, foi tornada ainda mais intensa quando da objetivação do sistema de aviamento. Ao destruir as redes sociais indígenas, via guerras, cativeiro e doenças, a expansão demográfica vertiginosa das décadas finais do XIX, provocando o extermínio de muitos grupos, desestruturou as redes mais amplas de trocas interétnicas, gerando um processo de fragmentação física e simbólica destas populações. Às frações

[19] Rifle de repetição conhecido nos E.U.A como a “arma que conquistou o oeste”.
[20] Além dos crânios deformados dos Conibo e dos dentes enegrecidos dos Piro descritos por Euclides da Cunha, podemos citar os “bigodes” Matis que mimetizam onças.

de grupos que sobreviviam aos ataques impunha-se a necessidade de desenvolver diferentes estratégias de defesa, sendo que em muitos casos couberam a grandes chefes articular territorialmente – e por conseqüência matrimonialmente e economicamente[21] - grupos distintos.

Tal articulação territorial como, por exemplo, nos casos de João Tuxáua para os Marubo (Ruedas, 2001:722), Pekarua, Pekarasu e Antonio Luis no caso Yawanawa (Carid Naveira, 1999: 30) – e, como veremos, do seringalista Manoel de Pinho para o caso Katukina -, refletia-se na economia e na política dos grupos. Pois uma vez que as redes de alianças matrimoniais já existentes eram expandidas por intermédio do convívio com outras famílias extensas, as obrigações produtivas (agricultura, pesca e caça) entre genros, sogros, irmãos e cunhados, acabavam por também se estender para além destas redes, gerando, a partir da partilha territorial articulada por um chefe, uma nova configuração política[22] e em alguns casos até mesmo étnica. No caso Kaxinawa, povo relativamente bastante numeroso, houve uma dispersão e parte da população se articulou ao trabalho da seringa ao longo de vários rios acreanos, enquanto outra migrou para as cabeceiras do Curanja – atual território do Peru - onde a relativa escassez de borracha os permitiu usufruir relativa autonomia do sistema de aviamento.

O canibalismo guerreiro e funerário e as técnicas de transformação corporal, se assim é possível dizer, externas (tatuagens, deformações, ornamentos, pinturas) - ou aquelas não ligadas aos processos de transformação diretamente xamânicos (via ingestão de plantas, observação de dietas, etc.) - foram quase completamente abandonados tão logo o mercado da borracha se estabeleceu. O missionário francês da Congregação do Espírito Santo Constant Tastevin em 1924 descreve a tatuagem facial utilizada pelo *Noke* (Katukina-Pano) do rio da Liberdade[23], rio que teria sido explorado pela primeira vez em 1883[24]:

[21] Como veremos no capítulo II.
[22] Tal articulação entre economia, território e política será tratada no próximo capítulo.
[23] "(...) Barracão "Liberdade". As más línguas dizem que ele deveria ser chamado de "Riozinho da Escravidão", em razão do forte domínio que faziam pesar sobre os trabalhadores os proprietários da feitoria Liberdade" (Tastevin, 1928: 206).
[24] "Foi em 1883 que homens à procura de látex chegaram à foz do Riozinho da Liberdade (afluente do Juruá). O rio era rico em seringueiras: foi feita a sua conquista paralelamente à do Juruá e à do Gregório. Em 1900 encontramos os peruanos instalados na desembocadura do Caxingó; eles até levaram um barco a vapor, o único a ter passado do Forquilha até agora, e fizeram um carregamento de goma de *catilloa elástica*, o caucho propriamente dito. Quando da criação do território do Acre em 1904, o Liberdade foi dividido em dois pedaços; o inferior ficando na Amazônia e o superior, quer dizer dois terços dele, no novo território" (Tastevin 1928: 10).

> A tatuagem distintiva da tribo é uma linha azul que desenha os contornos da boca, e que, do canto dos lábios, se junta à base da orelha: parecem arreados por um freio. Para traçar estas linhas, que têm uma regularidade perfeita, eles se servem de um longo espinho da palmeira pupunha (*guglielma speciosa*), "wani", na sua língua, e derramam na picada o suco da fruta chamada *génipa*, em língua tupi. Somente os homens e as mulheres acima de trinta anos portavam esta marca nacional que lhes foi imprimida em baixa idade. Isto significa que depois que eles entraram em contato com os brancos, em torno de 1888, os Katukina abandonaram este costume bárbaro." (Tastevin, 1924: 4).

O próprio missionário sustenta que a denominação Katukina veio a ser incorporada por este grupo como estratégia de sobrevivência. Dada a fama de ferozes que possuíam os *Nawas* (Pano), os *yara* (que é como os Katukina denominam os não-índios) empreendiam numerosas e violentas correrias para dizimá-los, diferente do que acontecia com populações indígenas do médio e baixo Juruá, tais como os Kanamari e Djopa, da família Katukina que eram tidos como índios "mansos" (Lima, 1994: 16). Esta estratégia de "auto-amansamento", se de fato a leitura de Tastevin é correta, diz muito sobre a lógica que permeava as relações entre brasileiros e indígenas nas décadas finais do século XIX no Alto Juruá.

## ***Nawas* e nordestinos**

> As pessoas que subiam em vapores eram abandonadas na margem do rio, sem haver o menor abrigo, tendo aos pés o rio e a mata, com os seus habitantes primitivos. Logo ao saltar o *"brabo"* tinha que construir um "tapiri", ligeira construção de madeira e palhas, para que não ficassem ao relento e poder resguardar as mercadorias que conduzia e instrumentos indispensáveis à caça, sua defesa e o material necessário à abertura de varadouros destinados à ligação de madeira donde se extraem o leite, para o fabrico da borracha (Castello Branco Sobrinho, 2005 (1930):27 – *grifo meu*).

As categorias de "brabos" e "mansos", para se referir aos indígenas, estiveram constantemente presente na legislação colonial (Carneiro da Cunha, 1992: 134 e seguintes), algo que ressoou também nas práticas dos exploradores que chegavam aos territórios Pano, a ponto de serem incorporadas nos modos de classificar os próprios nordestinos. Como nos informa Castello Branco, o nordestino recém-chegado que desconhecia o ambiente e as técnicas de extração do látex era também considerado um "brabo".

O tratamento relegado ao índio “bravo”, na história brasileira, em geral oscilou entre o extermínio para ocupação territorial e a “domestïcação” através da catequese e do trabalho forçado a fim de inseri-lo na sociedade colonial. O caso do Alto Juruá apresenta algumas diferenças neste quadro, devido às distâncias geográficas dos grandes centros e aos modos de relações interétnicas que ali foram estabelecidos por conta do caráter rigorosamente mercantil que impulsionou a ocupação em suas primeiras décadas. Refiro-me ao papel exercido pelas companhias aviadoras, sem as quais não poderia tamanho número de nordestinos ter alcançado essas áreas em busca de um modo de vida alternativo à precariedade que atravessavam em tempos de fortes secas no sertão nordestino.

As especificidades desta conjuntura emergem, portanto, do fato de que não houve na geração pioneira a participação daqueles atributos identificados por Pierre Bourdieu como característicos de modos de dominação objetivados: a saber, “*sistema de ensino, de aparelho jurídico e de Estado*” (Bourdieu, 2006:193), pois até 1904[25] sequer se havia delimitado os limites de Peru, Bolívia e Brasil. Juridicamente todo território que abrange o Alto Juruá e Purus foi construído como um espaço vazio – as chamadas terras devolutas tão recorrentes na história agrária do país-, o que implicava na imposição de invisibilidade à territorialidade indígena. Na prática passava, nesse tempo, a ser ocupado predominantemente por brasileiros.

Este modo de ocupação gerou, obviamente, implicações nas estruturas de poder regionais, em especial em relação à posição usufruída pelo patrão seringalista, pois o lugar que ocupava nos processos da rede de aviamento, o permitia que monopolizasse a cadeia de trocas mercantis em nível mais local, gerando lucro a partir de dois movimentos: super faturava o valor das mercadorias, ao mesmo tempo em que forçava o preço da borracha para baixo. O limite de lucros lhe era imposto tão somente pela possibilidade do seringueiro garantir a subsistência com a caça e a pesca, algo que faria se os preços dos alimentos não o estivessem acessíveis.

Instituições como a Igreja e o sistema administrativo e jurídico do Estado vieram a ocupar um território conquistado pelos seringais, que por sua vez eram controlados por regimentos internos definidos por aquele a quem caberia realizar o intermédio da troca. A catequese cumpriu um papel bastante secundário nesta região explorada majoritariamente pela iniciativa privada, o “brabo” aqui, nas primeiras décadas de

[25] No departamento do Alto Juruá são de 1904 a fundação do primeiro jornal e a também da primeira escola e do próprio município de Cruzeiro do Sul (Castello Branco Sobrinho, 2005: 80, 92 e 151).

ocupação branca, antes era aquele que deveria ser morto, e não convertido, para que fosse possível a implantação do seringal.

> Na margem oposta do rio, de frente ao seringal Redenção, moravam os catuquinas. Atacaram uma barraca de seringueiro do lugar Primavera, próximo do nosso. Mataram três pessoas e roubaram o que haviam encontrado. De pronto foi organizada uma correria. Era preciso ação pronta, decidida, urgente. Compunha-se de vinte homens com trezentos cartuchos Winchester cada um. Redenção forneceu quatro rapazes, o resto foi arranjado de outros seringais. Penetrando na mata foram dar com as malocas depois de terem andado por quase três dias. (...) Tomaram chegada às seis horas, hora que o selvagem costuma estar em casa reunido. Dormiram a certa distância do aceiro. Às cinco horas da manhã atacaram formando cerrado tiroteio. Aos gritos alarmantes, saiam os índios correndo por uma porta e outra e, nesse momento, os tiros certeiros dos atacantes punha-os por terra. A mortandade foi grande mais escafederam-se muitos. Aproximando-se do barracão conseguiram prender uns quinze colomins de oito a dez anos (...) No regresso os prisioneiros começaram a gritar demais, sendo preciso abandoná-los, deixando-os à toa, perdidos. Outros praticavam selvageria destampando a cabeça dos inocentes com balas. Assim a maloca inteira se deslocou para lugares distantes sem mais voltar a massacrar os trabalhadores dali. (Cabral, 1984 (1949): 61-2).

Esta correria ocorrida em 1902 na região do alto Tarauacá e narrada pelo ex-seringueiro Alfredo Lustosa Cabral em seu livro *Dez anos no Amazonas* publicado em 1949, retrata um pouco o contexto de tensão em que seringueiros e grupos *nawa* viviam. Não é possível afirmar com plena certeza que se trata dos mesmos Katukina referidos a pouco[26], no entanto, a informação é extremamente sugestiva dada a proximidade geográfica entre o rio Tarauacá e o rio Gregório, local aonde esses vieram a se estabelecer poucas décadas depois, e também do fato de haver indicações na memória de alguns Katukina que Shinã –chefe do grupo “no tempo de Manoel de Pinho” (que é lembrado como primeiro patrão do grupo) - ter estado no igarapé Primavera afluente esquerdo do Tarauacá.

A narrativa de Alfredo Cabral contempla vários aspectos da configuração tensa em que seringueiros e grupos indígenas estavam inseridos, e descreve os procedimentos de uma correria que são recorrentes em outras narrativas sobre estas incursões guerreiras. Considerando a grande probabilidade de serem esses Katukina os mesmos que hoje habitam as TI do Campinas e Gregório, é possível afirmar que o ataque ao seringal ocorreu em um momento em que a população Katukina já havia deixado as proximidades

[26] Há de se levar em conta também que há um grupo Shanenawa localizado no município de Feijó e que na época das correrias também era conhecido pelo nome de Katukina.

da colocação Guarani[27] no rio da Liberdade e transitava em busca de outro patrão, um momento de não aliança com os brancos que os tornara potencialmente perigosos aos seringalistas. De qualquer forma destaca-se nesse relato a ação *pronta, decidida e urgente*, articulada entre diferentes seringalistas, como forma de represália ao ataque indígena, uma vez que tais estratégias não diferiam radicalmente daquelas utilizadas nos ataques guerreiros anteriores à presença de não indígenas.

Noções de "índio brabo" e "índio manso" operavam neste contexto como um sistema classificatório hierarquizante. Índio "brabo" na linguagem do seringueiro era aquele com quem se guerreava, matando-se os homens e muitas vezes, se possível, aprisionando-se mulheres[28] e crianças. "Brabo" também era aquele pertencente a um grupo indígena desconhecido do seringalista, ou que houvesse se retraído das negociações que envolviam trocas de serviços por mercadorias.

"Manso", por sua vez, era aquele grupo com quem havia se estabelecido algum tipo de aliança, muitas vezes esse oferecia trabalhos como aberturas de roçados, caça e pesca, em troca de mercadorias tais como espingardas, chumbo, roupas e querosene. O índio "manso" também poderia ser um aliado guerreiro, na medida que algumas vezes os patrões faziam uso dos melhores conhecimentos que os indígenas possuíam sobre a região, de forma a contribuírem no rastreamento, no cerco e na captura de outros povos não aliados. Há registros de prisioneiros Amahuaca capturados e vendidos pelos Ashaninka (Wolff, 1999: 161).

Estas noções eram tão fluidas quanto era inconstante uma aliança entre um seringalista e o(s) chefe(s) de um grupo indígena, e um mesmo grupo era passível de ser considerado ora "brabo" ora "manso" de acordo com o contexto de relações interétnicas. É de se notar também que tais categorias estão relacionadas ao grau de inserção na cadeia produtiva e mercantil da borracha, sendo os "mansos" aqueles que estabelecem uma relação mais direta com este sistema comercial. Afinal, se populações tão distintas como nordestinos e ameríndios poderiam ser considerados "brabos", não era senão pela forma como seu trabalho era mobilizado dentro de um sistema de trocas hierarquizado.

O cearense, "brabo" por inexperiência, era facilmente "amansado" tão logo a convivência com seringueiros mais experientes o habituasse ao cotidiano e às técnicas

[27] "Guarani — Seringal existente no rio Liberdade, entre o Forquilha e Liverpool, propriedade (em 1924) de F. de Carvalho, com 150 estradas de seringueiras e capacidade para produzir 25.000 quilogramas de borracha. Sua população é de umas 100 pessoas" (Castello Branco Sobrinho, 2005 (1924): 41). Em publicação de 1928 Tastevin contou 109 pessoas no seringal Guarani.

[28] Almeida (2002b:117) relata que as índias eram trazidas amarradas e com um pedaço de pau na boca "para não morder".

empregadas na floresta. O nativo, “brabo” por sua “natureza” – na realidade pela grande alteridade que representa -, consistia em um desafio maior ao “amansamento”, por isto em geral era morto, dando espaço a uma incorporação com objetivos antes reprodutivos (crianças e mulheres) do que propriamente produtivos (mão de obra).

Os primeiros embates entre indígenas e brancos, necessários à instalação dos seringais, tinham origem já no reconhecimento da área a ser explorada. Em florestas densas como as da região a invisibilidade foi um fator estratégico para ofensores brasileiros e *nawas*[29]. Essa característica dos confrontos guerreiros tornava a presença de grupos indígenas não aliados nas proximidades das estradas de seringa, um fator que impossibilitava a ocupação e exploração econômica de determinada área. Cada estrada de seringa para ser razoavelmente conservada era aberta com cerca de 1m – 1,5m de largura e invariavelmente ligava as árvores exploradas por determinado patrão a algum núcleo residencial seringueiro, algo que os tornava sobremaneira visíveis e expostos às incursões guerreiras indígenas.

Como conseqüência destas características do modo seringueiro de ocupação, para o bom funcionamento de um seringal, era necessário matar os homens dos povos não aliados que habitavam aquela região, até o ponto que seu número fosse insuficiente para que causasse prejuízos aos barracões. É como sintetiza Pantoja: “*neste sentido, as correrias seriam mitos da criação da nação seringueira*” (2004:140-1), pois apenas desta forma se poderia garantir, como atesta o depoimento de Alfredo Lustosa Cabral acima citado, que aqueles que sobreviviam iriam se recolher em áreas mais remotas das florestas - à custa do abandono de práticas agrícolas e rituais que os tornariam também visíveis e, portanto, sujeitos a novas perseguições -, ou iriam se render às alianças com os seringalistas - de forma a oferecer serviços e conhecimentos em troca de mercadorias e relativa proteção.

> No dizer dos primeiros exploradores, alguns dos quais ainda vivos, havia outrora relativamente muitos índios no Riozinho da Liberdade. Hoje eles quase desapareceram. Os civilizados, peruanos "caucheiros", e brasileiros "seringueiros", exterminaram um grande número deles nas expedições ou "correrias" sem perdão. Chegou-se até a arremessar pequenos índios ao ar para recebê-los sobre a ponta de um punhal (...) o índio era tomado por um animal malvado, incapaz de civilização, e esta idéia, preconizada pelos homens influentes, deveria produzir este triste resultado: o extermínio de uma raça de excelentes agricultores (Tastevin, 1928: 8).

[29] Ainda hoje a invisibilidade é parte fundamental das estratégias de proteção de grupos indígenas arredios ao contato e o modo de ocupação - malocas dispostas linearmente, roçados muito próximos às casas, mínimo impacto sobre a cobertura florestal, etc. – demonstra isso.

A relação de fidelidade forçada que existia entre o patrão e o seringueiro, garantida muitas vezes pela figura do amansador e pela tradicional utilização do "tronco [30]", se estende até os grupos mais arredios, com os quais a única linguagem era a guerra, passando pelas relações com grupos amansados e quando esses desfrutavam da mínima possibilidade de organização, eram mediadas por seus chefes. Estes se tornavam então uma espécie de patrões internos aos grupos, extremidades mais longínquas do sistema de aviamento, uma vez que mediavam o trabalho indígena e a entrada e distribuição de mercadorias, com a significativa diferença que ao mediador indígena não caberia o exercício de coersão.

Entre o grupo indígena aliado e o seringueiro, a relação com o dono do barracão diferia no sentido de que no primeiro caso esta era uma relação com uma comunidade nativa que muitas vezes desconhecia em grande parte o português, sendo no segundo uma relação com indivíduos solteiros ou chefes de família e que, portanto, no decorrer dos primeiros decênios da exploração da borracha no Alto Juruá possuíam uma mínima expressão política.

Os conhecimentos do vasto território tornavam os deslocamentos uma estratégia quase sempre possível aos grupos indígenas. O preparo e distribuição em lugares específicos de um composto alimentar que regionalmente é chamado "pão-de-índio"[31] (Yawa Jaminawa Arara, Cruzeiro do Sul – junho de 2007), fazia parte das estratégias de povos que em tempos de correrias eram obrigados a permanecer em fuga constante, e nos dá exemplo de como estes grupos conseguiam se defender sem abandonar aquela que consideravam sua territorialidade. O chamado "pão de índio" só tinha razão de ser devido ao fato de sempre se retornar a certos locais eleitos pelo grupo.

O relato de Washime, chefe *Nokekoivo* (Katukina) por cerca de 40 anos, sobre as fugas e sobre o encontro com o primeiro seringalista diz um pouco desta instabilidade das alianças entre grupos indígenas e patrões:

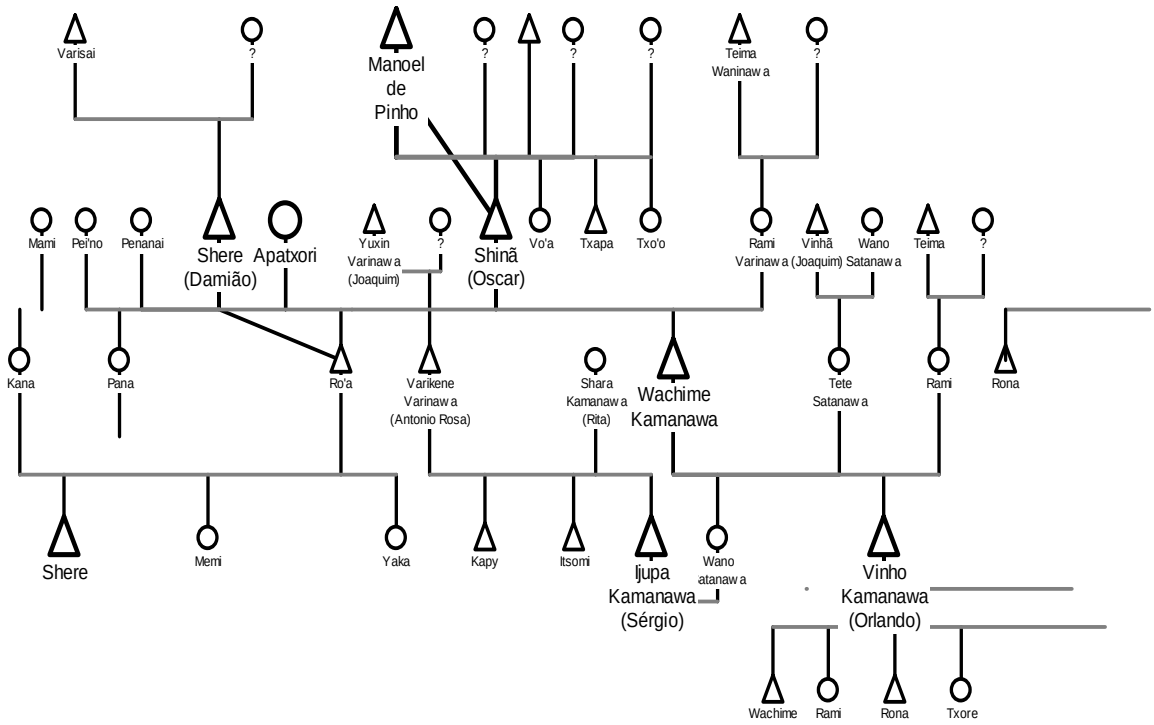
> Os *yara* (brancos) usavam roupas e os índios queriam roupas e comida porque viviam que nem bando de porco, fugindo de um lado pro outro. O primeiro patrão estabeleceu no rio Branco, mas ele começou a enganar os índios e saímos buscar outro patrão. (Washime, aldeia Campinas – julho de 2006).

[30] Instrumento de tortura muito recorrente no período colonial também incorporado pelos seringalistas. Ver Wolff (1999:203).
[31] Preparado composto pela mistura de vários tubérculos e grãos cuja característica principal é se conservar comestível por anos mesmo em ambientes pouco favoráveis (queimadas, chuvas intensas, etc.).

Como vimos o primeiro patrão foi Manoel de Pinho – Toshpiya - e sua “aldeia” (assim se referia Pe’o ao rememorar o que lhe contava sua mãe) era chamada Tajúba, no centro, sendo que a colocação Guarani ficava na beira do rio Liberdade de onde a borracha era escoada. Como apontado pelo trabalho de Jardim (2007:18), Toshpya – assim chamado pelos Katukina por conta de uma verruga – foi contatado por Maná e Rekichoi, lideranças Katukina que ofereceram quatro mulheres em troca de trabalho. O próprio Washime descende indiretamente de Manoel de Pinho, uma vez que seu pai e importante liderança, Shinã (Oscar), foi criado pelo seringalista (a linha diagonal aponta filiação não biológica), como indicado no diagrama abaixo.

As versões relacionadas ao fim do trabalho com Toshpya variam. Alguns afirmam que este vendeu a colocação e foi embora para Manaus, outros dizem que Toshpya foi enfeitiçado por um pajé, há ainda aqueles que dizem simplesmente que os Katukina os abandonaram em busca de outro patrão. Em todos os casos Toshpya é lembrado como um patrão que maltratava os índios, forçando o trabalho através da coerção física e violentando as mulheres. Independente das motivações que impulsionaram os Katukina a migrar, coube a Oscar Shinã, alguns anos depois, fazer contato com Antonio Carioca no rio Gregório. Há quem sugira que foi este o primeiro contato dos Katukina com os Yawanawa. Contato que culminou em algumas alianças que, no entanto, jamais deixaram de ser precárias.

Shinã cumpriu à sua época um papel análogo ao que seu filho viria a fazer a partir dos anos 50, uma vez que fluente no português e com a confiança do patrão Antonio Carioca chegara a ir à Manaus buscar mercadorias. Os eventos em torno de sua morte atualizam rivalidades com os vizinhos Yawanawa, como tantos outros relatos de feitiçaria, as versões abundam, mas muitas delas narram que em uma destas viagens em que trazia mercadorias no batelão, Shinã teria sido morto por um feitiço feito pela então principal chefe dos Yawanawa, Hoshonawa (Antonio Luiz). Como veremos no capítulo seguinte os Yawanawa são ainda hoje reconhecidos pelos Katukina como grandes feiticeiros.




Se considerarmos a geração de Shere, Vinõ e Ijupa como sendo 0 (zero), poderíamos dizer aproximadamente que a geração +3 (de Varisaï e Tei'ma, por exemplo), que firmou a primeira aliança com um seringalista, habitava o rio Liberdade e seus afluentes (como os Igarapés Forquilha e Miolo); a geração +2 (Shinã), por sua vez, se deslocou do rio Liberdade para afluentes do Tarauacá o depois para o rio Gregório; sendo que a geração +1 (de Washime, Ro'a, Pe'o, Mani) saiu do Gregório e seus afluentes para se estabelecer após algumas décadas de intensos deslocamentos, entre o igarapé Vai e Vem e o rio Campinas, onde atualmente está localizada a Terra Indígena Katukina do Campinas.

Obviamente esta sistematização é aproximativa e a migração para um novo território não pressupunha o abandono completo da localidade anterior, tampouco ocorria em bloco. A forte tendência à fragmentação que a dinâmica social Katukina operava nesse período, implicava na manutenção de territorialidades simultâneas que podem ser compreendidas mesmo como estratégias de garantia da autonomia relativa ao sistema de aviamento. Essas relações tênues com os territórios e a inconstância nas relações com os seringalistas constituem um mesmo fenômeno que perde intensidade apenas com a

demarcação da Terra Indígena já na década de 1980 quando novos processos inserem-se na dinâmica sociopolítica nativa[32].

Retomando a trajetória de Oscar Shinã, transcrevo as palavras de Mani e Pe'o:

> Cacique do tempo de Manoel de Pinho era o Oscar, era Varinawa, Manoel de Pinho que ensinou ele, que criou ele, era muito sabido. Oscar era patrão no tempo de Manoel de Pinho, deixou Manoel e foi até o Gregório, ele foi pra cá na boca do Primavera. Oscar foi pra Manaus buscar mercadoria, muita mercadoria, no meio de viagem morreu. Shinã, Varishinã, era nome dele, que era Varinawa, Shinãvopinho (...) Manoel de Pinho casou com mãe dele e criou ele, era filho de criação. (Mani e Pe'o, aldeia Varinawa – novembro de 2008).

A morte de Shinã foi explicitada com maiores detalhes por Txoki e Ni'i em outra ocasião.

> Txoki: Shinã comprou muita mercadoria, dizia papai que quando ele foi pra Manaus foi primeiro Katukina que saiu, foi com Manoel de Pinho. Levava muita mercadoria, quando ele voltou, por causa dessas mercadorias que os próprios Yawanawa botaram feitiço nele. Mercadoria veio até boca do (rio) Tauari, eram quatro barcos grandes cheios de mercadorias. Foi lá que parece o patrão dele soube que ele tinha morrido e de lá mesmo voltou pra Manaus.
> Paulo: Quem que jogou o feitiço nele?
> Txoki: Foi Antonio Luís. Papai diz que morreu de repente, botou de manhã quando foi de tarde já foi. Yawanawa tem feitiço que não dura nem cinco horas. Até nós usava esse feitiço, se por acaso se você fez raiva comigo, ai botava feitiço em você, você não aguentava nem cinco horas. Assim de primeiro usava muito, próprio Yawanawa ainda tão usando, nós não, por que aqueles velhos que sabiam morreram tudo.
> Ni'i: Chama *rao* o feitiço. *Raonti* é remédio. Meu cunhado (que é Yawanawa) sabe. Pega folha da mata machuca, você pode estar onde tiver que pega, ele sabe mesmo fazer, mas não faz mais não. Ele é casado com minha irmã e ela mora lá (TI Gregório). Próprio feitiço Katukina acabou, não aprenderam nada.
> Paulo: Quando mataram Shinã não quiseram matar Antonio Luis?
> Txoki: Pessoal quis matar por isso dividiu, por isso estamos aqui. Depois que mataram Shinã outros mais velhos quiseram matar Antonio Luis, ficaram com raiva mesmo dai dividiram. Papai fala que nesse tempo Katukina morava perto do Yawanawa ai foram mais longe e até hoje tem essa divisão né?
> Ni'i: Minha irmã que mora lá, cadê que vou visitar? Tenho irmão também, to com trinta anos que não visito lá, o ano passado que minha irmã veio em casa, pra eu ir lá não vou. Tenho muito parente dentro do Yawanawa, sobrinha, meu irmão tem aldeia mesmo só da família dele (aldeia Escondido) ali é só meus parente, tenho sobrinho e sobrinha.

[32] ver capítulo III.

É notável que os ataques xamânicos não tenham sido retribuídos e a opção Katukina não tenha sido a vingança e simum novo deslocamento. Ao longo deste trabalho irei retomar a este dado para a discussão sobre a relação entre ethos guerreiro e territorialidade a partir de dados Katukina.

Washime, filho de Shinã, teve uma trajetória parecida com a de seu pai, pois como ele também fora apadrinhado por um seringalista (Antonio Carioca do seringal Kaxinawa no rio Gregório) quando ainda novo. Aprendeu português e veio a se tornar o mediador entre os patrões seringalistas e parte das famílias Katukina. Falecido em 2007 com mais de 80 anos de idade, Washime foi a principal liderança de várias famílias Katukina em uma série de migrações de seringal em seringal por uma área que se estende dos afluentes esquerdos do rio Tarauacá, passando pelos rios Gregório, Liberdade e Campinas e chegando em alguns momentos ao Juruá.

Segundo a lembrança de Washime foi por volta de 1945 que Antonio Carioca o levou do seringal Sete Estrelas, onde vivia com seus parentes, para o seringal Kaxinawa aonde já viviam os Yawanawa. O jovem então, sob tutela do seringalista - que certamente foi o patrão mais bem sucedido entre os Katukina -, aprendeu a falar português e fazer contas básicas de matemática. Estes conhecimentos o colocaram em posição estratégica de negociação entre seringalistas e os agrupamentos Katukina, delegando-o a posição de destaque na mediação entre os serviços prestados pelos indígenas (em especial a abertura de roçados, a caça e pesca e o conhecimento de plantas) aos patrões e a entrada das mercadorias desejadas pelos indígenas (munição, espingardas, querosene, café, açúcar, sabão e roupas, principalmente).

A saída de Carioca, cuja presença na região se estendeu por várias décadas, re-introduziu os Katukina aos movimentos constantes. Em meados da década de 1960 o seringalista chamado Zacarias assumiu os seringais de Carioca, mas descontente com as negociações (esse teria roubado mais de 500kg de borracha) Washime propôs abandonar seu seringal. A decisão tomada por Washime não foi acatada por todos os agrupamentos Katukina, porém algumas famílias aderiram à decisão iniciando mais uma série de deslocamentos.

Como apontado pela memória deste chefe, entre meados de 1950 e 1970, foram nada menos do que seis patrões de seis seringais diferentes com os quais essas famílias Katukina trabalharam. Os relatos demonstram que alguns povos eram capazes de desenvolver estratégias que oscilavam entre a aproximação e retração, e tais estratégias foram estendidas mesmo a períodos tardios do ciclo da borracha. Sem pretender

continuar as fugas constantes e fugindo assim do *status* de “brabos”, os Katukina, diferente de povos vizinhos, tais como Yawanawa e boa parte dos Kaxinawa, conseguiram desfrutar do *status* de “mansos” ainda que isto não implicasse na subordinação a um patrão específico - algo que lhes viera a garantir certa autonomia e que possibilitou a manutenção da língua e de rituais que outros povos foram sistematicamente impedidos de realizar, entre eles os Poyanawa e Nuquini.

Tal como os Yawanawa, os *Nokekoivo* (Katukina) narram que a iniciativa de fazer aliança com um seringalista foi deles. No caso dos belicosos Yawanawa a iniciativa teria sido de Antonio Luis, grande chefe e pajé desse povo casado com 12 mulheres de pelo menos cinco grupos Pano distintos, inclusive duas Katukina. A oferta de carne de caça aos seringueiros em troca de farinha de mandioca teria sido a primeira forma de contato pacífico com os brancos (Carid Naveira, 1999: 25). Entre os Katukina que já haviam sofrido com a violência de caucheiros peruanos antes mesmo da chegada dos brasileiros, a oferta, como relatou o agente de saúde indígena Aro, foi bem mais “generosa” do que a de seus vizinhos Yawanawa:

> (Foi) primeiro contato, maior seringalista do Brasil. Naquela época povo Katukina não usava essa roupas no corpo, somente tradicional mesmo, quando Manoel de Pinho descobriu, (foi) primeiro contato, tinha duas mulheres Katukina que o cacique deu pra ele (...) Antigamente Keni, é o seguinte, o povo Katukina não comia sal, quando comia tomava kampô pra joga fora[33], se comia arroz, feijão, tomava kampô e jogava fora. Quando Manoel de Pinho apareceu na aldeia ele que amansou os Katukina (Aro, aldeia Varinawa, novembro de 2008).

A oferta de mulheres como forma de aliança com o seringalista foi também acionada pelo já citado Mani: *O índio viu o branco mariscando no rio, o índio foi atrás dele e ofereceu cinco mulheres pra poder trabalhar com ele. Assim acabaram as correrias*. Estas falas inserem questões bastante recorrentes na etnologia amazônica. A oferta destas mulheres Katukina, ainda que seu número destoe entre uma narrativa e outra, é rememorada como um momento que fundamentou a (primeira) aliança pacífica com os brancos, sendo, portanto, o marco do “amansamento”, ou “descobrimento”, como alguns dizem, do grupo. Até então o acesso de brasileiros e peruanos às mulheres indígenas era dado tão somente através da violência e do seqüestro, situação que perdurou até o ponto em que a população Katukina se encontrou em estado de tamanha fragilidade que se viu forçada a estabelecer esta aliança.

[33] O uso da secreção do *kampô* (anfíbio do gênero phyllomedusa) como emético para afastar possíveis malefícios causados pelos alimentos dos brancos, já fora registrado em Lima (1994:122) e Martins (2006:138).

A partir deste momento o grupo passa a ser considerado como sendo “de” Manoel de Pinho, e é digno de nota que na lembrança desse tempo, Mani tenha se referido aos antigos adicionando “Pinho” aos seus nomes, utilizando, assim, o sobrenome de Manoel de Pinho como um classificador: *Arovopinho, Te’imavopinho, Vo’avopinho, Shinãvopinho* (Mani, aldeia Varinawa, novembro de 2008).

## Sobre o cativeiro feminino

> Começou mais de caboclo aqui, o cearense vinha do Ceará, vinha solteiro aí se juntava, não tinha mulher, esse *pegador de caboclo*, *amansador* trazia as caboclas e se juntava, tem muito cara aí que se ajuntou com cabocla, os cearenses com cabocla... daí foi aumentando mais. (José Rubens Pinheiro, 1995. – citado por Wolff, 1999:192 – *grifo meu*)

A colonização seringueira, como já dito, diferiu daquela implementada pelo caucho, pois prescindiu de mão-de-obra masculina indígena. Isso acarretou num modo de ocupação onde as correrias visavam o extermínio dos homens, a conquista territorial e o rapto de mulheres, em lugar de forçar o trabalho nativo como ocorrera muitas vezes no contexto do caucho. Isto não significa que não houve escravidão da mão-de-obra indígena. Há certo número de registros sobre escravidão e comércio de índios no Vale do Juruá (Pantoja, 2004:137). No entanto, de maneira geral a sociedade seringueira não foi uma sociedade escravagista no sentido de gerar riquezas a partir do trabalho e comércio de cativos.

A estrutura dos primeiros seringais e a necessidade de áreas extremamente amplas de floresta para a extração da borracha tornava impraticáveis modos de controle social diretamente coercitivos sobre a mão-de-obra. Em um sistema onde o controle do trabalho de seringueiros e indígenas era, sobretudo, econômico - fruto da cadeia de dívidas e do monopólio do seringalista sobre a borracha extraída nas estradas de sua abrangência -, um outro fator tornava dispensável o trabalho indígena masculino: a demanda dos migrantes nordestinos por mercadorias e alimentos era muito maior que a dos indígenas. A subsistência daqueles dependia, nos primeiros anos de ocupação, quase que exclusivamente das relações mercantis articuladas pela extração da borracha, o que conseqüentemente possibilitava sua dedicação exclusiva a essas atividades além de criar maior necessidade dos bens de consumo oferecidos pelos seringalistas. Por outro lado, os *nawa* mesmo quando incorporados aos trabalhos dos seringais jamais

abandonaram atividades de caça e pesca e apenas transitoriamente deixaram de exercer atividades agrícolas para sua própria subsistência, o que lhes garantiu no decorrer do ciclo da borracha maior autonomia.

Sendo que a proporção entre mulheres e homens migrantes esteve nas primeiras décadas de ocupação na razão de uma para quatro, fato ainda muito presente na memória de seringueiros antigos, foi essencial à consolidação deste modo de exploração a servidão feminina. Muitos seringais desfrutavam dos serviços dos "chefes de correria" ou "amansadores de caboclo" que se consistiam em espécie de soldados a serviço dos patrões. Aos "chefes de correria" cabia organizar as incursões contra as malocas indígenas e capturar mulheres e crianças que então viriam a ser "amansadas" para posteriormente serem vendidas a seringueiros solteiros.

O amansamento consistia em amarrar e amordaçar a mulher até que a fome as forçasse a aceitar a submissão. Wolff (1999:171) relata o caso de uma índia Kapanawa que mesmo após dez anos "casada" com um seringueiro preparava diariamente duas comidas: uma salgada para seu captor e outra para si, sem sal. O caso é muito significativo dado a importância atribuída a comensalidade no mundo indígena. Se consangüíneos são aqueles que partilham substâncias e alimentos (Villaça, 1996), o que a índia Kapanawa fazia diariamente era demonstrar o quão forçada era aquela relação com o caríu, e que ela, apesar de dez anos de convivência, não se considerava parte daquela rede de sociabilidade. Também é possível em um parêntese apontar para o trabalho de Erikson (1996) sobre a importância dos sabores entre os Matis e povos Pano em geral, considerando que o sal, como também alimentos doces são considerados *vata* em contraposição às substâncias *muka* que sendo amargas contribuem para fazer o corpo mais forte.

Mulheres e crianças indígenas capturadas, em geral eram pessoas que haviam presenciado o extermínio de seus próprios parentes e que acabavam por ser incorporadas forçosamente à sociedade seringueira via casamentos, exercendo, tal como em seus povos de origem, as atividades domésticas e agrícolas[34]. Mais uma vez Tastevin fornece um relato dos mecanismos utilizados pelos não-índios.

> Esta história de massacre é terrível. Um conquistador conseguira convencer uns sessenta Papavos a estabelecer-se durante algum tempo no meio dos seus índios amansados. Depois de alguns meses estes pobres selvagens sentiram falta da sua independência e liberdade: quiseram se retirar (...) Foi

[34] Esta questão será trabalhada no capítulo seguinte.

> indicada aos Papavo a direção do porto que podia ser aquela das ubás que deveriam levá-los para casa: mas antes que eles tivessem ultrapassado os 50 ou 100 metros que os separavam delas eles foram colocados na mira, excetuando-se as jovens mulheres, que foram guardadas para os pretensos civilizados; só um homem conseguiu escapar (1926: 52).

O fato de grande parte destas mulheres capturadas serem mais jovens que seus captores[35] implicava um nível maior de submissão e um obstáculo a menos em seu processo de incorporação. Meillassoux já observara para casos africanos que *a incorporação de mulheres púberes é mais vantajosa e mais simples* (1995:25). Algo observável também neste contexto, de modo que seus descendentes, mesmo quando reconhecem a ascendência indígena, ordinariamente relatam o tempo das correrias a partir da visão daquele que capturava os indígenas e não do capturado (Wolff, 1999:167). Mesmo em casos de irmãs que continuaram a viver juntas dentro dos seringais, o conhecimento da língua indígena não foi transmitido para as outras gerações, sendo difícil precisar os mecanismos que impediram ou as desestimularam a fazê-lo. A maneira um pouco dúbia com que Dona Mariana, filha de uma índia Kontanawa "pega no mato", relata o tempo das correrias, expressa certa solidariedade com os indígenas ao mesmo tempo que demarca uma identidade seringueira.

> Os índios eram perversos também, o índio era perverso. Os índios sofreram muito, mas a gente diz assim, Mariana: eles eram perversos, mas os brancos estavam tomando o que era deles; era por isso. (Dona Mariana, Foz do Machadinho, setembro de 1994, citada em Pantoja, 2004:171).

A dubiedade com que D. Mariana expressa a questão conflituosa entre índios e seringueiros é atualizada contemporaneamente com a mobilização de seus descendentes, que após décadas integrando a Reserva Extrativista do Alto Juruá enquanto seringueiros, passam a reivindicar uma identidade e uma territorialidade própria, enquanto Kontanawa.

O sistema de aviamento impôs um modo de servidão de mulheres indígenas com particularidades que permitem a um só tempo encontrar similaridades com a servidão típica das "sociedades de parentesco" descritas por Meillassoux (1995) e o tipo de cativeiro e exploração comercial da mão de obra que vigora em sociedades propriamente escravistas. O próprio antropólogo já descreve a posição ambígua da mulher capturada como sendo a da "prefiguração do escravo" (1999:25). Não havendo no Alto Juruá-Purus

[35] Entre indígenas e seringueiros ainda é comum o casamento de meninas recém chegadas à puberdade.

a instituição de um comércio de cativas[36], ainda que essas fossem comercializadas, tampouco atividades produtivas que devessem ser exclusivamente exercidas por elas, a violência do "amansamento" das mulheres neste contexto, diferencia-se também do tipo de servidão de "parentesco", pois se trata de uma incorporação sistemática que, apesar do caráter doméstico, viabilizava diretamente a manutenção de uma classe exploradora via sucessivas guerras de captura. Sem as mulheres indígenas e com uma proporção tão baixa de migrantes do sexo feminino, o processo de sedentarização de nordestinos – e, por sua vez, a consolidação da sociedade seringueira no atual território acreano - seria inviável.

A figura recorrente de empregados especializados na captura de crianças e púberes, tais como os "amansadores de caboclo", exemplifica essa especificidade do lugar delegado às cativas, e o termo "amansador", ainda pôde ser operado pelos captores de forma a justificar tal violência, uma vez que a selvageria era então atribuída à condição indígena da qual eram retiradas. Espécie de atitude para com a alteridade que talvez possua motivações menos contextuais do que em primeira vista possa transparecer.

## Entre o chefe e o Inka:
## Apontamentos sobre o lugar do patrão na política indígena

> Nesse tempo não existia cacique (...) Cacique não organizava nada, nesse tempo não tinha patrão, não tinha cacique, estavam fazendo correria, estava tudo espalhado. Como ia ter cacique? Se tivesse cacique iam matar de bala. Que jeito ia ter cacique? Nesse tempo (Katukina) não tem nada, não conhece nada, só anda pelo mato mesmo. Depois que encontrou Manoel de Pinho que vão trabalhar. Manoel de Pinho ensinava ele (Katukina). Ia pra lá só fazer roçado, quando roçado *deste* tamanho o peruano fez correria nele e deixaram sem roça: "-Vai embora pra outro canto!". (Txano e Pe'o, aldeia Varinawa, novembro de 2008).
>
> Pedro Biló não amansava caboclo. Pedro Biló matava caboclo. Pedro Biló amansou Manel Papavo porque deu um tiro na mãe dele e ele era bem novinho. A bala ainda marcou o braço dele... Felizardo Cerqueira amansava caboclo, dava mercadoria pra nós caboclos. Agradava o velho o menino. Felizardo e Ângelo Ferreira amansava caboclo pra trabaiá pra ele, Nós tudo aqui trabaiemo com Felizardo. Ele dizia que tinha mais de 80 filhos com as caboclas. Felizardo amansava caboclo e depois botava a marca (FC) pra

[36] "O preço variava, e podia ser o de uma espingarda, ou (...) quatrocentos a quinhentos quilos de borracha, o que equivalia à produção anual de um seringueiro médio" (Wolff, 1999:164).

> saber que era dele, que foi ele que amansou (...) Picava o braço com quatro agulha e passava tinta que é genipapo misturado com pólvora e tisna preta de sernambi. (Kaxinawa do Jordão não identificado. – citado em Aquino,1982:68-9)

A figura do patrão do seringal é, como tantas outras figuras que compõe estes mosaicos interétnicos, extremamente ambígua. Devemos considerar que a maior ou menor capacidade de um seringalista em prover mercadorias e de liderar seus arrendatários em incursões guerreiras, algo que nos primeiros anos da instalação da empresa seringalista no curso dos altos rios foi freqüente, poderia aproximá-lo estruturalmente da posição de chefia prevista pelo modo de organização política de certos grupos Pano. Miguel Carid Naveira cita a narrativa de Raimundo Yawanawa, filho de uma Katukina com um chefe Yawanawa, o qual relata a chegada do patrão cearense Ângelo Ferreira às proximidades do rio Gregório, por volta de 1905, quando foi apresentado a esse grupo por intermédio dos Katukina. No momento da primeira aproximação desse caríu, então desconhecido dos Yawanawa, os Katukina teriam dito: "*Não o matem! Ele não é quem matou seus filhos, é homem de paz, é um líder que nem vocês, não vem pra matar ninguém, é um líder*" (1999:29).

De forma análoga ocorreu com o também cearense, seringalista, maçom e ayahuasqueiro Felizardo Cerqueira (Iglesias, 2008:2), que após o assassinato do patrão Ângelo Ferreira, em 1909, do qual fora empregado, levou parte dos Kaxinawa "amansados" consigo até o rio Jordão onde passou a organizá-los em correrias contra índios "brabos" a serviço dos patrões locais. Tempos depois, Cerqueira começou a gerenciar seu próprio seringal aonde viera a se tornar famoso regionalmente por gravar a pele daqueles que "amansava" com as iniciais de seu nome. Os Kaxinawa, por sua vez, atribuíam a ele uma série de poderes espirituais, tais como a capacidade de curar brancos e índios e de "fechar o corpo" próprio e daqueles que o acompanhavam nos ataques às malocas dos "brabos" através de "orações fortes". No dizer de Romão Sales Kaxinawa:

> Era o magnetismo. O magnetismo parece que é espiritismo. Ele se concentrava, rezava pra ir dormir. A gente dormia mesmo. Ele cantava. Era caboclo mesmo, caboclo guerreiro, caboclo flecheiro. Tinha muita coisa mesmo (Romão Sales, Aldeia Boa Vista, 28/5/2005 citado em Iglesias 2008:2).

Além destes atributos, Cerqueira por ser um bem sucedido "amansador de caboclos", teve acesso a várias mulheres Kaxinawa, o que no decorrer das décadas

inseriu-o em larga medida na rede de parentesco indígena. Tastevin se refere a Felizardo, o qual diz em outra passagem ser discípulo de Ângelo Ferreira:

> Este homem conseguiu fanatizar os índios, que estão todos prontos a derramar o próprio sangue por ele. Ele possui um harém de nove mulheres que coloca à disposição dos seus companheiros civilizados, durante o tempo em que ficarem com ele. Ele não admite que alguém seja celibatário no meio dos seus índios (1924: 47).

O já citado Manoel de Pinho, Ângelo Ferreira e Felizardo Cerqueira são exemplos – talvez extremos - de como ao mesmo tempo em que os indígenas eram forçosamente inseridos marginalmente na estrutura de aviamento (de outra forma caberia-lhes continuar fugindo, uma vez que a abertura de roçados deixava-os vulneráveis à violência das correrias), os cearenses e outros patrões de pequenos rios à montante, por vezes, entravam em certa medida no esquema relacional Pano (sentido político, matrimonial e mesmo cosmológico), assumindo, em alguns casos, um comportamento análogo ao de grandes chefes indígenas os quais agregavam famílias em torno de uma territorialidade criada a partir da maloca.

No caso Katukina, como descrito acima, por conta da situação bastante debilitada em que as sucessivas correrias, realizadas por peruanos e brasileiros, os delegou, Manoel de Pinho é rememorado mesmo como um agente de agregação. Se estendermos a análise que Carid Naveira (2007:99) sobre a organização Yaminawa, ou a de Ruedas (2001) para o caso Marubo, podemos considerar que em tempos anteriores à exploração da borracha caberia ao chefe indígena articular e mesmo consolidar um corpo de parentes através da construção e manutenção da maloca. Diante do vertiginoso decréscimo populacional, somado às doenças e fugas constantes, os Katukina se viram obrigados a se aliar ao seringalista em torno da colocação Guarani, que por sua vez acabou por articular territorialmente as frações restantes de *Kamanawas*, *Satanawas*, *Varinawas*, etc. que haviam adotado o nome genérico de Katukina.

Os poderes mágicos que, em alguns casos, eram atribuídos a patrões como esses, em menor medida também contribuíam e encorajavam os indígenas a estabelecerem alianças. No entanto, isto não aliviava o impacto das inovações que acabavam por ser inseridas pela sociedade seringueira. Inovações tais como o ímpeto de conquista territorial que se somava ao já praticado rapto de mulheres, e a manutenção de um sistema de dominação que permitia o abastecimento regular de mercadorias as quais os nativos iam incorporando como necessárias ao seu cotidiano.

A capacidade dos diversos grupos Nawa/Pano de localizarem uma posição estrutural a este tipo radical de alteridade que se inseria em seus territórios com a exploração da borracha, possuiu em parte sustentação na própria mitologia e quiçá em experiências históricas anteriores. Em determinados grupos Pano, ainda que com ênfases e interpretações diferentes, a figura sobre-humana do *Inka* é recorrentemente associada ao de um sovina (Calávia Saez, 2000) - no caso Katukina essa posição é aparentemente ocupada pelos *Yohashikonawa*[37], coletividade que como o *Inka* representa uma alteridade "negativa" no sentido de serem sovinas emblemáticos[38], pois possuem grandes roçados, mas apenas fornecem as sementes torradas ou cozidas de forma que não se possa cultivá-las.

Ao mesmo tempo em que o *Inka* é alguém que possui muitos bens, grandes roçados e grandes conhecimentos, ele reluta em compartilhá-los com a humanidade. O *Inka* é o "afim impossível" (idem: 18) que jamais permite acesso às mulheres de seu grupo e que, no entanto, quando se casa com as mulheres humanas, as retira de sua rede de parentesco, efetivamente roubando-as.

> Na elegante conclusão do seu artigo de 1992, Bárbara Keifenheim sintetiza a oposição entre a filosofia social dos Kaxinawá e a do homem branco que os assedia: 'A mensagem 'todos os homens são irmãos' encontrava um mundo onde a expressão mais nobre das relações humanas é a relação de cunhados!'(...) Essa oposição entre os "irmãos" e os "cunhados" ecoa alguns tópicos lévi-straussianos, e ninguém negaria que as culturas do Novo Mundo se ocupam muito mais dos cunhados — ou dos afins em geral — que as do Velho. Mas na comparação de Keifenheim deveríamos incluir uma outra torção: o que governa esse mundo dos cunhados não é, necessariamente, um amor universal como o que se espera da fraternidade cristã. Longe disso, se as sociologias ameríndias se ocupam tanto da afinidade é, em boa medida, para sublinhar sua pesada ambivalência. Casar é necessário para fundar uma sociedade, mas é ao mesmo tempo uma condenação a viver perpetuamente "no meio dos outros". (Calávia Saez,2000:20)

A ambivalência de algo tão fundamental ao mundo indígena como a afinidade, neste contexto histórico, se atualiza na posição dúbia ocupada pelo patrão. A alteridade extrema que os brancos representaram, a relativa abundância de objetos e mercadorias que dispunham, a freqüente impossibilidade dos indígenas terem acesso às mulheres brancas e o freqüente rapto de mulheres indígenas, são características que aproximam

[37] "*Yohashikonawavo* era outra tribo, fomos lá atrás de milho pra planta, ai *Yohashikonawa* deu milho cozinhado, milho torrado, daí quando chegava na aldeia plantava e não dava nada, daí o cara foi de novo (...) Não casava com eles não, eram brabo, daí roubou semente dele, *txãbo* (grilo) foi que roubou o milho deles". (Mani, aldeia Varinawa - novembro de 2008).

[38] Lima foi a primeira a registrar narrativas sobre este "sovina paradigmático" entre os Katukina, ainda segunda a autora, *yohashi* é a palavra Katukina para sovina, sendo *yohai* , mentiroso (2000:10).

estruturalmente os patrões da posição que os *Inkas* ou os *Yohashikonawa* ocupam nas mitologias de alguns destes povos. Não se tratam de narrativas sobre coletividades que representem a figura do branco. O próprio Oscar Calávia Saez já alerta para o perigo de tais racionalizações, antes se trata de uma posição relacional análoga, narrada pelas histórias dos antigos, que possibilitou que a interação com a espécie de diferença encarnada pela sociedade seringueira não consistisse em algo completamente inovador aos olhos das populações indígenas.

A filosofia hierárquica e englobante de matriz cristã que, ao reconhecer a humanidade indígena só o poderia fazê-lo relegando-os a uma categoria inferior (caboclo; selvagem), contrasta, nesta miríade de guerras e raptos, com a filosofia social da afinidade ameríndia. Pois essa, ao reconhecer *a priori* humanidade e valor na alteridade (Viveiros de Castro, 2002:164) encontra na relação com o branco a tensão de uma diferença extrema que oscila entre a aliança e a guerra, dada a impossibilidade de consangüinização imposta por estes que, tais como os *Inkas* e outros sovinas paradigmáticos dos *shenipavo* Pano, apresentaram-se como "afins impossíveis". As guerras entre "cunhados"[39] que faziam parte da dinâmica matrimonial e política dos povos Pano antes da ocupação de caucheiros e seringueiros, foram transformadas em guerras por subordinados.

## Estradas de seringa e a rodovia

> Depois que Carioca foi embora Katukina volta para trás, anda qualquer canto atrás de patrão (...) um tal de Zacarias chegou no Sete Estrelas, Mario no (seringal) Kaxinawa chegou e depois que foi embora, daí nós espalhamos tudo, um bocado foi pro Tarauacá, um bocado pro Acurá, outro bocado pro Tauari, bocado vem pro Juruá, bocado pro riozinho (Liberdade). Não tinha cacique, cacique era o finado Washime, mas num sabe trabalhar com gente. Aí eu mais o Ro'a viemos. Eramos cinco pessoas: o Manoel Rosa, Poko, Ro'a, fomos pro Juruá e de lá fomos no Santa Rita trabalhar (Mani, aldeia Varinawa - novembro de 2008).

O resultado de décadas de correrias e deslocamentos forçados que culminou em um decréscimo populacional vertiginoso, aliado à ocupação dos territórios indígenas por patrões seringalistas que tomados como propriedade, se davam o direito de dividir,

[39] Cunhados em potencial considerando a dinâmica, guerreira ou não, de circulação de pessoas entre os diferentes povos.

explorar e comercializar as colocações entre si (toda a região entre o rio Tarauacá e Campinas pertencia, ao menos formalmente, a algum patrão da borracha), forçou o pequeno grupo Katukina a continuar marginalmente inserido no sistema de aviamento. O declínio da atividade extrativista foi contínuo, salvo pequenas oscilações em especial durante a segunda guerra mundial, o que implicava em uma grande mobilidade de seringalistas.

Sem dúvida o patrão mais lembrado pelos atuais Katukina foi Antonio Carioca, depois de sua saída do Gregório os Katukina (entre a década de 1950 e 1960), como já apontado, se viram forçados a buscar alternativas de subsistência que variavam entre temporadas dispersos por vários seringais e (re)agrupamentos em torno de colocações consideradas boas. As áreas pelas quais indivíduos e famílias transitaram foi vasta e como já apontado por Lima (1994) o rio Gregório foi uma referência permanente do grupo, quando possível tornavam a se agrupar em suas imediações. Após Antonio Carioca, Mario Félix assumiu o seringal Kaxinawa no rio Gregório por curto período de tempo, logo foi sucedido por outro seringalista que presenciou o fim desta colocação de seringa.

A história de vida do *shoitiya* Txoki é permeada de migrações e contribui para uma visualização das redes sociais que permitiram aos Katukina a manutenção de uma coesão, não obstante as distancias espaciais e temporais que a situação os impunha.

> Eu tava no meio dos brancos fazia doze anos e veio minha irmã atrás de mim em Eirunepé, tava carregando mercadoria, dai chegou ela por lá. João Carioca falou pra mim: -Ela veio atrás de você. Dai falei que não ia voltar, pois tava acostumado trabalhar no meio dos brancos. Ela sabe falar português e falou com o João, ele me chamou: - Vamos conversar. Ela falou: - Tá muito tempo que você ta longe, mas eu não queria deixar você, eu queria que você voltasse pra aldeia onde mora a mãe e a família. João Carioca disse: -Ta certo, sua própria família tem pena de você, se minha irmã pedisse pra mim eu voltava, vai com ela e se não dá de morar lá, você volta que a porta tá aberta. Fui. Eles moravam no (seringal) Kaxinawa na cabeceira do Gregório, passou tempo mamãe morreu. Fui pra Tarauacá de novo, voltei de novo, depois me casei na aldeia, dai não sai mais da aldeia. Depois que Antonio Carioca saiu nós não tinhamos mais patrão, ficamos por conta própria. Procurávamos outro patrão pra trabalhar, era muito difícil a gente comprava roupa aqui acolá, no seringal não tinha roupa não tinha nada, nós procurávamos outro meio pra poder se vestir, nunca parava em canto. Parei depois que fiquei velho, ai parei de andar. Fiquei cinco anos no (rio) Tarauacá, voltei pro Gregório de novo quando pessoal daqui veio pra cá (rio Campinas). Pessoal morava no (seringal) Sete Estrelas, pessoal veio pra cá, eu tava no seringal Universo, o patrão vendeu o seringal pra outro, eu voltei pro Sete Estrelas já tava casado. Depois que a (empresa) Paranacre chegou para conversar comigo, era pouca gente por que pessoal tinha vindo pra cá: - Olha Zé você conhece mata todinha, vamos tirar divisão da terra, nós estamos precisando de gente pra tirar divisão da terra, você trabalha? Trabalhamos 40 homens tirando divisão, eu era mateiro, entre o (rio)

> Tarauacá e Gregório e Liberdade tiramos divisão todinho, passamos seis meses dentro da mata (...) Finado meu irmão, Washime, morava aqui (Campinas). Ele foi pra lá (Gregório) dia de domingo, chegou e disse: - Vamos conversar. Você é trabalhador, lá é bom de morar tudo que planta nasce, como você é plantador o que produz dá até de vende. - Eu vou dar passada por lá. Pensei, sai de lá e não voltei mais, vim passear e não voltei mais. (Txoki, aldeia Campinas/Kamanawa – janeiro de 2009)

A narrativa de Txoki começa com sua irmã indo o buscar em Eirunepé onde trabalhava com um irmão de Antonio Carioca, João Carioca. As décadas que sucederam a saída de Antonio Carioca do rio Gregório foram marcadas pela dispersão das famílias Katukina dada a impossibilidade de acesso a territórios próprios e pela forma vigente de relações de trabalho. Como Lima (1994:33-4) já havia registrado a partir da memória de Ro'a, o trabalho de índios já não era mediado por um chefe do grupo, os "contratos" eram, assim, mais parecidos àqueles que vigoravam entre os seringueiros brasileiros, i.e. uma relação individualizada.

No caso de Txoki foram doze anos trabalhando individualmente com um patrão rio abaixo. É notável ter sido sua irmã o vetor de reaproximação entre ele e seus familiares Katukina no rio Gregório, pois sugere que em ocasiões de fragmentação e distanciamentos extremos não são os laços políticos, territoriais e econômicos promovidos pelos chefes e sim as relações de consangüinidade que são mobilizadas. O contraste entre o pedido de sua irmã que enfatiza a saudade e as relações pessoais e o convite de Washime, com que Txoki explica sua chegada ao Campinas, é nítido. Washime buscava articular agrupamentos domésticos em um novo território, era a construção e expansão da comunidade seu intuito, e para isso enfatizou justamente a capacidade produtiva de Txoki para agregá-lo a um novo espaço.

Antes da chegada de Txoki, portanto, alguns chefes de família como Washime, Ro'a, Poko e Vinã já habitavam as intermediações do rio Campinas. Registrei em caderno de campo a reconstituição do próprio Washime sobre esses movimentos:

> No Tauari o grupo de Washime foi trabalhar com Osmar por cerca de dois anos; no rio da Liberdade os Katukina trabalharam para Antonio Pontes por cerca de cinco anos; para Juarez do Bom Futuro[40] trabalharam abrindo roçados por apenas um ano; Carigó era considerado um bom patrão e por isso os Katukina permaneceram no seringal Santa Rita por seis anos;

[40] "*Bom Futuro — Este seringal compreende as duas margens do rio Liberdade, ficando parte no Estado do Amazonas e parte no Território Federal. Pertence a José Juvêncio Barroso e tem 280 estradas de seringueiras que produzem 40.000 quilogramas de borracha. Sua população é de 200 habitantes. Tem engenho a vapor com turbinas para fabricação de açúcar e aguardente*" (Castello Branco Sobrinho, 2005(1930):34). Segundo Tastevin (1928, 217) o Bom Futuro era formado por 255 "almas" no tempo de seu recenseamento.

> finalmente, já no início da década de 1970, vieram trabalhar para Queléu (Manoel Pereira) no rio Campinas, mas nesta época os militares estavam iniciando a abertura da estrada que viera a se tornar a BR-364. Washime ofereceu a mão-de-obra dos Katukina ao então responsável pela abertura da BR, Tenente Cunha, em troca do direito de se estabelecer na região (Washime, comunicação pessoal - 2006[41]).

O trabalho de Marcelo Jardim agrega outras informações, sobre o Seringal Santa Rita (igarapé Boi – o mesmo que faz a divisa norte da TI) e Carigó – ou Quinca Arigó – apontando esse como arrendatário de Dona Olga Santa Cruz (2007:20). Ainda segundo Jardim estas famílias se instalaram ali entre 1971 e 1972. Washime e Mani se deslocam para trabalhar no roçado da sede do seringal Recanto, localizado no rio Campinas. O responsável pelo seringal era Queléu que após o mês de trabalho Katukina no roçado, fixa uma data para o retorno dos mesmos, agora para trabalhar na abertura da estrada. Com o início dos trabalhos são atraídas outras famílias que irão ser fundamentais para a atual configuração da Terra Indígena do rio Campinas, essas famílias eram lideradas por: Peo (Zé Carneiro); Mepi (Francisco Eru); Vari Kene (Antônio Rosa); Vari Pera (João Rosa); Wani (Vicente), Vari Mai (Bahia). Tais famílias passaram a ocupar a localidade Olinda de Cima onde está o atual cemitério da comunidade e em 1975 um surto de sarampo nesta localidade aliado à abertura da primeira escola Katukina no Olinda de Baixo, onde vivia Washime e sua família extensa, impulsionaram o abandono da primeira, que ocorre definitivamente em 1978 (Jardim, 2007).

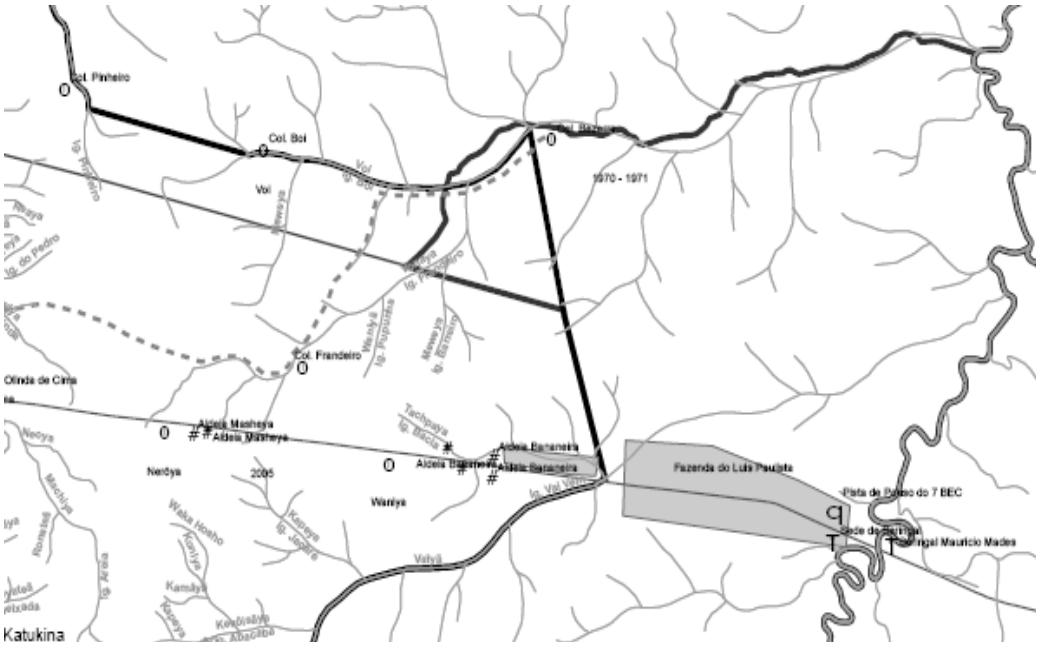
O aumento no número de famílias cujo trabalho passou a independer dos seringalistas, aliado à autorização informal dos militares do BEC – Batalhão de Engenharia e Construção - em permanecer na área e à demanda pela demarcação da Terra Indígena, feita por Washime, trouxe rivalidades com os seringalistas Mappes e Queléu. O próprio Txoki é quem enfatiza o papel do indigenista Antonio Macedo (Yara Keni para os Katukina), e dos antropólogos Cotia e Terri de Aquino em todo processo de demarcação e resolução de conflitos entre indígenas e seringalistas.

> O Mappes morava no seringal Guarani, a família dele morava pelo rio da Liberdade todinho, aqui o patrão do Campinas era Queléu, eles (as famílias Katukina acima citadas) moravam aqui. O coronel do BEC tinha arrumado terreno pra eles morarem aqui. Nesse tempo apareceu Funai. Queria tira área, eles (seringalistas) não queriam dar terra pros índios, eles não queriam porque o seringal era deles. Até onde Nelson (Rona) morava (atual aldeia Masheya) tinha divisão dele, por isso não queria dar. Quiseram matar Washime, mas não foi não. Nesse meio, Macedo mais o Terri (de Aquino) sabem conversar, sabem brigar com eles, não aconteceu. O velho Washime

[41] Sobre a transição de famílias para o Campinas ver também Lima (1994) e Jardim (2007).

> foi com Rekã pra Rio Branco procurar Funai, ele foi por lá e acertou com Funai, dai Macedo veio ver o que dá, repararam por aqui esse trecho, voltaram pra lá. Quando veio de prazo de dois meses, chegou pra tira área de terra daqui. Daquele tempo o Maurício e Jesus Mapes queriam matar o Washime, mas Terri e Macedo sabem brigar dai não aconteceu. Macedo dizia que não tem coragem de mata um homem, mas num tem medo de morrer, ele só brigava mesmo com a caneta, não tinha bala não. (Txoki, aldeia Campinas – janeiro de 2009).

Os conflitos com os Mappes e Queléu findaram com a intervenção da Funai e a TI Katukina do Campinas foi finalmente demarcada em 1984 e homologada em 1993 (Lima; 2000:28). A viagem para Rio Branco, feita por Washime e Rekã em 1981 em busca da Funai, foi a pé. Em 1982 o sertanista Macedo e o antropólogo Terri de Aquino dão início ao trabalho de delimitação da área.




"Adaptado do Mapa Histórico – versão preliminar" (Jardim 2007:24).

No ano seguinte, em uma iniciativa financiada pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES), cujo intuito era a formação e manutenção de cooperativas geridas por seringueiros e em um contexto onde a Aliança dos Povos da Floresta vigorava, Macedo ajuda então na abertura da Cooperativa Katukina. Essa foi uma possibilidade de acesso às mercadorias sem o intermédio dos patrões análoga a implementada entre os Kaxinawa por Terri de Aquino (1982).

A cooperativa inicialmente foi gerenciada por Rona e perdurou até 1987. Em 1984 a aldeia Martim foi aberta por sete famílias - quase todas que haviam estado na colocação Santa Rita nos anos 1970.

Um breve panorama da abertura de novas comunidades no interior da TI Campinas será apresentado no capítulo seguinte, mas é notável que no decorrer das décadas de 80 e 90 os núcleos domésticos que tinham como referência uma única aldeia (Olinda e depois Martim) se fragmentam continuamente em novas comunidades ao longo da BR-364. A posição privilegiada de Washime (principal mediador entre comunidade e não-índios) ao longo de grande parte deste processo de territorialização de agrupamentos domésticos que culminará na demarcação da TI Campinas, perde força com a abertura de novas possibilidades de acesso à mercadorias e saberes da sociedade não-indígena passiveis de serem mobilizadas pelas lideranças mais jovens.

Certamente nem os Katukina, nem ninguém poderia prever as implicações que a BR viria a ter sobre a vida da comunidade ou mesmo sobre a região ao longo do tempo. O evento da abertura da estrada consistiu num dos grandes marcos na história Katukina na sua relação com os *brasileiros*, de menor importância, talvez, apenas do que a própria chegada da empresa seringalista na região com o início das *correrias*.

Desde sua abertura, a BR-364 que corta a TI do rio Campinas no sentido leste-oeste em toda sua extensão de 18 km, passou a ser o principal referencial geográfico, pois atualmente todos os habitantes da TI vivem a menos de quinze minutos de sua margem e a utilizam como único meio de transitar entre as aldeias. Em seu limite oeste, e por conta da estrada, a TI do Campinas faz divisa com um assentamento de colonos promovido pelo INCRA, que inclui grandes extensões de pastagens e ramais que correm em sentido sul. Segundo croqui disponibilizado pela OPIRJ[42], o projeto do município é estender os ramais também em sentido leste, de modo que a TI em pouco tempo terá suas fronteiras oeste e sul cercadas pelos ramais, assentamentos de colonização e por empreendimentos incompatíveis com a cobertura florestal.

[42] Organização dos Povos Indígenas do Alto Juruá.

Terra Indígena Katukina do Campinas

O recente asfaltamento[43] do trecho que liga a área indígena à Cruzeiro do Sul aumentou significativamente o fluxo de veículos no interior da mesma, gerando além de um impacto ainda maior no estoque de caça da T.I., aumento em número e freqüência de Katukinas na cidade de Cruzeiro do Sul e de diferentes agentes de organizações governamentais e não-governamentais nas aldeias. A chegada dos postes de eletricidade em 2008, através do Programa “Luz para Todos” do governo federal, também é um fator de considerável impacto no cotidiano das aldeias.

* * *

Os processos de transformação que os habitantes nativos da região do Alto Juruá vivenciaram ao longo do século XX, por conta da inserção da área em um mercado internacional, constíuiram reconfigurações radicais de vários aspectos da vida social dos

[43] As obras foram terminadas neste trecho em 2005.

povos nativos, em especial aqueles referentes às relações entre diferentes povos cujas trocas, quando não cessaram presenciaram um descréscimo vertiginoso. A ocupação de exploradores do látex, para usar uma metáfora de Deleuze e Guattari (2008: 179 e seguintes), inseriu processos sucessivos de “estriamento” do espaço social. A conseqüência disso, sobretudo, foi uma transformação qualitativa das relações além dos grupos locais, que então são englobadas em um sistema no qual as posições de cada ator são previamente delimitadas. À ênfase nas relações concretas entre as pessoas, que faz do grupo local a principal referência no modelo relacional nativo, é sobreposto um modelo hierárquico e englobante que articula, por exemplo, remotas áreas de cabeceiras de tributários do Juruá com Londres.

Tal transformação qualitativa das relações é observável em diversos aspectos que busquei abordar ao longo das páginas anteriores, seja a relação com os territórios que os patrões seringalistas passam a estabelecer, com as mulheres indígenas tornadas cativas ou com a força de trabalho masculina. Um mesmo modelo relacional hierarquizante perpassa as relações entre os nativos e os exploradores a partir de movimentos de entrada de mercadorias e retirada de látex. No entanto, a inserção de novos modos de relação não aboliu o modelo de socialidade já então hegemonico entre os nativos e o mesmo é observável em pleno vigor, em especial, no plano local/aldeão ainda contemporaneamente. Se as relações entre os nativos e os exploradores, apesar das nuances, operava em termos hierárquicos e englobantes, as relações entre os nativos ainda operam em termos de uma horizontalidade assimétrica cuja principal característica não é seu igualitarismo e sim sua abertura que impossibilita a institucionalização de relações coercitivas. A qualificação etnográfica dessa categoria está entre os objetivos do capítulo que segue.

# II
# Organização sociopolítica

No capítulo anterior busquei uma aproximação da história Katukina passível de ser alcançada pela memória dos anciãos e pelos dados historiográficos[44]. A história do grupo ao longo do século XX é indissociável de sua relação com o universo dos seringais, pois esse foi uma constante com a qual os Katukina, em momentos de aproximação ou dispersão, tiveram que se relacionar. Neste capítulo pretendo pensar um pouco as relações que constituem o modo de organização sociopolitica Katukina, de forma a fornecer algum substrato para a reflexão do terceiro capítulo sobre a relação desses com não-indígenas contemporâneamente. Enfoco inicalmente em duas dimensões - relações intra e inter aldeãs – para, em seguida, inserir uma discussão sobre o lugar da chefia e sobre o esquema relacional que essa pressupõe.

O propósito de tomar a aldeia como referência a partir da qual a analise é desenvolvida, se justifica, espero, pelo fato de ser o espaço privilegiado onde valores sociais são produzidos. O espaço aldeão, o nível da comunidade local, é entre os Katukina, assim como em grande parte dos povos nativos da Amazônia, uma referência fundamental a partir da qual laços sociais são constituídos, é nas aldeias que a sociabilidade é produzida e reproduzida.

Mas antes de qualquer coisa, é preciso ponderar que aldeia refere-se ao espaço físico em que agrupamentos familiares desenvolvem suas atividades cotidianas. Tais atividades são comumente compartilhadas de uma forma ou outra entre os agrupamentos domésticos, assim como o são os produtos agrícolas. O termo comunidade é muito presente nas falas das lideranças, de ONG's e agentes estatais, mas para evitar o peso da projeção de nosso ideário comunitário (um certo comunismo primitivo onde *tudo* seria compartilhado igualitariamente) sobre as relações que constituem a dinâmica Katukina, é preciso matizar que quando uso "comunidade" busco designar o mesmo que aldeia, ou seja, sobretudo um espaço de aglutinação de agrupamentos domésticos.

Até onde alcança a memória dos anciãos, os Katukina vivem em casas ou tapiris, pois as malocas aparecem tão somente nas histórias sobre os antigos, nas descrições de

[44] Uma ênfase, talvez excessiva, em processos ocorridos há várias décadas em detrimento das décadas imediatamente anteriores à demarcação da TI e da atuação dos missionários das Novas Tribos do Brasil e da PARANACRE reflete uma tendência nativa a narrativas sobre o tempo dos antigos em detrimento de conversas sobre processos mais recentes que então apresentaram menor rendimento.

viagens xamânicas (as comunidades sub-aquáticas, arbóreas ou celestes se organizam em malocas) e nos atuais comentários sobre os Marubo, e servem como imagem de uma tradição que, não obstante, parece, assim como a ausência de sal e sabão a ela atrelada, não surtir efeitos nostálgicos. Há muito tempo as malocas não são construídas e são em casas que o casal, seus filhos e eventuais genros e noras jovens habitam.

O núcleo doméstico é constituído, via de regra, pelo casal seus filhos e netos solteiros, algumas vezes algum dos pais (casos de viuvos ou de separação) da mulher ou do homem e por filhos recém casados. Sob o marco de uma economia política das pessoas, na qual os chefes se preocupariam em reter e incorporar recursos humanos como forma de expandir as capacidades produtivas simultaneamente aos grupos sob sua influência, Javier Ruedas aponta a partir de material Marubo a centralidade das uniões conjugais para a manutenção da dinâmica social nesses grupos.

> *Marriages are the sina qua non of social network production. Marriage increases the size of group by one, but more importantly, it permits future expansions through childbirth, and eventually through the marriage of children and the production of children's children* (Ruedas, 2001: 854).

O próprio Ruedas (2001: 130-175) é quem demonstra detalhadamente a extrema variabilidade da decisão de moradia pós-matrimônio. Mas, não obstante tal variabilidade, grandes densidades demográficas coincidem com tendências virilocais. A aldeia Maronal, por exemplo, era composta por 220 habitantes distribuídos em doze malocas (*shovo*) no tempo da pesquisa de Ruedas (2001:90), e dos 37 casamentos apenas um era uxorilocal (idem: 132). Uma pesquisa não exaustiva entre os Katukina aponta, tal como para o caso Marubo, para uma tendência virilocal ao menos nas três comunidades mais populosas da TI Campinas – Campina/Kamanawa, Samaúma/Satanawa e Varinawa. Muitos dos dados a seguir servirão de subsídio para reflexões do capítulo final.

Se o grupo doméstico é constituído a partir da união conjugal, um agrupamento doméstico, por sua vez, é a articulação de alguns desses núcleos domésticos. Até 1997 os Katukina consideravam a existência de apenas uma aldeia, no entanto, os agrupamentos se encontravam dispersos ao longo da BR-364. Lima (1994:70) já descrevera que não há um padrão fixo para a organização desses agrupamentos, e que cada um podia ser formado por entre duas e cinco casas cujos habitantes mantinham relações de cooperação cotidianas. Esta forma de distribuição social e espacial continua a perdurar contemporaneamente - como observável nos croquis das páginas 56 e seguintes

- ainda que a expansão dos agrupamentos tenha feito surgir novas aldeias que, nesse período de tempo, saltaram na TI do Campinas de uma para cinco.

## Distribuição das aldeias

A justificativa recorrente para a fragmentação da comunidade Martim em meados da década de 90 passa pela operacionalização de um maior controle da área indígena, dadas as freqüentes invasões de caçadores não-indigenas. Invasões intensificadas com o início da pavimentação da rodovia a partir de meados dos anos 2000. Como dito acima, os vários agrupamentos domésticos já se encontravam mais ou menos dispersos, no entanto, o Martim operava como um centro, uma referência para todos os habitantes da Terra Indígena, lá funcionava, por exemplo, a escola e o posto de saúde então existentes. O desmembramento/instituição de poderes políticos através da geração de instâncias de representação das comunidades (caciques) produziu a abertura de novas áreas de moradia. A informalidade das tomadas de decisão passou a coexistir com a noção de cacique, inserindo uma nova instância política à dinâmica nativa. Cada nova aldeia, uma articulação de agrupamentos domésticos pré-existentes, passou a apontar essa espécie de liderança aldeã.

O diálogo que transcrevo abaixo com Ni'i sobre estes processos, sugere a relação intrínseca entre a fundação de aldeias e a eleição de caciques. De fato, nas conversas com os velhos a respeito do papel que cumpriam os antigos chefes (*niaivo*), a relação com os atuais caciques jamais foi apresentada como evidente. *Niaivo* não é traduzido automaticamente por cacique, apesar de vários atributos que são apresentados como sendo necessários para que uma pessoa se torne *niaivo* serem análogos aos que definem, atualmente, um cacique. A necessidade de dominar o português e as relações que esta habilidade pressupõem, são as características principais que diferenciam gradativamente *chefes*, *caciques* e *lideranças*. Ao longo deste e do próximo capítulo buscarei qualificar a distinção entre essas posições da política indígena.

Ni'i me explicou como ocorreu o processo de formação das novas aldeias na TI Campinas.

> Paulo: Porque que pessoal dividiu em várias aldeias?
> Ni'i: Foi pra ter fiscalização da TI, se não tivesse aldeia na beira do Campinas não tinha como a gente fiscaliza, se não tivesse a aldeia

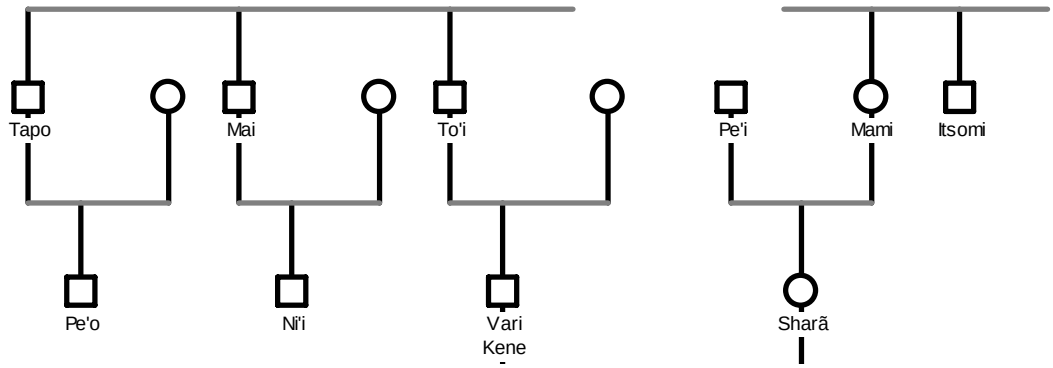
> Bananeira não tinha como fiscalizar. Ali entrava muita gente pra caçar, e no meio também, se não fizer aldeia no meio, ai pessoal entrava de moto e caçava ali, entrava pessoal de fora. Ai resolveram formar aldeia pra ter mais segurança, pra fiscalizar. Ai foi escolhido o cacique pra organizar o povo, pra trabalhar, pra discutir o problema da aldeia e definir as coisas, o problema da aldeia, então foi pensado assim e ai que formaram aldeia depois que cada aldeia tem seus caciques. No Martim se tiver problema cacique do Campinas não vai lá resolver problema, se tiver problema interno lá do Samaúma, nem do Martim nem Campinas vai lá por que tem cacique pra resolver problema, ele que administra povo de lá, pra trabalhar, discutir e resolver as coisas.

Dentre os agrupamentos domésticos já existentes, Vari Kene era o chefe de família que ocupava a beira do rio Campinas, maior curso d'água e limite oeste da TI, mesmo antes da decisão geral dos Katukina de ocupar a TI com o propósito de maior fiscalização. No entanto, tais agrupamentos não tinham o status de aldeias, os dois processos (fundação de aldeias e institucionalização dos cargos[45] de cacique) compõem na realidade um mesmo movimento. Como observável nos croquis das comunidades que apresento a seguir, mesmo após a dispersão das famílias em aldeias ao longo da TI, a lógica de abertura de agrupamentos domésticos mais ou menos próximos ao que poderíamos chamar de centro das comunidades, perdura com uma intensidade equivalente ao crescimento demográfico das mesmas.

Famílias extensas o bastante para viabilizar as trocas econômicas fundamentais, mas que não desfrutam de grande força política nas relações intra-aldeãs tendem ao afastamento dos respectivos centros, o que gera novos pontos para os quais se estendem as redes de sociabilidade mais amplas. Um agrupamento doméstico não explicita, via de regra, conflitos com outros agrupamentos pertencentes à sua própria aldeia, ao menos em contextos de reuniões interaldeãs.

No caso da aldeia com maior densidade demográfica da TI, a aldeia Campinas - que recentemente também vem sendo chamada de Kamanawa em referência ao *povo* com o qual se identifica a maioria das lideranças -, o casal Vari Kene e Sharã foi quem se estabeleceu com os filhos perto do rio Campinas já na década de 1990. Vari Kene, como mostra o extrato genealógico abaixo, é filho de To'i e, portanto, primo direto de Ni'i e Pe'o (esse, por sua vez, ponto central da rede de parentesco (chefe) da aldeia Varinawa como veremos a seguir).

[45] Segundo Lima (comunicação pessoal) ao longo dos primeiros anos da pavimentação da BR-364 o Instituto do Meio Ambiente do Acre – IMAC – chegou a remunerar os caciques que então teriam a responsabilidade de fiscalizar a TI. Martins (2006: 50) registra um processo análogo.




Extrato genealógico da família de Vari Kene

Vari Kene esteve entre os fundadores da Aldeia Martim em 1984 e já acompanhava o grupo liderado por Washime quando esse deixou o rio Gregório. De seus filhos homens, todos residem na aldeia ou a tem como referência no caso de estarem morando na cidade. Todos seus filhos homens possuem alguma espécie de posição ou cargo remunerado na comunidade e/ou na Terra Indígena de forma mais geral (cacique, participantes da diretoria da Associação, professor e agente agroflorestal). Em grande medida é possível dizer que a comunidade do Campinas foi formada em torno do casal Vari Kene e Sharã, ainda que tenha sido seu primogênito D[46]. quem seja reconhecido como seu fundador em 1995. A idade, dada certa hierarquização das relações geracionais[47], é o critério da apresentação dos irmãos que segue:

O primogênito D. está entre as lideranças de maior inserção nas instituições brasileiras. Formalmente é professor bilíngüe desde a década de 1980. Morou em Rio Branco entre 1990 e 1993 quando atuou na União das Nações Indígenas (UNI) – AC, tendo sido, também coordenador da Organização dos Povos Indígenas do Rio Juruá (OPIRJ) (Carneiro da Cunha & Almeida, 2002:706). D. trabalhou oito anos como chefe de posto da Funai e foi presidente da Associação Katukina do Campinas (AKAC), além de frequentemente realizar inúmeras viagens país afora. Atualmente D. se auto-intitula cacique geral da TI, surpreendentemente um título análogo ao de Alfredo se mantivermos a comparação com os Marubo (Ruedas: 2001), com a significativa diferença que em contraste com esses, tal título possui legitimidade, sobretudo, entre os não-indígenas de

[46] Opto por preservar os nomes de lideranças como forma de enfaizar os processos em lugar dos indivíduos.
[47] Lima (1997) em estudo pioneiro sobre a onomástica Katukina atenta para um traço dessa hierarquia geracional a que me refiro: “Para as pessoas das gerações ascendentes a ego, sobretudo pais e avós paternos e maternos, são usados os termos de parentesco, ao invés dos nomes próprios. Mais que uma ascensão exclusivamente geracional, essas pessoas têm uma ascensão moral sobre as pessoas mais jovens e o uso dos termos de parentesco denota então uma relação de respeito, que não se exprime diretamente em formalidades” (1997:9). A autora prossegue notando que entre irmãos os termos de parentesco distiguem também a idade, o que reforça a ascendência moral dos mais velhos.

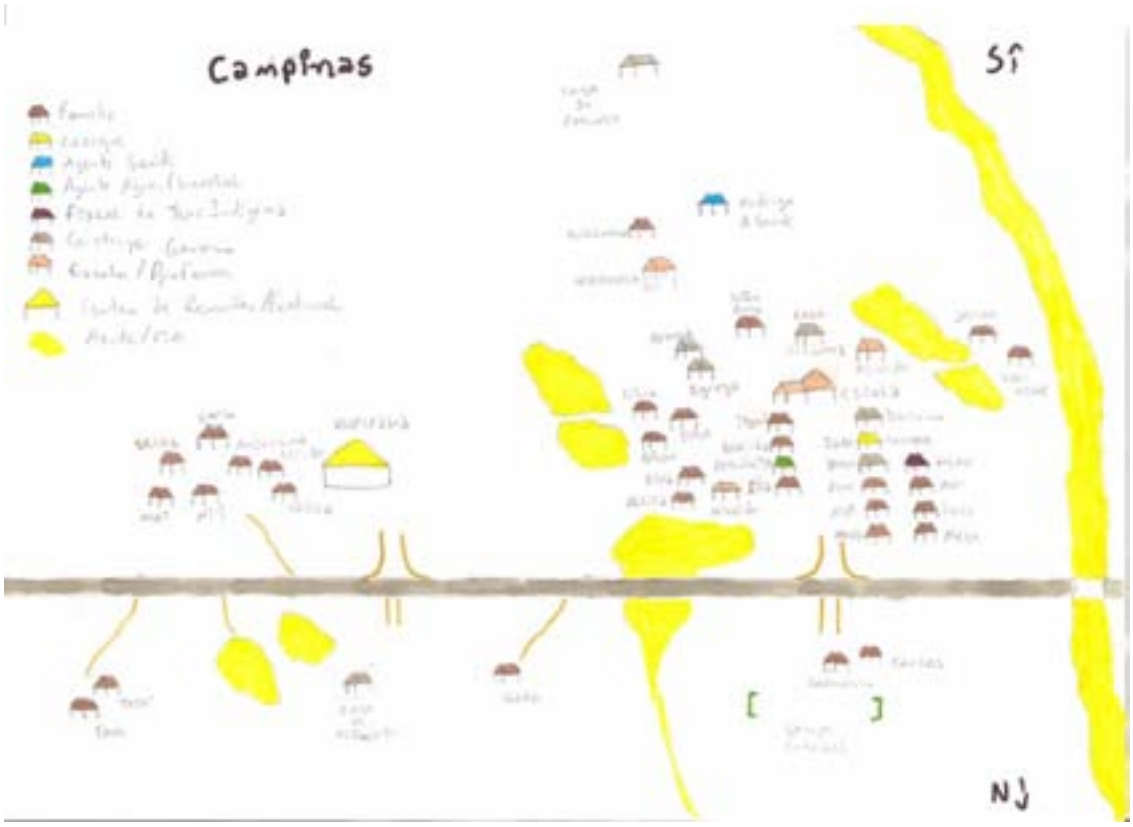
diferentes instâncias. A representatividade de D. entre os próprios Katukina, não obstante exercer nitidamente influência nas decisões de líderes das aldeias, está em permanente discussão[48].

I., por sua vez, já foi o motorista da Terra Indígena - quando os Katukina dispunham de um carro -, tesoureiro da Associação por duas vezes consecutivas (2006-8 e 2008-10), funcionário da FUNASA em Cruzeiro do Sul, e, atualmente, atua como coordenador administrativo do recém-inaugurado colégio de ensino médio e fundamental da TI, se destaca como seu irmão pela capacidade de manutenção de sucessivos cargos. J. é o atual cacique da comunidade sendo responsável pelos mutirões de plantio, limpeza ou colheita, além das caças e pescarias coletivas, não possui salário, e sim capacidade de organização do trabalho dos demais moradores, algo que demanda, mas também agrega, status social. Como no caso de Tapo que veremos a seguir, a posição de cacique exercida por J. está relacionada com suas relações de parentesco direto: é filho de um chefe influente e irmão das principais lideranças da aldeia (a posição de cacique como intermediária entre a de chefe e a de líder). Finalmente, S. é o agente agro-florestal da comunidade, o irmão mais novo é também o que, por enquanto, possui menor poder de persuasão pública.

Na aldeia Kamanawa/Campinas restam apenas os cargos de professor, coordenador pedagógico e agente de saúde que não estão sendo exercidos por algum dos filhos de Vari Kene e Sharã, sendo que dessas quatro vagas duas são de filhos de Mukanawa, um Yawanawa casado com uma Katukina (filha da antiga liderança Washime) há cerca de duas décadas.

Os croquis que apresento a seguir foram elaborados em colaboração com B. e representam aproximadamente a distribuição das famílias nas comunidades Katukina da Terra Indígena do rio Campinas em janeiro de 2009. B. é grande responsável pela criação e manutenção do maior agrupamento (sete casas) fora do “centro” da aldeia Campinas.

[48] Questões sobre legitimidade das lideranças e da AKAC serão tratadas no capítulo seguinte.




Croqui da aldeia Campinas em janeiro de 2009.

A comunidade Martim é a mais antiga das que existem atualmente e foi aberta com a decisão de Washime de se aproximar do igarapé homônimo em 1984. A criação desta comunidade sucedeu o abandono da comunidade Olinda que o próprio Washime havia agregado em 1975. Foi a fragmentação da aldeia Martim que possibilitou a criação das demais, sendo que apenas os filhos de Pe'o crescidos e casados que permaneceram na área. Em 2006 a aldeia foi subdividida espacialmente ao ser aberta uma nova área no lado oposto da rodovia a algumas dezenas de metros da área original. É notável que as construções da FUNASA, a Igreja onde os missionários estadunidenses[49] costumam realizar os cultos semanais, além do açude construído pelo governo do Estado, não foram suficientes para evitar a abertura da nova área que agora tem como espaço central o campo de futebol. O espaço da primeira área não foi abandonado por completo e as duas localidades são referidas como sendo a mesma. Este processo foi acompanhado de um

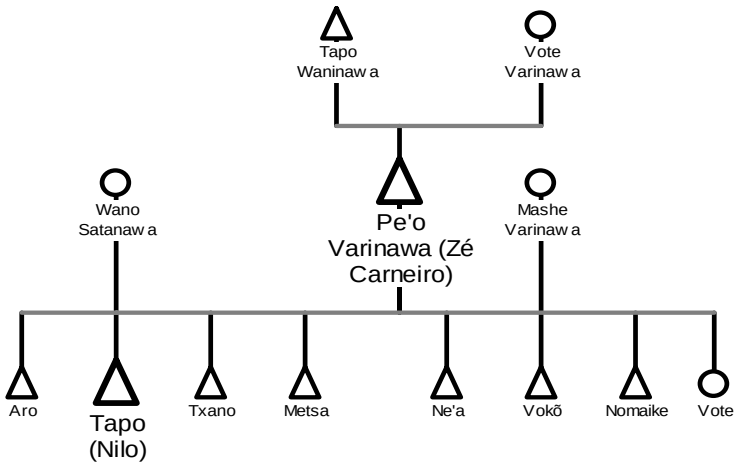
[49] A Missão Novas Tribos do Brasil atua entre os Katukina faz décadas. Atualmente possui uma propriedade nas proximidades do limite oeste da TI Campinas e os missionários ministram cultos semanais na língua nativa.

"rebatismo" da comunidade que então passou a se auto-intitular Varinawa que é o *povo/ nawa* com o qual grande parte de seus habitantes se identifica atualmente.

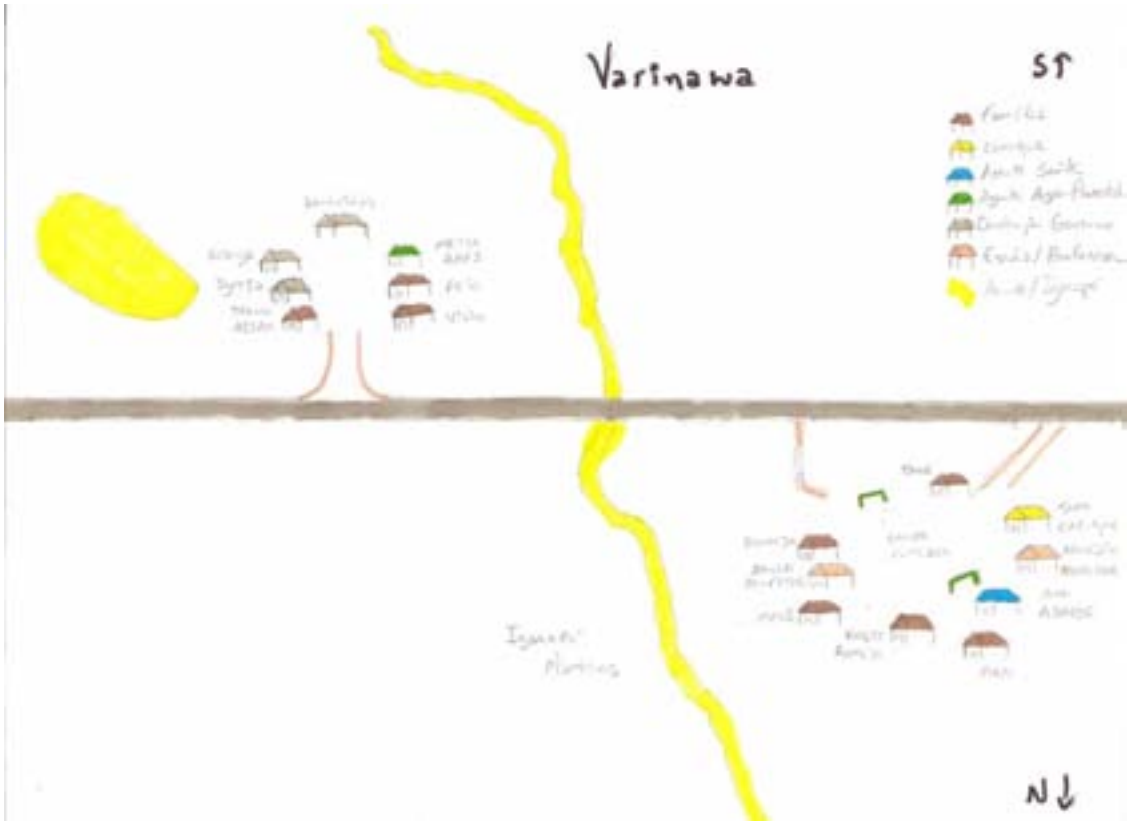
Pe'o, como dito, é mais um exemplo de uma organização virilocal bem sucedida. Seus sete filhos homens (não incluo o falecido Teka que como seus irmãos, viveu nessa aldeia) vivem próximos a ele e, como no caso da aldeia Campinas, são os responsáveis pela quase totalidade de cargos e funções remuneradas disponíveis na aldeia. Aqui, como em outras aldeias da T.I., mais uma vez, um grande *chefe* formou uma descendência de *líderes*.

Tapo é o primogênito e o cacique, sua inserção no mundo não-indígena se restringe quase totalmente a uma relação antiga com o padre Heriberto de Cruzeiro do Sul (Lima; 2000: 31), o qual fornece ferramentas e outros acessórios à sua aldeia. Dentre os atuais *caciques*, provavelmente é aquele cujas características mais se aproximam daquelas relacionadas a dos *chefes* (que como veremos relaciona-se a sua força coesiva em detrimento da capacidade de mediação interétnica característica das lideranças), talves por isso usufrui uma legitimidade entre seus parentes fora do comum para o padrão Katukina. Mas é Tapo também quem, via de regra, detém a palavra decisória referente à comunidade nas reuniões da Associação, colocando-o a meio caminho entre, por exemplo, a espécie de eminência exercida por seu pai, Pe'o, e a de D. da aldeia Campinas. Aro é o agente de saúde da comunidade e ao lado de Tapo exerce o papel de *liderança* nas discussões que envolvem questões relacionadas aos contextos extra-aldeãos. Txano foi tesoureiro da AKAC na gestão de C. e atualmente é o agente sanitário da comunidade. Metsa é agente agro-florestal.

Abaixo a descendência de Pe'o, os filhos localizados à esquerda são da primeira esposa, os outros quatro da segunda:



Este pequeno extrato da genealogia da comunidade Varinawa aponta para uma tendência cognática de filiação que, ao que indica o atual estágio da pesquisa, pode ser estendido atualmente para todos os Katukina. Enquanto Pe'o "herda" o pertencimento Varinawa de sua mãe, Vote, seus próprios filhos se apresentam como Varinawa, mesmo aqueles que descendem de Wano que é Satanawa. A questão de pertencimento a um ou outro *povo* não segue uma formula prescritiva como no caso Marubo (evocado mais uma vez pela proximidade evidente em outros aspectos) e sim por maior ou menor identificação com um dos genitores, ou como me explicava Mani quando indagado a qual *povo* pertencia: "*sou Varinawa por parte de mãe e Satanawa por parte de pai, mas de coração sou Varinawa*...". Tal espaço de escolha individual promove certa indefinição em relação ao *nawa* de determinado antepassado, uma vez que na memória de um interlucutor o parente "x" seria, por exemplo, Numanawa, enquanto outro interlocutor se referiria à mesma pessoa como sendo Nainawa, etc.




Croqui da aldeia Varinawa/Martim em janeiro de 2009.

A comunidade Satanawa/Samaúma, por sua vez, vem sendo liderada pelos filhos de Ro'a desde sua abertura em 1997. Ro'a é filho de um chefe muito lembrado, Shinã, mas fora criado por Shere (Damião) e é um dos pioneiros que acompanhou Washime nos trabalhos de abertura da BR-364 junto aos militares. Ro'a e João Damião, com seus respectivos núcleos familiares, viviam nas margens do igarapé Olinda desde 1987, mas somente em 1996 houve a expansão desse pequeno agrupamento doméstico através da chegada de filhos, cunhados e outros parentes, e a conseqüente mudança para o lado oposto da BR-364, quando os agrupamentos passaram a ser considerados uma aldeia. Ro'a é casado com Kava, irmã do finado Washime.

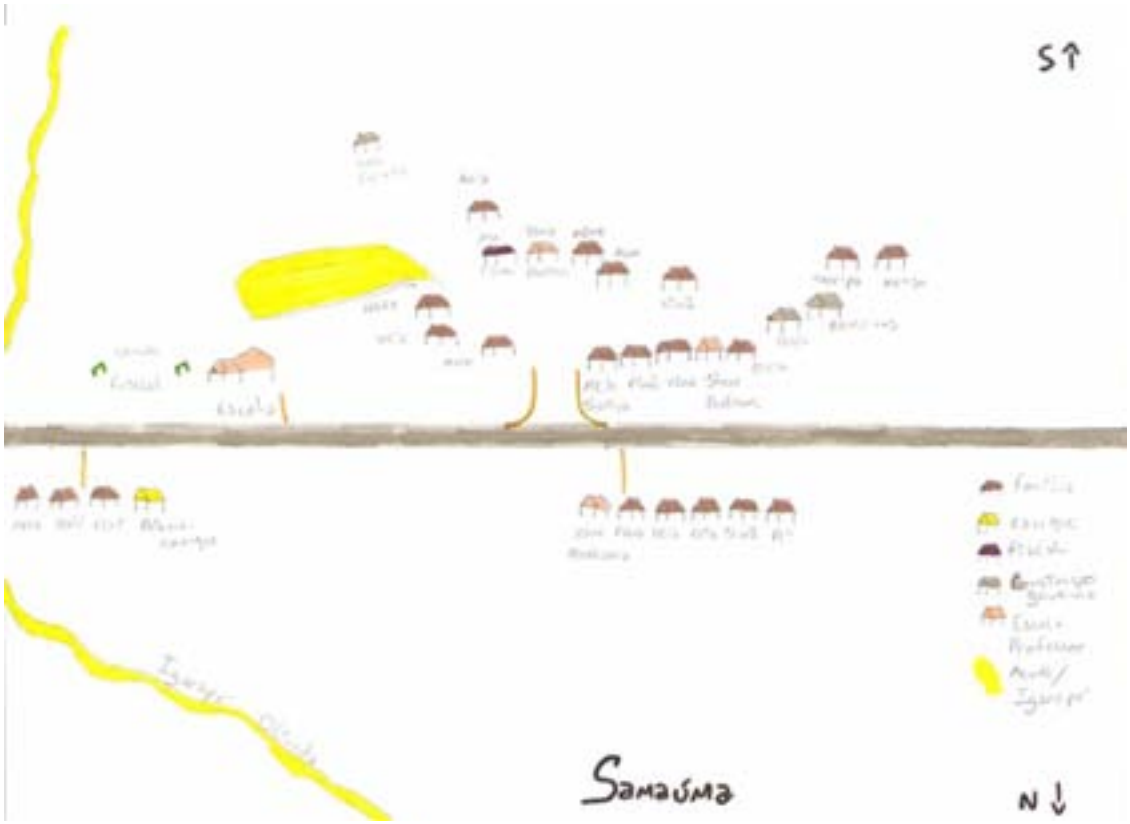
Se Ro'a como Vari Kene já habitava a área aonde iria se erigir uma aldeia, da mesma maneira seu filho C., à maneira de D., é considerado como sendo a liderança responsável pela criação da aldeia. C. está entre os professores mais antigos da TI tendo já sido cacique da comunidade e presidente da AKAC, recentemente foi eleito diretor da recém inaugurada escola de ensino fundamental e médio da TI – até então as escolas eram nas aldeias e possuíam apenas aulas de ensino básico.

O *shoitiya* R. é o primogênito de Ro'a. Apesar de não possuir cargo remunerado também tem lugar de destaque na teia social da aldeia, seja por aglutinar genros e filhos próximos a si e, assim, manter um agrupamento doméstico - que por vezes se refere como Satanawa em oposição ao centro Samaúma -, seja por seus conhecimentos de *shoitiya* serem frequentemente mobilizados na cura de seus parentes, mas também em diferentes circuitos terapêuticos urbanos. R. após um incidente em que assassinou o irmão de Mai para ficar com sua mulher, O., fugiu com ela para Ipixuna – AM onde ficou por dezesseis anos. Lá, além de estabelecer contato direto com não indígenas em um sistema de trabalho assalariado - à maneira das empreitadas de katukinas anteriores à demarcação da TI -, trabalhou muito tempo com um Kulina, com o qual aprendeu canções que ainda hoje canta nos rituais de *oni/ ayahuasca*. Talvez o longo período vivendo entre não-índios ajude a compreender o fato de R. ser muito criticado por não participar assiduamente de atividades coletivas, ainda que seja reconhecido como sendo muito trabalhador.

P. é neto de Ro'a e filho de R., já exerceu por alguns anos a função de agente agro-florestal, trabalho pelo qual foi muito reconhecido não apenas dentro da TI, mas também pelos assessores do governo do Acre, o que lhe rendeu várias temporadas participando de cursos em Rio Branco. Atualmente vem exercendo a posição de cacique, desde que a comunidade o escolheu em detrimento de seu tio C., pois esse segundo a

leitura de Aro da comunidade Varinawa *não organizava trabalho, tava muito parado, não resolvia problema, ficava todo tempo viajando, pessoal acharam que P. ficava sempre e na reunião falava de organizar pessoal no trabalho, na festa e na reunião*. Não foi um tempo muito longo até que P. também se inserisse como seus parentes na dinâmica das viagens em torno da aplicação de *kampô* e novamente a comunidade ficou por algum tempo sem cacique.

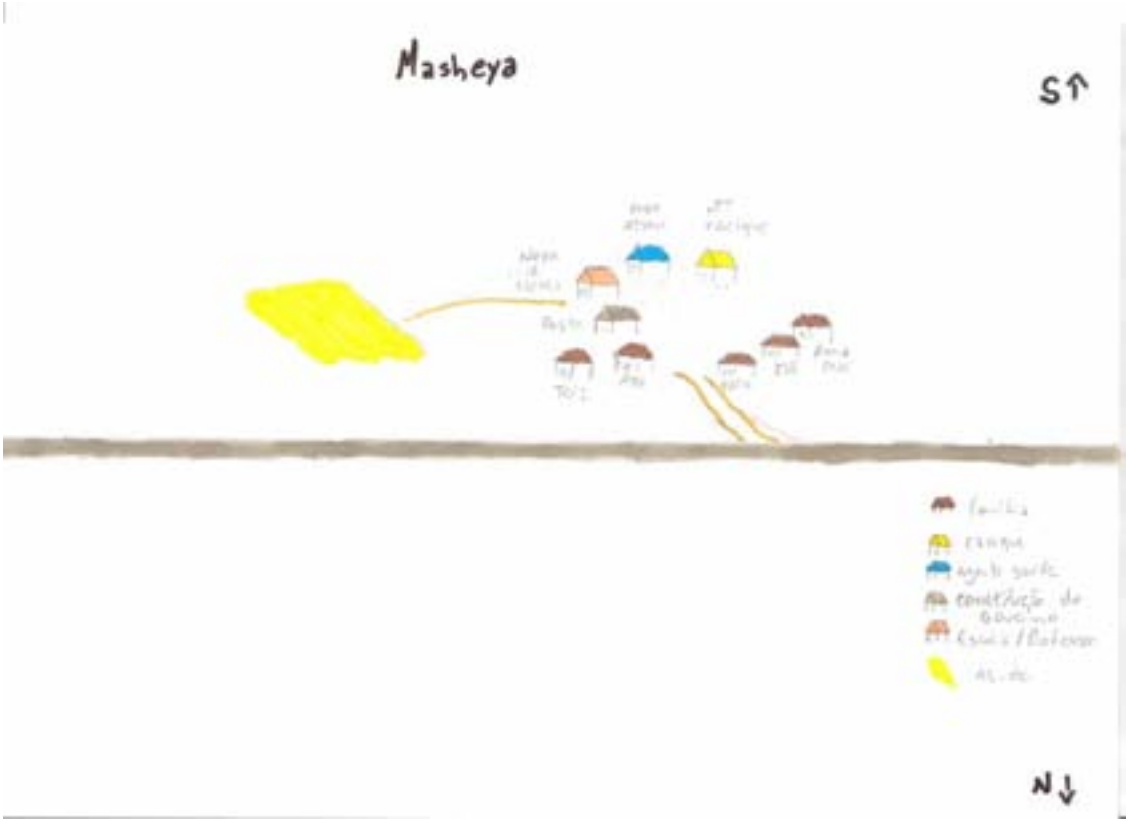
Como observável também no croqui da primeira aldeia, os cargos remunerados se concentram entre pessoas dos agrupamentos domésticos mais extensos que constituem por isso o centro da comunidade. Da mesma maneira, se considerarmos a distribuição espacial da aldeia são esses agrupamentos mais extensos que, via de regra, se encontram também mais próximos de fontes de água (açudes, poços, igarapés). Casas de farinha, banheiros construídos pela Funasa (e referidos como chafariz) e escolas tendem a estarem concentrados nos núcleos mais populosos das áreas.




Croqui da aldeia Samaúma/Satanawa em janeiro de 2009.

A aldeia Masheya é a mais recente e também a menor da TI Campinas tendo sido formada em 2005. Atualmente é constituída por um agrupamento doméstico de apenas

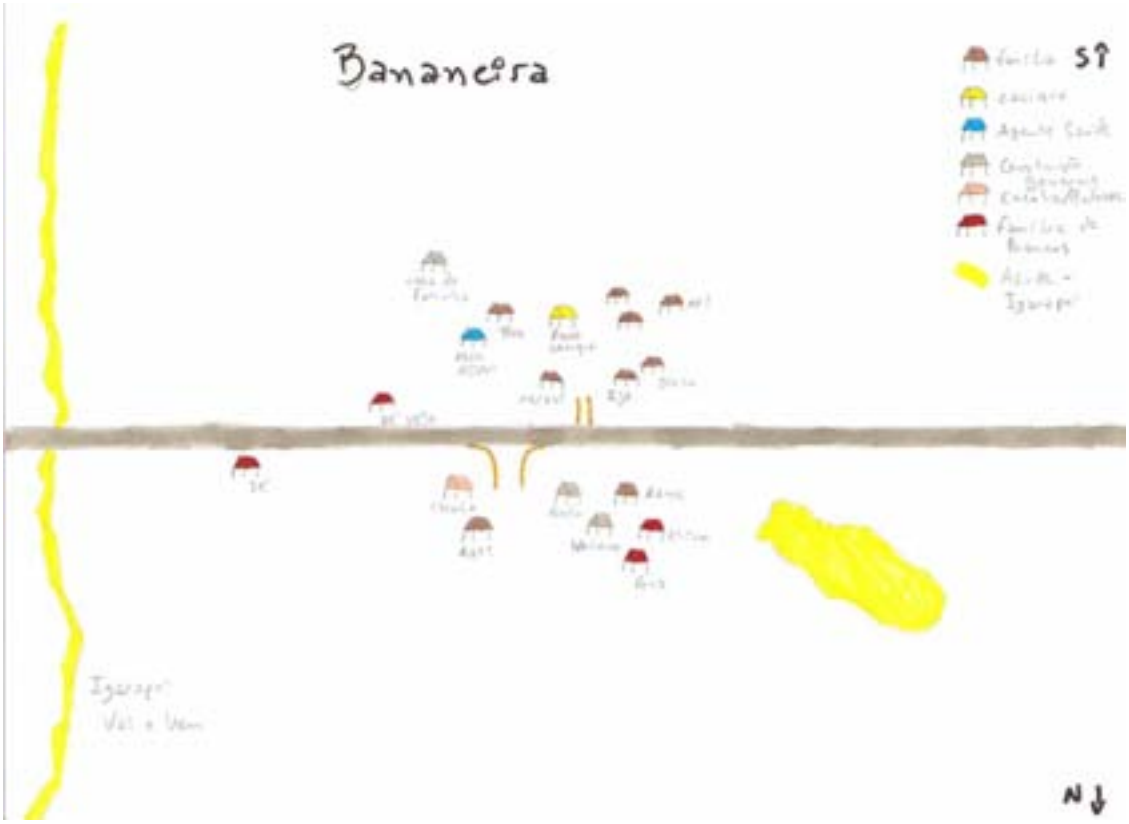
oito famílias. Rona (Nelson) que fora o responsável pela cooperativa ao longo da década de 1980 e seu genro A. abriram a área do Masheya com intuito de re-agregar as famílias que deixaram mais recentemente a comunidade Sete Estrelas no Rio Gregório. A. é o primogênito de Washime o qual, preocupando-se com o contato estreito com os brancos, instruiu-o a fazer, quando ainda era jovem, um curso de mecânico no Exército. Atualmente A. é presidente da Associação Katukina do Campinas (AKAC) e funcionário da FUNASA de Cruzeiro do Sul, onde reside, desde 2005. Excluindo o sucesso de A. na política interétnica é seguro dizer que a expressividade política do Masheya diante das demais aldeias é mínimo, o que certamente está relacionado a fatores de escassez demográfica e à sua formação relativamente recente, o que também é proporcional à autonomia de seus moradores com relação a instâncias extralocais.




Croqui da aldeia Masheya em janeiro de 2009.

Finalmente, a aldeia Bananeira está localizada no extremo Leste da TI Campinas próxima ao igarapé Vai e Vem. Foi criada em 1997 no mesmo movimento de ocupação efetiva da Terra Indígena. A aglutinação de núcleos domésticos foi articulada por Ere, que mobilizou toda sua família (genros, irmãos, filhos) para a fundação da aldeia. A aldeia Bananeira é a única que possui a presença de moradores brancos (duas famílias), ainda

que tal presença seja extremamente marginal. O atual cacique Pero juntamente a outros moradores possui vínculos estreitos com uma comunidade ribeirinha do rio Croa onde são realizados frequentemente cultos do Santo Daime.




Croqui da aldeia Bananeira em janeiro de 2009.

Não disponho de croquis das aldeias do Tauari/ Numanawa e Timbaúba/ Võkõya no rio Gregório dado a proximidade temporal de sua criação (2008), apenas posso afirmar que João Grosso é o responsável pela segunda enquanto Aro pela primeira. Aro foi morador da aldeia Sete Estrelas e em 2005 mudou para a aldeia Samaúma. Participou da abertura da aldeia Masheya em 2006 aonde, através da colaboração de A., chegou a se tornar agente de saúde. Em 2008 novamente contribuiu para a criação da aldeia no rio Tauari onde atualmente está vivendo.

A evidente tendência virilocal nas aldeias mais populosas implica em uma concentração de poderes entre os irmãos adultos, algo que se manifesta na capacidade de cooptar cargos, sejam assalariados ou não. Entre os Katukina contemporaneamente um maior número de consangüíneos adultos tem implicado em maior probabilidade de

exercer influência nas tomadas de decisão da comunidade. Por hora, no entanto, nos detenhamos nas atividades essenciais para a criação e manutenção de laços entre agrupamentos domésticos.

## Atividades diárias, atividades intensivas: gênero e economia nos agrupamentos domésticos.

> Como en otros grupos étnicos amazónicos, la división sexual del trabajo sigue un patrón de interdependencia: mientras que el hombre sale a cazar la mujer cultiva, prepara los alimentos y los procesa par a alimentar a la familia. La identidad de los géneros se articula, en gran parte, en torno de esta división del trabajo, y una serie de asociaciones tanto prácticas como simbólicas ubican, de un lado, al hombre, la caza y la selva, y del otro a las mujeres, las plantas cultivadas y la casa. (Córdoba, 2008:132).

Peter Gow (1991), para as populações do Bajo Urubamba no Peru, Lorena Córdoba (2008) para os Chacobo do nordeste boliviano, e Edilene Lima (1994), para os Katukina do Acre, já teceram análises fecundas sobre a importância das relações de gênero, quiçá a mais fundamental e constante divisão social operante entre estes povos, uma vez que é base também da economia nativa. Não irei, portanto, senão ressaltar alguns pontos necessários para as reflexões posteriores.

As tarefas que se espera sejam cumpridas pelas mulheres constituem basicamente em preparar a caiçuma, colher e transportar alimentos dos roçados (*wai*), tecer redes e paneiros, limpar e organizar o espaço da casa e de suas áreas contíguas, coletar água, cuidar das crianças pequenas, preparar os alimentos e cozinhar, etc. Todas essas são atividades que exigem esforço contínuo e diário, são entendidas como relacionadas ao trabalho, excetuando-se talvez as pescarias que, sejam coletivas ou familiares, são realizadas em cooperação. Desde crianças as meninas são incentivadas a cuidar dos irmãos menores, a ajudar nas tarefas da casa e da roça. De uma criança que tenha entre oito e dez anos de idade já se espera que lave as roupas e colabore no preparo de alimentos. Como já fora apontado por Lima (1994: 82), a rede de cooperação feminina é mais restrita que a dos homens, ainda que sejam poucas as atividades domésticas que as mulheres executem efetivamente sozinhas.

Pescaria familiar com *ashã* (tingui). Rio Gregório – julho de 2006.

As atividades masculinas oscilam entre aquilo que Gow definira como o trabalho e a caça (search for something), no entanto, estão claramente mais direcionadas para a segunda. Sem dúvida o maior trabalho esperado de um homem é abertura do roçado, a queima e o posterior plantio. Trabalhos árduos que comumente são exercidos em forma cooperativa, mobilizando genros, irmãos, filhos e cunhados. Note-se que a intensidade do trabalho contrasta com sua esporadicidade, em geral tais atividades estão concentradas em uma época do ano (derrubada entre maio e junho e queimada no auge do verão, em geral em agosto, quando a ausência de chuvas possibilita as queimas), sendo as demais atividades relacionadas com as roças sendo destinadas à conservação da limpeza da mesma. A construção da casa, sua mudança ou reforma também é trabalho masculino, desde a escolha da área para a moradia até a localização, a derrubada e retirada da madeira para sua efetiva construção. As palhas para o teto por sua vez são trabalho compartilhado, sendo a coleta e transporte atividade masculina e a tecelagem feminina.

Para o caso de uma tendência virilocal, como observável nas maiores aldeias Katukina, um homem que busque ou planeje se emancipar da casa dos pais, ao abrir um roçado seu pode até fazê-lo sozinho, no entanto, a tendência é que sua produção beneficie primeiramente sua mulher e ocasionais filhos e em seguida seus pais e sogros, estendendo uma rede de reciprocidade que atravessa gerações e os gêneros.

O trabalho solitário é uma exceção mais comum para o caso de jovens recém casados, via de regra, este tipo de atividade mobiliza maior número de pessoas da rede familiar, o que não implica, por exemplo, que dois irmãos adultos possuam um mesmo roçado e sim que cada um contribui para abertura e manutenção do roçado do outro. Quando alguém toma a decisão de abrir um roçado, cabe a essa pessoa selecionar o local, se será em mata virgem ou capoeira nova, a extensão, a cultura, etc. outras pessoas podem colaborar no trabalho, mas o roçado *é* sempre daquele que o abriu, enquanto esse estiver colhendo seu alimento. Após isto cabem negociações com outros parentes e, dependendo de seu interesse, decidir onde colocará o próximo roçado. Há aqueles que optam por continuar por dois, três, quatro anos aproveitando a capoeira que é mais fácil de derrubar. Outros preferem a mata virgem por ter maior resistência ao crescimento de plantas indesejáveis e ao ataque de formigas, ainda que esta opção exija um esforço mais concentrado na brocagem e na queima ele pode compensar pelo menor esforço exigido na limpeza do mesmo. A pessoa que opta por abrir a mata bruta para colocar um roçado pode ceder *sua* capoeira nova para um filho ou outro parente. Este modo de transferência não mercantil de *propriedade* lhe garante certa ascendência sobre o beneficiado.

Espécie de ascendência nas relações de trabalho observável também no caso de casamentos uxorilocais ou polígamos, ainda que com implicações consideravelmente mais transitórias. A tendência à cooperação do genro com o sogro (ver Ruedas, 2008: 135-148 para caso Marubo) no caso da uxorilocalidade ou poligínia opera no sentido de gerar e mobilizar alianças temporalmente extensas. A atividade de abrir ou colaborar na abertura de um roçado está entre as formas privilegiadas de oferta por parte do genro ao pai de sua(s) esposa(s). Nas palavras de Lorena Córdoba (2008: 216) sobre os Chacobo da Bolívia:

> Un hombre no puede dar órdenes a su hermano, a su primo ni a sus hijos adultos, pero un suegro sí puede darlas a sus yernos –el rol de suegro, en suma, es la única posición estructural que garantiza un cierto capital económico y político articulado sobre el trabajo de los demás.

Entre os Katukina um caso exemplar de uxorilocalidade não polígina é de um Yawanawa, casado uma Katukina filha de Washime, que foi convidado a vir do rio Gregório para morar na TI Campinas após cerca de doze anos de casamento. Amplamente reconhecido como um grande trabalhador, Mukanawa foi inserido inicialmente no agrupamento doméstico de B. o qual ajudava com trabalhos agrícolas.

Mas no decorrer de alguns anos D. conseguiu agregá-lo à sua rede de influência mais direta. O fato é que desde que migrou para a TI do Campinas há treze anos, Mukanawa jamais se afastou da aldeia onde residia seu sogro Washime. Atualmente seus três filhos estão amplamente inseridos nas decisões nos planos aldeãos e interaldeãos, mas sua expressão pública ainda hoje permanece mínima e mesmo a opção de prover estudo a seus filhos na cidade passa pelo crivo das lideranças da aldeia. Certamente a condição de Yawanawa, mais que a procedência do exterior, é fundamental para a manutenção dessa posição entre os Katukina.

Retornando às atividades produtivas, ainda que a agricultura seja fundamental para a viabilização da vida comunitária, atividades relacionadas à caça são muito mais valorizadas. É comum ouvir de um Katukina da TI Campinas que está há cinco ou seis dias passando fome, enquanto se alimenta de gerimum, macaxeira, pupunha, e outros itens plantados ou colhidos da mata, pois a carne e o pescado são considerados a verdadeira base alimentar (Lima, 1994, já registrara queixas análogas). Agricultores zelosos, mas antes de tudo caçadores. Nas palavras de Córdoba para o caso Chacobo, também falantes de uma língua Pano, a carne é mais que a base alimentar para os índios, é também *mediadora entre afines y consanguíneos, la carne sellaba la alianza* (2008: 128).

Se a virtude de uma mulher é expressa por seu zelo com a casa e todas as atividades que isso implica, a virtude de um homem é reconhecida por sua capacidade em trazer os recursos necessários, do contrário é rapidamente taxado de panema - *yupa*. São cotidianas as brincadeiras em torno do ser ou não panema, e, via de regra, o alvo da acusação diz ser *yupama* (*yupa* - panema + *ma* – sufixo de negação). Cheguei a cogitar se entre os Katukina o panema seria uma condição (sempre reversível) da pessoa, ou se seria algo adquirido ao longo da vida. Só posso concluir que é uma transitoriedade a que todos estão submetidos, algo mesmo como uma doença que acomete a pessoa, mas que, no entanto, não causa dor, ainda que crie um estado de delibitação que tem claras conseqüências na vida social. O estar *yupa* impossibilita homens de exercer o que se espera deles: caçar, no sentido mais amplo que o termo possa ser apresentado, impossibilita também as mulheres em suas respectivas atividades que em geral a aproximam da noção de *tikishya*, ou preguiçosa.

As atividades produtivas da mulher são imprescindíveis para o ciclo, sem uma esposa não há sentido de um jovem abrir um roçado próprio. À *yochã* (esposa) e filhas cabem as atividades cotidianas que possibilitam a manutenção deste movimento, seja

buscar o alimento no roçado, a água, o cozimento etc. enfim tornar consumível o trabalho ou a captura provida pelo homem. Caçar, por sua vez, não possui a mesma implicação considerando que vários jovens que não possuem casa própria, o fazem até mesmo como forma de conseguir uma companheira. As atividades de um caçador assíduo ou de um bom trabalhador da roça, em seu próprio movimento produzem laços de cooperação intra-aldeã. Prover o alimento é atividade masculina e tende a agregar outros adultos próximos (sejam irmãos, cunhados e em especial genros) em sua execução. No trabalho da roça esta coesão é mais evidente dado o esforço exigido especialmente pelas atividades de broca.

A distinção das atividades econômicas a partir do gênero implica em uma orientação masculina ao exterior (selva, outras aldeias e cidades) em contraste com a circulação feminina em geral é mais restrita ao ambiente intra-aldeão (incluindo o roçado). Tal diferenciação entre interior/exterior a partir do gênero é antes uma tendência que uma prescrição e há tanto homens que circulam pouco fora de sua aldeia, quanto mulheres que já passaram temporadas no estado de Minas Gerais, por exemplo (note-se que foi acompanhada por homens). Tal assimetria vem sendo interpretada por autores contemporâneos em termos de hierarquia velada pela complementaridade.

Claire Lorrain (2000) e Lorena Córdoba (2008) analisando relações de gênero entre os Kulina e os Cachobo respectivamente, apontam para uma divisão do trabalho baseada justamente nessa hierarquização das relações de gênero. O papel masculino de provedor de alimentos (oriundos da selva ou da cidade) e o controle exercido sobre os meios de produção social delegariam as mulheres a uma posição de dependência econômica.

> La complementariedad de las actividades productivas, en definitiva, parece destinada a enmascarar una ideología cuyo resultado es el monopolio masculino de los procesos de producción y reproducción colectiva.(Córdoba, 2008: 99).

Registro tais análises por sua pertinência, ainda que tal temática não pertença ao enfoque desse trabalho que carece de uma abordagem mais efetiva das relações de gênero[50] e da chamada “economia moral da intimidade” (Viveiros de Castro; 2002: 334). Claire Lorrain em raciocínio semelhante argumenta que todas as atividades produtivas

[50] O simples fato de grande parte das mulheres compreenderem muito precariamente o português, aliada a característica da organização social indígena que orienta o homem à interlocução com estrangeiros foram obstáculos consideráveis para uma aproximação mais efetiva desta temática.

masculinas podem ser efetuadas de forma autônoma (2000: 300), dado que nenhuma das ferramentas necessárias é produzida por mulheres e que a principal atividade feminina (que seria o preparo do alimento e da caiçuma) é passível de ser realizada também por homens. Desta forma a autora defende uma estrutura hierárquica da divisão do trabalho cujos efeitos seriam observáveis cotidianamente.

> The Kulina acknowledge that women sometimes go hungry because their husbands or son are away, ill, drunk, occasionally or chronically unsuccessful at fishing or hunting, or are engaged in activities other than food production (Lorrain, 2000: 302).

Não pude observar tais situações entre os Katukina e na realidade seria possível mostrar exemplos etnográficos que sugerem uma dificuldade maior de homens solteiros do que de mulheres em sustentar uma casa. Mani, para um exemplo masculino, após ter-se separado de Txapa vem continuamente buscando se "juntar" com alguma nova companheira. Sua circulação entre diferentes casas e aldeias é intensa e atualmente lhe foi "dada" uma jovem que está criando para que nos próximos ela cuide dele. Seu insucesso em estabilizar uma nova união conjugal faz da casa de sua filha seu ponto de referência mais constante, pois lá ela cozinha e lava suas roupas. E é preciso notar que a idade avançada de Mani já não o permite cumprir o papel de provedor na casa.

Para exemplos femininos podemos remeter à Mapo e sua filha. A primeira é viúva há quase duas décadas e a segunda, ainda jovem, diz ser solteira por opção. Ambas moram próximas e executam além das tarefas "femininas", parte do plantio em seus roçados e pescarias cotidianas que garantem a subsistência.

As relações conjugais não seguem um padrão facilmente definível. Em um mesmo agrupamento doméstico, por vezes, se pode observar uma união uxorilocal na qual a esposa é consideravelmente mais velha que o esposo, a situação exatamente inversa, a união virilocal na qual a esposa púbere foi dada a um jovem rapaz, etc. A dinâmica conjugal, perpassada pela divisão das atividades sócio-econômicas, é constituída por múltiplos fatores originados pelas relações específicas de determinado casal. Não há um modelo ou norma que operacionalize o casamento, tampouco esse recebe grande investimento ritual, o que o faz extremamente aberto a inovações.

Talvez a oposição igualdade/ hierarquia contribua pouco à visualização da dinâmica nativa, na medida em que a opção teórica por um ou outro pólo impele a ênfases desiguais em uma pretensa harmonia e complementaridade ou em conflitos e submissão. A assimetria produzida pela marcada diferenciação entre os papéis de gênero

delimita espaços sociais, mas isso não implica necessariamente em submissão do gênero feminino. O englobamento masculino, dada sua orientação ao exterior, opera em um nível em que a distinção opera entre *todos* os homens e *todas* as mulheres abstratamente. No caso de relações concretas entre *um* homem e *uma* mulher a possibilidade de opção por outros *n* homens ou *n* mulheres implica uma horizontalidade que nem a noção de hierarquia tampouco a de complementaridade abrangem.

Em certa ocasião, durante um desjejum que nos preparava para o início de uma reunião na casa de seu cunhado Mukanawa, em que eu contava despreocupadamente que vivo na cidade da família de minha esposa, A. me explicou seu entendimento sobre as relações conjugais:

> Sabe Keni, aqui no Acre tem um ditado que diz que ninguém é de ninguém. Por exemplo, não posso dizer que ela é minha mulher ou ela dizer que sou o marido dela, a gente tem que conversar e se entender. Não adianta eu dizer que nós vamos morar perto do meu pai se ela é muito ligada com a mãe dela, daí não dá certo e cada um vai para um canto. A pessoa tem que conversar com a outra pra se entender. Assim que passa muitos anos e a pessoa ainda fica junto (A.– registro em caderno de campo, jan. 2009).

A inexistência de prescrição[51] da residência pós-matrimônio, sobre a qual A. refletia, a descendência cognática, e os elevados graus de instabilidade das uniões conjugais, sobre as quais Lima (1994: 64-75) já discorrera para o mesmo caso Katukina, apontam para uma dinâmica onde a liberdade dos cônjuges problematiza a imagem de um pretenso monopólio masculino sobre as relações sexuais e reprodutivas. A assimetria vigora distinguindo atividades masculinas e femininas, mas tal diferenciação não é exatamente hierárquica na medida em que parceira e parceiro não estão necessariamente ligados um ao outro. A possibilidade sempre aberta de escolha de um novo cônjuge constitui um mecanismo que bloqueia a relação mando-obediência pressuposta pela noção de hierarquia.

Conflitos e negociações, mas também interdependência e cooperação são constituintes das relações conjugais. Essas, tais como as relações entre diferentes núcleos domésticos que veremos a seguir, se estruturam em uma espécie de assimetria horizontal, pois o grau de autonomia dos cônjuges flexibiliza a divisão econômica pelo gênero que então, mesmo que formalmente assimétrica, não torna a relação conjugal uma relação de submissão.

[51] Não existir prescrição não implica a impossibilidade de existência de tendências virilocais ou uxorilocias.

## *Mestï* vs. *Yupa*: atributos da eminência.

> Vamos dizer que eu sou cacique, povo me chama, eu consigo *dominar* aquele povo, organizar o trabalho, a caça, a pescaria, a brincadeira, por isso que sou *mestï*, sou forte. Estou organizando meu povo, povo tá me entendendo, eu to entendendo o povo, então vai me ajudar na aquela atividade. To levando desde criança, idoso, mulher, vai tudo acompanhar na atividade que a gente faz, é papel da liderança. Tenta organiza a atividade, assim é *mestï* (B. comunidade Campinas – janeiro de 2009).

B. foi o primeiro professor da TI, foi cacique da comunidade Campinas e presidente da AKAC, além de ter sido o primeiro Katukina a se aliar com terapeutas e neo xamãs dos grandes centros urbanos. Atualmente não ocupa nenhum cargo remunerado, mas sabe bem os atributos que se espera de um chefe assim como de uma liderança. O exemplo deixa claro o ideal de *mestï*: organizar as atividades produtivas coletivamente, agregar pessoas. É *yupa* aquele que justamente não cumpre essas atividades. *Tem dois sentidos: cara que não mata nada e cara que não trabalha, não consegue cumprir sua atividade. Preguiçoso é yupa também* (J., comunidade Campinas – janeiro de 2009). Não caçar por azar e não trabalhar por preguiça definem *yupa*. O *yupa* não produz para a comunidade, não garante o sustento de sua família, e ao não participar das atividades coletivas ele também não produz comunidade.

Em janeiro de 2009 em todas as aldeias da TI Campinas foram realizadas separadamente reuniões de avaliação das atividades de 2008 e planejamento de 2009. Tais reuniões foram organizadas pelos respectivos caciques de cada aldeia e já se inserem em processos contemporâneos da organização Katukina. J., que é atual cacique da comunidade Campinas, foi o responsável por compor a reunião e organizar a limpeza coletiva dos roçados individuais. Entre 30 a 40 pessoas, homens e mulheres adultos diariamente se dirigiam aos roçados previamente designados ao longo da semana. O número de trabalhadores permitia que duas a três quadras fossem limpas em um período do dia, destinando o outro a outro roçado.

Note-se: o trabalho de limpeza das áreas de plantio pode ser comunitário e assim como o consumo de sua produção é restrito aos limites de cada comunidade, no entanto, a não ser que o fim seja estritamente coletivo como no caso de alguma produção destinada para consumo no festival anual *Noke Koï* (este ano foram plantados cerca de 3 mil pés de cana com este fim), cada roçado enquanto está produzindo, tem seu próprio dono. Não se trata de uma propriedade sobre a área e sim sobre o trabalho, uma vez que

colhida a produção o dono pode optar por outra área de plantio deixando a antiga livre para o uso de outros parentes. Alguns trabalhadores mais assíduos optam por abrir novos roçados a cada um ou dois anos, deixando as capoeiras novas que demandam menor esforço livres para outras famílias. O fator principal apontado para isto é a menor incidência de formigas em áreas brutas, uma vez que escolhem as capoeiras para reprodução. O diálogo abaixo revela algumas noções acerca da relação dos roçados e seus donos, seus fazedores.

> Paulo: Como que funciona o roçado de cada um, pessoal vai ali broca e roça ali, dai vem outro cara broca e roça do lado? Como vou saber se aquele local é meu? Se é minha propriedade? Como delimita um espaço de roça e outro?
> Ijupa: Propriedade cada um mexe o seu, wetsa me'e nãmaki (...) cada pessoa escolhe local, se tem formiga justamente a gente não põe roça que é trabalho perdido. Propriedade ali é da formiga.
> Kako: Quando chega mês de maio penso - Quero colocar roçado agora. - Vou brocar esse ano mata-virgem. Outro pensa: - Eu vou brocar na capoeira. Mata virgem é mais trabalho, no machado é duro, a capoeira é mais mole pra derrubar, se for mais trabalhador coloca na mata virgem, se não põe na capoeira.
> Ijupa: Gosto mais de roçado na mata virgem, é menos mato pra tirar, capoeira o mato já nasce muito.
> Paulo: Na capoeira o cara põe o roçado esse ano, quem tem direito de plantar ali é o mesmo cara?
> Ijupa: Fica livre, é de quem põe de novo, depois que o cara recolheu dele, se quiser pode passar três, quatro anos, ai eu digo: -Compadre vou por naquele roçado que você fez, - Tudo bem.
> Paulo: Quem tem direito de aplicar *kampô*?
> Mukanawa: Depende se é produção dele, se o *kampô* canta no terreno do irmão dele e ele deixa, dai tem direito, na mata virgem quem encontrar pega.

A propriedade, se assim posso me expressar, é sobre o fazer. Mesmo o *kampô* pertence àquele que o encontra e retira a substância, os exemplares que cantam nos terreiros das casas em geral foram trazidos pela pessoa e assim os pertence. No roçado isto é ainda mais evidente sendo que é de pertencimento daquele que teve iniciativa de abri-lo. A troca de serviço é um meio eficaz de produção e tanto trabalhos coletivos nos roçados quanto as pescarias e caçadas coletivas podem ser organizados por quaisquer pessoas, no entanto, um chefe se destaca justamente pela extensão desta cooperação. Todos os trabalhos coletivos de grande participação comunitária que pude presenciar na TI foram articulados pelos respectivos caciques das comunidades.

Entre o chefe e o cacique há uma diferença de grau, mas também uma diferença qualitativa. A extensão de influência de um chefe é mais diretamente relacionada aos agrupamentos domésticos que articula, em alguns casos sua iminência é tal que isto

coincide com uma aldeia. A atual posição do cacique, por sua vez, considerando que também deva estar inserido minimamente em relações extra-aldeãs, gera uma situação que de direito sua eminência abrange toda a aldeia, sem que, no entanto, sua legitimidade esteja solidamente consolidada. Voltarei a essa questão.

Em janeiro de 2009 pescarias coletivas utilizando *ashã* (tingui) no rio Campinas estavam sendo organizadas recorrentemente. As atividades iniciam cedo com a mobilização maciça dos homens na coleta da planta nos roçados em que foram previamente autorizados. Desta forma, plantar o *ashã* garante uma forma de inserção na atividade que oferece certa ascendência moral sobre o resultado da pescaria, pois o dono da roça fica em crédito com os pescadores que a utilizam. Ao logo do tempo demandado à coleta do *ashã* mulheres e idosos preparam os paneiros que serão utilizados na coleta dos pequenos peixes entorpecidos. Em algumas ocasiões quase a totalidade da comunidade se desloca junta para o rio. Escolhido o local são feitos os buracos na margem do rio que servirão para "pisar" o *ashã* até que solte seu suco inebriante. Lavado os sacos o veneno começa a agir pelo curso do rio e os pescadores o acompanham. São minutos de atividade intensa onde peixes maiores são "caçados" com arpão e os menores "colhidos" com as cestas de palha.

Mobilizações análogas às pescarias coletivas são as caçadas *de* dormida que chegam a mobilizar desde poucas famílias nucleares até grande parte da aldeia. Essa então se desloca para tapiris mata adentro durante dois ou três dias à procura de caça. Também como nas pescarias, o resultado do esforço coletivo quando se tratam de muitas famílias é, primeiramente, dividido com mediação do cacique – os critérios para distribuição das partes (quantidade) e de quais partes (qualidade) de carne são múltiplos, e se estendem desde a própria efetuação da morte do animal pelo caçador até a permissão concedida, por exemplo, por determinada pessoa para os outros utilizarem matérias-primas ou alimentos de sua área de cultivo. Tais circulações atualizam redes de aliança, respeito, retribuição, etc.

Aguardando a reação do *ashã* em pescaria coletiva. Rio Campinas janeiro de 2009.

Após a primeira repartição que, pode-se dizer, é pública, pois ocorre antes mesmo de cada núcleo familiar se dirigir às casas, outras repartições são realizadas em âmbito mais privado entre, por exemplo, parceiros sexuais ou anspirante à sê-lo, co-residentes, aprendizes de rezadores ou alguma outra forma de dívida e consideração com alguém. É preciso registrar que as atividades de pesca ou caça que abranjem grande parte de uma aldeia ocorrem apenas eventualmente, pois dependem de um *chefe* ou de um *cacique* forte o bastante para que sejam operacionalizadas. A cooperação entre integrantes de um mesmo agrupamento doméstico é bem mais recorrente e, nesses casos, a proporção de pessoas envolvidas na atividade faz desnecessária qualquer espécie de divisão pública do alimento.

Queixadas recém abatidas - dezembro de 2006.

Na direção do consumo, e não da produção, estão os jogos Katukina. De qualquer forma tematizam a divisão de gênero na economia colocando em disputas jocosas homens e mulheres. Tais jogos descritos detalhadamente em Lima (1994) são realizados em momentos festivos mais ou menos informais. Podem ocorrer, por exemplo, num fim de tarde entre afins de uma mesma aldeia por ocasião das primeiras colheitas de algum produto agrícola (mamão, lima, etc.).

Atualmente esses jogos também fazem parte de um evento organizado anualmente entre os Katukina/*Noke Koï* que agrega todas as aldeias e permite a participação de convidados indígenas e indigenistas. Refiro-me ao festival *Noke Koi*[52] no qual as brincadeiras constituem partes consideráveis das celebrações, sendo eleitas como exemplos da vitalidade da "cultura" nativa. O festival demanda muito planejamento e organização e talvez por ter sido um dos principais responsável por sua idealização que D. tem-se auto-declamado cacique geral da TI para alguns setores do indigenismo acreano. De qualquer forma a capacidade de organizar - e isto envolve a produção de excedente de alimentos - tais jogos é indício de alguma eminência sobre os parentes, pois a aptidão em agregar atividades produtivas é característica de alguém *mestï*.

Se o *mestï* é, por assim dizer, a hiper-pessoa, aquela que não só atende às expectativas comunitárias, como é também capaz de organizar as atividades de diferentes agrupamentos domésticos, o *yupa* é a infra-pessoa, aquela que se mostra incapaz de participar da produção mais elementar da coletividade que é seu próprio grupo doméstico. Chamar alguém jocosamente de *yupa* é corrente entre os jovens, e em geral a acusação é respondida: - *Yupama* (Não sou/tenho panema). Há gradação entre *mestï* e *yupa* que passa pela idéia de *yupama*. Nestes termos uma pessoa é *yupama* até que suas atividades o ofusquem ou destaquem em relação às atividades das demais pessoas, *a pessoa quando nasce é, bem dizer, neutra, com o tempo é que ela mostra se é mestï ou yupa* (A. Cruzeiro do Sul – novembro de 2008).

Alguém que faz uso freqüente da secreção do *kampô* pretende justamente combater a panema, as palavras de velho Raimundo Luiz são esclarecedoras da concepção indígena:

> A *panema* é como um piolho, só que é um yoshi (espírito), que fica sugando a força da gente. Daí o *kampô* vem e esquenta todinho o sangue e a gente passa mal, pensa que vai morrer, só que a gente agüenta, mas o *yoshi* (a

[52] Ver convite e programação nos anexos V e VI.

> panema) vai embora (Raimundo Luis Yawanawa, comunidade Nova Esperança, Rio Gregório – julho de 2006).

Retomando as forças, espera-se, a mulher retome suas atividades cotidianas no lar e no roçado, o homem na selva, na roça e atualmente também na cidade. O trabalho conjunto de Lima & Labate (2007) já apontava que a secreção do *kampô* é utilizada como vacina, mas também como "vitamina". Dosagens que excedam os cinco pontos aproximam do propósito do segundo uso e são tomadas eventualmente por aquele que pretende se tornar *mestï* (...) *se o objetivo é aguçar os sentidos para empreender uma caçada, um rapaz pode chegar a receber mais de cem "pontos" de kampô – alguns velhos dizem hoje que chegaram a receber trezentos "pontos" quando ainda eram jovens* (Lima & Labate, 2007). O aplicador nestes casos em geral é alguém com reconhecidas virtudes morais na comunidade, alguém que, por exemplo, criou muitos filhos, foi um grande caçador e/ou trabalhador agrícola, atributos que coincidem com os do *chefe*.

Doses menores, no entanto, são mais freqüentes e usadas para evitar ou afastar indisposições várias, podendo constituir auto-aplicações no caso de adultos. Também há ocasiões nas quais o *kampô* é aplicado coletivamente e várias pessoas se reúnem para receber a secreção de aplicadores mais velhos. Pude observar apenas uma vez este tipo de aplicação e foi realizada por um *shoitiya*, durante as filmagens do dvd *Noke Haweti*. Não posso dizer se a relação com isso é direta, mas foi o único momento em que observei aplicações de dezenas de pontos em uma mesma pessoa.

Os diferentes propósitos em que a utilização da secreção do *kampô* é empregada pelos Katukina permitem inferir que *yupa* é, portanto, antes um estado do que uma condição. Antes tem *yupa* do que é *yupa*, pois se trata de uma debilidade que é reversível a menos que a pessoa freqüentemente se mostre incapaz de cumprir com sucesso as atividades que seus parentes esperam dela. Esta incapacidade a aproximaria do *tikish*, analisado por Lima entre os mesmos Katukina. Jamais ouvi uma mulher ser acusada de *yupa*, mas várias vezes - em geral de maneira jocosa - de *tikish*. Meus limites na compreensão da língua Katukina não me permitem afirmar que isto jamais ocorre, de qualquer forma tais valores dizem sobre as atividades produtivas que se espera de homens e mulheres.

As mulheres não precisam trabalhar um mesmo nível de incerteza que aquele exigido pelas atividades cinegéticas, a falta de sorte ou o estar panema não é um estado contra o qual se deve lutar. As atividades femininas exigem constância e rigor mais que destreza e sorte. Não atender ao estímulo social, no caso das mulheres, é antes uma

ausência de disciplina e cuidado com os parentes. *Tikish*, segundo Erikson, é *uma ausência de reação ao estímulo social, uma resposta negativa ao imperativo social, antes que como um torpor sui generis* (Erikson 1996:283 apud. Lima 2000:76).

Como também relatado por Lima (1994:87) o ato da aplicação também marca a diferença de gênero e os diferentes propósitos que impulsionam homens e mulheres a recorrerem ao *kampô*: Mulheres têm o *kampô* aplicado por outras mulheres nas suas pernas, em geral as aplicadoras são mais velhas e reconhecidas como grandes trabalhadoras. Igualmente os homens mais velhos e reconhecidos como tendo sido grandes caçadores e trabalhadores são os aplicadores legítimos e o *kampô* é aplicado nos braço e em grandes doses também no peito da pessoa.

"Frutos" de uma pescaria coletiva - aldeia Martim abril de 2006.

Pe'o certa vez me perguntou se eu tinha filhos e na época recebeu uma resposta negativa. "T*oma kampô rapaz!*", disse taxativo. A produção de uma família extensa é um ideal fortemente enraizado entre os Katukina/ *Noke Koï*. Habilidades de caçador, assim como o afinco nos trabalhos agrícolas, são pressupostos para a formação de filhos e filhas adultos, algo que pode ser considerado como a principal garantia que alguém pode ter de que viverá não só entre parentes, mas, sobretudo, que viverá bem. Em contraste com rezadores respeitados que não possuem ou possuem poucos filhos (Mani, Txoki, Kosti, Mai, etc.), *chefes* como Vari Kene, Ro'a ou Pe'o tem garantido, mesmo em suas

velhices, toda uma dinâmica social que, em grande parte, se sustenta a partir de seus descendentes.

Os descendentes e afins, nesses casos, compõem grupos de trabalho, uma territorialidade e certa instância na escala política. Cada aldeia é, portanto, um processo de aglutinação de residências, famílias e assim de trabalhos coletivos. Essas redes de trabalho raramente se estendem aos parentes residentes em outras aldeias e tampouco há circulação significativa dos produtos destes trabalhos no plano interaldeão. Mesmo os agrupamentos domésticos constituintes de uma mesma aldeia possuem esta tendência à independência nas atividades econômicas, se agregando em atividades mais gerais da aldeia apenas quando uma liderança tem a *força* coesiva de integrá-los em uma territorialidade e atividades comuns. Carid Naveira, analisando a chefia, propõe mesmo uma analogia entre a constituição das antigas malocas entre os Yaminawa e a atual organização em aldeias.

> Se na perspectiva mais tradicional o chefe se demonstrava pela capacidade de 'fazer surgir' a maloca, se constituindo num dos pilares principais da construção – que era abandonada com sua morte, marca da relação íntima e substancial que os une -, no presente, ante a ausência destas grandes construções, talvez seja a fundação da aldeia e a possibilidade de atrair as famílias para habitá-la que melhor sublinhe o diferencial destes homens eminentes (Carid, 2007: 105).

As características do exercício da chefia e a extensão de sua influência possibilitam a distinção de escalas na organização Katukina: há espaços intra e interaldeãos.

## Chefes, mediadores, caciques

> *Niaivo* tinha duas, três, quatro mulheres, todas têm seu trabalho, faz comida, carrega água pra ajuda marido no trabalho. Pra escolher cacique depende do trabalho da pessoa, tem que assumir a responsabilidade. Não tem tempo pra ficar, a vida inteira se não fizer errado, se faz errado fica uma semana. Tapo foi pouco tempo que pessoal escolheu, ele sabe português, sabe domina entre eles irmão (...) Shinã era cacique, era chefe do pessoal, do povo dele. Morava no rio Branco, no tempo do Manoel de Pinho. Era Katukina puro, trabalhava com Manoel de Pinho. Aprendeu português, ele fugido de correria acabou ficando no meio dos brancos. Shinã fugiu lá, depois subiu de volta depois de sumir peruano. Manoel de Pinho dominava todo povo (Txoki janeiro de 2009 –aldeia Campinas).

Há muito se tem discutido a noção de dono entre populações ameríndias, Stolze Lima (2005), Carid Naveira (2007) e Fausto (2008) teceram reflexões instigantes a respeito. Carlos Fausto busca mesmo fundamentar a noção de dono/mestre como uma categoria fundamental na sociocosmologia dos povos indígenas das terras baixas da América do Sul, e para tanto, apresenta uma ampla gama de exemplos de análises etnográficas desenvolvidas entre diversos povos e línguas indígenas onde esta noção operacionaliza relações sociais de diversas naturezas.

Para Fausto a noção de dono/mestre é constituinte da socialidade amazônica e perpassa não apenas relações entre humanos, mas também com não-humanos como no caso do universo xamânico. O principal atributo de "dono" seria então sua exemplaridade que o constitui enquanto "imagem singular de um coletivo":

> O mestre é, assim, a forma pela qual uma pluralidade aparece como singularidade para outros. É nesse sentido que o chefe é um dono (...) Mais do que um representante (i.e., alguém que está no lugar de), o chefe-mestre é a forma pela qual um coletivo se constitui enquanto imagem; é a forma de apresentação de uma singularidade *para outros* (2008:6).

No caso Katukina, semelhante a vários outros povos de língua Pano, dono é designado pelo sufixo *ivo*, sendo que as referências aos antigos chefes eram *niaivo* e *shaneivo*. A análise de Carid Naveira (2007:97 e seguintes) é sugestiva desse modelo de chefia – *xanëihu* - uma vez que associa a noção Yaminawa traduzida como chefe com a própria construção da maloca, que então não o pertenceria e sim seria fruto de sua articulação em conjunto com determinada coletividade.

Mukanawa quando indagado sobre que era *ivo/dono* apresentava-o como um criador. Dono seria aquele que cuida da comunidade, provê alimento, garante saúde. A noção de *ivo* se complementa com a noção de força - *mestï* – na constituição de um *chefe*, mas assim como ter *força* não implica exercer violência, ser *dono* não pressupõe submissão de outros. Um *niaivo mesti koï* (um chefe forte) seria antes definível pela extensão espacial e temporal das redes sociais articuladas por ele.

As casas de chefes consolidados, em geral, se destacam por sua amplitude se comparadas às demais. A casa do chefe pode ser considerada a primeira instância propriamente pública e assim política de uma aldeia, pois constitui o espaço informal de reunião de pessoas pertencentes a diferentes agrupamentos domésticos. Em geral é nela que há o planejamento das atividades cotidianas.

Tapo é o cacique da aldeia Varinawa. Como já referido acima é o primogênito de Pe'o, um chefe que fora capaz de articular uma aldeia em torno de si, e irmão das principais lideranças dessa aldeia. Em 2008 Tapo conseguiu algum recurso em nome da aldeia Varinawa para contratar marceneiros para o serviço de derrubada e corte de tábuas para a construção de uma casa. Seu intuito declarado era erguer uma "cozinha comunitária" onde todos pudessem preparar o alimento "como no tempo dos antigos", dizia. Uma quantia razoável de madeira já estava sendo cortada quando deixei a TI em novembro. Quando retornei à aldeia poucos meses depois, percebi que a cozinha não havia sido construída e que Tapo desfrutava de uma casa nova e sua antiga casa fora ocupada pela família de Aro, seu irmão. Indaguei alguns moradores sobre a decisão de Tapo de usar os recursos da cozinha de forma que entendi, a princípio, como sendo em benefício próprio, mas não pude observar qualquer oposição a sua decisão. A justificativa que outras pessoas acionavam era de que a casa do *cacique* deve mesmo ser maior, pois todos os parentes circulam por lá. Se considerarmos a reação dos aldeãos pode-se dizer que a cozinha comunitária, ainda que não dissociada da casa da chefia, foi efetivamente construída.

Não há um espaço público ou cerimonial nos termos da casa dos homens dos povos Jê ou a casa de caiçuma dos Yudjá descrita por Stolze Lima (2005). Rituais de pajelança, mesmo quando reúnem grande número de pessoas, são realizados nas casas dos pacientes ou dos *shoitiya* no caso de curas e do *romeya* ou seu anfitrião no caso de rituais de cantos *iniki*. Entre os Katukina as reuniões, por assim dizer, políticas, quando agregam muitas pessoas de várias aldeias, são realizadas no Kupixawa[53] ou nas respectivas escolas, sendo que as reuniões mais cotidianas são realizadas nas próprias residências dos chefes - já um indício da distinção entre domínios de chefes e de lideranças tratada a seguir.

A posição do cacique tal como atualmente vigora entre os Katukina é relativamente recente, como vimos no início do presente capítulo, remete aos anos finais da década de 1990 quando da abertura de novas aldeias na Terra Indígena. Intermediário entre o *chefe* e a *liderança*, o cacique não pode prescindir das relações interétnicas como os chefes, pois deve estar presente nas inúmeras reuniões interaldeãs relacionadas a atividades escolares (distribuição de recursos, vagas de professores, etc.), relacionadas

[53] O *Kupixawa* é também chamado de "chapéu de palha" e está localizado nas proximidades da comunidade Campinas. Sua construção teve o apoio do governo do estado do Acre e sua manutenção é de responsabilidade da Associação Katukina. O *Kupixawa* é utilizado como um espaço de reuniões, das eleições da AKAC e do festival *Noke Koï*, constituindo assim um ponto de encontro entre as aldeias.

aos programas de saúde, etc. tampouco, como no caso de algumas lideranças, pode se ausentar das atividades cotidianas de manutenção da comunidade (tais como caça, pesca e agricultura), sendo-lhe assim, necessário estar presente no cotidiano aldeão, pois é isso que lhe garante legitimidade. Entre chefes e caciques há diferenças reversíveis, e tanto se podem encontrar caciques como Tapo (Varinawa) e Ni'i (Masheya) que possuem características marcadas de uma eminência próxima à dos chefes, como outros (das aldeias Bananeira, Samaúma e Campinas) tendem a exercer uma espécie de chefia mais próxima da de lideranças, assim, nutrindo um contato mais assíduo com instituições e parceiros não indígenas. Quanto mais próximos esses caciques estão do modelo de chefe, mais legitimidade alcançam entre os agrupamentos domésticos que articulam, algo verificável pela maior permanência desses em comparação àqueles cuja posição tem por base uma maior ênfase nas articulações interétnicas. Para exemplo disso, desde o início de meu trabalho de campo Tapo continua ininterruptamente exercendo o papel de cacique na aldeia Varinawa, na aldeia Campinas, por sua vez, de 2005 a 2009 os caciques já foram três (todos irmãos, é mister notar).

A reflexão de B. e Txoki sobre o termo empregado para designar chefe – *niaivo*, informa sobre certas características da pessoa que são valorizadas pelos Katukina.

> Paulo: Como era pessoa pra ser *niaivo*?
> Txoki e B.: Só aquele pessoal que sabe trabalhar, dominar o povo, manda pessoal caçar pra comer. Aquela pessoa boa que tem paciência pra aguentar abuso da comunidade, escolhe aquele pessoa boa, sabe trabalhar. *Niaivo* é escolhido mas precisa de muita paciência, se não tem paciência não pode ser chefe. Cada um tem cabeça diferente, tem pensamento diferente, pra ser chefe tem que saber lidar com as pessoas tem que respeitar todo mundo, de criança até idosos, idosas, tem que respeita todo mundo. Pra ser forte, bem respeitado, ter capacidade de assumir responsabilidade com povo, qualquer coisa quer brigar não ouve a pessoa, quando tá errado qual quer um aconselha e ele não quer ouvir, isso não pode! Cacique aconselha na comunidade, se tiver errado comunidade aconselha ele. Se tiver briga cacique chama aquela pessoa que começou e vai falar pra pessoa: - Porque vão brigar parente com parente? O filho do D. rapaz daqui é sobrinho do Nivaldo, pegou peixeira e correu, riscou no peito e na perna dele, chamamos os dois. Começamos, D., I. e a comunidade pra resolver o problema.
> Paulo: E no caso de ter morte?
> B.: Ai é diferente, se não fugir meu amigo, ai parente vinga. No caso do R. matou meu tio e de lá fugiu, passou dezesseis anos fugido e depois que voltou. No mesmo dia que voltou papai diz que ia matar ele, mas sobrinho da minha madrasta não deixou. Papai quase ia derrubando ele, só que mulher dele e eu também (dizíamos que) não podia matar, que um dia ele vai morrer de doença. Já tive vontade de matar ele, hoje a gente conversa e brinca, mas não é amigo que nem era de primeiro. Hoje pessoal fala que se

> parente mata outro não adianta fugir, que mata onde tiver, parente matar outro parente é complicado (janeiro de 2009).

A leitura de Txoki e B. é a de não-líderes uma vez que Txoki é um *shoitiya* pouco presente nas decisões políticas formais (reuniões) e B., ainda que já tenha tido longa experiência enquanto cacique da aldeia e também enquanto liderança da Associação, atualmente é o chefe de um agrupamentro doméstico da aldeia Campinas, mas não exerce nenhum cargo definido, ainda que sua extensa experiência lhe permita desfrutar de voz ativa em reuniões de toda espécie.

Acusações que determinado cacique é muito *valente* são formas recorrentes de deslegitimar sua eminência. Em geral presenciei críticas dirigidas a caciques de outras aldeias, mas nunca em referência a alguém da própria aldeia em que se reside. A violência é condenável entre os Katukina, seja em sua forma física ou verbal. Em contraste com os belicosos Yawanawa ou Yaminawa, alguém muito *valente* é em geral alguém que oferece perigo à comunidade. A narrativa sobre a aliança de Kamarati com os peruanos - transcrita no primeiro capítulo (pp. 19) - sugere inclusive o conhecimento de práticas ainda presentes entre os Yaminawa, e aparentemente abandonadas pelos Katukina, de utilizar as picadas de vespas e formigas como forma de acumular poderes, no caso, guerreiros. Kamarati era muito preguiçoso se tornou valente a ponto de abandonar seus laços sociais em prol de um devir predador que o vinculou aos caucheiros peruanos.

É significativo o pequeno rendimento de narrativas guerreiras que são antes histórias de ofensas e danos que os Katukina sofreram, mais que exaltações das virtudes de seus guerreiros. Esta ausência de um *ethos* guerreiro marcado - e a ocasião da morte de Shinã[54], presumidamente através de feitiço de um Yawanawa, é exemplar neste sentido – é próxima àquela descrita por Ruedas (2001) sobre os Marubo[55].

Ruedas aponta que João Tuxaua foi o responsável por promover a ética de não violência entre as frações de grupos que ele agregava territorialmente em uma época de isolamento e baixa densidade demográfica que sucedeu os ataques de peruanos. Em lugar de endossar o uso da força, João Tuxaua promoveu uma ética social assentada na

[54] Ver transcrição na página 29.

[55] Este é mais um fator que se agrega ao elevado grau de compatibilidade lingüística, às similaridades das concepções cosmológicas, das técnicas xamânicas, ao conhecimento e aplicação de plantas medicinais, à auto identificação recíproca, a *um* socius constituído pela multiplicidade de *povos* e pela relativa proximidade geográfica entre as cabeceiras do rio Ituí e a foz do Campinas, para a afirmação que os *povos* Varinawa, Satanawa, Kamanawa, Nainawa, Numanawa e Waninawa que compõem os atuais *Noke Koï*/Katukina possuem origens similares àqueles que formam o grupo hoje conhecido como Marubo.

promoção de festas. *What emerged was a Marubo society in which force is not used to resolve conflicts of will* (2001: 1024).

Os Katukina jamais me sugeriram alguma figura com papel análogo ao de João Tuxáua, no entanto, é notável que, se de fato os atuais Katukina migraram da região do Ituí e Curuçá como narram alguns anciãos, a condição de dissidente do grupo certamente o conferia uma baixa densidade demográfica, mesmo em épocas anteriores à chegada dos peruanos. O início das correrias, processo que inaugura o contato com não-índios, acentuou a debilidade do grupo impossibilitando-o concomitantemente de assegurar um território definido. O *ethos* de não violência promovido por João Tuxaua entre os Marubo, em um contexto de extrema debilidade social, parece ter sido uma estratégia análoga àquela adotada pelos Katukina, ainda que o isolamento total da relação com não-índios não tenha se apresentado como uma opção para esses.

A agressividade controlada, se assim posso me expressar, também é observável na esfera xamânica[56] e ainda que este seja um assunto do qual se trata com bastante reserva, presenciei apenas um caso de agressão deste tipo interna ao *socius* Katukina. Foi um envenenamento através do *rome poto* (rapé) feito por um *shoitiya* a um aprendiz da aldeia Masheya. As motivações do primeiro não se tornaram claras a mim, mas o afetado depois de ter sido curado por outro jovem *shoitiya* da aldeia Bananeira decidiu, poucos meses depois, abandonar a TI Campinas se agregando à aldeia recém criada no rio Tauari.

Edilene Coffaci de Lima (2000:152-3) presenciou o desenvolvimento de uma morte causada por feitiçaria, onde o agressor admitia tê-la feito por causa das agressões que a vítima já teria promovido a outros parentes. A agressão foi justificada como um ataque a alguém que causava danos aos parentes e, ainda assim, a ação do *shoitiya* foi uma questão tratada como um tabu: *feitiçaria é proibido,* dizia a anfitriã da autora. Exemplos como estes vêm a corroborar a imagem dos Katukina como um "povo que não gosta de questão", como dizia o Yawanawa Mukanawa, *se cria problema com* "ele, logo muda de canto", e de fato, o histórico de deslocamentos Katukina, como apontado no primeiro capítulo, é extenso.

Estes valores pacíficos são pressupostos dos chefes e a própria fragmentação atual[57] do poder em diferentes cargos contribui para a ilegitimidade do uso de meios

[56] Para estas questões entre os Katukina ver, novamente, Lima (2000:149 e seguintes) e Pérez-Gil (1999:40) para o caso Yawanawa.
[57] É provável que tal fragmentação do lugar das lideranças não consista tanto em uma inovação gerada pelo contato contemporâneo com não-índios e mais em uma atualização do modelo de liderança nativo.

coercitivos na manutenção da dinâmica social também no caso de líderes. Conforme o pensamento de B.: *Comunidade tem quatro cabeças, se cacique não organiza, tem professor, tem agente de saúde e fiscal da TI que pode organizar o trabalho, a pescaria, a festa* (B.– aldeia Campinas, janeiro de 2009).

Entendo *liderança* enquanto a pessoa que não necessariamente constitui família extensa e articulação territorial, mas cuja eminência política deriva da capacidade de inserção em redes de aliança com instituições e outros parceirtos não-indígenas o que muitas vezes resulta na conquista de cargos remunerados. Contemporaneamente a influência de *lideranças* no cotidiano aldeão cresce proporcionalmente à inviabilização das atividades cinegéticas como principal forma de garantia do alimento. Os líderes que constituem as "cabeças da comunidade" a que se referia B., com exceção dos caciques, eram justamente pessoas que exercem atividades assalariadas.

Para o caso de trabalhos coletivos (considero assim toda atividade que mobiliza mais de um agrupamento doméstico) vários são os chefes de famílias aptos a realizá-los. No entanto, os casos de conflitos devem ser intermediados pelos parentes diretos dos envolvidos e atualmente pelo cacique. Há poucos anos uma criança brincava com a espingarda do pai e acidentalmente matou outra. Dizem que imitava o filme "de polícia" que havia assistido. O pai da vítima incorfomado com o ocorrido cogitou matar a criança ou seu pai. O conflito não teve conseqüências mais graves, pois houve a intervenção de familiares. B. que estava em São Paulo na ocasião voltou para a TI a fim de apaziguar a situação. O pai da vítima juntamente a sua família se mudou de aldeia e há um acordo implícito entre os chefes e caciques que restringe ainda hoje a circulação do rapaz que causou o acidente. Ao ato de vingança foi preferido o afastamento, solução pacífica tendo em vista as conseqüências trágicas do evento.

Se considerados o número e a amplitude espacial dos deslocamentos de famílias Katukina, fica evidente um elo territorial fraco se comparados aos seus vizinhos Yawanawa. A ausência de um território definido aliado a um *ethos* de não-violência contribui à constituição do modelo de chefia vigente entre os atuais Katukina. Modelo que, em sentido estrito, não pressupõe um chefe e sim um ou vários mediadores. Podemos recorrer ao papel cumprido pelos chefes mais antigos que a memória dos anciãos alcança (Shinã, Rekoshoï, Mana) e todas são lembradas por sua mediação com os patrões. Da mesma maneira Washime, posteriormente, se destacou por ser apto a esse trânsito que provia mercadorias oriundas de não-índios a agrupamentos de famílias Katukina e também por criar espaços de coesão entre esses próprios agrupamentos através de

atividades comuns. *Chefes* por constituírem famílias extensas, Shinã, Mana e Washime, enquanto mediadores interétnicos, também pré-figuraram o papel de *cacique* e em algum sentido também o papel que viria a ser exercido pelas *lideranças* cujos processos de institucionalização iniciam principalmente ao longo da década de 1990[58].

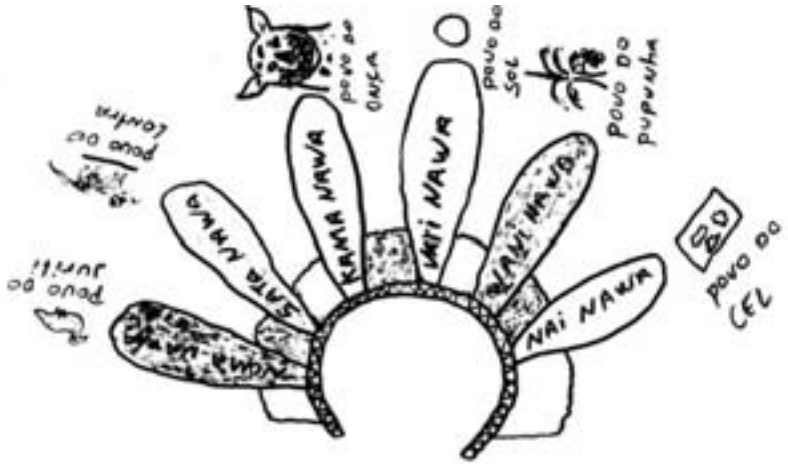
A não belicosidade efetiva orienta o vetor de fragmentação para uma distenção territorial, ao tempo que a belicosidade marcada de certos povos os permite (ou impele) a fixação em referências espaciais definidas (tal é o caso, por exemplo, dos Yawanawa). A *força* de um *chefe*, tal como valorizada entre os Katukina, consiste, portanto, na capacidade de manutenção de processos de mediação entre agrupamentos familiares, processos que promovem a coesão de redes de parentescos que tendem por si à dispersão.

Tais ideais morais relacionados à chefia sugerem que segundo a forma de organização sociopolítica Katukina as relações locais, sobretudo efetivadas no interior dos agrupamentos domésticos, possuem um papel preponderante. A recorrência dos deslocamentos e as criações de novas aldeias, que vigoram hoje como no passado, apontam para uma socialidade que tem por base a fragmentação. No plano intra e interaldeão a chefia é constituída, dada as características já mencionadas, pela força coesiva de determinada pessoa, essa, portanto, não *representa* sua aldeia ou agrupamento, *congrega-o*.

Donos/chefes cuja eminência e força, sendo assentadas na articulação de agrupamentos domésticos, exercem seu domínio (não dominação) em um espaço “liso” (Deleuze e Gauattari; 2008: 179 e seguintes) constituído pela horizontalidade das relações de poder. Até o momento busquei erigir essa categoria a partir de uma leitura da distribuição das aldeias e de valores morais relacionados à posição de chefia, passemos então a algumas reflexões que tomam por base reflexões nativas sobre modos de relação entre diferentes povos e domínios.

[58] Sobre a figura da liderança ver capítulo III.

## Chapéus de pena e a multiplicidade extensiva




Cocar formado pelos seis *povos* Katukina (Jardim, 2007:16).

O desenho acima é uma clara referência a um *shenipavo* que narra a origem dos *povos*. A referência aos chapéus/cocares no momento da *geração* (assim os narradores se referem ao tempo da origem) é presente em narrativas Katukina, Marubo e Yawanawa. Um cocar em que cada pena é referente a um *povo* constituinte do que então se pode vislumbrar como o *socius* Katukina. O desenho foi feito por Itsomi da aldeia Campinas em um contexto de oficinas promovidas por órgãos do Estado acreano na TI Campinas. O trabalho de Marcelo Jardim (2007) do qual extrai esse desenho fornece uma versão desta narrativa sobre o surgimento. Possivelmente o contexto e as pessoas que criaram o desenho e enunciaram a referida narrativa, inserem uma dimensão étnica não encontrada em outras versões. Nessa versão os *Noke Koï* teriam emergido da terra e somente no encontro com *Naina Sheni* (referido como uma preguiça velha portadora de grandes poderes xamânicos) é que os "clãs" são divididos. A pré-existência de uma etnia que engloba os povos como clãs é uma leitura que dialoga com processos contemporâneos de etnização das relações sociais que contrasta com as narrativas desses eventos que pessoas mais velhas ainda fazem.

Atualmente está havendo um processo de etnomização das aldeias. Em lugar das referências topográficas até então vigentes (Samaúma, Bananeira, Masheya - que tem urucum) ou hidrográficas (Martim e Campinas), gradativamente as aldeias vem sendo batizadas ou re-batizadas com os nomes dos *povos* Katukina. Assim o Campinas passa a ser referido como Kamanawa, o Martim como Varinawa, Samaúma como Satanawa e a nova aldeia do Tibúrcio é chamada de Numanawa. Este é um processo recente, o qual

me parece reforçar diferenças entre agrupamentos familiares a partir de um referencial espacial, mas que tende a marcar de maneira mais efetiva o limite de um *socius* em contraposição à outras etnias. Reafirmar a distinção *desses nawa* é um mesmo processo de fundamentação de um *socius Noke Koï* enquanto constituído de um sistema sêxtuplo.

Retomando a narrativa a que o desenho remete, transcrevo a seguir uma versão enunciada por Mukanawa cujos eventos são muito próximos daqueles narrados pelos Katukina, no entanto, com variações de referências às quais tratarei em seguida. Mukanawa é de origem Yawanawa, mas casado com uma Katukina com a qual cria três filhos, e morador da TI Katukina do Campinas desde 1997. Ainda assim, ou talvez por isso, sempre afirma diferenças entre *seu* povo e os Katukina e nutre o costume de se comunicar com eles em português apesar de entender perfeitamente o que é falado. Além da língua, Mukanawa sempre enfatiza também as diferenças das histórias dos antigos contadas por Yawanawa e Katukina, o que mostra seu interesse e conhecimento de ambas.

Na transcrição a seguir ele narra eventos ocorridos no tempo da *geração* que poderão ser contrastados com narrativas dos Katukina, como de Kosti e Txoki. A leitura de Mukanawa é a de um evento diacrônico que marca uma mudança na ordem do cosmos.

> Primeiro falava uma língua porque até os animais falavam naquele tempo. Como historia do jacaré onde começou todo povo. A história do jacaré começou através de uma anta, porque nessa época anta falava. Dai tinha dois pés de bacuri e a anta falou pro povo:
> - Essa aqui pode comer, essa aqui não come não que vou comer com meu filho.
> A anta andava caçando e viu o pessoal no galho de bacuri que não era pra comer e deu uma pisada no pé de bacuri e no choque jogou eles no alto da samaúma.
> - Como vamos descer?
> - Vamos descer como fosse uma lagarta, a gente rodeia a samaúma e cada qual pega num braço e vamos descendo devagar.
> Com muita luta desceram. Quando desceram ficaram com raiva.
> - A anta judiou com nós, vamos matar ela.
> Dai mataram a anta e tiraram uma maçã de dentro dela. Colocaram - nessa época a mulher num ganhava menino assim como ganha hoje era diferente: o homem fazia relação num canto assim da mulher (mostra a dobra do joelho), num fazia na vagina, mas num era todo tempo como hoje, só mesmo fazia assim aquela trouxa de algodão pra dai aparar o liquido. Enrolava com cuidado e colocava no vaso de algodão bem grande, dai com 1 ou 2 anos e que escutava o menino gritar já feito- Colocaram a maçã da anta lá dentro do algodão onde gerava a criança. Passou quase que um ano pra vê a experiência, pra vê o que acontecia. Ai escutou e não deu nada, um certo falou:
> - Vamos separar.

Pegaram a maçã cobriram a maçã e colocaram numa cestinha que é mala de palha de cocão, colocaram ali dentro. Diz que com um ano escutou aquele negócio mexer lá dentro. Falou:
- Será que é rato que tá comendo a maçã da anta?
Chegou lá e a primeira geração que dizem foi Kamanawa. Foi lá um chapéu bonito é Kamanawa por que tinha chapéu de pelo de onça.
- Olha isso aqui coisa bonita!
Quando mexeu de novo pra abri viu o chapéu de pelo de queixada, é Yawanawa.
- Vamos ver o que acontece? Pena de arara, bonito mesmo!
Era Shanenawa. Ai encheu tudo mesmo. Ficou com medo pra não deixar eles saírem. Esconderam ai começou encher aquela malinha, abriu começou a encher uma casa muito grande encheu mesmo. Quando estourou aquela casa já num era chapéu era gente gerado mesmo. Gente, gente, gente, gente mesmo, que as pessoas nunca viram na vida deles. Naquela época só existiam eles mesmos. - Vamos esconder que esse povo vai matar nós. Ai falaram:
- Vamos vê se inventa uma arma.
Fizeram com ponta de malva um arco e flecharam no fundo do camburão a flecha bateu pra lá e voltou.
– Essa aqui não é boa não.
Procurando até que acharam uma palheta de uma velha que sempre mexia com caiçuma.
- Essa aqui. Flechou e varou de um lado pra outro.
- Nossa arma é essa aqui, agora vamos procurar quem fez isso com nós. É muita gente ficaram com medo.
- Fica não, nós queríamos que vocês dessem direção pra nós, vamos andar o mundo inteiro.
- Pode pegar esse caminho, direção de vocês é pra cá. Aonde iam chegando arrasavam tudo, era muita gente.
Ai chegaram na beira de um rio muito grande e foram descendo.
- Como vai fazer pra atravessa o rio? Até que chegaram e viram um jacaré que era monstro, atravessava de um lado e de outro, dai perguntou se podia atravessar em cima dele, precisava que alimentasse ele primeiro.
- Pode trazer os outros animais menos meus netos, não vão trazer meus netos não. Começaram a matar qualquer bicho, matavam, porco, macaco, anta, paca. Ela falou:
- Não tragam jacaré. Ia muita gente acabaram com toda caça, um dia não tinha nada, e ninguém matou nada. Um pensou:
- Vou matar mesmo esse aí. Matou um jacarezinho. Daí ela também não falou mais com eles. Com dois dias foram lá não tinha engolido não do mesmo jeitinho, foram no outro dia já tinha engolido.
-Embora vê o que ela vai faze de madrugada. Começou cantar podia atravessar em cima dela.
-Vamos embora que mandou atravessar. De madrugada até meio dia quando foi meio dia ela virou, ficou assim como se fosse um colorau, muitos peixes grandes comeram eles, depois de um tempo virou de novo.
-Pode vir que não vou fazer isso mais não, mas todo mundo ficou com medo, dai ficou um povo do lado de cá outro do lado de cá. Quem tinha seu filho ficou, quem tinha sua mulher foi... Assim foi aumentando não sei quantas mil pessoas.
- Nós nunca mais vamos nos unir, nunca mais nem vocês podem vir pro lado de cá nem nós pode voltar, o que nós podemos fazer é vocês botam flecha em nós que vamos botar em vocês.
Dai que começou as guerras, então ai é a história das guerras (Mukanawa; aldeia Campinas – janeiro de 2009).

A narrativa começa com o tempo em que todos falavam uma mesma língua, inclusive os animais, para findar com a separação e o início irrevogável das guerras entre os povos. Ao surgirem da mesma "maçã" da anta, mas em momentos e com adornos distintos, a narrativa oferece uma classificação de vários povos da família linguística Pano, algo que permite, por exemplo, a Biraci Brasil Yawanawa (comunicação pessoal, 2006) garantir que é possível saber a história de origem de cada um, assim como as respectivas músicas que cada "povo" possui. Exemplo disto teria sido o oferecimento por parte de Biraci de músicas Kontanawa que os Yawanawa teriam preservado, e que esses que passam agora por um processo de re-invenção cultural após décadas de auto-identificação enquanto seringueiros, haviam perdido.

É notável que os povos surgidos da maçã da anta não são os mesmos seis *nawas* que compõem os atuais Katukina, o narrador falava da origem de povos que hoje compõem aqueles que os não-índios chamam Yawanawa ao qual ele se identifica. A versão de Mukanawa sobre o surgimento dos povos e das guerras apresenta pela ordem de surgimento, os Kamanawa, os Yawanawa e os Shanenawa[59], se referindo aos demais povos de forma genérica. Os Kamanawa estão entre os *povos*[60] mais populosos dos Katukina e também possuem descendência entre os Yawanawa desde o casamento de uma Katukina/Kamanawa com um chefe Yawanawa (Carid Naveira, 1999: 43-46), e é notável que Mukanawa tenha enfatizado antes o surgimento do "povo da onça" que daquele que serve de etnônimo a estas coletividades, os próprios Yawanawa.

Narrativas desse *shenipavo* enunciadas pelos Katukina diferem em especial na ordem de saída dos povos – *nawas* - e no fato de que esses sairiam de buracos na terra em lugar do algodão com a maçã da anta. Note-se que nas versões Katukina sobre a origem dos povos cada *nawa* emerge do chão cantando em fila, já com seus cocares e carregando lanças, arcos e flechas. A pessoa à frente da coletividade é justamente o chefe, o qual por vezes é acompanhado lado a lado por sua irmã, por vezes narra-se que vem sozinho. Cada *nawa* com seu chefe e os vários chefes constituindo *a posteriori* os Katukina.

[59] Os Shanenawa que já viveram também no rio Gregório já foram também conhecidos como Katukina, não obstante não incorporarem tal denominação como auto-denominação.
[60] Refiro-me a esta diversidade enquanto "povos" devido à tradução mais comum que os Katukina fazem do sufixo *nawa*. Mellati (1975) chama de seções o equivalente Marubo e Lima (1994) de clãs o caso Katukina. Como não fui capaz de encontrar um sistema que englobe os seis grupos *nawa* que compõe os Katukina contemporâneos, optei por manter a tradução indígena que também é por vezes feita por "tribo".

Portanto, em ambas versões, Yawanawa e Katukina, a referência à multiplicidade de *povos* que surgem em um mesmo evento é constante, pois as narrativas estão igualmente tematizando o surgimento de um *socius* do qual se faz parte. Nem sempre esse *socius* é explicitado enquanto tal, sua existência é inferida uma vez que é a multiplicidade constituinte que é enfatizada.

As diferenças sociológicas vigoram, ao menos nas narrativas contemporâneas, em duas escalas distintas. A primeira se refere aos povos que surgem consecutivamente e empreendem uma caminhada que culminará na travessia da ponte jacaré – *Takarawete*. Assim os atuais Katukina e Marubo ainda que separados desde esse episódio mítico, ainda compartilhariam uma identidade - do ponto de vista Katukina, ao menos - que não é reconhecida, por exemplo, com os Yawanawa. A segunda escala, justamente, é mais ampla e diferencia de um lado os povos que surgem juntos, de todos os outros povos indígenas ou não.

A primeira escala demarca os limites de um *socius* que é variável de acordo com o contexto histórico que fundamenta a referência do narrador. No caso Yawanawa esse é formado por Kamanawa, Yawanawa, Shanenawa, etc. No caso de um enunciador Katukina o *socius* igualmente múltiplo é constituído por Numanawa, Nainawa, Varinawa, etc. O fator histórico a que me refiro é fundamental, considerando as dinâmicas interétnicas ameríndias que, ao passarem a ser concebidas como tal, ironicamente, "esfriaram", mas que ao longo do século XX sofreram variadas re-configurações. Na realidade a própria noção de etnia deve ser matizada em se tratando de relações históricas Pano, tal como sugere Córdoba a partir de uma leitura de Eriksson:

> Erikson destaca que lo que efectivamente revela el sistema de clasificación pano es que las categorías indígenas simplemente ignoran los niveles intermedios de organización social ("tribus", "etnias"), los cuales se deben más a equívocos, reificaciones, reagrupamientos y recortes artificiales por parte de los observadores externos. En cambio, los criterios nativos varían situacionalmente según los diferentes registros, mutando entre las denominaciones "mínimas" (por ej. Grupos de parientes) y "máximas" (por ej. todos aquellos cuya lengua es más o menos inteligible) (Córdoba 2008: 74).

No caso de povos mais explicitamente guerreiros tais como os Yawanawa, de fato, até muito recentemente a idéia de uma etnia teve uma existência bastante precária e como sugere a narrativa de Mukanawa, as freqüentes guerras de captura produziam uma dinâmica onde as delimitações étnicas eram a tal ponto fluidas que uma mulher grávida ao ser capturada, poderia vir a parir o futuro líder do povo captor. Nas palavras do próprio Mukanawa (janeiro de 2009).

> De primeiro Hoshonawa foi povo muito valente. Meu avô (Antonio Luis) era da tribo Hoshonawa. Até porque foi um povo muito guerreiro, que não tinha paciência com nada, qualquer coisa fazia matar. Chegava na beira de um lago muito grande via uns tracajás boiando lá no meio e flechava, dizia:
> - Vai mulher já flechei, tu vai buscar.
> - Vou nada.
> -Vai não? Então tu morre também!
> Convidava os outros:
> -Vamos caçar, ai flechava no olho do paxiubão.
> -Vamo ver quem é bom na flecha!
> Flechava lá!
> -Agora tu vai buscar pra mim.
> -Como posso buscar no olho do paxiubão?
> Pessoa chegava no meio e tá (flechava a pessoa). Foi um povo muito perverso, assim que mexeram com muitas tribos, na cabeceira do rio Liberdade e no rio Gregório foi maior guerra que eles faziam. Brigaram com Jaminawa-arara, Arara, Yawanawa, Iskonawa, brigaram com Rununawa, muito com Parãnawa.
> Esse Parãnawa era um povo muito experiente e misterioso. Na hora que só um enfrentava uma aldeia, quando juntava aquele povo pra cerca ele, ele se escondia num toco da paxiuba, se virava num rato, ficava ali dentro muitas vezes se virava num mucura. Quando foi cerca aqui mucura, passava:
> - Que foi aquilo?
> - É só mucura.
> Então Parãnawa era muito misterioso e o Antonio Luis foi levado pelos Yawanawa que acabaram com eles e levaram a mãe dele grávida. Dai que nasceu, ele era Hoshonawa por causa da mãe. Se criou, mas não conseguiram matar ele assim de guerra, de qualquer jeito ele tinha umas medicina que conseguiram acabar com tudo Rununawa, Hoshonawa. Iskonawa ainda tem em Feijó, o Bira (Biraci Brasil, liderança Yawanawa) é de lá também por parte de pai, na época que eu morava lá eles era considerado Katukina (Shanenawa).

Um ethos distinto dos Katukina implicou em uma dinâmica menos ativa no sentido de incorporação guerreira de outros povos na constituição do grupo. Ao menos atualmente os velhos tendem a elencar sempre os mesmos *nawavo* como constituintes do grupo e incorporações via casamentos não são agregadas ao estoque etnonímico. Segundo eles seria assim desde a *geração*.

Note-se que Tastevin (1924:3) em viagem ao alto rio Gregório quando dialoga com Mame, o então cacique Katukina - *que acumulava as funções de médico, padre e feiticeiro* (idem:4) -, sobre justamente se esse seria "Katukina" como os Kanamari que são falantes de uma língua da família Katukina, registra justamente os mesmos seis nawa que ainda hoje vigoram entre os Katukina. Cada um destes *povos* seria uma tribo diferente.

> Os Wani-nawa são portanto falsos Katukina que só adotaram este nome para escapar à inimizade dos brancos contra os *Nawas*. Aqui mesmo encontrarei representantes de outras tribos que se aliaram à mesma política:

> *Idya* e *Nehe*, assim como as senhoras *Topa*, *Riniha* e *Wase*, são *Kama-nawa* (onças); *Koua* é um *Nai-nawa* (uma preguiça); e entre aqueles que trabalham na borracha há *Wari-nawa* (sóis! ou filhos do sol), um *Numa-nawa* (rola) e um *Sata-nawa* (lontra).

A relação dos seis *nawa* (Varinawa, Satanawa, Waninawa, Kamanawa, Nainawa e Numanawa) constroe ao menos contemporaneamente uma imagem do socius *Noke Koï*. Observe-se que o mesmo Tastevin (1924:5) registra na mesma passagem que o nome genérico que Mame utilizou para se referir ao grupo foi *Nouke*, que então o missionário traduz por "homens". O recente surgimento de *Noke Koi* como referência aos Katukina, tal como o próprio Mani, que é quem teria resgatado esse nome, me dissera, parece então mesmo uma retomada de uma referência antiga, ainda que atualmente os Nouke se afirmem uma pluralidade exemplar – *koi*.

Neste referencial sêxtuplo cada pessoa pode, via de regra, acionar uma ascendência múltipla uma vez que a tendência cognática implica em grande variabilidade de escolha. Os genitores transmitem menos uma descendência e mais possibilidades de escolha etnonímicas. Se, por exemplo, os cônjuges se identificam como Satanawa e Numanawa, seus filhos poderão expressar identificação com Satanawa ou Numanawa. No entanto há o entendimento de que pertencem a ambos. Considerando os avôs e avós dos filhos do cônjuge o número de possibilidades de escolha salta para oito entre as seis referências etnonímicas. Kako me explicou um pouco sobre essa dinâmica:

> Na nossa cultura pega mais da mulher, porque quando faz relação fica na barriga da mãe e por isso puxa o registro desse nawa por causa da mãe. Mãe da minha mulher é irmã do Tapo por isso minha mulher é Satanawa, mas o Tapo escolheu que é Varinawa. (aldeia Campinas, janeiro de 2009).

Não obstante a fluidez na transmissão dessas referências o fato de se encontrar, entre outros, os mesmos seis etnônimos Katukina presentes entre os Marubo, com os quais dizem os Katukina compartilharem uma origem comum[61], é forte indício da manutenção de um estoque que não foi qualitativamente alterado ao menos ao longo do século XX.

A descentralização que caracteriza essa dinâmica social pautada em etnônimos, a qual é tematizada pelos *shenipavo*, fornece uma imagem da política interaldeã. Não que os etnônimos reflitam unidades políticas, o processo de etnonimização das aldeias é por

[61] Lima (1994) registrou, a partir do que teria sido o primeiro encontro entre Katukina e Marubo em muitas décadas, tal noção de uma origem compartilhada.

demais recente para que se proponha uma equação entre certo nível de coesão política, no caso uma aldeia, e os povos que compõe os *Noke Koï*. A imagem fornecida pelo seis *nawavo* diz antes sobre a horizontalidade a priori das relações entre agrupamentos domésticos e entre aldeias.

Tal horizontalidade, que chamo assimétrica justamente para enfatizar que não há circuito fechado de troca e que uns se apropriam *a posteriori* e contextualmente de bens e posições em detrimento de outros, fornece o substrato no qual as relações de força são desenvolvidas e consolidadas, e ao mesmo tempo garante a reversibilidade e abertura dessas relações que freqüentemente são atualizadas pela fragmentação de grupos domésticos e aldeias e pela constante desligitimação de líderes.

O contexto do alto Rio Negro, descrito por Geraldo Andrello (2006), pode servir de contraste. O sistema multi-lingüístico que vigora em Iauaretê (TI Alto Rio Negro - AM) opera através de mecanismos de diferenciação social (atribuição de prestígio, função ritual e de atividades produtivas, etc.) mitologicamente fundamentados a partir de patrimônios simbólicos (tais como nomes, cantos, histórias e adornos cerimoniais), englobando e distribuindo hierarquicamente os diferentes sibs. Na relação entre os *nawa Noke Koï*, assim como na relação entre chefes de aldeias das TI's Campinas e Gregório, não há nenhuma espécie de privilégio cerimonial, produtivo ou histórico. Assim como é a relação entre as aldeias, os *nawa* simplesmente coexistem, e tal coexistência é em si um mecanismo que elucida a imanência do poder, sua horizontalidade.

J., cacique da aldeia Campinas/ Kamanawa, quando indagado sobre como ocorreu o processo de atribuir o nome do povo da onça (com o qual ele e seus irmãos se identificam) à aldeia então chamada exclusivamente pelo nome do rio, Campinas, fez uma analogia com o próprio animal e sua relação com os demais animais da floresta: "*Como onça domina a floresta, o Kamanawa tem que dominar povo Katukina*" (J., aldeia Campinas – novembro de 2008). Tal domínio que J. reivindica não é reconhecido por lideranças de outras aldeias e tampouco pelas narrativas dos antigos. Kamanawa é um etnônimo como os demais. No entanto, a densidade demográfica e a forte expressão política da aldeia (que contemporaneaente é liderada por pessoas identificadas a esse etnônimo) têm, de fato, sido indício de um maior destaque Kamanawa na política Katukina.

Os etnônimos e as relações interaldeãs não são processos diretamente relacionados, pois não há equivalência entre etnônimo e aldeia e tampouco aquele constitui unidade política. No entanto, tanto os processos de fragmentação aldeã como a

existência de múltiplos etnônimos operacionalizam um modelo que potencializa a disjunção (territorial, política, etc.) ao apresentar como dada uma indiferenciação de posições e privilégios de qualquer natureza. Esses, então, devem ser e são construídos contextualmente, mas invariavelmente estarão expostos a mecanismos de deslegitimação que são latentes. A institucionalização[62] das relações de força e o englobamento[63] (definições estáveis de fronteiras dos grupos territorias e políticos) são sempre processos transitórios por serem erigidos *a posteriori* em um espaço marcado por sua abertura.

Para emprestar uma imagem de Taussig, trata-se de uma "topografia moral do poder" (1993:283) onde não há cumes, onde inexiste um ponto ao qual se recorre para uma visão de todo. Os tênues acidentes geográficos, por assim dizer, estão todos encobertos pelas florestas, que então abrigam a iminência de outros domínios (da onça, do desconhecido, do branco, da sucuri, do Yawanawa, etc.) além da territorialidade que se tem como referência. Sejam as relações com esses *outros* extensivas ou intensivas, é através de um mesmo esquema relacional que elas são efetivadas.

A horizontalidade que reivindico como categoria aproximativa desta dinâmica sociopolítica, diz da direção em que as relações de força são constituídas e a assimetria, por sua vez, da dispersão a que são submetidas com a distância. Se a referência é a aldeia, mata adentro deixa de ser domínio de *um* para ser de *outros* que, no entanto, são também *outros* entre *si*. Importa menos se esses *outros* são conhecidos/ estão em relação com o domínio do qual é parte o referente, e sim a capacidade relacional que esse referente atribui ao além *socius*. Um infinito povoado.

A multiplicidade extensiva, que vigora entre os *nawa* Katukina e mesmo - para usar algo do contexto contemporâneo - entre as "etnias" Pano, e a multiplicidade virtual, mobilizada nas práticas xamânicas (que veremos a seguir), ressoam na sociopolítica nativa. Em uma economia política das pessoas, em que o poder se manifesta, sobretudo, através da capacidade de criar, manter e expandir redes sociais, são as próprias pessoas o bem escasso que se busca produzir e apropriar. A pessoa do chefe, sendo o ponto denso de uma rede social local, tem por limite sua própria área de influência constituída por suas alianças atuais, ou seja, a coletividade que a ele se liga enquanto esse é capaz de mobilizá-la. Além dessa sua capacidade de mobilização de laços entre pessoas, o

[62] Refiro-me ao contexto contemporâneo onde novas instâncias políticas coexistem na constituição da dinâmica sociopolítica nativa. Tais processos serão abordados no capítulo III.

[63] Empresto as noções de hierarquia e englobamento de Louis Dumont. "(...) Relação hierárquica é muito geralmente aquela que existe entre um todo (um conjunto) e um elemento desse todo (ou desse conjunto): o elemento faz parte do conjunto, é-lhe consubstancial ou idêntico, e ao mesmo tempo dele se distingue ou se opõe a ele. É isso o que designo com a expressão englobamento do contrário" (Dumont; 1992: 370). A sociológica nativa, neste caso, não supõe, justamente, este "todo", senão *a posteiori*.

espaço social será ocupado por áreas de aglutinação de outras coletividades/chefes. Neste sentido há imanência do poder.

Se na dinâmica sociopolítica preponderam as relações locais é que é característica da *força* de um *domínio* se esvair na distância. Entre domínios não há fronteiras, há potencial relacional. Relações efetivas entre famílias tendem a erigir uma territorialidade na medida que se intensificam, o próprio movimento de expansão dessa territorialidade tende a fragmentação dada as próprias características das relações de força. Para um exemplo produtivo: Cada aldeia (conjunto de agrupamentos domésticos) produz os itens agrícolas que consome, mas, no entanto, necessita continuamente dirigir esforços à viabilização de matrimônios fora de seu espaço. Neste movimento há disputas cotidianas entre aldeias ou mesmo de simples agrupamentos domésticos acerca da residência pós-matrimonial que é garantia da expansão da própria rede.

Para apenas um exemplo de conflitos interaldeãos originados por uma aliança matrimonial mal-sucedida entre os Katukina, podemos citar o caso de duas lideranças que possuem posição de destaque na política Katukina atual. D. casou e teve filhos com duas irmãs de C., mas ao longo de poucos anos sua inserção em atividades e instituições não indígenas fez-o optar por viver em centros urbanos em detrimento do afastamento de seus familiares (Lima: comunicação pessoal, 2009). Os filhos e suas mães continuam a viver na aldeia que C. pertence, mas esse evento marcou o início de conflitos que perduram até hoje mesmo em relação à política interétnica.

Ruedas dedica sua tese sobre o sistema político Marubo à verificação da hipótese de Lévi–Strauss e Pierre Clastres que chama de igualitarismo amazônico. Através de uma metodologia rigorosa e de uma coleta exaustiva de dados estatísticos em 27 malocas Marubo, propõe que se pode definir o sistema Marubo enquanto uma economia política de pessoas a partir justamente da influência dos chefes sobre os parentes, aqui tidos como recursos humanos, em especial sobre a opção pós-marital. Em tais conflitos se evidenciam relações de poder e com isso um ethos não-igualitário, o que para Ruedas demonstraria a não verificabilidade do modelo que toma por base a reciprocidade proposto por Lévi-Strauss e o da dívida do chefe para com o grupo defendido por Clastres.

Como já discutido, Claire Lorrain (2000) a partir de material Kulina e de uma análise focada nas relações de gênero também critica o que denomina visão angelical de uma série de amazonistas. Riviere, como em Ruedas, é uma das principais fontes em prol do argumento de Lorrain de que a divisão do trabalho orientada pela divisão de gênero é

pautada pela hierarquia e pela coerção: os homens controlariam os recursos e os equipamentos produtivos e tal controle implicaria uma espécie de violência simbólica cotidiana exercida sobre as mulheres. A complementaridade das funções produtivas existiria, mas sendo hierarquicamente fundamentada. A cosmologia amazônica, ainda segundo Lorrain, fornece elementos simbólicos que legitimariam tal hierarquia. Essa hierarquia entre os gêneros seria análoga à relação entre líder e grupo, sendo o líder um provedor prototípico.

Os trabalhos de Ruedas e Lorrain inserem reflexões pertinentes para a discussão sobre os modos de organização social de povos amazônicos, propondo uma leitura critica da tradição que então denominam "igualitarista", da qual Pierre Clastres é um dos maiores expoentes, e cuja ênfase recaia em processos de reciprocidade (ainda que, é preciso enfatizar, a reciprocidade em Clastres não seja de natureza simétrica – mulheres por palavras, bens, etc,).

Os mecanismos de fragmentação territorial/ política e as relações entre aldeias de um mesmo *povo*, ou entre diferentes *povos* distintos, devem ser discutidos a partir de tais críticas. O fato da ordem intra-aldeã pressupor hierarquia geracional (como referido acima, explicitada pelos usos das terminologias de parentesco) e haver assimetria (o que não significa hierarquia) nas relações de gênero não explícita os mecanismos que constituem a relação entre lideranças de aldeias distintas.

Mas se em lugar de igualitarismo tendermos à horizontalidade enquanto imagem da dinâmica política indígena se faz desnecessária a opção por um dos pólos hierarquia-igualdade. Tal horizontalidade assimétrica que reivindico como categoria aproximativa da dinâmica sociopolítica Katukina, diz sobre essa imanência do poder. Isso não significa sua inexistência e sim sua manifestação contextual, não intistucionalizável. O fato de não se atribuir preponderância *a priori* a nenhum *povo* possibilita uma negociação constante sobre a legitimidade de pessoas e agrupamentos que exerçam eminência sobre os demais. Sejam as relações de gênero, como também a dinâmica intra e interaldeias, a socialidade indígena faz abrir o espaço em uma trama que desestabiliza constantemente a legitimidade dos diversos chefes e lideranças[64].

A existência de poder não implica, portanto, em sua institucionalização tampouco na vigência de hierarquia ou englobamento e os próprios pressupostos cosmológicos fundados na multiplicidade garantem essa instabilidade e abertura ao modelo sociopolítico. Tais pressupostos constituem reflexão sobre as diferenças extensivas entre

[64] Tal diferença será melhor matizada ao longo do capítulo III.

os povos, mas também são acionados na caracterização da alteridade em plano intensivo, como mostram narrativas sobre domínios acessíveis exclusivamente aos mortos e aos *romeya*.

## Domínios virtuais, topografia intensiva

> Seja como for, não parece mais aconselhável supor que a ação humana se dê, em toda parte, o mesmo substrato, se exerça sobre o mesmo "dado" (...) o que vale igualmente para a natureza lá fora e para aquela que nos habita por dentro, e que chamamos vida (Coelho de Souza; 2001: 70).

Mesmo sem me enveredar na exposição da tese central do artigo já citado de Carlos Fausto sobre a categoria de dono/mestre entre populações indígenas amazônicas – a saber: maestria como (meta)filiação adotiva -, cabe mais uma vez aqui retomá-lo. O autor perpassando as propriedades relacionais da noção de dono no pensamento ameríndio demonstra sua extensão em níveis que chamaríamos políticos e xamânicos por conveniência da linguagem. Na realidade a distinção é antes entre relações entre humanos e entre humanos e não-humanos (se consideramos a referência de humanidade atual), pois o esquema relacional transpassa ambos.

O objetivo de inserir narrativas sobre domínios virtuais em uma discussão mais claramente delineada por relações sociopolíticas (entre humanos) é justamente agregar uma reflexão sobre a extensão desse esquema relacional na sociológica nativa. A horizontalidade assimétrica é operante nas relações de gênero, nas relações entre agrupamentos familiares e líderes, entre líderes de aldeias distintas, mas também nas relações intensivas cultivadas por especialistas xamânicos. Trata-se de conceber a multiplicidade como pressuposto da ação e da reflexão indígena. As narrativas que seguem contribuem para qualificar a assimetria que é constituída na distância de referências sociais distintas.

A história que transcrevo a seguir, contada pelo *romeya* Kosti e traduzida por seu filho Aro, é bastante difundida entre os próprios Katukina (Lima:1994 e Sena & Shere Katukina: s/d) e Marubo (Mellati & Montagner, 1975 e Cesarino, 2008) e recorre sobre temas como alteridade extrema, aliança, aquisição de poderes xamânicos e conhecimentos tecnológicos, sobre a demarcação dos limites do *socius* e também sobre as relações entre afins e consangüíneos - que tantas vezes são rompidas pelo ímpeto dos

personagens. A um só tempo se discute a formação do *socius*, seu limite e outras formas de sociabilidade as quais não se pode atingir senão pelo distanciamento da referência social do próprio enunciador. Apenas os *romeya* (pajés) são aptos a transitar nestes domínios distintos sem romper o elo que os liga a seus parentes atuais.

> Paulo: - Sr. sabe história de *Shoma Wetsa*?
> Kosti/ Aro: Minha mãe sempre contava, essa história vai longe! Tinha um rapaz novo, antes a tia dele fez casamento dele, mas a mulher não queria esse rapaz. O rapaz ia caçar e a mulher acompanhava. Ele chegava na beira do roçado e ela ficava. O marido ia caçar e ela ficava. Ia ver *Teshoika*. Ai ficou amigado com *Teshoika*. Daí a mãe dessa mulher perguntou pro genro:
> - Cadê sua mulher?
> O rapaz falou: - Não ando com ela não.
> - Porque toda vez que você vai pra mata ela te acompanha também? O que ela faz? Só chega fim de tarde, hora que você chega da mata ela chega também, só traz piaba.
> A mãe pediu pro genro reparar o que ela faz. Marido dela saiu caçar, mesmo no bananal na entrada assim ficou em pé, a mulher passou direto no caminho, ele foi atrás ver o que ia fazer. Quando chega na beira do roçado ela entrou num caminho que levava até um pé de samaúma grande redonda, tava limpinho que *Teshoika* tá fazendo limpo. Ela chegou nesse topo de samaúma e bateu na sapobemba chamando, balançava aquele galho até que aquela cobra grande vem descendo, ela chamou e chegou ali, *Teshoika* se atracava nela. O homem chega:
> - Peraí desgraçada vou te matar!
> Ele cortou cabeça da cobra, ai cobra solta a mulher. Ele tirava pedaço da cobra e jogava, ela ficou chorando ele arrancou a cabeça e levou pra casa, trouxe a cabeça pra sogra e disse:
> - Tá aqui a cabeça de seu genro.
> Gritaria e tudo, dai a mulher não chegou em casa, não apareceu mais ela. Ela cerrava caminho água abaixo. A mulher quando marido dela cortava a cabeça dele ela acha ruim. Dai mesmo que mulher foi embora, chamava onça pra comer ela. Todo tempo chamava onça berrando no iguarapé. Dai encontrou filho de *Shoma Wetsa* que tava tentando flechar peixe. Ele perguntava pra ela namorar com ele. Ela dizia que não pode namorar:
> - Se tu quiser namorar, tu pega *keshumi shango*.
> Quando o filho de *Shoma Westa* pega a planta, bate na vagina dela e começa a cair todo tipo de cobra: venenosa, não venenosa, nasceu arraia e um passarinho que chama *cuishike*. Era os filhos dela, a cobra que namorou ela é *Teshoika.*
> Paulo*: Teshoika* é como jibóia?
> Kosti/ Aro: É outro tipo é cobra que a gente vê e fica pajé. Dai quando depois que nasceram todinhos filhos dela, o filho de *Shoma Wetsa* casa com ela e leva pra casa dele. O filho casou com ela e tá com medo da mãe dele, que ela é muito perigosa, não pode matar, não tem como matar ela. Quando ele caçava levava mulher dele, até que engravidou de novo. Dai filho nasceu de novo, nasceu gente mesmo. Caçava junto com filho, com medo de *Shoma Wetsa*, que ela come gente. Quando caçava, levava filho até que ficou grande e muito pesado e não pode levar mais na mata. Filho de *Shoma Wetsa* falou pra mãe que enquanto ele caça é para ela cuidar do filho dele. Quando filho dela deixava o neto pra ela cuidar, ela manda uma outra

> mulher, *keitxo aivo* dar banho nele. *Shoma Wetsa* mandava essa mulher dar banho nele. Ela dá banho nele, *Shoma Wetsa* dizia:
> - Não é assim não.
> *Shoma Wetsa* levou ele no poço, já levava dai que ela partiu no meio, pra comer, ela cozinhava e comeu. Ai *cuishika* já avisou na mesma hora, ele adivinhou que ela já matou irmão dele. Ai mãe dele sabia *cuishika* já avisou pra ela. Ela avisou pro marido dela:
> - Acho que nosso filho já morreu porque irmão dele tá avisando.
> Ele chegou da mata e quando ele chegou a criança não tava em casa, perguntou pra mãe dele, ela disse:
> - Ele saiu andando no terreiro agorinha.
> Ela já tinha colocado flechinha no corpo dela todinho, dizendo que ele tinha colocado flecha por brincadeira. Quando a mãe e o pai estavam caçando ele foi pro terreiro e ela (Shoma Wetsa) comeu e colocou a cabeça dele em cima da palha, ai caiu perto da mãe dele (da criança). A mãe quis chorar e marido não deixava dizia pra não chorar. O filho quis matar *Shoma Wetsa*. Cavou um buraco mas ela não tem como matar, toda de ferro não tem como matar. O filho dela chamou pra queimar o mijo da criança. Ele chamou pra tira lenha, antigamente não existia machado, ai quando derruba o pau e cai em cima dela já parte todinho essa lenha, ela é igual machado. Encheu o buraco que tinha cavado e acendeu o fogo. Quando o fogo tá bem forte, ele chama a mãe:
> - Mamãe senta aqui e fica chorando.
> O filho dela pegou um pau e empurrou ela no meio do fogo. Ela caiu no meio do fogo no buraco, ele escondeu dentro do chacho (igual canoa) que ele não pode ficar olhando. Saiu machado, terçado, enxada, faca, saiu tudo, não tem como ficar olhando. Dai ela falou embaixo do fogo:
> - Se quiser viver com seu parente tira cipó e manda pro nascente.
> Ela pediu pra fazer cipó dai que ele aprendeu *oni*. Tirou e bateu muito cipó e tomou até dia amanheceu. Ele mandou força do *oni* pro poente. Quando dia amanheceu ele foi caçar. Deixou a mulher dele na casa sozinha que Shoma Wetsa já morreu e eles não tem mais medo. Quando era já cedo a mulher tava em casa sozinha dai *nawa wetsa* já vem chegando. Chegava falando e ela não entendia, arrancava a macaxeira todinha, jogava as coisas todinhas, entrava na casa e jogava todinho na mata. Dai mulher dele tava escondida, quando eles vêm ela tá com medo. Ela foi pra mata escondida. *Nawa wetsa* passou. Quando foi embora daí ela vem, entrou na casa de novo e o marido dela também já vem chegando. Avisou pro marido dela que gente veio chegando e bagunçava tudinho. Marido dela dizia:
> -Esse é *nawa wetsa*, que eu mandei a força do *oni* pro poente.
> Agora vou fazer a força do *oni* no nascente. Ele tomou o cipó de novo, daí ele mandou a força do cipó pro sol nascente. Foi ai que o povo *Noke Koï* surgiu. Vieram caminhando cantando com chapéu de pena. Essa história parou ai mesmo. (Kosti, tradução de Aro, aldeia Kamanawa – janeiro de 2009)

A narrativa versa sobre formas distintas de relação social que os protagonistas perpassam até constituírem aquela na qual o narrador se insere: os parentes da mulher (mãe e marido); a mulher e seu segundo marido-cobra (*Teshoika*) e filhos; o terceiro marido e sua mãe canibal e, finalmente, os outros povos – *nawa wetsa*[65]. A forma atual de

[65] Em uma outra versão deste shenipavo os outros povos são nomeados: “Cariú (brancos), Kulina e outras nações” (Sena & Katukina; s/d: 33).

sociabilidade emerge, portanto, de alteridades extremas que transcendem os domínios e as qualidades humanas, flertando com seres predadores e canibais.

A mulher que é o elo de grande parte da narrativa tem desfeita a convivência com sua comunidade de origem quando seu marido e sua mãe descobrem sua relação com *Teshoika*, a cobra-pajé primordial, cujo assassinato sela a possibilidade de inserção da mulher nesta referência social. Os filhos dessa relação – o mais inofensivo é um pássaro de mau agouro – são indesejados por ela e quando essa se depara com um novo pretendente se espalham pelo mundo assim que nascem. O terceiro parceiro da mulher é filho de *Shoma Wetsa* - uma velha cujo ímpeto canibal impede a reprodução social, pois devora seus próprios netos. O filho consegue matar a mãe canibal – se afastando como sua esposa dos parentes de origem –, que morrendo ensina como seu filho deveria fazer para viver entre parentes. De *Shoma Wetsa* surgem os instrumentos de metal[66]. Seu filho então seguindo sua última orientação aprende a preparar o cipó (*oni*), mas não ouve bem o que fora dito e manda a força em sentido contrário ao que ela orientara. Todos os outros povos – *nawa wetsa* - surgem. Em uma segunda tentativa, ao soprar a força para o nascente surgem os *Noke Koï*, seus parentes. Eles possuem chapéus de pena (que como vimos em narrativas anteriores já é indício das diferenças que os constituem).

> O bestialismo, o congresso sexual entre Humano e Outro, é perigoso, trazendo efeitos desastrosos para os implicados. Humanos devem casar-se com humanos, pois a mútua compreensão depende de uma mútua natureza (Gow; 1997: 6).

De um outro é fabricado o humano que passa a novamente se alterizar após a morte, isso não implica que a distância não deva ser controlada *enquanto* alguém é um humano. O ideal de *socius* é o *socius* atual, no caso citado, Piro. A periculosidade a que se refere Gow é presente na história de *Shoma Wetsa* narrada por Kosti, pois a relação com a alteridade extrema tende a minar os laços com o *socius* de referência. O casal que protagoniza a narrativa de *Shoma Wetsa* marca o trânsito por diversas dessas passagens entre referências distintas tematizando a periculosidade, mas também a produtividade originada pelo contato com referências sociais distintas.

Todo o percurso que leva a protagonista de sua rede de parentesco de origem ao desfecho que marca o surgimento dos *Noke Koï*, é permeado por possibilidades frustradas de inserção em domínios improdutivos em termos de parentesco (no sentido da

[66] Julio César Melatti (2005ª: 46) associa este evento, a partir de uma versão Marubo deste mito, ao surgimento dos civilizados.

pessoa *Noke Koï*). A produtividade do trajeto é, no entanto, evidente, pois possibilita o acesso aos conhecimentos xamânicos e tecnológicos. O intercurso sexual da protagonista com *Teshoika* e o aprendizado do preparo e uso do *oni* por seu terceiro marido, a partir da morte de *Shoma Wetsa*, provêem os elementos fundamentais para a efetuação do xamanismo *Noke Koï*, a saber, o contato com as cobras pajés cujos espíritos ensinam e cantam através do *romeya* e a ayahuasca (*yove pae* – na língua dos espíritos[67]) que possibilita a atualização dessa comunicação.

*Teshoika*, como me explicou o narrador que é o único *romeya* vivo entre os Katukina, é a cobra que possui o espírito mais forte, é aquela que ensinou o primeiro pajé:

> *Tima* é primeiro pajé, muito forte, ele viu *Teshoika* e no sonho veio muita gente! É mulher, é homem... Quando vê *Teshoika* mesma hora vira pajé que ela é muito forte. Onde mora *Teshoika* é igual terreiro tudo limpo, tem todo tipo de osso que ele come, quando olha pra cima vê ele e vira pajé (Kosti – comunidade Varinawa – janeiro de 2009).

A samaúma (*shono*) é a árvore que *Teshoika* faz de moradia, é notável que dentre os patamares que constituem o cosmos (tema que será desenvolvido a seguir) à samaúma (*shonoekeivo*) esteja delegado especificamente uma altura, enquanto todas as demais árvores se agrupam em outro nível (*ni'iekeivo*). A maior árvore (cuja casca pode ser utilizada por pajés muito fortes como veículo de comunicação com outros coletivos) e a cobra-pajé paradigmática se relacionam e constituem os maiores ícones dos conhecimentos xamânicos.

Outras cobras podem possuir a priori poder análogo (*Vei rono*, *Vinõ rono*, *Itsa rono*, etc.), no entanto em menor intensidade. Lima (2000) já descreveu com detalhes o processo de iniciação nos saberes xamânicos entre os Katukina, inclusive que este passa pelo encontro com determinados tipos de cobras[68]. Kosti, que é filho classificatório de três grandes *romeya* Katukina (Aro, Tovi e Ve'a[69]), disse que já havia encontrado muitas cobras grandes, mas que nada lhe havia acontecido. Nem todas são as cobras que *tem* pajé, porém em certa ocasião quando ia caçar uma *Itsa rono* (cobra pixé) lhe atirou o *rome* que desde então o permite a interação com diferentes *yoshi* (espíritos/ duplos). Esse processo diferencia seus conhecimentos dos demais curadores uma vez que, como já descrito na literatura panóloga (Montagner 1996, Cesarino 2008, Lima 1994 e 2000),

[67] Nos cantos xamânicos as palavras não são as mesmas que aquelas utilizadas no cotidiano. Kosti refere-se a essa forma de linguagem como fala dos espíritos (*yove vana*).
[68] Lima (2000: 145) já registrara *vino rono* e *teshoika* como cobras possuidoras de *rome*.
[69] Ve'a era pai de Kava que foi casada com Ro'a, chefe da aldeia Samaúma como explicitado acima.

esses possuem técnicas xamânicas que passam exclusivamente pela memorização de fórmulas cantadas para cada tipo de doença (os *shoitiya* por vezes chamam de "disciplinas"), mas não pela interação direta com os espíritos.

*Shoisho Sheni* é quem nos rituais de *oni* diagnostica as doenças que acometem os pacientes, previne sobre outras que rondam a comunidade e atrai outros espíritos-cantores para o ritual através de Kosti. Apenas o *romeya* sabe os cantos *iniki*[70] em contraste com os *shoitiya* que em número relativamente grande entre os Katukina são capazes apenas de executar os cantos de cura - *shoiti*. Apenas o *romeya* interage com o dono da caça – o espírito do tamanduá – e com o dono da floresta – o espírito da onça – que são para ele como "guarda costas".

Tais cantos *iniki* se diferenciam dos *shoiti* por seu caráter eminentemente público e por sua periodicidade. O *romeya* Kosti, desde que mudou com a família da comunidade Sete Estrelas do rio Gregório para a comunidade Varinawa na TI do Campinas, vem realizando esta espécie de ritual semanalmente, não é incomum sua casa ficar cheia de pessoas das aldeias vizinhas que vêm buscar diagnósticos ou simplesmente "*ouvir o pajé cantar*". São vários os homens adultos que consomem o *oni* rezado pelo pajé, mas também as mulheres e suas crianças costumam se sentar próximas à sua rede noite adentro a fim de ouvir as palavras-cantadas de *Shoisho Sheni.* As visões são recorrentemente debatidas com algum *shoitiya* que acompanha a "*pajelança*" (é como os Katukina se referem aos rituais de Kosti). A experiência do *shoitiya* o credita para discutir os diagnósticos, sendo que outras pessoas raramente dirigem a palavra ao *romeya* no decorrer do rito, o que não impede diálogos e brincadeiras entre si.

É preciso salientar, abrindo um parêntese, que na concepção Katukina não é determinada espécie de cobra que possui capacidades xamânicas passíveis de serem transmitidas à pessoa, são alguns exemplares de espécies determinadas (a lista Katukina é longa, mas todas se alimentam por constrição) que possuem tais forças desenvolvidas. As cobras não caçam como caçam as onças, elas possuem *ciência* de atrair suas presas. Segundo Mukanawa é justamente este poder de atração que identifica a força xamânica de uma cobra, que diz se ela *tem pajé*. Por maior que seja uma sucuri, por exemplo, se sua pele é flácida isto é índice de que sua ciência cinegética é pouca, não se alimenta direito não sendo capaz, portanto, de transferir seu *rome* ao potencial pajé: "*a pessoa encontra aquela cobra grande, mas não sente nada, não sonha nada, não aprende*" (Mukanawa, novembro de 2008).

[70] Para traduções de cantos xamânicos Marubo ver Cesarino (2008).

O aprendizado xamânico é extremamente perigoso, a história sobre *Shoma Wetsa* já abordara isso, e não são incomuns narrativas de pessoas que ao receber o *rome* dizem terem caídos doentes declinando assim ao trabalho. O *shenipavo* de Pãno narrado também por Kosti versa justamente sobre perigos deste tipo de aprendizado.

> Pãno tá aprendendo pra ser pajé, daí ele não comia só tomava cipó todo dia. Mandava mulher preparar pra ele, não comia nenhum tipo de carne e só tomava cipó todo dia. Mulher dele preparava cipó, achava ruim e disse:
> - Quando que vou comer carne? Só tô tomando cipó!
> Marido dela achou ruim e dormiu. Ele sonhou que não ia viver mais com ela, quer ir embora. Dia amanheceu, foi tirar cipó de novo. Quando tira cipó trepava na árvore, trepava e quando chegou em cima mulher dele gritava pra ele descer, gritava e ele não desceu. Subiu, chegou até o galho, dai mulher deixou criança dele. Ela voltou e onça tinha comido criança. Voltou só ela, ele ficou numa árvore bem alto. Tava lá ele, ficava sentado lá em cima dai escutava que tem gente que cantava no céu. Tinha muita gente que cantava. Ai quando ele chorava que Naitekorote desceu pegar ele, levou ele no céu. Quando chegava no céu só tava a capoeira, não tem mais gente que já foi embora, ele chorava, e o pessoal cantava de novo, mais alto ainda. Naitekorote levou ele de novo. Quando chega lá pessoal tinha ido embora de novo pra casa e ele ficou sozinho. Tá chorando de novo, ele escuta de novo pessoal cantar mais alto ainda, chegou e pessoal tinha saído, ficou sozinho de novo. Tá chorando, pessoal cantou de novo mais alto ainda, ele foi dai que encontrou. Quando chega lá pessoal perguntava ele como chegou aqui, ele disse que mulher dele que batia cipó mas achava ruim com ele, daí que ele vem pra cá. Tio dele deu duas filhas pra ele.

Pãno em seu intuito de acessar os conhecimentos xamânicos abandona qualquer laço que o vincule à sua rede de parentesco de origem: não caça para sua mulher, pois seu alimento é apenas *oni*, abandona seu filho que é morto por uma onça e busca assiduamente alcançar o povo que escuta cantando no céu. Seu processo de afastamento da sociabilidade de referência acaba se tornando também de alterização e é concluído quando um tio da referência celeste lhe oferece esposas, ou seja, quando passa a compor a rede de parentesco de um outro domínio. Seu trajeto é bem sucedido no sentido de alcançar seu objetivo após uma série de desencontros, mas não sem que *esta* referência de humanidade tivesse de ser abandonada.

O contraste entre os tipos de alimento que a narrativa propõe é fundamental. Sua esposa deseja carne, deseja que ele exerça as atividades cinegéticas que são esperadas de um homem *desta* referência, no entanto, seu alimento é exclusivamente *oni* ou *yove waka* que é como as pessoas de *outra* referência se referem à bebida ritual[71]. A

[71] Da mesma forma o que é chamado *rome poto* (pó de tabaco - rapé) pelos Katukina é referido como *chinã poto* (pó pensamento) pelos espíritos. Cesarino (2008) registrara referências análogas entre os Marubo.

passagem a um nível distinto não passa pela morte o que faz de Pãno alguém apto ao processo de empajesamento. Se retomarmos o tema do distanciamento da malha social, Pãno pode ser considerado um individualista no sentido de abandonar, em sua busca pessoal, seu parentesco de origem, o qual deveria proteger. O distanciamento necessário ao exercício da especialidade xamânica encontra um limiar o qual atravessado rompe com a posição que se espera seja exercida pelo pajé.

Votxa, protagonista de outro *shenipavo* bastante difundido entre outros povos Pano, possui uma trajetória em certa medida semelhante ao de Pãno:

> Cara tava caçando peixe pra flechar. Tava na beira do lago quando viu a anta que vem beber água. A anta bateu na água, subiu e voltou de novo bater a água e de novo, até que uma mulher subiu. Dai a anta fez relação com ela. Ai tava olhando quando mulher entrou na água e anta foi embora. Votxa também foi pra lá e batia água, ele chamava ela mais ela não queria subir. Ela tá na água deitada só cabeça pra cima, ele chamou, chamou, mais mulher não quer subir, até que ela chamou ele pra ir na água. Ela pegou mão dele e levava pra baixo da água. Ele tá vendo caminho bem largo que nem aqui, cada remanso tem uma casa, o rio é mesmo um caminho, a volta grande tem mata, tem tudo.
> Quando a mãe e pai dele tão caçando no igapó ele não tá mais, a mulher já tinha levado embaixo da água. Mãe dele tá vendo jacaré que tava no pau, ela pensou que jacaré que comeu filho dela:
> -Se você comer meu filho vou cortar tua cabeça!
> Dai ele foi pra dentro da água. O jacaré encontrou o filho dela embaixo da água - esse rapaz que tinha casado com a mulher que puxou ele -, o jacaré mandou a mulher que era neta dele ir tirar batata. Quando ela foi o jacaré que era gente também falou que se ele quiser subir no rabo dele ia mandar ele de novo pra terra. Enquanto mulher tirava batata, jacaré mandou subir pra esse mundo de novo, ele voltou de novo. Mulher desse rapaz queria ele de volta e mandou chuva, inundou tudinho. Noite e dia até que encheu muita água. Ai é um pajé chamado Ni'i romeya que rezou e água baixou de novo até secar, água ficou, uma velha ficou trepada lá em cima, ela não sabia nadar e ficou em cima da árvore. Ela ficou lá não tem como descer, deixaram lá mesmo.

A versão Kaxinawa deste *shenipavo* (OPIAC; 2000) especifica que a mulher que mantém relação com a anta é uma cobra/mulher e, ainda que igualmente desastroso, tem um desfecho diferente, pois culmina na morte do protagonista e também no aprendizado do preparo do *oni*. No caso da narrativa Katukina a inserção de Votxa no mundo subaquático resulta em uma grande inundação da referência terrestre. Esta versão não cita nenhum aprendizado exógeno, apenas enfatiza a hostilidade entre as distintas referências (a mãe do protagonista que vê o jacaré como predador e o ameaça) e os perigos do trânsito entre esses domínios distintos para quem não possui o conhecimento

necessário (a inundação da terra que foi contida apenas pela ação de um *romeya* da mesma referência do protagonista).

Nem Pãno e tampouco Votxa podem ser considerados *romeya* uma vez que o primeiro ainda que tenha desenvolvido a capacidade de deslocamento entre os diferentes domínios, se alterizou a ponto de abandonar esta referência por completo. Votxa, por sua vez, teve uma experiência xamânica que o inseriu no domínio sub-aquático (enxergava como composto dos mesmos elementos da comunidade de seus parentes), que foi transitória não o tornando apto para mobilizar as alianças que fariam apaziguar o processo de inundação, coube a um *romeya* de fato fazê-lo.

É preciso se relacionar com a alteridade extrema seja nos choros rituais feitos aos mortos, tal como descrito por Carid Naveira (2007: 293), a partir de sua etnografia entre os Yaminawa de Raya, seja em outras ações xamânicas. Os perigos inerentes a essa relação pode levar um aprendiz a se dissociar da relação com seus parentes – o domínio atual - para viver no céu, ou trazer o espectro de parentes que não receberam os devidos cuidados funerários à terra (idem). É pré condição[72] para entrar na morada do céu ter esquecido os parentes da terra, de outra forma o *yoshi* do falecido vaga próximo a sua parentela justamente por sentir saudades. A assimetria entre os domínios é então evidenciada por essa ênfase nas relações atuais cujo deslocamento excessivo faz de alguém um outro.

A um *romeya* cabe o trânsito por coletividades pertencentes a esses domínios virtuais sobrepostos. Kosti enumerou cinco que, pela sua experiência, compõem o que chamarei de cosmos: *ene yoshivo shava* (sub-aquático); *mai* (terra); *ni'iekevo* (copa das árvores); *shonoekevo* (copa da samaúma); e *nai* (céu). Cada camada possui suas malocas, roçados, lideranças, florestas, chefes e tudo aquilo que compõe a vida *desta* terra, inclusive domínios distintos (como os do tamanduá e da onça supracitados) e – importante para a noção de multiplicidade virtual - não há qualquer indício de ordenação valorativa hierárquica que derive desta sobreposição, ou seja, da relação *entre* essas camadas. As sessões de *oni* são momentos onde há o deslocamento por estas referências e, por conseguinte, a experiência em primeira pessoa de trajetos e temas cosmológicos que os não especialistas – mesmos os *shoitiya* – conhecem apenas a partir de narrativas.

[72] Lima (2000: 103 e seguintes) já relatou a concepção Katukina de que o *wero yoshi* (traduzido como espírito do olho) do morto é despojado de seu corpo para entrar no domínio celeste. Assim, como o é o *romeya* proteger esses parentes.

Tais deslocamentos são efetuados através dos cantos, pois são esses que perfazem os caminhos que tornam possíveis os trajetos em outras veredas. Neste sentido, o *romeya* ao atualizar espaços descritos pelas histórias dos antigos através de suas próprias experiências diretas (Góes, 2007 e Cesarino, 2008), (re)introduz no socius atual reflexões sobre a constituição das pessoas, pós-morte, origens das doenças e do mundo, etc. questões sobre as quais não é necessário refletir para manutenção das atividades cotidianas.

O *romeya* também mobiliza suas relações com *yoshi* de outras referências para o benefício de sua rede de parentesco imediata; para um exemplo, além das mais conhecidas batalhas contra *yoshi* maléficos que originam doenças, também se considera que determinados *romeya* são capazes de atrair caça para perto das aldeias através dos cantos *aonawavo*, ou mesmo povoar um rio com fartura de peixes. Tais cantos mobilizariam relações com os respectivos chefes desses animais como teria feito o pai de Kosti, Aro, que os tornando interlocutores foi capaz de atraí-los para viver no rio Gregório, proporcionando fartura aos seus familiares *desta* referência.

As camadas cósmicas narradas e desenhadas pelos Marubo têm, assim como as malocas que compõe o *socius* Marubo, sempre seus respectivos chefes (Montagner; 1996), assim como entre os Katukina aplica-se ali a sugestão de Fausto (2008: 5) de que o esquema relacional chefe/coletividade aplica-se não apenas aos humanos, mas também aos não-humanos. Se o chefe da maloca ou das aldeias agrega agrupamentos domésticos em torno de uma territorialidade específica, cabe ao pajé possibilitar a interlocução com donos das diversas ordens do cosmos.

Animais de caça, por exemplo, são domínio do tamanduá (Góes; 2007: 127), o que justifica não matá-lo, a onça, como dizia Ijupa - com a intenção de justificar a eminência atual dos Kamanawa - domina a floresta, e *Teshoika*, a cobra primordial é também a fonte do saber xamânico. A capacidade de trânsito por esses domínios distintos que credencia o *romeya* à narração dos *shenipavo*, pois ainda que todo ancião seja capaz de fazê-lo, apenas esse pode narrá-los como experiência e não apenas como referência a um narrador anterior.

Ainda que não exista um gênero narrativo restrito aos especialistas xamânicos se verifica que em geral as narrativas que versam sobre eventos xamânicos (sobretudo aqueles que tematizam o acesso a diferentes domínios) são enunciadas por *shoitiya* ou *romeya*. Isso contrasta com as narrativas cujo tema são momentos paradigmáticos que marcam uma passagem no sentido da constituição atual do mundo (origem da

menstruação na narrativa da lua – *Oshe* – aprendizado do ato sexual, etc.) que por sua vez são de amplo conhecimento dos mais velhos. A leitura de uns tende a certa sincronia dada a pressuposição da coexistência entre os protagonistas e o narrador enquanto os segundos tendem a narrar eventos diacrônicos.

Se a força política de um chefe se mostra pela capacidade de agregar um grupo ou grupos de parentes em territórios e atividades comuns, a ciência de um *romeya* se evidência pela capacidade de interação com sujeitos de outras referências. Constituir um domínio e transitar entre eles, respectivamente, seriam atribuições de uns e outros. Entre o chefe e os especialistas xamânicos há diferenças que devem ser ponderadas, pois a distância entre as atividades esperadas de uns e outros é significativa, ainda que não intransponível. Exemplos de líderes reconhecidos como reputados pajés são freqüentes entre os povos de língua Pano. O já citado Hoshonawa, grande chefe Yawanawa, foi também um conhecedor de rezas e ervas (*xinaya*), além de ter formado vários outros especialistas xamânicos do grupo (Pérez-Gil; 1999: 15). João Tuxáua, Itsãpapa, responsável por agregar os povos que constituiriam os Marubo também um respeitado *romeya* (Cesarino; 2008: 55). Washime que ocupou um papel de destaque na mediação entre seringalistas e *Noke Koï* ao longo de várias décadas é lembrado por seus saberes de cura, mas também por sua importância, por assim dizer, política. Exemplo que as atividades não se contrapõem simplesmente, mas tampouco se pode sobrepô-las indiferenciando-as.

A capacidade de produzir, reproduzir e agregar pessoas é um atributo que melhor define o chefe, para tanto, a pessoa deve estar diretamente engajada nas atividades produtivas e reprodutivas de toda espécie. Isso se relaciona à poligamia que marca a capacidade de expandir o processamento dos recursos, através do trabalho feminino e a possibilidade de descendência mais ampla. Ruedas (2001: 892-3) aponta que entre os Marubo do rio Curuçá a menor descendência de um casamento poligínico era oito, equivalente à maior de um casamento monogâmico.

Em uma economia política de pessoas, se aceitarmos o pressuposto do próprio Ruedas – e de toda uma "economia política do controle" para retomarmos as definições de Viveiros de Castro (2002: 333) -, é inimaginável um chefe incapaz de criar, manter e expandir as redes sociais, redes as quais tem a união conjugal constituindo a base a partir da qual isso é tornado possível. Desta forma, muito do que se espera de uma chefe para que se constitua enquanto exemplar (*mesti*) são atributos que também se busca com a utilização da secreção do *kampô*. Capacidades produtivas e reprodutivas (para o contexto

atual indiferencio neste caso selva, roça e cidade) viabilizam a manutenção da residência pós-matrimônio de descendentes, pressuposto da expansão do agrupamento doméstico. Especificamente neste ponto, o engajamento intenso nas redes sociais faz das diferenças entre chefes e especialistas xamânicos algo radical, porém, se observado o ciclo de vida da pessoa, tais diferenças acabam por serem amenizadas; explico.

O adulto jovem deve, sobretudo, caçar e roçar, o processo de enfraquecimento das capacidades cinegéticas que gradativamente vai sendo imposto pela velhice pode ser acompanhado pelo distanciamento do fervor das relações cotidianas que é necessário ao engajamento nos saberes xamânicos. Ainda que o xamanismo possa ser considerado como prática difusa, e exemplos de práticas que podem ser consideradas xamânicas entre não especialistas são vários, ao menos atualmente os Katukina definem precisamente seus pajés através da capacidade de cantar em rituais de *oni*.

É notável que entre os *shoitiya* Katukina grande parte vive em certa distância dos centros das aldeias, a concentração e o controle da atividade sexual são exigências do ofício. Distanciamento também observado por Peter Gow entre os Piro: *for shamans to be able to cure illness, they must both withdraw from contact with their coresidents and enter into contact with demons* (Gow, 1991:241). Para conservar a comunicação com a cobra-pajé que lhe ensina em sonhos e mirações, disse-me certa vez Mani, a pessoa deve evitar o consumo de álcool e sempre ingerir *oni* e *rome poto* (rapé), pois são alimentos dos *yove* (espíritos). Por não seguir esta restrição é que Kako, um rezador relativamente jovem, já fora algumas vezes criticado em público pelos rezadores mais experientes.

O afastamento relativo das atividades sociais que a execução de rituais com ayahuasca e rapé exige, é, via de regra, paralelo àquele que o avanço da idade proporciona na execução das atividades produtivas. Desta forma, as vocações não são incompatíveis e uma mesma pessoa pode ser um chefe político e um especialista xamânico em momentos distintos da vida. Embora sejam poucos aqueles que efetivamente são capazes de exercer ambas vocações com eficiência. Chefes aldeãos como Vari Kene, Pe'o e Ro'a, para retomarmos pessoas já referidas neste trabalho, contrastam com *shointya* tais como Mani, Txoki ou Mai. Enquanto os primeiros sustentam toda uma dinâmica social diretamente ligada a eles ocupando espaços centrais das redes de parentesco de suas respectivas aldeias, os outros habitam casas mais afastadas dos respectivos centros compondo agrupamentos domésticos significativamente menores. Para tomar o exemplo de Washime que entre os Katukina foi liderança política e *shoitiy*a, devemos considerar que por um lado não deixou vasta descendência como Vari Kene ou

Pe'o, e por outro seus saberes xamânicos ainda que bastante requisitados não se desenvolveram a ponto de torná-lo *romeya*.

O ponto é que um chefe, alguém capaz de agregar e produzir uma parentela realmente extensa terá maiores dificuldades em se concentrar no aprendizado exigido pelo trabalho altamente especializado do xamã, nos termos Katukina. Apenas pessoas excepcionais são capazes de articular a eminência política – a construção e manutenção de uma parentela extensa (produção de consangüíneos e atração de aliados) e a imersão em domínios outros, intensivos, que o capacite curar e proteger sua referência de parentesco atual. O elevado grau de especificação que designa a atividade xamânica entre os Katukina implica que os caminhos são muito distintos. Isto é demonstrável pelas próprias abstenções que os pajés devem se submeter (que neste sentido os opõem aos *mestï koi*). No entanto, uma outra polaridade torna isto possível: ser *mestï* é especialmente um atributo de adultos jovens, ser *romeya* é uma possibilidade idealmente exercida por idosos.

Para a designação de chefe/dono utiliza-se o sufixo – *ivo* na língua Katukina/Pano, para os especialistas xamânicos o sufixo é –*ya*. A relação de domínio entre o chefe e o coletivo não é a mesma natureza daquela que opera entre aquele que "tem pajé" e os espíritos. De modo distinto daquele defendido por Fausto (2008:333), onde mestres de canto, e xamãs de forma geral, possuem relação com espíritos auxiliares de tipo domínio análoga àquela entre chefes e coletivos, entre os Katukina se distingue duas formas de relação. O especialista xamânico não *possui*, nem mesmo temporariamente, o espírito que lhe ensina/auxilia, antes seu corpo é um espaço em esses se manifestam.

Se os mestres dos animais mantem uma relação de dono com suas "crias", a relação *entre* os donos opera por outros modos, no caso pajé-espíritos. "Ter" *rome* (*romeya*) ou "ter" os cantos (*shoitiya*) não é no sentido de uma relação conteúdo/continente, criatura/criador, antes é no sentido desses usufruirem os meios de atualizar uma relação com um dono/domínio outro. A relação é entre criadores, e o especialista xamânico atualiza essa relação em si mesmo. O sufixo –*ya* em contraste ao –*ivo*, portanto, aponta para uma noção de posse de uma aliança – o que distingue especialistas xamânicos das demais pessoas - não de um domínio.

Retomando as formas e propósitos de usos do *kampô*, que estão vinculados à transmissão de potencialidades (de produção e reprodução do social) moralmente associadas à constituição da chefia, é digno de nota não haver algo como um *kampôya* (Lima, comunicação pessoal – 2009). O aplicador não é um especialista xamânico, aquilo

que é transmitido é coextensivo ao domínio de referência de ambos, aplicador(a) e *yupa* (panema), orientado justamente no sentido na expansão desse domínio/referência. A relação entre o aplicador de *kampô* e o(a) empanemado(a) é mais próxima à de dono, parece mesmo direcionada à sua constituição, do que a dos especialistas xamânicos.

Matizadas as nuances e retomando os temas suscitados a partir da narrativa sobre os chapéus de pele, é possível apontar para mecanismos e concepções que transpassam tanto aquilo que chamei de multiplicidade extensiva (as diferenças marcadas sem distribuição posicional dos *nawa* do surgimento) como a multiplicidade vertical (os diferentes domínios intensivos) operacionalizada pelos *romeya*. A co-existência de domínios virtuais ao longo de distintas camadas que em relação, e *a posteriori*, podemos denominar *cosmos* constitui-se de forma análoga ao surgimento dos diversos *nawa* que virão a ser delimitados como *um socius* (no caso, Katukina). A totalização[73] em ambos os casos pode ser apenas inferida, uma vez que nada garante que os domínios ou os *povos* foram enumerados à exaustão pelo narrador. No caso dos níveis cosmológicos são cinco por serem cinco os domínios que Kosti dizia conhecer, no caso dos *nawa* Katukina são os seis povos que contemporaneamente constituem esse *socius*. A passagem de um domínio a outro é invariavelmente tensa, como sugerem os *shenipavo* de Votxa e Pano, mas também a inserção de Mukanawa entre os Katukina. À multiplicidade *a priori* agrega-se o caráter assimétrico das relações entre domínios distintos, sejam esses extensivos ou virtuais.

***

O presente capítulo teve como intuito fornecer, primeiramente, alguns dados referentes à formação e distribuição dos agrupamentos domésticos que constituem atualmente as aldeias da TI Katukina do Campinas. Partindo da união conjugal como princípio constitutivo da (re)produção do social no nível dos agrupamentos domésticos, busquei fornecer breves apontamentos sobre as relações produtivas que, pautadas na divisão de gênero, constituem os nexos básicos da configuração sociológica atual entre os Katukina. A articulação entre agrupamentos domésticos distintos é o princípio da constituição de uma aldeia.

[73] Ver Viveiros de Castro (2002: 428 e seguintes) para uma análise de conceitos dumontianos tais como hierarquia, englobamento e totalização e sua inadequação ao contexto amazônico.

Vimos que tal articulação é operada por pessoas que se destacam dentro da teia social aldeã por sua eminência na articulação de pessoas e por valores morais diferenciados. Os atributos de um chefe dentro da organização social Katukina por si só são um impecílio à extensão de seu poder de influência para além dos agrupamentos domésticos que é capaz de articular territorialmente. Mesmo essa articulação territorial é constituida por um equilíbrio sobremaneira tênue, dada a ênfase em relações locais. Desta forma a força coesiva de um chefe gradativamente se esvai segundo graus de distância.

A ênfase nas relações locais que caracteriza essa forma de organização social gera um alto grau de autonomia dos agrupamentos domésticos, que constitui a própria tendência à fragmentação contra a qual os chefes buscam atuar. Esses processos de sístole e diástole operam no plano dos agrupamentos, mas também no plano das próprias aldeias.

Relações entre aldeias distintas, portanto, são operacionalizadas no espaço entre a influência de chefes locais de diferentes aldeias, e como as narrativas dos antigos quando tematizam o caso do surgimento dos diferentes *nawas*, *a priori* esse espaço interaldeão é marcado por um potencial de discussão política a que me refiro como horizontalidade assimétrica. Considerando a influência de vetores de fragmentação que asseguram elevados graus de autonomia aos agrupamentos domésticos e, por conseguinte, às aldeias.

Narrativas sobre o surgimento dos povos, mas também outras narrativas relacionadas às práticas xamânicas de uso ritual do *oni* apresentam rendimento analítico através da noção de multiplicidade. Relações entre sujeitos de diferentes *socius*/domínios são tematizadas nos *shenipavo* sejam esses sujeitos outros povos que coexistem extensivamente na atualidade, sejam aqueles com os quais somente alguns especialistas xamânicos são aptos a interagir. A multiplicidade extensiva e virtual são aspectos de um mesmo esquema relacional operacionalizado em termos de uma horizontalidade assimétrica.

Em movimento qualitativamente distinto deste operante entre as relações aldeãs e inter-aldeãs contemporaneamente insere-se através de diferentes mecanismos da sociedade nacional outras formas de organização política sobretudo pautadas em mecanismos de representatividade. A institucionalização das figuras dos caciques configura, assim, um grau intermediário entre a ação do chefe e a emergência das lideranças contemporâneas. Cacique condensa a um só tempo características de chefes

e lideranças, pois se não pode prescindir de uma parentela extensa em um território articulado para a manutenção de sua influência política, tampouco, como as atuais lideranças, pode se abster completamente das relações com instituições e parceiros não indígenas.

As lideranças, por sua vez, estão relacionadas a emergência das associações indígenas que, em contextos de defesas de direitos fundiários e/ou culturais, inserem em toda a Amazônia nativa uma gama de questões em termos de construção de identidades coletivas e delimitação de fronteiras étnicas. Alguns efeitos desses processos na organização sociopolítica Katukina serão abordados no capítulo seguinte.

# III

# Imanência e transcendência do poder

> Essa multiplicidade é (...) o verdadeiro lugar do socius, aquilo que não pode deixar de ser sob o risco de uma profunda transformação (Carid Naveira; 2007:48).

De modo geral o presente capítulo busca, dentro dos quadros histórico e sociopolítico propostos pelos capítulos anteriores, situar e analisar processos contemporâneos de constituição e inserção de líderes e curadores Katukina em redes dialógicas não-indígenas, sejam elas instituições governamentais, ONG's ou terapeutas urbanos. Mais especificamente, esse objetivo implica em discutir a produtividade das relações interetnicas nos níveis aldeão e extralocal. Se o segundo capítulo tratou da dinâmica sociopolítica indígena, cabe agora refletir em que medida e de que forma os processos contemporâneos interagem com e a partir desse substrato sócio-lógico. Importam as transformações na topografia das relações de poder.

Ao longo da última década a inserção de katukinas em redes sociais extraaldeãs têm não apenas sido intensificadas como também sido expandidas consideravelmente. O asfaltamento da BR-364 ao longo do trecho que corta a Terra Indígena e, sobretudo, as ações governamentais vinculadas ao plano de mitigação dos impactos da rodovia, constituem uma nova fase da relação interétnica para os Katukina. Com isso processos de institucionalização das relações de força tornam-se, por diferentes vieses, gradativamente mais presentes na vida indígena. O enrijecimento de fronteiras identitárias através da operacionalização cada vez mais intensa da noção de "cultura"[74] e a absorção de novas instâncias políticas oriundas de um acirramento de relações com órgãos de estado, processos que se efetivam em grande parte da Amazônia indígena, inserem questões cujos impactos e produtividade na vida nativa sequer começam a ser delineados.

A delimitação de fronteiras identitárias (étnicas) é concomitante ao alargamento das redes dialógicas que então extrapolam os níveis locais e regionais sendo estendidas mesmo a nível internacional. Em ambas faces desse processo é fundamental a noção e os uso nativo de "cultura", como também o é a constituição de figuras como os das lideranças indígenas. Intermediadores das relações com esses "outros" não-indígenas,

[74] Para a distinção de cultura – enquanto categoria antropológica – e "cultura" – enquanto uma noção reflexiva operada por indígenas contemporaneamente, ver Carneiro da Cunha (2008:49).

sejam instituições de governo ou parceiros informais, as lideranças, muitas vezes, através da “cultura”, são os principais agentes indígenas nesse processo.

As ramificações sucitadas pela interação com não-indígenas a partir da eleição de determinados conhecimentos, então manejados por indígenas e não-indígenas enquanto “tradicionais”, são inúmeras e acabam por articular concepções de propriedade e de etnia que gradativamente são sedimentadas na sociopolítica nativa. Muitas das dinâmicas a serem descritas envolvem contextos e estratégias que estão sendo construídas sem indicativos de resolução e cujo potencial conflitivo é bastante grande. Isto demanda do etnógrafo ainda mais cautela na forma de explicitá-las, algo que me faz optar por preservar os nomes dos atores a fim não apenas de evitar expô-los em demasia, mas, sobretudo, para tirar o foco de indivíduos de modo a clarificar os processos, que afinal são o que importam.

Vimos no primeiro capítulo alguns aspectos da ocupação não-indígena no Alto Juruá em sua relação com os povos nativos, e a conseguinte implementação de um sistema hierárquico fundado em relações mercantis. Após a efetivação da conquista territorial pelos patrões seringalistas couberam a alguns chefes indígenas mediarem a relação desses com chefes dos agrupamentos familiares, em uma relação que em certo sentido pré-figura à das lideranças atuais.

Ao longo do segundo capítulo há uma ênfase maior nas relações locais no sentido de buscar uma aproximação da dinâmica sociopolítica nativa, e com isso o enfoque é, sobretudo, nas relações intra e interaldeias. Como discutido, um chefe se constitui na articulação territorial de agrupamentos domésticos. Maior seja sua capacidade coesiva, maior será seu agrupamento, quiçá sua aldeia. Tais articulações/coagulações territoriais tendem a durar e expandir em relação a determinadas pessoas *mestï* e esvair e distender na ausência dessas. Essa característica da sociopolítica nativa que articula pessoa, produção de parentesco e de territorialidade, implica em que as assimetrias nas relações de força (por exemplo, entre chefes de agrupamentos domésticos de uma mesma aldeia) são constituídas enquanto a *aliança* / *relação atual* dura. Desfeita a aliança territorial, o distanciamento entre chefes dos agrupamentos familiares, gradativamente tende a inviabilizar a perpetuação de relações assimétricas. A extensão do poder dos chefes é imanente às relações pessoais que esses articulam.

A partir deste quadro, o presente capítulo retoma as relações de katukinas e não-índios, em um contexto em que esses emergem enquanto instituições - sejam governamentais ou não - e parceiros individuais – tais como os terapeutas urbanos.

Falamos da multiplicidade e da orientação horizontal das relações de força, cabe refletir em que medida os novos contextos e processos da política interétnica interagem com tal substrato das sócio-lógicas nativas. Com esta nova instância política que emerge no contexto contemporâneo, emergem novos sujeitos. Processos de delimitação e enrijecimento de fronteiras étnicas e territoriais, entre os quais se destacam a demarcação da Terra Indígena e a manutenção de uma associação "Katukina", são operacionalizados por líderes indígenas que assim constituem novos sujeitos políticos. Entre o chefe e a liderança alguns atributos se distinguem, diferenciando instâncias políticas que busco abordar a seguir.

***

Jean Jackson (1996) em um artigo em que reflete sobre os limites da atual linguagem descritiva da antropologia (em especial quando essa se debruça sobre processos de transformação em que a própria noção de cultura é instrumento daqueles que o etnógrafo buscaria descrever), enfatiza a necessidade de renovação dessa linguagem etnográfica a fim de torná-la efetivamente mais neutra ao longo da análise. Os usos que inúmeros povos indígenas fazem de traços da própria cultura como um viés de auto-afirmação étnica[75] e de garantia de direitos políticos, ao serem traduzidos pelos textos antropológicos, tendem a ser apresentados como ilegítimos, em contraste com uma cultura pretensamente "autêntica" ou "tradicional". E o problema, argumenta Jackson, é menos originado pela posição política do antropólogo frente a esses processos (cuja orientação pode ser mesmo de neutralidade) do que da própria linguagem da qual faz uso.

Atualmente a "cultura" Katukina é algo celebrado em festival anual e presente em boa parte das falas das lideranças quando em relação com não-indios. Compartilhando um contexto muito mais amplo, e talvez com ainda maior intensidade do que outros povos da região (dadas algumas características mencionadas a seguir), tais lideranças tomam por sinais diacríticos aspectos culturais que, valorizados em contextos não-indígenas, passam a criar novos espaços sociais e políticos aos próprios Katukina.

[75] Opto por não adotar a proposta da noção de Indigenismo de Jackson enquanto categoria que designaria a ação indígena auto-consciência pelos perigos da noção implícita de inconsciência que a categoria carrega. Provavelmente não é o caso da autora, mas se pode ler esses processos de apropriação política de aspectos culturais como momentos de ruptura ou de transformação sem precendentes, que valorado positiva ou negativamente marcaria a passagem de uma inconsciência cultural para o atual contexto de auto-consciência.

Paralelo a esse processo de, por assim dizer, “etnização” culturalista, mas em vários pontos ligado a ele, está o surgimento e manutenção da Associação Katukina do Campinas. A intensificação das relações do grupo com órgãos estatais e com grupos não-indigenas, de forma geral inserem a necessidade de criação de uma instância de representação política pautada em um modelo eleitoral que possui em especial desde as décadas de 1980 e 1990 grande difusão entre povos amazônicos, tal como analisado por Alcida Ramos (1997)[76]. Ao longo da década de 2000 esse número tem aumentado significativamente, sendo contabilizadas cerca de 320 associações indígenas em todo território nacional segundo dados do Instituto Sócio-Ambiental – ISA (2009)[77].

Em um artigo bastante conhecido, Bruce Albert (2000) analisa a expansão dessas associações indígenas na Amazônia brasileira apontando para o processo de inserção dessas naquilo que chama de “mercado de projetos”, a saber: um modo de relação das associações indígenas com diferentes organizações não-governamentais e instituições estatais, pautado em financiamentos de ações nas áreas indígenas que em geral ressoam políticas de desenvolvimento sustentável. Albert aponta para uma transformação qualitativa no movimento indígena originada por este novo contexto interétnico.

> Passamos, assim, de um movimento conflitivo de organizações e mobilizações etnopolíticas informais (anos 1970 e 1980), que tinha por interlocutor o Estado, para a institucionalização de uma constelação de organizações onde as funções de serviço, econômico e social, são cada vez mais importantes e cujos interlocutores pertencem à rede das agências financiadoras nacionais e internacionais, quer sejam governamentais ou não-governamentais (Albert; 2000: 198).

Ainda no mesmo registro relacionado ao *boom* das associações indígenas nas últimas décadas, Carneiro da Cunha discutindo justamente a constituição dos processos de emergência dessas instâncias de representação indígena, aponta para a praticidade que o modelo representativo oferece às organizações indígenas no atual contexto de relações com instituições governamentais, ONG’s e projetos, em detrimento das formas nativas de legitimação de autoridades. Não é desprezível a importância que o Cadastro Nacional da Pessoa Jurídica (CNPJ) adquire na relação dos índios com as instituições

[76] “*Existem atualmente nada menos que 109 organizações indígenas variando entre o infra-local (por exemplo, AITECA - Associação Indígena dos Terena de Cachoeirinha), o regional (APIR - Associação dos Povos Indígenas de Roraima), o supra-regional (COIAB - Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira), o "interesse comum" (UNAMI -- União Nacional das Mulheres Indígenas), até o nacional (CAPOIB - Conselho para a Articulação do Povos e Organizações Indígenas no Brasil)*” (Ramos 1997: 5).

[77] Ver em http://pib.socioambiental.org/pt/c/iniciativas-indigenas/organizacoes-indigenas/sobre-as-organizacoes.

que financiam projetos em suas áreas, e tampouco os efeitos que esse modelo de organização cria na dinâmica política nativa em planos intra e interétnicos.

> Embora as formas indígenas de representação tenham adquirido legitimidade legal na Constituição de 1988 (art.232) e sejam aceitas enquanto sujeitos de direito pelo direito brasileiro, em geral encoraja-se a constituição de associações da sociedade civil com estatutos aprovados e explícitos como a forma mais conveniente (para todos os envolvidos) de lidar com 'projetos', contratos, bancos, governo e ONGs (2008:26).

Tais processos de institucionalização das organizações indígenas em que essas passam a usufruir estatuto, conta bancária, eleições, etc. permite o exercício de maior autonomia política e administrativa aos indígenas na busca de parceiros/ financiadores e na execução de ações que consideram fundamentais a sua reprodução cultural. No entanto, concomitante a esse fortalecimento político no nível interétnico, a institucionalização das organizações indígenas, muitas vezes, cria uma nova instância política. Refletir sobre alguns os processos que estão implicados na formação desse novo espaço político, representado pela associação, na organização sociopolítica Katukina, em um contexto marcado pela reificação de identidades étnicas, fornece algum substrato às discussões posteriores.

## Associação Indígena e o problema da representação política

> Sem dúvida, as sociedades primitivas possuem chefes. Mas o Estado não se define pela existência de chefes, e sim pela perpetuação ou conservação de órgãos de poder. A preocupação do Estado é conservar. Portanto, são necessárias instituições especiais para que um chefe possa tornar-se homem de Estado, porém requer-se não menos mecanismos coletivos difusos para impedir que isto ocorra (Deleuze & Guattari, 2008: 19)

A delimitação de territórios destinados aos Katukina em 1983 e 1984 (TI's Gregório e Campinas, respectivamente) foi um marco na garantia de direitos e autonomia a uma população submetida por décadas à territorialidade e coerção dos patrões seringalistas. Direitos, diga-se de passagem, que foram efetivamente conquistados, no caso da Terra Indígena Katukina do Campinas, a partir da iniciativa de Washime e Rekã em buscar os indigenistas da Funai em 1981. Foram nada menos que 600 quilometros que esses

chefes caminharam ao longo da BR-364 quando partiram das proximidades do rio Campinas até a capital do estado do Acre, Rio Branco. Mas o trajeto da aldeia até a Comissão Pró-Índio (CPI) não foi em vão e no ano seguinte os antropólogos Terri de Aquino e Alceu Cotia e o indigenista Antonio Macedo chegavam para delimitar a área e negociar a indenização com seringalistas da família Mappes e com Queléu (Jardim; 2007: 22). As negociações, como tratadas no primeiro capítulo, não ocorreram sem conflitos e ameaças, mas a TI foi demarcada em 1984.

Esse processo cuja história regional e nacional fez necessário, contudo, talvez represente o momento mais contundente de inserção de um modelo identitário que Dan Rosegren (2003) caracterizará como "étnico". Tal modelo hegemônico tem por base uma concepção compatilhada em grande parte por órgãos de governo, antropólogos e outros atores do indigenismo (como também do anti-indigenismo), de que os grupos indígenas constituem unidades discretas. Desta forma, gradativamente a relação com não-índios vem a sedimentar verdadeiras fronteiras sociais estanques, lá onde predominam dinâmicas relacionais cujas conexões, erigidas e desfeitas local e contextualmente, são efetivadas em espaços sociais marcados por sua abertura. Entre o englobamento étnico-territorial e a horizontalidade assimétrica[78] há distâncias sócio-lógicas fundamentais.

> (I)n the Amazon, it is primarily on the level of the local community at which common interests are generated in processes of actual everyday interaction, rather than at the level of the ethnic group. As soon as close interaction ceases, the basis for common action vanishes. Since the two models are now applied in a parallel manner, confusion is created, with consequences for the ethnopolitical movement in regard to organizational aspects as well as to membership constancy and people's willingness to act in common (Rosegreen; 2003:224).

Quinze anos depois da demarcação da TI este processo é intensificado com a criação da Associação Katukina do Campinas (AKAC) que busca então construir uma instância representativa desse coletivo étnico. A AKAC foi precedida pela Associação Indígena dos Agricultores Katukina - AIAKA – (Lima; 2000: 31 - 2), que em sua curta existência (cerca de um ano) foi um instrumento através do qual as lideranças

[78] Note-se que a caracterização de Rosegreen (2003) ainda que bastante útil para a distinguir as referidas sócio-lógicas não me parece de todo precisa quando define o modelo nativo por sua simetria, ao menos para o contexto Pano. A ênfase no grupo local constitui por si um vetor de assimetria ao postular enfazes distintas entre aqueles com os quais se compartilha territórios, parentesco, etc. e grupos distantes, que por sua vez não são concebidos todos a partir dos mesmos critérios. As unidades relacionais (sejam aldeias, agrupamentos doméstico, ou mesmo as atuais etnias) tendem a constituir assimetrias, que, no entanto, são reversíveis através de mecanismos tais como a fragmentação - i.e. aumento da distância entre as partes-, criação de outras unidades relacionais alheias a que se faz hegemônica *naquele* contexto, etc. Isto implica que mesmo não existindo simetria, processos hierárquicos não são sedimentados.

conseguiram apoio do governo do Estado do Acre para a construção das primeiras escolas e postos de saúde em duas aldeias (idem). Se a demarcação da Terra Indígena a um tempo garante uma espécie de liberdade territorial cujas fronteiras são bem delimitadas, a criação de uma Associação com existência jurídica, estatuto, diretoria, etc. permite um fortalecimento político no contexto extra-aldeão, que pelo viés dos projetos, ressoa benefícios nas estruturas das aldeias, mas à custa de uma reificação dessas fronteiras identitárias e de uma inserção mais efetiva dessa lógica na vida aldeã.

Relações mais cotidianas com órgãos de poder do sistema político nacional vem sendo erigidas, sobretudo, desde o EIA-RIMA relacionado aos impactos da BR-364 e a implementação (parcial) de suas medidas mitigatórias. Áreas como saúde e educação indígena passam a usufruir algum apoio estatal, seja com treinamento e remuneração de agentes de saúde e a disponibilização de uma equipe de enfermeiros nas aldeias pela Funasa ou a capacitação de professores indígenas bilíngües -realizada pela Secretaria de Educação e pela ONG Comissão Pró-Índio -, seja com a construção de banheiros e escolas de ensino básico em cada aldeia ou a recente construção do novo colégio de ensino médio e do pólo básico de saúde na TI Campinas.

Várias das recomendações do EIA-RIMA, de uma forma ou outra, vem sendo gradativamente implementadas, açudes foram construídos em todas as aldeias para criação de alevinos e o incentivo à criação de galinhas perdura desde 2005. Tais iniciativas relacionadas a programas de segurança alimentar visam assegurar uma alternativa à caça, cujo estoque na TI Campinas já bastante afetado por pressão de moradores de projetos de colonização vizinhos a TI – em especial o assentamento rural Santa Luzia - se tornou quase inexistente, especialmente após a pavimentação da rodovia. Apesar dos esforços empreendidos pelas equipes técnicas[79] essas medidas não são capazes de evitar a insatisfação que muitos moradores demonstram com a quase inexistência de carne de caça, insatisfação que pude observar muitas vezes ao longo do trabalho e que já fora registrada por Lima (2000: 43) e Martins (2006:63).

Os benefícios que, através da AKAC, as lideranças vem conseguindo são inegáveis, a ponto de eu ouvir de mais de um cacique por várias vezes que o Estado tem sido o maior parceiro dos Katukina. Ao longo da década de 1970 e 80, quando ainda no rio Gregório, o Katukina que necessitasse de qualquer serviço de saúde ou almejasse educação para as crianças dependia diretamente dos favores dos missionários

[79] Inicialmente os projetos de segurança alimentar foram coordenados pela Secretaria Extraordinária dos Povos Indígenas (SEPI) e atualmente são executados pelo Componente Indígena do Departamento de Estradas e Rodagem do Acre (DERACRE),

americanos da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB). Hoje, com o processo de deslocamento de grande parte das famílias para a TI Campinas e em especial de constituição da organização indígena (AIAKA e posteriormente AKAC), as lideranças pleiteiam com sucesso o acesso a estes benefícios diretamente com organizações governamentais.

Para que tal intensificação na relação com órgãos estatais fosse mais efetiva, lideranças Katukina buscaram instituir uma instância que os representasse juridicamente por meio da criação da Associação Katukina do Campinas (AKAC) em 1999. Essa possui a função (em especial para os agentes do Estado brasileiro) de representar os Katukina habitantes da TI Campinas enquanto uma unidade étnica, através de sua diretoria eleita em votação bianual. Presidente, vice-presidente, tesoureiro, conselho fiscal e conselho deliberativo são os cargos que formalmente compõe a diretoria. Atualmente a AKAC está em sua sexta gestão[80] e tem como presidente A. da aldeia Masheya[81], sendo todo o restante da diretoria formada por moradores da aldeia Campinas (apenas na gestão de C. a AKAC não foi representada predominantemente por moradores da aldeia Campinas). Os integrantes de uma diretoria pertencem a redes sociais vinculadas mais diretamente a aldeias especificas e que, via de regra, são formadas por coalizões entre pessoas-chaves de uma ou duas aldeias, pois há uma tendência reconhecida de haver um acordo informal entre moradores de uma mesma aldeia na escolha de determinado candidato.

Efetivamente a AKAC contempla os objetivos de seu estatuto e possibilita um diaólogo institucional legitimado pelo Estado. Gradativamente a associação ganha experiência e se consolida na política Katukina como uma instância de decisão. No entanto, se a legitimidade da AKAC para fora (Estado, ONG's, etc.) é dada por sua própria existência jurídica e pelo modelo representativo ancorado em eleições, sua legitimidade no contexto interaldeão é alvo de permanentes discussões, uma vez que a dinâmica sociopolítica nativa tem por substrato outras formas de relação na constituição e reconhecimento de autoridade.

Pude participar em dezembro de 2007 de uma reunião na TI Campinas entre representantes de várias aldeias, agentes da Funai, MMA, Governo do Acre, Ibama e Iphan. Esta reunião teve por objetivo articular alguns órgãos de governo para o acompanhamento das atividades previstas no Centro Cultural Katukina (CCK). O CCK consiste no primeiro projeto em que a AKAC é a um só tempo proponente e executora,

[80] 1999-2001 A.; 2001- 2003 B.; 2003- 2005 C.; 2005- 2007 D. e 2007 – 2009 A.
[81] Atualmente A. reside em Cruzeiro do Sul.

sendo que então era consenso entre indígenas, assessores e técnicos do governo de que o acompanhamento dessas instituições era imprescindível. Como a capacitação de novas lideranças está entre os objetivos da agência que financia o projeto (Projeto Demonstrativo dos Povos Indígenas – PDPI) e como meio de garantir uma mínima participação de pessoas não diretamente vinculadas às atividades de lideranças, foi proposta a criação de uma comissão Katukina que deveria ser formada por representantes de todas as cinco aldeias da TI. Tal comissão se reuniria mensalmente para discutir as atividades realizadas no mês anterior, planejar as do mês seguinte e realizar as prestações de contas do CCK. Houve aparente consenso quanto a utilidade da comissão e o então presidente da Associação, que é da aldeia Campinas, ao fazer a seleção das pessoas incluiu, conforme combinado, representantes das cinco aldeias. Cumprida esta exigência de assessores e técnicos, todos os demais nomes selecionados foram de moradores de sua própria aldeia.

Nova reunião foi realizada em junho de 2009 para refazer o cronograma das atividades, dado o atraso da agência financiadora em liberar os recursos, novamente a comissão foi escolhida e apesar de mudanças de alguns nomes de forma geral foram mantidas as distribuições anteriores (dois representantes de cada aldeia e os demais da aldeia Campinas). As novidades foram a escolha do local para construção do Centro – aldeia Campinas – e do zelador – que não por acaso é igualmente dessa aldeia. Ao longo destas discussões ficou clara a exclusão das atividades do projeto CCK daquele que foi em grande parte o responsável por sua idealização, aprovação e mobilização de moradores de várias aldeias, e que, não por acaso, pertence a outra aldeia.

As características da organização política Katukina tais como o elevado grau de autonomia das aldeias e a vulnerabilidade a que estão submetidas as diversas lideranças - que são alvos de constantes críticas - implicam também em processos recorrentes de deslegitimação da representatividade da diretoria da Associação. E por liderança se entende não apenas os caciques das aldeias quando em contextos de reunião interaldeã, mas via de regra todos as pessoas que possuam alguma espécie de cargo remunerado (professores, agentes de saúde, agentes agro florestais, fiscais).

Transcrevo abaixo um diálogo que tive com F. sobre a reivindicação das lideranças dessa aldeia no que se refere a demarcação de uma nova Terra Indígena na bacia do rio Liberdade:

> F -Hoje Associação quase extinta, meio falida, cheio de problemas internos da comunidade, e a nossa preocupação foi essa, nós queremos mudar

daqui, e vamos mudar. Primeiramente queremos agradecer a Deus em segundo pessoa competente de apoio que apóia e vai apoiar a gente, nós queremos fazer bom trabalho Paulo, não vou mentir, minha parte junto com meu povo Varinawa realizamos reunião vou te mostrar documento[82] se vai ler de ponta a ponta (...) Como estamos colocando, além de problemas internos da comunidade e segundo ponto: a falta de alimentação. Você sabe, BR-364 é público e é federal e TI é terra da união, federal, nós aqui é mais fácil de chegar na cidade de Cruzeiro. Em 1978 eram 10 famílias e hoje 2008 estamos com 500 e poucas pessoas e nossa terra é muito reduzida. Através do assentamento do Incra ramal dois e ramal sete e Resex do (rio) Liberdade, está cheio de invasões na TI. Cada ano que se passa população está aumentando, cada ano nasce de 20 a 30 crianças. Imagine mais daqui 30 anos, onde é que vamos buscar alimento para as crianças que estão nascendo, que estão formando? Nós estamos pensando no futuro nessa mudança, nós colocamos, discutimos só na aldeia Varinawa, quatro vezes reunimos, sentamos, conversamos para elaborar esse documento.
P -Só Varinawa quer mudar?
F -Só Varinawa que vai mudar, por enquanto não sei se amanhã ou depois outra comunidade vai também, não sei.
P -Ninguém pensa de voltar pro Gregório?
F -Não, até agora não, porque o Gregório na verdade é área dos Yawanawa, foi concluído agora com área do Sete Estrelas. Katukina não gosta de morar com Yawanawa, entra em conflito, os Katukina dizem: - Terra é nossa. Noutro momento os Yawanawa dizem: - Essa terra é nossa, nós que lutamos pra demarcar.
P - Área do Liberdade não chega perto desta aqui?
F - Chega não.
P- Sabe tamanho da área?
F -Até agora só elaboramos o documento, igarapé Miolo até o igarapé Forquilha. Nossa preocupação de hoje é que em 2010 Rio Branco e Cruzeiro do Sul vão estar ligados com asfalto (...) Então nós colocamos essa proposta, essa BR, único problema que BR trouxe pra nós foi doença, gripe através de poeira e fumaça dos caminhoneiro, cheio de barulho, eles correm 24h dia e noite. De noite ninguém consegue dormir direito, só para na chuva a zoada, do início até final do verão ninguém consegue dormir. Nossa proposta é essa, sempre nós colocamos na reunião, quando alguém vem e pergunta nós colocamos a realidade como está acontecendo agora. Imagine! Se ligar Rio Branco- Cruzeiro do Sul muito caminhoneiro vai passar aqui, eles sempre matam nossos animais, a poluição do ar, a fumaça, a poeira, vai trazer pneumonia pra gente e a malária continua. Desde início do mês dez casos de malária só na aldeia Varinawa. Nós temos essa preocupação. Como a gente do Varinawa nunca negociamos com pessoa estrangeira, porque estamos deixando nossa medicina pra nossa criança no futuro, por isso aldeia Varinawa não ta destruindo medicina tradicional do povo Katukina, nós nunca negociamos com estrangeiro sobre medicina, relacionado kampô, oni, rapé, porque sabemos que daqui 30 anos vai fazer falta pra nós.
P -Porque você escolheram essa área?
F -Aquela área, rio Miolo, ali foi descoberto o povo Katukina pelos brancos. Manoel de Pinho descobriu os Katukina, ali se encontra cerâmica, vários pedaços de cerâmica, então colocamos essa área pra morar lá, essa mudança não vai ser amanhã ou depois não, estamos esperando o processo através de Ministério Público que mandou documento pra gente, assinamos e mandamos de novo pra Ministério Público. Quando fazem

[82] Anexo IV.

> negócio com estrangeiro, maioria da aldeia Campinas reclama, (então) porque eles negociam com estrangeiro? Aldeia Samauma e Bananeira não podem negociar? Nós procuramos outro local pra trabalha em paz, Campinas está ameaçando a gente, através de política interna da comunidade (aldeia Varinawa- novembro de 2008).

O exemplo é eloqüente. F. expõe todo um complexo de relações conflituosas entre lideranças das aldeias e dessas com a AKAC. É significativo que ao longo da discussão sobre a solicitação de um processo de demarcação de uma nova Terra Indígena a carta tenha sido encaminhada diretamente ao Ministério Público sem que essas lideranças tenham avisado a diretoria da Associação que atualmente acaba por ser identificada com a própria aldeia Campinas. F. que é agente de saúde de sua aldeia elenca diversos fatores que motivam os moradores da aldeia Varinawa reivindicarem uma nova área, todos eles relacionados aos impactos da BR-364 (sejam as doenças ou a falta de alimentação) e aos conflitos com moradores da aldeia Campinas e seus parceiros na comercialização das *medicinas*[83].

Em movimento contrário a esse e como tentativa de sedimentar o poder de influência da AKAC, está a exigência da diretoria da AKAC de ser a única representante legítima dos "Katukina" na relação com órgãos estatais. Em ofício de 18/03/09 exposto no painel de informativos do escritório do Componente Indígena – DERACRE de Cruzeiro do Sul, o atual presidente desautorizava o atendimento a qualquer reivindicação de lideranças Katukina que não houvessem previamente passado por sua avaliação. Desta forma exigia que todo documento elaborado por algum Katukina deveria ser assinado por ele próprio enquanto presidente da AKAC para ter alguma legitimidade. Essa foi uma resposta a várias iniciativas de lideranças das aldeias que a despeito da AKAC fazem suas reivindicações diretamente aos representantes de órgãos indigenistas (a própria carta Varinawa é um exemplo disto), o atual presidente então exige uma espécie de exclusividade representativa perante as instituições. Exclusividade que ao ser bem aceita por essas, intenta limitar as possibilidades de articulação das lideranças e caciques de aldeias e a fortalecer sua própria ação centralizadora. Vide que o referido ofício era destinado às instituições e não aos próprios Katukina, a orientação era para aquelas não atendessem as demandas desses, algo que possibilitou alguma eficácia ao projeto de centralização da mediação com os órgãos de governo pretendida pelo atual presidente.

Outros exemplos desta tendência são os produtos da discussão do "*Plano de Gestão Territorial e Ambiental da Terra Indígena Katukina do Campinas*" (promovida por

[83] Esta questão será detalhada em tópico posterior.

uma parceria entre o Componente Indígena – DERACRE e a Secretaria do Meio Ambiente – SEMA). Segundo o documento batizado de "*Noke Hanû Haweti Vena* – Projeto de vida *Noke Koi*" (item VIII) toda iniciativa para criação de uma nova aldeia ou moradia deve ser conversada e acordada por todas as outras aldeias, além de que a abertura de uma nova aldeia só seria "registrada", i.e. reconhecida pela AKAC, após um ano de sua existência. O objetivo dessa orientação seria limitar os deslocamentos constantes das famílias. A tentativa de controlar os deslocamentos territoriais é apenas uma entre várias que vão desde restrições e orientações sobre manejo florestal, caça, pesca, produção agrícola, etc. A "cultura" Katukina é também alvo do investimento da AKAC que propõe desde a construção de "*casas grandes para receber a comunidade*" em cada aldeia, passando pela realização de uma "*pesquisa da cultura material e imaterial do povo Noke Koï, como ferramenta para o fortalecimento cultural*" (item V - 1) e por sua divulgação através da produção de livros, filmes, cds e dvds. É ainda necessário registrar que a própria autodenominação *Noke Koi* como substituta de Katukina que seria um nome exógeno, (re)surgiu no contexto dessas oficinas, algo eloqüente da política étnica vigente contemporaneamente, pois aponta para a necessidade de batizar esse *socius* cada vez mais bem delimitado com um etnônimo *koï*, i.e., "verdadeiro".

Obviamente entre os projeto elaborados em conjunto com agentes estatais e o cotidiano aldeão há lacunas ainda não ocupadas por esses "mediadores institucionais" e a pretensa hegemonia (quase ela própria estatal) da AKAC sobre as atividades dos agrupamentos familiares não se concretiza por ora tal como idealizada. Mas o fato é que a coletivização étnica que opera na relação com não-índios acaba por ressoar internamente em tentativas de também coletivizar (i.e. criar unidade/ demarcar limites) atividades e aspectos da vida aldeã que são orientados marcadamente pela horizontalidade política e fragmentação territorial. Esse nível de controle que atualmente a AKAC reivindica se defronta diretamente com a organização vigente, o que por si é um potencializador de conflitos que se estendem por diferentes níveis de relação, sejam eles apenas entre os Katukina, sejam entre os Katukina envolvendo não-índios (antropólogos, terapeutas, etc.).

Em alguns aspectos essas "chefes institucionais", i. e. *lideranças*, envolvidas com a manutenção da AKAC ocupam um espaço de mediação análogo aos que ocuparam antigos chefes mediadores tais como Shinã e Washime durante o tempo dos seringais. O domínio de certos conhecimentos oriundos do mundo dos brancos os creditava enquanto interlocutores privilegiados cujo raio de ação, no caso, entre o patrão seringalista - que

fornecia as mercadorias - e os agrupamentos familiares - que executavam trabalhos diversos -, era bastante amplo. Nesse interstício ao chefe/mediador era possível usufruir a incomunicabilidade tanto do seringalista em relação às famílias indígenas quanto dessas em relação ao universo seringueiro. Mas a analogia deve ser matizada, pois ainda que os mediadores continuem a atuar em um espaço de inacessibilidade entre as partes (espaço que tende a ser mais restrito ao tempo que surgem novas pessoas aptas a realizarem tal articulação), do qual extraem sua força política, atualmente isso é feito a partir de um campo onde se sedimenta uma lógica institucional não vigente até então.

*Lideranças* envolvidas direta ou indiretamente com a AKAC, não obstante serem freqüentemente alvos constantes de questionamentos sobre sua correção no gerenciamento de recursos de projetos da associação, mantém uma força política considerável. O espaço entre a lógica institucional em que a AKAC se movimenta e as relações políticas intra e interaldeias é por demasiado amplo. A especificidade de certos conhecimentos que a primeira exige possibilita a eficácia da ação de lideranças cuja legitimidade interna é mínima. Isto se explica, ao meu ver, pelo monopólio de certos recursos simbólicos oriundos da relação com as instituições nacionais que possibilitam uma agência dupla a essas lideranças: a um só tempo é-se “Katukina” (i.e. um representante legitimo) para o Estado ao tempo que “Estado” (i.e. um interlocutor privilegiado) para os Katukina.

Entre os efeitos de tal institucionalização desse espaço de mediação interétnica, está a constituição dos atuais *líderes*. As parentelas restritas que essas lideranças mais próximas ao contexto urbano e projetista tendem a compor, combinadas com a tendência virilocal que vigora atualmente nas aldeias mais povoadas, implicam que, de forma distinta dos chefes de aldeias, a sustentação política dos principais líderes atuais provêm antes de relações entre germanos que de uma dinâmica de articulação territorial pressuposta por uma ampla descendência e pela construção de relações de afinidade efetiva. Se os principais *chefes* da geração passada criaram os atuais *líderes*, é provável que muitos desses não criem novos *chefes*.

Outro fator de considerável transformação é, como vimos, um esforço crescente no sentido de legitimar a AKAC não apenas como representante da coletividade Katukina (coletividade que essa busca tornar coesa a custa de uma interferência maior nas relações cotidianas), mas como uma instância política credenciada a propor atividades e metas a serem cumpridas.

Para um outro nível de análise, o artigo de Shane Greene (2004) é elucidativo sobre alguns processos que envolvem negociações entre associações indígenas, empresas privadas e instituições estatais, em um contexto de politização da cultura. Greene etnografa os conflitos gerados em acordos de bioprospecção em que o "povo Aguaruna" autorizara pesquisas de um convênio envolvendo a Universidade de Washington, a Universidade Peruana Cayetano-Heredia, o Museu de História Natural da Universidade San Marcos e a Multinacional Monsanto representada por sua divisão farmacêutica - Searle. Irei resumir muito brevemente alguns aspectos do trabalho que ressoam com questões entre as quais se movimentam os Katukina.

Num primeiro acordo o Conselho Aguaruna Huambisa representaria a "coletividade" Aguaruna, nada menos que 45.187 pessoas divididas em cerca de 180 comunidades (2004:214). Desentendimentos em torno de alguns pontos da negociação fizeram com que lideranças Aguaruna ligadas ao Conselho rompessem o acordo manifestando-se contrários às pesquisas naquele território, algo que apoiado por uma ONG rendeu denúncias internacionais de biopirataria ao convênio de pesquisadores. Então lideranças ligadas à Organização Central de Comunidades Aguarunas do Alto Marañon (OCCAM), opositores de longa data do Conselho Huambisa, consentiram com as pesquisas firmando um acordo entre os pesquisadores e as comunidades de sua abrangência sobre os possíveis usos comerciais do conhecimento tradicional. Logo outras duas organizações juntaram-se a essa no apoio às pesquisas. Ao longo do processo o Conselho de Nacionalidades Amazônicas do Peru (CONAP) se associou a OCCAM e parceiros, que em 1999 totalizava um bloco de cinco associações. Uma divisão entre as associações colaboradoras do projeto e as contrárias foi erigida (em 2002 eram cerca de 13 as associações Aguaruna), mas contratualmente os colaboradores eram compreendidos como representantes legítimos do "povo Aguaruna". Greene demonstra que tanto a ONG e o Conselho Huambisa em sua denúncia de biopirataria, quanto o convênio associado a CONAP e seus parceiros, se apresentavam como representantes legítimos do "povo Aguaruna" a despeito da dinâmica sociopolítica nativa.

> Because of the collective nature of claims to culture as property, there is a common assumption on all sides of the debate that indigenous collectives must possess a centralized structure of representative authority comparable to that of consolidated nation-states with which external actors can negotiate. Establishing who are the legitimate representatives of indigenous collectives is, however, often a matter of internal and external debate (Greene; 2004:223).

Ainda que o plano de análise de Greene (relações entre organizações indígenas e dessas com instituições internacionais) não seja exatamente o mesmo que o deste capítulo da dissertação (relações entre chefes e lideranças de aldeias e associação), sua etnografia exemplifica processos análogos. O pressuposto (quase uma exigência) da existência de representatividade legitima de uma associação eleita por voto é o substrato da relação da "etnia" Katukina com diferentes atores não-indigenas, em especial aqueles ligados a instituições (governamentais e não-governamentais). Desta forma, parcerias entre determinadas lideranças e atores não-indígenas tendem a adquirir uma legitimidade - via associação - que não ressoa no interior da pressuposta coletividade indígena.

Entre a lógica institucional operada pela representatividade eleitoral e a dinâmica sociopolítica nativa, que tem por base relações concretas na construção de interesses e atividades comuns, há, portanto, uma verdadeira fenda. Tal impasse contemporâneo tende a ser cristalizado com a crescente intensificação e expansão das relações com não-indígenas.

## "Povo pirata" e "pacotes xamânicos"

> *(H)oje o capital penetra a vida numa escala nunca vista e a vampiriza; mas o avesso também é verdadeiro: a própria vida virou com isso um capital; pois se as maneiras de ver, de sentir, de pensar, de perceber, de morar, de vestir tornam-se objeto de interesse e investimento do capital, elas passam a ser fonte de valor e podem, elas mesmas, tornar-se um vetor de valorização* (Pelbart; 2003).

Um processo paralelo à criação da AKAC foi iniciado por volta dos anos 2001/02 entre os Katukina. Ressoando um movimento iniciado ao longo do século passado nas florestas peruanas e brasileiras (sobretudo no Acre), rituais de caráter xamânico que tem por base o consumo de *ayahuasca* transcenderam as fronteiras dos povos indígenas e passaram a ser valorizados e praticados por vários grupos sociais, no caso peruano, oriundos desde regiões camponesas até grandes centros urbanos de países europeus e dos Estados Unidos. Este novo *boom* tem inserido essa bebida ritual indígena em uma diversidade de práticas que variam desde sincretismo religioso, passando por investigações de caráter científico até a uma espécie de mercado turístico *new age* do curandeirismo.

No Brasil a absorção de práticas e pressupostos xamânicos por populações não-indígenas culminaram no surgimento e expansão das chamadas "religiões ayahuasqueiras" (Santo Daime, União do Vegetal e Barquinha são as de maior envergadura) por todo território nacional, expressando formas religiosas de consumo ritual da *ayahuasca*. O sincretismo destas religiões se expressa na absorção de aspectos da práxis xamânica (Groisman, 1999), especialmente o uso ritual da bebida, a conteúdos cosmológicos e rituais de orientação cristã, umbandistas e/ou espíritas.

Os Katukina, por sua vez, inserem contemporaneamente novidades a este mosaico criado com elementos xamânicos, sendo que o grande vetor desta inserção Katukina em diferentes camadas da população urbana no Brasil tem sido o *kampô*, a secreção de um anuro amplamente utilizada por vários povos Pano com fins medicinais e cinegéticos.

A difusão do uso do *kampô* fora das aldeias se confunde com a história de vida do ex-seringueiro Francisco Gomes, o *Shïpã* como era chamado pelos indígenas, que viveu entre os Katukina nas proximidades do rio da Liberdade durante a década de 1960. Tendo aprendido o uso medicinal da secreção do sapo, Francisco Gomes passou a utilizá-lo em pacientes na cidade de Cruzeiro do Sul –AC, e, posteriormente, com o reconhecimento que foi adquirindo enquanto curador, em Rio Branco. Com o passar das décadas Francisco Gomes começou a realizar viagens mais longas, atingindo grandes centros como São Paulo em meados da década de 1990 (Lopes, 2000). Seu falecimento em 2001 não conteve o interesse que o *kampô* despertou em muita gente, e esse conhecimento indígena viera então alcançar, por suas mãos, grandes centros urbanos brasileiros.

Em 2002, N., uma terapeuta ligada às religiões ayahuasqueiras, conseguiu contatar B., então presidente da recém criada Associação Katukina, com a finalidade de saber mais sobre o *kampô* e de levar alguns indígenas para realizarem aplicações em São Paulo. B. em 2006 me contou que foi procurado pelo fato de Francisco Gomes sempre ter reconhecido e divulgado que havia aprendido a ciência sobre o uso do *kampô* com os Katukina nas proximidades do rio Liberdade, diferente de alguns de seus descendentes que atualmente tem-se apresentado como fossem eles próprios Katukina.

A parceria com N. foi apenas a primeira de uma série que está sendo mantida ininterrupta até os dias de hoje e que acabou gerando grande visibilidade aos Katukina em diversos setores da sociedade nacional[84]. Desde 2007 têm sido freqüentes viagens de

[84] Sobre a expansão do uso do kampô além das fronteiras indígenas ver: Lima, Edilene C. 2005a *Kampu, kampô, kambo: o uso do sapo verde entre os Katukina.* Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional,

curadores e lideranças, em especial de três aldeias (Samaúma, Bananeira e Campinas), a cidades do sudeste brasileiro e as proximidades de Santiago no Chile, onde realizam trabalhos xamânicos com *oni* e rapé e onde também aplicam *kampô* em parceria com terapeutas vinculados ao centro neo-xamânico Y.

Em um artigo sobre a expansão urbana do *kampô* Lima e Labate (2005) analisam estes processos considerando os significados que o uso do *kampô* veio a adquirir no contexto urbano e como estes novos usos (sejam terapêuticos ou exclusivamente de pesquisa laboratorial) vieram a proporcionar uma revalorização deste conhecimento indígena a ponto de etnias que haviam abandonado seu uso passarem a retomá-lo.

> Certamente é possível afirmar que toda essa divulgação e interesse científico pelo *kampô*, embora promovam alguma desconfiança – afinal, as suspeitas de biopirataria vicejam na Amazônia –, elevou o *kampô* à condição de "sinal diacrítico" entre os Katukina – um marcador vistoso da identidade do grupo. Mais que uma substância capaz de livrar homens e mulheres de condições negativas, como o azar na caça ou indisposições e "fraquezas" diversas (entendidas como "preguiça"), o *kampô* tem facilitado aos Katukina a afirmação positiva de sua identidade (Lima & Labate, 2005).

Se neste primeiro momento, diante da grande divulgação midiática (Instituto Socioambiental: 2006; Reuters: 2006; Globo Rural: 2004; Revista Época: 2006; Revista Superinteressante: 2005; New York Times: 2005; Folha de São Paulo 2005 & 2005; entre outras reportagens) e do interesse científico despertado pelo *kampô*, os Katukina elevaram seu uso e, sobretudo, a ciência que o envolve, a sinal diacrítico, atualmente estas marcas de identidade têm-se estendido para outros elementos considerados tradicionais. Em junho de 2007 fui presenteado por uma liderança Katukina com duas camisetas, uma delas tem impressa a logomarca da Associação Katukina do Rio Campinas – AKAC – que conta com um desenho do próprio *kampô*, na outra vemos o desenho de um homem como que voando entre estrelas e lemos *rome poto Katukina*, ou seja, o desenho aparece como uma clara alusão aos efeitos do rapé, eleito, ao lado do *kampô* e do *oni*, como marca da singularidade de conhecimentos indígenas.

Estas novas estratégias de inserção no mundo das mercadorias não se restringem a viagens e camisetas, atualmente lideranças Katukina têm buscado outras formas de

---

n$^{o}$ 32/ 2005. Manuela Carneiro da Cunha (org.); Lima, Edilene C. & Labate, Beatriz C. 2005b. *De kampô a Phyllomedusa bicolor: velhos e novos usos da secreção do sapo-verde dos Katukina*. Comunicação apresentada no XXIX Encontro Anual da ANPOCS – Caxambu/ MG. 25 a 29 de outubro de 2005; Lima, Edilene C. & Labate, Beatriz C 2007. Remédio da Ciência" e "Remédio da Alma": os usos da secreção do kambô (Phyllomedusa bicolor) nas cidades. Campo (8) – Curitiba –PR.

parcerias através da elaboração de projetos. Em parceria com uma interlocutora de Belo Horizonte uma liderança Katukina elaborou um roteiro turístico pelas aldeias denominado "*Caminho de cura: em busca de nossa natureza interna e divina*", cujo propósito principal é divulgado como sendo "*auto-conhecimento, encontrar nosso coração, nossa direção, nosso seguimento e nossa missão*(...)". Essa iniciativa, como as demais parcerias individuais que envolvem aplicação de *kampô* e rituais xamânicos, não esteve vinculada com a Associação. Pouco tempo depois o acordo entre a liderança indígena e a parceira externa foi desfeita, mas o projeto se mantém até hoje, e sua continuidade vem sendo operada através de outros interlocutores.

Em paralelo a essas parcerias individuais, mas tal como elas, os conhecimentos "tradicionais" também mediam a relação com parceiros institucionais. Em agosto de 2003 quatro lideranças Katukina enviaram uma carta à Ministra do Meio Ambiente, Marina Silva, reivindicando uma parceria com os órgãos competentes do governo federal, "*de acordo com o que estabelece o projeto de Lei de Acesso à Biodiversidade*" (Martins; 2006), para tratar da questão do uso por parte de não-índios da "vacina do sapo". A então Ministra acolheu a reinvindicação e organizou um projeto que buscava fazer do caso um exemplo positivo de defesa dos direitos indígenas sobre conhecimento tradicional (Carneiro da Cunha; 2008: 34). Tal iniciativa foi batizada de "*Projeto Kampô: Integrando o uso tradicional da biodiversidade à pesquisa científica e ao desenvolvimento tecnológico*" (MMA; 2005) e o Probem (Programa Brasileiro de Bioprospecção e Desenvolvimento Sustentável de Produtos da Biodiversidade) orgão interno do MMA coordenou uma complexa articulação entre industrias farmacêuticas, povos indígenas detentores de tal conhecimento e instituições governamentais reguladoras e de pesquisa. Uma comissão de técnicos foi criada ainda em 2003 (Martins; 2006) e várias reuniões foram realizadas entre os diversos atores envolvidos até 2006.

Em 2004 quando da primeira viagem da equipe de técnicos do MMA à Terra Indígena Katukina do Campinas, lideranças Katukina apresentaram-lhes um projeto próprio então denominado "Centro de Medicina Tradicional ou Casa de Cura". Esse centro *seria a parte inicial da 'contrapartida' do governo pela participação consentida dos Katukina na pesquisa clinica do Projeto Kampô* (Martins; 2006: 112). Infelizmente o projeto Kampô foi interrompido precocemente e com isso a pesquisa clínica também não chegou a ser realizada. Não obstante o "Centro de Cura" foi mantido como um projeto Katukina e posteriormente foi apresentado para avaliação do PDPI já re-batizado de "Centro Cultural Katukina".

Segundo a fala do então cacique da aldeia Campinas e atual tesoureiro da AKAC os objetivos do CCK seriam:

> Centralizar os conhecimentos da medicina da floresta, tanto faz a medicina e a cura de espírito dos pajés, curandeiros. E uma parte que estamos pensando é ensinar os jovens na parte de medicina, que o pessoal que conhece as medicinas são uns poucos. A gente juntando esse pessoal pra centro de cultura faz tipo uma universidade, o interessado vai lá estuda medicina, aprende com os velhos. Na prática mesmo, ali não tem teórico, vai ser tudo prática mesmo, essa planta aqui serve pra que... ai o pessoal vai decorando (...) Ali não é só pra curar, é curar, aprender e ensinar, pros nosso jovens daqui. Pra pessoal de fora a gente não pode ensinar, que tem diversos problemas com esse pessoal de pirataria, nosso medo é isso (...) Se pessoal branco chega aqui e quiserem receber atendimento dos pajés Katukina ou medicina, eles tem que dar um jeito pra chegar aqui na aldeia, daí a gente encaminha ele pro centro cultural. (...) Pessoa que vem de fora não pode filmar, não pode fotografar, não pode perguntar sobre a medicina: - Esta raiz aqui serve pra que? A gente não pode explicar, porque aconteceu na história do kampô né? Kampô pessoal não sabe nada, daí tinha branco chegava assim: – Pra que você toma kampô? Ai a gente explicava né, serve pra esse serve pra aquele. Daí eles tiraram e resolveram tenta também. Daí kampô deu certo serviu pra aquela doença e estão usando e já ta quase no mundo inteiro, daí a gente sofrendo aqui eles tão ganhando não sei quanto reais com a aplicação de kampô. Pra não acontecer isso a gente vai fazer esse tipo de trabalho, mas não é pra pergunta pra que serve esta raiz aqui. Mas eles querem receber atendimento a gente atende (I., junho de 2007, aldeia Campinas).

A fala de I. é ilustrativa tanto no que se refere aos objetivos dos Katukina com o “Centro Cultural” quanto a certas tensões que uma iniciativa como esta acaba gerando com relação aos novos usos que as medicinas tradicionais indígenas passam a adquirir em contato com não-indígenas - e conseqüentemente com o mercado. Tendo em vista a experiência que na visão dele foi negativa com a própria trajetória do *kampô* fora das aldeias.

Em um contexto de relações interétnicas em que questões ambientais se impõem com veemência cada vez maior, os chamados “conhecimentos tradicionais” passam a adquirir novos interesses a diferentes setores da população não-indígena (cientistas, indigenistas, terapeutas *new age*, etc.). Ao longo da última década dada esta demanda não-indígena, certos saberes passaram a serem eleitos pelos Katukina como símbolos de sua identidade étnica perante os não-indígenas. Como analisado por Martins (2006), o *kampô* veio a se constituir o viés através do qual os Katukina ingressaram no atual contexto projetista que permeia as relações interétnicas na Amazônia.

O desenrolar desse processo têm dado mostras que o *kampô* é parte de um movimento mais amplo (projeto do "Centro Cultural", roteiro turístico, festival *Nokekoivo*[85], por exemplo) que agregou à aplicação de *kampô* também rituais de *on*i e rapé como símbolos identitários passíveis de serem mobilizados como instrumentos políticos privilegiados à "caça" de recursos (simbólicos e materiais) que entendem como necessários à manutenção do bem estar das famílias.

Parte destas demandas contemporâneas, portanto, podem ser tributadas à insatisfação das lideranças indígenas diante da situação juridicamente indefinida da aplicação da secreção do *kampô* em não-indígenas, apenas intensificada com a proibição de sua propaganda decretada em 2003 pela Agência Nacional de Vigilância Sanitária – Anvisa - após um primeiro *boom* de reportagens publicadas em diferentes veículos de comunicação sobre a "vacina do sapo".

Localmente esta proibição causou certa confusão, a ponto de alguns Katukina temerem estarem eles próprios proibidos de utilizar o *kampô*. A proibição de propoagandas sobre o *kampô* afetou diretamente alguns Katukina, outros indígenas e também não-indígenas, que vinham realizando as aplicações em pessoas ligadas a circuitos neoxamânicos e de medicina alternativa de grandes centros urbanos do país.

As transformações no uso que os próprios Katukina fazem de vetores xamânicos como o rapé e o *oni* proporcionadas pelo atual contexto de uso ritual e terapêutico também por não-índios, tem-se constituído no sentido de uma publicização crescente de práticas as quais a realização legítima, nos termos locais, é bastante restrita. Como vimos no capítulo anterior é considerado que apenas os *shoitiya* e os *romeya* fazem uso de tais vetores com propriedade, pois essas substâncias são partes inerentes de seus trabalhos. Os não-índios desconhecem a ciência que envolve tais rituais e, portanto, do uso dessas substâncias, isso os deslegitimaria a efetuá-los. De qualquer forma tal apropriação de práticas indígenas pelos não-índios (assim os Katukina consideram a questão) promove, em um processo inverso, a intensificação de tais práticas como forma de garantia de uma ascendência moral perante o uso de *oni*, rapé e dentro deste contexto também do *kampô*. O *shoitiya* Txoki avalia a questão dos impactos dos novos usos que se tem feito destas substâncias entre os próprios Katukina:

> Txoki - Antigamente gente nova não usava rapé não, usava curador e pajé gente novo não triscava. Hoje pessoa quer saber mais que o outro e até um rapaz daqui tô cansado de vê, um rapaz novo daquele carregando o rapé.

[85] Anexos VI e VII.

> Antigamente não era deste jeito, tem que respeitar trabalho do pajé e curador. Hoje não tem respeito por que todo mundo usa, sempre digo, porque o tempo que alcancei, *oni*, rapé quem usava era curador e pajé, os novos nem triscavam. Hoje qualquer criança já toma rapé e oni.
> Paulo- Sr. Acha bom?
> Txoki - Oni é coisa boa!
> Paulo- Sr acha que tá melhor agora?
> Txoki - Não sei, melhor assim que a pessoa toma tá animado. Tai B. que é novo e chama os outros, convida, tudo animado. No tempo do pajé é silêncio, não é menino que vai brinca perto dele não. Pajé vai fazer trabalho ele tinha todo silêncio, não tem barulho.
> Paulo- Tá acabando respeito?
> Txoki - Tá acabando o respeito. Hoje em dia tá ai o Kosti, ele é pajé, vai tomar cipó esses menino vão tomar todinho, achando graça, brincando contando as coisas. É falta de respeito, antigamente não era assim, quando pajé e curador tomavam cipó entre eles mesmos, ninguém fazia barulho (Txoki aldeia Campinas – janeiro de 2009).

A avaliação de Txoki não é unânime nem entre aqueles considerados como verdadeiros especialistas e ainda é vigente a discussão sobre as transformações do uso de rapé e *oni* entre os próprios Katukina. O *romeya* Kosti, por exemplo, entende que o fato de os jovens estarem mais próximos das práticas xamânicas é positivo, uma vez que constitui indício que há maior interesse pelo aprendizado desses conhecimentos e, assim, muitos jovens podem ser formados.

Entre as lideranças mais jovens que atualmente fazem uso, comercial ou não, de tais substâncias, mesmo não sendo especialistas reconhecidos nas aldeias, a justificativa desse interesse pelo processo de aprendizado é a proteção de uma identidade, de uma "cultura" que os Katukina detêm. O uso, por assim dizer, político de "cultura" abrange essas práticas em contextos interétnicos e em grande medida a "cultura" Katukina vem sendo constituída por essa espécie de "pacote xamânico". Carneiro da Cunha teceu comentários instigantes a respeito das divergências entre cultura – enquanto categoria antropológica – e "cultura" – enquanto uma noção reflexiva operada por indígenas contemporaneamente, sobretudo em contextos de relação interétnica (2008:49). Se, por um lado, no contexto interaldeão a descentralização política é uma constante da organização social Katukina, na escala interétnica há uma valorização de uma pretensa unidade étnica. Porém, como veremos, os conflitos atualizados nesses contextos que envolvem o comércio da "cultura" explicitam justamente uma discussão sobre quem possui legitimidade na realização dessas práticas. As diferentes escalas (interaldeã e interétnica) se sobrepõem atualmente e diferentes recursos são mobilizados nessas disputas.

Como já dito, as alianças com diferentes parceiros na aplicação de *kampô* e na viabilização das viagens dos curadores, seguem um padrão onde a unidade política mais imediata é constituída por redes de parentesco de uma mesma aldeia que escapa ao domínio da AKAC. Assim, em grande parte das vezes os aplicadores e curadores de determinada aldeia se articulam com determinada parceiro externo enquanto que habitantes de outras aldeias farão o mesmo por outras redes. Diante desse quadro, a AKAC acaba por ser um mecanismo institucionalizado onde as divergências políticas entre redes de parentes são atualizadas. Aqui, então, representa antes um dissenso que um consenso.

A carta de 19/05/2008[86] deixa claro este processo. O então presidente da AKAC, morador da aldeia Campinas, viajou para o Chile acompanhado de um aplicador da mesma aldeia e de F., um parceiro que havia rompido a aliança com os aplicadores da aldeia Samaúma. Em Santiago se encontravam um aplicador e um curador da aldeia Samaúma acompanhados de V., um parceiro chileno que havia rompido a aliança com F. e com os Katukina da aldeia Campinas. O então presidente da AKAC redigiu uma carta denunciando V. como biopirata e deslegitimou o trabalho de R. e C., pois esses não teriam autorização da AKAC. A carta foi enviada para órgãos do governo brasileiro e com isso R. se sentia ameaçado de prisão.

Pude conversar meses depois com R. sobre o ocorrido no Chile:

> R.: O D. dizia na reunião: - Vocês não tem permissão porque não tem os documentos, o povo da região não liberou, vocês saíram fugido (...).
> Eu disse: - Vou falar um pouquinho. Olha D. como você fala que é cacique geral dos Katukina, você não é cacique, se fosse cacique verdadeiro você não dizia isso. Olha, eu não peguei kampô da comunidade, comunidade com toda confiança deu pro V., eu tenho minha paleta de kampô peguei com minha mão, trouxe nove garrafas de oni, todo mundo sabe, plantei caroço, cuidei, colhi, bati, o que é meu trabalho é meu (...)
> Mulher do Pedro disse assim: -Conversa de você é muito boa, se trabalhar ganha dinheiro se não, não ganha. Pajé R. tá aqui no Chile, fui três vezes na pajelança dele e todo mundo gosta dele, aqui todos gostam dele, apoiam ele, ele trabalha e todo mundo paga, agora quem não trabalha taí. V. é representante dos índios.
> Ai F. disse: - Representante dos índios sou eu!
> Ai falei: Representante nada rapaz! Nem D. que diz que é cacique não manda nada, valei você! Cada qual tem sua responsabilidade, nem cacique nenhum me manda (novembro de 2008).

[86] Anexo V

R. ao retornar à Terra Indígena distribuiu os recursos gerados no Chile da seguinte maneira: um fila de homens e outra de mulheres para receber o dinheiro, cada trabalho foi diferente um de outro, aos primeiros coube coletar a secreção do *kampô*, o *oni* e cortar e carregar a lenha, às mulheres coube carregar a água para o preparo e auxiliar no cozimento do cipó. O trabalho de R. e P. no Chile teve colaboração de moradores da comunidade do Samaúma, assim o rendimento destes trabalhos retornou em forma de dinheiro para aqueles que contribuíram diretamente ainda que não tenham realizado as viagens. A AKAC desta maneira ficou à margem deste processo.

É notável que dois anos depois de C. e D., então presidente e vice-presidente da AKAC, redigirem uma carta conjunta (anexo III) destinada, entre outros órgãos, à Polícia Federal denunciando o uso comercial do *kampô* que aplicadores não-índios vinham fazendo (aplicadores que outrora foram seus parceiros), D. (que nesse período se tornou presidente da AKAC) redige outra carta em nome da associação justamente para denunciar o parceiro de C. e de seu irmão.

Na primeira carta (2006) a denuncia era apenas contra aplicadores não-índios e a totalidade Katukina pôde ser mobilizada, pois as fronteiras interétnicas eram facilmente definíveis. Porém no contexto da segunda carta a situação se complexifica uma vez que as escalas interaldeã e interétnica acabam se sobrepondo o que origina um outro tipo de discussão tal como explicitada na fala de R. acima citada. Á escala de relação interétnica onde o *kampô* e o *oni* são apresentados como “cultura”, é contraposta os modos de relações operantes na escala interaldeãs, onde essas práticas rituais são domínios de poucos.

Os espaços da cultura – o plano do cotidiano da aldeia em que as substâncias xamânicas são utilizadas por especialistas em contextos determinados - e da “cultura” – enquanto determinados bens simbólicos mobilizados nas relações interétnicas – (Carneiro da Cunha; 2008), acabam se fundindo quando a reivindicação pela representatividade da totalidade Katukina (sua unidade étnica) colide com as práticas especializadas de um *shoitiya*. D. deslegitimava a prática de R. pelo fato de não ter sido autorizado pela “comunidade” Katukina, enquanto R. justamente não reconhecia D. enquanto um representante geral, e no limite se posiciona mesmo contra essa possibilidade, uma vez que considera *seu* um trabalho que no discurso interétnico se mostra como conhecimento compartilhado pelos “Katukina”. Mediadores não-indígenas tais como V. e F. da mesma forma tidos como “representantes dos índios” para os não-índios da cidade, têm tal posição deslegitimada, pois ainda que R. enfatize sua relação pessoal com V. e o fato de

ter passado algum tempo em sua casa, isto não credencia a falar ou decidir em lugar de R. ou de qualquer outro Katukina.

No momento nos detenhamos em algumas das ressonâncias que o contexto interétnico promove nas práticas locais, para retomarmos em seguida as questões suscitadas pela idéia de representatividade política nesse contexto.

## A “cultura”, os especialistas e os especialistas em “cultura”

Simon Harisson (1999), estendendo a análise de Weiner, propõe que bens simbólicos (conhecimentos, rituais, mitos, etc.) são protegidos por estratégias de atores cujo intuito é a manutenção de identidades em contextos de conflito. A identidade, nesses termos, seria um recurso escasso. Se seguirmos esse raciocínio, podemos compreender o *kampô*, o *oni*, o rapé, em suma, aquilo que por diversos fatores vem sendo considerado enquanto ícones da “cultura” Katukina, como bens sobre os quais se reivindica direitos em um contexto de disseminação de tais práticas fora do contexto aldeão. Mas, no entanto, é necessário matizar que tais bens simbólicos não são simplesmente “bens”, pois há o risco de objetificar no discurso algo inerente à constituição das pessoas sobre a qual se fala. Tais “bens” constituem parte do próprio modo de conceber a si nessas relações, e o comércio de subjetividades não é então simples comércio dado que tais ícones são extensão das pessoas que os colocam em circulação.

O processo é complexo. Essa reivindicação de propriedade e inalienabilidade é paralela a divulgação de tais práticas por algumas lideranças dos próprios Katukina que, ao tempo que colaboram na promoção de novos usos desses saberes, deslegitimam a apropriação que delas é feita pelos não índios que as acessam.

Os brancos através de rituais tais como o Santo Daime e de outros cultos ayahuasqueiros, ou de terapias de diversas naturezas, estariam se apropriando da “cultura” indígena. Os índios, então, intensificam a realização de seus rituais como forma de proteção da legitimidade de sua própria tradição, reivindicando-se, pelo domínio de saberes específicos, como “donos” de tais práticas. Desde o início desse processo, nos contextos aldeões, um maior número de pessoas passou a participar de rituais de *oni* realizados pelo *romeya* e pelos *shoitiya*, assim como aumentaram em número e freqüência as pessoas que utilizam a secreção do *kampô*. Note-se como um parêntese,

que um grande número de plantas utilizadas pelos especialistas xamânicos não são apresentadas como representativas da "cultura" Katukina, sendo que os itens que compõem essa noção veiculada em níveis interétnicos são justamente aqueles que já vinham sendo apropriados por não-índios.

A crescente valorização desses saberes entre os jovens Katukina vem gerando uma discussão entre os especialistas acerca deste processo. Se há aqueles que enxergam nesse movimento algo positivo, pois estaria abrindo maiores possibilidades à formação de novos curadores e pajés, há aqueles que o concebem como uma espécie de banalização dos ritos.

> Paulo: (...) e o cara que toma rapé e não sabe curar?
> Txoki: Não cura mesmo, ele toma por vontade dele mesmo, porque não vai fazer nada, mas toma rapé, mas não vai fazer a cura, não vai fazer nada, somente a vontade dele e assim por diante (...) Aquela pessoa já é um viciado pra toma, igual cigarro, aquele pessoa que é viciado toma, mesmo assim o rapé, por nós mesmo como contava, novo não usava rapé de jeito nenhum, hoje porque o branco usa rapé, mulher, homem, criança, parece que nessa arrumação os índios também tão tomando, por isso que hoje não tem mais as coisas do passado, hoje esse gente novo não respeita ninguém (aldeia Campinas – janeiro de 2009).

Havia, segundo o *shoitiya* Txoki, antes da "popularização" dessas substâncias entre os jovens, critérios mais rígidos para a participação nos rituais de *oni*. O *romeya* conhecia/adivinhava um pajé em potencial que então era convidado para participar do rito para assim, aos poucos, dar início a seu aprendizado. A memorização dos cantos e a ingestão das substâncias xamânicas não são garantias de um verdadeiro aprendizado, entre os Katukina a vocação de alguém só se efetiva com a intervenção do espírito de certas cobras, não há *romeya* que não tenha, justamente, o *rome*[87].

> Eu conheço um velho finado meu cunhado, tomava muito oni e rapé. Ele ficava junto do pajé cantando, não aprendeu, morreu de velho, mas nunca aprendeu trabalhar. Agora ele aprendeu medicina da mata, ali ele trabalhava bem, medicina da mata ele conhecia bem, pro lado de cantar e curar, trabalho que pajé faz, ele nunca teve. Txoki (aldeia Campinas – janeiro de 2009)

A ênfase nas cobras-pajés e a arte verbal a ela atrelada (como vimos no capítulo II) é uma característica deste xamanismo que o diferencia, por exemplo, daquele praticado pelos Yawanawa, que são reconhecidos pelos Katukina pelo domínio do uso do

[87] *Rome* é traduzido por tabaco e também como uma espécie de pedra que o pajé detém em seu corpo.

*rare* – espécie de batata cujo uso é restrito a rituais que exigem rigorosas dietas -, o que em certo sentido explica a efetividade do xamanismo de agressão o qual se atribue aos Yawanawa. Segundo me contou Mukanawa (que é Yawanawa), o *rare* não ensina cantos, sua ação e eficácia provêm da própria força do pensamento daquele que o ingere e é capaz de observar as longas e rigorosas dietas. Para o xamanismo Katukina é o *rome* disparado por uma cobra-pajé, por sua vez, um elo que constitui o *romeya* ligando-o enquanto interlocutor ao domínio e, por conseguinte, à ciência das cobras com seus cantos e fómulas. O *rome* é o veículo através do qual essas, em espírito, cantam os diagnósticos e ensinamentos a partir da pessoa do pajé.

Com uma leitura bastante diferente da do *shoitiya* Txoki, B., uma liderança relativamente jovem que está entre os principais difusores do *kampô*, rapé e *oni* entre não-índios, certa vez me explicou como foi o processo que acabou por tornar o uso dessas substâncias mais valorizados e freqüentes.

> B. - O branco toma mais que povo indígena! Começaram a fazer que nem fossem donos do rapé, dai nós que tomamos, começamos mais. Dai yara com oni começou mais, é criança e mulher, e nós que somos donos começamos tomar. Nós que sabemos vamos ficar pra trás? Não! Vamos tomar mais então.
> P - Como foi? Vocês foram ou eles (brancos) vieram?
> B. – Eu não sabia que o Santo Daime existia fora daqui (Acre). Quando fui pra São Paulo primeira vez vi que tinha em todo canto. Via mulher e criança tomando, quando voltei contei a notícia e falei: - Não vamos ficar pra trás! Pensei: - Se eles nawa tão tomando, os nawa já vão acabar com nossa cultura, vamos usar.
> P - Começaram dessa maneira, mas dai tá mudando muita coisa? Você acha que para melhor ou pior?
> B. - No meu conhecimento tá mudando pra melhor. Até porque, por acaso a gente não usa o rapé que o rapé não é todo muito que usa como o tio Txoki tava falando. O rapé é pra curar as doenças e ter pensamento positivo, pra iniciar pajé tem que tomar. Pajé sem rapé nem o tio pode curar porque é com rapé que ele cura. Assim, pra nós tomar cachaça que é pior, vamos tomar rapé.

As transformações que a difusão de *kampô*, *oni* e *rome poto* entre os não-índios promovem no plano aldeão, explicitam um movimento inverso daquele promovido por alguns Katukina que, dado o contexto específico (de valorização dos conhecimentos tradicionais), elegeram as substâncias rituais citadas como mediadoras das relações interétnicas. É preciso enfatizar, no entanto, que esse processo de elevar esses conhecimentos a um símbolo identitário em contextos interétnicos traz um deslocamento imediato do *kampô* que então é englobado por esse “pacote” ao ser inserido no mesmo patamar que substâncias utilizadas por especialistas xamânicos.

As diferenças inerentes ao uso do *kampô* e *ayahuasca* que no contexto aldeão são manipulados por pessoas com características bastante distintas (tal como explicitado no segundo capítulo) são amenizadas na relação com não-índios, que então incorporam ambas, indistintivamente, como fossem diretamente provindas do universo extremamente especializado dos pajés. Mas há uma questão que esse processo coloca e que está ligada às próprias técnicas de manipulação de umas substâncias e outras. Se um ritual de *oni/ayahuasca* tem agregado a seu uso todo um complexo de saberes especializados relacionados aos cantos que pouquíssimas pessoas mesmo entre os Katukina, dominam - e que por sua vez o diferencia do uso de religiões ayahuasqueiras-; o uso do *kampô* é relativamente simples e mesmo alguém ignorante de qualquer técnica xamânica é capaz de manipulá-lo, desde que saiba como extrair sua secreção. O ponto é que o uso do *kampô* prescinde de especialistas - ainda que seu uso legítimo no contexto aldeão pressuponha uma ascendência moral do aplicador - e com isso mesmo um não-indígena pode se considerar apto a manipulá-lo tornando a difusão desse conhecimento algo mais dificilmente controlável.

O intuito das lideranças Katukina em fazer dos conhecimentos bens simbólicos inalienáveis, ainda que inseridos em contextos interétnicos, o *kampô* deve ser continuamente atrelado à essa imagem étnica. Mas isso se dá de forma indireta, e em especial esse controle tem sido buscado através das continuas acusações de biopirataria dirigidas a (ex) parceiros externos. Acusar aplicadores de biopirataria e reivindicar autorização da AKAC mesmo para aplicadores Katukina é uma forma de garantir o atrelamento do conhecimento sobre o *kampô* a um projeto de fortalecimento étnico. A um só tempo, é necessário promover sua expansão e garantir que essa se fará enquanto um saber *Katukina*. A linha é tênue dado que a publicização e mercantilização do “pacote xamânico” embora tenha sido primeiramente promovida por não-indios tem sido mantida por iniciativa Katukina, e como vimos mesmo pessoas associadas aos curadores e lideranças Katukina podem vir a ser acusadas de biopiratas por representantes da Associação.

Complexificando ainda mais esse quadro, nessa espécie de relações interétnicas erigidas com terapeutas urbanos, a unidade Katukina, e conseqüentemente a AKAC, não constituem uma instância com a mesma estabilidade que na relação com instituições, sejam governamentais ou não, e sua legitimidade/representatividade tende a ser ainda mais questionada. A forma de organização sociopolítica dos Katukina que vigora interaldeias tende a englobar os parceiros não-índios em uma lógica que não opera a

partir de unidades étnicas representáveis e sim pelas relações constituídas em nível aldeão (ainda que essas sejam relações com não-índios[88]). Assim o projeto de fundir *kampô* e *Katukina* se choca mais uma vez com a própria dificuldade de manutenção dessa unidade étnica.

## Novos espaços sociopolíticos

Se deslocarmos por um momento a discussão e tirarmos o foco das transformações geradas pela institucionalização de relações sociais, em um contexto de enrigecimento das fronteiras étnicas, para abordar, por um outro ponto de partida, as possibilidades que esse mesmo campo tem aberto à ação de lideranças indígenas em um contexto extraaldeão, sobretudo não-índigena, novos aspectos desse processo emergem e a direção dos movimentos é invertida.

Até o momento, enfatizei no presente capítulo a sobreposição e a apropriação de uma lógica institucional pautada por um modelo de representatividade, que pressupõe fronteiras identitárias fortemente delimitadas, em suas relações com uma dinâmica sociopolítica operacionalizada pela horizontalidade assimétrica das relações de poder - tais como descritas no segundo capítulo da presente dissertação. No entanto, é tempo de redirecionar essa orientação no sentido de contemplar a produtividade desses processos na criação de novos espaços às redes sociais Katukina, matizando os parâmetros através dos quais essas são construidas.

O acirramento das relações com órgãos estatais, concomitante à intensificação das viagens promovidas por pessoas ligadas a movimentos neo-xamânicos, expandem o alcance da experiência social de vários líderes e curadores Katukina, e, ainda que indiretamente, esse processo acaba por ressoar também no contexto aldeão. A transcrição a seguir é de uma conversa com um *shoitiya* que esteve por alguns meses na região de Santiago, no Chile, onde esteve em contato, além de seus pacientes, com alguns curandeiros Mapuche, com médicos, pastores e terapeutas não-índios.

[88] Vide o argumento de R. quando em um contexto de conflito com outra liderança Katukina enfatiza a relação pessoal com um parceiro/mediador de seu trabalho extra-aldeão em detrimento de outro: "*vou com C. que conheceu minha aldeia passou dois meses na minha casa eu curando ele, C. me trouxe até aqui (...) pra conhecer aqui também*"

> A mulher tava toda hora tomando esse negócio (folha de coca). Essa folha tá cobrindo costa dela, G. disse pra eu tirar e pra mostrar pra ela (...) Toda doença é uma coisa diferente, se você fuma demais fica no nosso corpo.
> (...) Tirei do corpo dela:
> - Essa não morre não. Ele perguntou pra mim mais eu não sabia a língua. V. que disse que ele queira saber que é que tinha no corpo dele (...)
> Eu disse:
> - Você deixa de tomar esse negócio que você vai viver muito tempo, porque essa coisa cobre todinho seu coração.
> Tava o pastor D., G. e V., eu fui pra lá curar e tinha duas unhas, quando puxei daqui (pescoço) ai pastor desmaiou mesmo, fiquei até com medo, todo mundo nos grito, nego véio. Tirei unha do pescoço dele, todo mundo acreditou, nunca tinham visto, nem os médicos tinham visto.
> Por isso que ele tá com aquelas doenças e médico fazia consulta mais não achava nada. Que nem foi com o doutor, eu tava com uma dor medonha, fui consultar mais ele não achava nada, falei pra ele que se ele soubesse sentia no corpo e sabia dizer o que eu tava sentindo. Jeito que eu tava com dor daquela, ele disse que eu não tinha nada.
> No outro dia ele veio de novo e dizia:
> - O valentão, disse que eu não sei de nada?
> Daí eu respondi:
> - Não sabe mesmo! Se soubesse você sentia no seu corpo a doença.
> Nessa igreja eles fazem cura deles, é diferente, porque cada cultura é diferente, cura do Chile é uma fumaça medonha. Negócio queima trezentas pedras e aquele povo que foi pra curar entra naquele chapéu de pedra. Dai põe aquela queimadura de pedra que parece um ouro. Daí joga água e sobe aquela fumaceira.
> P. -Você foi ao chapéu?
> R. - Eu não fui nada, aquela quentura danada. Aí ficam rezando no jeito desse daí (se refere à música executada em seu aparelho de som), um só pra rezar e um só pra jogar água. Quando toma chá (San Pedro) música deles é essa aí. Cada qual tem sua música, cada qual tem sua cura, cada qual tem seu trabalho (R. aldeia Samaúma –novembro 2008).

As experiências do *shoitiya* R. com outras formas de cura com que se deparou no Chile promovem um elevado grau de reflexividade sobre suas próprias técnicas. O contraste com formas tão distintas de relação com as doenças fortalece uma noção de especificidade ao seu trabalho enquanto curador. A proposta declarada do centro terapêutico com o qual alguns Katukina passaram a interagir mais assiduamente nos últimos anos, é congregar tradições amazônicas, andinas e mesmo afro-descendentes. Além de alguns curadores e lideranças Katukina também alguns Pataxó e Mapuche, assim como outros *taitas*, neoxamãs e pessoas ligadas a religiões que fazem uso de ayahuasca e/ou San Pedro, participam ocasionalmente de cerimônias no centro que então agrega pessoas de países como Chile, Brasil, Equador, Bolívia e Peru.

O diálogo acima transcrito exemplifica um pouco a posição do curador em relação a outros curadores (entre eles um médico). A experiência do *shoitiya* R. lhe permitiu não apenas incorporar um bom *número* de objetos e canções a seu repertório de cura (as

quais ouve incessantemente em seu aparelho de som), mas também fortalecer *seu* trabalho com o *oni*. É como o próprio rezador dizia "*cada qual tem seu trabalho*", o que implica não apenas que esse considera vários sistemas de cura como válidos, mas que as diferenças entre a eficácia de uns e outros o permitem selecionar e se apropriar de determinadas características desses, por assim dizer, domínios, a partir de sua própria experiência e trabalho com *oni*.

Paralela ao fechamento de fronteiras étnicas que observamos, sobretudo em processos que envolvem instituições e expectativas de grandes rendimentos econômicos[89], há nessa outra instância uma extensão relativa da experiência social Katukina, a custa de uma inserção de determinados conhecimentos em uma espécie de mercado marcado pela esoterização do saber indígena. Entre a percepção do *shoitiya* e de seus anfitriões no Chile (poderia ser em qualquer outro lugar dado que essas espécies de relação com os saberes indígenas transcendem fronteiras) há uma distância entre uma forma de enfatizar as diferenças, como fazia justamente R., ou englobá-las sob o rótulo "índio" então revestido de uma aura mística característica do xamanismo moderno.

As viagens pelos circuitos neo-xamânicos (quando isso ocorre) rendem muito pouco em termos financeiros para curadores e lideranças. A constância e difusão deste tipo de parcerias entre os Katukina, portanto, não pode ser creditada a fins propriamente econômicos, pois na comercialização desses bens simbólicos o que parece ser primeiramente trocado são experiências e prestigio.

É algo de certa maneira irônico que a relação dos Katukina com não-índios que historicamente foi constituída pela exploração violenta de serviços braçais - plantio de roças, coleta de seringa, caça e pesca, abertura da rodovia, etc. – o que os relegava a uma posição subalterna, tenha nos últimos anos sido transformada de tal maneira. A inserção nesse mercado esotérico implica menos a venda de qualquer produto e mais a execução de determinados rituais. Assim o uso de qualquer dessas substâncias vai sendo diretamente atrelada à pessoa do aplicador de *kampô* e mais ainda, do curador que executa um ritual de *oni*, que, por assim dizer, é a autoridade naquele contexto determinado. Ao longo desse processo de objetificação da "cultura" a posição Katukina na relação com não-índios, - me refiro a esses casos específicos - é deslocada de uma servidão econômica para a de uma autoridade simbólico-ritual.

Tal é a efetividade desse processo que mesmo descendentes de seringueiros ao se engajarem na elaboração de rituais análogos em grandes capitais do país, tem-se

[89] Por exemplo, o próprio "Projeto Kampô" do Ministério do Meio Ambiente.

apresentado como índios e muitas vezes com índios Katukina. Um exemplo disso ocorreu em Curitiba e o autodenominado "pajé" Katukina (que não vive na TI e tampouco possui parentesco com algum Katukina), segundo um participante, chegou a afirmar que seu pai, *um poderoso pajé da tribo*, teria sido quem *descobriu* o *kampô* em uma miração de cipó. Ao que parece, o nível de "indianidade" de rituais envolvendo *kampô* e *ayahuasca* agrega valor simbólico à pessoa que os administra, em especial quando em meio a determinados públicos urbanos[90]. A xamanização do *kampô* seja ela realizada por índios ou não, diz então sobre a espécie de relação curador-paciente que tende a se estabelecer nesses espaços interétnicos. Lima & Labate (2008: 334-335) apontam para uma tendência de usuários urbanos da secreção a constituirem analogias entre o *kampô* e a "Natureza" - da qual os índios e seus conhecimentos seriam, então, extensão. Nestes casos, por parte do paciente a relação aplicador-paciente é operacionalizada menos por um anseio de *força* e produção de sociabilidade (como no sentido nativo discutido no capítulo II) e sim de "harmonização" e "equilíbrio interior". Por parte do aplicador indígena, para retomar o argumento de Martins (2006:140 e seguintes), o anseio é antes o da reprodução do social, como o é quando aplicado entre pessoas Katukina, ainda que meios, neste caso, indiretos.

Em um contexto que os recursos da TI já não são suficientes para manutenção do bem estar das famílias, o *kampô* emerge como um viés de interação com os brancos. *Kampô* como "cultura" e, assim como "projeto", constitui-se um vetor que vem sendo utilizado para a garantia de saúde e alimento aos Katukina, menos pela constituição de pessoas *mestï* (caçadores e trabalhadores exemplares) que compõe sua referência de sociabilidade, e mais pela constituição de parcerias exteriores ao grupo. Ao tempo que transmitem potencialidades almejadas pelos pacientes urbanos, os aplicadores indígenas almejam, através dessa espécie de autoridade simbólica, garantir o acesso a recursos simbólicos e materiais que operem no sentido de um fortalecimento étnico.

Em certo sentido, trata-se de um processo de alguma forma análogo à relação entre os Arapesh e Abelam descritas por Harrison (1993:150). Enquanto a autoridade do chefe Arapesh tem por base o domínio ritual (modelo melanésio do Great Man), os Abelam tenderiam a uma chefia baseada na posse de bens (Big Man), sendo que por uma "curiosa simbiose" (idem: 150) esses produzem as formas rituais que sustentam a autoridade dos chefes Arapesh, enquanto os Arapesh produzem os bens de consumo cujo

[90] Uma outra participante, após essa que foi sua primeira experiência com o *kampô* se sentia então tão íntima dessa tradição que chegava a se referir ao sapo como "meu ancestral querido" em um poema em sua homenagem.

controle é o alicerce da autoridade Abelam. As formas de constituição das relações entre os aplicadores indígenas e pacientes urbanos, ainda que longe da simetria melanésia, operam de maneira análoga, no sentido de criar relações a partir da circulação de conhecimentos, bens e identidades. Marilyn Strathern (2004), na introdução de uma coletânia editada por Kalinoe e Leach, sintetiza um ponto fundamental da questão:

> Question about ownership frequently arise from the need to analises rights to resources. However, indigenous institucions, including exchanges sistems, may create a situation in which interests in resources run alongise in interests *in persons* (Strathern; 2004:17).

Em se tratando da circulação de bens intangíveis o que vem a ser trocado só adquire valor ao longo da relação entre as partes interessadas, e é nessas relações constitutivas dos "objetos" de troca que a análise deve recair. Na economia melanésia as transações seriam, portanto, operacionalizadas por relações pré-existentes garantidas pelos ciclos de dívida. Porém, é mister notar que no presente caso, a circulação desses conhecimentos é inserida também em relações de mercado, o que produz inovações qualitativas em sua constituição ao abrir possibilidades de apropriação/alienação (o *kampô* como substância, por exemplo) desses bens. Possibilidades contra as quais os Katukina vem buscando lutar, uma vez que, se a inserção em circuitos urbanos dos conhecimentos indígenas coloca em circulação bens simbólicos (como é o caso do *kampô*, *oni* ou *rome poto* do ponto de vista Katukina), esses, do ponto de vista nativo, não são alienáveis de seus produtores ao longo da transação, pois constituem parte de uma identidade que justamente se busca fortalecer ao longo desse processo.

O "pacote xamânico" Katukina diz, portanto, menos sobre comércio, no sentido que costumamos empregar o termo, e mais sobre um modo de erigir relações com aqueles que por décadas os submeteram. Mas, essa inserção em determinados domínios dos brancos traz, justamente no que o torna possível, o perigo inerente à mística da indianidade. É como assinala Taussig: *Quanto mais xamânico, místico e selvagem o índio se torna (...) mais apertado o nó da magia étnica e do racismo* (1993:323). O desconhecimento das especificidades dos rituais indígenas compartilhado por grande parte daqueles que justamente o buscam enquanto pacientes, em geral pessoas de classes média e alta de grandes centros urbanos, implica em um nível de idealização do *índio* tal que mesmo não-índios aliados ou ex-aliados dos Katukina, por exemplo, ao adquirirem algum conhecimento sobre suas concepções e práticas xamânicas buscam nestes contextos, algumas vezes, apresentar a si mesmos como curadores. Essa leitura

superficial da tradição indígena explicita todo um esforço de certos aplicadores de *kampô* não-índios de tornar ainda mais exóticas as práticas indígenas, pois é nessa distância proporcionada pelo desconhecimento que os pacientes tem do indígena que lhes é possível algum espaço de intermediação. As primeiras parcerias de curadores Katukina com esses terapeutas acabaram justamente quando na leitura nativa esses buscavam exclusivamente proveitos financeiros da relação.

No entanto, as lideranças Katukina gradativamente têm ocupado esse espaço e, assim, adquirido maior controle sobre o processo de inserção desses conhecimentos em circuitos extra-aldeãos. As parcerias com não-índios persistem, mas com um caráter um pouco diferente, mais restrito a agregar pessoas de centros urbanos interessadas nos rituais, e assim viabilizar as viagens dos curadores e índios, do que em se constituírem eles próprios terapeutas. O projeto CCK que discutirei em seguida me parece um exemplo consistente dessa tendência de as lideranças ocuparem essa intermediação entre não-índios e curadores. Mas, antes, algumas notas sobre os desafios que esses processos colocam ao aparato jurídico brasileiro.

## Alteridade circunscrita

Em lugar de um processo assimilacionista que marcou grande parte da relação do estado colonial e nacional com as populações indígenas, atualmente esse "ser" indígena é valorizado enquanto detentor de aspectos exóticos, sob a pena de deixar de ser legitimamente "índio" (e, portanto ter desligitimada qualquer reivindicação) quando desprovido de determinados símbolos que se pressupõe o constituem enquanto tal. O grau de alteridade então exigido para a indianidade é, além disto, bastante circunscrito e a agência indígena apresenta problemas legais quando extrapola as delimitações territoriais e étnicas previstas pelo estado e pela imagem que fazemos deles.

O *kampô* é um exemplo eloqüente disto, pois não obstante sua extrema publicização[91], as únicas ações governamentais com respeito ao seu uso que efetivamente foram implementadas, tem sido *negativas*: uma portaria da ANVISA proibindo a divulgação de seu uso; a tentativa de erigir um contrato entre cientistas e populações indígenas (esta uma tentativa *positiva* de tratar a questão) se viu ruída pelo

[91] ver Lima & Labate (2007).

não reconhecimento do conhecimento tradicional associado por uma das partes do "Projeto Kampô". Vários katukinas em suas viagens enquanto aplicadores de *kampô* se sentiam ameaçados de prisão por seu transporte, inclusive um deles foi vítima de revista policial no aeroporto de Cruzeiro do Sul (Lima, comunicação pessoal, 2009); e a aplicação de *kampô* no Centro Cultural Katukina teve de ser retirada do projeto original por exigência da Funai e do próprio MMA, dada a atual falta de regulamentação do assunto.

A alteridade nativa quando não restrita ao imaginário não-indígena constitui um desafio considerável às instituições reguladoras. Se por um lado a constituição de 1988 garantiu direitos culturais às populações indígenas, por outro as formas de legitimação do uso de qualquer dessas substâncias rituais fora do contexto nativo deve estar pautada em estudos laboratoriais[92]. Mas como então proceder quando aspectos dessa cultura cuja lei garante os direitos, passa a se tornar "cultura" (i.e. adquire um valor de troca na relação interétnica)? Quando não-índios passam a nutrir interesse crescente justamente por seus aspectos medicinais? Que mecanismos legais devem vigorar quando os usos de determinadas substâncias rituais - cujo desenvolvimento e eficácia ocorre por processos completamente alheios aos legitimados pela ciência ocidental - extrapolam as fronteiras indígenas?

As especificidades que o contexto Katukina faz emergir devem ser inseridas em um quadro mais amplo sobre o acesso aos chamados "conhecimentos tradicionais". Muito tem sido escrito e discutido sobre formas de proteger, utilizar comercialmente, pesquisar, etc. saberes produzidos por matrizes culturais não-ocidentais e os conflitos e dificuldades inerentes a isso - e não desenvolverei uma leitura específica sobre o desenvolvimento de tal aparto jurídico, pois exigiria toda uma pesquisa além da proposta deste trabalho e de minha capacidade. A questão é que o alargamento das relações sociais Katukina ocorre pelo viés etnico e insere em uma economia de mercado (globalização) aspectos imateriais da vida nativa a partir da noção de conhecimento tradicional que não tarda a ser considerado e disputado em termos de propriedade. A questão legal do *kampô* e de outros conhecimentos constituintes do que, algo ironicamente chamo de "pacote xamânico", constitui um desafio, ao meu ver, mais acentuado pelas características que elenquei acima.

[92] Ao longo de discussões sobre o Projeto Kampô do MMA com lideranças Katukina esses se propuseram a aplicar o *kampô* em si mesmos a fim de provar aos médicos e pesquisadores que a secreção não faria mal a humanos. Tal proposta Katukina visava acelerar o processo de bioprospecção, uma vez que consideravam extremamente longo o tempo previsto.

Práticas culturais ou conhecimentos tradicionais, enquanto restritos ao campo análogo ao de manifestações artísticas (desenhos, danças, tecelagem, mitos, festividades, etc.) são mais pacificamente consumíveis, exportáveis e apoiáveis por instituições governamentais e parceiros indigenistas - os desenhos Wayãpi foram reconhecidos como patrimônio cultural pela UNESCO; o Kuarup é uma festa xinguana internacionalmente reconhecida; etc. Afinal, neses casos há mais facilmente uma adequação entre as práticas culturais efetivas e o lugar do "índio" no imaginário nacional. Mas a questão se altera quando os conhecimentos em questão, ritos capazes de alterar o corpo/consciência da pessoa, se constituem enquanto mediadores interétnicos.

## Centro Cultural Katukina

> Antigamente eu tomava *kampô* para matar caça. Hoje em dia tomo *kampô* para caçar projetos, para trazer recursos (C., comunicação pessoal - abril de 2006)

Algumas iniciativas legítimas e bem intencionadas de proteção das formas "tradicionais" de produzir conhecimento, tais como, por exemplo, o projeto denominado "Aldeias Vigilantes" da ONG Amazonlink (cujo intuito é capacitar populações indígenas na legislação sobre acesso ao patrimônio genético com conhecimento tradicional associado para, sobretudo, combater a bio-pirataria), trazem consigo efeitos indesejáveis.

O contexto de "bio-paranóia", que muitas vezes é efeito de ações neste sentido[93], tem gerado resultados problemáticos para a relação entre os indígenas e pesquisadores de forma geral, mas também para as relações entre indígenas de diferentes "etnias". A referida ONG realizou uma oficina desta natureza entre os Katukina em 2006 e os mal-entendidos perduram ainda hoje. Se, de um lado, as redes de aplicação de *kampô* tão somente se multiplicaram neste período (em outros termos diríamos: acesso a recurso genético com conhecimento tradicional associado), a palavra "pesquisa" tornou-se um tabu na área indígena.

Ao longo de meu próprio trabalho, em uma ocasião em que explicitava aos Katukina em ampla reunião a intenção de justamente realizar uma pesquisa sobre os efeitos de regimes de propriedade intelectual sobre os conhecimentos tradicionais, fui acusado de biopirataria por uma jovem liderança recém-chegada do Chile. Estou certo

[93] Ver Carneiro da Cunha (2008: 22 e seguintes).

quer meus esforços em explicar a idéia de regime de propriedade intelectual foram em vão, mas quando evoquei ”pesquisa” e “conhecimento tradicional” é que a liderança se mostrou claramente insatisfeita. Formalizar um trabalho de pesquisa, ainda que isto constituisse basicamente o mesmo tipo de atividade etnográfica que vinha realizando desde 2005 (sobretudo conversas informais das mais variadas com o maior número de pessoas possível) adquiria aos olhos de algumas lideranças uma tentativa de regularizar um roubo. A reunião foi bastante longa e após explicar o significado do “bio” (referente ao acesso a recursos da biodiversidade) no folder do projeto “Aldeias Vigilantes” - que meu acusador tinha em punho – e da inserção de outras lideranças na discussão, houve um consenso público e as lideranças autorizaram a realização do trabalho que então formalizei solicitando suas assinaturas na ata da reunião.

Essa experiência de obter o consentimento prévio informado mesmo para uma pesquisa sem fins comerciais e sem acesso a recursos genéticos, me fez sentir na pele questões que Carneiro da Cunha já apontava como constituindo os efeitos de iniciativas de combate à pirataria que tomam conhecimentos tradicionais como tesouros.

> O aliciamento de povos indígenas numa milícia vigilante contra a bio-pirataria estrangeira tem com efeito conseqüências imprevistas. Ele na prática transformou conhecimentos tradicionais em segredos de estado, gerando uma extrema desconfiança para com qualquer pesquisador, brasileiro ou não; ao mesmo tempo, alimentou expectativas quase escatológicas de lucros, com frustrações proporcionais a elas; finalmente, como observaram Alcida Ramos e Beth Conklin, tornaram esotéricos o que antes eram conhecimentos e práticas perfeitamente corriqueiros (Carneiro da Cunha; 2008:24)

Se no horizonte de tais organizações que visam a proteção dos conhecimentos e da “biodiversidade genética nacional”, os conhecimentos tradicionais são constituídos em termos de produtos (como formassem um estoque fechado), a vigência de formas locais de produção e circulação deses conhecimentos acaba por ser desconsiderada. A implicação disto é a produção de estímulos aos grupos reificarem suas fronteiras étnicas, sedimentadas a partir da equação *cultura* = *propriedade*. Ao longo deste processo observa-se antes o rompimento de relações sociais que justamente contribuem à produção desses mesmos conhecimentos, pois passa a ser politicamente vantajoso aos grupos reivindicarem o monopólio sobre determinado saber. Mas que mecanismos políticos e/ou jurídicos devem ser empregados para, a um só tempo, fortalecer os modos de gerá-los e protegê-los de apropriações indébitas? A questão é extremamente complexa e para não me eximir da discussão que venho tratando, é mister apontar que há

iniciativas que delegando espaço à agência indígena contribuem ao menos à promoção de soluções inovadoras em nível local.

Para exemplificar como tal desafio tem sido encarado, existe uma iniciativa, a meu ver, extremamente interessante de apoiar projetos geridos por associações indígenas. O já referido PDPI do Ministério do Meio Ambiente e sua política de financiar e assessorar projetos propostos e executados por organizações indígenas, não obstante todos os problemas que vem enfrentando, desloca algumas questões da relação estado-populações indígenas, pois em lugar de um simples assistencialismo, o objetivo é fortalecer os mecanismos políticos nativos. Uma grande dificuldade dessa iniciativa (que de forma alguma diminui seu mérito) tem sido, dado o problema da representatividade (tratado acima) dessas organizações, a gestão dos projetos que muitas vezes não chegam a ser concluídos. Os pontos centrais que devem ser ressaltados em iniciativas como essas, entendo que sejam a articulação de vários órgãos de governo na discussão das iniciativas, a abertura a projetos pioneiros e, sobretudo, a disposição em apoiar projetos e possíveis caminhos concebidos em nível local.

Como a fala acima citada de C. deixa transparecer, os Katukina diante do contexto atual e a exemplo de inúmeros povos indígenas em território brasileiro, tem encontrado na formulação de projetos um viés de fortalecimento político e econômico. Martins (2006) já havia notado que o *kampô* se tornara um projeto étnico e o Centro Cultural Katukina é eloqüente a respeito disto, embora se tenha exigido que o, digamos assim, "carro-chefe" do projeto inicial devesse ser retirado do CCK. Mas embora o *kampô* tenha sido oficialmente retirado do projeto original do CCK, a discussão sobre sua regularização ainda permaneceu e por enquanto está prevista a realização de um fórum reunindo outras etnias para a discussão dos caminhos possíveis de se tratar a questão.

Michael Brown, em um artigo que traz à tona questões análogas a essas - sobre como garantir direitos de populações acerca de seus conhecimentos - aponta para a incompatibilidade entre um modelo de totalização através de procedimentos legais e a diversidade de valores que justamente esses procedimentos buscam promover (2004: 60-1).

> If we turn culture into property, its uses will be defined and directed by law, the instrument by which states impose order on an untidy world. Culture stands to become the focus of litigation, legislation, and other forms of bureaucratic control. The readiness of some social critics to champion new forms of silencing and surveillance in the name of cultural protection should trouble anyone committed to the free exchange of ideas (Brown; 2003: 8).

A proposta de Brown, tal como definida em artigo posterior (Brown; 2005), é a de um pensamento ecológico, ou seja, que busque considerar as articulações entre variáveis de um problema, pressupondo a imprevisibilidade promovida pela alteração de uma delas na totalidade da questão. Tal forma de colocar esses problemas tem o mérito de resistir à tentação de soluções monolíticas a questões tão complexas quanto as que envolvem a proteção de bens culturais intangíveis. Nesse sentido sua proposta é a de promover negociações entre as partes envolvidas em processos relacionados à produção e acesso a conhecimentos tradicionais (num sentido amplo) em nível local. Em lugar de grandes investimentos na estruturação de complexos legais voltados a proteção dos direitos culturais que, via de regra, acabam por serem administrados por elites não-indígenas, dever-se-ia incentivar programas em diálogo direto com as comunidades envolvidas em determinado processo. Isto, no mínimo, garante um potencial maior de promover resoluções de conflitos em torno da circulação de conhecimentos tradicionais, além de tangenciar a lógica universalista inerente aos esquemas legais que tendem a comoditização de processos culturais.

O projeto do CCK foi, ao menos tal como foi me apresentado em 2006, inicialmente concebido por dois irmãos da aldeia Samaúma que já nutriam certa inserção no universo neo-xamânico brasileiro. A proposta era a de criar um espaço na TI para recepção de não-indígenas e indígenas de outras etnias com a finalidade de realizar *in loco* as práticas rituais que vinham sendo feitas em centros urbanos. Assim se concebeu que eram necessárias construções tais como: banheiros, dormitórios, casa de reza, casa do pajé e cozinha, além de horta, um terreiro para mariri, trilhas, etc. A valorização cultural e a geração de renda constituem os objetivos principais apresentados no formulário do projeto.

O maior desafio à concretização do CCK é a necessidade de uma espécie de organização e adesão aos trabalhos que está ainda por ser construída entre os Katukina, dada as características da sociopolítica nativa. Este projeto específico prevê como contrapartida "Katukina" a mão-de-obra na construção das casas, coleta de palhas, brocagem, etc. exigindo uma espécie de "cacique de obras[94]" do CCK, ou seja, uma liderança capaz de agregar o trabalho coletivo sob a égide da etnia Katukina. A questão é que sem remuneração poucos demonstram a disposição de executar os trabalhos (esse tema vem sendo discutido por diversas lideranças desde a aprovação do projeto), em

[94] O termo é uma brincadeira surgida no contexto das oficinas sobre o projeto, mas que diz sobre uma instância sem a qual as atividades do projeto não poderiam ser realizadas.

especial quando esses pertencem a outras aldeias que não a da coordenação do CCK. Ao tempo que busca ser “Katukina” o projeto passa a ser de ninguém exatamente, pois não há aquele que o veja como um projeto *seu* e sim se vê como da AKAC. É necessário frisar que desde a aprovação do CCK até o presente momento, as atividades nem começaram e já são três as diretorias que passaram pela AKAC, fazendo com que o projeto migrasse da aldeia Samaúma, onde foi concebido, para a aldeia Campinas onde poderá vir a ser construído.

Outro desafio é referente ao manejo dos recursos, pois como critério de controle do PDPI, apenas presidente e tesoureiro da associação indígena podem em conjunto sacar a verba do projeto. Porém, em reunião na TI em junho de 2009, foi escolhido um coordenador do projeto que não pertence atualmente à AKAC, pois o atual presidente, responsável legal, exerce outras atividades que o impedem de assumir a coordenação. Aparentemente um pequeno detalhe, este fato gerou um impasse que culminou com o bloqueio temporário da verba do CCK, com a saída do coordenador escolhido e inclusive com o fim de minha própria assessoria.

Com a impossibilidade de o presidente da AKAC exercer a coordenação do CCK, os assessores e algumas lideranças (entre as quais o coordenador escolhido) viram a necessidade deste fazer uma procuração em nome do possível coordenador de forma que esse pudesse manejar os recursos com o tesoureiro, algo que foi feito apenas após o bloqueio da verba por parte do PDPI. Depois de feita a procuração e reliberado o recurso, o coordenador eleito escolheu se afastar do projeto dado os inúmeros conflitos que já estavam sendo desencadeados mesmo antes do início das atividades.

Desta forma, atualmente, ao menos no nível formal, a coordenação dos trabalhos no projeto CCK está indefinida e as lideranças das quatro outras aldeias permanecem bastante à margem do processo, possivelmente, à moda Katukina, como uma forma de evitar confllitos diretos com a atual diretoria e lideranças da aldeia Campinas.

Gradativamente, ao longo do processo de discussão e elaboração do projeto CCK e por fatores, em certa medida, contigenciais, lideranças de uma aldeia (enfatizo que neste nível há certa solidariedade na ação) ocuparam a dianteira do projeto. Evoco a contingência dado que se diz na TI Campinas que “foi a chuva quem ganhou a última eleição” para a diretoria da AKAC. Explico:

No dia da eleição que elegeu a atual diretoria caiu uma chuva torrencial que impossibilitou a presença dos moradores da aldeia Bananeira, distante quase 18 km do lugar de votação na aldeia Campinas. Samaúma, Varinawa e Bananeira apoiavam a outra

diretoria, mas com a ausência de uma aldeia, os votos das aldeias Campinas e Masheya foram suficientes (a diferença foi de 17 votos) para efetivar a atual diretoria que agora é responsável pela execução do projeto.

A iminência que as lideranças da aldeia Campinas vem exercendo sobre as demais lideranças de outras aldeias vem sendo embasada, sobretudo, pela Associação. Observemos então, que a criação de uma instância institucionalizada de representação política tende a conservar assimetrias interaldeãs - e mesmo intra-aldeãs - por um período mais extenso e de maneira mais efetiva. Porém, em grande medida esta é restrita àquilo que diretamente constitui seu domínio, a saber: projetos e parcerias com instituições. Ao menos atualmente, a extensão da influência da diretoria não se efetiva nas atividades do cotidiano aldeão se não formalmente, enquanto proponente de diretrizes, o que obviamente não garante que ao longo dos próximos anos esta atuação não se sedimente na sociopolítica nativa.

Para retomar as questões sobre os caminhos possíveis de tratar a questão dos conhecimentos tradicionais, penso no CCK – e na proposta do PDPI de maneira geral -, não obstante todos os muitos conflitos internos à "etnia Katukina" e dessa com assessores, etc., como uma espécie de iniciativa a qual se deve investir. Ainda que o projeto não se efetue tal como planejado, ainda que a questão do *kampô* continue nessa espécie de limbo jurídico, a virtude em se apoiar uma iniciativa deste tipo reside nas possibilidades que abre aos atores diretamente envolvidos - não apenas na circulação interétnica, mas, sobretudo, na produção desses saberes – de articular sua "cultura" - em um contexto de intensas relações com não-índios, não é demais frisar - através de seus próprios processos culturais.

Em uma das dezenas de reuniões que vieram a constituir o atual projeto do CCK indaguei como deveria ser a relação entre as medicinas, os rituais, enfim os conhecimentos que seriam partilhados naquele espaço, e os visitantes. Uma liderança da aldeia Samaúma se levantou dizendo que o CCK deveria ter três tipos de atendimentos: entre os parentes o CCK deveria ser como uma escola, pois as crianças iriam lá para aprender com os mais velhos os *shenipavo*, as medicinas, etc.; com outras etnias indígenas era diferente, se a pessoa ensinasse algo daí o Katukina poderia ensinar algo a ele (um canto, um desenho, uma medicina, etc.); "*agora, quando chega os yara (não-índios) daí não pode ensinar nada e eles devem pagar para serem atendidos*".

Se abstrairmos o nível de idealização que carrega uma fala pública como essa (idealização da unidade interna que ressoaria num padrão de comportamento; de um

controle sobre processos de transmissão de saber, etc.), e atermos apenas à distinção feita entre tipos de troca esperados com outros indígenas e com brancos, vemos que apresenta mecanismos de proteção (através do segredo), mas também de circulação de conhecimentos (troca) que vigoram alheios a qualquer marco legal.

Em julho de 2006 após uma passagem pelo festival Yawanawa[95] no rio Gregório, uma comitiva Marubo formada por alguns professores estendeu a viagem por alguns dias na TI Campinas. Munidos de gravadores fornecidos pelo Conselho de Trabalho Indigenista (C.T.I.) os professores davam continuidade a suas pesquisas inicadas em área Yawanawa gravavando conversas e também cantos dos *shoitiya*, participando de rituais de *oni*, etc. De maneira análoga, alguns Kontanawa estiveram na TI Katukina vindos de Cruzeiro do Sul, dado os processos recentes de auto-re-identificação enquanto indígenas, se mostravam especialmente ávidos em suas pesquisas sobre *shenipavo*, sobre medicinas, etc. B., seu anfitrião, então aprendeu um novo "ingrediente" com base no cipó boto que viera a inserir a suas receitas de rapé.

Quero enfatizar com esses exemplos fortuitos que a circulação de conhecimentos nesta escala micro é constitutiva de sua produção, algo que com ou sem as tecnologias contemporâneas tais populações efetuam de uma forma ou outra. No entanto, há uma linha tênue quando da interferência de marcos legais (contratos, consentimento prévio informado, royalties, etc.) que oscila entre a promoção e proteção destes saberes (necessário quando a outra parte interessada intenta patenteá-los, realizar bioprospecção, etc.) e seu enclausuramento em fronteiras segundo formulas então vigentes tais como: *uma etnia* = *uma cultura* ou *conhecimento* = *propriedade*.

Com o fim precoce das atividades do supracitado "Projeto Kampô" do Ministério do Meio Ambiente[96], o horizonte de ganhos extraordinários a partir dos possíveis royalties também se esvaiu, porém o projeto inicial do MMA acabou por abrir uma possibilidade não prevista inicialmente em suas atividades, e através do PDPI o projeto do CCK fora apoiado. Em lugar de um projeto piloto - envolvendo grandes instituições, industrias farmacêuticas, cientistas de diversas áreas e vários povos indígenas "detentores" desse saber em um objetivo geral de constituir um modelo para o acesso a recursos genéticos com conhecimento tradicional associado -, um projeto demonstrativo gerido em nível local por uma única associação indígena que possibilitaria a vigência de formas nativas de manejo de tais saberes.

[95] Ver sobre o festival Yawanawa em Carid Naveira (1999).
[96] Ver páginas 4 e 5 da presente dissertação.

Não se trata de uma agenda que busque desconsiderar os avanços que tratados e marcos jurídicos tais como a Convenção da Diversidade Biológica (1992), ou a Medida Provisória Nº 2186 de 23.08.2001[97], e sim da necessidade de complementar tal agenda de modo que a produção de tais saberes não se constitua uma questão de interesse e preocupação dos órgãos de estado exclusivamente quando houver perspectiva de desenvolvimento industrial e/ou exploração comercial.

Mecanismos locais de transmissão e proteção dos conhecimentos, a despeito do desconhecimento daqueles que buscam regulá-los, operacionalizam a continuidade de sua própria produção e o intuito de garantir algum espaço a esses processos em contextos onde a força política das partes é extremamente desigual (vide o exemplo do acordo Aguaruna e a Monsanto, por exemplo) não deve, justamente, desconsiderar tais mecanismos, sob pena de inviabilizar processos constituintes daquilo que se busca proteger.

***

Como vimos ao longo do presente capítulo, as relações entre o cotidiano Katukina e não-índios não apenas se intensificou, mas foi transformada qualitativamente ao longo da última década. A inserção na era dos projetos ocorre por dois vieses que, embora distintos, estão relacionados. Para o caso das parcerias com instituições governamentais e ONG's, as relações interétnicas passaram a ser intermediadas pela AKAC. As parcerias informais relacionadas à inserção de determinados conhecimentos em espaços não-indígenas, por sua vez, vem sendo constituídas antes por alianças entre chefes e curadores com algum intermediador não-índio do que pela organização indígena, ressoando uma lógica mais próxima à vigente no plano intra e interaldeão do que propriamente étnico.

A criação de uma instância política ancorada no modelo de representação insere uma nova forma de chefia, agora, institucionalizada através dos cargos da associação e também em cargos assalariados como agentes de saúde, professores, etc. Aqueles a que chamo de *lideranças* ocupam então um espaço diferenciado na intermediação entre os chefes de agrupamentos domésticos e aldeias e órgãos e instituições não-indígenas que

[97] A qual postula que a prospecção do patrimônio genético associado ao conhecimento tradicional deve ocorrer mediante autorização do Conselho de Gestão do Patrimônio Genético, de forma a garantir a repartição de benefícios aos detentores do saber.

financiam ações na área indígena. Em contraste com o modelo de chefe discutido ao longo do capítulo II, as transformações, sobretudo, ocorrem no que concerne aos atributos pessoais que tais lideranças detêm, pois antes importa a capacidade de trânsito entre instituições e a familiaridade com a lógica dos projetos, do que capacidades produtivas, reprodutivas e coesivas consideradas exemplares.

Chefes e lideranças coexistem por vezes na mesma pessoa, pois antes essa distinção diz sobre instâncias das relações políticas, o que, no entanto, não impede que determinadas pessoas se especializem no exercício dessa espécie de liderança. Desta forma, a Associação Katukina (AKAC), mais que simplesmente representar a unidade Katukina tal como a lógica jurídico-institucional do estado supõe que seria sua função, é mobilizada pela lógica política nativa que opera antes em termos de uma contínua fragmentação. Assim a AKAC se torna um meio eficaz de atualização de divergências entre as unidades políticas constituídas no nível das aldeias.

Busquei abordar algumas implicações que esses processos tem gerado, especialmente no que tange à coexistência desses dois modelos relacionais. Se, de um lado os processos de institucionalização tendem ao fechamento de fronteiras identitárias, de outro podemos observar um alargamento das redes sociais via essa mesma lógica étnica. Aqui os conhecimentos indígenas adquirem um papel fundamental ao serem constituídos como o principal viés através do qual katukinas e não-índios se relacionam em contextos extra-aldeãos. Um movimento de sístole e diástole que aos poucos tem expandido e diversificado as redes de relações de katukinas de várias aldeias.

Ao longo deste processo no qual os conhecimentos passam a intermediar as relações interétnicas, questões relacionadas à propriedade sobre bens culturais passam a ser impostas e a própria “cultura” constitui-se uma ferramenta eficaz da política indígena. Em especial a grande divulgação que as aplicações de *kampô* em não-indígenas (mas também outras substâncias rituais) tem adquirido, impõe a necessidade de criação de mecanismos inovadores de proteção dos direitos sobre os conhecimentos tradicionais indígenas. Para apenas retomarmos dois pontos referentes à complexidade destas questões, para o caso Katukina podemos evocar: a indefinição jurídica quanto às práticas culturais indígenas em contextos extra-aldeãos e a questão da construção da legitimidade da organização indígena (e de suas lideranças) no plano interaldeão.

Como vimos, há iniciativas pioneiras neste sentido, sejam projetos de grande alcance como o referido Projeto Kampô ou mais restritos ao nível de uma única área

indígena como o Centro Cultural Katukina, que se não apresentam soluções definitivas à questão, ao menos tem o mérito de enfrentá-las.

## Considerações finais: Domínios, chefes e lideranças

Ao longo do presente estudo foram alguns os objetivos buscados. Se a relações entre os Katukina/ *Noke Koï* e não-índios são temas centrais de dois dos três capítulos, ao longo do trabalho busco os termos nativos em que essas relações são constituídas. É justamente por isso que dedico o segundo capítulo a refletir sobre os modos de constituição das relações sociais que operantes nos plano intra e interaldeão entre os Katukina.

Especificamente o primeiro capítulo teve por objetivo pensar os modos através dos quais não-índios conquistaram os territórios indígenas do Alto Juruá, e, sobretudo, como os Katukina erigiram estratégias de inserção e retração no sistema de aviamento, de modo a garantir sua sobrevivência em um contexto dominado por patrões seringalistas e "amansadores de caboclo". Como vimos, os primeiros conflitos na região do Alto Juruá gerados pela ocupação de caucheiros e seringalistas ocorrem através de dois eixos principais: a construção de invisibilidade da territorialidade indígena – juridicamente o Alto Juruá era considerado um espaço demograficamente vazio - e as correrias, que não foram senão o extermínio sistemático de índios "brabos", ou seja, não aliados e incorporação de mulheres e crianças.

O modo de ocupação seringueiro, portanto, impôs, através da superioridade bélica, um modelo relacional englobante e hierárquico que incorporou os remanescentes de povos indígenas antes com fins reprodutivos (captura de mulheres e crianças) do que produtivos (mão-de-obra). Ao longo deste processo grande número de povos pano falantes foi dizimado, porém outros, como foi o caso Katukina, conseguiram desenvolver estratégias de amansamento relativo, algo que os permitiu a um só tempo usufruir alguma inserção no mercado em torno da borracha e certa autonomia em relação aos patrões. O número de patrões seringalistas com os quais os Katukina se aliaram (Manoel de Pinho, Antonio Carioca, Zacarias, Olga, Queléu, etc.) ao longo das bacias dos rios Tarauacá, Gregório, Liberdade e Campinas, é exemplo de que os processos de sístole e diástole operacionalizados pela política indígena e explicitados pelos frequentes deslocamentos territoriais, foram eficazes na manutenção da língua e dos rituais nativos que povos vizinhos, com referências territorias mais fortes, foram impedidos de realizar (como, por exemplo, foram os casos dos Yawanawa, Nuquini e Poyanawa).

A fragmentação territorial observável ao longo do século XX como estratégia de manutenção de alguma autonomia diante do sistema de aviamento, não é um dado restrito às relações com não-índios. Como busquei trabalhar no segundo capítulo, há uma tendência de fragmentação operante desde o nível mais elementar da dinâmica sociopolítica nativa que é o da constituição dos agrupamentos, pois a ênfase nas relações locais - que caracteriza essa forma de organização social - gera um alto grau de autonomia desses agrupamentos domésticos em relação a outros, o que constitui a própria tendência à fragmentação contra a qual os chefes buscam atuar. Esses processos de sístole e diástole operam no plano dos agrupamentos, mas também no plano das próprias aldeias.

Contra essa tendência dispersiva, portanto, é que pessoas eminentes exercem sua influência, algo que se expressa pelo valor atribuído à força (*mesti*) coesiva de um chefe. Grandes chefes, atualmente, se constituem pela capacidade de articulação de vários agrupamentos domésticos, e disso origina uma aldeia. Essa espécie de esquema relacional constituinte da relação coletivo/chefe perpassa também relações entre gêneros (pp. 68-9) e entre chefes de aldeias distintas. Busquei qualificar tal esquema relacional em termos de uma horizontalidade assimétrica, como modo de aproximação da dinâmica sociopolítica nativa, cuja abertura impossibilita a institucionalização de relações coercitivas.

Se esse esquema relacional é erigido em termos de uma horizontalidade assimétrica, o é a partir de um substrato de multiplicidade. Como vimos, os *shenipavo* sobre o surgimento dos povos (*Takarawete* e *Shoma Wetsa*), e sobre a inserção em planos intensivos (*Pãno* e *Votxa*), atualizam um espaço em que o domínio atual não é, senão, uma referência possível de uma multiplicidade de outros domínios (sejam extensivos como o de outros povos indígenas ou não-indígenas, sejam intensivos tais como os níveis cósmicos (pp.103)). Mas a multiplicidade enquanto dado, não implica em indiferenciação quanto ao referencial de sociabilidade, e a ênfase na referência atual (tal como discutido a cerca da constituição do *romeya*) é que determina o caráter assimétrico das relações entre domínios, que são marcadas pela horizontalidade.

É a partir deste esquema relacional que o capítulo III retoma as relações com não-índios, inserindo uma discussão sobre os processos contemporâneos que em que se envolve a política nativa. Demarcação de Terra Indígena e criação da Associação são processos que constituem transformações qualitativas na dinâmica sociopolítica Katukina, através da institucionalização de uma territorialidade e de uma fronteira étnica delimitadas. Tais processos são inerentes a um contexto mais amplo em que a representatividade étnica consiste no meio privilegiado através do qual populações indígenas se inserem em projetos de diversas naturezas. A autoridade indígena necessita, na prática, de CNPJ para ser reconhecida pelos órgãos indigenistas.

Uma nova instância política então emerge desse espaço de mediação interétnica através da figura da liderança. Espécie de chefe institucional que se constitui enquanto interlocutor privilegiado entre o plano interaldeão e o estado ou os órgãos não governamentais. Neste registro, lideranças da Associação tendem a erigir esforços no sentido de constituir coletividade onde opera uma dinâmica marcada pela abertura das redes sociais. A coexistência desses dois esquemas relacionais (horizontalidade e etnia)

gera impasses relativos à legitimidade de lideranças nos planos intra e inter aldeão e à extensão da eminência de chefes no plano interétnico.

A inserção dos conhecimentos "tradicionais" enquanto intermediadores de relações com não-índios, atualiza tais impasses que, em determinados contextos, ora tendem a ser mobilizados pelo "coletivo" Katukina através da AKAC, ora são efetivados através de redes aldeãs. A "cultura", de uma forma ou outra se constitui, assim, como uma ferramenta eficaz da política indígena e interétnica. Neste caso específico, em especial conhecimentos difundidos em contextos urbanos, enquanto relacionados a práticas de cura, é que compõem a "cultura" Katukina. Por suas próprias características, esses bens simbólicos/rituais, ao transcenderem as redes sociais indígenas, trazem à tona questões relacionadas à propriedade sobre bens intangíveis e proteção dos conhecimentos tradicionais, ao acesso a recursos genéticos, e aos limites de organizações governamentais e ONG's em relação à alteridade indígena.

Se o processo de ocupação territorial efetivado na região pelo ciclo da borracha, quando incorporou os indígenas o fez através de seu "amansamento", i. e., inserindo-o marginalmente em um sistema comercial hierarquizado, contemporaneamente a relação com esta forma de alteridade, ainda quando operante através de um horizonte de garantia de direitos "culturais" e ações de promoção da "sustentabilidade", circunscreve a agência indígena aos territórios étnicos ou a apresentações artísticas. Quando práticas rituais e culturais extrapolam o espaço delegado pelo imaginário não-indígena, tais práticas constituem um problema por vezes legal. Vimos ser esse o caso da "cultura" Katukina quando inserida em contextos urbanos e, em especial, esse é o caso das aplicações de *kampô* por e em não-índios. De forma análoga, mas por outros caminhos, a alteridade indígena acaba passando por processos de "amansamento" para que se constitua em algo apoiável ou consumível pela sociedade abrangente. Na ausência de um modelo jurídico que a um só tempo proteja dos abusos e garanta o exercício dos modos indígenas de articular seus conhecimentos, até o momento, para o caso do *kampô*, efetivamente foi implementada apenas uma genda negativa (pp. 145-6). Se a constituição de 1988 em seu artigo 231 reconhece entre outras coisas "a organização social, costumes, línguas, crenças e tradições" indígenas, o desafio que hoje é colocado está relacionado a como reconhecer tais direitos quando exercidos na relação com não-índios, e não apenas quando restritos aos territórios demarcados, dado que tem sido esse um dos sentidos da agência nativa.

Em outro sentido os desafios não são menores. A relação com não-índios, sobremaneira intensificada em especial ao longo da última década, insere questões fundamentais aos Katukina. Através da BR-364 terapeutas urbanos se aproximam de curadores indígenas, mas, sobretudo, é através de formas institucionalizadas de organização que o cotidiano nativo é transformado pelas relações interétnicas. Asfalto, luz elétrica, posto de saúde, escola, Associação entre outros itens civilizatórios incorporados pelos nativos, implicam em transformações consideráveis na dinâmica sociopolítica. Se tal como nos ensinam as narrativas dos anciãos, a relação com a alteridade (no caso não-índia) é ambivalente, não é por motivo outro que não sua produtividade e periculosidade potencial. A inserção de “domínios” não-indígenas no cotidiano aldeão tem, entre outras coisas, produzido novas instâncias na sociopolítica nativa, através das quais vem sendo efetivado um considerável alargamento das redes sociais aldeãs. De qualquer forma, restasm perguntas sem resposta: assim, por exemplo, que espécie de chefes serão formadas por essas lideranças? Ou para ser mais genérico, como essa alteridade que já é então constituinte, será absorvida pelos referenciais de sociabilidade nativos?

## Referências bibliográficas


ALBERT, Bruce. 2000. “Associações Indígenas e Desenvolvimento Sustentável na Amazônia Brasileira”. In: C. A. RICARDO (ed.). *Povos indígenas no Brasil: 1996-2000*. São Paulo: Instituto Socioambiental.

ALMEIDA, Mauro Barbosa & Emperaire, Laure. 2002a. *Seringueiros e seringas.* IN: Enciclopédia da Floresta: O alto Juruá: Práticas e conhecimentos das populações. Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Barbosa de Almeida (orgs.). São Paulo: Companhia das Letras.

ALMEIDA, Mauro Barbosa; WOLFF, Cristina; PANTOJA, Mariana; COSTA, Eliza. 2002b. *Habitantes: Os seringueiros.* IN: Enciclopédia da Floresta: O alto Juruá: Práticas e conhecimentos das populações. Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Barbosa de Almeida (orgs.). São Paulo: Companhia das Letras.

ANDRELLO, Geraldo. 2006. *Cidade do Índio: Transformações e cotidiano em Iauaretê.* São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

AQUINO, Terri Vale de. 1982. *Índios Caxinauá: de seringueiro caboclo à peão acreano.* Rio Branco: EMGRAFAC. – Centro de Documentação e Pesquisa Indígena Comissão Pró-Índio – CPI Acre.

BOURDIEU, Pierre. 2006 (1972). *Modos de dominação*. IN: A produção da crença: Contribuição para uma economia dos bens simbólicos. Editora Zouk.

BROWN, Michael. 2003. *Introduction*. In: Who owns native culture?. Harvard University Press. Cambridge, Massachusetts London, England.

_____ 2004. *Heritage as Property.* Property in Question: Value Transformtion in the Global Economy. Edited by Katherine Verdery and Caroline Humphrey. BERG – Oxford; New York.

_____ 2005. *Heritage Trouble: Recent work on the protection of intangible cultural property*. International Journal of Cultural Property 12: 40-61. USA. http://lanfiles.williams.edu/~mbrown/Brown,%20Heritage%20Trouble,%20IJCP,%202005.pdf

CABRAL, Alfredo Lustosa. 1984 (1949). *Dez anos no Amazonas (1897-1907)*. Brasília – DF.

CALÁVIA SÁEZ, Oscar. 2000. *O Inca Pano: Mito, História e Modelos Etnológicos*. IN: Revista MANA 6(2):7-35. Rio de Janeiro.

_____. 2006. *O nome e o tempo dos Yaminawa: etnografia e história dos Yaminawa do rio Acre*. São Paulo: Editora UNESP: ISA; Rio de Janeiro: NUTI.

CARID NAVEIRA, Miguel. 1999. *Yawanawa: da guerra à festa*. Dissertação de Mestrado. PPGAS UFSC -Florianópolis.

_____ 2007. *Yama yama: os sons da memória. Afeto e parentesco entre os Yaminawa.* Tese de Doutorado. PPGAS UFSC – Florianópolis.

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. 1992 (2006). *Política indigenista no século XIX*. IN: História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria municipal de Cultura: Fapesp.

_____ 1998. *Pontos de vista sobre a floresta amazônica: xamanismo e tradução.* IN: Revista MANA 4 (1). Rio de Janeiro.

_____ 2002. *Introdução*. IN: Enciclopédia da Floresta: O alto Juruá: Práticas e conhecimentos das populações. Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Barbosa de Almeida (orgs.). São Paulo: Companhia das Letras.

_____ 2005. *Introdução*. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 32. Manuela Carneiro da Cunha (org.).

_____ 2008. *Direitos intelectuais indígenas, "cultura" e cultura. Uma perereca e outras histórias*. Prickly Paradigm. Tradução de Manuela Carneiro da Cunha e Mauro Barbosa Almeida (no prelo).

CASTELLO BRANCO SOBRINHO, José Moreira Brandão. 2005 (1930). *O Juruá Federal.* Documentos para a História do Acre. Prefácio elaborado pelo Senador Gerlado Mesquita Júnior – Brasília, Senado Federal.

CESARINO, Pedro Niemeyer. 2008. *Oniska: a poética da morte e do mundo entre os Marubo da Amazônia Ocidental*. Tese de doutorado. PPGAS UFRJ - Museu Nacional, Rio de Janeiro.

CLASTRES, Pierre. 1978. *A sociedade contra o Estado*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 4ªed.

_____ 2004. *Arqueologia da violência - pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac & Naify. 325pp.

COELHO DE SOUZA, Marcela. 2001. *Nós os vivos: construção da pessoa e construção do parentesco entre alguns grupos Jê*. Revista Brasileira de Ciências Sociais. Vol 16 nº 46.

CORDOBA, Lorena Isabel. 2008. *Parentesco en Femenino: Gênero, alianza y organizacion social entre los Chacobo de la Amazônia boliviana*. Tese de Doutorado. Universidad de Buenos Aires, Argentina.

CUNHA, Euclides. 1907. *Contrastes e confrontos.* IN: Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional: http://www.euclidesdacunha.org.br/

_____ 1909. *Á margem da História*. IN: Ministério da Cultura, Fundação Biblioteca Nacional: http://www.euclidesdacunha.org.br/

DELEUZE, Gilles & GUATTARI, Félix. 2008. *1227 – Tratado de Nomadologia: A máquina de guerra*. In: Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia. Vol 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. – São Paulo: Ed. 34. 4ª edição.

_____ 2008. *1440 - O liso e o estriado*. In: Mil Platôs: Capitalismo e Esquizofrenia. Vol 5. Tradução de Peter Pál Pelbart e Janice Caiafa. – São Paulo: Ed. 34. 4ª edição.

DESHAYES, Patrick. 1992. *Chamanisme et chefferie chez les Kashinawa.* Journal de la Société des Américanistes. Tome LXXVIII-II. Au Siège de la Société Musée de L'Homme. Paris.

DOLE, Gertrude E. 1998. *Los Amahuaca.* IN: Guia Etnográfica de la Alta Amazonía. Fernando Santos Granero & Frederica Barclay R. de Castro (orgs.). Quito – Ecuador: Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales.

DUMONT, Louis. 1992 (1966). *Posfácio para a edição "Tel". Para uma teoria da hierarquia*. Homo Hierarchicos: o sistema de castas e suas implicações. Edusp – SP.

ERIKSON, Philippe. 1992. *Uma singular pluralidade: a etno-história Pano*. IN: História dos Índios no Brasil. Carneiro da Cunha, Manuela (org.). São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria municipal de Cultura: Fapesp, 3ª edição 2006

_____ 1993. *Une nébuleuse compacte: la macro-esemble Pano.* L'Homme 126-128: 45-48.

_____ 1996. *La griffe des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d' Amazonie.* Paris: Peeters.

FAUSTO, Carlos. 2008. *Donos demais: maestria e domínio na Amazônia*. Mana vol. 14 nº 2 Rio de Janeiro. http://www.scielo.br.

GÓES, Paulo Roberto Homem de. 2007. *A natureza do saber: o lugar do conhecimento na práxis Katukina.* IN: Revista Eletrônica Espaço Ameríndio. Porto Alegre v. 1, n. 1, p. 116-145.

GORDON, César. 2006. *Economia Selvagem: ritual e mercadoria entre os índios Xikrin- Mebêngôkre*. São Paulo: Editora UNESP. Riode Janeiro: NUTI.

GOW, Peter. 1991. *Of mixed blood: Kinship and History in Peruvian Amazonia*. Oxford : Claredon Press.

_____ 1997. O parentesco como consciência humana. Mana vol.3 n.2 Rio de Janeiro. http://www.scielo.br.

_____ 2006. *"Canção Purus": nacionalização e tribalização no sudoeste da Amazônia.* IN: Revista de Antropologia, vol. 49 – nº1. São Paulo.

GREENE, Shane. 2004. *Indigenous people Incorporated? Culture as politics, culture as property in pharmaceutical bioprospecting.* Current Anthropology Volume 45, Number 2, April 2004 by The Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research. http://are.berkeley.edu/courses/EEP143/fall2007/Indigenous%20People%20incorporated.pdf

GROISMAN, Alberto. 1999. *Eu venho da Floresta: Um estudo sobre o contexto simbólico do Santo Daime*. Editora da UFSC.

HARISSON, Simon. 1993. The *commerce of cultures in Melanesia*. Man, New Series, Vol. 28, No. 1, pp. 139-158. Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Stable URL: http://www.jstor.org/stable/2804440

_____ 1999. *Identity as a scarce resource*. Social Anthropology, 7, 3, 239–251. European Association of Social Anthropologists.

IGLESIAS, Marcelo Pietrafita. 2008. *Homem de "oração forte"*. Trecho da tese de doutorado de Marcelo Pietrafita Iglesias http://altino.blogspot.com/2008/04/os-kaxinaw-de-felizardo.html

JACKSON, Jean. 1996. *Existe una manera de hablar sobre hacer cultura sin hacer enemigos?* Globalización y cambio en la amazonía indígena. Vol I. Quito – FLACSO-Equador: Biblioteca Abya-Yala. pp 439- 472.

JARDIM, Luiz Marcelo. 2007. *Caminhando com os Noke Koï: Trajetória Histórica e Mitológica de um povo Pano*. Monografia de conclusão de curso. Departamento de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Acre.

LIMA, Edilene Coffaci de. 1994. *Katukina: História e Organização Social de um grupo Pano do Alto Juruá*. Dissertação de Mestrado. PPGAS USP - São Paulo.

_____ 1997. *A onomástica Katukina é Pano?* Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 1997, V. 40 nº2.

_____ 2000a. *Com os Olhos da Serpente: Homens, Animais e Espíritos nas concepções Katukina da Natureza*. Tese de Doutorado. PPGAS USP – São Paulo.

_____ 2005. *Kampu, kampô, kambo: o uso do sapo verde entre os Katukina.* Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, nº 32/ 2005. Manuela Carneiro da Cunha (org.)

LIMA, Edilene Coffaci de & LABATE, Beatriz Caiuby. 2005. *De kampô a Phyllomedusa bicolor: velhos e novos usos da secreção do sapo-verde dos Katukina*. Comunicação apresentada no XXIX Encontro Anual da ANPOCS – Caxambu/ MG. 25 a 29 de outubro de 2005

_____ 2007. *"Remédio da Ciência" e "Remédio da Alma": os usos da secreção do kambô (Phyllomedusa bicolor) nas cidades*. Revista Campos 8: 71-90

_____ 2008. *A expansão urbana do kampô: notas etnográficas*. In LABATE, Beatriz C. et. alli (orgs.). *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA.

_____ 2009. Lima, Edilene Coffaci de (2009). *Entre o mercado esotérico e os direitos de propriedade intelectual: o caso kampô* (*Phyllomedusa bicolor*). Kleba, John e Kishi, Sandra (orgs.) *Dilemas do acesso à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais – direito, política e sociedade.* Belo Horizonte: Editora Fórum.

LOPES, Leandro Altheman. 2000. *Kambô, a medicina da floresta (experiência narrativa)*. Trabalho de conclusão de curso (Comunicação Social / habilitação Jornalismo e Editoração): ECA/USP.

MARTINS, Homero Moro. 2006. *Os Katukina e o Kampô: aspectos etnográficos da construção de um projeto de acesso a conhecimentos tradicionais*. Dissertação de Mestrado. Brasília – DF. PPGAS UNB.

MEILLASSOUX, Claude. 1995. *Introdução.* IN: Antropologia da escravidão: o ventre de ferro e dinheiro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor.

MELATTI, Júlio Cézar. 2005a (1975). *Wenía: A Origem Mitológica da Cultura Marubo*. Série Antropologia 54. Brasília. http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm

MELATTI, Julio Cezar & MONTAGNER, Delvair. 2005b (1975). Relatório *sobre os Índios Marubo*. Série Antropologia 13. http://www.unb.br/ics/dan/serie_antro.htm

MINISTÉRIO DO MEIO AMBIENTE. 2005. *Projeto Kampô: integrando o uso tradicional da biodiversidade à pesquisa científica e ao desenvolvimento tecnológico* (Versão 2.2). Documento eletrônico.

MONTAGNER, Delvair. 1996. *A morada das almas: Representação das doenças e das terapêuticas entre os Marubo*. Belém – PA: Museu Paraense Emílio Goeldi, Coleção Eduardo Galvão.

OPIAC – Organização dos Povos Indígenas do Acre. 2000. *Shenipabu Miyui: História dos antigos.* Belo Horizonte: Ed. UFMG.

PANTOJA, Mariana Ciavatta. 2004. *Os Milton: cem anos de história nos seringais*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco: Editora Massangana.

PELBART, Peter Pál. 2001. *Exclusão e biopotência no coração do Império*. Seminário: "Estudos Territoriais de desigualdades sociais", 16 e 17 de maio de 2001. Centro de Estudos Desigualdades Sócio-territoriais. Pontifícia Universidade Católica PUC-SP. http://www.cedest.info/artigos.html

PÉREZ-GIL, Laura. 1999. *Pelos Caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo Yawanawa.* Dissertação de mestrado. Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis – SC.

PIMENTA, José. 2006. *Reciprocidade, Mercado e Desigualdade Social entre os Ashaninka do rio Amônia.* Série Antropologia 392. Brasília.

RENARD-CASEVITZ, Francie-Marie. 1992. *História Kampa, Memória Ashaninka*. IN: História dos Índios no Brasil. Carneiro da Cunha, Manuela (org.). São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria municipal de Cultura: Fapesp.

ROSEGREN, Dan. 2003. *The Collective Self and the Ethnopolitical Moviment: "rhizomes" and "taproots" in the Amazon*. Identities: Global sudies in Culture and Power. 10: 221 – 240. Copyright Taylor & Francis Inc.

RUEDAS, Javier. 2001. *The Marubo Political System*. UMI Dissertation Services. Bell & Howell Company. 2 vol. Michigan – EUA.

SANTOS GRANERO, Fernando. 1996. *Introduccion hacia uma antropología de lo contemporáneo en la amazonía indígena*. Globalización y cambio en la amazonía indígena. 7- 43. Quito – FLACSO-Equador/ Abya-Yala.

_____1999. *Introduccíon.* Fernando Santos Granero & Frederica Barclay R. de Castro (orgs.). Quito – Ecuador: Instituto Smithsonian de Investigaciones Tropicales.

SENA, Vera Olinda & Katukina, Benjamim André de Souza Shere. s/d. *Mito Katukina: Noke Shoviti*. Comissão Pró-Índio do Acre – Setor de Educação. Rio Branco – Acre.

STRATHERN, Marilyn. 2004. *Introduction: Rationales of Ownership*. In: KALINOE, Lawrence & LEACH, James (edit.) Rationales of Ownership: Transactions and claims to ownership in contemporany Papua New Guiné. Sean Kingston Publishing.

TASTEVIN, R. P. 1924. *Chez les indiens du Haut-Jurua (Rio Gregório).* Missions Catoliques, Paris, t. LVI, p. 65- 67; 78-80; 90-93; 101-104 (tradução de Edilene Coffaci de Lima).

_____. 1926. *Le Haut-Tarauaca.* Tastevin, R. P.(1926). La Géographie, XLV:34-54 & 158-175 (tradução de Edilene Coffaci de Lima).

_____. 1928. *Le Riozinho da Liberdade*. La Géographie, XLIX:205-215. (tradução de Edilene Coffaci de Lima).

TAUSSIG, Michael. 1993. *Xamanismo, Colonialismo e o Homem Selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. – Rio de Janeiro.

TOWNSLEY, Graham. 1988. *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua society*. Thesis (phd) Cambridge University.

URBAN, Greg. 1992. *A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas.* IN: História dos Índios no Brasil. São Paulo: Companhia das Letras: Secretaria municipal de Cultura: Fapesp

VILAÇA, Aparecida. 1996. *Cristãos sem fé: alguns sentidos da conversão entre os Wari (Pakaa Nova)*. IN: Revista Mana 2. Rio de Janeiro.

VIVEIROS DE CASTRO. Eduardo. 2002. *Atualização e contra-efetuacão do virtual*. IN: A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia. São Paulo: Cosac & Naify, pp. 401-456.

WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago University Press.

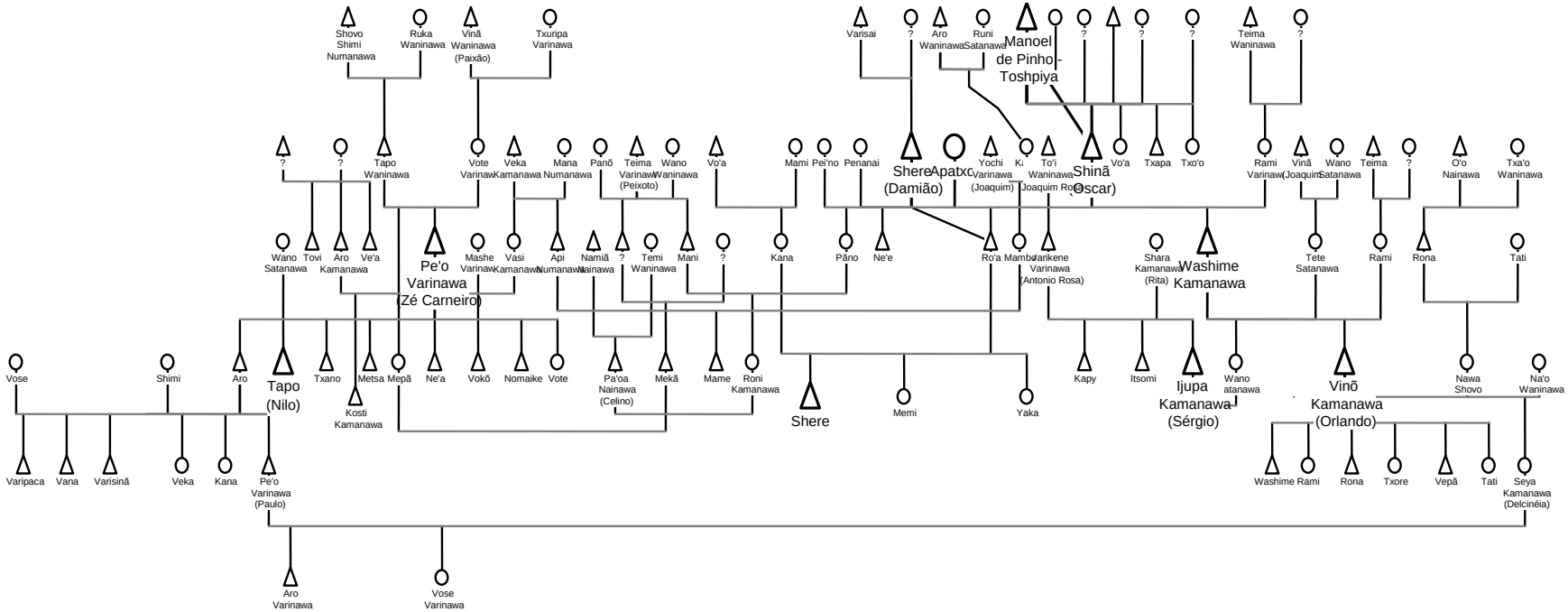
WEINSTEIN, Bárbara. 1993. *A Borracha Amazônica: Expansão e Decadência, 1850- 1920.* São Paulo: Editora Hucitec – Editora da Universidade de São Paulo.

WEBER, Ingrid. 2004. *Escola Kaxi: História, Cultura e aprendizado escolar entre os Kaxinawa do rio Humaitá*. Dissertação de Mestrado. PPGAS – Museu Nacional - RJ.

WOLFF, Cristina Scheibe. 1999. *Mulheres da Floresta: Uma história: Alto Juruá (1890 -1945)*. São Paulo: Editora Hucitec.

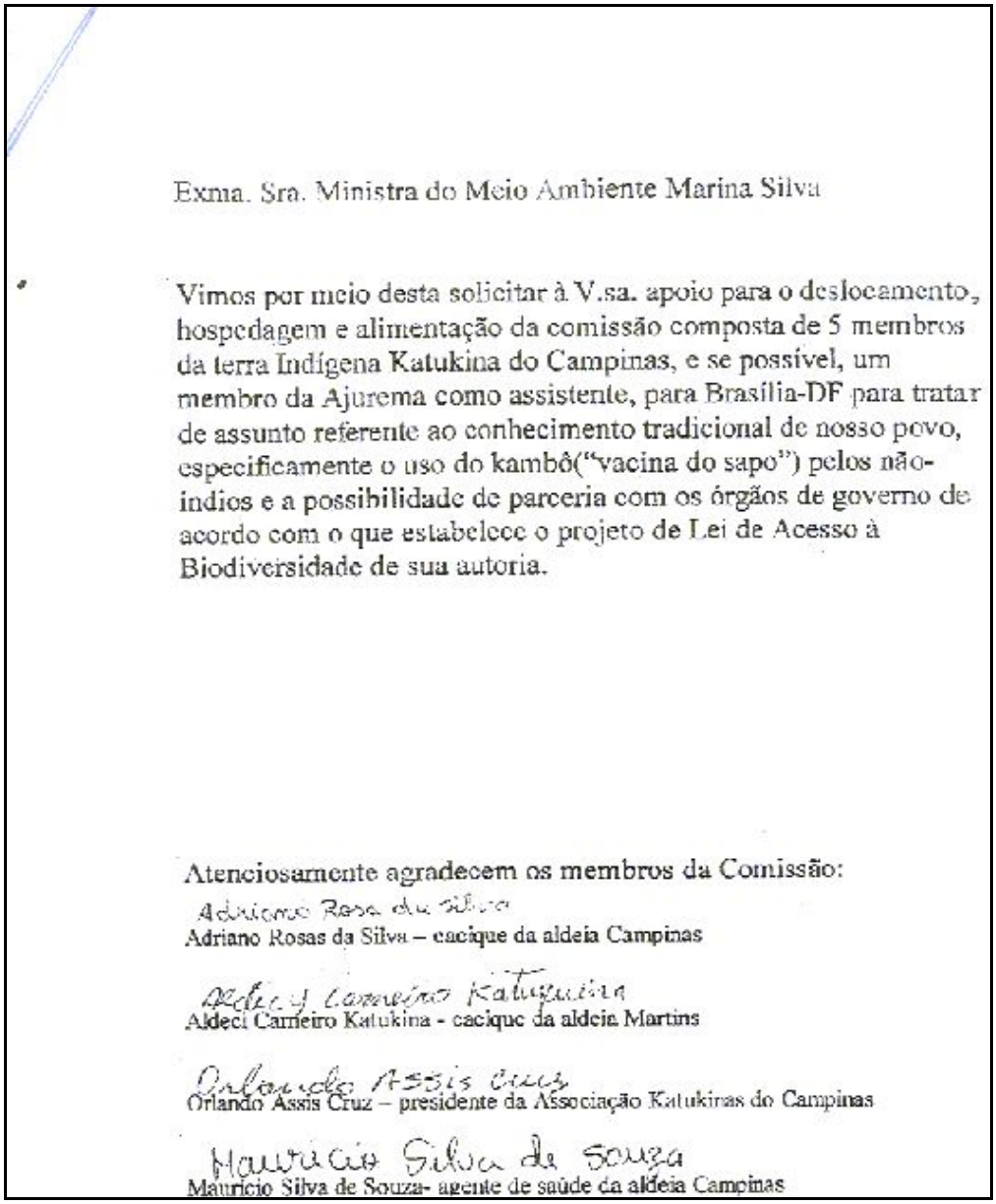
## Anexo I

## Esboço genealógico



**Anexo II**

**Carta de lideranças Katukina à Ministra Marina Silva (2003)**



Exma. Sra. Ministra do Meio Ambiente Marina Silva

Vimos por meio desta solicitar à V.sa. apoio para o deslocamento, hospedagem e alimentação da comissão composta de 5 membros da terra Indígena Katukina do Campinas, e se possível, um membro da Ajurema como assistente, para Brasília-DF para tratar de assunto referente ao conhecimento tradicional de nosso povo, especificamente o uso do kambô("vacina do sapo") pelos não-indios e a possibilidade de parceria com os órgãos de governo de acordo com o que estabelece o projeto de Lei de Acesso à Biodiversidade de sua autoria.

Atenciosamente agradecem os membros da Comissão:

Adriano Rosas da Silva – cacique da aldeia Campinas

Aldeci Carneiro Katukina - cacique da aldeia Martins

Orlando Assis Cruz – presidente da Associação Katukinas do Campinas

Mauricio Silva de Souza- agente de saúde da aldeia Campinas

## Anexo III

## Carta denúncia de aplicadores de *kampô*

10 ABR. 2006 00:02 Pág.

KEYOS MEEITI
AKAC
ASSOCIAÇÃO KATUKINA DO CAMPINAS - AKAC

Ofício Circular nº 001/AKAC

Terra Indígena Campinas/Katukina, 06 de abril de 2006.

Prezado(a) Senhor(a),

Nós, povo Katukina do rio Campinas, tomamos ciente e solicitamos, através desta carta, à Soninha Menezes, Elizana (vulgo Terapeuta Indígena) **e todas outras pessoas que utilizem ou venha a utilizar o kampo de forma comercial**, o cumprimento das seguintes ações:

- Parar imediatamente de fazer uso do nome da Associação Katukina do Campinas (AKAC), ou de qualquer Katukina particular, em qualquer atividade que esteja realizando ou que venha a fazê-lo. De forma que qualquer vínculo entre a comercialização do kampo vinculada ao nome da AKAC e do Povo Katukina será considerada ilegítima e ilegal e difamatória.

- Que o patrimônio e os recursos financeiros adquiridos no período de tempo em que houve trabalho conjunto de Soninha Menezes e alguns índios da etnia Katukina, sejam enviados à AKAC para serem eqüitativamente divididos entre todas famílias da comunidade Katukina do rio Campinas. Pois consideramos que houve apropriação indevida dos recursos gerados com o trabalho, conhecimentos e imagem dos Katukina.

- Que considere que há consenso entre nós, que o vínculo que algum índio Katukina estabeleceu com atividades comerciais relacionadas ao kampo e a outras atividades que vieram a ser desempenhadas pelos Katukina, trouxe inúmeros problemas à comunidade e que portanto solicitamos que cesse definitivamente a comercialização de kampo, o uso indevido do nome da AKAC, o uso indevido do nome dos Katukina, o envio de passagens áreas para as pessoas anteriormente envolvidas com a comercialização indevida do kampo e qualquer outro tipo de solicitação à nossa comunidade, como por exemplo: o envio de pelitos contendo a secreção do sapo kampo (*Phyllomedusa spp*).

Solicitamos a todos e todas que estiveram e estejam aplicando indevidamente o Kampo em nome dos Katukina, que prestem conta com nossa Associação (AKAC), no prazo de 30 (vinte) dias a partir desta data. Após esse prazo, estaremos encaminhando essa denúncia formalmente à Polícia Federal, para atuar neste caso explícito de Biopirataria.

Atenciosamente,

Benjamin André Shero Katukina
Presidente da AKAC
CPF: 308.395.302-00

Fernando Katukina
Vice-presidente da AKAC

Rua Rego Barros, 185 - Centro - P.Paz (54) 3322-2041
CEP: 69.900-000 - Cruzeiro do Sul - Acre
E-mail: [illegible]

## Anexo IV

## Carta de reivindicação da aldeia Varinawa

"Nós Katukina da Aldeia Varinawa, localizada às margens da BR-364, a 64 Km da cidade de Cruzeiro do Sul - Acre, vimos por meio desta, tornar público a nossa situação de vida em nossa comunidade indígena, como também descrever nossas necessidades e reivindicações. Queremos das entidades competentes, governamentais e não governamentais as devidas providências.

Na Aldeia Varinawa há 89 pessoas e os jovens e crianças representam a maioria. É no futuro delas que pensamos a cada dia. Nossa situação torna-se cada vez pior, pois não há como sustentar nossas famílias contando apenas com que a natureza de nossa área pode oferecer. Por ficar às margens da BR-364 e cercada por fazendas e assentamentos do INCRA, a nossa terra já não tem mais condições de garantir uma sustentabilidade para o nosso povo.

A caça está cada vez mais difícil, e além disso, muitos não índios dos assentamentos visinhos, caçam com cachorro em nossa área, espantando e acabando com as poucas caças que ainda restam. Não podemos também nos alimentar de peixe, pois em nossa área, não há rio que nos ofereça tal alimentação. Nesta época do ano, nossos igarapés estão todos secos e suas poucas águas apresentam um risco para nossa saúde, muitas de nossas crianças apresentaram coceiras de pele, por terem se banhado nessas águas.

Quando nossa terra foi demarcada, havia apenas 90 índios na localidade, hoje somos 548 pessoas (cinco aldeias) e já não podemos nos sustentar conforme nosso costume. Nossa área tornou-se muito pequena e os recursos, insuficientes. Mesmo havendo algumas pessoas empregadas e outras aposentadas em nossa aldeia, nossa renda ainda fica abaixo da linha de pobreza.

Temos cinco pessoas que trabalham e cada uma recebe um salário mínimo. Temos também sesi pessoas aposentadas, onde cada uma recebe um salário. Somando estes valores e dividindo pelos 89 membros de nossa aldeia, vimos que nossa renda mensal familiar fica muito abaixo de cinqüenta reais. Cada membro de nossa aldeia tem que sobreviver apenas com menos de dois reais por dia, fato impossível, já que temos muitos

casos de doenças regionais como malária, por exemplo, e outras doenças deste período, como gripes e viroses. Os gastos ultrapassam nossas condições, sem contar que temos outras necessidades.

Portanto, não suportamos ver nossa gente passando fome e não ter de onde tirar o sustento de cada dia, por isso, pedimos que os órgãos competentes, tomem conhecimento de nossa realidade e que realmente alguma coisa seja feita a nosso favor. Estamos cansados de viver nessa situação e vendo que as coisas a cada dia estão piorando, o trafego de carros e pessoas na BR 364 só se intensifica a cada dia, o que nos deixa preocupados, pois nossas crianças não têm mais espaço para brincar e nem mais a liberdade de poderem está livremente indo e vindo de uma aldeia para outra como vivíamos antes, porque não sabemos quem passa em nossa terra.

Assim sendo, nós Povo Katukina da Aldeia Varinawa, preocupados com nossos filhos, e pelo fato de não vermos outra saída, decidimos que vamos retomar uma comunidade onde antigamente já foi nossa terra, e que está localizada as margens do rio Liberdade, essa comunidade não está sendo habitada por ninguém, pois estivemos lá e inclusive já conversamos com o senhor Chico Genor (presidente da reserva extrativista). É também um lugar onde houve o nosso primeiro contato com os brancos, fato comprovado pelos estudos da antropóloga Edilene Cofacci, de antigos missionários católicos e também por antigos moradores da região.

Estamos cansados de viver às margens da BR 364, queremos livrar nossas crianças dos riscos de atropelamento, seqüestro e da falta de condições de vida. Não suportamos mais viver com a falta de privacidade e segurança em nossa aldeia. Temos que dormir trancafiados, pois a qualquer hora pode chegar alguém inesperado e nos roubar, ou mesmo, nos fazer mal. Além da falta de alimentação, temos que conviver também com o medo. Não queremos que o nosso povo continue nessa situação. Queremos ainda afirmar que também estamos inconformados com a passagem de muitas pessoas estrangeiras e de outros Estados, em nossas aldeias, que entram em nossas localidades sem nenhum entrave ou conhecimento das autoridades competentes. Eles roubam nossa medicina tradicional e vendem no estrangeiro a preço de dólar. Levam nosso conhecimento e o nosso povo nada ganha com isso. Por isso, queremos mudança e melhoria.

A área que estamos almejando fica à margem do Rio Liberdade entre o igarapé Miolo e o igarapé Forquilha. Partindo da ponte do Rio Liberdade (BR 364) que fica a três horas de barco rio acima à margem esquerda. Ali se encontram os cemitérios de nossos ancestrais, capoeiras de antigas aldeias e também é comum encontrar objetos produzidos pelo nosso povo (cerâmica). Em visita a essa área, vimos que é uma terra boa para o povo da Aldeia Varinawa viver. Ela apresenta as condições necessárias para o nosso sustento. Por isso, pedimos que as autoridades competentes nos forneçam as devidas informações sobre esta área e qual sua situação no momento.

Aquela área nos pertence por direito e muito mais agora por necessidade. Pedimos também, a presença de um antropólogo em nosso meio para nos assessorar na busca dessa terra. Queremos preservar nossos costumes e não almejamos adquirir a prática do homem branco. Não queremos ser diaristas ou trabalhar em colônias ou fazendas da região. Nossos pais e avós sofreram muito trabalhando na derrubada e abertura da "estrada dos pobres" (BR 364) como diziam antes, que a BR era que iria trazer benefício para os pobres. Hoje sofremos as conseqüências da falsa promessa. Somos humilhados a cada dia por quem passa na BR, muitos de forma preconceituosa nos repugnam. Isso é um desafronto ao nosso povo e a nossa cultura. Somos dignos e temos orgulho de ser índio, por isso, queremos viver da terra e respeitá-la.

Não queremos tirar nada de ninguém, mas queremos viver com mais tranqüilidade. Infelizmente os projetos implementados em nossa terra não tem atendido nossas necessidades enquanto povo indígena que tradicionalmente vive com e dos recursos naturais da nossa mãe terra.

Confiantes, aguardamos das autoridades e órgãos competentes, as devidas providências, e desde já apresentamos aqui, o apelo e o protesto da Aldeia Varinawa.

Nilo Alves Nascimento Katukina – Cacique"

Carta publicada em http://altino.blogspot.com/2008/09/povo-katukina.html em 25 de setembro de 2008.

**Anexo V**

**Documento AKAC 19/05/2008**

**ASSOCIAÇÃO KATUKINA DO CAMPINAS**

Santiago do Chile, 19 de maio de 2008

Venho através da Associação Katukina do Campinas, avisar a todos os aplicadores do Kambô e outra medicina katukina de forma pirata ou seja que não estão autorizados por esta associação e usando o nome do povo katukina como fornecedores. Não temos nenhum aplicador sem autorização e pedimos a todos os pacientes que antes de tomar esta medicina lhe peça sua autorização para que tenha certeza de que este é realmente autorizado ou um biopirata. Nós não aceitamos que as pessoas apliquem a medicina desta forma. Por esta razão pedimos e avisamos seriamente que não apliquem Kambô sem autorização desta instituição, se alguém usar esta medicina sem nossa autorização, tomaremos devidas providencia cabíveis e vamos denunciar na Policia federal e Ministério Público Federal do Brasil e Internacionalmente. Por Ex. o Sr. V.s Molina, não estar autorizado por nós, para usar nenhuma medicina do povo katukina sendo considerado um biopirata. Ele esta trazendo dois Katukina pagados por ele da sua terra para o Chile se auto promover em nome dos Katukina e dividindo o povo Katukina na sua terra. O mesmo fortalece uma Associação das mulheres da aldeia Samaúma que é uma associação desconhecida pela maioria das mulheres e homens Katukina da aldeia como Kamanawa, Varinawa, Masheya e Bananeira. A referida associação das mulheres da aldeia Samaúma, desconhecido pelos órgãos governamental e não governamental.

Agradeço sua atenção.

Presidente da AKAC

**Anexo VI**
**Convite Festival *Noke Koïvo***

**ASSOCIAÇÃO KATUKINA DO CAMPINA – AKAC**

**CONVITE**

A Associação Katukina do Campinas – AKAC tem a honra em convidar a Vossa Senhoria para participar do 1° Festival de 2007 do povo **Nokekoivo**, que se realizar se entre os dias 30 de Julho á 04 de Agosto do corrente ano, na Terra Indígena Campinas/Katukina. Local do evento na aldeia Campina.

Contamos com sua participação em momento tão importante na apresentação de diversas atrações do povo **Nokekoivo** de uma nova realidade na sua cultura.

Presidente da AKAC

Cruzeiro do Sul/Acre, 21 de Junho de 2007

## Anexo VII
## Programação do Festival (2007)

| | |
|---|---|
| ATIVIDADE DO DIA 30/07/ 2007: | |
| Café da manhã - 06:00 á 08:00 horas.<br><br>01- Kambôiki (Aplicação do Kambô) - 06:00 às 07:00 horas.<br>02 - Abertura com a apresentação do Jogo de Vara - 08:00 às 09:00 horas.<br>03 - Apresentação dos convidados - 09:00 às 12:00 horas.<br>Almoço - 12:00 às 14:00 horas. | 04 – Tavata Viti (Jogo da Cana) - 14:00 às 5:00 horas.<br>05 – Shopa Viti (Jogo do Mamão) - 15:00 às 16:00 horas.<br>06 – Txi-iti (Apresentação da Dança do Fogo) - 16:00 às 17:00 horas.<br><br>Encerramento das atividades as 17:00 horas<br><br>Jantar - 18: às 19:30 horas. |
| 07 – Txiriti (Apresentação de Mariri) - 08:00 às 23:00 horas.<br>7.1 – Oni Ati (Bebê ONI (Yawaska)<br>7.2 – Rome Iti (Aplicação de rapé) | |
| ATIVIDADE DO DIA 31/07 2007 | |
| Café as 06:00 á 08:00 hora<br>08 – Vero Raoti (Aplicação de sananga e rapé) - 06:00 às 07:00 horas.<br>09 – Yawai Tarassi Iti (Apresentação de Brincadeira da Lama e Brincadeira da Queixada) - 08:00 às 12:00 horas.<br><br>Almoço - 12:00 às 14:00 horas. | 10 – Vakissi Iti (Aplicação de sananga e urtiga) - 14:00 às 15:00 horas.<br>11 - Txi-iti (Apresentação da Dança do Fogo) - 15:00 às 17:00 horas.<br>12 - Encerramento das atividades - 17:00 horas<br>Jantar - 18:00 às 19:30 horas |
| 13 - Txiriti (Apresentação de Mariri) - 08:00 às 23:00 horas.<br>13.1 - Oni Ati Beber ONI (ohaska).<br>13.2 - Rome Iti (Aplicação de rapé). | |
| ATIVIDADE DO DIA 01/08/07 | |
| Café da manhã - 06:00 às 08:00 horas.<br><br>14 - Kambôiki Vero Raoti Rome Iti (Aplicação de Kambô, sananga e rapé) - 06:00 às 07:00 horas.<br>15 – Voiti Isso Wessiti (Apresentação da Brincadeira de Boi, Brincadeira do Macaco Preto e Macaco Prego) - 08:00 às 12:00 horas.<br>Almoço - 12:00 às 14:00 horas. | 16 – Matxoti (Preparação de caíçúma) as 14:00 á 16:00 horas<br>17 - Txi-iti (Apresentação de dança e fogo) as 16:00 á 17:00 horas<br>Encerramento das atividades as 17:00 horas<br>Jantar as 18: á 19:30 hora |
| 18 - Txiriti (Apresentação de mamriri) as 08:00 á 23;00 horas<br>18.1 - Oni Ati (Bebê ONI (Yawaska)<br>18.2 - Rome Iti (Aplicação de rapé) | |
| ATIVIDADE DO DIA 02/08/07 | |
| Café as 06:00 á 08:00 horas<br>19 – Matxoti (Fazer caíçúma) as 07:00 á 12::00 horas | 20 – Kape Mawai (Apresentação de brincadeira de jacaré/sapo) as 14:00 á 16:00 horas<br>21 - Txi-iti (Apresentação de dança e fogo) as 16:00 |

| | |
|---|---|
| Almoço as 12:00 á14:00 horas | á 17:00 horas<br>Encerramento das atividades as 17:00 horas<br>Jantar as 18: á 19:30 hora |
| 22 – Txiriti (Apresentação de mariri) as 08:00 á 23;00 horas<br>22.1 - Oni Ati (Bebê ONI (Yawaska)<br>22.2 - Rome Iti (Aplicação de rapé) | |
| ATIVIDADE DO DIA 03/08/07 | |
| Café as 06: 00 á 08:00 horas<br><br>23 - Kambôiki Vero Raoti (Aplicação de Kambô/sananga as 06:00 á 07::00 horas<br>24 – Matxo Aiki (Bebê caíçuma) as 07:00 á 12:00 horas<br><br>Almoço as 12:00 á14:00 horas | 25 - Kape Mawai (Apresentação de brincadeira de jacaré/sapo) as 14:00 á 16:00 horas<br>26 – Namyai Saiki (Apresentação de brincadeira com a carne e peixe) as 14:00 á 17:00 horas<br><br>Encerramento das atividades as 17:00 horas<br>Jantar as 18: á 19:30 hora |
| 27 - Txiriti (Apresentação de mariri) as 08:00 á 23;00 horas<br>27.1 - Oni Ati (Bebê ONI (Yawaska)<br>27.2 - Rome Iti (Aplicação de rapé) | |
| ATIVIDADE DO DIA 04/08/07 | |
| Café as 06:00 á 08:00 horas<br>28 -Jogo de futebol de campo as 08:00 á 12:00 horas<br>Almoço as 12:00 á 14:00 horas | 29 – Pia (Jogo de flecha, corrida, natação e premio) as 14:00 á 17:00 horas<br>Encerramento das atividades as 17:00 horas<br>Jantar as 18: á 19:30 hora |
| 30 – Monoti (Forró Com a Banda Explosão do Forró) | |
| | |

Organização:
AKAC

Considerações Finais:
Nos do Povo Nokekoivo, agradecemos desde já a todos que poderem se fazer presente em nossa festa Cultural, com diversas atrações.

Terra Indígena Campinas/Katukina

Nokekoivã Vetí

(Primeiro Festival do Povo Nokekoivo de 2007)