

**Narrativas e história do contato katukina:  
“etno-história” de um povo da Amazônia Brasileira.**

Jeremy Paul Jean Loup Deturche

Universidade Federal de Santa Catarina

Reitora: Roselane Neckel

Diretor do Centro de Filosofia e Ciências Humanas: Nazareno José de Campos

Chefe do Departamento de Antropologia: Miriam Furtado Hartung

Sub-Chefe do Departamento: Oscar Calavia Sáez

Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social: Alicia Norma González de Castells

Vice-Coordenadora do PPGAS: Evelyn Martina Schuler Zea

## ANTROPOLOGIA EM PRIMEIRA MÃO

Editores responsáveis

Edviges Marta Ioris

Maria Eugenia Dominguez

Rafael Victorino Devos

Conselho Editorial

Alberto Groisman

Alicia Castells

Antonella Imperatriz Tassinari

Carmen Rial

Edviges Ioris

Esther Jean Langdon

Evelyn Schuler Zea

Gabriel Coutinho Barbosa

Jeremy Paul Jean Loup Deturche

José Kelly Luciani

Maria Regina Lisboa

Maria Eugenia Dominguez

Mármio Teixeira Pinto

Miriam Furtado Hartung Miriam Grossi

Oscar Calávia Saez

Rafael Victorino Devos

Rafael José de Menezes Bastos Scott Head

Sônia Weidner Maluf

Théophilos Rifiotis

Vânia Zikán Cardoso

### **Conselho Editorial**

Alberto Groisman, Alicia Castells, Antonella Imperatriz Tassinari, Carmen Rial, Edviges Ioris, Esther Jean Langdon, Evelyn Schuler Zea, Gabriel Coutinho Barbosa, Jeremy Paul Jean Loup Deturche, José Kelly Luciani, Maria Eugenia Dominguez, Maria Regina Lisboa, Mármio Teixeira Pinto, Miriam Furtado Hartung, Miriam Grossi, Oscar Calávia Saez, Rafael Victorino Devos, Rafael José de Menezes Bastos, Scott Head, Sônia Weidner Maluf, Théophilos Rifiotis, Vânia Zikán Cardoso

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA

# Antropologia em Primeira Mão

2012

**Antropologia em Primeira Mão** é uma revista seriada editada pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Visa à publicação de artigos, ensaios, notas de pesquisa e resenhas, inéditos ou não, de autoria preferencialmente dos professores e estudantes de pós-graduação do PPGAS.

### **Copyleft**

Reprodução autorizada desde que citada a fonte e autores.

Free for reproduction for non-commercial purposes, as long as the source is cited.

Antropologia em primeira mão / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis : UFSC / Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, 2011 - v.131; 22cm  
ISSN 1677-7174

1. Antropologia – Periódicos. I. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós Graduação em Antropologia Social.

Toda correspondência deve ser dirigida à  
Comissão Editorial do PPGAS  
Departamento de Antropologia,  
Centro de Filosofia e Humanas – CFH,  
Universidade Federal de Santa Catarina  
88040-970, Florianópolis, SC, Brasil  
fone: (48) 3721-9364 ou fone/fax (48) 3721-9714  
e-mail: [revista.apm@gmail.com](mailto:revista.apm@gmail.com)

## **Narrativas e história do contato katukina: “etno-história” de um povo da Amazônia Brasileira.**

Jeremy Paul Jean Loup Deturche

### **Resumo**

Esse texto propõe uma reflexão a cerca do relato que os Katukina do Biá (população ameríndia da Amazônia brasileira) fazem a respeito da chegada dos brancos pela primeira vez. Tentarei demonstrar como não podemos entender esse relato seguindo um regime de historicidade como nosso, onde os eventos se encontram organizados seguindo um quadro cronológico. Dito de outra maneira, o relato katukina não procura situar o evento no tempo. Mas uma das características da narrativa katukina é, apesar de ser a história da chegada dos brancos, de falar muito pouco deles e muito mais da relação entre os Katukina e uma população de índios considerados selvagens: os nawa. Pretendo mostrar porque os nawa ocupam por assim dizer “le devant de la scène” e qual são as relações estruturais que os ligam aos brancos, obrigando-nos a repensar a relação entre história, transformação e organização social do ponto de vista katukina, na ótica de um outro regime de historicidade.

**Palavras chaves:** Katukina, Indígena, História, Transformação social, Contato, Amazônia.

### **Récits et histoire do contacte katukina : « ethno-histoire » d’une population amérindienne d’Amazonie brésilienne.**

Cet article propose une réflexion à propos du récit que les Katukina do Biá (population amérindiennes de l’Amazonie Brésilienne) font de l’arrivé des Blancs pour la première fois. Je vais tenter de montrer comment et pourquoi il est impossible de voir ce récit suivant notre propre régime d’historicité, où les événements se trouvent organisé selon un cadre chronologique. En d’autre terme, le récit katukina ne cherche pas à situer l’événement dans le temps. Mais une autre caractéristique, lié selon moi à la première, de ce récit est que, tout en étant un récit de l’arrivé des Blancs, il parle au final très peu de ces derniers et bien plus de la relations entre les Katukina et d’autre Autres : les nawa, indiens « sauvages » de la forêt. Je voudrais démontrer pourquoi les nawa occupent pour ainsi dire le devant de la scène e quelles sont les relations structurelles qui les lient aux Blancs, nous obligeant à repenser la relation entre histoire, transformations et organisation sociale d’un point de vue katukina, sous un autre régime d’historicité.

## **Narrativas e história do contato katukina: “etno-história” de um povo da Amazônia Brasileira.**

Jeremy Paul Jean Loup Deturche<sup>1</sup>

A história dos povos indígenas no Brasil é um assunto que foi até relativamente recentemente pouco estudado e pouco debatido fora de contextos políticos particulares ou da “*mise en perspective*” das monografias produzidas no meio acadêmico. Não é por acaso que a história trate dos povos “vencedores”, jogando os “vencidos” no esquecimento, sobretudo quando esses vencidos “não tinham história” e, portanto precisavam ser vencidos para enfim ingressar e obter história. No meio acadêmico, tais percepções renderam o que Calavia Saez chama de “capítulo do contato” (2005, p. 39) onde o pessimismo da aculturação muitas vezes dominava. Contudo, a partir dos anos oitenta, dispomos de trabalhos antropológicos e históricos que tentaram caminhar na trilha denominada “etnohistória” com o objetivo de tornar visíveis os esquecidos. Esse movimento tinha como pano de fundo um contexto político específico onde as reivindicações indígenas e a retomadas de uma certa agência política a nível nacional tomava conta das populações nativas brasileiras. Para Calavia Sáez essa trilha tem três “vertentes” que representam três maneiras de tentar se aproximar da “historiografia dos povos indígenas” (2005, p. 40): 1) a constatação da riqueza das fontes documentais produzidas pelos colonizadores, que permitiram uma reintegração dos nativos na própria constituição da nação brasileira, 2) o reconhecimento do valor documental da “tradição oral” e 3) a relação entre estrutura e história. Não cabe aqui dialogar com cada uma dessas vertentes nem apontar os maiores benefícios ou as falhas e problemáticas que cada uma poderia ter, mas devemos reconhecer que esses trabalhos renderam para a história indígena no Brasil resultados significativos como aqueles apresentados no livro “História dos Índios no Brasil”, coletânea publicada em 1992 e organizada por Manuela Carneiro da Cunha (frutos de trabalhos iniciado nos anos oitentas), os trabalhos de Antônio Porro (1992; 1993; 1996), Dreyfus (1992) ou ainda de Calavia Sáez (2000, 2002, 2005, 2006).

Todavia, parece haver um paradoxo no próprio termo etnohistória, no sentido que a maioria dos trabalhos etnohistóricos, baseados em fontes arqueológicas, em arquivos diversos ou documentos orais, visam antes de tudo à descoberta de elementos que nos permitem entender e reconstituir a história das inúmeras populações indígenas do Brasil segundo nossa própria concepção da historicidade. Trata-se, em suma, de reinserir essa população na história ocidental que até agora as tinha deixado invisível. De fato não se trata realmente de etnohistória, no sentido que não se trata de entender como os próprios nativos estão lidando com os eventos passados, como eles os percebem, concebem e transmite-os, quais são os regimes de historicidade ali vigentes (CALAVIA SAEZ, 2005). Alguns antropólogos analisaram as representações que diversas populações têm a respeito de certos eventos históricos, geralmente um dos mais marcantes, o encontro com os brancos. Por exemplo, o estudo de Bruce Albert sobre as representações do branco entre os Yanomami no decorrer do processo de “pacificação” que mostra como os brancos foram entendidos primeiramente em chave xamanística e “sobrenatural”<sup>2</sup> (1988). Originalmente publicado em francês, esse texto foi republicado em português no livro chamado “Pacificando o branco” que tenta mostrar justamente a diversidade das representações do contato entre varias populações indígenas

---

<sup>1</sup> Professor do Departamento de Antropologia – PPGAS / UFSC

<sup>2</sup> No sentido dado a essa palavra por Viveiros de Castro, na sua tentativa de resgatá-lo (2002).

(ALBERT & RAMOS, 2000). O primeiro trabalho que se aparenta mais a uma etnohistória indígena é aquele de Peter Gow sobre os Piro da Amazônia Peruana (1991; 1993; 2001). Ele conseguiu demonstrar como os Piro pensam a sua própria história e se constroem junto com ela, saído assim de uma visão “vitimista” dos povos indígenas, rompendo com o olhar ocidental separador entre um passado tradicional e original, e um presente “aculturado”, resíduo sem futuro. Começou a se pensar com os próprios processos indígenas de transformação social, as próprias histórias nativas, não nos seus acontecimentos registráveis, mas nas relações que os nativos têm com elas.

Em contexto de pesquisa etnográfica trata-se antes de tudo de levar a sério o que os próprios indígenas falam sobre o seu passado, entender as narrativas não como retratos e registros hipotéticos de “eventos históricos”, mas como discursos que permitem ter acesso a uma outra historicidade e entender os processos transformacionais presentes. Isto não quer dizer negar as eventuais rupturas, especialmente aquelas derivadas do contato e da colonização (FAUSTO, 1992, p. 381), mas perceber como esses eventos são contextualizados, entendidos e assimilados pelos ameríndios, inclusive como sistemas transformacionais. Nesse aspecto as narrativas são fundamentais, não porque elas proporcionam necessariamente um registro cronológico e fixo dos eventos, mas porque elas são ao mesmo tempo a matéria e o produto das reflexões nativas sobre o seu próprio passado.

### **Os soldados e a fuga.**

Quando comecei a trabalhar junto aos Katukina do Rio Biá<sup>3</sup>, pequena população ameríndia do Sudoeste do estado do Amazonas - entre a Bacia do Juruá e a Bacia do Jandiatubá – um de meus primeiros trabalhos foi tentar contextualizá-los dentro da história da região (meu “capítulo do contato”). Por isso, procurei todas as informações sobre eles que poderiam ser encontradas em relatos de viajantes, arquivos oficiais ou outras fontes escritas; sempre buscando recolocá-los dentro da história da Amazônia. Deparei-me com problemas de grafia dos nomes, de identificação dos grupos, das recomposições e das migrações. Constatei rapidamente que as informações eram escassas (e, sobretudo imprecisas demais) e apesar das evidências de um contato relativamente antigo (mais de 100 anos) com as populações ribeirinhas, a tarefa era globalmente impossível. Para tentar entender voltei-me então para os próprios relatos Katukina, e especialmente aqueles que relatavam o primeiro encontro com os Brancos. A primeira vista estava tentando reconstituir a história cronológica, sob o nosso regime de historicidade, a partir dos relatos orais dos próprios katukina frente à falta de fonte mais palpáveis: de reintegrar os Katukina na “História”.

Porem, o relato que os Katukina me fizeram desse encontro me obrigou a repensar essa preocupação – ou pelo menos a tentar - simplesmente para entender o relato e suas estruturas particulares e não perder parte de seus significados. O relato que os Katukina fazem a respeito do seu encontro com os Brancos pode ser dividido em duas partes que não estão contadas da mesma maneira. Trata-se de um relato de “contato”, e não de “origem” dos Brancos. Esse assunto é tratado no mito de origem dos diversos povos que povoam a terra, oriundo das sementes de palmeiras “plantadas” pelos demiurgos-irmãos Tamakori e Kirak<sup>4</sup>. No relato discutido os Katukina falam do primeiro encontro com os Brancos que chegaram no Biá: suas condições e as atitudes tomadas por cada um e as consequências. A primeira parte,

<sup>3</sup> Os Katukina do Rio Biá não devem ser confundido com seus homônimos panos do estado do Acre. Os Katukina do Biá pertencem à família linguística Katukina atualmente representado por uma só língua dividida em duas variantes: o Katukina do Biá e o Kanamari.

<sup>4</sup> Para uma versão completa desse mito consultar Deturche, 2009. Ela se encontra nesse trabalho parcialmente comparada com algumas versões Kanamari.

se assim podemos chama-la, expõe justamente o conjunto de atitudes tomadas e certas justificativas. Ela é globalmente conhecida de tudo mundo e todos podem contá-la. A segunda trata das “consequências” dessa chegada, ou melhor, da história de um casal afetado brutalmente por ela. Se a primeira parte não é alvo de uma narrativa realmente construída, pelo menos não integralmente e sistematicamente construída, essa segunda se encontra mais conforme aos padrões dos relatos míticos: nem todo mundo é reconhecido como apto para contá-la, o que acontece na presença de um público e em certos momentos. O contador é uma pessoa mais ou menos reconhecida como capaz de contar (geralmente os mais velhos) por acúmulo de experiência como ouvinte. Não que os outros não “saibam” a narrativa, mas não se consideram em condição e/ ou em posição de contá-la. Todavia, nada impede ao contador de integrar a primeira parte durante a sua exposição, nesse caso ela não aparece, a priori, relatada de maneira diferente ao resto do relato<sup>5</sup>.

O que nos revela essa primeira parte: basicamente essas “explicações” ilustram como os brancos chagaram no Biá e constataram a presença dos Katukina, insistindo sobre o fato que nessa época, os Katukina não “trabalhavam” (entende-se como a não produção de bens ou matérias-primas coletadas susceptíveis de serem vendidas ou trocadas com os brancos). Eles eram de certa maneira “isolados”, e não inseridos no mercado local. Por isso, os Brancos chamaram os “soldados” que capturaram todos os Katukina que encontraram, prendendo pés e mãos com “pregos” (*tapoa*). Depois foram levados para Fonte Boa (cidade no médio rio Solimões) e de lá foram mandados para o Juruá ou Manaus para trabalhar. Os únicos que escaparam moravam rio acima e só conseguiram fugir para o mato porque foram prevenidos anteriormente. A figura principal é nesse momento os “soldados” cuja agência provoca de um lado uma despovoação do Biá e do outro a fuga em direção ao mato dos que escaparam. Seria tentador ver nesse relato as lembranças de um episódio traumático de caça a escravos, uma “expedição de resgate” como era chamada, que sabemos ter acontecido na região até o final do século XIX. Mas, o mais importante me parece mais na constatação da omnipresença dos brancos, via os soldados, e da posição unicamente reativa dos Katukina que na busca de cronologia de um evento “histórico”. Sobretudo que, em certos aspectos, trata-se, como veremos, de uma inversão da segunda parte do relato.

De fato depois dessa “contextualização”, que vale insistir é curta em relação ao resto do relato (e praticamente dispensável), começa a segunda parte. Conta-se então como um casal conseguiu fugir de Fonte Boa e voltar ao Biá, atravessando rios e matos. O mais impressionante é que os Brancos desapareceram por completo da narrativa, já que o casal se confronta com outro tipo de não Katukina: os *Nawa*, temidos canibais e moradores da floresta de terra firme, nas cabeceiras dos rios e “no Juruá”. Há nesse momento um aparente paradoxo, já que se trata para os Katukina do relato da “chagada” dos Brancos. Antes de tentar entender o porquê dessa aparente falta e quais são os significados contidos nessa parte da narrativa precisamos entender melhor a posição dessa narrativa no âmbito das variações nos discursos katukina.

## **Relatos, Histórias e mitos**

Primeiramente tem que levar em consideração que o primeiro encontro com os Brancos, não pode ser tratado como marco de uma mudança de período histórico, de era. Os Katukina não dividem o passado em períodos específicos, como pode ser visto em outros grupos indígenas, como os Paumari (BONILLA, 2007, p. 30), os Kanamari (COSTA, 2007) ou os Piro (GOW, 1991; 2002). Não quer dizer que não percebam as transformações sociais

---

<sup>5</sup> Careço de conhecimento linguístico bastante fino que me teriam permitido de perceber uma diferença.



que viveram, mas evocam-nas mais como um processo contínuo que como um processo oriundo de rupturas ligadas a algumas “mudanças temporais radicais” (BONILLA, 2007, p. 31).

O termo utilizado para designar as “histórias” se aplica tanto aos mitos que a relatos correspondentes ao passado vivido pelo locutor. Assim *Koni-kidak*, traduzido por “palavra antiga” pode se aplicar ao mito de origem da água terrestre e a uma história vivida pelo locutor anos antes. Diferentemente, por exemplo, dos Piro onde a palavra para mitos marca uma clara distinção temporal, sendo “palavras dos antigos” (que não existem mais), pessoas diferentes dos Piro atuais na própria concepção Piro (GOW, 1991, 2001). Não quer dizer que os protagonistas dos diversos mitos são considerados iguais aos Katukina de hoje, mas esses últimos não enfatizam as distinções, não fazem recortes absolutos. Para insistir sobre a antiguidade de uma história, se usa o sufixo *-tan*, “mesmo” ou “verdadeiro” (um clássico amazônico). Oposto as “palavras antigas” existem as “palavras novas” (*koni-boawa*), que corresponde aos eventos recentes, ou muito recentes, como por exemplo, uma caçada a qual proporcionou a comida do dia. Porém, essa oposição é relativa: não existe um momento preciso onde uma história passa do estatuto de “palavra nova” a “palavra antiga”. Tudo depende do contexto da narração e as histórias são “antigas” ou “novas”, umas em relação as outras. Aparenta-se então mais a um *continuum* de relatos com dois polos mais estáveis: de um lado as histórias do dia (nunca dadas como “palavras antigas”, nada existindo de mais recente), e do outro as reconhecidas como muito antigas e que correspondem a, grosso modo, o corpus de mitos fundadores e de origem.

Todavia, nesse *continuum* existem alguns patamares que sem serem marcados pelo uso de um termo específico permitem situar mais ou menos a narrativa. Assim, há uma diferença entre as histórias vivenciadas pelo locutor, que ele testemunhou, e aquelas que são conhecidas porque foram contadas e transmitidas<sup>6</sup>. Entre essas últimas, existem aquelas cujos protagonistas são identificados e situados socialmente, geralmente trata-se de história de segunda mão; as histórias cujos protagonistas são nomeados, porém não situados; e finalmente histórias com protagonistas humanos não nomeados (designados pelos termos de *Paikidak* e *howa*). Esse esquema é antes de tudo uma construção do etnólogo, não expressada pelos Katukina, mas baseada nas classificações relativas das diversas histórias ouvidas. O fato de conhecer os protagonistas, de serem parentes deles, determina de certa maneira a “ligação temporal” com a narrativa em si: a ligação mais branda, quando não se conhece sequer o nome dos protagonistas humanos, indicando assim uma “distância temporal relativa” maior.

Em outros termos, não há diferença para os Katukina entre uma narrativa mítica e um relato “histórico”, mas uma gradação ou como fala Fausto: “a distinção não acontece ao nível de uma classificação exterior, mas sim nos indícios interiores ao relato. O mito é uma história verdadeira cuja origem da enunciação é desconhecida” (2002, parágrafo 52<sup>7</sup>). A perda de referências enquanto a fonte enunciativa seria assim parte integrante do que o autor chama uma “condensação mítica” já que essa última é um “processo pelo qual a história, eventos histórico, vira mitologia, afastando-se não somente da materialidade da ação (o que seria próprio a toda narrativa), mas também dos outros gêneros narrativos que teríamos tendência a identificar como histórico (e a utilizar como “historia oral”)” (idem).

## Trabalho e despovoação.

<sup>6</sup> Essa distinção não é linguisticamente evidente pois o termo para ver é o mesmo que para saber, no sentido de ter ouvido, conhecer : *-hik*. Nos casos duvidosos pode se usar de novo o sufixo *-tan* que indicará que foi visto “mesmo”...

<sup>7</sup> Tradução minha.

O relato que os Katukina fazem da chegada dos Brancos no Biá, de sua “passagem” pelo Biá, não se encontraria assim muito adiantado no processo de “condensação mítica”, apesar de ser para os Katukina uma “história antiga”: os protagonistas principais, o casal que escapa de Fonte Boa e volta, são nomeados. Mesmo não sendo possível traçar ligações genealógicas com eles, eles têm uma “capacidade de ação [...] nos seus atributos ordinários” (idem), ou seja, enquanto humanos. Os Katukina que me relataram essa história fizeram questão de citar suas fontes, identificáveis e situáveis, e são supostamente testemunhas dos fatos: avôs ou bisavôs (limite da memória genealógica). Todavia, seria difícil situar precisamente esse evento: como disse na sua descrição relata-se o que aparentemente trata-se de uma caçada aos escravos, que poderia ter ocorrido entre o século XVIII e a primeira metade do século XIX, possivelmente antes da geração dada como testemunhas oculares<sup>8</sup>.

Inicialmente tentei verificar se seria possível encontrar dados “históricos” nos arquivos ou em relatos “brancos” que correspondiam a essa história katukina, porém se revelou frustrante. O que não quer dizer que devemos vê-la como desligada de acontecimentos históricos, mas é impossível afirmar se esse relato corresponde a um só evento. O que me parece fundamental nele, não são seus dados históricos absolutos, mas o que ele representa para os Katukina de hoje. Pois, se essa história não é concebida como uma “ruptura” entre duas “eras”, ela não deixa de ser o ponto de partida de transformações sociais fundamentais e reconhecidas pelos Katukina. Duas mudanças principais estão ligadas a esse evento. A primeira coloca os “soldados” e a “captura” dos Katukina como um tipo de protótipo de um processo que os atingiu até o final dos anos 80: a despovoação. Uma das primeiras consequências dessa história é de fato uma perda demográfica drástica. Todos os Katukina ao contá-la ou comentá-la insistiam que antes existiam muito mais deles, que eram numerosos, porém, os soldados levaram todos, literalmente “acabaram os Katukina”. Aliás, se trata de uma constante na percepção que os Katukina têm de sua história junto aos Brancos.

Esse relato é de fato um tipo de protótipo. Essa perda demográfica não se deu de uma vez, ela foi contínua, notadamente devido à ação dos patrões da borracha, que continuaram a levar os Katukina para trabalhar nos seringais durante o século XX. Mas, são antes de tudo a esses episódios ligados a indução, mais ou menos forçada, da mão de obra indígena pelos patrões, que os episódios epidêmicos aos quais os Katukina associam à perda demográfica. Não quer dizer que os Katukina não relacionam os Brancos e as epidemias, e nem percebem as consequências delas. Mas, é como se a perda demográfica não estivesse lida em “chaves xamanísticas” ou etiológicas como é geralmente o caso na Amazônia. O episódio revela antes de tudo a natureza de “predador físico” (“soldado” antes de xamã) do branco. Via essa narrativa os Brancos se encontram ligados às perdas demográficas vividas pelos Katukina, propondo um modelo de todos os eventos similares posteriores.

Há um segundo processo que de certa maneira iniciou-se com a primeira chegada dos brancos e que corresponde a uma transformação profunda da sociedade katukina: a irrupção do “trabalho”. Antes os Katukina “não trabalhavam”. Não trabalhar significa não ter “produtos”, fruto desse trabalho, trocável com os Brancos a fim de obter bens manufaturados. Quando os Katukina falam que antes da chegada dos Brancos, dos soldados, eles não trabalhavam, insistem que não eram, na época, integrada as redes locais de trocas, compras e vendas. De certa maneira se representam como isolados. Hoje, em contraste eles dispõem de uma quantidade de “produtos” que trocam ou vendem para obter sal, sabão, roupas, material de pesca ou caça, produtos cosméticos...

---

<sup>8</sup> De novo temos a ambivalência, a nossos olhos, do verbo *-hik*, e “ver” eventos não sendo necessariamente testemunhar, não é possível saber o que as fonte viram de fato. Alguns duvidavam que se tratasse de ter testemunhados os eventos, outros não.

Para entender o que significa o termo trabalho temos que entender o que os próprios Katukina falam sobre eles hoje. Definem-se como um povo “manso”; quer dizer não “bravo”, não violento o que é equivalente ao “civilizado” piro (GOW, 1993). Isso se traduz em uma inserção, numa rede inter-étnica econômica e simbólica que envolve outros povos indígenas da região como os Ticuna e Cocama e os Brancos. Os Brancos são de fato um dos pólos que norteiam essa rede de relação simbólica, permitindo aos Katukina apreender, conceber e controlar as transformações sociais que eles viveram e estão ainda vivendo. Em certos aspectos trata-se de domesticar o Branco se apropriando de suas qualidades, tanto simbólicas quanto técnicas. Insistir sobre a irrupção do trabalho junto à chegada dos primeiros Brancos é então ligá-la a essa inserção, nessa rede. Porém, como relatei a parte dedicada aos brancos na narrativa é pequena, e não constitui o centro da narrativa.

### **Nawa, brancos e *continuum* relacional.**

A partir de Fonte Boa, quando o casal consegue fugir (em algumas versões os fugitivos são mais numerosos e fogem com a ajuda de um branco, porém só um casal conseguirá voltar) para dentro do mato (e rio acima) com o intuito de voltar ao Biá, a estrutura da narrativa aparece muito próxima a outros relatos katukina, notadamente as grandes gestas mitológicas. O relato é composto de vários encontros à medida que os personagens progridem. Encontros que giram principalmente em torno de um tipo de “estrangeiro”: os *nawa*. Inicialmente, as relações são boas, mas o casal descobre logo a verdadeira natureza dos *nawa*: canibais selvagens. Ao perceber que são os *nawa* que mataram e devoraram seus companheiros de fuga o casal tenta escapar o mais rápido possível, e boa parte do relato consiste as maneiras pelas quais eles escapam dos seus perseguidores<sup>9</sup>. As principais características dos *nawa*, que são ainda vistos como povoando o mato ao redor dos Katukina, são, então, de ser canibais, predadores dos Katukina e habitar a floresta de terra firme, entre os grandes rios ou nas cabeceiras deles, na Bacia do Juruá (hoje ainda esses lugares são dados como povoados pelos *nawa*). Não quero aqui analisar finamente esse relato, mas simplesmente entender porque num relato que conta a chegada dos Brancos o espaço narrativo é preenchido com um outro que não é dado como branco. Mas, ao final, os *nawa* são realmente tão diferentes dos Brancos?

Poderíamos tentar fazer alguns paralelos sobre a posição de cada um em relação aos outros, notadamente o fato que tanto brancos como *nawa* são predadores dos Katukina. Predação por canibalismo ou predação por rapto, que em todos os casos provocam perda demográfica. Difícil, todavia de sustentar uma equivalência entre *nawa* e brancos somente com esse paralelismo, mas suficiente para nos dar uma possível pista. O termo *nawa* empregado pelos katukina é provavelmente um empréstimo a populações pano, talvez via os próprios brancos. Sabemos que o termo foi empregado pelos brancos para designar as populações indígenas da bacia do Juruá que não aceitava facilmente a colonização do rio e mantinham relação de conflito armado com os Brancos (diferentemente dos Katukina) e que eram na grande maioria de língua pano. O termo *nawa* em pano já foi bastante discutido e não cabe aqui fazê-lo novamente, mas sabemos que ele serve para designar entre os pano o “outro”, fundamental para a constituição do “eu” (“alteridade constituinte”), inclusive o branco (ERIKSON, 1993, 1996; KEINFEIHEIM, 1992, 1993; CALAVIA SAEZ, 2002). Mas, os Katukina não são pano e o jogo constitutivo do eu, via incorporação do outro não é similar. Portanto não podemos simplesmente porque se trata de um termo pano que serve a designar o branco justificar a mesma equação quando os katukina os empregam. Para entender a relação

<sup>9</sup> Para a narrativa completa ver DETURCHE 2009 (p. 74-77).

entre brancos e *nawa* entre os katukina precisamos entender como os katukina concebem as suas relações com vários “outros”.

Como argumentei em outro lugar (2009) a organização social katukina atual é provavelmente o reflexo de transformações importantes nos últimos 150 anos, que implicaram a desaparecimento dos “subgrupos” parecidos aos encontrados entre os Kanamari ou os povos de língua arawa. Entre os Kanamari e os povos arawá a presença dessas subdivisões permitem certa flexibilidade das organizações sociais e das relações entre elas e os vários outros que povoam o cosmos (GORDON, 2007; COSTA, 2007, 2010). Os Katukina ao abandonar esse tipo de organização se posicionam num jogo de relação entre grupos que se aparenta mais a um *continuum*. Isso não implica um engesso de grupos étnicos, pois como veremos essas relações se encontram de certa maneira interiorizada, promovendo a aparição de recortes internos aos Katukina.

Resumido, os Katukina se situam num tipo de *continuum* que lembra a situação descrita por Gow a respeito dos Piro em relação aos índios bravos e os brancos (1993; ver também 1991, 2001, 2002 sobre as dinâmicas relacionais). Os Katukina se consideram “mansos”, diferentes dos índios que vivem ainda no mato e que eles chamam de *nawa* ou às vezes *ai-ai*. Porém, se a situação descrita por Gow tem três termos principais: índios selvagens, índios mansos e brancos. O *continuum* katukina tem recorte entre diversos grupos indígenas, como os Ticuna, os Kambeba, os Cocama e os Miranha. Ele deve ser entendido com uma rede de relações entre grupos diferentes que exprime a qualidade ‘mansa’, ou ‘civilizada’, distinguindo os índios bravos dos outros. Mas, os recortes que distinguem entre os Cocama, os Ticuna e os Katukina não se expressam unicamente via a ‘mansuidade’, ou melhor, essa qualidade não exprime simplesmente um modo de ser mais pacífico. Entra em jogo um complexo de relações que remetem a noção de ‘virar branco’ (KELLY, 2005). O que distingue os Cocama, os Ticuna e os Katukina, para esses últimos, é o grau de ‘virar branco’ (*dyara-pa*) sendo que o branco é o polo referencial que norteia o *continuum*, oposto aos índios bravos. Assim os Cocama se encontram num lugar mais próximo ao branco nessa rede de relação, por vários motivos geográfico, histórico e cultural, os Ticuna num outro e os Katukina numa terceira localização.

Esse processo dinâmico relativamente fluido permite aos Katukina situar-se no contexto das relações regionais e norteia as dinâmicas transformacionais da própria sociedade. Pois, constatei que esse *continuum* é de certa maneira internalizado a servir de guia para recomposição e organização interna katukina. É essa internalização que aparece na organização katukina em dois blocos opostos, geograficamente localizado ao longo do rio: os de cima e os de baixo), que podem aparecer como metades relativamente endogâmicas (dando a impressão de uma certa organização dualista). De fato um dos blocos é considerado como tendo relações históricas (na sua própria constituição: por acolhimento de membros de outros grupos provendo do Jutai) com populações que estavam numa posição diferente no “virar branco”, similar aos Cocama ou Tikuna atuais. Essa relação se encontra explicitada pelo uso dos termos de cocama, kambeba ou miranha para designar a maioria dos katukina desse bloco (situado rio abaixo) e que agem para os katukina do outro bloco como os Cocama, ou Kambeba do Solimões agem para os Katukina: domesticando o branco e seus bens (para maiores detalhes, DETURCHE, 2009).

### **Branco e Nawa: simetria e orientação.**

Voltando ao assunto principal, vale então salientar que esse *continuum* organizado pelo processo de “virar branco” seria delimitado por dois polos: os *nawa* e os brancos, um situado nas cabeceiras dos rios, selvagens e “não mansos”, e o outro rio abaixo, na “cidade de

Manaus”. Podemos então ver o *nawa* e os brancos numa oposição simétrica. Uma releitura da narrativa da chegada dos brancos pode se efetuar a luz dessa organização. Podemos de fato entender essa narrativa como uma expressão do *continuum* descrito acima, onde o casal ao voltar pelo território dos *nawa* exprimiria a posição mediana dos katukina. As tentativas para resistir a captura dos *nawa*, que se dá pela predação ou pela familiarização quando, inicialmente, eles tentam nutrir o casal com a carne dos katukina matados precedentemente. O processo de “virar branco” seria então a extração dessa condição selvagem. Daí a presença constante dos brancos como que em negativo, invisível, como opostos aos *nawa* e que justificaria essa narrativa como chegada dos brancos além das simples consequências históricas. Entendemos então a chegada do casal a sua reintegração como um processo de re-familiarização, pelo uso de roupas (cinto para o homem e pano preso num cinto para a mulher – itens perdidos durante a jornada) e de bebida de abacaxi que lhe são imediatamente oferecidos quando finalmente encontram seus parentes.

Os polos *nawa* e branco são tanto um quanto o outro indesejável como objetivo absoluto: não deve se transformar em nenhum deles. Estruturalmente branco é equivalente a *nawa*, se não fosse o movimento do “virar branco” que domina atualmente. Uma equivalência entre *nawa* e branco, parece então ser um pano de fundo que no contexto katukina se encontra reorganizado por um movimento, um processo transformacional, que se iniciou precisamente na irrupção dos Brancos no Biá, junto com os conceitos de “trabalho” e “produtos”. Conceitos que são a final na base do “virar branco”, já que é a traves deles que o Branco se encontra “familiarizado”. Mas o painel de fundo esta presente, é ele que permite falar dos Brancos passando pelos *nawa*. A relação *nawa* / branco é instável, podendo ser de equivalência ou de oposição, ela é organizada em função da posição e do movimento nos quais os katukina se concebem engajados e assim submetida à processos transformacionais.

O que conta essa história são eventos passados, porém não para situá-los no tempo, nem dar a eles o estatuto de uma passagem entre um tempo “pré” e um tempo “pós”; não são “eventos históricos”. O que importa para os Katukina não é saber quando isso aconteceu, nem mesmo se esse casal existiu (não é uma questão pertinente), mas sim de contar, em certo sentido, um processo que continua ainda hoje, de mostrar como esse processo se dá e quais são os atores implicados. Sendo que de fato os Brancos são uma das peças chave desse processo. Não se trata de contar uma derrota ou uma vitória, mas sim um movimento transformacional nos quais os Katukina estão engajados de maneira ativa. Processo que pode ser mobilizado não somente para explicar mudanças passadas, mas também mudanças atuais. Nesse sentido ele não pode ser o marco de uma mudança de era, seria mais a própria era se fazendo continuamente.

## Referências:

ALBERT, B.,

“La fumée du métal”. *L’Homme*, V. 28, n° 106, EHESS, Paris. 1988.

ALBERT, B. & RITA RAMOS, A., (Orgs),

*Pacificando o Banco; cosmologias do contato no Norte-Amazônico*, UNESP, São Paulo. 2000.

BONILLA, L. O.,

*Des proies si désirables, soumission et prédation pour les Paumari d’Amazonie brésilienne*, Tese de Doutorado (Doctorat) de L’École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris. 2007.

CALAVIA SÁEZ, O.

“O Inca Pano : Mito, história e modelos etnológicos”. *Mana*, 6 (2): 7-35. Rio de Janeiro. 2000.

CALAVIA SÁEZ, O.

“Nawa, I-nawa”. *Ilha*, 4 (1): 35-57, Florianópolis, PPGAS. 2002.

CALAVIA SÁEZ, O.

“A terceira margem da História: estrutura e relato das sociedades indígenas”. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, V. 20 n° 57: 39-51.

CALAVIA SÁEZ, O.

*O nome e o tempo dos Yaminawa*, UNESP/ NUTI/ ISA, São Paulo. 2006.

CARNEIRO da CUNHA, M. M. L.,

*História dos Índios No Brasil*, (Org.), 1º. ed. Companhia Das Letras, São Paulo. 1992.

COSTA, L. A.,

*As Faces do jaguar. Parentesco, História e Mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental*, Tese de doutorado do Museu Nacional UFRJ, Rio de Janeiro. 2007.

COSTA, L. A.,

“The Kanamari Body-Owner. Feeding and Predation in Western Amazonia”. *Journal de la Société des Américanistes*, T. 96.1: 169-192. Société des Américanistes/ Musée du Quai Branly, Paris. 2010.

DETURCHE, J.,

*Les Katukina du Rio Biá (Etat d’Amazonas – Brésil): Histoire, Organization sociale et Cosmologie*. Tese de doutorado, Universidade Paris Ouest Nanterre La Défense, Nanterre. 2009.

DREYFUS, S.,

“Les réseaux politiques indigènes en Guyane occidentale et leurs transformations aux XVIIe et XVIIIe siècles”. *L’Homme*, V. 32, n° 122 : 75-98. EHESS, Paris. 1993.

ERIKSON, Ph.

“Une nébuleuse compacte : le macro-ensemble pano”. *L’Homme*, Paris, v. 33, n. 126-128: 45-58, EHESS, Paris. 1993.

ERIKSON, Ph.,

*La griffe des aïeux : marquage du corps et démarquage ethnique chez les matis d’Amazonie*, Peeters Selaf, Paris. 1996.

FAUSTO, C.,

“Fragmentos de história e cultura tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-historico”. In M. Carneiro da Cunha, (Org.), *História dos índios no Brasil*, pp. 381-396, São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp/SMC. 1992.

FAUSTO, C.,

“Faire le mythe. Histoire, récits et transformation en Amazonie”. *Journal de la Société des Américanistes*, v. 88 : 69-90, Paris. Versão elec : <http://jsa.revues.org/index2749.html> . 2002.

GORDON, F.,

“Reflexões sobre a noção de subgrupo a partir do *madiha kulina*”, Apresentação no GT « Discutindo fronteiras grupais, étnicas e societárias na Amazônia Indígena », GT 22 da VII reunião de Antropologia do mercosul, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. 2007.

- GOW, P.,  
*Of Mixed Blood, Kinship and History in Peruvian Amazonia*, Clarendon Press, Oxford. 1991.
- GOW, P.,  
 “Gringos and Wild Indians of history in Western Amazonian Cultures”, In *L’Homme* v. 33 n° 126-128: 327-47, Paris. 1993.
- GOW, P.,  
*An Amazonian Myth and its History*, Oxford University Press. 2001.
- GOW, P.,  
 “Piro, Apurinã, and Campa: Social dissimilation and Assimilation as Historical Processes in Southwestern Amazonia”. In J. D. Hill & F. Santos-Granero *Comparative Arawakan Histories. Rethinking language Family and Culture Area in Amazonia*, pp. 147-70, Univesity of Illinois. 2002.
- KEIFENHEIM, B.,  
 “Nawa : un concept clé de l’altérité chez les Pano”. *Journal de la Société des Américanistes* v. 76 (1): 79-94, Paris. 1990.
- KEIFENHEIM, B.,  
 “Identité et Altérité chez les Indiens Pano”. *Journal de la Société des Américanistes* v. 78 (2): 79-93, Paris. 1992.
- KELLY, J. A.,  
 “Notas para uma teoria do “virar branco””. *Mana*, 11 (1): 201-34, Rio de Janeiro. 2005.
- PORRO, A.,  
 “História indígena do alto e médio Amazonas”. In M. Carneiro da Cunha, (Org.), *História dos índios no Brasil*, pp. 175-196, São Paulo, Companhia das Letras/Fapesp/SMC. 1992.
- PORRO, A.,  
*As crônicas do rio Amazonas*, 1ª ed., Vozes, Petropolis. 1993.
- PORRO, A.,  
*O povo das águas*. 1ª ed., Vozes et Edusp, Petropolis et São Paulo. 1996.
- VIVEIROS DE CASTRO, E.,  
 “Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena”, In *A inconstância da alma selvagem – e outros ensaios de antropologia* cap. 7: 347-99, Cosac & Naify, São Paulo. 2002.