

KATUKINA, YAWANAWA E MARUBO: DESENCONTROS MÍTICOS E ENCONTROS HISTÓRICOS

Edilene Coffaci de Lima

Resumo: O artigo fornece um relato etnográfico das relações que os Katukina têm estabelecido com os Yawanawa e com os Marubo, dando ênfase à maneira como tais relações conduzem os primeiros à reformulação de suas próprias concepções, particularmente no que diz respeito à organização social e história do grupo. Busca-se também inserir os Katukina na problemática da identidade pano.

Unitermos: Relações Inter-tribais - Identidade Étnica - História Indígena - Etnologia Pano - Katukina - Yawanawa - Marubo.

Abstract: This article contains an ethnographic report on the contact between the Katukina and the neighboring Yawanawa and Marubo. Emphasis is given to the effect of such relationships on Katukina conceptions concerning their own history and social organization. I also approach these problems against more general issues of Pano identity.

Keywords: Intertribal Relationships - Ethnic Identity - Indian History - Pano Ethnology - Katukina - Yawanawa - Marubo.

Introdução

Os Katukina, povo falante de uma língua pano, estão localizados na região do alto Juruá e têm uma população total de aproximadamente 320 indivíduos, distribuídos em dois grupos locais, na área indígena do rio Gregório e na área indígena do rio Campinas, no estado do Acre. Eles serão aqui chamados de Katukina, termo que, embora não constitua sua auto-denominação, é o usual para se referirem a si mesmos enquanto um grupo único. As únicas auto-denominações existentes referem-se aos seis clãs nos quais os Katukina se dividem: varinawa, kamanawa, satanawa, waninawa, naynawa e numanawa.

Nos limites deste artigo¹, descrevo e analiso as relações que os Katukina têm mantido ao longo de sua história com outros grupos indígenas da região, os Yawanawa e os Marubo, ambos da família linguística pano, tomando-as como via de acesso privi-

1. Este texto corresponde a uma versão resumida do terceiro capítulo da dissertação de mestrado em Antropologia Social que apresentei na FFLCH/USP, sob a orientação da Profª Manuela Carneiro da Cunha. Os dados foram coletados em nove meses de pesquisa de campo na aldeia Katukina do rio Campinas, entre 1991 e 1993, com o apoio do Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII). Esta pesquisa se beneficiou ainda do suporte financeiro fornecido pela CAPES, FAPESP e FORD/ANPOCS.

legiada à maneira como os Katukina representam seus “outros” e, ao mesmo tempo, a si mesmos.

As relações interétnicas ou intertribais não são um tema absolutamente inédito na literatura indígena sul-americana. Menos ainda em se tratando de um grupo pano. Pelo contrário, Townsley (1989) e Erikson (1990) insistentemente têm afirmado que os grupos pano estão ligados por uma complexa teia de relações inter-tribais, fusões e cisões, que embora acentuada a partir do contato com os brancos não lhe é exclusivamente tributária.

Em linhas gerais, esses autores têm destacado o contorno essencialmente tênue das fronteiras étnicas entre os grupos pano. Na maior parte desses grupos, não só entre os Katukina, a palavra *nawa* é usada tanto para auto quanto para a alo-referência e, assim, o “nós” e os “outros” estão condensados na mesma categoria. *Nawa* significa, num gradiente, o “nós”, o “outro” (grupos pano) e o “estrangeiro” ou “inimigo” (os Kulina, os brancos). Ainda que esta etno-taxonomia social reconheça gradações, os “outros” não encarnam efetivamente a antítese da humanidade, antes são vistos como seu complemento, condição mesmo da reprodução social (Erikson, 1990:80). A alteridade é então constituinte (*idem*, 1986:186) e não um mero detonador da identidade. Assim, destacamos que os grupos pano que apresentam metades exogâmicas, atribuem a uma delas o papel do *nawa* “exterior”, do estrangeiro – tal é o caso dos Kaxinawá que fazem esta associação simbolicamente (McCallum, 1989) e dos Yaminawa que chegam mesmo a nomear uma de suas metades como *dawa* (variante regional de *nawa*) (Townsley, 1988: 97-103).

Na literatura pano, antiga e recente, há uma profusão de indicações acerca das relações interétnicas. Da “simbiose guerreira” (D’Ans, 1982) dos Yaminawa e Amapá, passando pela identificação dos Matis

(Erikson, 1990) com grupos com os quais eles não têm nenhum contato (enquanto consideram pessoas nascidas na aldeia como “estrangeiros”), a temática do “outro” é privilegiada – uma temática que se iniciou a partir do estudo de Deshayes e Keiffenheim (1982) sobre os Kaxinawá. Com os Katukina não é diferente. Pelo contrário, procuro mostrar como o que está enunciado em termos gerais para os grupos pano – a necessidade da incorporação do “outro” – se apresenta de forma extremamente marcada entre eles.

Abordando as relações que os Katukina têm mantido com outros grupos indígenas – os Yawanawa e os Marubo – sigo, portanto, a trilha aberta pelos etnólogos pano. Ao mesmo tempo, sigo o caminho daqueles que têm se dedicado à problemática da identidade étnica entre os grupos indígenas sul-americanos, partilhando do princípio de que, como afirma Howard (1993:232): “Enquanto algo culturalmente construído, a identidade tribal (ou étnica) envolve outros domínios de categorias significativas. Enquanto categoria relacional, ela aciona várias facetas potenciais de contraste, homologia ou gradação frente a diferentes tipos de Outros. Enquanto dialética, ela está sujeita a um processo contínuo de construção, acumulação história, renovação e transformação”.

Como afirmei anteriormente, os Katukina são *nawa*, assim como outros grupos pano, os Kulina e os brancos; mas certamente não o são da mesma maneira. A humanidade é reconhecida dentro e além dos limites do grupo local, mas nem por isso seria apropriado dizer que os Katukina cultivam uma certa xenofilia. Ao abordar as relações que os Katukina têm estabelecido com os Yawanawa e os Marubo pretendo, de alguma maneira, reproduzir as gradações da concepção de *nawa*, conforme me foram passadas em campo: do mais distante ao mais próximo. Entretanto, deve estar claro que tal concepção está sujeita a oscilações no tempo. Devo observar ainda que, em termos proporcio-

nais, a parte dedicada aos Marubo é bem maior do que aquela dedicada aos Yawanawa e isso se deve basicamente a dois motivos. Por um lado, os Katukina do Campinas, desde que deixaram a aldeia do rio Gregório,² não têm mais contatos regulares com os Yawanawa e, assim, baseei-me principalmente no que me disseram os primeiros acerca de relações passadas. Por outro, os próprios Katukina têm dedicado atualmente uma grande atenção aos Marubo. Membros dos dois grupos se encontraram na cidade de Cruzeiro do Sul (AC) em outubro de 1992 e, a partir daí, passaram a fazer visitas entre si. Os Katukina afirmam que, no passado, formavam um mesmo grupo com os Marubo. Em campo pude acompanhar todo o processo de identificação e as elaborações que os Katukina efetuaram para dar conta do desencontro entre eles no passado remoto.

Por fim, espero que ao mostrar como os Katukina representam seus “outros”, seja perceptível também a maneira como eles próprios se representam.

Katukina e Yawanawa

Os Yawanawa habitam a parte sul da área indígena do rio Gregório e têm uma população estimada entre 210 a 250 pessoas (Szmrecsányi, 1991). A parte norte da mesma área indígena é habitada pelos Katukina. No início deste século, os Yawanawa foram denominados, nos registros dos viajantes, também como Katukina. Atualmente, entretanto, eles são localizados nos mapas étnicos pela primeira designação, embora afirmem que, além de Yawanawa, entre eles algumas pessoas sejam Rununawa, Eskinawa, Sha-

wanawa, Kamanawa e Ushunawa. O fato dos Yawanawa terem passado por Katukina na literatura parece conter algumas especificidades. Menos que um equívoco, talvez os viajantes do alto Juruá tenham reproduzido a ambivalência das relações que os dois grupos mantêm ainda hoje. Vejamos.

Os Katukina do Campinas são unânimes em afirmar que, dos grupos pano do alto Juruá, os Yawanawa sempre foram seus vizinhos mais próximos. Além disso, as tatuagens faciais (*titsa*) yawanawa seriam semelhantes às daquelas que usavam os Katukina e a língua falada pelos dois grupos quase idêntica. No período do apogeu da borracha, na virada do século, membros dos dois grupos teriam trabalhado no mesmo seringal. Assim, alguns Katukina teriam temporariamente morado no seringal Caxinauá, identificado hoje como território yawanawa, e alguns Yawanawa teriam se estabelecido também temporariamente no seringal Sete Estrelas, considerado como território katukina. Ambos os seringais, no rio Gregório, são imediatamente próximos um do outro e chegaram, por períodos diversos, a serem administrados conjuntamente por um único patrão.³ Estes aspectos comuns – a proximidade física, as semelhanças lingüísticas e as tatuagens – parecem ter contribuído para que os viajantes confundissem um grupo com o outro.

Entretanto, a despeito de quaisquer semelhanças, os Katukina fazem questão de negar a identificação com os Yawanawa e há mesmo uma certa rivalidade. Assim, a ênfase recai mais sobre os contrastes do que sobre as semelhanças. Os Katukina dizem que a língua yawanawa é parecida com a deles próprios, porém o fato delas não serem idênticas é determinante para afirmar a diferenciação entre os dois grupos. No que tange às tatuagens faciais, os argumentos dos Katu-

2. A aldeia katukina do rio Campinas formou-se no início da década de 70, a partir da cisão da aldeia katukina do rio Gregório.

3. Para maiores detalhes sobre a história katukina, consultar Coffaci de Lima (1994:16-39).

kina para não se identificarem com os Yawanawa são reveladores. Entre os Pano, como afirmou Erikson (1986:162), não há dúvidas de “que a identidade seja particularmente definida pelas tatuagens”. Contudo, ainda que as tatuagens katukina e yawanawa, no período em que as usavam,⁴ fossem idênticas, os Katukina preferem dizer que os Yawanawa sempre os “imitaram”, e que suas tatuagens não seriam originais.⁵ Acontece que os Katukina dizem também que suas tatuagens são semelhantes às tatuagens marubo e, nesse caso, o argumento serve para afirmar uma identidade comum.

É importante observar que alguns pesquisadores (FUNAI, 1982; Szmrecsányi, 1991) ouviram dos Yawanawa a afirmação de que eles teriam intermediado o contato dos katukina com os brancos. Tentei confirmar esta informação com os Katukina, mas só obtive respostas negativas. Alguns Katukina, inclusive, acrescentavam que se os Yawanawa afirmam mesmo tal fato é com o objetivo de forjar uma certa superioridade, como se quisessem com isso dizer que já os submeteram.

Ainda que uma vez ou outra seja possível ouvir de algum Katukina um comentário elogioso aos Yawanawa, prevalecem os comentários depreciativos e hostis. E, mais importante, nunca os Katukina são indiferentes aos Yawanawa; sobre eles sempre têm algo a dizer. É interessante observar que, nos dias de hoje, a maior parte dos comentários que os Katukina fazem a respeito dos Yawanawa são baseados em informações sobre eles que obtêm indiretamente, de algum Katukina morador da aldeia do Campinas que visitou a aldeia do rio Gregório ou o contrário. Tais informações espalham-se pela

aldeia e tornam-se de domínio público. Raramente se põe em dúvida a veracidade da informação ou idoneidade do informante quando o assunto diz respeito aos Yawanawa; o mesmo não sendo verdadeiro quando o assunto concerne especificamente aos Katukina do rio Gregório. Neste caso, sempre contestam tanto a informação quanto o informante.

Este interesse e parcialidade dos Katukina do Campinas em relação aos Yawanawa apoia-se muito em lembranças do passado, do período em que viviam próximo deles – antes da divisão da aldeia katukina do rio Gregório. As informações indiretas que os Katukina obtêm hoje sobre os Yawanawa somente atualizam experiências antigas, atestando assim que, para a rivalidade se manter, não é preciso que o adversário esteja próximo.

Segundo os Katukina, é impossível datar o início das hostilidades entre eles e os Yawanawa. Estes sempre foram tanto seus vizinhos mais próximos quanto seus adversários mais freqüentes na guerra. Apesar da vizinhança, não era a disputa por território que os opunham e sim a disputa por mulheres. Dizem os Katukina que as guerras eram sempre iniciadas pelos Yawanawa, que capturavam suas mulheres e depois fugiam. Por seu turno, ele atacavam os Yawanawa com o mesmo objetivo, muito embora eu não tenha conhecido ninguém que se identificasse ou que pudesse identificar alguém como descendente de mulheres capturadas.

Até onde é possível recuar cronologicamente, os Katukina têm o rapto da tia paterna de Roa, pelo chefe dos Yawanawa, no início deste século, como um ponto importante em suas memórias de hostilidades. O rapto de tal mulher exprime a ambivalência das relações com os Yawanawa, pois ela teve filhos na aldeia opositora e assim alguns Katukina são genealogicamente ligados aos Yawanawa. Contudo, é difícil encontrar alguém que reivindique este vínculo; em geral,

4. Os Katukina dizem que eles e os Yawanawa deixaram de fazer as tatuagens faciais após o contato com os brancos.

5. É interessante observar que alguns brancos da região expressam essa mesma opinião, ou seja, dizem também que os Yawanawá “imitam” os Katukina.

ocultam-no ou descartam-no. Roa, por exemplo, é sobrinho (*piá*) desta mulher, pois ela era irmã de seu pai, e certamente ele tem primos cruzados entre os Yawanawa.⁶ Entretanto, após ter indicado o vínculo genealógico com ela, imediatamente negou que ele fosse extensivo aos Yawanawa, afirmando genérica e categoricamente que eles “não prestam” (*ishtxapá*).

O rapto da tia paterna de Roa pelos Yawanawa parece ter gerado desavenças entre os dois grupos durante muitos anos. Roa conta que, quando era ainda menino, seu pai, Sinhá, era o chefe dos Katukina e A. Luiz, que havia capturado a irmã de Sinhá, o chefe dos Yawanawa. Certa vez A. Luiz e outros Yawanawa apareceram de surpresa na aldeia dos Katukina, no seringal Sete Estrelas, vestidos com trajes rituais (feitos de palha de jarina) e armados com espingardas. Na ocasião, A. Luiz dirigiu-se a Sinhá dizendo que tudo o que iria ocorrer ali não passava de uma “brincadeira” e, de repente, disparou contra todos os animais domésticos (porcos, galinhas e patos) dos Katukina e voltou à sua aldeia, no seringal Caxinauá. Sinhá não gostou da “brincadeira” e decidiu se vingar: após três dias ele planejou e executou a invasão da aldeia yawanawa para matar seus animais domésticos, como eles já tinham feito. Os Katukina vestiram-se também com palha de jarina, pintaram-se e fizeram o contra-ataque. Contudo, a vingança já era esperada pelos Yawanawa que esconderam todos os porcos, patos e galinhas antes que os Katukina chegassem à sua aldeia. Tal fato, segundo Roa, deixou Sinhá ainda mais irritado, mas ele não desistiu da vingança e só se retirou da aldeia yawanawa após encontrar e matar todos os animais domésticos nos esconderijos.

Este episódio revela a forma como a hostilidade entre os Katukina e os Yawa-

nawa era atualizada após o contato com os brancos e a fixação nos seringais. Segundo Roa, neste tempo eles já não se matavam uns aos outros. As mortes decorrentes de disputas entre os homens de ambos os grupos seriam, neste período, causadas exclusivamente por feitiçarias. A propósito, Roa afirma que seu pai foi morto aproximadamente entre final da década de 50 e início de 60, por obra de feitiçarias do chefe dos yawanawa, que era cunhado (*txai*) de Sinhá, visto que era casado com a irmã dele. A morte de Sinhá foi um dos motivos que levou à divisão da aldeia katukina do rio Gregório. Temendo por sua vida e de seus familiares, Roa decidiu viver longe dos Yawanawa e ainda hoje afirma que não há a mínima possibilidade de voltar ao rio Gregório, nem mesmo para fazer visitas aos Katukina que ainda residem lá.

Ainda que este fato recue à primeira metade deste século, permanecem as desavenças entre membros dos dois grupos, embora acredite que já tenham sido mais acentuadas.

No período em que estive em campo, alguns eventos me permitiram saber como se mantém a relação entre os dois grupos. A seguir, descrevo um deles, que diz respeito à transferência de um morador da aldeia katukina do rio Gregório para a aldeia do Campinas. Trata-se de Yupá. Logo que ele chegou ao Campinas, acompanhado de sua mulher e cinco filhos, instalou-se na casa de Roa e posteriormente foi-lhe cedida uma casa abandonada para se estabelecer, até que pudesse construir uma nova. Yupá tem apenas uma irmã que reside na aldeia do Campinas, a maior parte de seus parentes são residentes na aldeia do rio Gregório, e assim estranei sua mudança repentina.⁷ Yupá, logo que

6. Os Katukina apresentam um sistema de parentesco do tipo dravidiano (Coffaci de Lima, 1994:41-54).

7. Todos os Katukina que moram na aldeia do rio Campinas têm laços de parentesco com os residentes da aldeia do rio Gregório. Em termos proporcionais, entretanto, as pessoas sempre têm mais parentes na aldeia em que moram.

chegou, dizia que tinha resolvido se transferir para a aldeia do Campinas devido às dificuldades de obter bens industrializados (como sal, sabão e querosene) no rio Gregório. Dias depois, entretanto, corria o boato entre os Katukina de que Yupá havia decidido se mudar para o rio Campinas devido às pressões de um rapaz yawanawa para se casar com uma de suas filhas.

Yupá acabou mais tarde confirmando o boato. Segundo ele, o rapaz yawanawa queria se casar com sua filha mais velha e já havia se oferecido para ajudá-lo no trabalho de abertura do roçado e para caçar para ele. Em contrapartida, Yupá deveria permitir que sua filha se transferisse com o rapaz para a aldeia dos Yawanawa, no seringal Caxinauá. Tudo o que um sogro pode desejar (e exigir) de um genro é que ele o ajude a abrir os roçados e caçar. Entretanto, Yupá disse que jamais permitiria que suas filhas se casassem com um Yawanawa, seu genro deveria ser um Katukina, fosse ele residente no rio Gregório ou no Campinas. Após desautorizar o casamento, Yupá passou a temer que o rapaz yawanawa “roubasse” sua filha ou que fizesse feitiçarias contra ele e, por isso, decidiu se transferir com o restante de sua família para a aldeia do Campinas.

Quando Yupá terminou de expor seu desagrado com as investidas do rapaz yawanawa, Roa, que estava próximo, me perguntou se era permitido que os Yawanawa entrassem ou morassem na aldeia dos Katukina, no rio Gregório. Minha resposta, como não podia deixar de ser, foi de que a decisão cabia aos Katukina. Então ele completou que achava que deveria ser proibida a entrada dos Yawanawa, alegando que as aldeias já foram demarcadas pelo governo e que cada um dos grupos tinha suas próprias terras para fazer os roçados e caçar. É interessante observar que nunca os Katukina apontaram os conflitos com os Yawanawa como territoriais. Contudo, naquele momento, Roa manipulava o fato das terras já terem sido

demarcadas para propor um fim aos conflitos com os Yawanawa, que, como parece ainda hoje, sempre foram decorrentes das disputas por mulheres.

A mudança de Yupá para a aldeia do Campinas indica que os casamentos intertribais entre Katukina e Yawanawa não fazem parte apenas do passado. Ainda hoje a disputa por mulheres é, ao mesmo tempo, o que aproxima e distancia os dois grupos, à medida em que cria laços de parentesco e rivalidades, pelo menos da perspectiva adotada pelos Katukina.

Apesar da rivalidade, não há que se pensar que os Katukina evitam os Yawanawa o tempo todo. Os mesmos Katukina que repetiam insistentemente que os Yawanawa não são pessoas confiáveis, admitiam que já visitaram várias vezes a aldeia de seus opositores. E tais visitas eram motivadas não somente pelas contingências do contato com os brancos, nos períodos em que tiveram um mesmo patrão, por exemplo; mas por vontade própria, para encontros fortuitos, descompromissados, e para a realização de certos rituais.

Não hesitaria em definir a relação dos Katukina com os Yawanawa como baseada em um estado permanente de “interdependência precária” ou de “simbiose guerreira”, como Townsley (1988:94) e D’Ans (1982:268), respectivamente, definiram as relações estabelecidas entre os Yaminawa e Amahuaca, no Peru. Estes dois últimos grupos mantêm um padrão de relacionamento bastante instável, marcado pela vizinhança (às vezes coresidência), por inter-casamentos e suspeitas de feitiçarias, que é em larga medida análogo àquele mantido há muitos anos pelos Katukina e Yawanawa. Em algumas passagens do trabalho de Townsley, situações vividas pelos Yaminawa e Amahuaca são tão parecidas com aquelas que vivem os Katukina e Yawanawa que transmutando os etnônimos nada parece se alterar: “Os Amahuaca do Huacapistea residiam com os

Yaminawa por alguns anos quando uma disputa começou, estimulada pela suspeita de que uma morte tinha sido causada por feitiçarias amahuaca. Os Amahuaca imediatamente se retiraram e fugiram para junto de seus parentes no Mapuya, temendo por suas vidas” (1988:92).

A ambivalência, antes que a oposição pura e simples, é o que rege a relação entre estes grupos. No caso dos Yaminawa e Amahuaca, ainda que inimigos, os dois grupos chegaram a migrar conjuntamente (Townsend, 1988). Levando adiante a comparação, os Katukina e Yawanawa, no rio Gregório, reivindicaram juntos a demarcação de suas terras na década de 80. No fim das contas, tudo parece se passar como se o inimigo fosse indispensável à constituição da ordem social.

As relações mantidas pelos pares Yaminawa/Amahuaca e Katukina/Yawanawa, guardadas as proporções, remetem à afirmação de Lévi-Strauss (1976[1942]:329) sobre guerra e comércio entre os grupos altos xinguanos: “os laços que unem as diferentes tribos são mais fortes que as antipatias”. Resta saber o que vem a ser a concepção de “tribo” neste contexto.

Katukina e Marubo

Aqui devo abordar um dos eventos mais privilegiados pelos Katukina nos anos recentes: o encontro com os Marubo. Este encontro desencadeou a auto-reflexão dos Katukina sobre sua própria sociedade e suscitou comparações que vão desde a regra de filiação aos clãs até a alimentação, as relações de gênero, a língua, a cultura material e a mitologia. No que diz respeito particularmente à mitologia, houve por parte dos Katukina, não apenas comparação, mas reavaliação e reformulação. Se privilegio um evento, o en-

contro dos Katukina com os Marubo, é para buscar compreender a lógica que subjaz às representações que foram e que estão sendo construídas a partir dele. Como já afirmou Sahlins (1990:191), “um evento não é apenas um acontecimento no mundo... é a interpretação do acontecimento”.

Os Marubo estão localizados ao longo das cabeceiras dos rios Ituí e Curuçá, afluentes do rio Javari, no estado do Amazonas. Segundo Montagner Melatti (1985:20), em 1978 a população marubo totalizava pouco mais de 450 pessoas, distribuídas em 11 grupos locais. Desde 1952, missionários da Missões Novas Tribos do Brasil (MNTB) estão estabelecidos entre os Marubo do rio Ituí.⁸ O termo “Marubo”, do mesmo modo que “Katukina”, não corresponde a uma auto-denominação, os membros do grupo se identificam através das denominações das unidades matrilineares, como: sranenawabo, isconawabo, barinawabo, satanawabo, rane-nawabo, camanawabo, nomanawabo, inonawabo (Melatti, 1977:92-94).

Os Marubo visitam com certa frequência a cidade de Cruzeiro do Sul (AC) para vender artigos artesanais (colares e pulseiras de aruá, redes, potes de cerâmica etc) e para comprar artigos industrializados. O intermediário deste comércio é um índio marubo, chamado Sebastião, que tem residência fixa nesta cidade.⁹ O encontro dos Katukina com os Marubo aconteceu no porto da cidade de Cruzeiro do Sul. Os Katukina dizem que estavam andando pelo porto, quando ouviram algumas pessoas falando uma língua parecida com a deles e resolveram se aproximar. Apresentaram-se, trocaram algumas palavras com os Marubo e logo descobriram que, além da língua, eles tinham outras

8. Para maiores detalhes sobre os Marubo consultar os trabalhos de Melatti (1977, 1981, 1983 e 1985) e Montagner Melatti (1985 e s/d).

9. Possivelmente Sebastião seja o “patrão marubo” sobre o qual Melatti (1983:168-171) já fez referências.

características em comum. A principal delas, segundo os Katukina, é que entre os Marubo algumas pessoas também se identificavam como satanawa, varinawa, kamanawa... Os Marubo deram então às mulheres katukina vários colares de aruá que tinham levado para vender na cidade e os Katukina retribuíram com artigos industrializados. É interessante observar que os Marubo-satanawa deram presentes aos Katukina-satanawa, os Marubo-kamanawa aos Katukina-kamanawa e assim por diante. Quando os Katukina decidiram voltar à aldeia, convidaram os Marubo a acompanhá-los, mas apenas um jovem, Vimi, pôde aceitar o convite. As outras pessoas prometeram visitá-los em outra ocasião.

Antes de abordar os desdobramentos do encontro dos Katukina com os Marubo, gostaria de observar que desde a primeira vez que estive em campo, em 1991, os Katukina me disseram que eles e os Marubo formavam um mesmo grupo, embora afirmassem não os conhecerem até aquela data. Na ocasião, falaram que foram alguns brancos, residentes em Cruzeiro do Sul, que os informaram sobre a semelhança entre eles e os Marubo. Este é um dos aspectos mais obscuros desta identidade dos Katukina com os Marubo: como, antes de 1992, eles podiam afirmar semelhanças com os Marubo se não os conheciam? Os Katukina do Campinas efetivamente têm outubro de 1992 como a data do primeiro encontro com os Marubo. Entretanto, acredito que encontros anteriores entre eles já tivessem ocorrido. A favor desta afirmação há uma informação que me foi dada por Wachime, e não confirmada por outros, de que os missionários da MNTB teriam levado um Katukina, morador da aldeia do rio Gregório, para visitar os Marubo e que este homem teria percebido as semelhanças entre os dois grupos e comunicado aos demais Katukina quando retornou da viagem. Por outro lado, Montagner Melatti, que pesquisou entre os Marubo de 1974 a

1983, afirmou que em certos cânticos marubo há referências aos Katukina: “alguns [cânticos] comentam sobre os Kulina e os Katukina do rio Gregório/Juruá, que moram longe da área marubo, no que se refere às danças, melodias e textos dos cânticos, língua, pajelança, roçados e outros” (s/d: 19). Infelizmente a autora não diz como os Marubo obtiveram tais informações sobre os Katukina e não tenho notícias de visitas dos Marubo aos Katukina antes de 1992. Inquestionavelmente o encontro em Cruzeiro do Sul é o marco da aproximação entre os dois grupos, mas parece-me bastante provável que encontros anteriores já tivessem ocorrido, contribuindo para suscitar a posterior identificação entre eles. Na ausência de maiores detalhes que permitam reconstituir a história da identificação entre os Katukina e os Marubo, privilegiarei os desdobramentos do encontro entre eles a partir de 1992.

Vimi, o rapaz marubo que acompanhou os Katukina até a aldeia do Campinas, é um satanawa e ficou hospedado na casa de Shere, também um satanawa, que foi quem lhe fez o convite da visita. Logo que Vimi chegou à aldeia as atenções foram voltadas para ele e todos queriam conhecê-lo e saber onde e como vivia, se era casado, se a aldeia em que morava era muito populosa, o que comiam, como trabalhavam, etc. No período em que estive na aldeia katukina, cerca de 15 dias, Vimi não tomou parte em atividades domésticas que não fossem as pescarias. Passava a maior parte do tempo na casa de seus hospedeiros e na casa de Mane, que é casado com uma satanawa.

O primeiro aspecto a ser destacado é que a identificação dos Katukina com os Marubo foi construída sobre o reconhecimento, por parte dos Katukina, de que os Marubo também afirmam diferenças internas. Tentarei formular de outra maneira. Afirmei antes que os Katukina se dividem internamente em seis clãs: varinawa, kamanawa, satanawa, waninawa, naynawa e numa-

nawa. Estes clãs demarcam as relações entre os Katukina internamente, ressaltando as diferenças entre uns e outros. A partir do momento em que os Katukina perceberam que os Marubo também reconheciam diferenças internas entre os seus membros – ou seja, que tinham unidades matrilineares homônimas a seus clãs – afirmaram que tinham uma identidade em comum. A alteridade interna, se assim podemos dizer, serviu para afirmar uma identidade externa.

Desta identificação inicial entre os Katukina e o Marubo, caberia ainda destacar que o critério lingüístico, tantas vezes invocado pelos primeiros, para rechaçar a identificação com grupos geograficamente mais próximos, como os Yawanawa, não se aplica aos Marubo. A semelhança das línguas foi o que motivou os Katukina a se aproximarem dos Marubo em Cruzeiro do Sul. Entretanto, os Katukina admitem compreender melhor a língua dos Yawanawa que a dos Marubo. Porém, descartam a identificação com os primeiros enquanto reivindicam com os segundos. Conforme me explicaram os Katukina, eles e os Marubo falam hoje línguas diferentes porque permaneceram muito tempo separados. Outrora, eles teriam formado um mesmo grupo e falado a mesma língua. Segundo os missionários da MNTB o grau de inteligibilidade mútua entre as línguas katukina e marubo é de cinquenta por cento (cf. Melatti, 1981:37).

A afirmação dos Katukina de que, no passado, formavam um mesmo grupo com os Marubo remete à reflexão acerca de sua própria sociedade e composição étnica. A separação dos dois grupos teria ocorrido em um tempo remoto, em que nem eles nem seus pais eram nascidos. Muito antes ainda de conhecerem os brancos. Através das narrativas míticas, os Katukina reencontraram os Marubo e, simultaneamente, rememoraram sua história comum. Os Katukina parecem classificar sob um mesmo rótulo suas narrativas míticas. Todas elas, independente dos

temas que abordem, são classificadas como *shenepavo*, “histórias de antigamente” ou “histórias dos ancestrais”.

A primeira vez que os Katukina me falaram dos Marubo foi em 1991, após Wachime narrar o mito de origem dos *nawa* (grupos pano) e a dramática travessia sobre a “ponte-jacaré”. De acordo com este mito, todos os *nawa* têm uma origem comum: saíram de debaixo da terra, de um buraco localizado nas proximidades da cabeceira de um rio. Caminhando à procura de um lugar para morar, depararam-se com um rio muito grande, identificado como o rio Juruá, que impedia a continuação da caminhada. Foi então que apareceu um jacaré gigante, *Tarakawate*, que se dispôs a ajudá-los a atravessar o rio, carregando-os sobre suas costas. Para tanto, *Tarakawate* exigiu que não comessem carne de jacaré e se cumprissem o determinado, ajudaria todos a atravessarem para a outra margem. Muitas pessoas já haviam feito a travessia do rio quando o jacaré gigante descobriu que sua exigência não estava sendo cumprida. Irritado, *Tarakawate* submergiu e os *nawa* que não tinham ainda atravessado o rio ou morreram afogados ou permaneceram onde estavam. Finalizando, Wachime acrescentou que os *nawa* do Acre atravessaram sobre a “ponte-jacaré”, aqueles que estão no Amazonas não, e completou: “*Esses Marubo são Katukina, mas o negócio é que a gente passou para cá e eles ficaram do outro lado*”.

Por ocasião da visita de Vimi, o rapaz marubo, à aldeia do Campinas, os Katukina quiseram saber se os Marubo atravessaram ou não o grande rio sobre o jacaré gigante. Caso contrário, como poderiam tê-los encontrado? Segundo Mane, que disse ter feito esta pergunta a Vimi, os Marubo atravessaram o jacaré, mas não junto com eles. Os Marubo teriam ficado na outra margem do rio, “do lado de lá”, após o jacaré gigante descobrir que sua exigência não estava sendo cumprida. Não por muito tempo entretanto, pois os Marubo conseguiram convencer o jacaré gigante a lhes dar uma segunda chance, quan-

do então ele permitiu que uma última travessia fosse feita. Logo que atravessaram o rio, os Marubo teriam saído à procura dos Katukina, mas como não os encontraram, decidiram se estabelecer onde estão ainda hoje.

Para darem conta do desencontro com os Marubo no passado remoto, os Katukina reelaboraram e ampliaram partes da narrativa mítica para afirmarem uma identidade comum.¹⁰ Entretanto, nem tudo se ajusta com perfeição na reelaboração do mito. Uma das questões que fica sem resposta é saber qual, afinal, foi o rio que o jacaré gigante ajudou os *nawa* a atravessarem. Se foi mesmo o rio Juruá, por que os Marubo permaneceram até hoje na margem oposta à qual estão os Katukina? Esta questão foi formulada pelos próprios Katukina que me perguntaram em que direção estava o rio Solimões, um rio que eles já tinham ouvido dizer que era muito grande, e que talvez fosse aquele que atravessaram, uma vez que o Juruá estava impedindo que se explicasse o desencontro entre eles e os Marubo. A realidade mítica não se ajustava à realidade geográfica e cabia fazer, assim, algumas reformulações.

A explicação do desencontro com os Marubo a partir da narrativa da travessia do grande rio sobre o jacaré gigante foi mais tarde descartada e substituída por outra. Porém, vejamos primeiro como se desenrolou o contato dos Katukina com os Marubo após a visita de Vimi.

Vários Katukina planejaram acompanhar Vimi quando ele fosse retornar à sua aldeia, no rio Ituí. Os jovens principalmente estavam bastante animados e alguns diziam que iam aos Marubo para “arrumar mulher”. Mas, chegado o momento de Vimi voltar para sua casa, quem lhe acompanhou foi Poko, um velho *satanawa*, portanto, “parente” de Vimi.

10. É interessante observar como esta situação se assemelha à reelaboração de narrativas míticas que fizeram os Waiãpi (Gallois, 1993: 63-82) após encontrarem um suposto índio Tukuju na cidade de Macapá.

Poko permaneceu entre os Marubo durante um mês (entre outubro e novembro de 1992) e lá disse ter conhecido diversos “parentes” seus e de outros Katukina. No curto período em que esteve com os Marubo, Poko disse ter visitado doze malocas (*shovo*), algumas localizadas no rio Ituí, outras no Curuçá. Quando retornou à aldeia katukina do Campinas, Poko informou a todos que tinha conhecido seus “parentes”, que lá tinha muitos *varinawa*, *satanawa* e *kamanawa*, que nas aldeias marubo havia fartura de comida e que tinha sido muito bem recebido. Este relato tão elogioso e entusiasmado sobre a vida dos Marubo desencadeou a curiosidade de Mane, que decidiu também ir visitá-los.

No mesmo período que Mane visitou os Marubo, um casal marubo, conhecido de Poko, visitou a aldeia katukina do Campinas. Tenho poucos detalhes sobre a visita deste casal, sei apenas que eles ficaram hospedados na casa de Poko e que se envolveram no ritmo cotidiano das atividades de subsistência. Uma das principais marcas da visita deste casal ficou, entretanto, na cultura material katukina. A mulher marubo, no tempo em que permaneceu na aldeia do Campinas, ensinou as mulheres katukina a fazerem pequenos cestos com cipó titica e também peneiras para coar *caçuma* (bebida de mandioca). Os cestos são usados pelas mulheres para guardar linhas, agulhas e batons e antes da visita desta mulher marubo, as mulheres katukina não sabiam confeccioná-los. Já a peneira de coar *caçuma* dos Marubo é muito parecida com a dos próprios Katukina e o material e a técnica que usam são os mesmos. A única diferença é o motivo do desenho que tem no centro da peneira, que é diferente do desenho que fazem as mulheres katukina. Hoje quem chega à aldeia katukina encontra então alguns artefatos que poderiam facilmente serem confundidos com aqueles que fazem os Marubo.

De janeiro a fevereiro de 1992, Mane esteve nas aldeias marubo do rio Ituí. Após ouvir os relatos entusiasmados de Poko, resol-

veu ir conhecer seus “parentes” até então desconhecidos. Mane juntou algumas roupas e sua rede e foi a pé para Cruzeiro do Sul, na expectativa de encontrar os Marubo e de acompanhá-los até o Ituí. Segundo Mane, no mesmo dia em que ele chegou à cidade encontrou alguns Marubo e dois dias depois iniciaram a viagem de uma semana para chegar às aldeias do Ituí. Mais do que simplesmente conhecer os “parentes”, a viagem de Mane, como ele mesmo disse, tinha como objetivo também saber como viviam os Marubo: *“fui estudar com os Marubo, como você faz aqui com a gente”*.

Neste período de “estudos”, Mane fez uma ampla avaliação dos aspectos convergentes e divergentes entre os Katukina e os Marubo. Um deles diz respeito à regra de filiação aos clãs. Entretanto, é necessário abrir um parêntese para afirmar que mesmo antes de conhecerem os Marubo, a regra de filiação aos clãs já estava sendo debatida entre os Katukina. Um debate que, aliás, persiste. De um lado, estão os partidários da matrilinearidade, entre os quais Mane se inclui, que se dizem mais fiéis ao passado e quando me apresentavam suas genealogias raramente entravam em contradição. De outro, estão os adeptos da patrilinearidade que, se não reconheciam abertamente que houve uma inversão na regra de filiação nos anos recentes, caíam em contradição no momento em que me apresentavam suas genealogias e encerravam o assunto.

Esta divergência exprime, em essência, a busca de um princípio de unifiliação “correto”, “puro”, que represente a ordem tradicional. Aqueles que afirmam a matrilinearidade buscam no passado o modelo desta ordem e, através de genealogias inquestionáveis (do tipo: “meu pai era waninawa, minha mãe satanawa e eu sou satanawa. Minha mulher é kamanawa porque o pai dela era varinawa e a mãe kamanawa. Meus filhos então são kamanawa.”), exprimem aquilo que julgam o ideal. Entretanto, aqueles que agora dizem que os Katukina são patrilineares, também o fazem buscando este mesmo sentido de “pureza”, de tradição.

Mas, com um detalhe importante: o modelo é kaxinawá. Segundo um velho katukina chamado Poyu, há aproximadamente quinze anos atrás, um antropólogo esteve entre eles e, na ocasião, informou-lhes que os Kaxinawá eram patrilineares e sugeriu que os Katukina também deveriam ser. Como, ainda segundo Poyu, já fazia algum tempo que ninguém sabia ao certo como viviam os “antigos”, ele resolveu concordar com o antropólogo e a partir de então passou a afirmar a patrilinearidade, do mesmo modo como outras pessoas também passaram a fazer. O pressuposto deste empréstimo é claro: se não há uma “regra” nativa consistente e inquestionável, ela pode ser encontrada noutro lugar. Contudo, entre a possibilidade de filiação materna ou paterna surgiu uma terceira alternativa.

Até conhecer os Marubo, Mane era um dos defensores mais convictos de que a filiação a uma das unidades se faz em linha materna. Após sua viagem, entretanto, perdeu parte desta convicção. Afinal, descobriu que os varinawa, kamanawa, waninawa, satanawa e numanawa também existem entre os Marubo e que lá a filiação se faz da avó materna ao neto (a).¹¹ Esta alternativa passou a ser vista por ele como mais “correta”, uma vez que os Marubo estão mais distantes do convívio com os brancos que os Katukina e preservam muito de sua tradição. Mane soube, também, que não há naynawa entre os Marubo e passou a questionar a existência desta unidade entre os Katukina, embora entre eles haja efetivamente quem se identifique por essa denominação.

A questão de saber qual é, afinal, o princípio de filiação às unidades katukina resulta, então, em aberto. Há um debate entre eles que mobiliza posições tão díspares quanto interessantes, pois têm em comum a afirmação de que

11. Da mesma maneira como Melatti (1977:93-4) já havia registrado: “A transmissão dessas denominações se faz por geração alternadas e linha feminina, ou, em outras palavras, da avó materna para os netos”.

perderam algo em contato com os brancos. Algo que só pode ser repostado voltando-se ao passado e a si mesmo, como querem os defensores da matrilinearidade; ou buscando entre outros *nawa* o modelo que supostamente existia entre os Katukina, como afirmam aqueles que defendem a filiação em linha paterna ou através da avó materna.

No tempo em que estive com os Marubo, além de ter “aprendido” que a filiação dos clãs se faz da avó materna aos netos, Mane soube ainda que grande parte dos Marubo vivem nas grandes casas comunais, que há poucas doenças, que há fartura de comida, muita pupunha e milho, além de muita caça. A euforia com que Mane fala dos Marubo só pode ser contrastada com o derrotismo com que passou a falar dos Katukina depois que conheceu os primeiros: entre eles *não* há uma regra clara de filiação aos clãs, *não* moram mais em casas comunais, *não* há fartura de comida... Segundo Mane, após a divisão do grupo no passado remoto, os Katukina teriam passado a viver muito proximamente com os brancos, engajando-se como mão-de-obra nos seringais e, por isso, teriam entrado em decadência, abandonando seu modo de vida tradicional. E, novamente, o oposto teria se dado com os Marubo: mantiveram-se mais distantes dos brancos e, por isso, preservaram sua tradição. Então, Mane completa: “*a gente [katukina] perdeu tudo quando partiu [dividiu]: perdeu a palavra [os conhecimentos], perdeu a comida, perdeu a casa, perdeu tudo*”. Uma “teoria da aculturação” nativa.

Certamente, nem todos os Katukina são tão tradicionalistas como Mane. Entretanto, quase todos concordam que a forma como vivem os Marubo atualmente representa o modo de vida dos Katukina no passado e os Marubo passam a ser vistos, se assim for permitido dizer, como uma sociedade proto-katukina.

Um dos principais desdobramentos desta identificação com os Marubo, é que os Katukina passaram a questionar a validade dos ensinamentos que lhes foram transmitidos por seus pais e avós, donde advêm as incertezas

acerca de sua própria organização social e história. O mito de origem katukina, por exemplo, conta que os *nawa* emergiram todos de um único buraco embaixo da terra. Os Katukina, os Marubo, os Yawanawa, os Kaxinawá e outros grupos pano, teriam todos uma origem comum. Entretanto, através da aproximação com os Marubo, os Katukina ficaram sabendo que, para os primeiros, os *nawa* não emergiram de um mesmo lugar. Pelo contrário, o mito marubo conta o surgimento apenas deles próprios e cada uma das unidades matrilineares – seções, segundo Melatti (1977) – teria emergido de um buraco diferente. Assim, os varinawabo teriam saído de um buraco, os sata-nawabo de outro, os waninawabo de um outro e assim por diante.¹² Ao perceberem as incongruências entre as duas versões, os Katukina passaram a se questionar sobre qual delas seria a verdadeira. As pessoas mais velhas pareciam, de certa forma, perplexas com as diferenças e falavam que não sabiam mais se conheciam a versão correta. Mesmo Mane, o mais “marubizado” dos Katukina, demonstrava claramente seu desconforto com as versões divergentes. E, ao final, o mito de origem, bem como a língua e outros aspectos em que os Katukina apresentavam divergências com os Marubo, tendiam a ser interpretados como resultado do longo período de separação entre os dois grupos.

Um dos únicos aspectos que parecia escapar deste argumento interpretativo era o reconhecimento de mais de dez unidades nomeadas entre os Marubo (Melatti, 1977: 92-94), enquanto os Katukina reconhecem apenas seis – que chamei de clãs. É curioso observar que os Katukina pareciam, de certa forma, negligenciar (ou ocultar) tal divergência e preferiam enfatizar apenas que os Marubo se identificam como eles, ou seja, como varinawa, sata-nawa, kamanawa, numanawa e wani-nawa. Mane, inclusive, colocou em dúvida a

12. Consultar Melatti (1986:6-37) para uma versão detalhada deste mito entre os marubo.

existência da denominação de naynawa entre os Katukina, uma vez que ela não é reconhecida pelos Marubo. Entretanto, como explicar que os Marubo reconhecem denominações como isconawa e inonawa e os Katukina não? A maior parte dos Katukina parecia fazer vista grossa a tal diferença e falavam apenas das semelhanças com os Marubo. Mane, por sua vez, afirmou que há um sistema de equivalência entre as denominações katukina e marubo. Assim, shanenawa seria equivalente a varinawa, isconawa seria equivalente a shanenawa e, portanto, equivalente a varinawa. Tal sistema de equivalências proposto por Mane é bastante confuso e algumas denominações reconhecidas pelos Marubo, como ranenawa e coronawa, não se enquadravam nele.

O interesse de Mane pelos Marubo é enorme. Pode-se ter uma idéia pelo fato de que ele voltou da viagem ao Ituí com quatro cartilhas marubo, formuladas pela MNTB, e lia-as com frequência, sempre apontando para as pessoas que estivessem próximas quais eram as palavras iguais e diferentes daquelas faladas pelos Katukina. Não seria exagero dizer que, mesmo tendo retornado ao Campinas, Mane continuava “estudando” os Marubo.

Após a visita de Mane aos Marubo do rio Ituí, uma nova versão sobre a separação dos dois grupos foi formulada, em detrimento da versão da travessia sobre a “ponte-jacaré”, e gostaria de observar que Mane foi quem a difundiu entre os Katukina. Tentei por diversas vezes conversar com outras pessoas, pedindo para que me explicassem como os Katukina e os Marubo se separaram no passado. Contudo, todos me aconselhavam a procurar Mane, argumentando que ele tinha estado com os Marubo e, portanto, era a pessoa mais indicada para obter as informações que queria. Muitas pessoas, inclusive, estranhavam que eu as procurasse para tratar deste assunto, pois sendo hóspede de Mane já deveria saber como tudo se passou. De minha parte, estava tentando saber até que ponto as informações difundidas por Mane estavam sendo aceitas pelos demais

Katukina. Ao final de minhas inúmeras tentativas de conversar sobre o assunto com outras pessoas, acabei concluindo que muitas delas deveriam estar incorporando tais informações, uma vez que não só me indicavam a conversar com Mane, como elas próprias o visitavam e pediam para que ele relatasse suas experiências com os Marubo, especificamente que explicasse como se separaram e contasse outras *shenepavo* que aprendeu no período que passou entre eles. Portanto, se a voz de Mane é a que sobressai quando se trata dos Marubo, é porque sua autoridade foi conferida pelos próprios Katukina. Algumas pessoas aconselhavam-me também a conversar com Poko, mas não sendo ele um bom falante de português e eu uma péssima falante de Katukina, o diálogo era sempre difícil. No mais, algumas informações que obtive de Poko coincidem em tudo com aquelas que obtive de Mane.

Nesta nova versão, Mane afirmou que os Marubo e os Katukina atravessaram juntos sobre a “ponte-jacaré” e que depois de sua submersão não houve segunda chance para ninguém. Mane não entrou em detalhes sobre as razões pelas quais o mito da travessia do grande rio sobre a “ponte-jacaré” foi descartado para explicar a separação entre os dois grupos. Mas, sabendo que na versão marubo deste mito só não atravessaram para a outra margem do rio as pessoas incestuosas (Melatti, 1986:70-74), é razoável supor que os Marubo possam, de fato, ter proposto uma nova interpretação sobre o desencontro entre eles.

De acordo com que me disse Mane, os Marubo e os Katukina atravessaram juntos sobre o jacaré gigante e formavam um mesmo grupo. Como não havia brancos eles não tinham ainda os nomes que têm hoje. Não havia brancos, entretanto, havia outros grupos indígenas com os quais eles guerreavam. O principal deles seria os Ushunawa, responsáveis pela cisão definitiva do grupo, que era formado pelos Katukina e Marubo contemporâneos. A violência das guerras desencadeadas pelos Ushunawa é assustadora e nenhum ou-

tro grupo indígena, nem mesmo os Kulina, tem uma reputação tão bárbara como esses índios. Segundo os Katukina, os Ushunawa só podem ser comparados aos peruanos e não é à toa que os Katukina dizem que os Ushunawa faziam “correries” contra eles.¹³ As estratégias de ataque dos peruanos e dos Ushunawa seriam, inclusive, as mesmas: esperavam os homens saírem para caçar ou trabalhar no roçado e invadiam a maloca, matando mulheres e crianças; ou atacavam no início da noite, pegando todos desprevenidos. A palavra ushunawa significa “povo branco” (*ushu*, branco). Entretanto, os Katukina negaram veementemente minhas sugestões de que os Ushunawa seriam os próprios peruanos e diziam apenas que eles eram índios altos, fortes, de olhos e pele claros. Igualavam-se aos peruanos em violência, mas não em aparência física. Os Ushunawa também não faziam suas “correries” com rifles e sim com bordunas. Segundo os Katukina, os Ushunawa eram seus inimigos implacáveis, eles não queriam roubar as mulheres katukina, mas simplesmente matá-los. Porém, após os Ushunawa quase liquidarem os Katukina, acabaram mortos por eles. A sucessão de mortes entre os Katukina, acarretou a ira de um homem chamado Itsumí que, após perder seu filho, teria, sozinho, matado todos os Ushunawa, golpeando-lhes na nuca com uma borduna. Na verdade, Itsumí só não matou todos, porque uma criança desta tribo sobreviveu e, num contra-ataque, matou o próprio Itsumí. Os Katukina dizem não saber que fim levou esta criança. De todo modo, afirmam que os Ushunawa são hoje uma tribo extinta.

A cisão entre os Katukina e os Marubo, segundo Mane, teria ocorrido no tempo das “correries” dos Ushunawa, que são anteriores às “correries” dos peruanos. Para escapar dos

ataques dos Ushunawa, as pessoas fugiam para todos os lados, em qualquer direção. Nas fugas, uma parte do grupo teria se perdido da outra e então se separado. Posteriormente, apareceram os brancos que encontraram cada uma destas partes em locais diferentes e, sem saber que era um mesmo grupo, deram-lhes nomes diferentes: Marubo e Katukina. Para atestar a verdade do que me dizia, Mane acrescentou que desde menino ouvia sua mãe contar que havia mais índios Katukina pela floresta e que eles tinham se perdido dos demais. Logo, o reencontro entre eles teria se dado em 1992, no porto de Cruzeiro do Sul, de forma absolutamente imprevista, fortuita.

A esta altura devo fazer algumas observações sobre a interpretação que fizeram os Katukina sobre a aproximação com os Marubo. Como parece claro, o evento, o encontro com os Marubo, abriu um debate que remete ao passado para explicar o presente e, quiçá, o futuro. Através da reelaboração de narrativas que chamo de “míticas” e que os Katukina chamam simplesmente “dos antepassados”, os Marubo são rememorados para estabelecer uma identidade que teria se perdido no tempo e espaço, num sentido estritamente territorial. É inegável que reelaborações deste tipo dependam da significação que é dada a determinados eventos e que, por isso, são bastante seletivas (Hill, 1984:07). Alguns trabalhos (Carneiro da Cunha, 1986 [1973]; Lopes da Silva, 1984; Hill, 1988; Gallois, 1993) têm abordado a confluência entre pensamento mítico e histórico, como formas complementares de interpretação dos processos sociais. Quase a totalidade destes trabalhos têm se dedicado especificamente às interpretações indígenas sobre o contato com os brancos.

A interpretação que os Katukina fizeram acerca do desencontro com os Marubo, certamente se inscreve naquelas em que mito e história se complementam. Embora não seja exatamente o contato com os brancos que esteja em discussão aqui, não deixa de ser importante observar que os Katukina atribuem aos

13. “Correries” é o termo normalmente usado para se referir às incursões cujo objetivo era eliminar as populações indígenas para liberação dos seringais, organizadas por peruanos em busca do caucho (*Castilloa elastica*) no final do século passado.

Marubo uma certa integridade cultural justamente por terem conseguido se manter distante dos brancos, enquanto eles próprios se mantiveram próximos. De qualquer forma, a reelaboração das narrativas katukina para explicarem o desencontro com os Marubo, da forma como interpreto, está em estreita relação com a insistência e obstinação com a qual os grupos pano refletem sobre si mesmo e interagem com os grupos da mesma família lingüística. Como já observou Erikson (1990: 44), entre os grupos pano, a interação, pacífica ou guerreira, ocorre preferencialmente com os grupos similares, antes que com os não-Pano. Assim, para citar alguns exemplo, há dois séculos atrás, os Shipibo-Conibo parecem ter se especializado em aprisionar grupos pano e deixaram aos Piro a tarefa de aprisionar índios Campa (D'Ans, 1982:85). Os Cashibo adotaram alguns dos costumes Shipibo para mediar seus contatos com os brancos (Wistrand, 1968). E, mais recentemente, os Matis recorreram aos Marubo, e não aos brancos, para aprenderem a lidar com as espingardas, as roupas e o dinheiro (Erikson, 1993:55).

Por fim, pode-se objetar que pouco tempo transcorreu entre o encontro e as visitas entre os Katukina e os Marubo e a reformulação das narrativas míticas: primeiramente da travessia do jacaré, depois dos Ushunawa. Entretanto, o principal aspecto a ser destacado é que o encontro e a posterior identificação entre os dois grupos adquiriu proporções tão agigantadas que se fez necessário explicá-los. Estou querendo reforçar que a aproximação e identificação dos Katukina com os Marubo está ainda em curso e não tenho como assegurar que o que descrevo aqui tome rumos completamente opostos. Por ora, as relações entre os dois grupos são bastante amistosas e a própria reelaboração das narrativas míticas, para incluir os Marubo como “parentes perdidos”, é indício da valorização dos eventos correntes. Todavia, nada garante que a relação entre eles não possa evoluir para a hostilidade ou em qualquer outra direção.

A propósito, a última visita que os Katukina receberam de um Marubo, num período em que eu própria estava em campo, em 1993, deixa bem claro as oscilações a que estão sujeitas a relações entre eles. Quando estive entre os Marubo, Mane foi reconhecido como irmão mais novo de uma mulher, por ter o mesmo nome do verdadeiro irmão dela. Assim, Mane tornou-se *koka* (tio materno, sogro potencial) dos filhos de sua “irmã” e quando retornou à aldeia katukina levou seu “sobrinho”, Matxumbá, para tentar casá-lo com sua filha. Segundo Mane, se o casamento fosse consumado, ele e sua filha (faltava ainda convencer sua atual esposa) iriam morar no Ituí, junto aos familiares de Matxumbá. A tentativa de Mane, entretanto, fracassou: a mãe da menina não autorizou o casamento, uma vez que acarretaria na transferência de sua filha para a aldeia dos Marubo. Seja como for, a tentativa do casamento reflete bem até que ponto chegou a aproximação entre membros dos dois grupos. Matxumbá permaneceu na aldeia katukina mesmo tendo a possibilidade de casamento sido suspensa. Ele participava das pescarias coletivas e visitava as outras casas, enfim, parecia à vontade e era bem tratado por todos. Subitamente, entretanto, ficou doente. Tinha febre, calafrios, dor-de-cabeça e indisposição. O estado de saúde de Matxumbá fez emergir a possibilidade de hostilidades entre os Katukina e os Marubo, pois, como ele não melhorava, os Katukina passaram a temer que ele morresse e, conseqüentemente, que os Marubo suspeitassem de que eles tivessem feito feitiçaria contra o rapaz e resolvessem se vingar, fazendo feitiçaria contra eles.

Os Katukina dedicaram a Matxumbá os mesmos cuidados que a seus próprios doentes: rezas, abstinência de alimentos doces e de certos tipos de carne e ervas medicinais. Sem obter resultado, pediram-me para tratá-lo com medicamentos para malária – um exame identificou, posteriormente, que ele tinha mesmo essa enfermidade. Poucos dias depois Matxumbá parecia melhor e os Katukina, ali-

viados, afirmavam que os Marubo não poderiam mais acusá-los de feitiçaria, pois tinham tratado muito bem dele. Por ora, não havia mais a perspectiva de hostilidade entre os dois grupos.

Matxumbá voltou no final de maio de 1993 para a sua aldeia no rio Ituí. Poucos dias depois de sua partida, alguns katukina já planejavam visitar os Marubo.

Considerações finais

Nas primeiras páginas deste artigo, afirmei que pretendia abordar as gradações da concepção de *nawa*: do mais próximo ao mais distante. Essa gradação, em termos geográficos, pode ser expressa de maneira invertida, uma vez que os Katukina estão longe dos Marubo – em outra bacia hidrográfica – e que os Yawanawa sempre foram seus vizinhos imediatos. De tal modo que é possível afirmar que os Katukina reconhecem uma “proximidade” (enquanto homologia) identitária com aqueles que estão distantes, enquanto insistem que são “distantes” (enquanto contraste) daqueles que estão próximos.

Tais inversões são um recurso para destacar a complexidade dos mecanismos de identificação tribal, que entre os Katukina não parecem seguir critérios

kina pelos Marubo e a insistência com que falam de suas semelhanças, enquanto ocultam as diferenças, haveria aí também “imitação”. De tal forma que se estabelece uma série contínua em que os Yawanawa “imitam” os Katukina que, por sua vez, “imitam” os Marubo que, por sua vez “imitam”... Um grupo não seria mais do que a versão “adaptada” de um outro, sem ser possível, ao final, saber quem “imita” e quem é “imitado”.

Formulado desta maneira pode parecer exagerado. Mas estou tomando as afirmações dos próprios Katukina para reforçar algo com que os antropólogos se têm constantemente deparado: o “contraste paradoxal” entre a unidade lingüística, cultural e territorial dos pano, a nível global, e a “atomização” extrema que os caracterizam a nível local (Erikson, 1993: 51). Neste ponto, seria importante destacar que os grupos pano têm sido diversas vezes descritos como “atomizados”. Porém, a “atomização”, à maneira dos grupos pano, e como os antropólogos que se dedicam a estudá-los têm interpretado, não corresponde a uma realidade empírica de isolamento e auto-suficiência. As fissões, decorrentes ou não do contato com o mundo ocidental, deram origem a vários grupos locais, de populações diminutas, conhecidos por diversos etnônimos e que foram tidas como “tribos”, naquele sentido tradicional que se costuma dar ao termo. Entretanto, quando

identificação com os últimos enquanto a descartam com os primeiros? Tomando simultaneamente as relações mantidas pelos Katukina com os Yawanawa e Marubo, haveria apenas a infinita repetição de um mesmo modelo. Afirmei anteriormente que os katukina acusam os Yawanawa de “imitá-los”, devido às semelhanças de suas tatuagens. Pois bem, se considerarmos o interesse recente dos Katu-

mosaico (ibidem), ao “patchwork” (ibidem) e ao “quadro caleidoscópico” (Townesley, 1989) que exprimem com maior exatidão a realidade empírica na qual estão imersos os grupos pano.

No curso de relações intertribais os Katukina repensam sua própria sociedade. Como vimos, atualmente coexistem três formas de traçar a filiação aos clãs: a matrilinear,

que alguns dizem ser a “original”; a patrilinear, “inspirada” nos kaxinawá; e através da avó materna, que “aprenderam” com os marubo. As duas últimas emprestadas de grupos vizinhos, *nawa* como os próprios Katukina. É desnecessário dizer que seria impróprio ocultar as duas últimas para “reencontrar” ou “refazer” uma suposta harmonia da organização social katukina. É na interação com outros grupos, e portanto com outras formas de organização, que os Katukina revelam o caráter essencialmente dinâmico de sua sociedade.

Na aproximação com os Marubo este dinamismo da sociedade katukina ficou particularmente claro. Pode-se pensar como Mane, que os katukina entraram em decadência após o contato com os brancos e “perderam” seu modo de vida tradicional. Mas, pode-se também pensar que toda a interação com o “exterior” é constitutiva da sociedade katukina. Em outras palavras, tudo parece se passar como se os Katukina reconhecessem algo irresistivelmente atraente no “exterior” e tentassem convertê-lo para si. Citei os Marubo, como poderia ter citado os Kaxinawá, dos quais eles “adotaram” a patrilinearidade sem ao menos tê-los encontrado.

Esta idéia da necessária incorporação do “outro” não é nova entre grupos amazônicos. Os Piro definem-se com “*gente mezclada*”, formada por uniões de diferentes “tipos de pessoas” (Gow, 1991:276). Os Waiwai, já na região guianense, dizem às vezes não saber quem são eles mesmos e, como afirma Howard (1993: 260), sua sociedade pode ser pensada como um “‘exoesqueleto’ que exige relações com outros para se manter de pé”. Pouco a pouco, as etnografias sul-americanas estão se dedicando mais à problemática das relações interétnicas e desmarcando a imagem de grupos auto-contidos, réplicas perfeitas de si mesmos – que talvez corresponda bem à realidade de algumas sociedades, mas que não deve ser genera-

lizada.

As referências aos grupos acima devem ser tomadas genericamente. Gow (1991: 276) afirma que os Piro concebem sua sociedade como uma combinação sucessiva, através das gerações precedentes, de diferenças extremas. Entre os Katukina, acredito que não é bem disto que se trata. A incorporação do “outro”, como tenho sugerido para os Katukina, parece orientada muito mais pelas semelhanças que reconhecem nos “outros” do que pelas diferenças. Tanto assim que eles ocultam as diferenças que partes de sua organização social e mitologia apresentam em relação aos Marubo. Por outro lado, pensando na relação dos Katukina com os Yawanawa, que têm um caráter maior de oposição, é interessante chamar a atenção para o fato de que, se os primeiros acusam os segundos de imitá-los, é justamente porque reconhecem que têm características em comum. Neste caso, os Katukina tentam fazer das semelhanças a própria diferença.

Os critérios de inclusão e exclusão da identidade katukina oscilam permanentemente. Assim, é importante observar que os Yawanawa, aos quais os Katukina reservam tanta desconfiança, têm certamente partes de sua história contadas juntamente com os últimos. Uma história que se constrói por rapto de mulheres, matança de animais domésticos e acusações de feitiçaria; com datas, locais e personagens definidos. Por outro lado, os Marubo são tidos como “parentes perdidos” e revela-se uma história que até então estava oculta; com locais, personagens e datas longínquas, ou mesmo “virtuais”. Estas diferenças na forma como a história é narrada deixam claro que a identidade katukina é sumamente contextual e depende do tipo de relação que se deseja pôr em relevo. Expressar com precisão a sutileza dos mecanismos de identificação étnica é tarefa melindrosa. Eles transformam-se com o tempo, no curso de processos históricos, e renovam sempre a identidade katukina.

Bibliografia

- Carneiro da Cunha, M.
1986 *Antropologia do Brasil. Mito, História, Etnicidade*. São Paulo, Brasiliense/Edusp.
- Coffaci de Lima, E.
1994 *Katukina: história e organização social de um grupo pano do alto Juruá*. Dissertação de Mestrado, FFLCH/USP.
- D'Ans, M.
1982 *L'Amazonie Péruvienne Indigene* (Anthropologie, Ecologie, Ethno-histoire, Perspectives Contemporaines). Paris, Payot.
- Deshayes, P. & Keiffenheim, B.
1982 *La conception de l'autre chez les Cashinahua du Pérou*. These de Troisième Cycle, Université de Paris VII – Jussieu.
- Erikson, P.
1990 *Les Matis d'Amazonie. Parure des corps, identité ethnique et organisation sociale*. These de docteur, Université de Paris X – Nanterre.
1992 "Uma singular pluralidade: a etno-história Pano". in: M. Carneiro da Cunha, org., *História Indígena no Brasil*, São Paulo, FAPESP/SMC/Companhia das Letras.
1993 "Une nebuleuse compacte: le macro-ensemble pano". *L'Homme*, XXXIII (2-4):45-58.
- FUNAI
1982 *Síntese Antropológica da Área Indígena do Rio Gregório*, Brasília, ms.
- Gallois, D.
1993 *Mairi revisitada. A reintegração da Fortaleza de Macapá na tradição oral do Waiãpi*. São Paulo, NHII/USP/FAPESP.
- Gow, P.
1991 *Of mixed blood. Kinship and history in peruvian Amazonia*. Oxford, Claredon Press.
- Hill, J. (ed.)
1988 *Rethinking myth and history. Indigenous South American Indians Perspectives on the Past*. Urbana-Chicago, University of Illinois Press.
- Howard, C.
1993 "Pawana: a farsa dos visitantes entre os Waiwai da Amazônia setentrional". In: Viveiros de Castro, E. & Carneiro da Cunha, M., orgs., *Amazônia: etnologia e história indígena*. São Paulo, NHII/USP/FAPESP. pp. 229-264.
- Lévi-Strauss, C.
1976 [1942] "Guerra e comércio entre os índios da América do Sul". In: Schaden, E., org., *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo, Cia Editora Nacional. pp. 325-339.
- Lopes da Silva, A.
1984. "A expressão mítica da vivência histórica: tempo e espaço na construção da identidade". *Anuário Antropológico*/82:200-214.
- McCallum, C.
1989 *Gender, personhood and social organisation amongst the Cashinahua of Western Amazonia*. Doctoral thesis, London School of Economics.

Melatti, J. C.

1977 "Estrutura social Marubo: um sistema australiano no Amazônia". *Anuário Antropológico*/76:83-120.

1981 *Povos Indígenas no Brasil*, 5, Javari. CEDI, São Paulo.

1983 "Os padrões Marubo". *Anuário Antropológico*/83:155-198.

1986 *Wenia: a origem mitológica da cultura Marubo*. Trabalho de Ciências Sociais, Série Antropológica, 54.

Montagner Melatti, D.

1985 *O mundo dos espíritos: estudo etnográfico dos ritos de cura Marubo*. Dissertação de mestrado, UnB.

(s/d) *Cânticos xamânicos dos Marubo*. ms.

Sahlins, M.

1990 *Ilhas de história*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

Szmrecsányi, L.

1991 *Relatório de pesquisa de campo*, NHII, ms.

Townsley, G.

1988 *Ideas of order and patterns of change in Yaminahua Society*. Doctoral thesis, Cambridge University.

Wistrand, Lila

1968 Desorganizacion y revitalizacion de los Cashibo, *América Indígena*, 28 (3):611-618.

Cadernos de Campo

ano III, No. 3, 1993



Revista
dos Alunos
de Pós-Graduação
em Antropologia
da Universidade de São Paulo

Leia Cadernos de Campo

Revista dos alunos de pós-graduação em
antropologia social da
Universidade de São Paulo

Av. Luciano Gualberto, 315
Cidade Universitária
CEP 05508-900 – São Paulo - SP
Telefone: (011) 818-3779
e-mail: mrufino@usp.br

- A "Aquarela do Brasil": reflexões preliminares sobre a construção nacional dosamba e da capoeira
Letícia Vidor de Souza Reis
- Por Que Xingam os Torcedores de Futebol?
Luiz Henrique de Toledo
- Quando $1 + 1 \neq 2$: práticas matemáticas no Parque Indígena do Xingu
Mariana Kawall Leal Ferreira
- As Mulheres Negras do Oriashé: música e negritude no contexto urbano
Luciana Ferreira Moura Mendonça
- Para não Ver Cara Nem Coração: um estudo sobre o serviço telefônico Disqueamizade
Lilian de Lucca Torres
- Bakhtin, Ginzburg e a Cultura Popular
Karina Kuschnir
- Durkheim: uma análise dos fundamentos simbólicos da vida social e dos fundamentos sociais do simbolismo
Heloisa Pontes
- Introdução à Tradução: A Questão Colonial Revisitada
Paula Montero
- Tradução – A Noção de Situação Colonial
Georges Balandier
- Entrevista – George Marcus