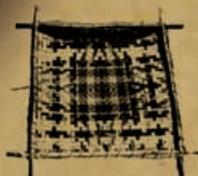


Levantamento Etnoecológico das Terra Indígenas do Complexo

KANAMARI BIÁ

Kanamari do Rio Juruá e Katukina do Rio Biá



PPTAL Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal

Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo

KANAMARI BIÁ

Kanamari do Rio Juruá e Katukina do Rio Biá

PRESIDÊNCIA DA REPÚBLICA

PRESIDENTE LUIZ INÁCIO LULA DA SILVA

MINISTÉRIO DA JUSTIÇA

MINISTRO TARSO GENRO

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO – FUNAI

PRESIDENTE MÁRCIO AUGUSTO FREITAS DE MEIRA

DIRETORIA DE ASSUNTOS FUNDIÁRIOS

MARIA AUXILIADORA CRUZ DE SÁ LEÃO

DIRETORIA DE ASSISTÊNCIA

ALOYSIO ANTONIO CASTELO GUAPINDAIA

DIRETORIA DE ADMINISTRAÇÃO

CELSO ALBERICI

COORDENAÇÃO TÉCNICA DO PPTAL

WAGNER PEREIRA SENA



Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo

KANAMARI BIÁ

Kanamari do Rio Juruá e Katukina do Rio Biá

Organização

FUNAI / PPTAL / GTZ

Brasília, 2008

A **Série Estudos** é uma publicação FUNAI/PPTAL/GTZ para disseminação de produtos e experiências, resultantes da implementação do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal.

Equipe Técnica PPTAL

Wagner Pereira Sena (Coordenador)
Adreny Costa
Charles Henrique
Elza Freitas
Izabel Gobbi
Juliana Sellani
Luis Nogueira
Lourena Florindo
Maria Guiomar Melo
Rogério Eustáquio de Oliveira
Slowacki de Assis

Equipe da Cooperação Técnica GTZ

Sondra Wentzel (Coordenadora)
Márcia Maria Gramkow
Elisabeth Jucksch Torquato

Edição: FUNAI - Fundação Nacional do Índio / PPTAL – Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal / GTZ - Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) GmbH

Coordenação de Organização: Márcia Maria Gramkow

Organização de Mapas: Dan Pasca e Charles Henrique

Colaboração de Produção: Izabel Gobbi

Autores: Deborah Lima (Antropóloga) e Victor Py-Daniel (Ambientalista)

Edição e Revisão de Texto de Publicação: Deborah Lima

Organização de Texto do Relatório para Publicação: Rodrigo Pádua Rodrigues Chaves e Deborah Lima

Catálogo e Revisão de Bibliografia: Cleide de Albuquerque Moreira - CRB 1100

Projeto gráfico - Arte final: Agência Grow Up

Realização: Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal – PPTAL

Apoio: KFW Entwicklungsbank – Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) GmbH

Copyright © 2008 by FUNAI/PPTAL/GTZ

Proibida a reprodução de partes ou do todo desta obra sem autorização expressa dos editores FUNAI/PPTAL/GTZ.

Dados internacionais de catalogação Biblioteca “Curt Nimuendaju”

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO; PROJETO INTEGRADO DE PROTEÇÃO ÀS POPULAÇÕES E TERRAS INDÍGENAS DA AMAZÔNIA LEGAL; COOPERAÇÃO TÉCNICA ALEMÃ – DEUTSCHE GESELLSCHAFT FÜR TECHNISCHE ZUSAMMENARBEIT. (Orgs.).

Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Kanamari Bia: Kanamari do Rio Juruá e Katukina do Rio Bia / LIMA, Deborah; PY-DANIEL, Victor. – Brasília: FUNAI/PPTAL/GTZ, 2008.

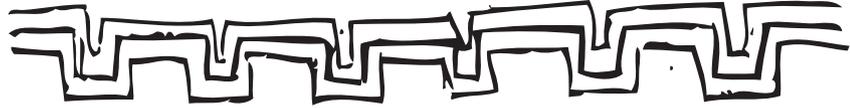
165p. Ilust.

ISBN 978-85-7546-018-4

1. Antropologia Cultural 2. Etnoecologia 3. Índios – Brasil 4. Organização Sociocultural 5. Recursos e Uso Sustentável
I. Autor II. Título

CDU 502:572.95(81):333

Fundação Nacional do Índio – FUNAI
Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal – PPTAL
Cooperação Técnica Alemã - GTZ
SEPS Qd. 702/902 – Bloco A 3º andar
CEP 70390-025 - Brasília – DF
Telefones (61) 3313.3515 / 3322-8925
www.funai.gov.br – pptal@funai.gov.br - pptal-gtz@funai.gov.br



Agradecimento

Aos Kanamari e aos Katukina das Terras Indígenas Kanamari do Rio Juruá e Katukina do Rio Biá, por suas contribuições para a realização deste trabalho e para o desenvolvimento de um diálogo franco entre os povos.

Sumário

Apresentação dos Levantamentos Etnoecológicos	10
Introdução	19
Sumário dos resultados obtidos no levantamento	22
Sobre as fontes disponíveis	24
Línguas	26
Os Kanamari e os Katukina	29
Taxonomia e dinâmica dos grupos	34
Aldeias e Dyapas	42
Demografia e Ocupação Espacial	57
A dinâmica espacial dos assentamentos	60
História recente da ocupação Kanamari na Terra Rio Juruá	64
História recente da ocupação Katukina na Terra Rio Biá	75
Assuntos de Gênero	79
Rituais	83
História do Contato	91
Dos Kanamari	92
Dos Katukina	95
A Demarcação das Áreas do Complexo	99
As condições socioambientais e políticas ao redor das áreas	100





Caracterização Ambiental das Terras do Complexo 103

Clima 104

Recursos hídricos 106

Geomorfologia, unidades de paisagem, solo e aptidão agrícola 108

Minerais 115

Vegetação 116

Fauna 119

Comercialização 121

História do manejo de recursos na área e limitações 122

O significado simbólico da mercadoria 124

Condições atuais de comercialização e demanda por melhorias 126

Implicações sociais 129

Mercados atuais e potenciais 130

Relacionamentos Interétnicos e Intercomunitários 133

Pessoas de fora da comunidade 135

Ameaças e Problemas 141

Doenças e o Meio Ambiente 145

Prioridades e Aspirações 151

Conclusões e Recomendações 155

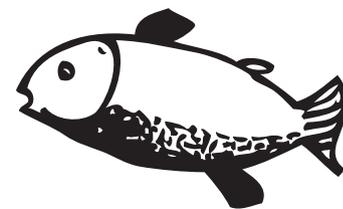
Referências Bibliográficas 162

Siglas 165





Apresentação dos Levantamentos Etnoecológicos



A série Estudos resulta do trabalho conjunto de diversos técnicos integrantes do Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal (PPTAL), da Cooperação Técnica Alemã (GTZ), das equipes de estudiosos e especialistas das áreas de conhecimento antropológico, ambiental-ecológico e dos povos indígenas.

Tornar possível essa publicação é contribuir para o diálogo dos povos indígenas, da sociedade em geral com o patrimônio e com o reconhecimento dos direitos constitucionais.

Para realização desses estudos, foi essencial a construção de uma abordagem metodológica orientadora da concepção englobante das perspectivas étnicas e ecológicas dos indígenas, a ser implementada com profissionais que detivessem, além da experiência, formação antropológica e ambiental/ecológica para uma leitura e um trabalho integrado.

No formato apresentado, a produção é voltada para amplo público, não necessariamente familiarizado com as ciências sociais e ambientais, incluindo-se as comunidades indígenas.

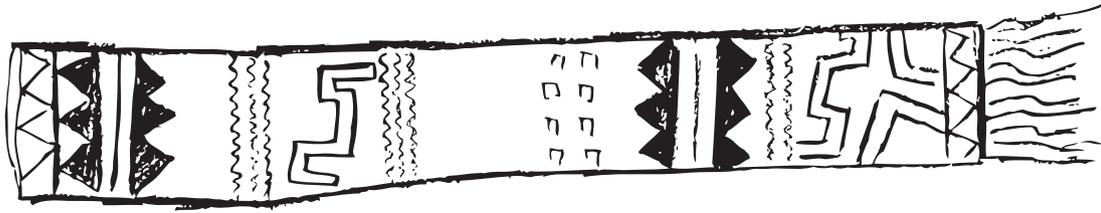
A série iniciada com o resultado de sete levantamentos etnoecológicos, ora publicada pela Fundação Nacional do Índio, apoiada pelo Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal, compreende os estudos realizados no período de 2000 a 2007, organizados em Complexos, abrangendo dezenove (19) Terras Indígenas na Amazônia Legal Brasileira, situadas nos estados do Acre, do Pará e do Amazonas.

O Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus I, que compreendeu as Terras Indígenas Peneri/Tacaquiri, Água Preta/Inari, Catipari/Mamoriá, Seruini/Mariênê e Tumiã (Etnia Apurinã), todas situadas no Estado do Amazonas, foi realizado em 2001, sob a responsabilidade de Juliana Schiel (Antropóloga) e de Maira Smith (Ecóloga).

O Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Médio Purus II, que compreendeu as Terras Indígenas Paumari do Lago Marahã, Paumari do Rio Ituxi (Etnias Paumari e Apurinã) e Jarawara/ Jamamadi/ Kanamati (Etnias Jarawara e Jamamadi/Kanamati), também situadas no Estado do Amazonas, foi realizado em 2001, sob a responsabilidade de Peter Schröder (Antropólogo) e de Plácido Costa Júnior (Biólogo).

O Levantamento Etnoecológico das Terras Indígenas do Complexo Kanamari Biá, que compreendeu as Terras Indígenas Kanamari do Rio Juruá (Etnia Kamamari) e Rio Biá (Etnia Katukina), situadas no Estado do Amazonas, foi realizado em 2000, sob a responsabilidade de Deborah Lima (Antropóloga) e de Victor Py-Daniel (Biólogo).





O Levantamento Etnoecológico Maku compreendeu a Terra Indígena Paraná do Boá-Boá (Etnia Maku), situada no Estado do Amazonas, foi realizado em 2006, sob a responsabilidade de Adolfo de Oliveira (Antropólogo) e de Sandra Ayres (Geógrafa).

O Levantamento Etnoecológico Munduruku compreendeu a Terra Indígena Munduruku (Etnia Munduruku), situada no Estado do Pará, foi realizado em 2006, sob a responsabilidade de Juliana Melo (Antropóloga) e de Rosa Elisa Villanueva (Bióloga).

O Levantamento Etnoecológico do Complexo Bacia do Rio Juruá compreendeu as Terras Indígenas Kaxinawá da Praia do Carapanã (Etnia Kaxinawa), Kampa do Igarapé Primavera (Etnia Ashaninka) e Kulina do Igarapé do Pau (Etnia Kulina), situadas no Estado do Acre, foi realizado em 2006, sob a responsabilidade de Astrid Bant (Antropóloga) e de Marina Pessoa (Ambientalista).

O Levantamento Etnoecológico do Complexo Tefé compreendeu as Terras Indígenas Maraã/Urubaxi (Etnia Kanamari), Paraná do Paricá (Etnia Kanamari), Cuiu-Cuiú (Etnia Miranha) e Kumaru do Lago Ualá (Etnia Kulina), situadas no Estado do Amazonas, foi realizado em 2006, sob a responsabilidade de Vera Lúcia Oliveira (Antropóloga) e de Carlos Antonio Bezerra Salgado (Ecológo).

A preocupação com a caracterização e a gestão ambiental das terras indígenas brasileiras ganhou destaque na década de 1990. O componente ambiental, que não era requerido nos processos de identificação e demarcação de terras indígenas no Brasil, a partir do 1996, com o Decreto nº 1775/96 e a Portaria nº14, passou a integrar parte dos relatórios de identificação. A partir de então, caracteriza-se as áreas imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao bem-estar da comunidade indígena.

Dado que as terras indígenas demarcadas antes de 1996 não contavam, em sua maioria, com estudos ambientais ou etnoecológicos, em 1998, o PPTAL/FUNAI disponibilizou uma abordagem metodológica com a incorporação da perspectiva etnoecológica nos levantamentos ambientais em terras indígenas já demarcadas e em processo de demarcação na Amazônia brasileira.

A orientação da metodologia tem como objetivo apoiar a produção de informações etnoecológicas sobre o conhecimento das condições ambientais e de uso dos recursos das terras indígenas, de maneira a subsidiar orientações para a gestão e ações que visem ao equilíbrio ambiental em terras indígenas e à auto-sustentação de sua população (Milliken, 1998).

A abordagem metodológica foi revista e atualizada em janeiro de 2004 e se intitula “Levantamentos Etnoecológicos em Terras Indígenas na Amazônia Brasileira: Uma Metodologia”.

Dois aspectos fundamentais da metodologia desses levantamentos são (1) a formação de conjuntos de terras, cuja demarcação está sob a responsabilidade do PPTAL, em complexos, contemplando tipos e usos de ambientes naturais (físicos e bióticos), e (2) a formação de equipes multidisciplinares e multiculturais, com especialistas, apropriadamente qualificados em Antropologia Social e Ecologia e indígenas locais.

Os objetivos centrais dos levantamentos etnoecológicos são: propiciar subsídios a planejamentos de gestão nas terras indígenas identificadas; contribuir para a capacitação e a apropriação dos resultados tanto pelo órgão indigenista, quanto pelas comunidades indígenas; e fornecer informações cruciais para o desenvolvimento de qualquer processo subsequente de gestão nas áreas.

Outra aplicação dos levantamentos etnoecológicos é a indicação de recomendações para investigações posteriores, mais aprofundadas, focalizando as necessidades comunitárias atuais e futuras, as opções para exploração de recursos de potencial importância e os meios de mitigar ou prevenir ameaças ao seu modo de vida relacionadas ao meio ambiente.

Os objetivos e a necessidade de reunir dados práticos sobre a realidade vivenciada pelas comunidades, foco dos levantamentos, requisitam que os resultados sejam elaborados de forma a permitir sua aplicação por pessoas e organizações responsáveis pelo apoio às comunidades e para ser apropriada pelas comunidades indígenas onde foram realizados os estudos.

Os levantamentos etnoecológicos não podem ser entendidos como pesquisa aprofundada sobre grupos étnicos e seu ambiente, considerando o tempo e a prática metodológica empregada na produção de compilação de informações etnoecológicas. No entanto, não impossibilita a perspectiva de utilizar o conhecimento indígena para benefício dos próprios índios. Pois, o que está presente é a valorização da percepção indígena e a adoção, na medida do possível, de seu ponto-de-vista no desenvolvimento dos projetos ligados ao manejo ambiental em suas terras.

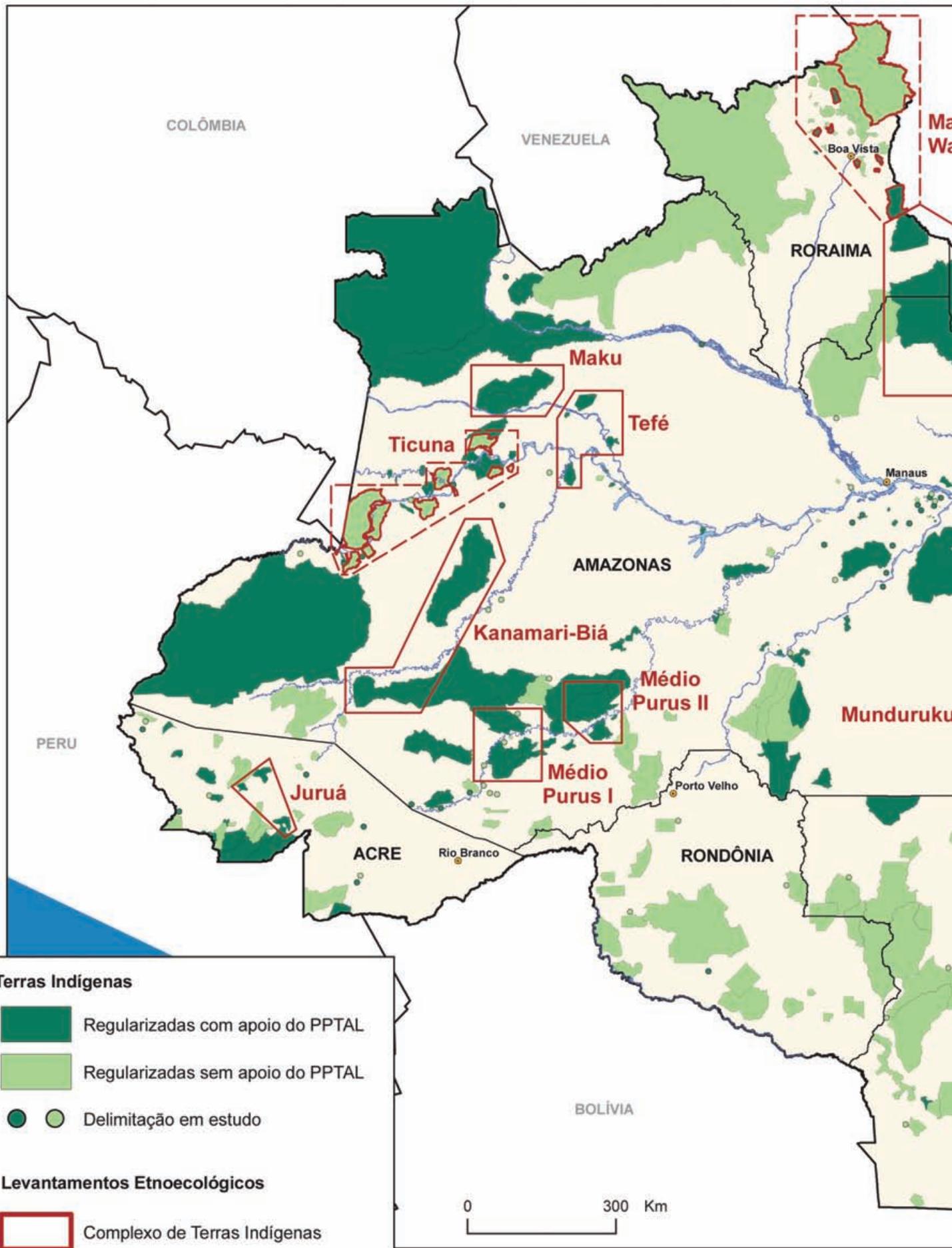
Na preparação do material para a divulgação foram adotados procedimentos tanto para a organização dos textos dos relatórios finais com os resultados produzidos pelos autores, como para a organização do material visual.

Assim, na estruturação dos textos buscou-se manter o máximo das informações apresentadas pelos autores, especialistas em Antropologia e Ecologia. Sob tal orientação, foram suprimidos, basicamente, alguns informes introdutórios, metodológicos, as tabelas, gráficos e notas de rodapé apresentados em anexo ou no corpo dos relatórios. Outrossim, ressalta-se que o completo material dos levantamentos está disponível na documentação do PPTAL na sede do órgão indigenista, FUNAI, em Brasília.

FUNAI/PPTAL/GTZ







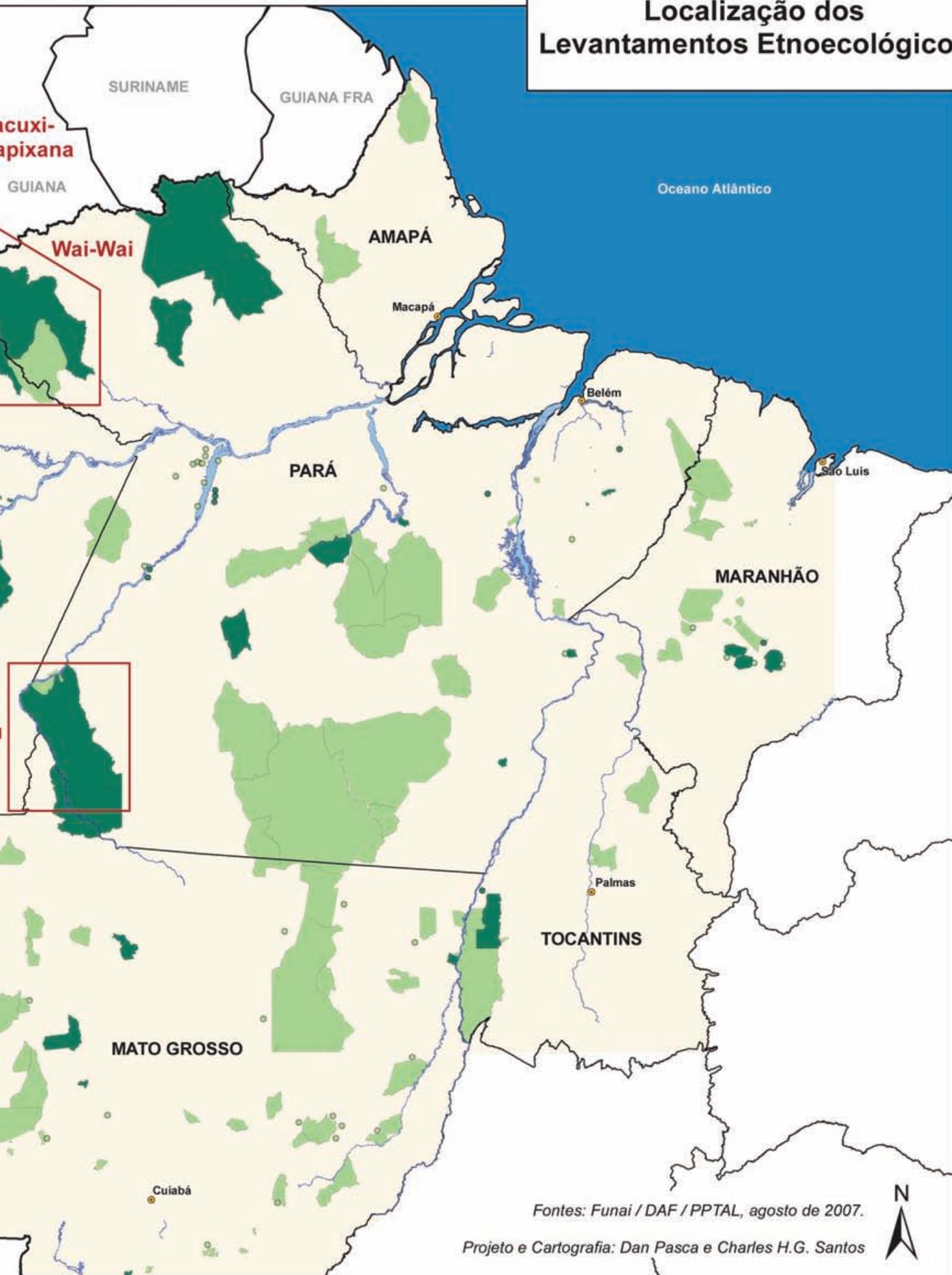
Terras Indígenas

- Regularizadas com apoio do PPTAL
- Regularizadas sem apoio do PPTAL
- Delimitação em estudo

Levantamentos Etnoecológicos

- Complexo de Terras Indígenas

Localização dos Levantamentos Etnoecológicos



Fontes: Funai / DAF / PPTAL, agosto de 2007.

Projeto e Cartografia: Dan Pasca e Charles H.G. Santos





TUKUNA

1. PARA QUE SERVE A ESCOLA NA ALDEIA?

- PARA A CRIANÇA SABER CONTAR, MANDAR CARTA PRA CIDADE;
- PARA SABER VENDER PANCHEIRO, JASSOURA, CESTO QUE A MÃE ENSINOU;
- ENSINAR HISTÓRIAS DE ANTIGAMENTE;
- ENSINAR A NÃO ESQUECER A LÍNGUA MATERNA;
- ENSINAR COM O CAÇADOR USAVA A ZARABATANA ANTIGAMENTE;
- ENSINAR A FALAR O PORTUGUÊS PARA O BRANCO NÃO MANGAR NA O;
- ENSINAR A ESCRITA NA ESCOLA;
- ENSINAR A COMUNIDADE;
- O VELHO DEVE CONTAR HISTÓRIA PARA ~~NO~~ O NETO GRAVAR NA CABE
- CONVERSAR COM O BRANCO PARA NÃO INVADIR A TERRA;
- O PROFESSOR TEM PARA SABER USAR A BULA DOS REMÉDIO PARA ENSINAR
- ENSINAR OS COSTUMES;
- AJUDAR NA DEMARCAÇÃO DA TERRA;
- ENSINAR A CRIANÇA A ENTENDER O PORTUGUÊS MAIS DIFÍCIL;
- ENSINAR A USAR O METRO CENTÍMETRO E MELÍMETRO;
- USAR COMPUTADOR E MÁQUINA DE DACTILOGRAFIA;
- SABER USAR O NÚMERO DOS TELEFONES PARA TELEFONE;
- SABER USAR A RÉGUA;
- PARA FAZER JORNAL NA LÍNGUA INDÍGENA;
- ENSINAR MATEMÁTICA PARA O ALUNO APRENDER A MEDIR MÃO
- PARA ENSINAR O ALUNO A ESCRER E LER;
- ENSINAR PARA O CARIVA NÃO ENGANAR O ÍNDIO KANAMARI;
- ENSINAR CRIANÇA JOVENS E ADULTOS;
- PARA SABER VENDER OS PRODUTOS PARA O CARIVA NÃO O INDÍ
- ESTUDAR MATEMÁTICA QUÍMICA CIÊNCIAS E HISTÓRIA;



Vista aérea do Rio Juruá. Foto: D. Lima.

Introdução

Esta publicação resume os resultados de um levantamento etnoecológico realizado entre os índios Kanamari do Rio Juruá e os Katukina do Rio Biá, nos meses de agosto e setembro de 2000 (Lima e Py-Daniel, 2002). O conteúdo do levantamento foi definido pelo PPTAL, visando a formulação de planos de apoio à gestão ambiental sustentável de terras indígenas. Seguindo a orientação do PPTAL, o levantamento consistiu na coleta de “*um corpo de informações etnoecológicas básicas e em macro-escala sobre as áreas indígenas estudadas*” (Milliken, 1998).

O PPTAL reuniu, em um mesmo estudo, as áreas indígenas Kanamari do Rio Juruá e Rio Biá em razão da proximidade étnica e lingüística de suas populações, e também devido ao fato dessas terras terem sido demarcadas na mesma época¹. A área kanamari possui 596.434 ha e perímetro aproximado de 551 km. Está localizada nos municípios de Eirunepé, Pauini e Itamarati, no estado do Amazonas. A Área Indígena Rio Biá tem quase o dobro de área, 1.185.792 ha, e seu perímetro aproximado é de 764 km. Está localizada nos municípios de Jutai e Carauari, também no estado do Amazonas.

Até a época da nossa pesquisa, o relacionamento entre os Kanamari e os Katukina era restrito ao uso de uma mesma frequência no rádio de fiscalização do PPTAL, que incluía ainda os Kulina.

1. A inclusão dos Kanamari da Terra Indígena Mawetek também teria sido pertinente. Os Kanamari do Rio Juruá e os Kanamari do Mawetek estão em áreas muito próximas. Seus moradores, relacionados por parentesco, se visitam constantemente e participam das mesmas redes de articulação política. Mas não foram incluídos neste estudo porque sua área ainda não tinha sido demarcada.

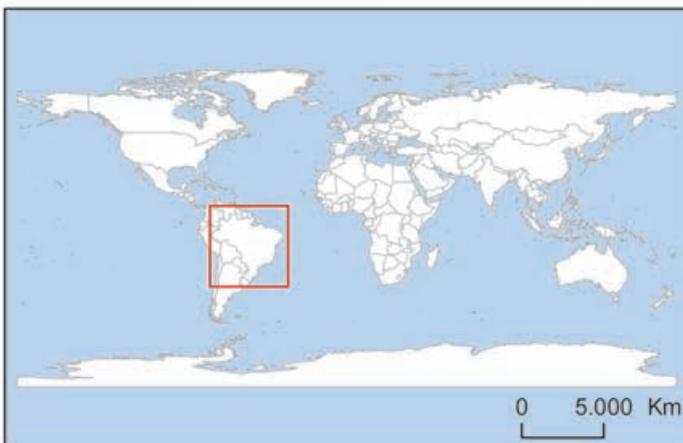
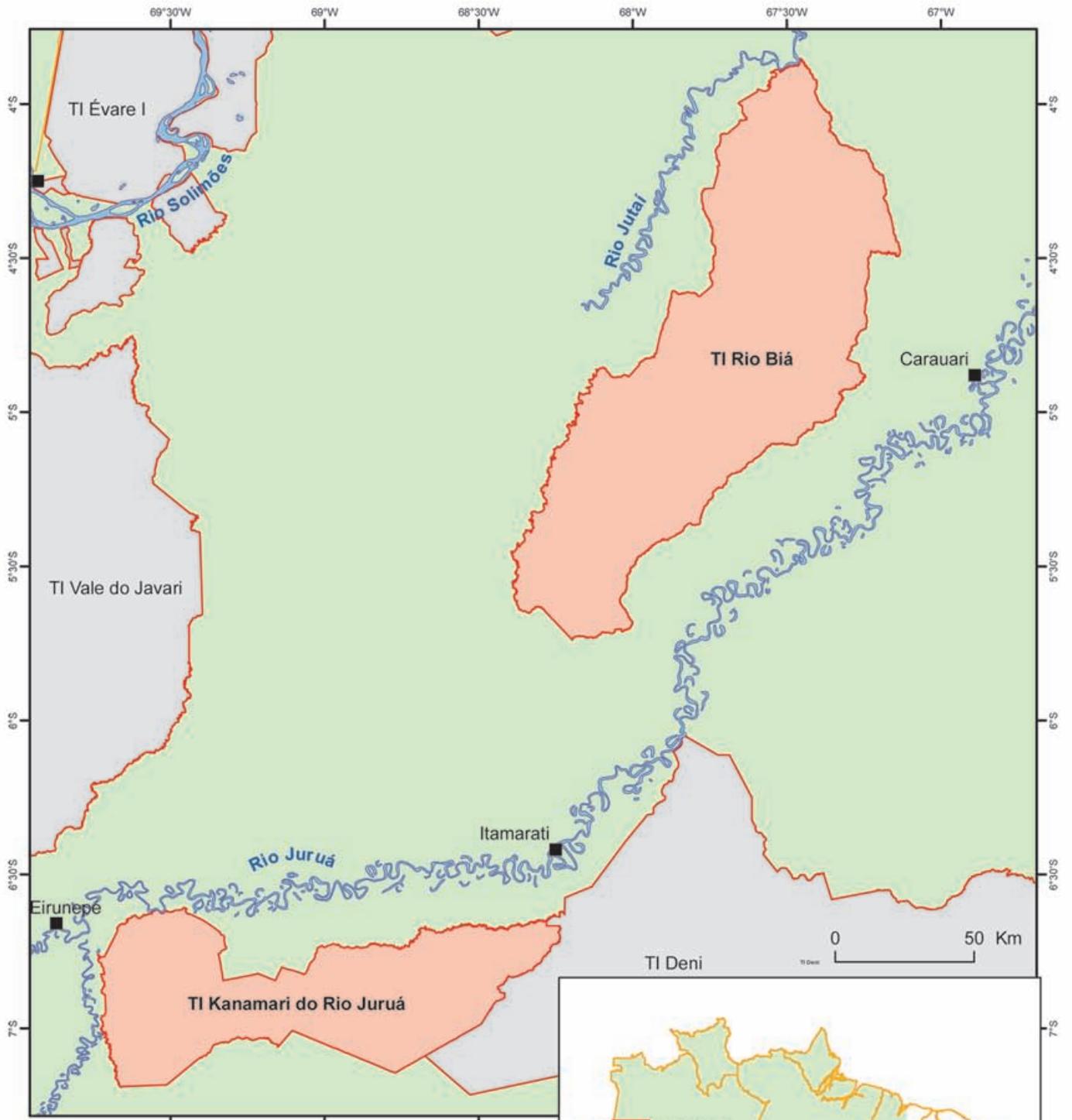


Boca do Rio Biá. Foto: D. Lima

Embora reconheçam que existem diferenças entre suas línguas, a comunicação entre eles não é difícil. Ao final das tardes, ouviam as conversas de cada um e muitas vezes ambos tinham que esperar pelos Kulina, que costumavam dominar o espaço do rádio. As ONGs locais haviam organizado visitas de alguns Kanamari aos Katukina e vice-versa, e estimulavam um contato mais próximo entre eles. Havia alguma curiosidade por parte de ambos em saber mais sobre as condições de vida do outro, mas além de uma base lingüística comum e de compartilharem uma mesma assessoria indigenista, a distância entre as áreas e a falta de uma motivação social forte explicava plenamente a ausência de um relacionamento sólido entre eles.

Tanto os Kanamari quanto os Katukina consideram-se *tukuna*, ou homens verdadeiros, o mesmo termo de autodenominação que cada um confere a si. Os Kanamari chamam os Kulina de *Koru* e chamam os Katukina coletivamente de *Pida dyapa*, ao passo que os Katukina referem-se aos Kanamari usando o próprio etnônimo *Kanamari* e também *Aeh-ah*.

A ocupação branca dessas regiões, impulsionada pela economia da borracha, ocorreu no final do século XIX. A formação social do Juruá e do Jutai expressa até hoje as relações interétnicas estabelecidas na época da borracha. A ocupação do território, a toponímia, a representação mútua dos “caboclos” e dos “cariús”, como são denominadas regionalmente as populações indígenas e brancas, respectivamente, são exemplos das marcas dessa história. Os Katukina do Rio Biá expressam com mais força a associação entre o contato e a expansão gomífera, pois também chamam os brancos de *dyara*, que significa “seringa” na sua língua.



Sumário dos resultados obtidos no levantamento

Como diagnóstico sumário, podemos descrever a situação das áreas kanamari e katukina como apresentando, como ponto positivo, uma baixa pressão de uso do meio ambiente.

As duas áreas apresentam densidades demográficas muito baixas - 0.1 hab./km² na terra dos Kanamari e 0.02 hab./km² nos Katukina -, e alta mobilidade da maioria dos assentamentos. As populações das duas áreas apresentam uma tendência atual de mudarem seus assentamentos para mais perto das fronteiras de seus territórios, buscando acesso mais fácil a fontes de comércio, assistência à saúde e comunicação (rádios), além da intenção de guardar as terras de invasores.

O principal aspecto negativo, identificado pelos próprios índios, foi a dificuldade de comercialização. Com o fim da economia da borracha, a produção comercial é restrita a alguns produtos agrícolas e a uma pequena produção artesanal de vassouras, feitas de cipó titica extraído da mata. Ambas são de pequeno volume e têm seu escoamento muito limitado, especialmente para os que ocupam regiões mais ao interior das áreas.

A nossa avaliação acrescenta, à dificuldade formulada pelos índios, a ausência de um programa de educação escolar que atenda as suas demandas específicas por conhecimento da cultura dos brancos, bem como a falta de estímulo à organização de sua própria mediação política, especialmente entre os Katukina. Essas faltas dificultam a participação efetiva dos índios nos projetos socioambientais atualmente disponíveis. Mesmo a compreensão que os Kanamari e os Katukina puderam ter dos objetivos deste levantamento foi muito limitada, apesar do esforço realizado no sentido contrário. Essa situação restringe as opções de assessoria que poderiam aproveitar, e os leva a dependerem de relações mais paternalistas.

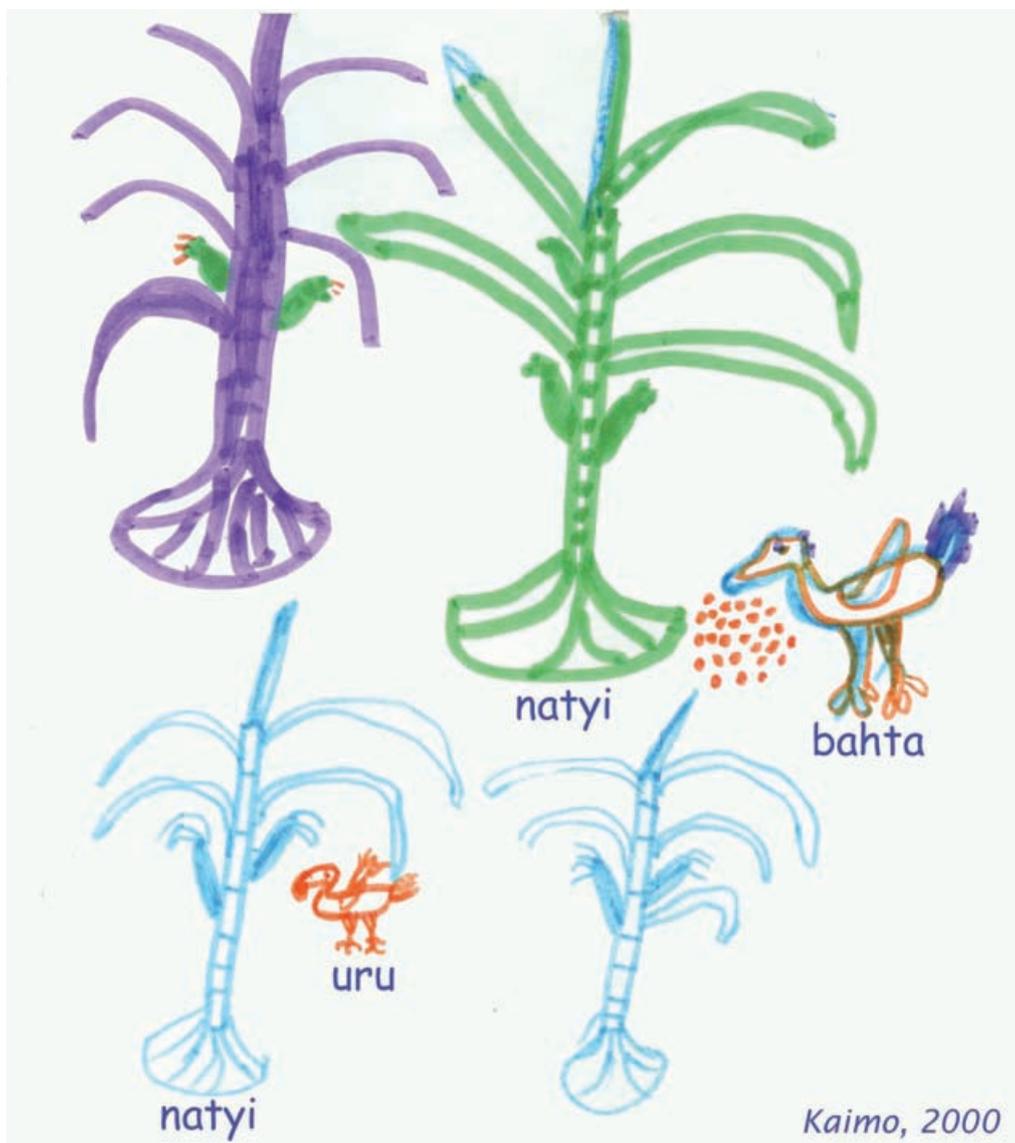
Entre os dois grupos, os Kanamari mostram uma demanda política mais forte por assistência de instituições indigenistas, principalmente as de saúde. Embora entre os Katukina houvesse um grupo, liderado por João Surucucu, mais restritivo em relação ao tipo e frequência de contatos com brancos, a maioria apresenta interesse crescente em estreitar o relacionamento com a sociedade nacional, como revela o padrão atual de deslocamento de suas aldeias.

Com relação ao estado de conservação ambiental, espécies animais que em outros lugares são ameaçadas de extinção (como o peixe-boi, a tartaruga e o pirarucu) estão presentes em relativa abundância nas duas áreas e são reconhecidas e tratadas pelas comunidades como animais



que necessitam de atenção para continuarem nessa condição. Não existe comércio ou uso exploratório intensivo dessas espécies.

A partir do quadro socioambiental observado, avaliamos que as ações futuras devem abarcar: estudos de alternativas econômicas, com ênfase na comercialização; estudos de impacto ambiental e manejo de cipós; e um plano de promoção da organização indígena. Os resultados desses estudos e de um trabalho de assessoria às lideranças poderiam ser integrados em um programa especial de educação indígena. Futuramente, estudos de viabilidade econômica e manejo de madeiras poderiam ser também considerados, dependendo, logicamente, do interesse das comunidades.





Barco usado na pesquisa: Rio Biá. Foto: D. Lima

Sobre as fontes disponíveis

Há poucas publicações sobre a etnografia e a ecologia do médio curso do Rio Juruá e menos ainda sobre o Rio Biá, um afluente da margem direita do Médio Rio Jutáí. Os trabalhos anteriores à pesquisa sobre os Katukina e os Kanamari (até 2002) consistem em quatro teses, um livro e dois trabalhos publicados sobre os Kanamari. São duas dissertações de mestrado, Neves (1996) e Labiak (1997); e duas teses de doutorado, Reesink (1994) e Carvalho (1998). As publicações consistem nos capítulos de livro de Reesink (1991) e de Carvalho e Reesink (1993) e no livro de Carvalho (2002), baseado na sua tese de doutorado.

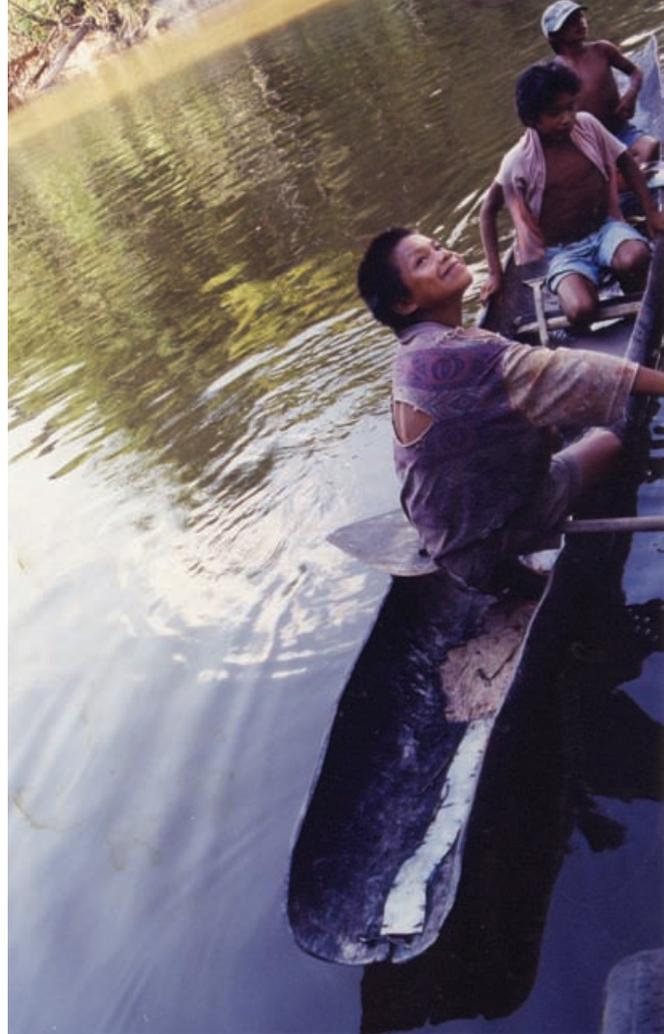
Depois das poucas notas escritas no início do século XX pelo Padre Tastevin (cujos trabalhos focalizaram os Kanamari), não havia nenhuma pesquisa antropológica publicada ou manuscrita sobre os Katukina do Rio Biá. Há informações sobre eles nos relatórios da ONG Operação Amazônia Nativa, OPAN, tratando principalmente da demografia e do atendimento à saúde prestado aos Katukina. Tivemos acesso aos relatórios escritos, desde o início da atuação da OPAN entre os Katukina, em 1987, até os últimos relatórios disponíveis na época de realização desta pesquisa. A OPAN também atuava junto aos Kanamari, tendo começado a trabalhar com eles mais cedo, em 1979.

Labiak e Neves residiram entre os Kanamari do Juruá como extensionistas da OPAN e nessa condição conviveram por um longo tempo com eles. A pesquisa para o mestrado de Labiak concentrou-se nos *Wiri dyapa* (Gente da Queixada), localizados no Rio Itucumã (afluente da margem direita do Tarauacá, que por sua vez também é afluente da margem direita do Rio Juruá). Sua dissertação apresenta uma análise do *Warapikon*, a festa das frutas do mato (Labiak, 1997). Em comparação com o trabalho de Labiak, a dissertação de Neves faz menos referência

direta à sua convivência entre os Kanamari. Consiste essencialmente em um estudo da territorialidade kanamari, tratando também da história das relações desse grupo com a sociedade regional. De especial interesse é sua revisão da multiplicidade dos etnônimos Kanamari e Katukina.

As teses de R. Carvalho e de E. Reesink focalizam a mitologia kanamari. Carvalho apresenta um maior número de informações etnográficas complementares, enquanto Reesink se debruça sobre uma extensa coletânea de mitos kanamari. Esses pesquisadores basearam seus trabalhos principalmente em uma pesquisa de campo de oito meses que fizeram juntos no Alto Jutai, entre os moradores de três aldeias: Caraná, Davi e Nauá. Por incentivo da FUNAI, essas três aldeias tinham, na época, se juntado para formar uma única aldeia, a Aldeia Queimado, localizada na Terra Indígena Vale do Javari.

O artigo de Reesink (1991) trata do conceito de doença entre os Kanamari e descreve o processo de cura feito pelos pajés. Seu relato começa com uma descrição de sua própria iniciação ao xamanismo, a convite de um pajé. Por fim, o trabalho conjunto de Carvalho e Reesink (1993) aborda a ecologia dos Kanamari. É um trabalho sucinto, mas abrangente, apresentando um largo espectro dos usos que os Kanamari do Alto Jutai faziam do ambiente. Escrito com base em dados de 1984, é importante mencionar que, à época, os Kanamari trabalhavam na extração de sorva e seringa no verão, e de madeiras, no inverno. Atualmente, nenhuma dessas atividades é praticada.



Crianças em canoa de casca no Rio Biá, Katukina. Foto: D. Lima



Aldeia Mamori, Kanamari. Foto: D. Lima

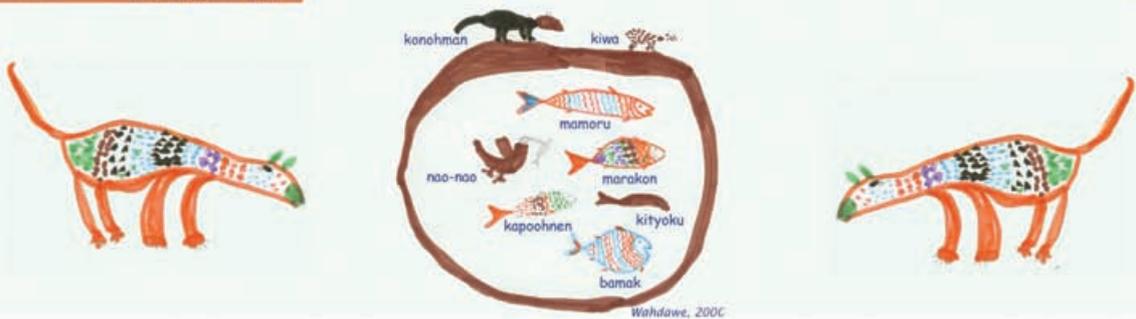
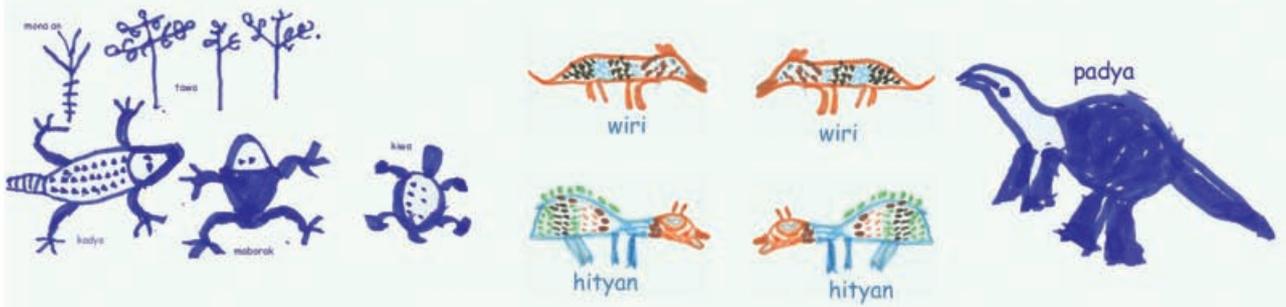
Línguas

Os grupos Kanamari e Katukina são falantes da língua katukina. Entre as línguas nativas brasileiras, está incluída no grupo das famílias lingüísticas menores, que possuem distribuição geográfica mais compacta e profundidade cronológica relativamente pequena (Urban, 1992, p. 97).

Os Kanamari e Katukina reconhecem que suas falas são diferentes, mas asseguram que podem se compreender. Os Kanamari reconhecem também que existem diferenças entre a fala dos diferentes *dyapas* reunidos sobre este etnônimo, embora sejam diferenças menos expressivas do que entre a fala deles e a dos Katukina.

Segundo Queixalós e Anjos (2007), as distinções fonológicas, gramaticais, discursivas e lexicais entre as falas dos Kanamari e dos Katukina permitem caracterizá-las como dialetos separados de uma mesma língua. Os autores preferem denominar a língua dos dois grupos como língua kanamari-katukina, embora aceitem a alternativa mais simples, e convencional, de língua katukina. Já a família lingüística katukina seria formada por duas línguas, a língua kanamari-katukina (ou simplesmente katukina) e a katawixi, de cujo grupo homônimo há pouca informação.

Segue-se, neste trabalho, a grafia do lingüista F. Queixalós, com suas notações de pronúncia: *ty* = *tx*, como do inglês “cheese”; *dy* = *j* de inglês “joke” ou *d* de “dia”; *ny* = *nh* de “fronha”; *n* em final de sílaba (ou palavra) = *ng* do inglês “sing”; *k* em final de sílaba ou palavra = quase não se ouve (desprovida de explosão); *r* = entre *l* e *r* de “caro”; *o* = *o* ou *u* do português; *u* = *u* mas com as comissuras dos lábios esticadas para trás, como o guarani *y*. Quase todas as palavras se acentuam na última sílaba.





Aldeia Flecheira, Kanamari. Foto: D. Lima

Os Kanamari e os Katukina

Na classificação de áreas etnográficas feita por Eduardo Galvão (1979), as terras indígenas dos Kanamari e dos Katukina pertencem à região “Juruá-Purus”. Essa área foi definida mais em razão de ser pouco conhecida etnograficamente do que com base em um reconhecimento fundamentado de uma unidade etnológica. No entanto, quando um conjunto de etnografias dos diferentes grupos indígenas permitir a construção de uma síntese comparativa, será possível reconhecer a existência de muitos paralelos entre os povos dessa região. Na breve estadia em campo, foi possível observar a presença de várias áreas de comunicação entre os grupos Kanamari-Katukina, Kaxinawá e Kulina (provavelmente incluindo os Deni também), independente de falarem línguas de famílias diferentes (katukina, pano, arawá, respectivamente). Esses grupos compartilham diversas referências culturais e, para algumas dessas, reconhecem qual é o grupo étnico de origem. A comunicação está presente no xamanismo (curas e feitiços por meio da manipulação de pedras, ou caruaras, com ataques e cura usando as pedras *dyohko* dos Kanamari e Katukina e as *dori* dos Kulina); nos rituais de *rami* (ayahuasca) que os Kanamari aprenderam com os Kulina e estes com os Kaxinawá (os Kanamari mantêm os cantos na língua



Háihat, Aldeia Flecheira, Kanamari. Foto: D. Lima

kulina); na estrutura das festas e formação dos casais nas danças (e algumas brincadeiras, como o *haihai* que os Kanamari dizem ter aprendido com os Kulina); na mitologia, em especial no mito da criação (na cosmologia dos Kanamari e Katukina e na dos Kulina aparecem os mesmos irmãos demiurgos, Kirak e Tamaco, e a origem de cada um dos três povos se dá a partir do coco de uma palmeira diferente); além da semelhança entre as categorias de organização social *dyapa* e *madiha*, descritas abaixo.

A principal fonte histórica para os Kanamari e os Katukina são os trabalhos do Padre C. Tastevin, que morou na cidade de Tefé, no Amazonas, entre 1905 e 1926. Em parceria com P. Rivet, Tastevin foi um dos primeiros a tentar diferenciar a multiplicidade dos etnônimos Kanamari e Katukina. Os registros históricos sobre a distribuição geográfica dos *tukuna* foram escritos por Tastevin (1925), Nimuendaju (1980), Métraux (1948) e Steward (1948), e retratam situações já atingidas pela frente gomífera.

Baseado nesses trabalhos, Verneau (1921, p. 257) identificou os primeiros habitantes das bacias do Juruá e Purus como sendo os *tukuna*, ou seja, grupos falantes da língua katukina. São membros dessa família lingüística as populações atualmente conhecidas como Kanamari, Katukina (reconhecida por muito tempo como *Pida dyapa*, ou Gente da Onça) e Tucano (os *Tyonhwak dyapa*, ou Gente do Tucano), e talvez poucos Katawixi, reportados como sobreviventes (dez), que não se sabe se mantêm a língua materna (Neves, 1996, p. 145; Queixalós e Anjos, 2007).

A esses primeiros habitantes das bacias do Juruá e Purus, e antes da chegada dos brancos, teriam sido somadas populações arawá e pano, como os Kulina, os Kaxinawá e os Deni. Algumas dessas populações passaram a usar os etnônimos Kanamari e Katukina, tomados de

empréstimo dos falantes da língua katukina abordados nesta pesquisa. Desse modo, há outros Katukina, mas de língua pano, na região do Ucayali-Juruá, e outros Kanamari, de língua arawak, no Rio Acre e cabeceiras do Madeira, e ainda Kanamari pano, no Alto Purus. A razão para esse empréstimo foi o fato de os povos de língua katukina possuírem a reputação de serem amistosos e pacíficos, enquanto os outros, principalmente do grupo dos Nawa, ao contrário, eram temidos e perseguidos.

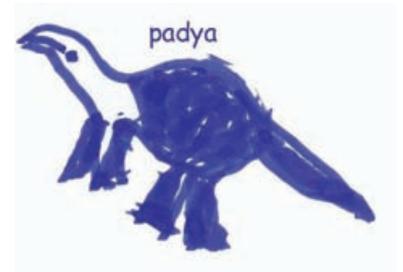
De acordo com Tastevin, grupos Nawa adotaram o nome Katukina por causa da história de seu relacionamento com os brancos, ou os cariús, como os índios os chamam. A região onde habitavam os Nawa é muito rica em seringa e caucho. Sofreram, por isso, muitos conflitos e massacres, e revidaram alguns. Por causa desses, diz Tastevin, o “*nome Nawa inspira terror aos seringueiros*”, ao passo que os Katukina tinham reputação de conviver em harmonia com os brancos.

O desconhecimento acerca dos povos dessa região é tal que, enquanto todas as referências sobre os Katukina do Biá apontavam a identidade do grupo como *Pida dyapa*, não encontramos nenhum grupo local ou indivíduo mantendo essa denominação. O grupo Katukina do Biá é, hoje em dia ao menos, formado principalmente por indivíduos que fazem referência às identidades *Noran dyapa*, *Om dyapa*, *Barikoto dyapa* e *Oman dyapa*, respectivamente Gente do Macaco Zogue-Zogue, do Sapo, da Lagarta e da Árvore. Há também pessoas que se autodenominam Miranha e Cambeba, descendentes de terceira geração de um pequeno grupo de homens dessas etnias que vieram do Solimões explicitamente em busca de mulheres para desposar. Das uniões entre esses migrantes e mulheres *Noran dyapa* resultaram os Miranha e Cambeba de hoje, que permanecem reconhecidos como tal, apesar de totalmente integrados, cultural e socialmente, aos Katukina.

Aldeia Matrinxá, Kanamari. Foto: D. Lima



Como dissemos, tanto os Katukina quanto os Kanamari se reconhecem como *tukuna*, ou “*nós, os verdadeiros*”. A identidade *tukuna* engloba esses povos em uma unidade étnica abrangente, enquanto a categoria *dyapa*, ou “*gente*”, define identidades mais específicas, relacionadas a grupos locais com áreas geográficas definidas.



Cada grupo de “*gente*” possui uma espécie nominadora, a maioria animal, com exceção do *Oman dyapa* dos Katukina, mencionado anteriormente, que significa árvore, ou “*pau*”. A denominação diferencia um grupo de outro e ao mesmo tempo os aproxima entre si. Assim, entre os Kanamari, os *Wiri dyapa* são a “*Gente da Queixada*” e os *Poty dyapa*, a “*Gente do Japó*”, para citar dois exemplos. Reesink (1994) indica a existência de mais de vinte *dyapas*. Na compilação dos *dyapas* referidos por Tastevin (1910-1926), Carvalho (1998, p. 68) lista vinte e um nomes diferentes.²

O termo *dyapa* está associado a um tipo de “*sociedade*” aberta, formada por segmentos de um mesmo desenho social. Este tipo de organização social é semelhante, na região, às unidades *madiha* dos Kulina (Reesink, 1993, p. 44; Castro, 1978), o grupo étnico com quem os Kanamari e os Katukina têm maior proximidade, física e cultural.

A atualidade operacional dos *dyapas* é discutida abaixo. Como apresentação inicial, é possível tomar emprestada a definição de Castro (1978, p. 4) para as unidades *madiha* dos Kulina, caracterizadas por ele como: “*categorias nomeadas, para-totêmicas, de identidade Kulina*”, e, complementando, como “*nomes que designam as parentelas localizadas*” (Castro, 1978, p. 22). Ao seu turno, as categorias *madiha* e as unidades *dyapa* Katukina e Kanamari são semelhantes às unidades sociais dos Achuar da Amazônia equatoriana e peruana, que Descola (1996, p. 9) caracterizou como “*endogamous nexus*”: grupos de pessoas ligadas por consangüinidade e afinidade, com tendência endogâmica e associados a um território relativamente bem definido. A comparação é útil para entendermos a natureza dos *dyapas*, pois enquanto entre os Achuar esses não são grupos nomeados, é justamente essa a principal função das categorias *dyapa* e *madiha*: nomear as parentelas localizadas. Ao contrário de um clã, no qual o pertencimento é definido pela descendência, para a definição da identidade *dyapa* do indivíduo conta principalmente o seu nascimento.

Reesink (1993, p. 26), Labiak (1997, p. 28) e Neves (1996, p. 207) consideram que, embora

2. *Amunan dyapa, Bin dyapa ou Natok dyapa, Hororo dyapa, Kadyikiri dyapa, Kadyo dyapa, Kamodya dyapa, Kawadyo dyapa, Kawu tekrim dyapa, Kon(h)dyapa, Kotya dyapa, Maran dyapa, Pida dyapa, Potyo dyapa, Tyaha dyapa, Tyoma dyapa, Tyonhwak dyapa, Wadyo paranim, Wadyo tekrim dyapa, Warikama dyapa, Waru dyapa, Wiri dyapa.*

não haja um etnônimo geral para os grupos pertencentes à família lingüística katukina, a autodenominação *tukuna* os reúne em um mesmo conjunto étnico. Ao contrário dos Kulina, que usam o termo *madiha* também para referir-se à unidade étnica maior, entre os Kanamari e Katukina a categoria *dyapa* é restrita à nomeação dos grupos locais. No Juruá e no Jutaí, hoje, Kulina e *madiha* são usados indistintamente, ao passo que o equivalente para o coletivo Kanamari e Katukina é *tukuna*.

Mas se a identidade *dyapa* tem essa restrição que o termo *madiha* não tem, a categoria *dyapa* é também um denominador comum entre aqueles que compõem seus diferentes grupos e é seu uso que define o coletivo *tukuna*. Os *dyapas* nomeados, ou seja, todas as “gentes do animal/planta x, y, z” formam o conjunto de grupos que se auto-identificam como *tukuna*. Os “grupos de gentes” que os *dyapas* identificam são, no universo de grupos étnicos do Juruá-Purus, aqueles que possuem o grau de alteridade mais baixo, pois possuem as mesmas referências simbólicas e compartilham uma mesma estrutura social.

Enquanto marcadores de identidade étnica dos Katukina e Kanamari, *dyapa* e *tukuna* são relativamente pouco usados nas relações políticas atuais com instituições indigenistas. Também não estão incluídos nas categorias usadas no sistema de classificação étnica da sociedade regional, que os reconhece como *caboclos* Kanamari e *caboclos* Katukina.

Desse modo, entre os grupos falantes da família lingüística katukina, “Kanamari” e “Katukina” são etnônimos que reúnem, cada um, um conjunto de *dyapas* misturados, ao passo que o grupo dos Tucano é, aparentemente, formado apenas por *Tyonhwak dyapa*, ou a Gente do Tucano. Com relação a este último, resta saber se é realmente formado por um único *dyapa* ou se é também (como os supostos *Pida dyapa*) um grupo formado por um conjunto de *dyapas*.



Kohana. Aldeia Flecheira, Kanamari. Foto: D. Lima



Taxonomia e dinâmica dos grupos

As categorias de organização social *dyapa* e *madiha* podem ser comparadas às unidades étnicas dos Pano, de denominação *nawa*, que também tem o significado de “gente”. Tastevin enumerou alguns dos grupos pano que conheceu no início do século XX: *Wani-nawa* (palmeira), *Kamã-nawa* (onça), *Wari-nawa* (sol), *Nai-nawa* (céu), *Sata-nawa* (lontra), *Yawa-nawa* (queixada), *Runu-nawa* (jibóia) (Tastevin, [s.d].).

Do mesmo modo como nos Katukina e nos *Kanamari*, entre os Pano a questão dos etnônimos é complexa. Erikson (1992, p. 243) defende a manutenção do uso consagrado, mesmo que este seja às vezes derogatório (como no exemplo do morfema *kaxi*, que quer dizer vampiro), porque facilita a compreensão geral. Mais importante, argumenta que a questão dos etnônimos é “insolúvel”. Para ele, não é possível encontrar a exata associação entre etnia e etnônimo, pois ora o significado dos etnônimos é atribuído a uma unidade local, ora ao grupo mais genérico. Entre os Pano, os dois extremos, o local e o genérico, anulam os níveis intermediários, assim permitindo alianças que ultrapassam as fronteiras de um nível étnico puro, que Erikson ironiza como sendo uma preocupação de observadores ocidentais (missionários, etnólogos, viajantes), mas não dos índios. Assim colocada, a questão é também instrutiva para a compreensão da taxonomia social dos *Kanamari* e dos *Katukina*.

Ressink (1994) observa que o nome *kanamari* não tem significado na língua desse povo. Já *katukina*, como observou Tastevin, parece ser uma corruptela de *tukuna*, que o uso feito pelos brancos consolidou. A consagração dos etnônimos *Kanamari* e *Katukina* para identificar essas duas categorias abrangentes de grupos afins (identificados pelo nominador paratotêmico *dyapa*) é algo recente e uma consequência das mudanças nas relações interétnicas ocorridas após o contato. Como mencionado, entre si, atualmente, os *Kanamari* chamam os *Katukina* de

Pida dyapa – talvez um termo coletivo para diferenciar um coletivo de *dyapas* que possui uma variação lingüística mais forte e nenhuma tradição de alianças de casamentos.³ O termo que os Katukina usam para os Kanamari, *Aeh-ae*, é amistoso, segundo dizem, com significado de “nosso parente”. Os Kanamari chamam os Kaxinawá de *Dyapa*, coletivamente, sem o significado de uma categoria nominadora de subgrupos.

Erikson descreve como uma das principais conseqüências do “boom” da borracha entre os Pano, a “*concentração sincrética dos sobreviventes*”, dado o fato de que “*boa parte das ‘etnias’ pano contemporâneas parece resultar de fusões*”. Certamente esse é também o caso dos Kanamari e dos Katukina, que desde as primeiras décadas do século XX, data das primeiras descrições etnográficas feitas por Tastevin, são apresentados como “*grupos de sobreviventes*”, reunidos em torno de lideranças com maior capacidade de resistência e adaptação.

À época de Tastevin, a divisão entre os grupos Kanamari e Katukina não era tão clara. Na sua etnografia do Rio Juruá, identifica os grupos falantes da língua katukina da seguinte forma (Tastevin, [s.d.]):

- Os que eram então conhecidos pelo nome Katukina (habitavam os médios cursos dos Rios Jutai e Tefé);
- os que eram conhecidos tanto como Kanamari quanto como Katukina. (habitavam a margem esquerda do médio curso dos Rios Juruá e Pauini);
- e os que eram conhecidos por um “*nome totêmico que termina por dyapa*” (*Bin dyapa, Tukano dyapa*) e os Parawa.

Tastevin observa que todos se davam o nome *tukuna*. Em comparação, os Katukina Pano usavam o termo *huni kuin* como autodenominação.

Tastevin apresenta a distribuição geográfica dos falantes da língua katukina e esta revela uma intensa mobilidade dos grupos, em conseqüência de forte pressão da frente gomífera. Em 1926, os Katukina do Rio Tefé e os do Baixo Tapauá (afluente do Baixo Purus) eram tão poucos que Tastevin afirma que estavam em vias de desaparecer. Não havia mais do que três casais idosos e, segundo ele, “civilizados”. Viviam a quatro dias de canoa acima da então Vila de Tefé, nas margens do Lago Wirapagé, afluente do Rio Tefé. Falavam a mesma língua dos Kanamari, com uma pequena variação dialetal que Tastevin acreditava ser resultante do seu isolamento.

3. Não foram encontradas referências a casamentos mistos entre os Kanamari e os Katukina, ao contrário, há relatos da expulsão de um grupo de migrantes Kanamari do Biá nos anos 1930.



Aldeia Flecheira, Kanamari. Foto: D. Lima

Em 1911 esses mesmos Katukina do Lago Wirapagé eram mais numerosos, mas foram, porém, dizimados pela rubéola. Informa que iam de varadouro encontrar outros Katukina do Baixo Tapauá.

Na margem esquerda do Rio Xeruã estavam os *Tyuma dyapa* (Gente da Cutia). Os Katukina da margem esquerda do Juruá eram os *Kawadyo dyapa* (cujo chefe, Awano, era originário do Pajurá, ou *Ahebenin*, um afluente do Rio Mutum, tendo chegado ao Xeruã junto com os *Teguma dyapa*); os *Wiri dyapa*, os mais numerosos, que eram originários do Baixo Tarauacá; e os *Kawahtyinen dyapa* do Pauini (*Wahan*, para os Kanamari).

Tastevin narra a saga deste grupo, a partir dos seus encontros com eles. Em 1911, Tastevin encontrou os *Kawahtyinen dyapa* no Seringal Pau Furado, na margem esquerda do Juruá, perto da boca do Anachiqui. Em 1913, os encontrou nas margens do Igarapé Jacaré, no Seringal Aurora e, no pós-guerra, no Seringal Samaúma e no Pupunha. Em 1925, estavam no Seringal Monte Calvário, saídos da margem esquerda do Anachiqui e em vias de assimilação e desagregação.

Outro percurso migratório descrito por Tastevin é de um grupo apresentado como misto, formado por *Kamodya dyapa* e *Wadyo teknin dyapa*. Sua perambulação por diversos seringais, em duas ocasiões em companhia de um patrão, começou em Sobral, no Baixo Tarauacá, de onde passaram para as margens do Gaviãozinho, afluente da margem esquerda do Juruá, no Seringal Palermo. Em 1921 estavam no Juruá e, no ano seguinte, em São Tomé.

Sobre a saída dos *Kawahtyinen* do Anachiqui, Tastevin supõe que tenha sido por medo dos Katukina do Biá “que os *Wiri dyapa* chamam de *Pida dyapa*”. Seriam “nômades” e habitavam o Biá e o Ipixuna. Tanto estes como os *Wiri dyapa* atribuem mortes de seus aos *Pida dyapa*.

Infelizmente, Tastevin não conheceu os *Pida dyapa*, mas apresenta algumas informações importantes. Sugere que seriam formados por dois grupos separados que, no seu entendimento, provavelmente pertenceriam a dois clãs, cada um seu “totem”. Menciona o “negro Carlos”, patrão de caucho. Essas informações lhes foram passadas por um brasileiro, que disse que os *Wiri dyapa* e os *Pida dyapa* não se compreendiam perfeitamente bem.

Outras localizações dadas por Tastevin são a dos *Kutya dyapa*, na bacia do Jutáí (no Curuena), e dos *Tukano dyapa*, ao sudoeste desta região, no Itaquaí, afluente do Javari e do Jandiatuba.

Na região da então São Felipe, atual cidade de Eirunepé, na margem esquerda do Juruá, estava seu grupo preferido. Na verdade, era um grupamento de diversos *dyapas*, morando próximos uns dos outros e em constante relacionamento e trocas. Eram quatro malocas mais próximas umas das outras e uma mais afastada, nas margens do Camundé. As malocas eram formadas, a primeira, e mais próxima de São Felipe, por *Amuna dyapa* e *Kadyo dyapa*; a segunda, localizada no Seringal Restauração, por *Wadyo dyapa*; a terceira era formada por *Potydy dyapa* ou *Tawari*, nas margens do “Cyua”, perto do remanso do Venezuela; e a quarta, por *Bin dyapa* ou *Natok dyapa*, na margem do São Vicente, chamado pelos índios de *Kumaruha*. O grupo mais afastado era o de uma maloca de *Kadyikiri dyapa*, perto de Santa Maria.

Os *Amuna dyapa* teriam vindo do Rio Eru, vizinhos do *Wiri dyapa* de Sobral, no Rio Tarauacá. Saíram de lá em fuga dos Kulina. Os *Kadyo dyapa* tinham saído do Purus, fugindo de uma epidemia.

Os *Kadyikiri* vinham do Rio Gregório, da área do Seringal Belém. Os *Parawa* (ou *Maran dyapa*, Gente do Tatu) vinham das margens do Baixo Rio Envira e estavam refugiados entre os *Wiri dyapa* do Sobral. De lá foram para o Eru, ocupado pelos Kulina, que os fizeram sair para o Baú.



Aldeia Janela, Katukina. Foto: D. Lima

Tastevin observa que a “mistura” de diferentes *dyapas* em malocas era freqüente. Informa que entre os *Wadyo paranen dyapa* se encontravam os *Hororo dyapa* e os *Caha dyapa*. Estes seriam sobreviventes do grupo que habitava as partes mais altas do Juruá. Dizimados por doenças e perseguição de seringueiros, esses *dyapas* teriam se juntado a grupos mais fortes. Tastevin sugere que, como os *Poty dyapa* teriam vindo do Ipixuna, e porque se encontravam entre “estrangeiros”, teriam recebido o nome de *Tawari*, que quer dizer “amigo”.



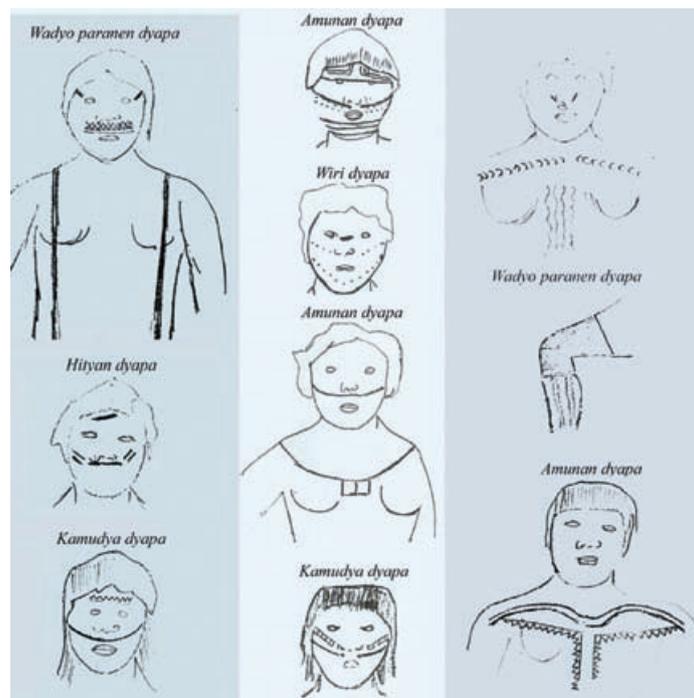
Aldeia Gato Katukina. Foto: D. Lima

Desse relato da localização inicial e das mudanças dos diferentes *dyapas* na região do Juruá, tem-se uma mostra do grau de recomposições que o conjunto dos grupos *tukuna* foi obrigado a fazer. Comprova-se também que entre os Kanamari e os Katukina ocorria a mesma flexibilidade étnica que Erikson postula para os Pano, de tal modo a se questionar se as fusões não aconteciam também antes da chegada da frente da borracha, provavelmente em escala menor e sem a violência desta (cf. Carvalho, 1998).

Sobre as recomposições entre os *dyapa*, Carvalho cita folhas avulsas de Tastevin, e enumera as seguintes situações: o grupo de *Wiri dyapa* era formado por uma combinação de *Wiri dyapa* com *Kawadyo dyapa* e *Kawu teknim dyapa*; os *Amuna dyapa* consistiam em uma fusão destes com os *Kadyo dyapa* procedentes do Purus e tinham um tuxaua *Wadyo paranim dyapa*; o grupo denominado de *Poty dyapa* continha também indivíduos *Hororo dyapa*; e entre os *Kamodya dyapa* encontravam-se os *Wadyo teknim dyapa*, *Waru dyapa* e *On dyapa*. Quanto aos *Bin dyapa*, Tastevin nota que o fato de também serem chamados *Natok dyapa* era devido a uma antiga fusão dos dois *dyapas*, sendo que este último continha também indivíduos dos *Tyaha dyapa*.

O termo *dyapa*, como dissemos, consiste em uma categoria de nomeação relacionada à identificação e à identidade de um grupo de pessoas ligadas por consangüinidade e afinidade, ocupando um território mais ou menos delimitado. A diversidade dos *dyapas* deve ter tido origem em um processo de segmentação e reconhecimento externo da identidade do novo grupo, processo este que não ocorre no presente devido às condições geopolíticas e demográficas desfavoráveis. Ao contrário, desde o início da colonização, as epidemias, as perseguições, genocídios e o trabalho nos seringais têm forçado o movimento oposto, o de contração. Nessa

dinâmica, houve o desaparecimento de muitos *dyapas* devido à morte de seus membros e a assimilação de sobreviventes e, ainda, à migração destes para fora de seus territórios tradicionais em busca de um espaço novo. Traços diacríticos, que no passado serviam para marcar as diferenças, tendem a se perder com a redução do número de *dyapas* e a fusão de sobreviventes em poucos grupos dominantes. Entre os traços de distinção, pode-se observar em Tastevin que a pintura corporal feminina, à sua época, era mais rica e aparentemente um sinal de identidade importante. A figura abaixo reúne, em uma só prancha, cópias de alguns dos desenhos de pinturas tirados do manuscrito de Tastevin [s.d.] que está depositado nos arquivos da Prelazia de Tefé.



Outros sinais de distinção entre os *dyapas* dos Kanamari, citados em Carvalho (1998), são: diferenças de linguagem que, como se disse, consistem no uso de palavras distintas, provavelmente sem chegar a constituir diferenças dialetais; algumas das músicas de rituais, reconhecidas como pertencendo a um determinado grupo; e o tipo de *koya*, a caiçuma de macaxeira, se é fermentada ou não.

Já para os Katukina, o assunto da identidade foi mais difícil de ser tratado, tanto por causa da depopulação, quanto devido ao número pequeno de pessoas fluentes no português.

Quando indagados, os Kanamari às vezes respondem que o *dyapa* é herdado do pai, mas há tantas exceções a essa regra, com filhos de casamentos mistos herdando o *dyapa* da mãe ou mesmo de um dos avós, que se pode pensar na existência de outros parâmetros levados em



Aldeia Santa Rita, Kanamari. Foto: D. Lima

conta na definição da identidade. Apesar da sugestão de Tastevin de que os *dyapas* seriam clãs, a descendência não parece determinar a pertença. A herança patrilinear do *dyapa*, quando ocorre, resulta da residência patrilocal após o casamento.

A denominação do *dyapa* como referência para a pertença aos grupos locais é mais claramente determinada pelo nascimento. Veja-se, por exemplo, a explicação dada por *Dyanan*, morador da aldeia Santa Rita, quando indagado sobre a razão de apresentar como sua identidade *Poty dyapa*, sendo que seu pai era *Hudya dyapa*; *Dyanan* respondeu com uma comparação ao nosso sistema, mencionando as várias nacionalidades e natalidades dos brancos, que não são transmitidas se o “pai casa em outra aldeia”.

Dyanan também nos apontou, como característica de cada *dyapa*, ou “nações de *tukuna*”, como qualifica, a relação entre o nome próprio do grupo e a preferência alimentar do animal nominador.

“De primeiro, não tinha nome assim, aí quando o pessoal falava, aí começaram lá no Jutai, né. Aí aqueles, só comia só peixe, aí chamava aquele cara, aquele *tukuna*, lá do Saquiá, não plantava, plantava pouco, só comia só peixe, aí esse *tukuna* também daqui, aí aquele cara vem perguntar, aquele *tukuna* do Saquiá, aquele pessoal que mora no Maloca, no Mawetek - ele planta muito banana, planta muito planta, de comida, de plantação assim muita fruta, planta árvore. Então aquele de lá é *Koty dyapa* (Gente da Ariranha), só come peixe, né, então quem planta muito plantação, é *Poty dyapa*, porque *Poty* (japó) come fruta, né. E outro, *Wiri dyapa*, só comia coco, aí aquele né, aí *Wiri dyapa* (Gente da Queixada). Aí vai fazendo o nome, tudinho, sabe..”

Essa explicação deixa entrever o papel de uma alteridade nomeadora e também remete à importância da temática corporal nas sociedades amazônicas. No depoimento, a alteridade é reconhecida pela identificação de um hábito alimentar específico. A denominação “para-totêmica” faz referência à relação entre alimento e o etnonimo. Nesse contexto, não há necessidade de remeter à descendência, mas ao nascimento. A pertença original está ligada ao lugar de nascimento, seja a aldeia do pai, ou a da mãe, se o pai “casar em outra aldeia”.

A presença de indivíduos com origens extra-locais explica a existência das misturas nas malocas ou nas aldeias. Mas, entre os Kanamari principalmente, apenas um *dyapa* denomina o nexos endogâmico e é referência para a identidade do grupo local.

Em outro contexto, e tendo como tema da conversa a diversidade de espécies de um mesmo gênero de animal, Manuelão Kanamari relacionou a diversidade animal à classificação social das etnias, e a organização hierárquica das gentes à dos animais. Começou falando dos jacarés, das cobras e do gavião, para compará-los aos coletivos humanos. A existência de chefes animais é remetida à chefia nas aldeias:

“*Kadyo* (jacaré): tem jacaré tinga (amarelinho), o jacaré preto, que é tinga também, o *kadyo kipok*, que é tinga também, e o *kadyo nyane* (jacaré açu), que é o chefe de todos. Os outros são uma parentada, como primo, sobrinho. A família de jacaré.

A cobra não é nada do jacaré. Ela é independente. *Ahibe* é o chefe das cobras. *Mapere* é uma cobra grande que fica na água, é uma sucuriju, mas é bem preta, quase não têm malha, cresce maior, mais que todas as outras cobras, é o chefe das cobras d’água.

Gavião real é o chefe dos gavião. Tem muitos tipos de gavião. Eles são da família do gavião.

Esses grupos é quase o sistema que nem nós. Índio um com outro. Por exemplo: a tribo Kanamari, aí têm *Wiri dyapa*, *Hityan dyapa*, *Pida dyapa*.⁴ Os *Madiha* também é a mesmo coisa. São muitos Kulinas, mas cada um têm um grupo diferente. Os Kulina são que nem a gente. Falam uma língua só, mas quando estão só na tribo deles, falam um pouco diferente uns dos outros. Eles têm *Kadyo dyapa*, *Pida dyapa*, tudo diferente. Mesma coisa é esses bichos, esses animais também.

Já o chefe dos queixada (*Wiri*), já se dá o nome de Caipóra (tipo uma visão). A gente têm assim como se fosse um Tuxaua deles que morreu, um antepassado, e que não virou bicho. Naquela época eles conversavam um com outro, que nem nós estamos conversando, bicho um com outro, aí esse bicho ficou na mata, que nós chama de *Tukurimen* (o branco chama de Caipóra).

O *Tukurimen*, que é o chefe da caça, ele manda em todas as caças, não só no *Wiri*. Dos veados também é o mesmo. Dos bichos grandes é o *Tukurimen*. (...). Todo os bichos têm dono, o Tuxaua deles, como se diz. Iguamente como nós em uma aldeia” (Manuelão Kanamari, 02.2001).



4. Nesse depoimento, os *Pyda dyapa* são incluídos entre os Kanamari.



Maloca Abandonada, Katukina. Foto: D. Lima

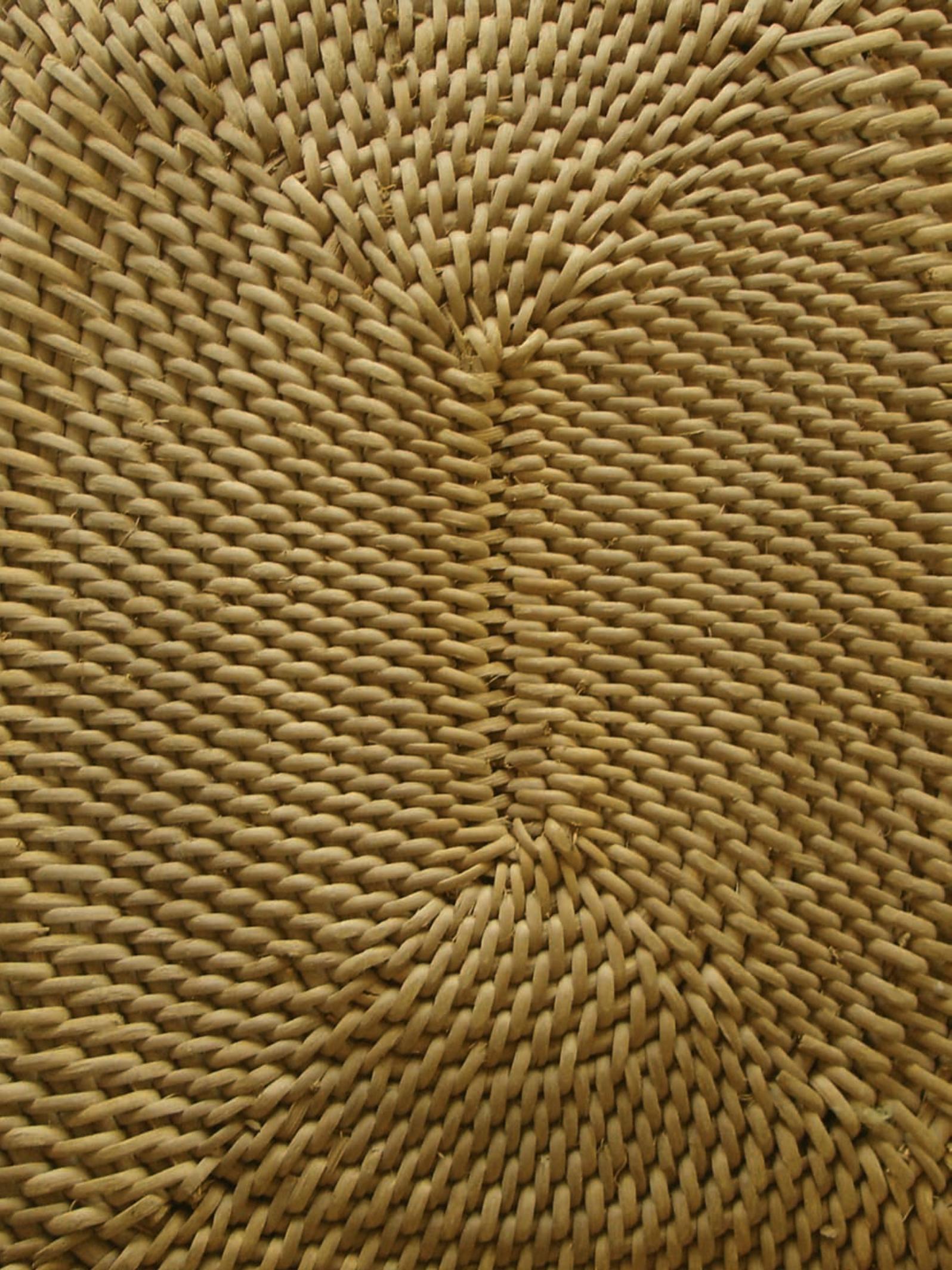
Aldeias e Dyapas

Algumas observações feitas por Tastevin indicam que os *dyapas* residiam coletivamente em uma única maloca, mas não é possível afirmar se também outras malocas de um mesmo “tipo” de gente residia em separado. Possivelmente a proximidade entre malocas de um mesmo grupo garantiria a defesa mútua e ocupação de um território comum. As malocas, *hak nyane* para os Kanamari e *hak manyan* para os Katukina, eram grandes o suficiente para conter mais de dez famílias nucleares. Tastevin reporta terem 30 metros de comprimento e descreve também a existência de “casas mosquiteiros” (*danyu hak*), bem vedadas, usadas durante o dia apenas.

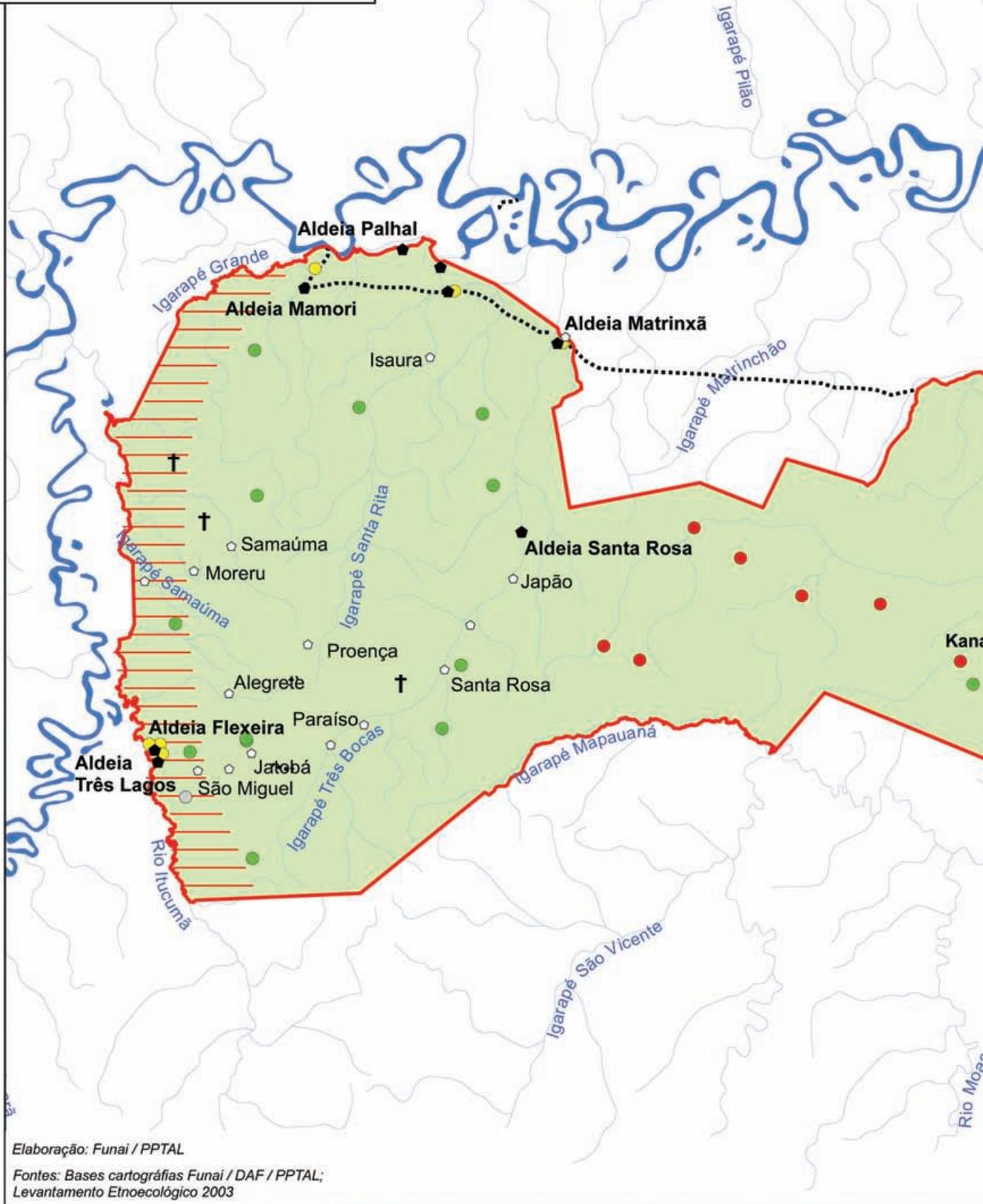
As malocas caíram em desuso. Nas aldeias de hoje as famílias (a maioria nucleares) moram em casas separadas, no estilo regional. Os pesquisadores que escreveram sobre os Kanamari (Reesink, 1994; Neves, 1996; Labiak, 1997; Carvalho, 1998), concordam em transpor características dos antigos *dyapas* para as aldeias, tal como a idealização da autonomia e a desvalorização da mistura. Nesse sentido, é interessante observar as características do padrão de residência das aldeias, em especial sua composição.

Entre os Katukina, foi possível visitar uma maloca recentemente abandonada e obter informações sobre duas aldeias que apresentavam o mesmo padrão de residência da maloca da qual procediam. Ou seja, as aldeias mantiveram os mesmos núcleos familiares, e as casas apresentavam disposição espacial semelhante à que ocupavam nos compartimentos das malocas.

Entre os Kanamari, pôde-se observar com algum detalhamento a composição de quatro assentamentos, identificar a identidade de muitos moradores e traçar ligações de parentesco entre as casas. Sobre a identidade, corroboramos as observações dos pesquisadores que

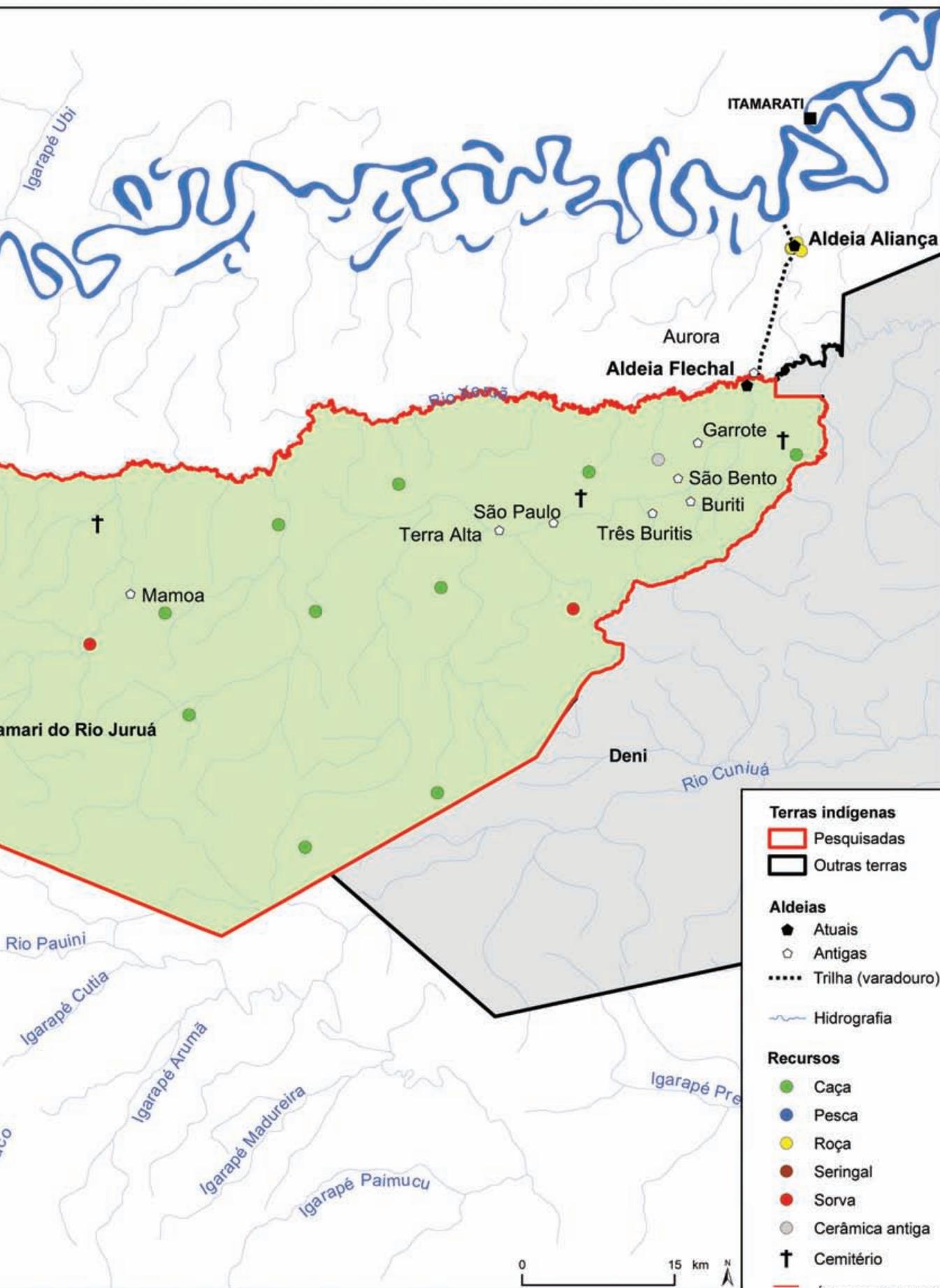


Uso e ocupação na TI Kanamari



Elaboração: Funai / PPTAL

Fontes: Bases cartográficas Funai / DAF / PPTAL;
Levantamento Etnoecológico 2003



Terras indígenas

- Pesquisadas
- Outras terras

Aldeias

- Atuais
- Antigas
- Trilha (varadouro)
- Hidrografia

Recursos

- Caça
- Pesca
- Roça
- Seringal
- Sorva
- Cerâmica antiga
- † Cemitério
- Área sujeita a invasões

trabalharam com os Kanamari a respeito da pouca importância que os mais jovens dão à sua identidade *dyapa*, seja porque a diversidade está reduzida, e estão assimilados a pouco mais do que quatro *dyapas* reconhecidamente associados aos territórios da área kanamari (apresentados na tabela a seguir), ou porque a identidade *kanamari – tukuna* é a identidade enfatizada nas relações interétnicas contemporâneas. Entre os Katukina a dificuldade foi maior ainda, porque muitos adultos não se lembram nem do nome dos pais ou dos avós, muito menos sua identidade, pois morreram cedo, de gripe, sarampo, ou complicações alcoólicas

Com relação à identidade dos grupos, a tabela a seguir resume os dados coletados na Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá.

Grupo Local	Dyapa nominal do Grupo	Composição mínima dos dyapas dos moradores
Igarapé Santa Rita	<i>Potyo dyapa</i>	<i>Potyo dyapa; Amunan dyapa; Bin dyapa; Hudya dyapa; Don dyapa (Maran dyapa)</i>
Igarapé Mamori	<i>Bin e Don dyapa</i>	<i>Bin dyapa; Don dyapa, Maran dyapa; Potyo dyapa; Kadyikiri dyapa; Amunan dyapa</i>
Igarapé Três Bocas	<i>Wiri dyapa</i>	<i>Wiri dyapa; Wadyo dyapa; Wadyo teknen dyapa, Kawahtyinen dyapa</i>
Rio Itucumã	<i>Wiri dyapa</i>	<i>Wadyo teknen dyapa; Tyuma dyapa; Wiri dyapa; Wadyo dyapa; Hororo dyapa; Kawahtyinen dyapa</i>
Rio Xerua	<i>Wiri dyapa</i>	<i>Wiri dyapa; Kamudya dyapa</i>

Os dados da coluna “composição mínima dos *dyapa* dos moradores”, indicam a identidade de moradores informada pelos mesmos. Não é uma lista completa, mas permite notar que em todas as aldeias há “mistura”, mesmo nas aldeias Aliança e Sta. Rita, nas quais as primeiras indagações sobre os *dyapas* dos moradores foram respondidas enfaticamente: “é tudo *Wiri dyapa*” e “tudo *Potyo dyapa*”.

Entre os Kanamari conhecemos dois casos de uniões com cariús, cujos filhos foram identificados com o *dyapa* do cônjuge Kanamari. O assunto do *dyapa* de alguém diferente do locutor é sempre jocoso. O *dyapa* dos cariús é apontado, em tom de brincadeira, de *Boi dyapa*, porque comemos carne de gado. Entre os Katukina, não há atualmente nenhum cariú, homem ou mulher, casado ou morando com eles. Mas há descendentes, de terceira ou quarta geração, e esses foram identificados, com risos, como *Ceará dyapa*. Há também os descendentes de Miranha e Cambeba, identificados como Miranha e Cambeba, indicando que os Katukina têm uma noção de identidade étnica mais forte e restritiva, que não incorpora os descendentes de uniões mistas no *dyapa* do cônjuge katukina, mas os mantêm identificados como “outros”.

Tanto entre os Kanamari quanto nos Katukina, as aldeias são muito dinâmicas. Mudam frequentemente de localização e de composição. Apesar disso, é possível observar a constância





Aldeia Mamori, Kanamari. Foto: D. Lima

de um núcleo central, consistindo em uma parentela de duas gerações. Por exemplo, o núcleo de *Poty dyapa* do Igarapé Santa Rita tem origem no Seringal Restauração, na Terra Indígena Mawetek. Os grupos *Wiri dyapa* apresentam origens em comum, refletindo uniões entre moradores de diferentes núcleos de residência e movimentação paralela. O grupo atualmente localizado no Matrinxã, Igarapé Três Bocas, tem origem na região do Rio Itucumã (São Miguel, Igarapé Mirim), no Rio Xeruã (Aldeia São Paulo), além de antigas localidades no próprio Três Bocas. O grupo de Flecheira vem da Colocação Esperança, “no centro”, e dos Igarapés Alegrete, Garapa e do Índio, das Colocações, Jatobá, Mapauará, Moreru e Mossoró e, muitos, de São Miguel, no Seringal Cantagalo. A maioria dos moradores de Aliança veio do Rio Xeruã, da Aldeia São Paulo, e os outros vieram de diferentes colocações no Xeruã e igarapés afluentes (Igarapés Branco, Curabi, Curabizinho), do Rio Itucumã (Fortaleza, São Miguel), de Moreru e Samaúma (no Rio Tarauacá) e do Igarapé Três Bocas (Paraíso).

É provável que a pouca importância atual dada ao *dyapa* como identificador de grupos esteja relacionada também ao valor dado por nossa sociedade à denominação “aldeia”, na qual o nome do local do assentamento é tido como referência para o grupo. Considerando que a mobilidade geográfica está associada a uma combinação entre as condições ambientais vigentes e a produção dos meios de sobrevivência, a nomeação do grupo, e não do local de ocupação, que é temporário, fazia mais sentido, pois possibilitava acompanhar o núcleo em sua perambulação por diferentes lugares.

Um ponto mais facilmente notado é o fato de as aldeias serem formadas por parentelas bilaterais, reunidas em torno de uma autoridade congregadora. Essa liderança reúne, em torno de si, seus parentes imediatos: os filhos de ambos os sexos, os genros e noras e alguns dos parentes desses. A formação das aldeias parece resultar de um processo social de alianças e afinidades pessoais,



Aldeia Gato, Katukina. Foto: D. Lima

associado à dinâmica demográfica e ao ciclo de desenvolvimento dos grupos domésticos. Como resultado, o padrão das aldeias consiste em alguns poucos casais de uma geração mais velha e vários núcleos familiares de uma geração intermediária (com faixa etária entre os trinta e quarenta anos entre os Kanamari e dez anos mais jovem entre os Katukina), numericamente dominante e ligados por laços fraternais. As ênfases são, portanto, nas ligações entre pais e seus filhos casados de ambos os sexos e estes entre si. As ligações fraternais tendem a se manter enquanto o pai for vivo. Após sua morte, os irmãos podem se separar e formar seus próprios grupos, no caso de haver essa motivação, ou se juntar a outras parentelas.

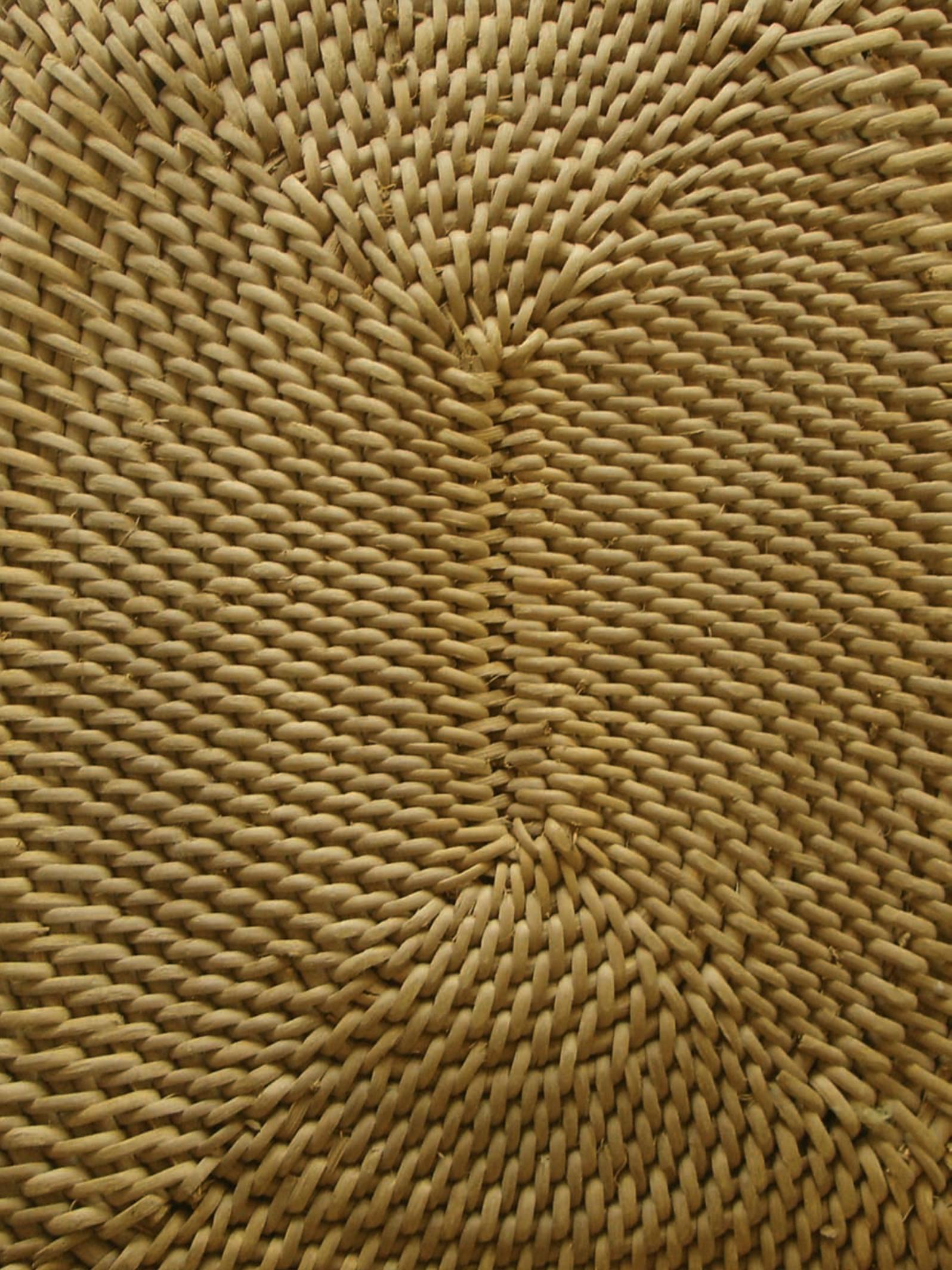
Tanto entre os Kanamari como entre os Katukina, a autoridade não é investida por sucessão hereditária, mas sim adquirida pela personalidade de um líder, que por prestígio pessoal consegue reunir um

grupo de parentes/aliados para morar com ele. Os autores que trabalharam com os Kanamari descrevem a residência após o casamento como uxorilocal, embora essa prática não transpareça imediatamente nas genealogias (mas sim na transmissão de nomes). A troca de mulheres, mencionada por esses autores como uma prática recorrente, também foi observada.

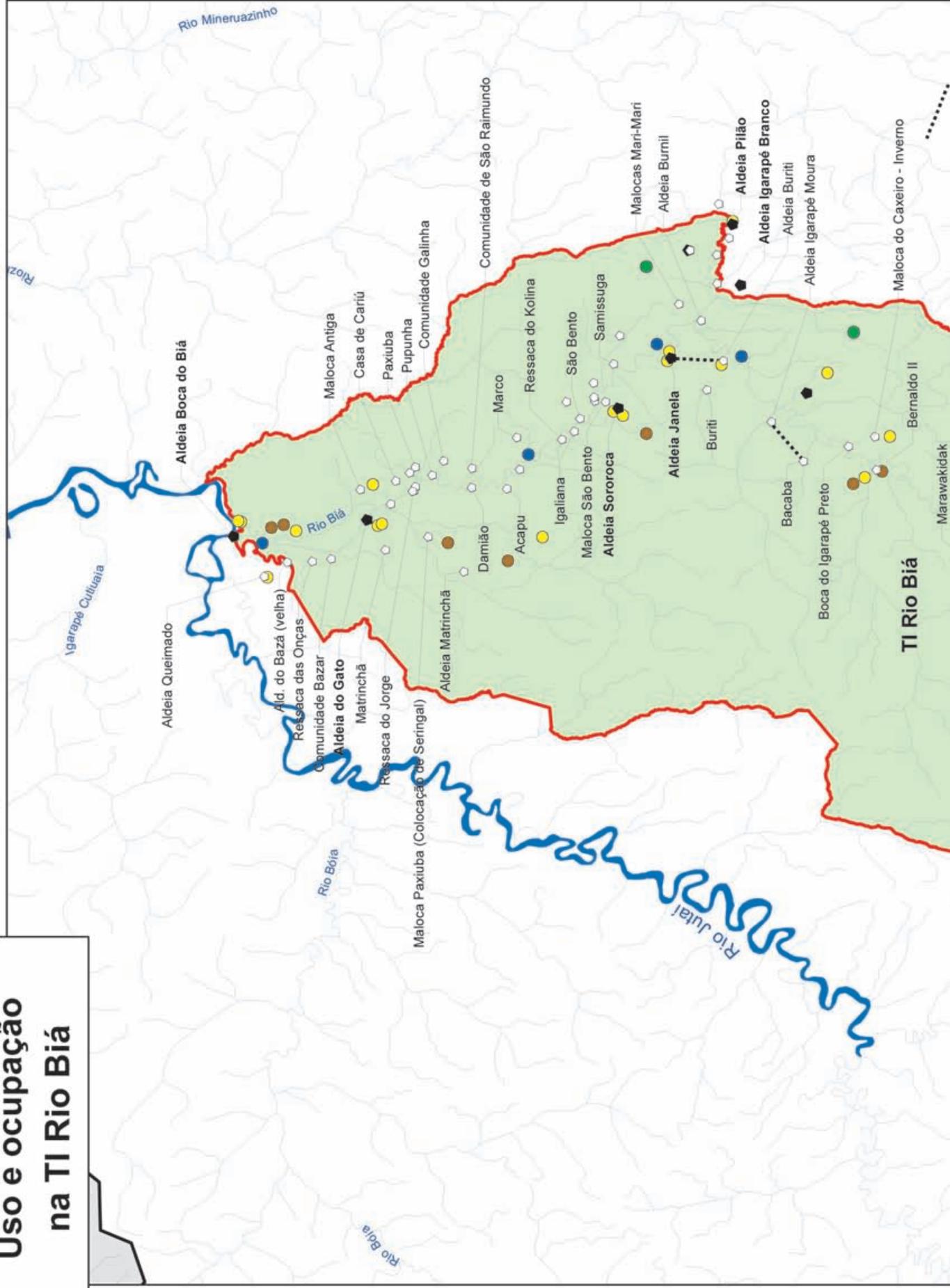
É reconhecido que os genros devem obrigações aos sogros, incluindo um período temporário de residência na aldeia da esposa, se for o caso. Na prática, a composição das aldeias mostra tanto a presença de genros quanto de noras. Isso sugere que a formação da aldeia parece ser o resultado mais da força do líder em reunir uma parentela bilateral que compõe a “sua gente” do que da manutenção das filhas e reunião de genros, e conseqüente liberação dos filhos homens.

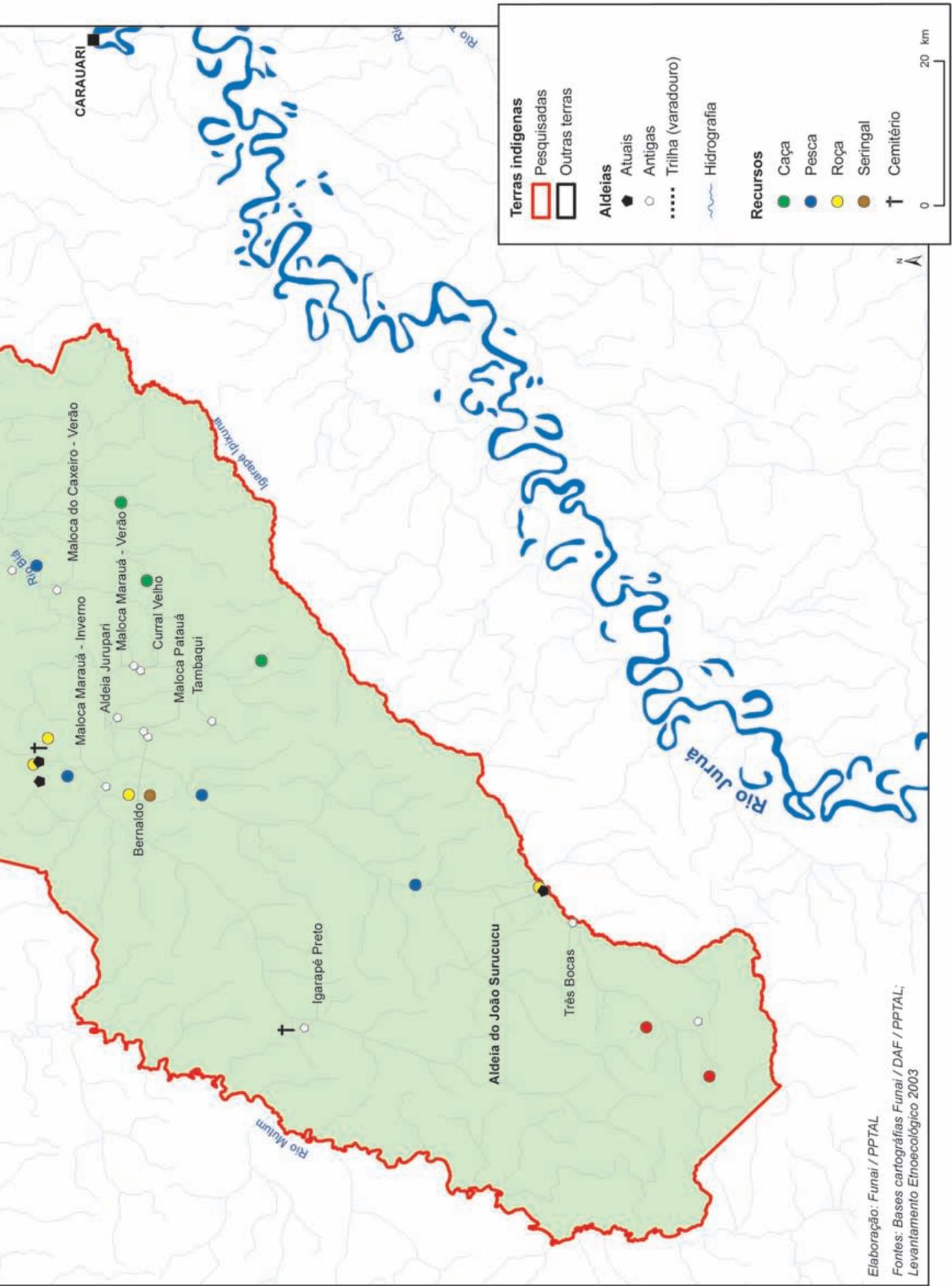
A transmissão da liderança, quando ocorre patrilinearmente, se dá mais por circunstâncias favoráveis a essa sucessão do que por razão de uma investidura hereditária obrigatória, pois é mais provável o filho de um líder ter parentes à sua volta do que montar um tal grupo de início.

O papel de líder do grupo tem mais um caráter de conciliador de interesses e promotor de ações coletivas do que de mando propriamente. Em algumas ocasiões, foram feitas referências ao modelo ideal de uma aldeia, que inclui a realização de muitas festas e fartura de comida,



Uso e ocupação na TI Rio Biá







Warapikon, Aldeia Aliança, Kanamari. Foto: D. Lima

a plantação de grandes roçados e a provisão de caça. A liderança tem um papel importante na realização desse ideal. O grupo espera que ele organize tarefas coletivas e que sugira aos outros, ou se encarregue, da organização das festas, onde a fartura, o *koya* (caçuma), o canto e a alegria representam a concretização desse modelo de vida social.

Em seu estudo sobre o *Warapikon* dos Kanamari, Labiak (1997) menciona que o papel do organizador da festa é conferido ao cantador ou “dono da música”.

Entre os Katukina, o dono da festa/dono da música é chamado *wai heknin* e, no caso da festa do *Kohana*, a transmissão da música tem uma importância política adicional, pois o papel de líder do grupo é vinculado ao de dono do *Kohana*. Na Aldeia Gato, o antigo tuxaua katukina Damião havia passado sua música e o cargo de tuxaua para seu genro, Biriba.

Há cerca de sete anos, a Aldeia Gato se desmembrou e o irmão do antigo tuxaua fundou sua aldeia na Boca do Biá, convidando outro grupo, da aldeia Queimado, de dissidência mais antiga, para se juntar a ele. Em 2000, outros dois grupos locais tinham mudado de localização.

Na Aldeia Kanamari Flecheira o tuxaua lodi estava montando uma aldeia grande, segundo disse, para receber um motor do prefeito, e para isso estava chamando vários parentes para morar com ele (a aldeia já tinha treze casas). A aldeia Aliança estava também se mudando para o Xeruã e também reunindo um grupo disperso. O grupo do Santa Rita estava saindo de um local para formar nova aldeia.

Em síntese, a reunião e a divisão de aldeias parece algo comum. O papel do tuxaua nesse processo é fundamental, seja para congregar, seja porque provocou insatisfação e desejo em um segmento do grupo de se tornar independente. Há também a movimentação conjunta, sem

Aldeia Boca do Biá, Katukina. Foto: D. Lima



alteração da composição, para mudança de local do assentamento.

Dado que os grupos de residência consistem em parentelas de duas gerações em média, e em poucos casos de três gerações, a formação das aldeias tem como um dos seus princípios organizadores o próprio sistema de parentesco. Este é classificado como pertencendo ao grupo “dravidiano amazônico”, um sistema de tendência centrípeta (endogâmica) por estabelecer a preferência pelo casamento com a prima cruzada; no caso dos Kanamari e dos Katukina, com a prima cruzada bilateral. As alianças de casamento criam grupos ligados por afinidade que, tecnicamente, já seriam ligados por consangüinidade, mas de um nível secundário, e que desse modo retornam a uma parentela primária.

Uma distinção importante em um tal sistema é a separação entre as categorias de primos casáveis e não casáveis. Os primos cruzados – *ibo* e *iwamon* entre os Kanamari – são parceiros sexuais permitidos, ao passo que os primos paralelos possuem a mesma terminologia que irmãos – *idya* e *mon*; entre os Katukina, *neh* e *heio*. O casamento, ou *dohan*, entre estes primos-irmãos, é proibido, *baktu*, literalmente ruim.

Entre os Kanamari, a transmissão de nomes pessoais é também um mecanismo de coesão, pois resulta em um conjunto de nomes que confere uma identidade própria ao grupo. Segundo Reesink (1989), o nome pode ser transmitido pela pessoa que cortou o umbigo ou que deu o primeiro banho na criança e estes dois indivíduos, de gerações consecutivas, ficam ligados pela relação de “xarapim” ou xará: o mais velho é chamado pelo mais novo de *ikidak*, que chama o mais novo de *idoko* (Reesink, 1989). Este é um sistema paralelo ao de “parentesco fictício”, pois o mais velho passa a ter obrigações para com o mais novo. Reesink informa também que o *idoko* recebe, com o nome, características da personalidade do seu xará. Como em outros sistemas de parentesco fictício, as relações políticas contam na escolha de quem é homenageado com o convite para banhar ou cortar o umbigo da criança.⁵



Aldeia Gato, Katukina. Foto: D. Lima

5. De 115 nomes de adultos vivos listados na pesquisa, dos quais 54 são nomes femininos e 62 masculinos, 48% das pessoas têm o nome igual ao de uma ou mais pessoas. Entre os adultos, são repetidos 31 nomes masculinos e 24 femininos; o número de xarás é maior ainda, se forem

Entre os Katukina, também foi observada a transmissão de nomes; os homônimos são distinguidos pelo uso do complemento “*kidak*” para o mais velho, e “*curumim*”, em português mesmo, para o mais novo. Os Katukina não revelam seu nome *tukuna* facilmente e os nomes de cariú são muitas vezes mudados ao longo da vida de uma pessoa. Há uma rica coleção de antropônimos em português, expressando a história dos brancos que lá passaram: são nomes de regatões, de cariús que moraram com eles ou os visitaram: Dona Odete, Doutor Eraldo (médico do DSEI), Ninfa (enfermeira do CIMI), e nomes que lhes pareceram interessante como Funai, Malária, Carnaval, Carro e outros.

Entre os *tukuna* como um todo, a transmissão de nomes pessoais, como a transmissão de músicas, faz parte do conjunto de instituições que conferem aos grupos locais sua identidade e perpetuação ao longo do tempo.

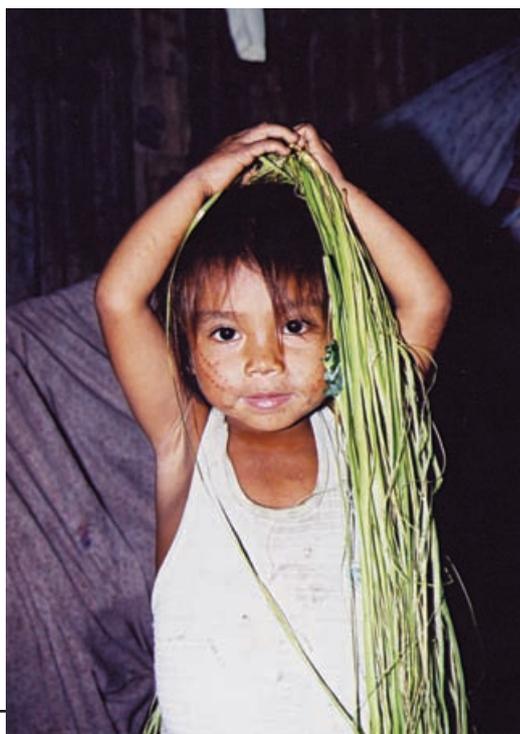
A manifestação do grupo como uma unidade social é consubstanciada nos rituais, nas “festas” de *Kohana* e *Pida* principalmente (cf. Labiak, 1997), que conjugam os elementos do universo social, ambiental e simbólico dos Kanamari e dos Katukina.



Aldeia Aliança, Kanamari. Foto: D. Lima



Pamporé, Aldeia Aliança, Kanamari. Foto: D. Lima



Aldeia Aliança, Kanamari. Foto: Víctor Py-Daniel



Kohana. Aldeia Flecheira, Kanamari. Foto: D. Lima



haihai. Aldeia Flecheira, Kanamari. Foto: D. Lima



Aldeia Gato, Katukina. Foto: D. Lima

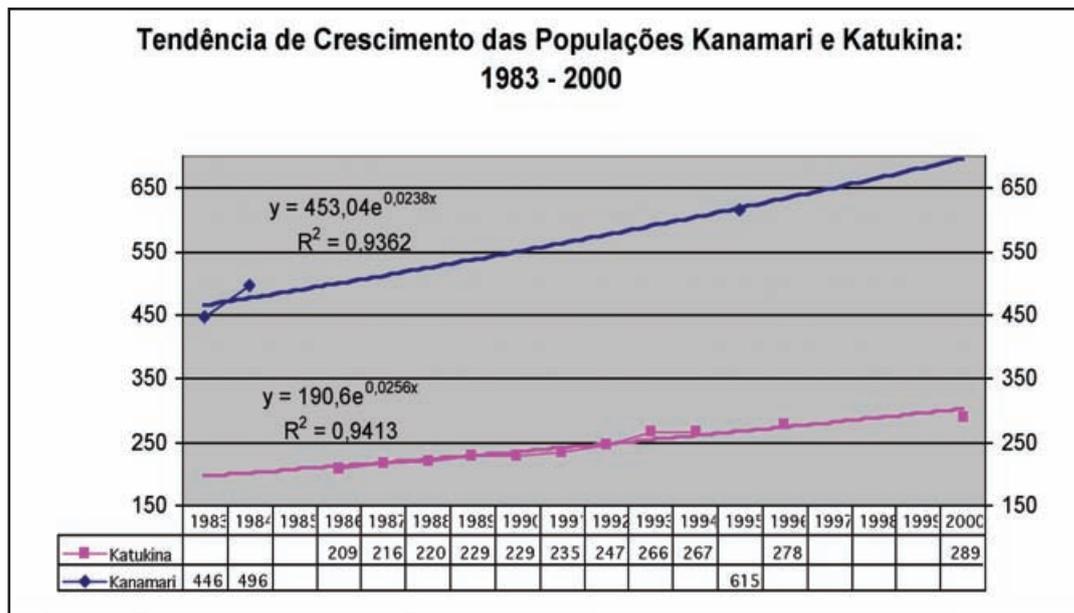
Demografia e Ocupação Espacial

Desde a chegada da frente da borracha, em torno de 1880, a população indígena do Juruá e Purus sofreu um forte processo de redução demográfica, causado tanto por epidemias quanto por violentos assassinatos encomendados pelos patrões da borracha (Neves, 1996; Aquino, 2000). A população sobrevivente foi obrigada a fazer novos arranjos de ocupação territorial que incluíram a dispersão de alguns grupos e a fusão de outros.

Atualmente, as populações Kanamari e Katukina encontram-se em situação demográfica mais favorável, dada a homologação de suas terras em 1997 e a assistência à saúde oferecida pelo Distrito Sanitário Especial Indígena da região.

É possível comprovar o crescimento das populações Kanamari e Katukina a partir da compilação de dados demográficos coletados pelas ONGs OPAN, CIMI e MIMEKA. Foram utilizadas as informações disponíveis para fazer uma plotagem das tendências exponenciais do crescimento das duas populações no período entre 1983 e 2000.

O gráfico a seguir ilustra o crescimento das duas populações.

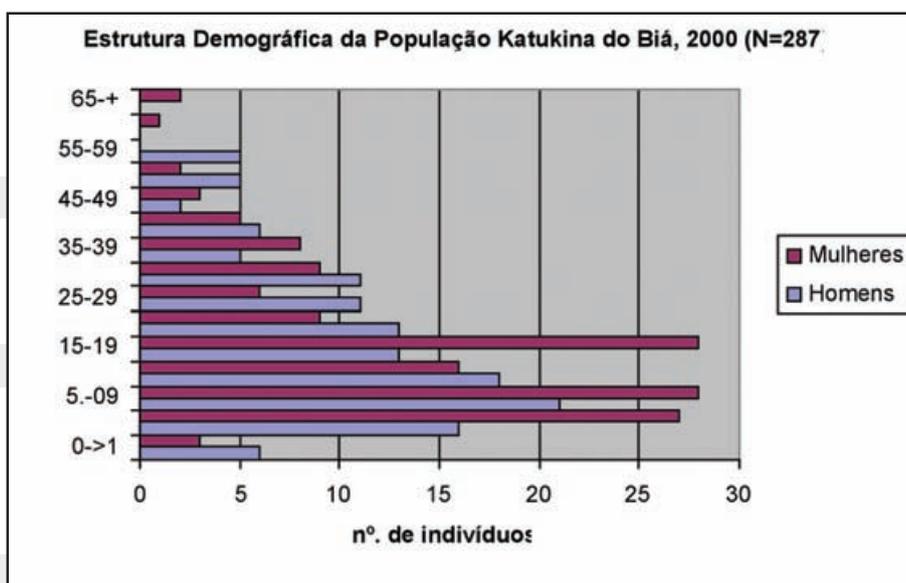
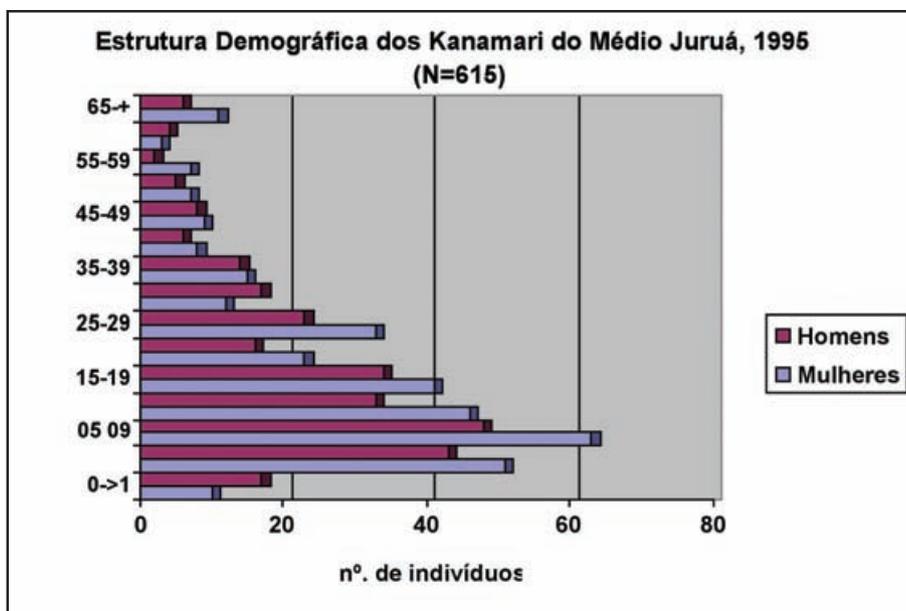


As populações Kanamari e Katukina apresentam taxas de crescimento anual semelhantes: em torno de 2,4% para os Kanamari e um pouco maior para os Katukina, 2,6% ao ano.

Quanto à estrutura demográfica dos Kanamari e Katukina, os dados disponibilizados pela OPAN de Eirunepé e de Jutai e pela MIMEKA de Eirunepé mostram populações jovens, com estruturas demográficas parecidas. Em ambas, os indivíduos com 20 ou menos de 20 anos de idade representam aproximadamente 65% da população total. Os adultos com idade superior a 20 anos somam 35% da população.

Em 2000, a população Katukina era formada por 289 indivíduos. Já os Kanamari da Terra Juruá eram mais numerosos e somavam 615 pessoas (outra fonte apresenta o valor de 587). Há outros grupos Kanamari – na Terra Indígena Mawetek, na Terra Indígena Vale do Javari e em duas Terras Indígenas no Rio Japurá. Ao todo, a população Kanamari somava em torno de 1.500 indivíduos. Já os Katukina estão restritos à Terra Indígena Rio Biá. A idade média da população Kanamari está em torno de 19 anos e um pouco menos para os Katukina, por volta dos 18 anos.

Os Kanamari do Rio Juruá apresentavam densidade demográfica igual a 0.1 hab./km² e os Katukina apenas 0.02 hab./km², a menor densidade demográfica encontrado entre as terras indígenas brasileiras, junto com os Cinta Larga de Aripuanã.



Como se observa, as pirâmides demográficas são de populações jovens, ressaltando-se apenas a presença entre os Katukina de uma desproporção na razão entre os sexos para as faixas etárias abaixo de 15 anos.

Tanto Carvalho (1998) quanto Labiak (1997) reportam o uso de anticoncepcionais xamânicos, com a inserção de *dyohkos* especiais no útero de mulheres que não mais desejam engravidar. Uma mulher kanamari também mencionou a ingestão do chá de uma planta não especificada.



Boca do Bia, Aldeia Katukina. Foto: D. Lima

A dinâmica espacial dos assentamentos

As populações kanamari e katukina moram em assentamentos pequenos. As aldeias kanamari possuem em torno de 50 habitantes, distribuídos em uma média de sete casas. Em termos de número de habitantes, as aldeias katukina são um pouco menores. Possuem 36 moradores em média. Mas em termos de número de casas, as aldeias katukinas são maiores e possuem oito casas em média.

Atualmente as casas são todas em estilo regional, como dissemos acima. Os Kanamari há muito deixaram de morar em suas malocas tradicionais. As *hak nyane* eram casas grandes, divididas internamente por meio de esteiras que separavam os espaços das famílias nucleares. Já os Katukina até recentemente moravam em malocas. Segundo nos disseram, uma aldeia podia possuir uma única ou duas malocas. Para explicar a mudança, afirmaram que as casas separadas são menos quentes e oferecem maior privacidade para os casais.

A distribuição da população nos diversos assentamentos está associada a divisões do território em áreas de ocupação ao redor de cursos de água – os igarapés e rios. Cada uma dessas unidades sociopolíticas (ou grupos locais) equivale a um nexus endogâmico dos *dyapas* “sem mistura” do passado, seja esta uma formulação ideal ou uma referência a uma organização que de fato existiu.

Como dissemos, os grupos locais são formados por unidades de parentesco (as parentelas bilaterais) que apresentam cargos tradicionais e modernos para o cumprimento de funções de natureza política, xamânica, de defesa e segurança da população.

Cada uma dessas áreas de ocupação possui duas autoridades principais: o tuxaua – que atua tanto na mediação das relações exteriores quanto na organização de trabalhos que reúnem a população do nexus e lhes confere identidade corporativa –, e o pajé, que trata da saúde e lhes confere segurança contra o ataque



Aldeia Gato, Katukina. Foto: D. Lima

xamânico de inimigos. Junto a esse último, muitos grupos locais possuem seu *marinawá*, que também tem poder de cura, embora mais limitado e restrito ao uso de chás. A principal função do *marinawá* é prover a população do ritual do *rami*. Ainda na esfera xamânica, há o *tukuna omandak*, responsável pela segurança dos moradores contra espíritos da mata.

Na esfera dos rituais coletivos, como dissemos, os cantadores desempenham um papel importante para a definição do grupo, pois a passagem da música de um cantador a outro reforça a conformação corporativa do grupo. Nesse sentido, a transmissão da música é homóloga à prática de transmissão de nomes.

Além dessas funções tradicionais, os ocupantes dos cargos modernos de professor e de agente de saúde também contribuem para o conjunto de “ofícios” que conferem legitimidade ao grupo local.



Pankaren servindo *koya* a um rapaz, Aldeia Flecheira, Kanamari. Foto: D. Lima

De fato, o conjunto de cargos determina a dinâmica espacial dos assentamentos, seja por congregarem moradores ao seu redor, seja porque a ausência de algum deles contribui para a dispersão e dissolução do grupo. Muitas vezes a dispersão se dá em função das famílias buscarem residir em aldeias que possuem um conjunto mais completo de lideranças.

As tabelas a seguir apresentam a distribuição dos assentamentos, dos Kanamari e, dos Katukina, conforme nós os encontramos em agosto e setembro de 2000.

Distribuição dos Grupos Kanamari do Rio Juruá em 2000 (fontes OPAN, 2000 e dados do campo).⁶

Aldeia	Igarapé	Rio	Nº de casas	Nº de habitantes
Aliança (indo com outras aldeias de fora da área para formar Flechal)	Porão (Curabi)	Juruá (Xeruã)	04 (20)	49 (150)
Mamori	Mamori	Juruá	24	200
Matrinã	Três Bocas	Juruá	04	20
Santa Rosa	Três Bocas	Juruá	02	16
Novo Paraíso / Poço da Cobra	Três Bocas	Juruá	02	18
Terra da Lontra	Santa Rita	Juruá	10	55
Palhal	Santa Rita	Juruá	02	10
Santa Rita (Escola)	Santa Rita	Juruá	3	18
Flecheira	Itucumã	Tarauacá	13	92
Três Lagos	Itucumã	Tarauacá	02	08
10 Aldeias			82 casas	587 moradores

Distribuição dos Grupos Katukina do R. Biá em 2000 (fontes OPAN 2000 e dados do campo).

Aldeia	Igarapé	Rio	Nº de casas	Nº de habitantes
Boca do Biá		Biá	8	40
Gato		Biá	18	96
Janela		Biá	11	57
Sororoca		Biá	5	20
João Surucucu	Dumã	Biá	4	26
Bela Vista		Ipixuna	5	21
Manduca	Pilão	Ipixuna	9	23
Dario Curumim	Branco	Ipixuna	2	6
8 Aldeias			62 casas	289 moradores

Tanto a população kanamari quanto a katukina apresentam grande mobilidade de aldeias e de “malocas”, como às vezes os Katukina denominam os seus assentamentos que não possuem a estrutura social descrita acima. Alternativamente, os Katukina referem-se ao grupo a partir do nome do seu líder, como o “grupo do Manduca”, “do Bernaldo” ou “do João Surucucu”.

6. Os Kanamari da área Mawetek, somavam, em 1995, 200 indivíduos, distribuídos em três aldeias, Maloca (61 hab.), Matrinã (58 hab.) e São Vicente (81 hab.). Fontes: Mimeka e Opan.





Aldeia Janella, Katukina. Foto: D. Lima

As informações obtidas, permitem concluir que os Katukina são mais móveis do que os Kanamari. Alguns extensionistas da OPAN chegam a descrevê-los como seminômades. De fato, há alguns assentamentos katukina de mobilidade excepcional e, no geral, são mais móveis do que os Kanamari. No entanto, os assentamentos não formais dos Kanamari são também muito instáveis.

Na análise que se segue, apresentamos informações sobre as aldeias que permitem avaliar o grau de mobilidade dos dois grupos. Comparando-se a localização e a composição das aldeias kanamari e katukina nos primeiros anos da década de 1980 e sua distribuição em 2000, observa-se que nenhum assentamento ficou estável ao longo desse período de vinte anos. É possível notar que, apesar da mobilidade recorrente, as aldeias maiores são relativamente mais estáveis, tanto entre os Kanamari quanto entre os Katukina.



Aldeia Mamori, Kanamari. Foto: D. Lima



História recente da ocupação Kanamari na Terra Rio Juruá

Segundo o Relatório de Identificação da FUNAI, em 1984 os Kanamari formavam oito grupos locais, divididos em 19 aldeias, distribuídos nos seguintes cursos d'água: Mamori, Alto Xeruã, Flecha, Médio Xeruã, Igarapé Curabi, Itucumã, Santa Rita, Três Bocas e Igarapé Jacaré. Desse último, migrou um grupo que saiu inicialmente do Igarapé Maloca, no Seringal Restauração, para o Três Bocas e de lá para o Mamori. Do Jacaré também foram para Santa Rita e Jutai.

No Itucumã, os *Wiri dyapa* estavam distribuídos em três aldeias, localizadas no Igarapé Mirim (Mulateiro, São Miguel e Fortaleza). Eram provenientes dos Rios Envira, Pauini e Tarauacá. Sua área de caça era localizada nas cabeceiras do Igarapé Três Bocas.

No Médio e Alto Igarapé Três Bocas, os *Wiri dyapa* ocupavam as aldeias Paraíso, Sobral e Ribeira Alta.

No Santa Rita, os *Wiri* e os *Poty dyapa* ocupavam dois locais no Lago da Nova Sorte e, outros dois no Igarapé Santa Rita. Os *Wiri dyapa* chegaram ao longo da década de 1960, sendo provenientes do Tarauacá.

Os *Wiri dyapa* também ocupavam quatro áreas do Rio Xeruã: o Alto Xeruã, nas colocações União, Desprezo e Barreiro; no Igarapé Flecha, ou Foz, em dois locais, um à margem e outro mais para o centro; no Médio Xeruã, um grupo na margem do rio; e no Igarapé Curabi, nas colocações São Bento, Santa Rita e São Paulo. No Igarapé Jacaré, onde é hoje a Terra Indígena Mawetek, havia um grupo de *Poty dyapa*. No Mamori, os *Bin dyapa* estavam em dois locais e eram provenientes de duas áreas: do Igarapé Preto, afluente do Igarapé Grande, e do Igarapé

São Vicente, que chamam de *Kumaruha*, onde estão os seringais Bom Jardim e Deixa-Falar.

Nessa época, os patrões, donos de seringais, para quem os Kanamari trabalhavam, eram: Vicente Taveira Leite (Igarapé Curabi), Joaquim Serafim Carneiro (Rio Itucumã), que trabalhava com Raimundo Marinho da Silva (arrendatário) e, no Mamori, Américo Onofre Andrade.

No Restauração, de onde vieram os *Poty dyapa*, saídos do Igarapé Maloca, o patrão era João Domingos.

Nessa época, o território de ocupação “tradicional” dos *Wiri dyapa* (como o Relatório de Identificação da FUNAI caracteriza) é apresentado como sendo o Rio Itucumã, o Igarapé Santa Rita, o Igarapé Três Bocas e o Rio Xeruã.

O que se conclui dessa descrição, e remetendo o leitor ao quadro da distribuição atual dos assentamentos kanamari, é que nenhum deles se manteve fixo no período considerado. No entanto, observa-se que os grupos permaneceram ocupando a mesma região, definida por um curso de água (com exceção de uma redução do território dos *Wiri dyapa*, que não mais compartilhavam o Igarapé Santa Rita, atualmente reconhecido como território apenas dos *Poty dyapa*).

A mobilidade descrita acima está relacionada à saída dos patrões que haviam direcionado os assentamentos dos Kanamari para locais onde existia a possibilidade de abrir estradas de seringa, chamados regionalmente de “colocações”. Portanto, se no primeiro momento os patrões expulsaram os Kanamari (assim como os Kaxinawá, Kulina, Deni, entre outros povos indígenas da região) para fora de regiões onde ocorrem sorva e seringa, em um segundo momento os levaram a ocupar estas áreas, em geral localizadas no interior, ou o “centro”, distante dos cursos de água mais navegáveis. E em um terceiro momento, com sua saída, estimularam uma outra mudança, a registrada acima, agora para as margens do território dos Kanamari. A migração atual é impulsionada pela busca de assistência, tanto comercial quanto de saúde.

Como visto, a economia da borracha foi o principal fator exógeno responsável pela movimentação dos Kanamari no período de cento e cinquenta anos. Mas é importante considerar também a existência de fatores internos, próprios da dinâmica socioambiental dos Kanamari, e independentes de causas externas. Tal dinâmica é observada mais claramente entre os Katukina, que sofreram uma pressão relativamente menor da frente da borracha, pois a seringa no Rio Biá é de qualidade inferior à do Juruá. Além disso, entre eles, a mortalidade, as brigas e as divisões políticas, entre outras causas, são mais claramente percebidas como fatores responsáveis pela mobilidade.

Há também fatores ambientais, menos mencionados que os sociais, que influenciam as

migrações. Proximidade a um curso de água (para obtenção de água potável, banho, e lavagem de roupa e utensílios domésticos), solo apropriado para o cultivo (preferem terra preta e solos um pouco arenosos) e para o assentamento (que seja alto e arenoso), bom suprimento de caça e locais de pesca são alguns dos fatores ambientais considerados na mudança do local de assentamento.

No momento, todas as aldeias kanamari apresentam alguma movimentação, com exceção do Mamori, que também apresenta mobilidade, mas é em menor grau e circunscrita às proximidades da Missão que os assiste (Missão Novas Tribos do Brasil, instalada há mais de três décadas).

Um breve histórico de cinco aldeias kanamari é apresentado a seguir, para exemplificar as causas internas e externas envolvidas na mobilidade dos grupos locais.



Aldeia Aliança, Kanamari. Foto: D. Lima

Aldeia Aliança

Em 2000, a aldeia Aliança era formada por quatro casas, representando as três gerações locais: a de *Iodi*, o *paiko*, a de seus filhos casados *Panauan* (Edmilson), o tuxaua, *Dyuwaha* (Francisca) e Maria, e a de um neto, *Dyodyoino*, filho de *Panauan*. A população total somava 49 pessoas. Apresentavam-se como *Wiri dyapa*, apesar de dois chefes de família (na condição de genros – cunhados) terem se declarado *Kamodya dyapa*, e da descendência dos próprios *Wiri dyapa* revelar outras misturas.

O assentamento foi formado no final da década de 1980, talvez em 1989, a partir da dissolução da Colocação São Paulo, no Igarapé Curabi, afluente do Rio Xerua. Lá trabalhavam para o patrão José Tavera na extração de sorva, no inverno, e no corte de seringa, no verão. Com a retirada do subsídio à borracha e o decreto de criação da terra indígena, o patrão saiu da área. A partir daí,



acharam difícil morar no Xeruã devido ao isolamento e a falta de assistência, principalmente para o caso de doenças. Mudaram-se então para mais perto do Juruá e abriram a Aldeia Aliança, localizada na boca do Lago Porão, no Seringal Degedá.

A aldeia ficava fora da terra indígena, distante uma hora por varadouro do Juruá. Ficava próximo da sede do município de Itamarati, onde faziam compras e vendiam a produção. A Aldeia Aliança era chamada *Dyapa'an* (*Dyapa* é como se referem aos Kaxinawá) porque era “terra velha”, onde, antes dos brancos, e antes deles mesmos, moravam os Kaxinawá. Há muito “alguidar velho”, como dizem, na área do Porão.

Em 2000, estavam de mudança para uma nova aldeia, Flechal, no Rio Xeruã, dentro da terra indígena. Lá se encontrava o rádio de fiscalização instalado pelo PPTAL. Estavam em processo de construção das casas e abertura de roçados. A distância da aldeia nova para a velha é de aproximadamente 13 horas de caminhada pelo varadouro.

Viriam outros *tukuna* para a nova aldeia, oriundos também de assentamentos localizados fora da terra indígena: do Furo Preto, Cantagalo, Curuçu, Quiriru, além dos moradores da Aliança. Ao todo, a previsão era de a aldeia nova conter 20 casas.

A mudança para a Aldeia Flechal tinha o objetivo explícito de se instalar dentro da área para cuidar da terra “*senão o branco invade e acaba com tudo...*”, explicou o tuxaua *Panauan*. O Flechal fica a uma volta grande da placa que marca o início da área Kanamari. Para ir até a aldeia nova de barco, gastam-se quatro ou cinco dias. Há também o varadouro por terra, como mencionado.

Como no Flechal não havia posto de saúde, planejavam usar o posto dos Deni, na Aldeia Morada Nova, no Xeruã. O tuxaua *Panauan* disse que ia pedir a André Cruz (então coordenador da UNI-

Tefé e do DSEI) para fazer um posto de saúde e uma escola na aldeia nova. A influência de André Cruz era grande e positiva. Seu trabalho na saúde era reconhecido. *Panauan* lembrou que ele “nosso parente *Cambeba*, disse que não quer uma gota de álcool na aldeia”.

Os únicos brancos morando na Terra Indígena Kanamari do Rio Jurúa eram pessoas casadas com *tukuna* e estes em geral eram “brancos misturados”. “*Prá cá, prá baixo, o pessoal é muito casado com branco*”, comentou *Panauan*. O nome da Colocação São Paulo, de onde vieram, foi dado pelo avô materno do *Panauan*, que tinha o nome cariú de Paulo e, em kanamari, Kaimo. Kaimo era nascido “*prá cima*”, no Rio Envira. Antes disso, a família de *Panauan* morou em duas colocações no Igarapé São Miguel, e depois acima da boca do Igarapé Branco, sempre trabalhando com sorva. Moravam em um grupo de cinco ou seis casas. Só depois desse percurso é que os brancos moraram com eles, na boca do São Miguel, com o patrão Vicente Tavera e, depois, no Curabi.



Aldeia Matrinxã, Kanamari. Foto: D. Lima

Aldeia Matrinxã

Está localizada no Igarapé Três Bocas, de onde partem varadouros para o Igarapé Santa Rita e para a Aldeia Flecheira, no Rio Itucumã.

Comparando-se os dados da população do Igarapé Três Bocas coletados no campo e os dados de 1995 disponibilizados pelos membros da MIMEKA e OPAN, é possível perceber mudanças na distribuição da população e na localização das aldeias em apenas cinco anos.

Em 1995 havia três aldeias, Boca do Matrinxã, com 4 casas e 25 pessoas; a Aldeia Paraíso,



com 5 casas e 26 pessoas; e a Colocação Santa Rosa, com uma casa e 9 pessoas, perfazendo um total de 60 pessoas.

Em 2000, a Aldeia Paraíso já não existia e a maioria das casas se localizava na Aldeia Santa Rosa, onde estava o rádio da fiscalização. No entanto, todos os moradores do Santa Rosa estavam de mudança para um lugar novo, no Poço da Cobra, ao qual deram o nome de

Novo Paraíso. Já a Aldeia Boca do Matrinxã tinha mudado de lugar. Os moradores do “Matrinxã Velho” haviam se transferido para um local no Igarapé Três Bocas próximo à boca do Igarapé do Matrinxã, mantendo o mesmo nome para a aldeia.

Em agosto de 2000, a Aldeia Matrinxã era formada por 4 casas, com 21 moradores. Alguns desses também iam mudar para o Novo Paraíso, atraídos pela construção de uma escola e um posto de saúde. Além disso, o rádio seria transferido para a aldeia nova. O Novo Paraíso fica abaixo do Santa Rosa, que por sua vez é abaixo do Paraíso, mostrando a tendência de formarem aldeias mais à jusante, mais próximo do rio grande, o Juruá.

O Paraíso, segundo informou a moradora Conceição, havia sido abandonado por estar muito longe, a dois dias da boca do Três Bocas. Não gostaram, porém, do Santa Rosa porque, de acordo com ela, a terra não era boa para plantar. Já os moradores do Matrinxã Velho deixaram o lugar após a morte da segunda mulher de *Panauan*, ou Leôncio, pai de Conceição, que na ocasião tinha uma nova mulher. Os moradores continuam visitando as capoeiras velhas do Paraíso (quando usam uma casa que foi deixada lá), e as roças do Matrinxã são feitas na mesma área das capoeiras velhas dos seus antigos moradores. Da população que em 1995 foi registrada pela Mimeka e OPAN, sabe-se que duas famílias mudaram-se para o Igarapé Taquara, acima de Carauari – muito distante, portanto, da terra indígena. Saíram em 1998 as famílias dos irmãos Antônio e Alfredo, ou *Kadyoro*, casado com *Mareawa*, irmã da Conceição. No Taquara tomam conta de gado para o Vicente Taveira, antigo patrão dos Kanamari no Xeruã, sob a direção de seu neto, Jacaúna, irmão de Araripe, comerciante de Itamarati. Estes são filhos de *Enorem*, ou Júlia, irmã de *Tairo* do Xeruã, com um filho do Vicente Tavera. Também foram alguns moradores do Aliança para o Taquara (*Kadi e Karium*, irmãos da *Tairo*), onde Conceição diz que

estão formando uma aldeia. Provavelmente esta é uma reprodução das antigas colocações controladas por um patrão.

A população total do Igarapé Três Bocas no ano de 2000 foi estimada em 60 indivíduos.



Aldeia Santa Rita, Kanamari. Foto: D. Lima

Aldeia Santa Rita

Compreende quatro núcleos de casas: o maior, conhecido como Terra da Lontra, é formado por dez casas e fica muito próximo ao pequeno núcleo chamado Santa Rita (embora muitos façam referência ao local como a “escola”), localizado perto da placa de início da área. É antiga colocação cariú, então chamada Bacabal. Os outros dois pequenos núcleos são Mangueira (praticamente abandonado) e Palhal (com duas casas, de Aro Catingueiro e de Manoel, Kulina do Cacau), de onde vieram alguns dos que moram nos dois primeiros núcleos. Todos são ligados por parentesco, se reconhecem como *Potyo dyapa* e respondem ao tuxaua *Naroá* ou João Catingueiro, e a seu segundo, *Wayaho* ou João Tawari. Os dois são irmãos de criação (o último criado pelo pai do primeiro).

Bacabal foi desocupada pelos brancos em 1999. Ficou no local a casa grande construída pelo prefeito de Eirunepé para servir de escola para os brancos. Era ocupada em 2000 por três famílias, representantes da geração mais velha e que inclui as lideranças oficiais dos quatro núcleos do Igarapé Santa Rita.

Cezário, ou *Dyanan*, irmão do tuxaua *Naroá*, relatou sua campanha para que todos morem no local da escola. Estava muito revoltado (com raiva, *nok*) com a interferência de um membro da OPAN que, segundo ele, tinha influenciado os outros a manterem suas casas na Terra da Lontra.

Sua reclamação tinha por trás um ressentimento mais sério, o de ser o único grupo entre os Kanamari do Juruá que não tinha recebido um rádio, fornecido pelo PPTAL para fiscalização. Para o tuxaua *Naroá*, isso era uma desmoralização, pois frente ao seu grupo o fato era interpretado como falta de prestígio entre os brancos.

Naroá justificava sua insistência para que todos morassem no local da escola como uma medida de vigilância, pois de lá poderiam guardar melhor a área e impedir a entrada dos cariús que saíram de lá e moram abaixo, no Lago Santa Rita, onde deságua o igarapé do mesmo nome.

A migração do grupo da margem esquerda do Juruá à atual área kanamari, na margem direita desse rio, é reportada por Labiak (1997, p. 37). Saídos do Igarapé Maloca nos anos 1970, os *Potyo dyapa* se envolveram em uma série de conflitos (acusações de roubos e feitiçaria), principalmente com os *Wiri dyapa* do Três Bocas, com quem tentaram morar. Os principais grupos com quem os *Potyo dyapa* do Santa Rita se relacionam hoje são os seus parentes da Terra Indígena Mawetek (principalmente da Aldeia Bola) e do Mamori, locais para onde se dirigiram partes do grupo originário do Maloca.

Um registro mais antigo dos *Potyo dyapa* é encontrado em Tastevin [s.d.], que identifica a origem desse grupo como sendo o Rio Ipixuna. Como mencionado, por razão da sua condição de “estrangeiros”, termo usado por Tastevin, entre os grupos da margem esquerda do Juruá, estes lhes teriam dado o nome de *Tawari*, amigo em kanamari. Muitos ainda usam *Tawari* como sobrenome em português.

Saindo da Terra da Lontra há dois varadouros para o Mamori, um passando pelo laguinho do Palhal, e o varadouro acima deste, mais curto, porém mais cerrado, aberto pela Petrobrás, em uma pesquisa de prospecção. Há também um varadouro para o Igarapé Três Bocas.

As antigas colocações de cariús e de *tukuna* para extração de seringa ficavam acima, na cabeceira do Santa Rita. Uma dessas colocações chamava-se Proença e ficava na altura do Igarapé Alegrete, próximo ao igarapé de águas



Aldeia Santa Rita, Kanamari. Foto: D. Lima



Aldeia Santa Rita, Kanamari. Foto: D. Lima

pretas, chamado Rio Negro. Na região do atual Santa Rita, não tiravam seringa ou sorva, pois o látex era fraco; a ocupação do lugar se fazia apenas para caça e moradia. Costumavam vender caça para o patrão Raimundo Farias. Já as antigas ocupações de índios apresentam as marcas “de alguidar velho”. Antigos utensílios de barro são freqüentemente encontrados ao longo do Igarapé, no Palhal, no Mamori e no Três Bocas, enterrados em capoeiras muito velhas.

Animais de caça e pesca são fartos. No Igarapé Santa Rita encontram-se facilmente anta, veado, lontra, lontrinha, jacaré, ariranha, pirarucu, pirapitinga, tambaqui, entre outros (mas não peixe-boi). O Igarapé Três Bocas possui peixes maiores, inclusive pirarucu. Há algum conflito quanto à área de pesca do laguinho cerrado, perto do Palhal, onde os não-índios tiram a placa freqüentemente e os *tukuna* voltam a pregar. A questão se dá com relação à pesca de pirarucu.

Dyanan apontou as áreas de maior invasão de cariú, desenhando um arco no extremo oeste da área, onde a fronteira do território é mais próxima ao Juruá e ao Tarauacá. O acesso dos invasores é mais fácil, e aí há também um maior número de assentamentos de brancos. Essa área requer, portanto, maior cuidado de vigilância.

As dez casas na Terra da Lontra e as três da escola abrigavam 16 famílias e 74 moradores. Foi possível obter as idades de 22 cônjuges, ou 69% de um total de 33 cônjuges. Tomando essa amostra, observa-se como a população é jovem: 77% dos chefes de família tinham menos de 35 anos. Apenas dois chefes estavam acima dessa idade e possuíam menos de 60 anos, enquanto três estavam na faixa etária dos 70 anos. A separação entre os núcleos de casas correspondia a essa divisão etária: a maioria dos casais jovens morava na Terra da Lontra, e os mais velhos, na escola.



Aldeia Mamori

É a maior e mais antiga aldeia (no sentido de que é a que permanece há mais tempo no mesmo local). Foi formada por estímulo de missionários da Missão Novas Tribos do Brasil, instalados no local desde 1974. Na Missão há uma enfermaria, uma cantina (onde os índios podem adquirir mercadorias básicas trocando sua produção) e uma pista de avião. Os missionários fazem trabalho de tradução da Bíblia e culto aos domingos. O tuxaua do Mamori, *Hedoni*, é pastor.

O segundo tuxaua do Mamori era *Daon*. Segundo *Daon*, a população do Mamori, distribuída em 32 casas, é em maioria formada por crianças (*opatyin*). Há dois núcleos de casas; o mais acima do igarapé tem cinco casas apenas, e o outro, na aldeia grande, possui 27 casas. *Daon* não acha ruim que a aldeia seja grande, ao contrário, pensa que muitas casas juntas “fica como uma cidade”. Para a pergunta se a caça ainda é encontrada com facilidade, disse que caçam no Igarapé Palhal e para cima, no Igarapé Mamori, sem problemas. No dia anterior, uma queixada tinha sido caçada. Reconhece, no entanto, que o Três Bocas é melhor e enumera as espécies lá caçadas com mais facilidade: tracajá, porquinho, queixada, anta, capivara. Mas os moradores do Mamori não caçam lá, explicou, porque cada aldeia caça só na área em torno de sua “colocação”. Se estiverem em visita, para uma reunião, por exemplo, podem caçar.



Aldeia Mamori, Kanamari. Foto: D. Lima

Um fator que reduz o consumo de caça é a munição. Caçam pouco por sua falta e não da caça em si. Comentou que costumam caçar em grupo e fazer a divisão da caça de acordo com a necessidade das famílias. Também na pesca, um grupo pesca para o grupo.



Aldeia Flecheira

Era a segunda maior aldeia Kanamari. Ocupava o local de um antigo seringal do mesmo nome, sendo composta, em 2000, por moradores provenientes das Aldeias Três Lagos, Jatobá e Samaúma. A identidade do grupo é *Wiri dyapa*. O tuxaua, *lodi*, é uma liderança respeitada. Tem participado das atividades da OPAN e foi um dos principais informantes de Labiak (1997). Na época, estavam congregando moradores para formar uma aldeia grande, e assim poder receber do prefeito de Eirunepé um motor de luz. A aldeia tem escola e rádio.

Localizada no Itucumã, Flecheira é a aldeia mais próxima de assentamentos de brancos. Apresenta maior oportunidade de relacionamento (trocas, visitas, casamentos) com os cariús do que as outras aldeias. Apesar disso, a postura de defesa do território não é comprometida. *lodi* havia negado o pedido feito por um *cariú* para abrir roça em sua área, mesmo tendo ele se apresentado como sendo neto de Kanamari. Há muitas invasões nessa região, seja para o plantio de roças (porque as terras do lado kanamari são mais férteis que as da outra margem do rio), ou para caçar e pescar.

Aldeia Flecheira, Kanamari. Foto: D. Lima





Aldeia do Manduca, Katukina. Foto: D. Lima

História recente da ocupação Katukina na Terra Rio Biá

Os dados sobre a ocupação e a demografia dos Katukina produzidos pelas ONGs indigenistas são mais numerosos e permitem acompanhar com mais detalhe a evolução do tamanho e distribuição da população por assentamento. Em contraste, informações etnográficas sobre as aldeias são mais escassas do que as que tratam dos Kanamari.

Pouco se sabe sobre a distribuição dos *dyapas*, pois, como a população era considerada interiamante formada por *Pida dyapa*, o interesse em investigar a identidade dos grupos locais não foi despertado.

É possível inferir sobre a existência de três grupos maiores entre os Katukina: os que ocupam o Rio Ipixuna, um pequeno grupo no Alto Biá, e um grupo maior, ocupando o Médio e Baixo Biá, liderado pelos descendentes dos Cambeba. No entanto, essa divisão política não parece coincidir com as diferenças de identidade *dyapa*. Como entre os Kanamari, ocorre também entre os Katukina a mistura de *dyapas*, embora não comentada negativamente como entre os primeiros.

No Alto Biá, o grupo de João Surucucu se apresentou como *Noran dyapa*. Seus irmãos e irmãs que moram no Médio e Baixo Biá também são *Noran dyapa*; algumas das irmãs são “casadas com Cambeba”. Segundo informou Aiobi, morador da Boca do Biá, na Aldeia Janela o tuxaua é *Om dyapa*, mas na aldeia há também *Oman dyapa*. No Sororoca, nos informaram que os *Borikoto dyapa* são originários do Rio Ipixuna. Além destes, nesta aldeia há também indivíduos *Om dyapa* e *Noran dyapa*. Na aldeia Janela houve menção a presença de *Teya dyapa* (ou *Taroba dyapa*), que seriam dos *Oman dyapa* (do grupo das árvores), mas seria necessário conferir a existência de subdivisões dos *dyapas*.

Quanto aos *Pida dyapa*, Damião, tuxaua do Gato, já falecido, relatou que “*Morreram tudo. Eram do (rio) Mutum, junto com os Om dyapa*”.

Em comparação com a área kanamari, a presença de indivíduos e assentamentos de brancos entre os Katukina foi menos intensa, tendo

hoje desaparecido. Mesmo assim, os poucos moradores brancos tiveram grande influência na vida deles, em especial “Dona Odete”, uma mulher já idosa que hoje reside na cidade de Jutáí, no Amazonas. No início do século XX, o “negro Carlos”⁷, como é referido, foi um comerciante que se instalou entre os Katukina no Alto Biá e é ainda hoje lembrado.

A seguir, apresentam-se dados sobre a população não-indígena do Rio Biá, formada por fregueses levados por regatões para cortar sorva e seringa.

Número de moradores não-índios no Rio Biá entre 1959 e 2000. Fonte: OPAN.

Ano	1959	1965	1972	1977	1982	1989	2000
Não-índios	4	10	22	10	2	(03 famílias)	0

Uma questão a ser tratada com urgência é a ocupação do Rio Ipixuna. Em 1998, a UNI-Tefé encaminhou um pedido de revisão da área Rio Biá, para fazer a inclusão do território katukina neste rio. A ocupação do Ipixuna tem sido muito dinâmica. O grupo de João Surucucu, que em 2000 ocupava o Alto Biá, é muito móvel e quatro anos antes também tinha morado Ipixuna. Atualmente, os moradores do Ipixuna se dedicam à coleta de cipó títica para a confecção de vassouras. Trabalham para um regatão de Carauari, chamado Mazinho, o único patrão com livre trânsito na área dos Katukina. Mazinho também explora, com o grupo do João Surucucu e os moradores da Aldeia Janela, o Igarapé Moura, afluente da margem esquerda do Rio Biá.



Aldeia Janela, Katukina. Foto: D. Lima



Produção de vassouras: Aldeia Janela, Katukina. Foto: D. Lima

7. Provavelmente o mesmo patrão de caucho referido por Tastevin. Ver página 37 e 96.

A região do Ipixuna é importante para os Katukina, pois há um varadouro ligando o Rio Ipixuna à cidade de Carauari.

Como os Kanamari, os Katukina já apresentaram um padrão sazonal de mobilidade, vigente até meados dos anos 1990. Na época em que trabalhavam na extração de sorva e seringa, os Katukina passavam o inverno concentrados em algumas aldeias, e no verão se dispersavam em acampamentos menores, para trabalhar na coleta de seivas. Atualmente, mantêm uma moradia fixa ao longo do ano. No entanto, os que trabalham com grandes encomendas de vassouras, como o grupo de João Surucucu e os moradores da Aldeia Janela, podem eventualmente montar acampamentos para a coleta de cipós. Além do Ipixuna, também coletam cipó no Rio Pati, em uma área fora da sua Terra, e sem ser contínua a ela.



Os dados sobre os assentamentos Katukina mostram que nenhuma aldeia se manteve fixa no período dos últimos vinte anos, tal como entre os Kanamari. A aldeia mais antiga era a Aldeia Gato, que tinha sido formada a partir de um desmembramento da Aldeia Matrinxã. As Aldeia Queimado e Boca do Biá estavam em processo de junção. Os moradores do Queimado estavam se reunindo aos da Boca do Biá para formar uma única aldeia, mantendo a ocupação do Queimado apenas para o trabalho nas roças (possível porque a distância entre as duas aldeias não é grande).

Há dados da OPAN para o final dos anos 1980 sobre a população Katukina que fala o português. O registro mostra o quanto diferem homens e mulheres em relação à compreensão do português. Enquanto 45% dos homens acima de seis anos falavam português (com diferentes níveis de fluência), apenas 18% das mulheres falavam um pouco. Essa informação é importante para a definição do conteúdo de materiais de divulgação e de estratégias para incorporação das mulheres em trabalhos de extensão. Mostra-se necessário, portanto, que os extensionistas dominem a língua katukina para garantir a participação feminina.



Aldeia Aliança, Kanamari. Foto: D. Lima

Assuntos de Gênero

A divisão de gênero é extremamente marcada nos dois grupos. Porém, a distinção é mais forte entre os Katukina do que entre os Kanamari. Mulheres e homens formam seus próprios grupos de convivência íntima, facilmente percebidos no cotidiano da aldeia, especialmente em relação à comida. A comensalidade é uma ocasião especial de se conhecer as relações sociais, as afinidades e as marcações de espaços, especialmente em momentos rituais. Nas festas dos Katukina observa-se claramente a ênfase dada à divisão entre os gêneros, e a separação da comida acompanha uma distinção muito marcada entre o grupo de homens e o de mulheres.

A divisão do espaço acompanha a divisão de trabalho entre os sexos. À mulher é reservado o domínio da casa, da aldeia e do roçado. A principal atividade feminina é o preparo do *koya*, a caiçuma de macaxeira (Carvalho, 1998). É também atribuição feminina o preparo dos alimentos em geral, a confecção de cestas e a olaria, ao lado de outras tarefas domésticas. As mulheres kanamari têm mais habilidade na confecção de cestas, principalmente de cipós, ao passo que as mulheres katukina produzem muitas peças de cerâmica, largamente usadas pelo grupo.



pesca; o conhecimento agrícola, expresso na diversidade dos cultivares plantados por dedicados agricultores; e o manuseio das propriedades alucinógenas e medicinais dos cipós e plantas



Aldeia Gato, Katukina. Foto: D. Lima

Tanto as atividades masculinas mais gerais, como a caça, a pesca, a abertura e o plantio de roçados, quanto as mais específicas, como as especialidades rituais do *marinawá*, do pajé e do *tukuna omandak*, envolvem um conhecimento profundo das espécies animais e vegetais. O reconhecimento dos *habitats* e dos comportamentos das espécies, vinculado às atividades de caça e

pelos líderes espirituais masculinos permitem diferenciar o conhecimento etnoecológico entre os sexos e reconhecer que os homens possuem um conhecimento maior do que o das mulheres. Essa dedução não implica dizer que o conhecimento das mulheres seja restrito ao espaço doméstico, e sim que seu saber não provém essencialmente de sua experiência direta, mas principalmente do compartilhamento das vivências masculinas, seja pelos relatos que os homens fazem de suas atividades, ou do reconhecimento das espécies que lhes chegam às mãos na aldeia.

Enquanto entre os Kanamari são principalmente as mulheres que fabricam e vendem vassouras, entre os Katukina encontramos os homens muito ocupados na fabricação de vassouras de cipó titica para a venda, mas não suas mulheres, muitas das quais estavam empenhadas na confecção de louças. Embora as mulheres kanamari fabriquem cestas, elas não fazem a coleta de cipós na floresta.

Produção de cerâmica, Aldeia Gato, Katukina. Foto: D. Lima





Aldeia Janela, Katukina. Foto: D. Lima



Cesto Kanamari, Aldeia Flecheira. Foto: D. Lima



Aldeia Flecheira, Kanamari. Foto: D. Lima



Produção de cerâmica. Aldeia Boca do Biá, Katukina. Foto: D. Lima



Ritual *Pida*, *Pamporê*. Aldeia Aliança, Kanamari. Foto: D. Lima

Rituais

Os Kanamari e os Katukina compartilham um mesmo conjunto de rituais, danças e cantos encenados no terreiro da aldeia. Quando se referem às suas festas em português, as chamam de *brincadeiras*, o que enfatiza o aspecto alegre de seus rituais, não obstante a seriedade com que alguns deles, ou partes de alguns, são vivenciados. Em praticamente todas as festas são formadas duas filas, uma à frente da outra, sendo uma delas composta apenas por homens de braços dados e a outra por mulheres, de modo que homens e mulheres ficam de frente uns aos outros e dançam, se aproximando e se afastando, em passos marcados pelo ritmo do canto. As músicas são cantadas como se fossem diálogos entre os homens e as mulheres. São



Ritual *Picá*, homens vestidos com roupa de palha de buniti, Aldeia Flecheira, Kanamari. Foto: D. Lima

puxadas pelas vozes masculinas e seguidas pelas vozes femininas, mais altas e graves do que as deles, às vezes ressonando como um eco. Nessas festas, os homens têm o corpo coberto por uma roupa de palha de buriti, que desce da cabeça ao joelho ou aos pés (dependendo da festa), encobrendo seus rostos para que as mulheres não os vejam, enquanto elas usam roupas normais ou, nos lugares mais afastados de assentamentos de não-índios, vestem apenas saias e mantêm os seios nus.

As festas duram em média três dias, mas podem se estender por mais tempo – enquanto houver fartura de alimento e disposição para festejar. Ao longo do dia, principalmente, acontece a distribuição de caçuma (*koya*), oferecida pelas mulheres aos homens, e a entrega de frutas do mato, de caça e de peixes trazidos pelos homens para as mulheres. Já a seqüência de dança e músicas começa ao entardecer e segue até o dia amanhecer. Durante os dias de festa, os índios costumam passar várias noites sem dormir.



Distribuição de *Koya*. Aldeia Flecheira, Kanamari. Foto: D. Lima

As festas consistem na celebração das relações presentes em três domínios da sociedade Kanamari-Katukina: a relação entre as entidades celestes e a humanidade (representada pelos *tukuna*), a relação entre os gêneros, especialmente enfatizada nos rituais, e a relação entre os *tukuna* e o meio ambiente.

As relações entre os pares de cada domínio social – entre as entidades e os seres humanos, entre os homens e as mulheres e entre estes e o meio ambiente – são complexas e assim são apresentadas nas festas: como um conjunto de relações que apontam para a complementaridade, a oposição, o contraste e a interdependência entre os termos em questão.

Os nomes das principais festas são dados por entidades da mitologia dos Kanamari-Katukina, como o *Pida* (ou onça), para o qual são celebradas várias festas, o *Kohana* (ou alma) e o *Adyaba* (um ogro, com deficiência mental ou física). As festas são diferenciadas pelas músicas cantadas e pelo modelo das roupas masculinas, além de variações em torno da seqüência de permutas de alimentos não cozidos, oferecidos pelos homens, em troca de alimentos e bebidas preparados pelas mulheres. No entanto, o canto das mulheres também é considerado uma contribuição para a festa, para a qual os homens lhes devem fazer pagamento. Na Aldeia Flecheira, as mulheres Kanamari estavam cantando no final da tarde (*waipa*, cantar) e os homens disseram que teriam

que “pagar as damas com peixe” (*wahnahu kohana*).⁸

Entre os Katukina a ênfase ao “dono da música” é maior. O cantador – *wai pohnen* ou *wai heknen*, o bom cantador, “que já ouviu muito”, como definiu Aiobi, da Aldeia Boca do Bia – “recebe” sua música de um cantador, que lhe passa também a função de dono. Aiobi nos passou a seguinte lista dos oito cantadores Katukina: Colombiano, da Aldeia Gato, canta *Kidyohko*; Bazar, da Aldeia Gato, canta *Pida*; Pedro Mendes, da Aldeia Gato, *Barakohana*; Sadi, da Aldeia Gato, *Arau*; Zé do Biriba, da Aldeia Gato, *Kidyohko*; Carro Velho, da Aldeia Gato, *Adyaba* e *Pida*; Damião, da Aldeia Gato, *Kohana*; Fausto, da Aldeia Janela, canta *Pida*.



Kohana, Aldeia Flecheira, Kanamari. Foto: D. Lima

O tema das músicas foi explicado por Antônio, um cariú residente na Aldeia Aliança, dos Kanamari:

- “As cantigas falam o nome dos bichos, fruta, macaco, anta, cantiga de porquinho, de queixada, cantiga da anta, aí fala na onça, no macaco, a fruta... Todo bicho é um pé da música, a música vai ficando grande, crescendo né, só no nome dos bichos. Anta, jacaré, onça...”

Entre os quatro autores que escreveram sobre os Kanamari, Labiak (1997) focalizou especificamente as festas, dando importância maior ao *Warapikon* e sugerindo que o termo engloba um conjunto de rituais, embora também descreva outras festas independentes. Literalmente, a palavra *warapikon* significa “frutas do mato” e, segundo Labiak (1997) e também Carvalho (1998), a categoria não inclui frutas cultivadas. Uma lista de *warapikon*, fornecida pelos Kanamari durante a pesquisa, inclui algumas frutas cultivadas, bem como frutas comestíveis que nem eles nem os cariús conhecem o nome em português: açai, açazinho, ananás, angico, araçá, babaçu, bacaba, bacuri, banana, buriti; *cabeça-de-caboré*, *cabeça-de-cigarra*, *cabeça-de-paca*, *cabeça-de-periquito*, *cabeça-de-preguiça*, *cabeça-de-urubu*, cacau, cajá, caju, coco panema, cubiu, cupu do mato, embauba do mato, goiaba, goiaba do mato, gulosa, ingá, jaci, jatobá, macacaúba, maçaranduba, marajá, murumuru, ouricuri, pama, patauá, pupunha, sorva, tucumã, ubim; uixi.

Carvalho (1998) comenta que é fácil para o visitante confundir o *Pida* com o *Warapikon*, pois os

8. Labiak (1997) informa que, embora não tenham data certa, a principal época de festas é o inverno, quando as frutas do mato (*warapikon*) são mais abundantes. Durante nossa estadia, encontramos várias aldeias em festa, apesar de ser verão. Entre os Kanamari, as aldeias Flecheira e Aliança, dos *Wiri dyapa*, e a aldeia Santa Rita, dos *Poty dyapa* festejavam *Pida* e *Kohana*. Entre os Katukina, as aldeias Janela e Gato festejavam *Adyabakidak*, *Kidyohko* e *Barakohana*. Nas aldeias Kanamari as mulheres estavam pintadas para as festas. Não vimos nenhuma pintura entre os Katukina que, em outros aspectos, têm sua cultura tradicional mais preservada, em especial, a cultura material.

índios parecem usá-los como sinônimos. Mas segundo *Naroá*, tuxaua da Aldeia Kanamari Santa Rita, o *Warapikon* designa um conjunto de músicas cantadas durante a festa do *Pida(h)nyane*. Também se pode apreender esse sentido na explicação do tuxaua Panauã, que indica uma seqüência das cantigas:

“O *Warapikon* começa na boca da noite, aí vai, vai, vai, aí quando é uma hora, já começa *Pida(h)nyane*, aí até o dia amanhecer. *Kohana* já é diferente, mas é do mesmo jeitinho, só a cantiga muda, porque, como o pessoal diz, é através, é desde o tempo do nosso bisavó que nós canta”.

Ajudado por Antônio, Panauã explicou, com uma referência mitológica, a origem das músicas e do ritual do *Warapikon* – *Pida*, usando o advérbio “através”, no sentido diacrônico, para expressar a tradição oral:

- “porque através, pra inventar essa música, tinha um cara que tava perdido na mata, tinha um pau, flechando passarinho de asa, papagaio, japó, jacu, todo bicho matava naquela fruta. Ia lá em cima, no olho do pau aí tinha uma onça fêmea que virava gente naquele tempo. Aí flechava e caía, flechava e caía. Aí desceu, muitas vez matava, desceu, tirava pena, pra fazer o chapéu, aí tinha um dia e foi lá e subiu. Aí flechou, flechou, até que desceu e se sumiu tudinho que tinha flechado aí subiu de novo e flechou só um pouquinho. Foi embora, pra uma casinha onde morava. No meio da mata. Era uma casinha afastada dos outros, pra caçar. A onça fêmea que juntou os bichos que flechou. A onça ficava em baixo e juntava os bichos e levava as penas pra fazer o chapéu. Ele lá em cima não via que ela ia juntando as imbiara (animais caçados) que ele flechava. Ele subiu de novo para pegar o rancho dele pra ir embora. As penas pra ele fazer o chapéu dele também, pra ficar bonito também. Mas ele não via a onça não. Aí foi dormir. Quando chegou as horas, a onça chegou turrando. Turrava mais perto, vinha, vinha e ele acordado escutando. Aí bateu, chamando o nome do homem, mas dando outro nome. Chamando, chamando, até que o homem abriu e era onça fêmea, mas era gente, era onça, mas era gente, sabe? Aí colocou nome nele e disse: tu sabe que o bicho que tu flechou, eu levei? Aí o homem tava doidinho para transar aí chamou a mulher que disse não, só de outra vez. Aí perguntando, esse homem - rapaz, tu tem família? Tem não, até que ele descobriu, tem. Rapaz. tu convida teu pessoal pra nós brincar lá na maloca. Amanhã eu venho aqui. Aí foi embora, sumiu. Aí o homem ficou pensando, sabe? A mulher era bonita, sabe. Pra descobrir a primeira cantiga. Foi a onça, né. A primeira cantiga foi assim. E foi na outra noite e chegou de novo, chamando o homem - Luyai. Aí chegou e chamou de novo e acordou o homem. Ele parece que casou com a mulher né, e parece que metia a mão e jogou, saía cheia de piranha, sabe, lá no bicho. Tomou banho lá no porto. Não tinha piranha nesse tempo. Foi nesse tempo que virou piranha acaju (era gente, piranha). E começou. É por isso que o pessoal chama pida mihai. Agora chama goia, mas na nossa língua chama pida mihai. Nesse tempo lavou e virou tudinho piranha. (D: Lavou o que?) as partes, sabe. Aí a gente não podia nem cair n'água, sabe. Tinha demais. É por isso que não deu pro homem naquele dia, sabe? Porque era cheio de..., sabe? Tinha mordido tudinho. Aí na hora foi tomar banho, aí foram transar”.

Essa é uma versão resumida do mito. Em outra narrativa, o kanamari Manuel Muda, com uma intervenção do *paiko* lodi, ambos da Aldeia Aliança, contou que *Pida* instrui o personagem *tukuna*, *Luyai* (ele diz *Ruyai*), para não deixar nenhuma mulher menstruada participar da festa. Quando sente cheiro de uma mulher, *Pida* a leva ao mato e a come, retornando disfarçada na mesma mulher que comeu, e daí para frente outras onças vão comendo mulheres e tomando seus lugares, em número tão grande quanto das frutas do mato.

A relação entre a onça e as frutas do mato é explicada também com uma referência ao fato de a

onça ser uma seqüência da transformação da larva das frutas, ou tapuru. Disse Manuel Muda:

– “A onça começou batendo na porta dele. Aí o homem ficou com medo. Pensava que era alguma pessoa estranha que queria fazer mal a ele. Era uma onça. É nesse tempo que virou pessoa a onça. Aí foram brincar. Negócio de dança no terreiro. Era a onça, a onça fêmea, e o cara. Já tinha menino já. Já era nascido. Aí, quando estão brincando na festa, aí o menino chorou no meio do terreiro. Era no braço.

Começou foi ele criava macaco, o caboclo. Morava só. Aí o macaco foi crescendo. Aí quando a macaca preta tava grande, aí ele começou a fazer transação com a macaca. Aí a macaca saiu buchuda desse homem. Aí quando a macaca estava bem buchuda, já com o bucho grande, daí ele flechava bicho lá de cima. Ele fez um jirau, daí ele juntava todo dia que ele ia pra lá, ele flechava e juntava o bicho. Arara, maracaná, tucano, jacu, ele flechava o que vinha comer a fruta. Aí com mais três dias, ele foi de novo e flechou de novo. Fez o mesmo trabalho, daí a onça começou a chegar. Conta assim. Aí que se sumiu. Aí não sabe quem tinha comido o bicho de pena que ele tinha flechado. Daí, de outra vez, ele foi de novo, flechou de cima e viu quando o bicho caía. Ele viu quando a onça estava comendo.

E daí foram brincar no terreiro. Mandou o pessoal reparar lá donde está o parente dele, se tinha terreiro grande. Aí o homem voltou, aí disse pra onça que tinha um terreiro grande lá, pra eles brincar. Aí foram. Aí foram umas meninas também. Foram escondido.

Disse que era muita gente. Aí eles foram brincar no terreiro, aí na meia-noite, aí começou a se sumir gente. Começou a se sumir, a mulher. Disse que era a onça que pegava e levava e enganava. Chamava de prima. Levava e matava e voltava. Aí a onça ia aumentando, para não desconfiar. E foi assim.

Porque é que nem fruta, a onça. Ela é muita. Diz que quando o cara matava um, dois onça, aparecia dez, vinte. A fruta que é assim. Dá de muito. Aí chamava de onça também *warapikon*, a brincadeira no terreiro”.

Iodi:

– “A lagarta da fruta vira onça. Aí que come a gente”.

Muda:

– “Quando a fruta está azeda, cria a lagarta. Diz que, antigamente, virava a onça, da lagarta. Quando uma fruta cai, de sorveira, quanto tá velho, o cara abre, está cheio de tapuru. Diz que antigamente virava daquilo. É por isso que chama onça de *warapikon* também, a brincadeira. É só por causa disso que chama.”

A tese de Reesink (1994) trata especificamente da mitologia Kanamari, em um esforço de realizar uma documentação, a mais completa possível, do acervo mitológico, e tanto Labiak (1997) quanto Carvalho (1998) discorrem sobre a relação entre a mitologia Kanamari e seus rituais (que pode ser referência também para os Katukina). Aqui, a brevíssima referência a um mito tem apenas a intenção de ilustrar o modo como os Kanamari e os Katukina vivenciam intensamente sua mitologia nas festas. Quer-se também enfatizar a importância das festas para os Kanamari e os Katukina. Para eles, as festas, que têm longa duração e ocorrem com muita frequência, são ocasiões especiais para encenar, repetir, imaginar, fabricar e entender o sentido que eles próprios dão às suas vidas.

Tairo, uma mulher kanamari em torno de 50 anos, nos ofereceu uma interpretação das festas,



Ritual Pida, Pamporê. Aldeia Aliança, Kanamari. Foto: D. Lima

esforçando-se para fazer uma tradução baseada no seu entendimento acerca do mundo dos cariús (tal como quando chamam seus rituais de “brincadeiras”). Comentando sobre o ritual *Pida*, *Tairo* falou sobre o *Pamporê*, um personagem que não dança nem canta, nem usa a vestimenta de palha dos homens, mas uma roupa de folhagens verdes que lhe cobre todo o corpo. Carrega uma vara comprida para açoitar aqueles que querem parar de cantar e de dançar para ir dormir. O *Pamporê* é chamado em português de “delegado” ou “polícia”, uma alusão à sua função de garantir o cumprimento das normas e punir os que as transgridem. E porque este papel é encenado apenas durante as festas (as “brincadeiras” em que usam roupas para “brincar”, roupas que transformam homens em personagens), *Tairo* traduziu uma alegoria por outra e associou o ritual e seus figurantes ao carnaval. Disse *Tairo*:

“O *Pida* bota roupa, hoje vai ter de novo. O *Pamporê* é o chefe do *Pida*. Quando vai arrumar muito rancho, vai fazer festa. É uma brincadeira que faz. À noite, no terreiro, quando tem festa, ele fica no terreiro. É só homem que tem *Pamporê*, mulher não. Assim, que nem vocês fazem na cidade, o carnaval, a mesma coisa”.

A distinção entre papéis masculinos e femininos transparece nos rituais. A divisão clara entre os espaços dos homens e os das mulheres, característica das sociedades kanamari e katukina, pontua todas as fases dos rituais, das trocas de alimentos, ao canto, à vestimenta e ao posicionamento das fileiras. Falta, porém, menção a um lugar exclusivo dos homens (*heya tantye ou tantyi atakianen para os Kanamari; e hokanen o dan para os Katukina*), onde os homens fazem as roupas de palha de buriti (sempre fazem roupas novas, *kiore aboawa*, para cada festa). Nesse local, guardam as roupas usadas (*kiore akidak*) penduradas em um tronco e descansam nos intervalos da dança. Esse espaço ritual é sempre vedado às mulheres, sob pena de terem os cabelos cortados, caso sejam pegas invadindo o lugar.

Por fim, a relação entre os humanos e o meio ambiente é abordada nos rituais, em primeiro lugar, e em termos de uma ecologia social, por serem celebrações baseadas na fartura de alimentos: “quando vai arrumar muito rancho, vai fazer festa...”, como disse *Tairo*. A ocorrência de festas pode ser então um indicador de boas condições de sobrevivência e também de harmonia social (Labiak, 1997, informa que as festas só ocorrem quando não há doentes, luto ou ameaças de inimigos). Em outro sentido, e para eles, os rituais incluem a transmissão de mensagens sobre o mundo dos animais – sobre a convivência, na prática e na mitologia, entre os *tukuna* e os outros seres da floresta (ou *itsonen*). Nos cantos do *Pida*, *Kohana*, *Adyaba* e no de outros rituais, as

músicas falam dos “bichos” e das frutas. Repetindo a explicação de Antônio: “as cantigas falam o nome dos bichos, fruta, macaco, anta, cantiga de porquinho, de queixada, cantiga da anta, aí fala na onça, no macaco, a fruta... Todo bicho é um pé da música, a música vai ficando grande, crescendo né, só no nome dos bichos”. E essas mensagens remetem ao passado, quando os bichos eram *tukuna*, o que implica em uma interpretação da “evolução das espécies naturais” em direção oposta à postulada pelo darwinismo científico (Castro, 1996).



Warapikon, Aldeia Aliança, Kanamari. Foto: D. Lima

A categoria *warapikon* é, em si, um conceito importante para análise. Seu significado como categoria de classificação etnoecológica, ademais, ganha importância especial dado seu valor social, enfatizado no ritual kanamari. As frutas são penduradas em um tronco comprido, com mais de seis metros de comprimento e 25 cm de espessura em média, apoiado no ombro de vários homens. São também pendurados no tronco os peixes e os animais caçados. A chegada dos homens ao terreiro da aldeia é esperada pelas mulheres que, enfileiradas, cantam as músicas do ritual *Warapikon*.

Não foi observada a existência de significados mitológicos ou rituais associados a áreas, a ambientes ou unidades de paisagem, ou mesmo a espécies ou formas de vida, diferentes daqueles ligados ao xamanismo. O que há de mais próximo a uma tal associação é a ligação entre um recém-nascido e o local onde foram enterrados a placenta e seu cordão umbilical. O “enterro do nascimento” confere direitos de propriedade, como está referido na tese de Carvalho (1998):

“O ikidak padrinho ou madrinha deverá amarrar e cortar o cordão umbilical e supervisionar o enterramento da placenta e restos de parto, que, introduzidos em um recipiente, são depositados em um buraco cavado sob a casa onde a mulher pariu, mais precisamente sob a sua rede. Opatsim kadyohdak é como é denominado esse “enterro”, que, de fato, se lhes afigura análogo a uma sepultura, e que constitui o testemunho do nascimento do novo ser naquele preciso local, uma vez que partes do seu corpo estão ali depositadas. Eles afirmam que se a pessoa, cujo “parto” está ali enterrado, se deslocar, e, posteriormente, quiser voltar, quem quer que dele tenha se apossado terá que desocupá-lo e devolvê-lo, pois o lugar pertence a quem tem enterrado ali parte do self. A pessoa fica como wara [dono] daquela terra... Dentro de três dias, a esse primeiro enterramento, (é também feito o enterro) do umbigo do recém-nascido (...) Na eventualidade de a mulher parir fora do grupo local onde está estabelecida, os restos do parto serão envolvidos em uma folha e transportados para o local devido, sob a rede da mulher, o que parece evidenciar o vínculo do recém-nascido com a sua terra, o seu território, e, neste, o espaço de nascimento”.

A relação entre local de nascimento e pertença reforça a interpretação das regras de definição de pertencimento a um *dyapa*, apresentada acima.



Boca do Rio Blá, Katukina. Foto: D. Lima

História do Contato

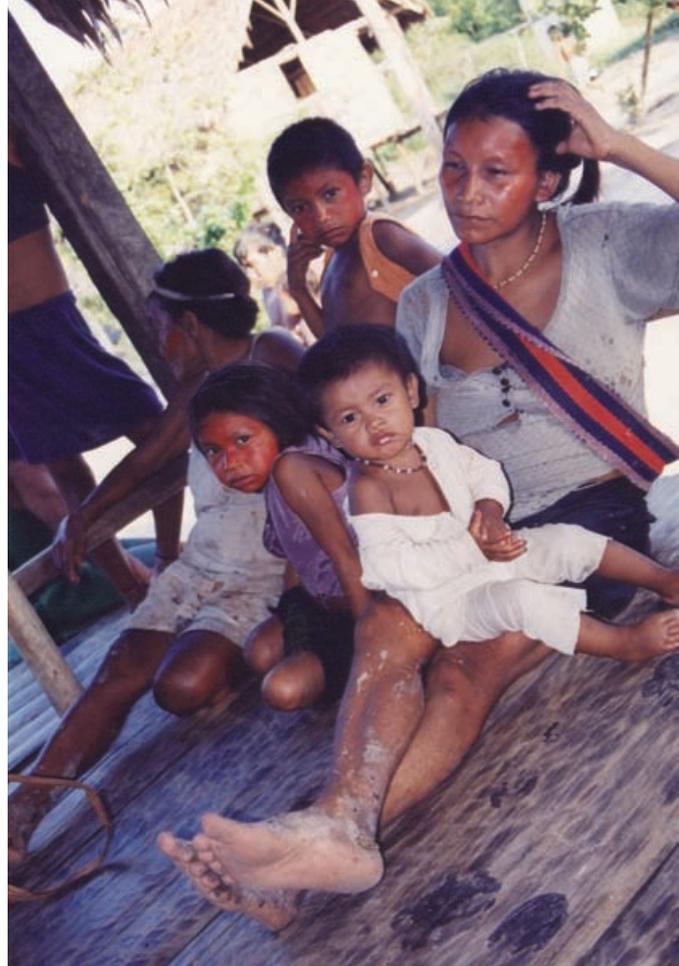
Entre as frentes de contato, a que mais impacto causou à população indígena foi a da borracha. Antes de 1880, apenas os exploradores das drogas de sertão faziam expedições na área, extraíam os produtos da floresta e retornavam às suas cidades de origem, sem ameaçar os índios diretamente. Foi a partir da chegada dos patrões e coletores de *Hevea*, vindos de outros locais da Amazônia e do Nordeste, além dos caucheiros peruanos, que os índios sofreram as piores conseqüências do contato: as epidemias e assassinatos.

A resistência dos índios à ocupação de suas terras era punida com a morte. O filho de um *matador* relata esse período com revolta, especialmente por ser mestiço, filho de pai nordestino e mãe índia.

“Naquela época, depois que eu tive entendimento, fiquei muito revoltoso com o meu pai, por causa que ele foi mandado pelos patrões e acabou com os Kuniba que brigaram com o Coronel, o Manuel Antônio. Eles acabaram tudinho na bala. E o meu pai foi um dos matador de índio. Autorizado. O meu pai acabou com os Kuniba que era a nossa tribo indígena, que tinha lá no Jutai.

Todos os meus irmãos se naturalizam como branco e eu naturalizei como indígena. Eu nunca quis aceitar o comportamento do meu pai, o que ele fez com o nosso povo indígena, com o pessoal da minha mãe.

Eu nunca me acostumei com o que ele fez, até que naquele tempo era mandado pelos patrão. Ou obedecia ou o patrão mandava matar ele também. E ele fazia obrigado. Era como no tempo do Lampião. Ou fazia ou morria”.



Dos Kanamari

A interpretação mitológica feita pelos Kanamari sobre o lugar dos brancos na criação é documentada em Reesink 1994, Neves 1996 e Carvalho 1998.

Além da escrita, os objetos dos brancos são reconhecidos como fontes de seu poder, a tal ponto da história do contato enfatizar a mercadoria como peça central dos acontecimentos. A resistência inicial à ocupação branca é vista não como uma vitória armada, mas sim uma consequência da recusa inicial à mercadoria. Para eles, a entrada dos brancos só ocorreu depois do estabelecimento de relações comerciais: quando aceitaram as ofertas de mercadorias dos brancos. Depois disso, deu-se a perda do território e a ocupação dos seringais.

Waiaho, segundo tuxaua kanamari de Santa Rita nos apresentou esse relato da história da ocupação branca do Juruá.

“Cariú chamava nossa área copixaua – casa grande, maloca. Índio antigo fazia casa grande copixaua para fazer mariri. Quando vem chuva, ele canta lá, ele entrar tudo dentro da maloca. Quando dia bom, ele vem de fora, cantar no terreiro. Cantava, cantava, cantava. Quando o dia amanheceu, ele foi caçar. Muito gente, ele foi caçar. Arco dele, de taquara, não tem nem espingarda, primeiro, nem aqui desse rio não tem cariú, só tem índio, índio puro. Eirunepé também não tem. Tudo, tudo esse rio do Juruá é nosso, tudinho índio. Tem *Dyapa* (Kaxinawá), tem *Kamodya dyapa*, tem *Bin dyapa*, tem *Kadyohnyane dyapa*, *Amunan dyapa* - tudo tem.

Aí nosso parente o Raimundo... morreu, Raimundo não deixa cariú ninguém entrar no Juruá. Não pode. Raimundo é caboclo antigo, tava morando na foz do Juruá. Aí o cariú vem. Ele traz espingarda, ele traz o machado, panela, enxada, tudo ele traz. Aí ele fala:

– Ei! Raimundo, tá aqui tua mercadoria. Pois agora fica com mercadoria aqui, e vai deixar eu entrar nesse rio aqui.

– Não. Pode voltar daqui mesmo. (D: Como era o nome em *tukuna* do Raimundo? W: *Ehta, Paiko Ehta*).

Aí quando ele morreu, o filho dele vai tomar de conta de novo. Aí o filho dele entregar. Aí cariú vem botar nome no seringal aqui: Nova Sorte, Retração (Restauração), Três Unidos, para cima Mamori... Aí, na rua, não é cidade não. Aí cariú botar nome. José Felipe, morava, aí já vai, São Felipe (antigo nome de Eirunepé). Kanamari que morava ali. Aí José Felipe morava lá também. Aí Felipe disse, - agora nós vamos trabalhando, trazer muita coisa e eu vendo para vocês... trabalhar também. Ele não sabe nem cortar seringa. Aí o cariú aprender ele. Aí aprende ele, já sabe”.

Waiaho descreve a vida dos *tukuna* antes do cariú – a caça com arco e flecha, a vida na maloca grande, o uso da tanga, ou simplesmente nus, o Juruá que não tinha seringal, não tinha mercadoria.

Outro tuxaua kanamari, *lodi*, da Aldeia Flecheira, Rio Itucumã, atribuiu a mortalidade causada pelas epidemias introduzidas pelos brancos, como a gripe e o sarampo, ao feitiço de pajés inimigos. Essa mortalidade teria levado à mistura dos *dyapas* no *Kaitya(h)riha*, o Rio Itucumã. A história dos *Wadyo teknen dyapa*, a gente do *lodi*, é contada sob essa perspectiva. Disse que depois que *dyohko* matou muitos do seu povo, misturaram-se com *Wiri dyapa* porque “é uma língua só. Acabou a gente, aí misturou”.

O estabelecimento dos seringais forçou os Kanamari a ocuparem áreas do interior, distante das margens do Juruá. É por esse motivo que a Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá está localizada atrás dos seringais da beira do rio, que seguem por todo o limite da área, do Rio Xerua para cima, no Juruá. Nosso barqueiro de viagem, Antônio, enumerou os seringais em torno da área Kanamari, como se segue.

Partindo do Igarapé Mamori em direção rio abaixo, os seringais são: Três Unidos, Nova Sorte, Monte Verde, Três Bocas, Taoca, Aurora, Soriano de Cima, Soriano de Baixo, Praia Alta, Soledade, Providência, Pilão, Mamoal, Apuriné, Pau Vermelho, Gaviãozinho, Veneza, Cubiu, Iracema, Conceição do Raimundo, Nova Olinda, Valter Bury, Porto Matos, Degedá e Itamaraty.

Os seringais do Mamori para cima são: Gavião, Moura Pereira, Aquidaban, Bela Vista, Morada Nova, Pau-D’Alho, Porto Sérgio e Foz do Tarauacá. Subindo o Juruá até a terra indígena: Restauração, Kaxinawá, Araçazal, Barro Vermelho, Venezuela, Deixa-Falar, Tambaqui, Matrinxã e Ceará, quando encontra a Boca do Juruá. Da Boca do Gregório, os seringais são: Rivaliza, Veneza, Coandu, Monte Liz e Neó.

Desses seringais que margeiam a terra indígena, os maiores são o Cubiu e o Deixa-Falar. O mais habitado é o Deixa-Falar, onde há uma vila com 50 casas, formada depois que os cariús deixaram de produzir borracha e abandonaram suas antigas moradias ao longo das estradas de seringa. Recebem ajuda da prefeitura, que instalou escola, telefone, poço artesiano e oferece assistência médica. Depois que deixaram a seringa, os moradores só plantam e pescam. O proprietário do seringal mora em Eirunepé.

A decadência atual dos seringais contrasta com a euforia da época de sua instalação desordenada, violenta e veloz. Tastevin presenciou a extensão do impacto da frente da borracha. Pesquisou a região ao longo da década de 1920, quando a sociedade branca se estabelecia em torno dos seringais.

O padre reporta que, em 1920, o Rio Juruá e afluentes tinham entre 50 e 60 mil habitantes (Tastevin, 1927). Antes disso, em 1880, a região era habitada apenas por grupos indígenas não contatados, de número não conhecido.

Em pouco mais de quarenta anos, em 1921, a população indígena da bacia do Juruá, estimada pelo padre a partir de suas visitas a todos os grupos, era de apenas 1.200 indivíduos. Estavam assim distribuídos: 300 Kanamari, 400 Kulina e 500 Nawa ou Pano.

Em um manuscrito de Tastevin depositado no arquivo da Prelazia de Tefé há uma compilação de dados sobre a população dos seringais do Baixo Rio Juruá em 1908, coletada pelo próprio Pe. Tastevin. A extensão geográfica do território coberto pelo censo vai da foz do Rio Tarauacá até o Rio Breu e o Rio Meneruá, na boca do Rio Juruá. São ao todo 130 seringais, com população total de 8.273 pessoas.

Desses 130 seringais, buscamos os dados sobre a população dos 46 seringais que margeavam a área Kanamari do Rio Juruá. Encontramos citações de apenas 20 deles. A população branca desses 20 seringais somava 1.486 indivíduos, ao passo que, para essa mesma época, Tastevin estimou a população total Kanamari em apenas 300 indivíduos. A população cariú era predominantemente masculina, em consequência da migração de homens do Nordeste brasileiro atraídos pelo boom da borracha. A razão entre os sexos era 1,91 - quase dois homens para cada mulher. Mesmo com esse desequilíbrio demográfico, a miscigenação entre as populações nativas e os imigrantes brancos não foi expressiva. Ao contrário de regiões de colonização mais antiga, como no Solimões, não se encontra na região do Juruá uma população híbrida em grande número, e sim uma clara distinção entre descendentes de nordestinos e os índios.





Dos Katukina

Com relação aos Katukina, a única fonte histórica encontrada sobre a ocupação branca do Rio Biá foi Gomes (1996). O autor relata que a ocupação do Jutai teve início no final do século XIX, com a chegada dos extratores de caucho. Entre 1910 e 1935, a companhia J. G. Araújo toma posse do rio, para extração da borracha. Nessa época, chegam os soldados da borracha em grande número e se estabelecem nos altos cursos dos igarapés e rios.

No Jutai, os administradores da firma J. G. Araújo eram da família Affonso, guardados na memória social da região pela sua postura autoritária e violenta. O domínio dos Affonso é lembrado como uma época de grandes perseguições, iniciada com a expulsão dos regatões que navegavam nos rios.

Na época áurea da borracha, os Affonso residiam na foz do Jutai, em local chamado “Porto Affonso”. A região pertencia ao Município de Fonte Boa. Só em 1955 foi criado o Município de Jutai. A sede municipal ficava então no Alto Rio Jutai, local de maior importância na época. Formou-se, nesse período, um “grupo de libertação do Jutai”, composto por políticos e também por comerciantes de Fonte Boa interessados em explorar o rio. A transferência da sede municipal para a foz do Jutai, em 1969 (tendo passado por dois lugares, – Tamanduá e Puruê), é descrita

por Gomes como marca do “fracasso do império Affonso”. Antes disso, o domínio dessa família havia sido enfrentado por um movimento armado. Fazendo “*justiça com as próprias mãos*”, fregueses dos seringais mataram dois capangas e cinco soldados, deixando alguns funcionários vivos para mandar a mensagem que “*os corpos eram a borracha do pagamento*” (Gomes, 1996, p. 6).

Com a saída dos Affonso, o Jutá passou ao domínio dos regatões. Para os Katukina, essa época é marcada pela lembrança de muitas mortes por ingestão de álcool, principal mercadoria que os regatões ofereciam aos índios. Foi também época de muitas epidemias – varíola, sarampo e gripe principalmente. Desde o início do Projeto Katukina da OPAN, no final dos anos 1980, a principal atividade dos extensionistas tem sido o tratamento de problemas sérios de saúde.

Entre os Katukina, o principal efeito do contato foi a drástica redução de sua população, a ponto dos *Pida dyapa* terem sido extintos. Os Katukina não sofreram, porém, perdas territoriais expressivas, ou na mesma proporção que os Kanamari, e isto certamente se deu em decorrência da seringa do Rio Biá ser de baixa qualidade.

Em um manuscrito escrito pelo Padre Teodoro em 1982 e depositado nos Arquivos da Prelazia de Tefé, há uma lista intitulada “*Cariús que trabalhavam com a população Katukina*”, reproduzida integralmente a seguir.

1. Mestre Carlos – foi o primeiro a trabalhar com eles. Morava na boca do Igarapé São Sebastião e foi morto pelo Paraíba em 1933 ou 34.
2. Martins Fortunato da Silva – período aproximado, entre 1924 e 1931.
3. Bento Ferreira – período aproximado, 1930. Trabalhava com índios do Baixo Biá (Matrinção, Ressaca das Onças).
4. Dico Ferreira – regatão de Copetana. Veio depois do Mestre Carlos.
5. Caio Lasmar – da Foz do Jutá, período aproximado, entre 1948-1950.
6. Don Paulo Garcia – período aproximado, entre 1960 e 1979.
7. Pedro Costa (Pedrão) – período aproximado, entre 1950 e 1963. Nessa época, só ele trabalhava com os Katukina.
8. Francisco Moura – período aproximado, entre 1963 e 1965.

9. Jatir Gomes de Oliveira – período aproximado, entre 1965 e 1966.

10. José Vela – desde 1963.

11. Pedro Mendes – período aproximado, entre 1966 e 1973.

12. Sebastião Corrêa – desde 1965 até 1982.

13. Abraão Soares, Antônio Carlos, Délio Mafra e Lucílio Martins – 1982.

- A lista mostra que a época de maior número de regatões no Biá foi, de fato, a década de 1960. Entre os anos 1920 e 1950 o número médio de regatões era igual a dois por década, ao passo que entre os anos 1960 e início dos anos 1980 esse número sobe para cinco.

Sobre a população Katukina, o manuscrito do Pe. Teodoro traz informações cedidas por Basílio Marques, que chegou em 1953 para morar no Rio Biá, em um local perto do Rio Ipixuna.

Segundo Basílio, em 1953 a maloca do chefe dos Katukina estava localizada em uma terra firme próxima à boca do Matrinção, no Baixo Biá. A população Katukina somava em torno de 100 índios. O tuxaua se chamava Raimundão.

Em 1965 ou 1966, houve uma grande epidemia de varíola, com muitas mortes – aproximadamente 50 Katukinas – incluindo o tuxaua Raimundão. Depois disso, eles teriam começado a se dispersar. Nessa época, o patrão era Pedrão. Outra grande epidemia foi em 1975, de sarampo.

Em 1972, Pe. Teodoro informa que os Katukina moravam em dois “currais” (ou malocas): um no Igarapé Matrinção, com 12 famílias, e outro acima do Igarapé Taboca, a quase dois dias de viagem a motor da Boca do Biá. Essa população somava 176 índios. Moravam também no Rio Biá, 79 amazonenses e 11 peruanos.

No Rio Jutai, da foz até o Seringal Conceição, a população das margens do rio era formada por 1.033 pessoas. Contabilizavam 188 famílias, sendo algumas delas de Kulina e de Kanamari.



Sinalização da área demarcada. Foto: D. Lima

A Demarcação das Áreas do Complexo

A demarcação das terras Kanamari do Rio Juruá e Katukina do Rio Biá mudou a noção de território dos dois grupos indígenas ao imprimir um formato fixo, fisicamente delimitado, ao espaço de uso, ocupação e perambulação dos índios. Se antes a definição que os índios tinham do seu território era mais fluida, também era mais vulnerável à expansão da ocupação não-indígena. Com a demarcação das terras, foram dados limites precisos para um território claramente destacado e de uso exclusivo dos índios.

Uma consequência imediata da demarcação foi modificar as relações sociais entre os índios e seus vizinhos caríús. Mas também ocorreram transformações internas importantes, pois a demarcação alterou o relacionamento entre os grupos locais que compõem as duas etnias (os nexos endogâmicos mencionados acima). Cada nexo possui sua própria definição territorial, associada à ocupação de um igarapé. Com a demarcação surgiu a necessidade de defender uma terra indígena comum, compartilhada pelo conjunto dos segmentos de cada etnia. Apoiados por assessores não-índios, os grupos participam de encontros e se organizam politicamente em função de um objetivo coletivo – defender o território comum contra as invasões. Além disso,

a estratégia de ocupação de certas áreas consideradas importantes para a defesa da terra (como é a Boca do Biá para os Katukina e o Xeruã para os Kanamari), bem como a localização de novos recursos materiais para sua implementação, notadamente os rádios, influenciaram a dinâmica de ocupação do território.

A demarcação também teve efeitos significativos sobre a situação dos recursos naturais. Os índios percebem que a caça, a madeira e mesmo a seringa aumentaram “*depois que o cariú saiu*”.

A demarcação das terras criou, portanto, um novo quadro de relações sociais associado ao uso indígena de um espaço natural delimitado, e este espaço demanda reconhecimento, por eles e pelos outros, de suas fronteiras.



Trajeito da Aldeia Santa Rita à Aldeia Mamori, Kanamari. Foto: D. Lima

As condições socioambientais e políticas ao redor das áreas

A população ao redor das duas áreas demarcadas é formada por ex-seringueiros, em difícil situação econômica. A economia regional encontra-se estagnada desde o final dos anos 1980, quando a produção de borracha deixou de ser economicamente viável. A agricultura é a principal fonte de renda dessa população, mas o escoamento da produção é limitado e o mercado consumidor está restrito aos pequenos núcleos urbanos vizinhos.

As cidades próximas à área kanamari são: Eirunepé, localizada próximo ao limite noroeste, e Itamarati, no extremo nordeste. A cidade mais próxima da área katukina é Carauari, localizada

a sudeste da área. Há um varadouro que sai do Rio Ipixuna e alcança uma estrada de terra que vai para Carauari. Além de Carauari, as outras cidades que os Katukina freqüentam são Foz do Jutá e Amaturá.

A área katukina faz limite com duas reservas extrativistas, na época, em processo de implantação: a Resex do Jutá, nas margens do Rio Jutá, e a Resex do Médio Juruá, próxima a Carauari, entre os rios Juruá e Ipixuna. A área kanamari é próxima à Terra Indígena Mawetek, mas não faz fronteira com ela. Na sua outra extremidade, a leste, faz limite com a Terra Indígena Deni e, juntas, as áreas kanamari e deni formam um corredor indígena que incide em praticamente todo o curso do Rio Xeruã.

Comparando as duas situações, a terra dos Kanamari sofre maior pressão da população do entorno do que a terra dos Katukina. Por esse motivo, os Kanamari têm mais convívio com a população de caríus e por isso dominam melhor o português que os Katukina. Há mais casamentos mistos entre brancos e Kanamari, mas predominam os conflitos e pressão de invasões, em especial ao longo de todo o limite oeste, no Itucumã, e, ao norte, próximo à margem do Rio Juruá até o Igarapé Mamori.



Aldeia Itucumã, Kanamari. Foto: D. Lima

Já os Katukina estão mais isolados, e praticamente não há ameaças diretas feitas por moradores caríus a eles, dado que o povoamento do Rio Jutá foi menos intenso que o do Juruá. Mesmo assim, os poucos moradores vizinhos também têm interesse em entrar na área, em especial no verão, para pescar e pegar “bichos-de-casco” nas praias. A maior pressão é feita por regatões, comerciantes itinerantes que invadem a área, ávidos para explorar seus recursos.

Entre os Katukina, em meados dos anos 1990, houve algum movimento de garimpeiros interessados em fazer pesquisa mineral na terra indígena, penetrando por afluentes do Rio Jutá, como o Buda, que atingem áreas da reserva desabitadas, mas esta ameaça deixou de existir. Também os madeireiros deixaram de viajar para o Jutá, e mesmo para o Juruá, por motivos econômicos, pois, ao que parece, não é atualmente vantajoso explorar a madeira nessas regiões.



Floresta alagada, trajeto para Aldeia Santa Rita, Kanamari. Foto: D. Lima

Caracterização Ambiental das Terras do Complexo

Com relação ao quadro ambiental, as duas áreas apresentam uma macro-uniformidade na sua biodiversidade, que se reflete também em um padrão comum de uso humano. As diferenças ambientais se referem principalmente às características hidrológicas. Na área katukina predomina o sistema hídrico de águas pretas, enquanto na área kanamari predominam águas brancas. A área kanamari também apresenta características geomorfológicas peculiares, como a grande presença de fósseis na bacia do rio Tarauacá.

Em ambas as áreas há preferência pelo uso de terras do tipo campina (terras ácidas e silicosas) para o cultivo de espécies apropriadas (macaxeiras, abacaxis, carás, inhames, cana-de-açúcar). Nessa seleção de solo, plantam uma grande diversidade de cultivares. Por exemplo, os Katukina cultivam dez variedades de abacaxi e os Kanamari, nove variedades de macaxeira.

Em ambas as áreas o impacto causado pela exploração de madeiras foi pequeno e hoje a atividade deixou completamente de ser praticada. Foi implementada em um período de tempo

relativamente curto, embora intensivo, pouco após a saída dos patrões da borracha que, na época de seu domínio, faziam principalmente o extrativismo de seivas (seringa e caucho). Por esse motivo, a madeira pode representar uma reserva de recurso para as comunidades, e principalmente os Kanamari expressaram interesse em voltar a explorar esse recurso.



Aldeia do Manduca, Katukina. Foto: D. Lima

Clima

Segundo o método de Koopen, as áreas Kanamari e Katukina são classificadas como clima de florestas de chuvas, tropical, ou *Af*. O Atlas Climatológico da Amazônia Brasileira (Sudam, 1984) informa que a precipitação média anual para a área do Biá, dos Katukina, varia entre 2.500 e 3.000 mm, e para a área do Juruá, região dos Kanamari, está entre 2.000 e 2.500 mm. A frequência média de dias com precipitação anual, tanto para a região do Biá como do Juruá, é de 180 dias.

A temperatura média anual para a área do Juruá é de 24°C e para a área do Biá é 25°C. A temperatura mínima média anual para a área do Juruá é de 20°C e para a área do Biá de 21°C. A temperatura máxima média anual tanto para o Juruá como para a área do Biá é de 31°C. A umidade relativa média anual para ambas as áreas é de 85%. A insolação média anual para ambas as áreas é de 1.600 horas.

Tanto os Katukina quanto os Kanamari identificam a variação climática anual em dois períodos principais: o inverno – período de chuvas e cheias dos rios – e o verão – período de estiagem e seca dos rios. Os meses de novembro a abril representam o período de inverno e os meses de junho a setembro, o período de verão.

Os meses de outubro e maio constituem os meses de transição – o mês de outubro é a passagem do verão para o inverno e o mês de maio marca a passagem do inverno para o verão. Entre os meses de junho e agosto ocorrem as friagens regionais.

Alguns indicadores são reconhecidos como associados às mudanças climáticas: no inverno ocorre, em ambas as áreas, maior número de festas de *Warapikon*, associadas à fartura das frutas. É também época de maior atividade de caça, pois aparece um maior número de animais à procura de frutas.

No verão, com a diminuição do volume de água dos lagos, rios e igarapés, há uma maior concentração dos peixes, o que favorece a pesca. No verão também é comum a coleta de ovos de quelônios nas praias. Esse período é também dedicado à preparação dos novos roçados e para plantios, de modo que o início das chuvas coincida com o brotamento dos cultivares.

No inverno os roçados estão carregados de banana. É época de os Kanamari das aldeias do lado noroeste e oeste da Terra Indígena Kanamari venderem banana para os moradores de Eirunepé. É no inverno que aparecem mais doenças como malária, catapora, sarampo, hepatite. É também a época de maior número de acidentes.



Caça: Aldeia Boca do Biá, Katukina. Foto: D. Lima



Tracajá no Rio Biá. Foto: Victor Py-Daniel



Coleta de ovos de tracajá no Rio Biá. Foto: D. Lima



Aldéia Matrinxã, Kanamari. Foto: D. Lima

Recursos hídricos

Na Terra Indígena Kanamari existe uma maior diversidade hídrica do que na Terra Indígena Katukina do Rio Biá.

A área Kanamari apresenta os rios Tarauacá, Itucumã e Juruá com características de águas brancas, que possuem maior fertilidade. Já os cursos de água da sub-bacia do Rio Xeruã possuem variações cromáticas entre águas claras e pretas. Essa área não apresenta caracterizações hidroquímicas que permitam separar os tipos de água. No entanto, a coloração preta é mais presente na época de verão.

Na área Katukina, todas as águas apresentam características cromáticas entre águas claras e pretas.

Foram observados ambientes hídricos com características exclusivamente pretas no Lago de Santa Rita, na área Kanamari; e no Lago do Gato, na área Katukina.

Pelos sistemas de transporte usados pelos indígenas, praticamente todos os corpos de água se tornam navegáveis tanto na seca como na cheia. Os Kanamari usam canoas de tábuas e canoas feitas de paxiubão, enquanto os Katukina usam o *pudak*, feito de uma única peça de casca de jatobá.



Canoas de casca de jatobá. Aldéia do Manduca, Katukina. Foto: D. Lima

Tanto nos lagos como nos rios e igarapés a pesca é feita em todos os períodos do ano, sendo a prática mais acentuada no período da seca, quando a fauna está mais concentrada.



Rio Jutai com Boca do Biá. Foto: D. Lima

Nos Kanamari, as aldeias ao norte da área possuem varadouros terrestres que as ligam ao Rio Juruá. Para estas, os cursos de água são usados mais quando há necessidade de transporte de cargas. Para as comunidades mais afastadas, como Santa Rita, Três Bocas e Três Lagos, ao contrário, os cursos de água são a principal via de transporte.

Nos Katukina, não existem varadouros primários entre as comunidades, exceto o que liga o Rio Ipixuna ao Riozinho, que fica fora da terra indígena. Por isso, os cursos de água assumem integralmente sua função de estrada hídrica para todas as atividades das comunidades.

Com exceção da Aldeia Aliança, Kanamari, em ambas as áreas foi observado que as comunidades estão associadas aos corpos de água. Também existe uma associação consecutiva com terrenos arenosos, preferidos para a abertura de roças.



Aldeia Janela, Katukina. Foto: D. Lima



Trajeito para a Aldeia Santa Rita, Kanamari. Foto: D. Lima

Geomorfologia, unidades de paisagem, solo e aptidão agrícola

Os Kanamari reconhecem uma área de elevações, com presença de “pedras” na convergência das cabeceiras dos Igarapés Três Bocas e Santa Rita, sendo que o restante da área é associada a regiões de baixa altitude com eventuais alagamentos. Tanto a área dos Kanamari como a dos Katukina estão situadas dentro das unidades de relevo como planícies e baixos planaltos da Amazônia (caracterizadas por uma extensa área sedimentar de planícies, cujas altitudes não ultrapassam os 200 m).

As “terras baixas” que correspondem às planícies de inundação são representadas por uma faixa de largura variável ao longo do baixo e médio cursos do Rio Amazonas e baixos cursos dos seus principais afluentes. Modeladas pela atual drenagem, as várzeas apresentam variados aspectos incluídos no leito maior dos rios, tais como: canais, furos sazonais, meandros, lagos e ilhas, retratando as difíceis condições de escoamento em relação à fraca declividade das planícies e ao grande volume de água escoada.

As “terras firmes”, ou baixos planaltos, são formadas por sedimentos de idade terciária que recobrem a maior extensão da Bacia sedimentar Amazônica, apresentando topografias monótonas modeladas por formas de relevo dissecadas em amplos interflúvios tabulares e colinas (Regis, 1993).

Os Kanamari reconhecem as seguintes unidades de paisagem: campina (áreas com vegetação baixa, menor densidade vegetal e solo arenoso); terra firme (Floresta Ombrófila Densa); mata de galeria (com vegetação associada aos cursos de água); capoeira; igarapé; igapó; lago; e furo.

Os Katukina reconhecem as seguintes unidades de paisagem: campina; terra firme; mata de galeria; capoeiras; igarapé; lago; e furo.

Para a área Kanamari a carta de vegetação da terra revela que parte norte/noroeste da área é constituída unicamente por Floresta Tropical Densa (sub-região aluvial da Amazônia, aluvial terraços), ocasionalmente entremeada por Floresta Tropical Aberta (sub-região aluvial da Amazônia, aluvial, planícies permanentemente inundadas), sendo que a parte sudoeste/sul apresenta Floresta Tropical Aberta (sub-região dos baixos platôs da Amazônia, terras baixas, relevo dissecado) entremeada por manchas de Floresta Tropical Densa (sub-região dos baixos platôs da Amazônia, terras baixas platô), localizadas principalmente nas áreas de cabeceiras de alguns cursos de água. A parte sudeste da área apresenta uma longa faixa de Floresta Tropical Aberta, sub-região dos baixos platôs da Amazônia, terras baixas, platôs.

Ao longo do principal curso de água da área (Rio Xeruã) ocorre Floresta Tropical Aberta (sub-região aluvial da Amazônia, aluvial terraços).

Segundo dados do Projeto RADAM Brasil (Brasil, 1977), as feições geomorfológicas da área apresentam extrema homogeneidade de formas e sem grandes desníveis altimétricos. A unidade morfoestrutural que abrange as duas terras indígenas é a Planície Amazônica. Dentro da Planície Amazônica podem ser separados os dois segmentos:



Aldeia Janela, Katukina. Foto: D. Lima



Roça de mandioca. Aldeia do Manduca, Katukina. Foto: D. Lima

1) Planície do Rio Juruá – além da faixa marginal do próprio rio, engloba também a planície e o terraço do Rio Tarauacá desde sua foz até a confluência com o Rio Envira. Toda a unidade constitui-se de áreas distintas de aluviões quaternários recentes e antigos, relacionadas respectivamente à planície aluvial onde se encontram os Solos Hidromórficos Gleyzados Eutróficos ou Álicos (que aparecem ao longo do Igarapé Três Bocas, ao longo da área de influência direta do Rio Juruá a noroeste da área, na parte oeste da área ao longo dos Rios Tarauacá e Itucumã e ao longo do Rio Xeruã) e



Trajetto: da Aldeia Santa Rita à Aldeia Mamori, Kanamari. Foto: D. Lima

os Solos Aluviais Eutróficos recobertos por uma Floresta Aberta aluvial de palmeiras, e os terraços aluviais onde dominam os Podzólicos Vermelho Amarelo Álico (que aparece na quase totalidade da área Kanamari) que muitas vezes apresentam o caráter plíntico e com uma cobertura vegetal de Floresta Densa com emergentes.

Na região sudoeste da terra indígena (que abrange as Aldeias Três Lagos e Flecheira) ocorre uma pequena mancha de solo Podzólicos Heteromórfico recorrente de uma área ao sul da terra indígena estudada. Na região sudeste, com avanço para direção norte, entre os Igarapés Flechal e Curabizinho, ocorre uma extensa área de solo Laterita Hidromórfica Distrófica.

A faixa de planície fluvial do Rio Juruá apresenta-se homogênea ao longo de toda a área. Sua largura varia de 10 a 15 km, estreitando-se para 10 km nas proximidades de Itamarati.

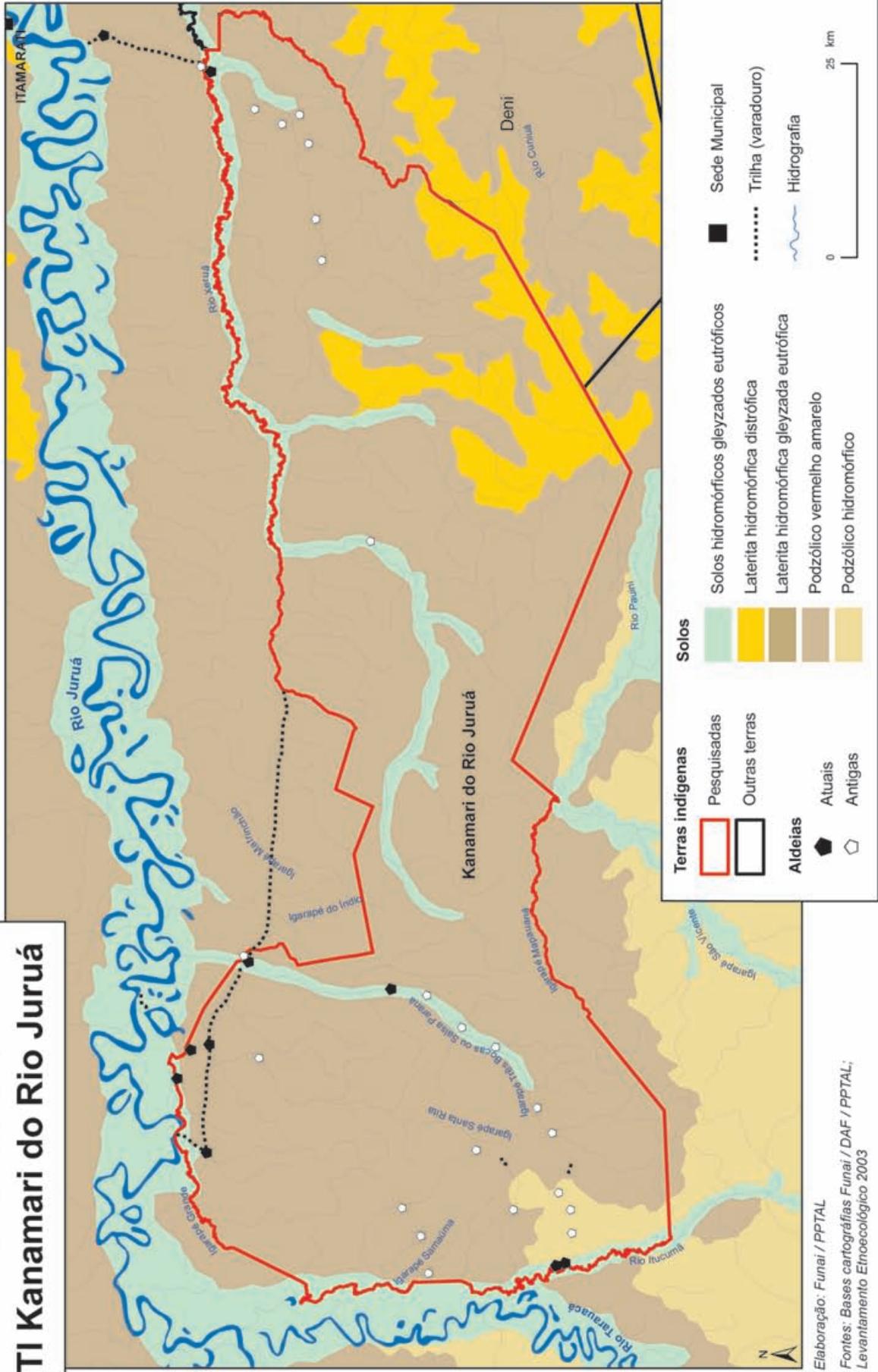
Quanto às áreas de terraços fluviais, constituídas de depósitos holocênicos antigos, do Rio Tarauacá até o Rio Xerua o Terraço Alto se desenvolve apenas na margem direita da planície, desde a confluência do Rio Envira. Ao coalescer com o Terraço Alto do Rio Juruá, sofre acentuada expansão, apresentando cerca de 15 km de largura.

Na área Kanamari, das regiões das cabeceiras dos rios, onde são encontradas as maiores elevações (divisores de sub-bacias), são retiradas pedras que servem para amolarem os instrumentos cortantes (facões, facas, machados, enxadas etc.) utilizados pelas comunidades.

2) Planície do Rio Jutai – comparando-se as planícies dos Rios Jutai e Purus, observa-se que na primeira não existe a profusão de lagos e cicatrizes de meandros verificadas na planície do Rio Purus. A planície do Rio Purus é uma unidade de grande amplitude, sendo que em toda a sua extensão corta os sedimentos plio-pleistocênicos do Planalto Rebaixado da Amazônia Ocidental, deixando duas áreas de deposição bem distintas: uma deposição atual, correspondente à planície marginal ao rio, e outra de deposição pretérita, correspondente ao nível do terraço fluvial. Os solos e a vegetação são análogos aos apresentados nas planícies dos Rios Purus, Solimões e Juruá.

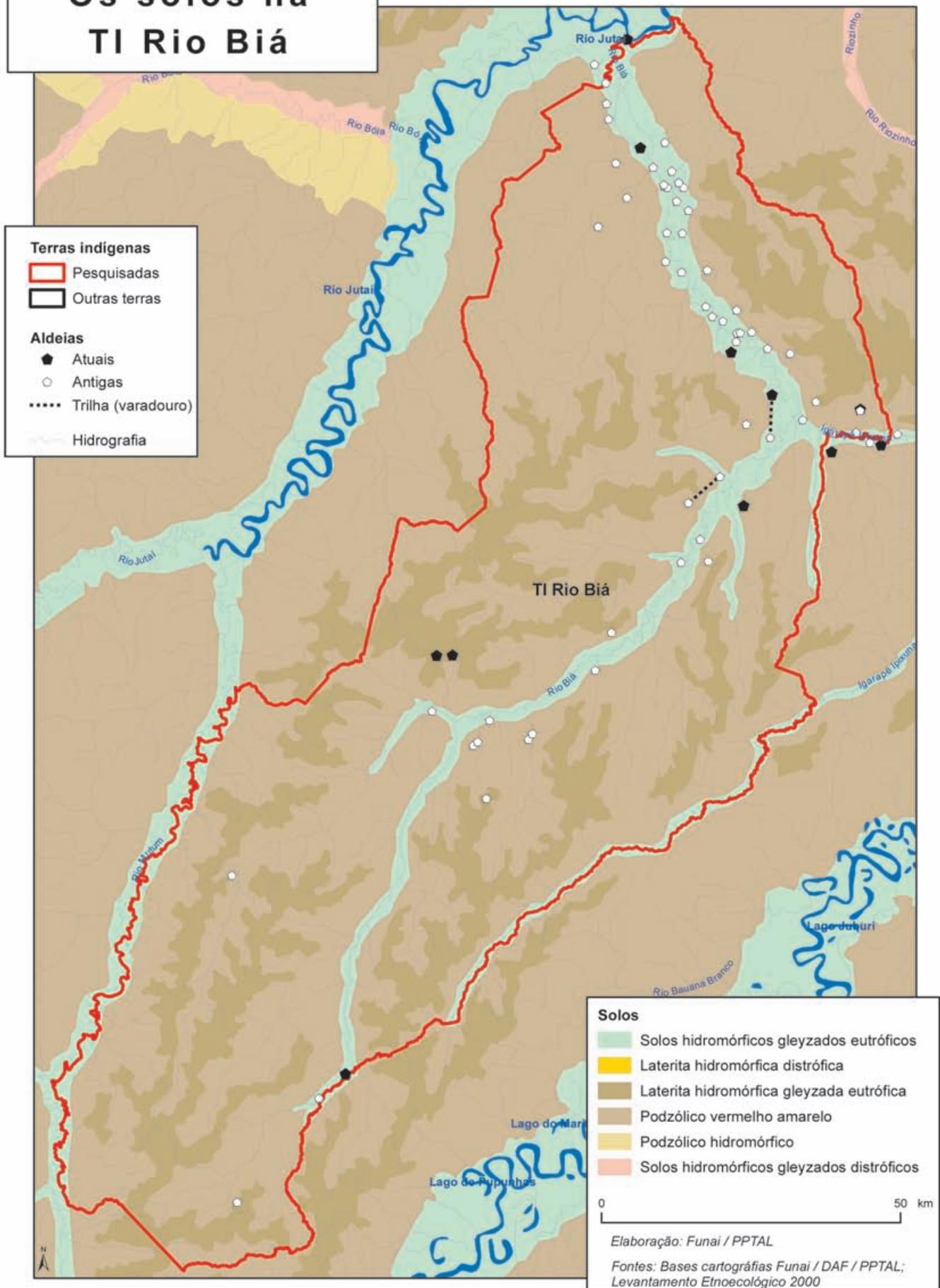
O solo predominante na Terra Indígena do Biá é o Podzólico Vermelho Amarelo, com uma grande

Os solos na TI Kanamari do Rio Juruá



Elaboração: Funai / PPTAL
 Fontes: Bases cartográficas Funai / DAF / PPTAL;
 Levantamento Etnoecológico 2003

Os solos na TI Rio Biá



quantidade de ilhas de Laterítica Hidromórfica Gleyzado eutrófico. Ao longo do Rio Biá e de alguns de seus afluentes (p. ex.: Rio Ipixuna, Branco, Igarapé Taboca Grande) e do Rio Mutum (limite oeste da área) ocorrem Solos Hidromórficos Gleyzado eutrófico.

A litologia do Rio Biá é arenito friável com matéria orgânica. Já foram achados fósseis (restos vegetais).

Na área Katukina, da região das cabeceiras do Rio Biá é retirado o barro amarelo-ocre usado para fazerem as pinturas nas panelas de barro (alguidar). A região do Alto Biá é reconhecida pelos indígenas como possuidora de grande concentração de diferentes tipos de palmeiras.

Quanto à aptidão agrícola nas terras indígenas estudadas, as que possuem melhores condições de uso agrícola estão representadas pelos Grey Pouco Úmido Eutrófico (ausente nas áreas), Grey Húmido Eutrófico (presente em ambas as áreas) e Solos Aluvionais Eutróficos (que margeiam os principais rios da região – Juruá, Purus, Solimões, Jutai e seus afluentes). Em consequência das enchentes que sofrem estes rios, existe uma permanente fertilização desses solos de várzea e que, por isso, apresentam alta fertilidade natural. Nos períodos de estiagem, as águas baixam, sendo então possível sua utilização. No entanto, devido à argila de atividade alta e aos problemas causados pelo excesso de água durante parte do ano, estes solos tornam-se inaptos para culturas perenes.

O Podzólico Vermelho Amarelo álico de argila de atividade baixa domina quase 50% da região. Caracterizam-se por possuir fertilidade natural baixa e boas condições físicas.

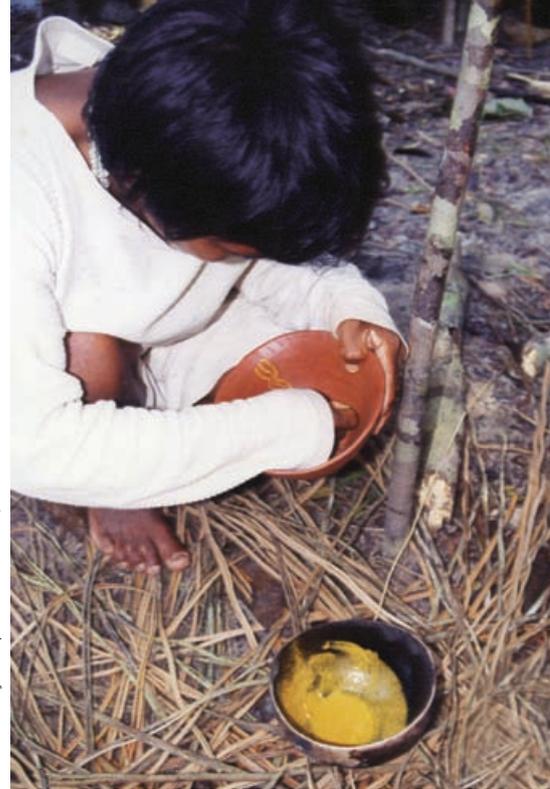
As Lateritas Hidromórficas são solos que possuem fertilidade natural muito baixa. Enquadram-se na classe de aptidão inapta em todos os manejos e silvicultura, exceto para pastagem.

O Podzólico Vermelho Amarelo plíntico argila de atividade baixa tem significativa ocorrência. Apresenta fertilidade natural baixa e período de excesso de água durante o ano.

A única informação colhida referente à terra preta foi assinalada para a bacia do Rio São Miguel, afluente do Xerua, na área Kanamari. Esta área tem assinalado como presente o solo Podzólico Vermelho Amarelo, não sendo, portanto uma área de extrema fertilidade.

Os terrenos que compõem estas duas terras indígenas não são constituídos de terras férteis.

Pintura de louça. Grupo João Surucucu, Katukina. Foto: D. Lima





Jacaretinga, rio Xerúá, área Kanamari. Foto: V. Py-Daniel

Os Kanamari reconhecem três tipos de solos: (i) Ariento, constituído de terra branca, solo tipo campina; (ii) Liguento, constituído de barro vermelho; e (iii) Preto, ou terra preta.

Os Katukina reconhecem dois tipos de solos: (i) Ariento; e (ii) Vermelho (equivalente ao liguento dos Kanamari).

Em ambas as áreas, os índios preferem solos arientos para a agricultura.

Os Kanamari reconhecem que o solo preto é muito fértil e que associado a ele existem mudanças de vegetação (como uma grande densidade de sumaúma, e a presença de jarina e do cedro) e de fauna (como a presença de um tipo diferente de nambu), mas ele é muito localizado e não espalhado por toda a área. Reconhecem que na área do São Miguel o que é identificado como terra preta cobre uma mistura de solos liguentos e arientos.

Os Kanamari reconhecem que o solo liguento (vermelho) não é bom para plantar, pois ele esquenta com o sol e “mata tudo” (exceto a banana e a cana). Também reconhecem que, quando há uma seca muito grande, também no solo ariento ocorre a morte da plantação.

Não foram observados problemas de erosão de solo em nenhuma das áreas.

Tanto na área Kanamari como na Katukina a agricultura é baseada na prática de derrubada e queimada das áreas arenosas. Não foi observado qualquer tipo de manejo relacionando com adubação.

Aldeia Gato, Katukina. Foto: D. Lima





Pato do mato, rio Jurua, área Kanamari. Foto: V. Py-Daniel

Minerais

Segundo o RADAM (Brasil, 1977), ambas as terras indígenas apresentam uma macro-uniformidade, sendo constituídas basicamente da Formação Solimões: sedimentos argilosos com concreções de carbonato e gipso e lentes de calcário, linhito, turfa, siltitos, arenitos finos e grosseiros em lentes ou interdigitados com siltitos e argilitos, arenitos arcosenanos, arenitos ferruginosos e conglomerados polimíticos. Estas áreas apresentam argilo-mineirais, gipso, calcário, espécies minerais radioativas associadas ao linhito, espécies minerais radioativas nos paleocanais desta unidade litoestratigráfica, aluviões – areias, siltes e argilas.

Não existe nenhuma solicitação de prospecção mineral na área Kanamari. Na área Katukina, segundo a publicação “Interesses minerários em Terra Indígenas na Amazônia brasileira” (Ricardo, 1999), há um requerimento junto ao DNPM para o Rio Biá, feito por parte da mineradora Philomena A. Faber, para prospecção de ouro.

Existem informações não oficiais que no Rio Mutum e seus afluentes da margem esquerda (colindantes com a terra indígena) ocorre mineração ilegal de ouro por meio de balsas.

As comunidades indígenas não estão associadas aos interesses minerais. Não existem informações sobre o possível dano ambiental da prática da mineração ilegal de ouro na bacia do Rio Mutum.



Trajeito para a Aldeia Santa Rita, Kanamari. Foto: D. Lima

Vegetação

Os mapas de vegetação (fonte PPTAL) das áreas Kanamari e Katukina apresentam os mesmos tipos de Florestas: Floresta Tropical Aberta e Floresta Tropical Densa.

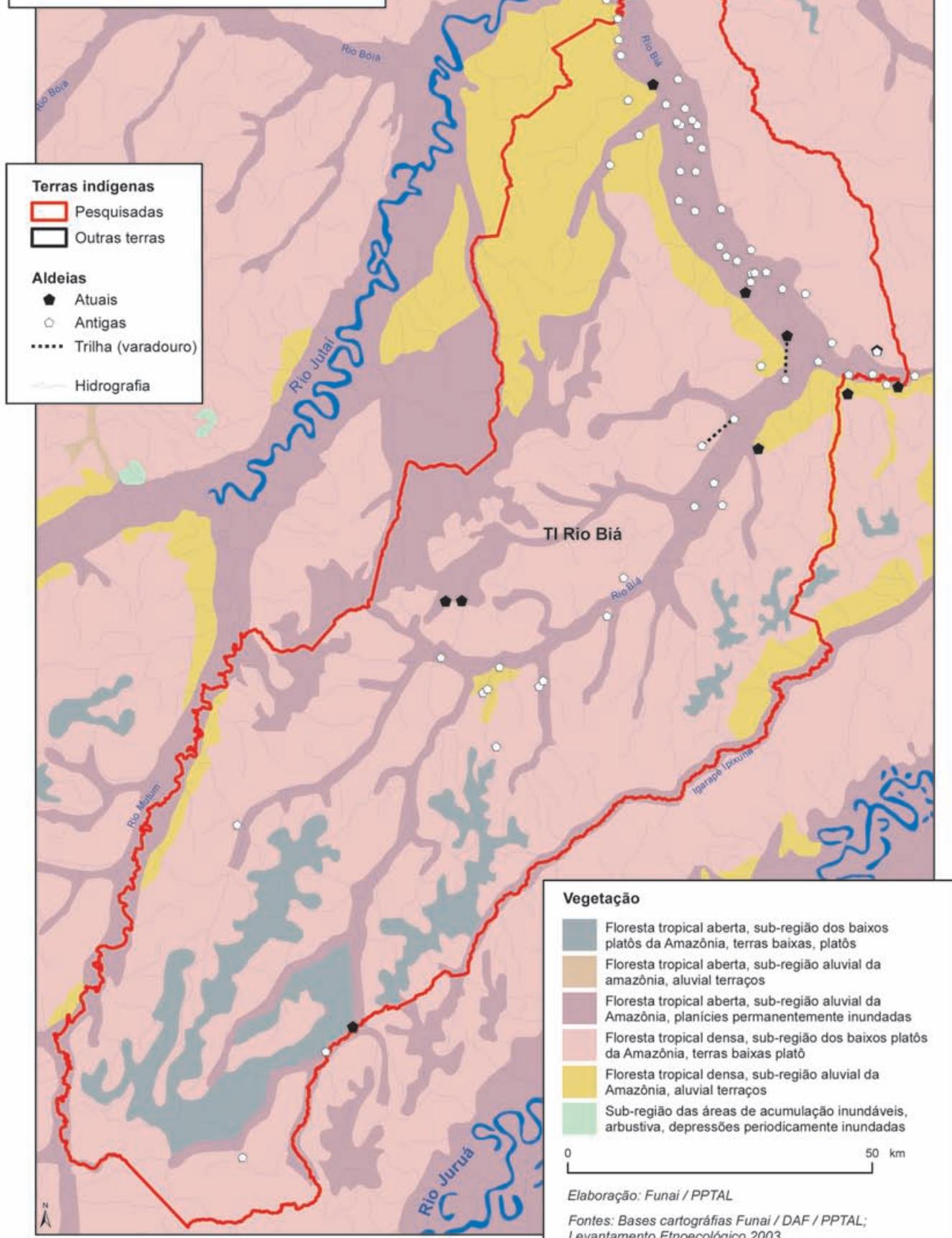
As comunidades kanamari reconhecem como unidades de vegetação natural: a mata de terra firme (principalmente nos divisores de água), a mata de igapó (ao longo dos cursos de água com características clara/preta – Bacia do Xeruã, Bacia do Três Bocas, Bacia do Santa Rita) e a mata de várzea (ao longo dos cursos de água com características branca – Bacia do Tarauacá/Itucumã, Rio Juruá). Este reconhecimento feito pelas comunidades indígenas se sobrepõe ao científico.

As comunidades katukina reconhecem como unidades de vegetação natural: a mata de terra firme (principalmente nos divisores de água) e a mata igapó (ao longo dos curso de água com características clara/preta). As águas brancas aparentemente estão ausentes na área do Rio Biá.

Tanto os Kanamari quanto os Katukina reconhecem a vegetação de capoeira como formação antropogênica.

Excetuando as plantas cultivares, não foram observadas espécies exóticas em nenhuma das áreas.

A vegetação na TI Rio Biá





Aldeia Gato, Katukina. Foto: D. Lima

Fauna

Todos os grande grupos de animais assinalados para a Região Amazônica são reconhecidos pelas comunidades indígenas de ambas as áreas. Existem algumas diferenças quanto à ictiofauna, pois dentro da área Kanamari existem espécies associadas às águas brancas, que não ocorrem na área Katukina, cujos rios são exclusivamente de águas claras/pretas.

Uma espécie de peixe (*Acanthicus hystrix*), característico de ambientes de água branca, foi encontrada no Rio Itucumã (Aldeia Flecheira - Kanamari). Foi a primeira vez que a mesma foi coletada em ambiente diferente do que pode ser denominado de rios de grande porte. O encontro desta espécie demonstra a proximidade ictiofaunística com a calha do Rio Juruá.

O porco comum e a galinha fazem parte da fauna exótica encontrada (em ambas as terras indígenas), sendo que a introdução pode ser considerada benéfica. O pato silvestre (*Carina moschata*), já domesticado, também faz parte da fauna manejada pelas comunidades indígenas.

Na área Katukina há informações de que o pirarucu e o tracajá tinham ficado raros, em razão da pressão exercida por pessoas de fora. No entanto, os Kanamari observam que estes animais já estão aumentando depois que a área foi demarcada e a pesca foi proibida aos caríus.





Produção de vassouras. Aldeia Janela, Katukina. Foto: D. Lima

Comercialização

A comercialização e a demografia são temas centrais para o planejamento do manejo sustentável tanto nas terras indígenas quanto em unidades de conservação de uso sustentável. Juntas, a demografia e a comercialização definem o grau e o tipo de pressão que a população exerce sobre o ambiente. Por essa mesma razão, a comercialização e a demografia são consideradas pelos ambientalistas ortodoxos os dois grandes vilões da conservação, como se conclui de seus argumentos contra a presença humana em unidades de conservação. Deste ponto de vista, um aumento expressivo da população e um maior envolvimento com o mercado elevaria a pressão sobre os recursos naturais, o que tende a ameaçar de extinção as espécies mais exploradas, além de provocar maiores níveis de poluição e degradação ambiental.

Mas como as atividades comerciais respondem a necessidades ditadas por uma demanda de consumo de mercadorias cujo crescimento é imprevisível e tendendo a ser crescente, acredita-se que o efeito negativo da comercialização seja ainda mais grave que o do crescimento demográfico. Assim, a incerteza das conseqüências que a pressão humana exerce sobre um território demarcado, no qual a população tem pouca mobilidade e as chances de renovação ambiental são reduzidas, leva os conservacionistas a serem céticos quanto à responsabilidade que os moradores queiram assumir em relação à integridade do meio ambiente.

Ao contrário do que prevê essa visão, as imagens de satélite mostram que na Amazônia a maioria das terras indígenas desempenha um papel importante para a preservação de áreas de floresta. Muitas áreas indígenas com cobertura florestal extensa têm seus limites nitidamente aparentes em meio a áreas desmatadas para pecuária, como no caso da área dos Kaiapó, por exemplo. Mas a despeito do pessimismo exagerado dos conservadores ortodoxos, não se pode negar que a comercialização, bem como a demografia (incluindo a mobilidade da população) são fatores com potencial de impacto negativo e precisam ser objeto de discussão e planejamento de longo prazo.

Se os moradores das reservas e as populações indígenas forem incentivados a adotar sistemas de manejo sustentável das espécies mais exploradas, não há por que temer os efeitos negativos da comercialização. Com este apoio, as terras indígenas podem contribuir de forma continuada para a conservação da floresta amazônica. Como para os Kanamari e Katukina o tema da comercialização é, também, uma séria reivindicação, recomenda-se conciliar o atendimento dessa demanda com o desenvolvimento de formas sustentáveis de produção.

História do manejo de recursos na área e limitações

Para fins de exposição, pode-se dividir a história do manejo nas seguintes fases: o manejo realizado antes e depois do contato com a frente da borracha, e posteriormente, o manejo de recursos antes e após a demarcação das terras indígenas.

Antes do contato, o manejo de recursos consistia essencialmente na produção para subsistência. As maiores modificações que essa produção sofreu com o contato estão relacionadas à introdução de equipamentos de trabalho (machados, terçados, espingardas, instrumentos de pesca), que aumentaram sua produtividade.

Para os índios, o manejo de recursos pós-contato implicou na produção de mercadorias para troca. Em termos da abrangência da economia indígena, portanto, o contato significou a introdução de uma produção complementar à produção de subsistência tradicional. A pressão sobre os novos recursos se deu em função das demandas do mercado, do grau de coerção dos comerciantes sobre os índios e dos valores de troca.

Após o contato, os recursos explorados para fins comerciais nas duas áreas indígenas foram a seringa e a sorva. A produção gomífera não fazia parte dos recursos manejados por eles.





Fabricação de rede. Aldeia Flecheira, Kanamari. Foto: D. Lima

Os índios tiveram que aprender a dominar a técnica de corte e sangramento das árvores e da coagulação ou defumação do látex. Outra atividade introduzida e que sucedeu a extração da borracha foi a extração de madeiras de lei e madeiras brancas.

Atualmente, essas produções extrativas não são mais praticadas. Os impactos negativos dessas atividades aparentemente já foram sanados. Constituem hoje, de fato, recursos com grande potencial de aproveitamento, mas que não são explorados por falta de demanda de mercado. Há interesse dos índios, principalmente os Kanamari e em especial pela madeira. Essa demanda local implica na necessidade de estudos para o manejo florestal.

A distinção entre uma forma de manejo de recursos pré e outra forma pós demarcação se deve ao fato de essas duas épocas se distinguirem em termos de diferentes

pressões de uso e concepções do território. A demarcação da terra indígena modificou a relação da coletividade com seu ambiente e o relacionamento dos grupos locais entre si. Implicou no estabelecimento de um território legalmente definido, dentro do qual uma nova ecologia humana (ou ecologia política) passou a ser desenvolvida. Nesse contexto, as divisões do espaço entre os diferentes grupos locais, a atuação política dos líderes em torno de um novo território comum, os projetos coletivos, a fiscalização da área, entre outros fatores socioambientais, criam um novo contexto para o manejo dos recursos nas áreas indígenas.



Cestaria Katukina, Aldeia Galo. Foto: D. Lima



O significado simbólico da mercadoria

Os Kanamari são mais envolvidos em atividades de comércio do que os Katukina. Os Kanamari já não fabricam vários objetos de sua tradição material que os Katukina mantêm em uso. Tal manutenção se deve mais ao isolamento comercial, pois poucos regatões trafegam no Rio Biá, do que a uma atitude explícita de salvaguarda cultural. De qualquer sorte, o consumo de algumas mercadorias é atualmente tanto “luxo” quanto necessidade para as duas populações (ver Hugh-Jones, 1992).

A primeira e mais evidente marca da necessidade de consumo de mercadorias é o uso de roupas de tecido industrial. Em contato freqüente com os cariús há mais de 150 anos, os dois grupos se mantêm vestidos e qualificam de índios “brabos” os *Warikama dyapa*, parentes seus que “*andam só de tanguinha*”, ou mesmo nus. Já os Tucano, ou *Tyonhwak dyapa*, foram “amansados” pelos Kanamari e agora usam roupas. Os Kanamari gostam de contar como eles próprios amansaram e vestiram os Tucano.

“Nu, nu, nu mesmo... Até que demos roupa pra eles... Há três, quatro anos, nós trabalha com eles. Mais outro ano, eles apareceram lá. Aí meu irmão casou com outro tucano. Aí amansou, né. Aí todo dia ele andou lá onde tá nós, buscar sal, sabão. Ele trazer jabuti pra nós, nós dão panela pra ele, amansado, quem sabe faca, aí nós damo pra ele. Aí fica amansado. Ao outro dia ele vem, vem todinho onde tá nós de novo. Aí que o Hukne diz pro Geraldo – Geraldo, eu vou fazer o roçado perto de vocês. Aí ele fez casa lá e fez o roçado. Todo dia que nós faz brincadeira, beber Rami, fazer Kohana, tudo muito certo. Nós dá roupa pra ele. Nós damo mosquiteiro pra ela. Aí todo fica manso. Aí tão lá ainda. A aldeia é um dia de viagem do Queimado que eles moram dentro do Curuena. A língua é *tukuna* mesmo”. Manuel Muda, Kanamari da Aldeia Aliança.

Mas se a ausência das mercadorias define o estado de “brabo”, a independência dos que ainda se mantêm assim, como os *Warikama dyapa*, é às vezes admirada. O tuxaua kanamari *Naroá* repetiu algumas vezes, em uma conversa em que falava sobre sua revolta contra os brancos, que os *Warikama* não precisam “do fogo dos brancos” e, ao invés de fósforos, usam o fogo do pau e “*não compra nada, planta tudo no roçado grande*”.

Na reunião final realizada em Eirunepé, quando pediu-se aos Kanamari presentes que falassem sobre seus problemas, o tema enfatizado foi a dificuldade da comercialização.

Em conversa particular e refletindo o consenso manifesto na reunião, *Naroá* afirmou querer *ter direito* ao comércio, nesses termos, para poder vender sua produção, demonstrando que se sente privado de um privilégio que ele entende como sendo mantido pelos brancos. Essa maior frequência de comércio dos não-índios, *Naroá* encara como sendo o motivo porque os brancos querem tomar os recursos naturais das áreas *tukuna*.

“Tem muito índio novo, pra poder comer, pra criar de novo. Cariú não, quer criar o filho dele com leite, com a manteiga, sabonete cheiroso, anda limpo o homem pequeno do branco. Nós não. Por isso ele quer roubar nosso peixe dentro do nosso lago. Nós, antigamente, como nós, não criei no leite do branco não. Criei mamando no sangue de minha mãe. Eu nunca me criei no leite do branco.”

Apesar de sua crítica ao consumo de mercadorias dos brancos, *Naroá* é um dos que mais enfatizam a necessidade de os Kanamari obterem meios de transporte efetivos para levar sua produção às cidades. Poucos demonstraram uma mesma crítica ao consumo; mesmo *Waiaho*, de Santa Rita, quando relatou a história do contato com os brancos, dando ênfase à introdução das mercadorias na economia *tukuna*, não expressou aversão às mesmas ou fez alguma crítica ao seu uso, apenas indicou seu poder de sedução e as conseqüências negativas que sua aceitação trouxeram para a sociedade *tukuna*.



Aldeia Itucumã, Kanamari. Foto: D. Lima



Trajetos para a Aldeia Santa Rita, Kanamari. Foto: D. Lima

Condições atuais de comercialização e demanda por melhorias

Para os Kanamari, as condições atuais de comercialização são muito deficientes, e melhorariam se tivessem seus próprios meios de transporte. Foi sugerido por *Naroá* que os grupos que moram perto poderiam compartilhar um mesmo barco. Um grupo seria composto por Santa Rita, Mamori e Três Bocas e, outro, por Itucumã e os do Xeruã.

Vê-se que não sentem falta de um patrão que lhes “assista” com mercadorias, mas que resentem a falta das mercadorias. Se hoje não há mais a assistência do patrão, tanto melhor, desejam efetuar o comércio de seus produtos de forma independente. Sabem que os regatões que percorrem a região cobram mais caro pelas mercadorias e não pagam bem pela produção. Os Kanamari, por isso, preferem fazer a venda na cidade.

Os núcleos urbanos mais próximos dos Kanamari são: a cidade de Eirunepé, para as populações das Aldeias Flecheira, Três Bocas, Mamori e Santa Rita; e a cidade de Itamarati, para o grupo que morava na Aldeia Aliança e mudara-se para o Rio Xeruã. Estes últimos terão mais dificuldade ainda na nova localidade, devido à distância maior do novo lugar até Itamarati. Moradores da Aldeia Matrinxã compram e vendem no Seringal Aurora; e os da Aldeia Mamori, além de Eirunepé, vão à cantina organizada pela Missão ou comercializam com Dona Sinhá, antiga moradora do Seringal Três Unidos.

Entre os Katukina, o comércio mais freqüente é com o regatão chamado Mazinho, que mora

em Carauari e, segundo ele próprio, “dá assistência” aos índios. Mas, como foi dito, há acesso direto a Carauari por um varadouro que liga o Rio Ipixuna à cidade. Os índios vão também até a cidade de Amaturá, no Rio Solimões, ainda que esta seja uma viagem mais longa. Vão remando até a cabeceira do Rio Pati e de lá pegam um varadouro. Outro regatão que às vezes frequenta a área dos Katukina, de nome Maval, é de Amaturá. Há alguns regatões da cidade de Jutai que também entram no Rio Biá. Há indicações da presença de regatões de Tefé no Jutai, que eventualmente adentram o Biá.

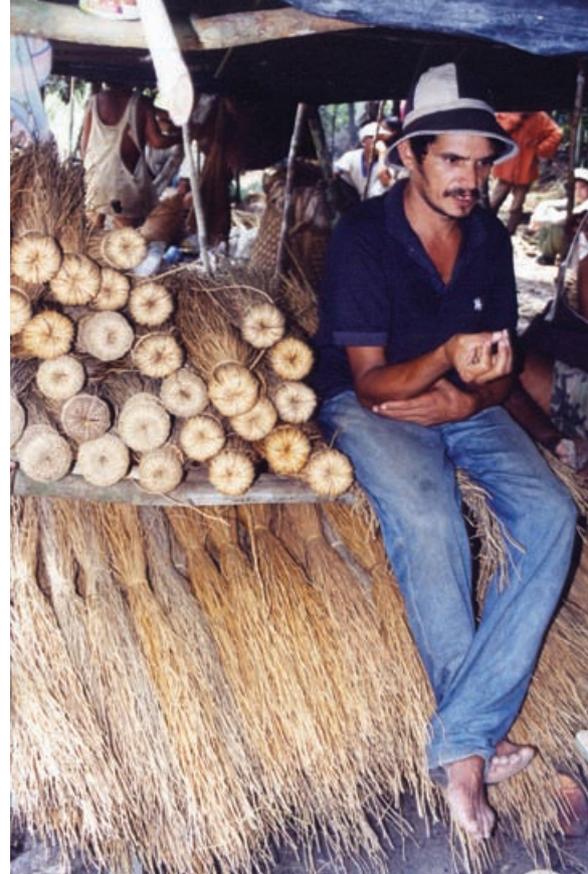
Com a demarcação da Terra Indígena Rio Biá, diminuiu muito a entrada de regatões na região. Por isso, os índios que ocupavam áreas mais acima do Biá desceram o rio e, especialmente depois que abriram a aldeia na boca do

Biá, passaram a controlar diretamente a entrada de cariús em sua área. A percepção do território demarcado se dá de modo particularmente acentuado na esfera das relações comerciais. Segundo eles, não permitem aos moradores de Jutai entrarem na área porque não trazem nada, “*só querem levar*”. Os pescadores e caçadores que agora entram têm que pagar ou então tomam sua malhadeira e espingardas, além dos produtos que tiverem extraído. A entrada só é permitida se “*deixam alguma coisa*” para os moradores da Boca, como sal e roupa.

À época, a influência do regatão Mazinho entre os Katukina era grande. Ele próprio justificou essa influência se apresentando como alguém cuja assistência prestada aos indios é “*maior até que a própria FUNAI*”. Tinha planos de ampliar seu empreendimento entre eles, e pretendia iniciá-los no cultivo de café, além de prosseguir com a produção de galinha e o plantio de arroz que tinha introduzido em várias aldeias. Considerando-se legítimo mediador dos índios, perguntou, preocupado, se outro regatão teria permissão de entrar na área. Seguindo o modelo básico da hierarquia do aviamento na Amazônia, ele mesmo é aviado por um patrão maior, Altevino Guimaraes, que possui uma firma em Carauari, onde tem três lojas e uma balsa. A principal produção incentivada por esse regatão é de vassouras feitas de cipó titica.

Embora os Kanamari pareçam ter um conhecimento melhor de como funciona o mercado local, eles também temem ser enganados pelos comerciantes, principalmente os regatões. Uma de suas demandas é o ensino de matemática elementar para ajudá-los nas operações financeiras simples.

Regatão Mazinho. Aldeia Janelia, Katukina. Foto: D. Lima



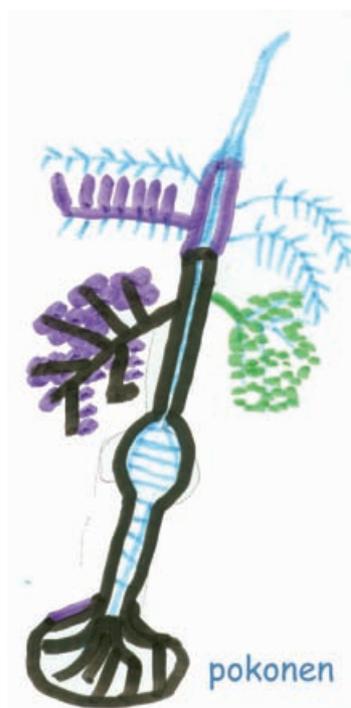


Casa de farinha. Aldeia Janela, Katukina. Foto: D. Lima

Os Kanamari são menos dependentes do comércio que os cariús, conhecem melhor o ambiente e têm por isso uma maior auto-suficiência no consumo alimentar. Não desconhecem os artigos à venda na região, mesmo porque têm as mesmas opções de comércio que os seus vizinhos cariús: os regatões e as cidades de Eirunepé e Itamarati. Mas os Kanamari parecem passar sem sal ou sem açúcar com menos sensação de privação do que os brancos.

Se entre os Kanamari a substituição dos utensílios tradicionais por aqueles comprados é mais numerosa do que entre os Katukina – mais isolados e com menos opções de compra -, para os dois grupos o consumo de alguns artigos industrializados passou a ser uma necessidade verdadeira que afeta diretamente sua subsistência e não apenas um conforto ou “luxo”. Isso se deduz do fato de a principal necessidade de consumo se referir a instrumentos de trabalho, combustíveis e munição.

Tarrafa, pilhas e lanternas, fio de nylon, anzóis, espingarda, facões e machados são indispensáveis mesmo para os mais independentes dos *tukuna*. Em uma conversa sobre as condições de subsistência, o tuxaua lodi revelou que a alimentação não está melhor porque falta tarrafa, anzóis e outros instrumentos de trabalho, inclusive motor de cevar e forno de farinha.





Implicações sociais

Questão importante para futuros estudos é conhecer não só a importância das mercadorias consideradas necessárias para os Kanamari e Katukina, mas também entender o modo como o comércio se insere nas redes de troca tradicionais (por exemplo, se acarreta definição de desigualdades ou reafirmação de relações hierárquicas entre eles), bem como compreender o valor simbólico das “coisas do branco” para os *tukuna*.

Aparentemente, as mercadorias não entram hoje em dia na rede de distribuição exclusiva do tuxaua, mas no passado esse era o modo comum de os patrões aliciarem os Kanamari para o trabalho no seringal. Na época, os tuxauas distribuíam a mercadoria fornecida pelo patrão entre os membros de seu grupo e eram encarregados de organizar o trabalho de extração da borracha. Hoje, os tuxauas Kanamari deixaram de desempenhar essa função, cabendo a cada indivíduo fazer os seus próprios negócios.

É mantido, porém, o papel tradicional do tuxaua de organizar a produção coletiva de alimentos para consumo do grupo, como uma caçada ou a abertura de uma roça comunitária, e fazer sua distribuição. Como descreveram os Kanamari, esta é uma das funções que se espera dele. Ou seja, na esfera não comercial da produção há uma combinação de produções individuais e coletivas, e a organização dessa última cabe ao tuxaua; mas na esfera comercial ele não exerce esse papel, e nela os Kanamari adotam predominantemente o modelo individual de produção e venda.

Entre os Katukina, por outro lado, os tuxauas ainda detêm, em alguma medida, o comando das relações comerciais com os regatões. Organizam a transação comercial e coordenam a distribuição das mercadorias recebidas. Segundo Aiobi, no “tempo” em que os patrões Moura, “Pidão”, Carro e Abrão viajavam no Biá, era o tuxaua que comprava a mercadoria e fazia sua distribuição no centro do terreiro, em meio à cantoria dos homens e mulheres que ia até o dia amanhecer. Atualmente, o pai de Aiobi, tuxaua Colombiano, ainda recebe produto dos outros moradores e faz a compra de mercadorias para eles, mas sem o mesmo cerimonial de outros tempos.



Cesto Katukina. Aldeia Boca do Biá. Foto: D. Lima

Mercados atuais e potenciais

A economia regional encontra-se estagnada desde a queda do preço da borracha. Atualmente, o mercado regional limita-se a uma pequena produção agrícola e de alguns produtos artesanais e à venda de animais de caça e de peixes. Em apenas algumas áreas do Juruá, a madeira, que já foi uma produção importante, ainda é extraída.

Antigos patrões dos Katukina do Biá trabalharam com madeira. Muitos deles eram patrões de seringa e sorva e o comércio incluía também a venda de peles de onça, lontra, veado, gato e de porco do mato. Atualmente, o mercado de produtos dos Katukina limita-se à produção artesanal de vassoura e abano, alguidar, remo e algum peixe e galinha. A farinha que produzem não é considerada de boa qualidade e tem preço mais baixo que a regional.

O mercado para os produtos dos Kanamari também é pequeno, mas eles têm a vantagem de estarem próximo de cidades, onde podem vender produtos perecíveis como banana, cará, abacate, macaxeira e farinha. Além dos regatões que eventualmente os visitam, os Kanamari vão até as cidades Itamarati e Eirunepé negociar diretamente a venda de suas produções.

A capacidade de produção agrícola dos Kanamari e dos Katukina é boa. Seus roçados são grandes e os produtos de boa qualidade. Se receberem apoio para comercializar sua produção, a agricultura pode crescer em importância. As cidades importam muitos alimentos e a oferta de produtos locais pode ser bem recebida.

Produção de cerâmica, Aldeia Boca do Blá, Katukina. Foto: D. Lima



Pesca para o ritual Warapikon, Aldeia Aliança, Kanamari. Foto: D. Lima



Produção de farinha, Aldeia Aliança, Kanamari. Foto: V. Py-Daniel



Pesca, Rio Blá, Aldeia Gato, Katukina. Foto: D. Lima



Aldeia Itucumã, Kanamari. Foto: D. Lima



Aldeia Janela, Katukina. Foto: D. Lima



Boca do Rio Biá, Katukina. Foto: D. Lima

Relacionamentos Interétnicos e Intercomunitários

O conjunto de povos indígenas que se relacionam com os Kanamari e os Katukina é formado pelos Kulina e Deni, povos de língua arawá. No passado, os Kaxinawá também faziam parte desse grupo, porém sua migração para áreas mais ao sul fez com que os *Dyapa*, como são chamados pelos *tukuna*, passassem a ser lembrados como um povo com quem tiveram relações no passado.

As relações mais intensas se dão entre os *tukuna* e os Kulina, ou *madihá*. Tanto os Kanamari quanto os Katukina apresentam um relacionamento ambivalente com os Kulina. Embora distantes dos *tukuna* linguisticamente, os Kulina estão mais próximos socialmente a cada um desses *tukuna* do que eles estão entre si. As acusações de feitiçaria – os ataques de *dyohkos* que causam as doenças e as mortes entre esses povos – são frequentemente direcionadas aos Kulina. É comum ouvir entre os *tukuna* se dizer que “Kulina é mau”. Por outro lado, reconhecem sua superioridade xamânica e seu domínio do ritual do *rami*. Quando em contato direto, como em reuniões ou visitas, os *tukuna* parecem tímidos frente à postura altiva dos *madihá*.

As situações em que se dão os encontros entre os Kanamari e os Kulina são as visitas e participação em festas, que em alguns casos resultam em casamentos entre as duas etnias. A direção principal das visitas é dos Kulina aos Kanamari e, em conformidade com a hierarquia do relacionamento entre eles, nos casamentos interétnicos, as mulheres Kanamari são levadas por homens Kulina para suas aldeias.

No entanto, hoje em dia, o principal contexto dos encontros entre *tukuna* e *madiha* está ligado aos trabalhos de indigenismo da OPAN, MIMEKA e COMIM. Essas ONGs deixaram de lado o receio de reunir os dois povos e os integram em atividades comuns, tais como reuniões, cursos de formação e mesmo alojamento na Casa do Índio em Eirunepé. Apesar de, na superfície, as relações serem cordiais e amistosas, sempre resultam em pequenas conspirações e desconfianças. Em relação aos Deni, os Kanamari possuem o mesmo receio.

Já os Katukina tiveram uma história mais conflituosa com os Kulina, misto de intimidação e dependência. Há um grupo Kulina residente no Jutaí que é originário do Juruá. Saíram de lá passando pelo Alto Jutaí, em fuga por causa de um assassinato cometido pelo seu líder, o pajé Paixão. Quando se instalaram próximo aos Katukina, o pajé passou a explorá-los, segundo o testemunho de extensionistas do Projeto Katukina, usando a sua fama de pajé mau e ao mesmo tempo curador poderoso. Em 2000, Paixão foi assassinado por sua mulher e sua cabeça foi fincada na aldeia, como sinal do assentimento dado pelo próprio grupo à sua morte. Uma consequência da presença desses Kulina é que, publicamente ao menos, não há mais do que um antigo pajé *tukuna* entre eles (João Padre, da Aldeia Gato). Uma enfermeira do CIMI, Ninfa Rosas, informou que há outros pajés, mas estes não revelam sua identidade por receio dos ataques xamânicos dos Kulina, especialmente dirigidos a pajés rivais.

O rádio de vigilância proveu um novo meio de comunicação para os Kanamari e os Katukina, que passaram a ter um contato diário. A frequência do rádio é a mesma para todos, inclusive para os Kulina. Segundo alguns Kanamari, os Kulina monopolizavam o rádio. Os *tukuna* reclamaram de sua interferência, pois cortavam suas conversas e, segundo eles, usavam palavrões e abusavam dos palavrões. O espaço no rádio é agora um campo de disputa.



Aldeia Janela, Katukina. Foto: D. Lima

Antes dessa via de comunicação, a OPAN e a Prelazia de Tefé organizaram um projeto de visitas mútuas, dos Kanamari aos Katukina e vice-versa (1997). Apesar das dificuldades da viagem, o encontro é bem reportado.

Entre si, as aldeias Kanamari, como as Katukina, formam grupos de aliados que se visitam com maior freqüência, independente de ser ou não ocasião de festas. As visitas são demoradas e, de fato, nos disseram que em toda aldeia sempre há alguma família de visitantes.



Boca do Biá, Katukina. Foto: D. Lima

Pessoas de fora da comunidade

A relação dos índios com pessoas “de fora” pode ser pensada a partir de uma classificação das relações sociais em uma escala que cresce em distanciamento, ou seja, que parte de um alto grau de inclusão e identidade e cresce em graus de exclusão e alteridade.

Internamente, o grupo social mais incluído é o de residência local, ao qual é associada uma identidade *dyapa* dominante. Nesse primeiro nível, a relação entre o grupo local e outros grupos de *dyapas* diferentes já pode ser considerada como envolvendo pessoas “de fora”. Nesse patamar, as relações são caracterizadas por uma forte ambivalência – de um lado a proximidade identitária entre as partes, partícipes da coletividade geral dos *tukuna* (termo de auto-referência, comum aos Kanamari e Katukina) –, e, de outro, o conflito, representado pelo temor dos ataques xamânicos de *dyohko* lançados pelos pajés de outros grupos *tukuna*.

Acima desse nível estão as relações entre os *tukuna* e as outras identidades indígenas regionais de “fala diferente” – a principal característica que usam para definir a separação das etnias.

Apesar de incluírem interações amistosas, visitas ocasionais e participação em festas, essas relações são marcadas pelo temor dos ataques xamânicos. E enquanto são freqüentes os casamentos entre *tukuna* de grupos de identidades diferentes (posto que, mesmo não correspondendo ao ideal da endogamia, são demograficamente necessários), os casamentos entre indivíduos de etnias diferentes são raros.

De uma perspectiva histórica, nota-se uma mudança nas relações entre os índios da região, acompanhando os rumos definidos pela política indigenista, governamental e não governamental. O fato de participarem de uma luta comum, de estarem sendo assistidos pelos mesmos órgãos indigenistas e de participarem de programas de formação e treinamento conjuntamente, imprime um sentido de identidade política genérica entre eles que se define principalmente em contraposição à dos brancos. A contigüidade das Terras Indígenas Deni e Kanamari e a integração imprimida pela OPAN entre estes e os Kulina e Katukina (seja através do rádio com freqüência comum, seja nos seus trabalhos de assessoria e formação de lideranças) aproximou grupos antes separados. A formação dessa identidade política é traduzida no termo de tratamento e referência empregado para membros das outras etnias como “parente”. Mesmo assim, os *tukuna* temem participar de atividades envolvendo etnias diferentes ao perigo de ataques xamânicos, atribuídos principalmente aos Kulina, por sua reputação de maior poder nessa esfera de relacionamentos.

A categoria social de posto mais afastado é a dos brancos ou não-índios. Não há ambigüidade na classificação dos brancos como pessoas de “fora”: a alteridade dos cariús é indiscutível.

O relacionamento entre índios e não-índios também vem sofrendo transformações importantes, notadamente após a demarcação das terras indígenas. A percepção que as oligarquias regionais (associadas historicamente à extração de seringa e ao comércio de mercadorias) têm dos “caboclos” vem sendo alterada a partir da maior atenção que os órgãos governamentais e não governamentais tem concedido aos índios, em especial nas áreas de saúde e na defesa do território. O programa de saúde indígena do DSEI e o programa de fiscalização de terras implementado pela OPAN, com apoio do PPTAL, sobressaem principalmente em face da ausência de políticas públicas para a população rural, formada por ex-seringueiros. A atenção diferenciada aos índios contrasta com o estereótipo negativo do “caboclo” e suscita uma revisão da representação dos índios feita pela sociedade regional.



Aldeia Mamori, Kanamari. Foto: D. Lima.

A tabela abaixo lista as principais organizações que prestam assessoria regular e continuada aos Kanamari e aos Katukina.

Kanamari	ORGANIZAÇÕES NÃO GOVERNAMENTAIS	
	OPAN	Operação Amazônia Nativa
	MIMEKA	Missão Metodista junto aos Kanamari
	COMIN	Conselho de Missão entre os Índios, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
	MNTB	Missão Novas Tribos do Brasil
	ORGANIZAÇÕES GOVERNAMENTAIS	
	FUNAI	Fundação Nacional do Índio (Eirunepé)
	PPTAL/FUNAI	Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal/Funai
	IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis (Eirunepé)
	DSEI/FUNASA	Distritos Sanitários Especiais Indígenas (Tefé)/Fundação Nacional de Saúde
ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS		
UNI-AC	União das Nações Indígenas do Acre	
UNI-Tefé	União das Nações Indígenas de Tefé	
Katukina	ORGANIZAÇÕES NÃO GOVERNAMENTAIS	
	OPAN	Operação Amazônia Nativa
	CIMI – Prelazia de Tefé	Conselho Indigenista Missionário
	ORGANIZAÇÕES INDÍGENAS	
	UNI-Tefé	União das Nações Indígenas de Tefé
	ORGANIZAÇÕES GOVERNAMENTAIS	
	FUNAI	Fundação Nacional do Índio (Jutaí)
	PPTAL/FUNAI	Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal/Funai
DSEI / FUNASA	Distritos Sanitários Especiais Indígenas (Aldeia Bugaio e Tefé)/Fundação Nacional de Saúde	

A organização que mais de perto presta assessoria aos Kanamari e Katukina é de fato a ONG OPAN, Operação Amazônia Nativa. A atribuição dessa associação civil de caráter filantrópico, fundada em 1969, é “promover projetos de apoio e de solidariedade a comunidades indígenas nas regiões Centro-Oeste e Norte do Brasil”. Sua atuação é baseada na formação de equipes locais, que atuam nas áreas de saúde, educação, economia e conservação ambiental e incentivam a defesa da terra, a organização comunitária e a cultura indígena.

As equipes da OPAN têm como meta também “sensibilizar e articular outras entidades e órgãos



Aldeia Aliança, Kanamari. Foto: D. Lima

públicos, para reforçar as ações em curso no âmbito regional” (cf. <http://www.opan.org.br>). À época, a OPAN mantinha uma sede em Eirunepé e outra em Jutai, para atender as populações Kanamari e Katukina respectivamente.

A OPAN começou a trabalhar junto aos Kanamari em 1979. No início, a atuação era restrita a alguns grupos locais no Alto Rio Jutai. Posteriormente expandiu suas atividades para incluir os grupos do Juruá. A primeira fase dos trabalhos foi dedicada ao atendimento à saúde, ao estudo da língua e da cultura e à formação de educadores. Em 1984, a OPAN participou ativamente da identificação da Terra Indígena Kanamari do Rio Juruá. Na década de 1990, estabeleceu parceria com a Missão Metodista junto aos Kanamari, MIMEKA, para constituir um programa de formação de educadores e de agentes indígenas de saúde. Um resultado positivo desse programa foi sua incorporação pela Secretaria de Educação do Estado do Amazonas, que passou a participar ativamente da formação de professores Kanamari e também Kulina e Deni. Além da OPAN e MIMEKA, o Conselho de Missão entre Índios, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, COMIN, também participa desse programa.

A ONG Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), apesar de trabalhar desde os anos 1970 entre os Kanamari, mantém suas atividades de tradução da Bíblia, alfabetização dos índios, estudo da língua kanamari, produção de material didático e assistência médica e comercial restritas à sua base logística, a Aldeia Mamori, sem participar das ações conjuntas de educação empreendidas pelas outras ONGs.

A atuação da OPAN entre os Katukina começou mais tarde do que entre os Kanamari. A primeira equipe chegou em 1987, tendo recebido o apoio da Prelazia de Tefé, que já atuava entre eles antes. Com o Cimi e a Prelazia de Tefé, a OPAN desenvolveu um programa de atenção à saúde

(com atenção especial ao tratamento e prevenção da malária, endêmica no Rio Biá) e incentivou a produção agrícola e de artesanato dos Katukina.

A partir de 1999, a OPAN assumiu a execução do programa de fiscalização e vigilância proposto pelo PPTAL para as terras dos Kanamari e dos Katukina. Este projeto atua na defesa dessas terras já demarcadas e envolve “a capacitação e formação das próprias comunidades na defesa de seu território e a fiscalização permanente dos limites das terras indígenas, com o objetivo de resguardar sua integridade e o potencial dos recursos naturais existentes” (*op. cit.*).

A atuação do DSEI merece menção especial, não só por seu impacto positivo nas ações de saúde como por integrar estas com a promoção da autodeterminação dos povos indígenas. Em 2000, era notória a influência do líder Cambeba André Cruz, da UNI-Tefé, então responsável pela implementação do DSEI Médio Solimões. Sr André, como é chamado, era respeitado por suas ações e motivo de orgulho por ser “nosso parente”.



Boca do Rio Biá, Katukina. Foto: D. Lima



Aldeia Gato, Katukina. Foto: D. Lima



Aldeia Gato, Katukina. Foto: D. Lima

Ameaças e Problemas

Entre os problemas que afetam a vida dos Kanamari e Katukina, um dos mais graves é a invasão de suas terras. A população do entorno ainda não reconhece integralmente a legitimidade dos territórios indígenas. As duas áreas sofrem inúmeras invasões por parte de não-índios e, entre os Kanamari, há ainda o caso de uma invasão feita por membros de outro grupo indígena.

Na Terra Indígena Kanamari, as invasões consistem tanto em ocupações efetivas da terra quanto na entrada para explorar recursos naturais, notadamente a caça e a pesca, mas também alguma madeira. Entre os Katukina não há problemas de ocupação da terra, mas ocorre a entrada não autorizada de exploradores. Comparativamente, a frequência de invasões é menor entre os Katukina do que entre os Kanamari.

A parte da Terra Indígena Kanamari mais invadida é o arco da borda oeste, como mencionado. Nessa área os seringais ficam muito perto da terra indígena. A região é ainda a mais próxima dos rios de maior movimento, o Juruá e o Tarauacá. Os problemas mais sérios ocorriam nas seguintes áreas: no Samaúma, onde moravam alguns Kulinas; no Igarapé Farrabamba, afluente do Itucumã, onde morava um *cariú* dentro da área; e nas proximidades da Vila Martins, localizada no antigo Seringal Novo Acre. Moradores da Vila Martins invadiam frequentemente para caçar e pescar e, na época, tinham roças dentro da terra indígena. Para *Dyanan*, do Santa Rita, os *cariús*

invadem porque falta comida para eles, então entram escondido e caçam para comer e vender os produtos na cidade.

Outro local com problemas é a região do Mamori, onde se encontra a maior população Kanamari. Eram freqüentes as invasões por pescadores de Eirunepé, que se dirigiam ao Igarapé Grande. Os índios informaram que tinham conversado com os pescadores para eles respeitarem o território indígena, mas não tinham obtido sucesso e as pescarias continuavam acontecendo. Havia também uma área ainda ocupada pelo campo de gado de um antigo patrão, o Sr. Balalao. Outro problema relacionado com esse patrão envolvia sua relação com um Kanamari, que tirava madeira da área para lhe vender. Houve denúncia para o IBAMA e alguma repercussão local.

Entre os Katukina as invasões ocorrem principalmente no verão, quando a pesca é mais produtiva e os ovos de quelônios são encontrados nas praias. A localização da Aldeia da Boca do Biá permite vigiar a entrada de barcos na terra indígena. Mesmo assim, os invasores procuram entrar de noite, tentando não serem vistos. Os Katukina também estavam usando um procedimento de taxação, por assim dizer, e cobravam dos regatões uma quantia combinada de mercadorias em troca de autorização para entrar.

A nosso pedido, o tuxaua kanamari *Iodi*, da Aldeia Flecheira, enumerou o que achava *baktu*, isto é, ruim: em primeiro lugar as invasões, principalmente as realizadas por moradores do Farrabamba e da Vila Martins (pois lhe afetam diretamente); em segundo mencionou o problema do consumo de álcool. Também mencionou como *baktu* a alimentação, pois sente falta de equipamentos, como munição, anzóis e tarrafas que permitam maior rendimento da caça e da pesca. A situação da educação escolar foi considerada por ele satisfatória. Sua avaliação não é extensiva a outras aldeias, mas influenciada pelo fato de sua aldeia ter uma escola em boas condições. Em outras aldeias, como Santa Rita, houve queixas da precariedade do ensino. *Iodi* fez uma avaliação positiva também da assistência à saúde, atestando que os serviços estavam melhores com a presença de agentes de saúde do DSEI. Quanto às instituições indigenistas, sua avaliação foi em geral positiva.



Aldeia Gato, Katukina. Foto: D. Lima

A referência feita pelo tuxaua *Iodi* ao problema do álcool entre os Kanamari precisa ser enfatizada. É um problema sério que não foi alvo ainda de um programa efetivo. As conseqüências do alcoolismo são graves e seus efeitos sociais muito nocivos. Numa tentativa isolada de resolver o problema, *Iodi* afixou na sua Aldeia Flecheira uma placa dizendo ser proibida aos regatões a venda de bebidas alcoólicas.

A avaliação positiva feita por *Iodi* sobre a situação das escolas e sobre o atendimento à saúde reflete o esforço conjunto das organizações indigenistas nessas áreas de atuação. O programa de educação indígena ganhou força com a parceria estabelecida entre as ONGs locais e o MEC para a realização de cursos de formação de professores indígenas. E o atendimento à saúde teve um avanço considerável com o atendimento específico à população indígena oferecido pela FUNASA.

A realidade das aldeias mudou com a estruturação das escolas indígenas e a criação de postos de saúde. Professores e agentes de saúde são cargos valorizados socialmente. Ganham significado político próprio e se somaram aos papéis tradicionais do tuxaua, do pajé e do marinawá, como mencionado anteriormente. Essa mudança social tende também a produzir reflexos na ocupação do território, como demonstra o Mamori. O Mamori é hoje a área mais densamente povoada da Terra Indígena Kanamari. A razão dessa concentração é a existência, há quase trinta anos, da base da Missão Novas Tribos, que oferece assistência de saúde e educação aos índios. O mesmo efeito demográfico tende a ocorrer com a instalação de postos de saúde, de rádios e de escolas nas outras aldeias. A redução da mobilidade e o adensamento populacional têm conseqüências sociais e ambientais. Leva a uma maior pressão sobre os recursos naturais nas redondezas e implica também em novos arranjos políticos. As aldeias cujo adensamento populacional resulta da presença de benfeitorias e de serviços públicos tendem a uma segmentação localizada. Os novos grupos tenderão a se manter nas proximidades dos recursos sociais, como sugere novamente o quadro social encontrado no Mamori.



Aldeia Flecheira, Igarapé Itucumã, Kanamari. Foto: V. Py-Daniel



Aldeia Gato, Katukina. Foto: D. Lima

Doenças e o Meio Ambiente

As principais morbidades na região dos Kanamari do Rio Juruá são as infecções respiratórias, parasitoses intestinais, malária, hepatite e doenças sexualmente transmissíveis. Este é o parecer do relatório do “I Encontro de Agentes Indígenas de Saúde e Microscopistas Indígenas da Amazônia Brasileira”, organizado em 1997 pela COIAB e pelo CIMI em Manaus. À época, casos de cólera foram também reportados.

Entre os Katukina, as doenças identificadas como recorrentes por uma equipe médica que os visitou em 2000 foram: malária, gripe, pneumonia, parasitoses intestinais e desnutrição infantil (Souza, 2000).

A assistência à saúde indígena é competência da Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). Os Katukina e Kanamari eram assistidos na época pelo Distrito Sanitário Especial Indígena (DSEI-FUNASA) do Médio Solimões e Afluentes, que tem sede em Tefé.

O DSEI é uma unidade organizacional da FUNASA responsável pela cobertura sanitária da população indígena de uma determinada área geográfica. Sua administração é delegada a uma

instituição parceira com experiência de atuação local. O DSEI implementa um conjunto de ações de saúde necessárias à atenção básica e é articulado à rede do Sistema Único de Saúde, o SUS. É composto por uma equipe mínima necessária para executar as ações de saúde básica e é supervisionado por Conselhos Local e Distrital de Saúde.

O DSEI tem, como sua obrigação, atender as seguintes condições: *“considerar os próprios conceitos de saúde e doença da população e os aspectos intersetoriais de seus determinantes; ser construído coletivamente a partir de um processo de planejamento participativo; possuir instâncias de controle social formalizados em todos os níveis de gestão”* (<http://www.funasa.gov.br>).

O DSEI-FUNASA do Médio Solimões e Afluentes atende populações indígenas de 10 etnias: além dos Kanamari e Katukina, os Kokama, Kambeba, Mayoruna, Miranha, Kaixana, Maku-Nadeb, Deni e Kulina. Estes povos estão situados em 13 municípios, compreendendo 75 aldeias e uma população total de 7.697 índios (dados de 2000).

Nos municípios de Eirunepé e Itamarati, o DSEI atende a um total de 27 aldeias indígenas dos povos Kanamari, Deni e Kulina. Em Jutai, atende a um total de 16 aldeias, reunindo os povos Katukina e Tikuna (dados de 2000).

A unidade básica dos DSEI são os postos de saúde e, acima destes, o pólo-base, a primeira referência para os agentes indígenas de saúde que atuam nas aldeias.

Em 2000, os agentes de saúde Katukina tinham como referência o pólo-base localizado na Aldeia Tikuna Bugaio, no Baixo Rio Jutai, e os agentes de saúde Kanamari, o pólo-base localizado em Eirunepé.





Rio Blá, Grupo do Manduca. Foto: D. Lima

Os pólos-base seguem o modelo de unidades básicas de saúde e possuem uma equipe multidisciplinar de saúde indígena, composta por médico, enfermeiro, dentista e auxiliar de enfermagem. Como apoio para internações na capital Manaus, a FUNASA conta ainda com a Casa do Índio. Segundo a definição da FUNASA, a Casa de Saúde *“têm como função agendar os serviços especializados requeridos, continuar o tratamento após alta hospitalar até que o índio tenha condições de voltar para a aldeia, dar suporte a exames e tratamento especializados, fazer serviço de tradução para os que não falam Português e viabilizar seu retorno à aldeia, em articulação contínua com o DSEI”* (<http://www.funasa.gov.br>).

Antes da criação do DSEI, a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA) efetuava atividades de controle da malária (buscative e borrifação), imunização e treinamento de agentes indígenas de saúde.

A atuação da FUNAI na área de saúde compreendia atendimentos no posto e remoção de doentes para o hospital mais próximo. A atenção à saúde também contava com parceiros não governamentais e esta atuação compreendia: Missão Novas Tribos, atendimentos na Aldeia Três Unidos; OPAN e MIMEKA, assessoria nas aldeias, acompanhamento de AIS e tratamento nas aldeias; e ações de atendimento nas aldeias e Casa do Índio, realizadas em conjunto pela OPAN, a Missão Metodista, o COMIN e a FUNASA.

Ao longo do chamado “tempo dos patrões” (período que durou até meados dos anos 1990 e foi caracterizado por diferentes graus de dominação), muitos Katukina foram acometidos por doenças provocadas pela ingestão de álcool. Estas enfermidades, junto com o sarampo, a malária e a gripe podem ser arroladas como as principais “doenças do contato”, que provocaram muitas mortes.

A medicina praticada pelo DSEI compreende uma etiologia, forma de tratamento e abordagem preventiva da doença que não faz diálogo com a medicina dos *tukuna*. Mesmo que o DSEI tenha como uma de suas metas o respeito à tradição indígena (“considerar os próprios conceitos de saúde e doença da população e os aspectos intersetoriais



Pedra *dyohko*, Aldeia Aliança, Kanamari. Foto: D. Lima

de seus determinantes”), o conteúdo da concepção Kanamari e Katukina da doença e da cura deixa pouca margem para uma articulação com as ações implementadas pelo DSEI. É como se existissem dois tipos de medicina: doenças e curas do branco (embora com a assistência de uma ONG de “parentes indígenas”), e as doenças mais graves, às quais as mortes são quase sempre atribuídas, que pertencem à concepção particular dos índios.

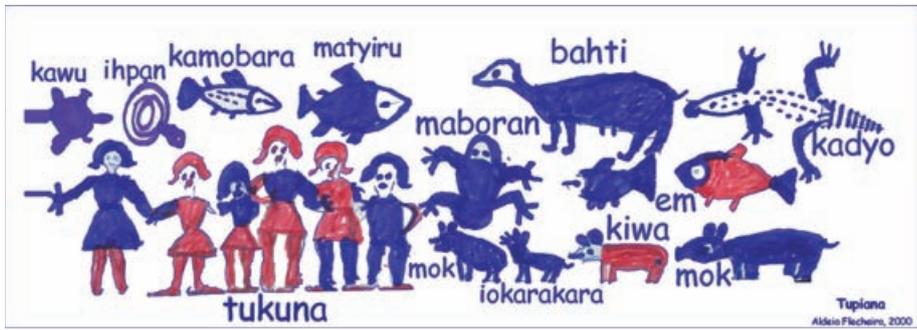
Para os *tukuna*, a doença está associada à ação de pajés inimigos que infligem doenças em suas vítimas por meio da inserção de pequenas pedras malignas em seu corpo, chamadas *dyohko*. Os pajés (*tukuna bao*) que põem feitiço são chamados *dyohko onyan* ou “aquele que gosta de botar *dyohko*”. O tratamento para a enfermidade é a retirada do *dyohko* maligno pelo pajé do grupo da vítima (Reesink, 1991).



Coleção de pedras *dyohko* de um pajé, Aldeia Aliança, Kanamari. Foto: D. Lima

A concepção de doença e cura tem uma relação de homologia com a visão de mundo dos *tukuna*. O modelo de sociedade segmentada, formada por grupos locais associados a um território e a uma identidade *dyapa*, se traduz em uma concepção de doença atribuída a uma alteridade (quanto mais distante for, mais perigosa será), enquanto a cura é efetivada pelo poder do pajé do grupo de identidade social do doente.

Para os *tukuna*, a doença e a cura estão ligadas ao ambiente social, ao controle e defesa, pelo pajé, das fronteiras da identidade do seu grupo contra a ameaça de morte que grupos distantes infligem. A concepção ocidental e biológica da medicina praticada pelo DSEI dificilmente pode dialogar com essa tradição indígena, apenas coexistir, respeitando essa mesma separação.





Aldeia Gato, Katukina. Foto: D. Lima

Prioridades e Aspirações

Uma das prioridades para os Kanamari e Katukina é garantir a integridade de suas terras. O problema das invasões se inscreve em uma questão maior que é a afirmação de sua identidade étnica no contexto regional. Enquanto em algumas esferas da vida pública a identidade indígena é progressivamente reconhecida, direitos especiais são conferidos e as diferenças culturais resguardadas, na sociedade regional predomina o preconceito e a representação negativa dos povos indígenas. Uma síntese desse quadro social é a representação regional dos índios como “caboclos”. O termo é aplicado aos índios de forma genérica e associada aos atributos “atrasado, primitivo”.

Essa representação não é ingênua e impõe aos índios o difícil dilema de como se inserir na sociedade regional. Foi com esse termo que ouvimos o Katukina João Surucuru se apresentar. “Sou caboclo katukina”, afirmou ao lhe perguntarmos qual a sua identidade *dyapa*.⁹ Figura lendária mesmo entre os Katukina devido ao seu isolamento (os extensionistas da OPAN

9. Após várias abordagens e já na despedida ele declarou ser *Noran dyapa*.



João Surucucu, acampamento Katukina. Foto: D. Lima

que nos acompanharam não o conheciam pessoalmente até nosso encontro casual), João Surucucu usou o mesmo termo adotado pelo regatão com quem estava acampado. Na lista dos fregueses do regatão vimos escrito o nome de Surucucu, além de outros índios do Biá e, ao lado, a especificação “*caboclo katukina*”.

Se a sociedade lhes olha com indiferença e preconceito, também exerce forte atração com as facilidades que oferece - assistência à saúde, educação formal e acesso a um vasto conhecimento a partir da alfabetização, conforto das mercadorias etc. Para dar um exemplo da distância que a representação negativa dos índios impõe à relação entre eles e os brancos, citamos o medo que sentiu o filho do barqueiro que nos acompanhava quando entrou pela primeira vez em uma aldeia indígena. Um menino de 12 anos, estudante em Eirunepé, tinha idéia dos índios como sendo selvagens e perigosos.

Diante desse quadro de relações interétnicas, os índios mesmos enfrentam a dificuldade de cruzar fronteiras culturais e ao mesmo tempo manter sua identidade. Entre os Katukina, João Surucucu prefere o isolamento. Mora no Alto Biá, em local não conhecido nem pelos outros Katukina. É o único a manter a arquitetura das malocas tradicionais, e foi o que mais resistiu a revelar sua identidade, preferindo simular acatamento e adotar a mesma terminologia dos brancos. Por outro lado, comentou com seu sobrinho Aiobi, que nos acompanhou durante todo o trabalho no Rio Biá, que gostaria de receber a assistência prestada pelo DSEI. Aiobi tem uma posição mais aberta, quer “*aprender um pouquinho, saber um pouquinho mais*”. É ao mesmo tempo consciente da necessidade de defender o território das invasões dos regatões. Entre os Kanamari, Naroá, da aldeia Santa Rita, fez tanto pedidos de aproximação ao mundo dos brancos, quanto críticas ao comportamento dos jovens que não aprendem a música dos *tukuna* e preferem “*música de cariú*”. Nos convidou a morar em sua aldeia, para ensinar “*muita coisa*” para eles, pois estava cansado de “*ter gente passando, sem demorar*”.

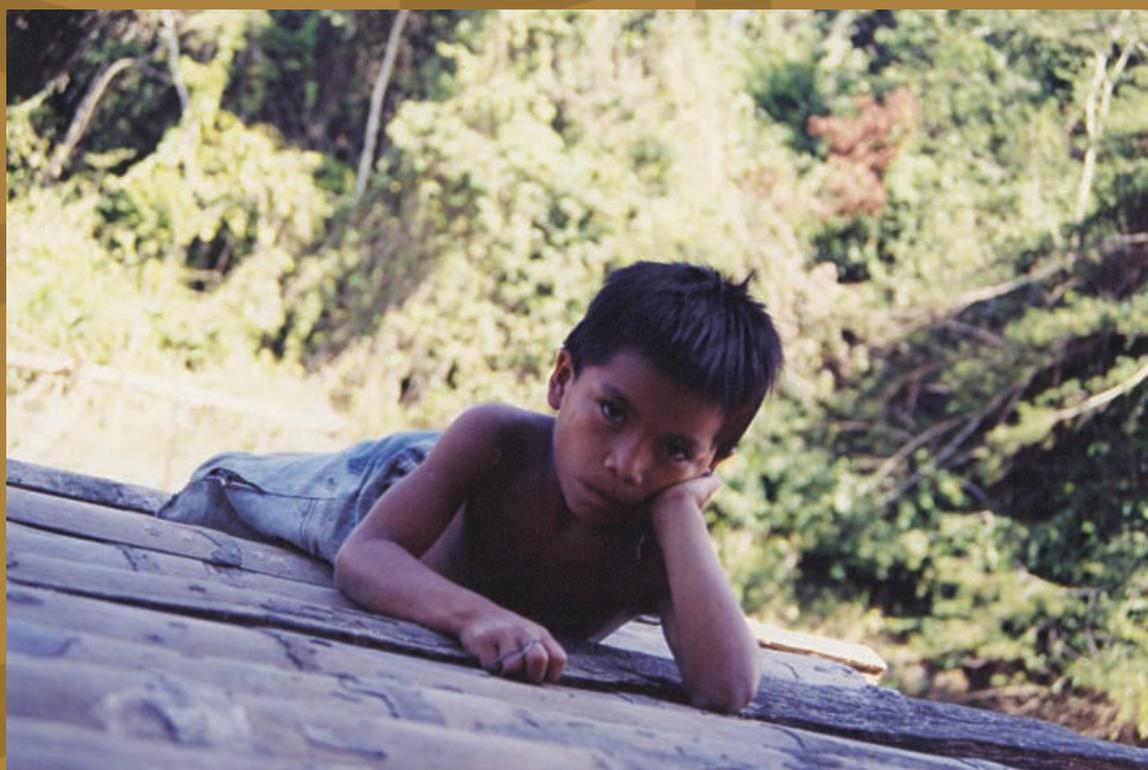


Aldeia Flecheira, Kanamari. Foto: D. Lima

As aspirações dos *tukuna* – obter melhores condições para comercializar sua produção, garantir assistência médica, possuir escolas mais equipadas, ter acesso a um ensino de qualidade, ter condições de fiscalizar e defender suas terras e também assegurar a manutenção da tradição cultural –, são projetos que se inscrevem em um contexto de relações interétnicas delicado e desafiador. Como ter acesso aos benefícios materiais da sociedade envolvente, ganhar dela reconhecimento e respeito e ainda integrar sua visão de mundo a um referencial cultural que não é neutro? O mundo dos brancos não é apenas outro, mas se afirma dominante.



Reconhecimento espacial da área, Aldeia Flecheira, Kanamari. Foto: V. Py-Daniel



Aldeia Matrinxã, Kanamari. Foto: D. Lima

Conclusões e Recomendações

O estabelecimento do território indígena é um tema que interessa diretamente à discussão sobre a gestão do território, pois é a partir desse marco que uma nova ordem de fatos e um novo quadro de relações sociais são instaurados para os índios. Para os Kanamari talvez em grau mais forte do que para os Katukina, a distinção entre esses dois tempos – antes e depois do território demarcado – implica em uma nova posição social frente à população cariú; resulta na necessidade de defesa do território, agora juridicamente apoiada, contra as invasões; leva a um rearranjo interno da ocupação do território; implica na constituição política de sua representação; e, entre outras conseqüências, introduz a necessidade de refletir sobre a capacidade do território de suprir as demandas econômicas de sua população e de se pensar na distribuição interna dos benefícios dessa exploração. O status de “reserva” implica, assim, em uma nova ecologia indígena, em que o movimento da população é restrito a um terreno fixo. Na ecologia política da situação de reserva, a relação interna entre os segmentos sociais indígenas, bem como a relação externa dos índios com a sociedade ao seu entorno, ganham nova significação, ao refletirem as implicações políticas das novas fronteiras do território indígena.



Rio Itucumã, Vila cariú na margem não indígena.

A respeito dos Kanamari, as novas bases da sua relação de vizinhança com assentamentos de cariús (muito próximos aos seus, alguns à distância apenas da margem do rio que traça o limite da área) e a transformação das condições sócio-políticas internas, a partir da saída dos padrões e a reapropriação do território, podem ser apontadas como as principais características do novo quadro social formado a partir da implantação da sua terra indígena.

Entre os Katukina, em contraste, a idéia dos limites da área demarcada é mais tênue. O que sobressai é o Biá e o controle da entrada pela sua boca. A imagem que os índios possuem do seu território demarcado é comparativamente mais fluida, por assim dizer, pois não apresentam o mesmo reconhecimento da sua dimensão e dos seus limites como os Kanamari. Entre estes últimos há como uma estratégia geopolítica de ocupação do espaço, desde a formação de uma nova aldeia no Rio Xeruã, com objetivo de se instalar em uma área desocupada, ao reconhecimento de que os seus três núcleos populacionais estão estrategicamente situados nas três pontas da área (no Itucumã, próximo ao Juruá e no Xeruã, “fechando a área”). Entre os Katukina, por outro lado, duas aldeias no Rio Ipixuna e a maloca de João Surucucu, no Alto Rio Biá, estavam localizadas fora da terra indígena, mas essa constatação não parecia preocupá-los diretamente. Além disso, os Katukina (principalmente das Aldeias Queimado e Boca do Biá) iam sazonalmente coletar tucum no Rio Pati, afluente da margem esquerda do Jutáí (o Biá é afluente da margem direita). Desde o final dos anos 1980 não há mais moradores brancos na região do Rio Biá. Não há, portanto, disputa pelos limites da terra indígena, e os índios não sentem pressão para se confinarem à área demarcada. Mas, em contrapartida, a dimensão do território legal deixa de ser reconhecida.

A afirmação de uma consciência do território se dá de modo mais específico no contexto das relações comerciais com os regatões, quando os Katukina demonstram interesse em defender

os recursos naturais de sua área e impedem que sejam explorados por pessoas de fora, como mencionado. Há duas entradas principais por onde penetram os regatões: a boca do Biá e o Rio Ipixuna. Os poucos comerciantes que visitam a área dos Katukina são facilmente observados, sendo que o relacionamento entre índios e não-índios não está centrado



Reconhecimento hidrológico, Aldeia Flecheira, Igarapé Itucumã, Kanamari. Foto: V. Py-Daniel

na defesa das fronteiras da terra indígena, como entre os Kanamari, mas sim na exploração e no comércio feitos nos cursos de água principais, pois não há pressão externa que contribua para a formação de uma noção de território coincidente com o traçado da área demarcada. Se de fato existe uma separação sociopolítica entre dois ou três grupos entre os Katukina, um localizado acima, o outro no Baixo Rio Biá, e talvez o terceiro no Rio Ipixuna, a noção do território katukina estaria ainda menos coincidente com o desenho da terra indígena. A constituição de uma unidade política em torno da gestão do território katukina poderá requerer, pelos motivos expostos, mais tempo de construção do que entre os Kanamari.

Considerando essas diferenças, é possível entender por que apenas os Kanamari formularam demandas relacionadas ao território. Nas conversas sobre o tema e no nosso trabalho com mapas, apontavam áreas de invasão e falavam de antigos assentamentos, expressando sua familiaridade com o desenho da área no mapa. A principal área de invasão fica próxima à cidade

de Eirunepé. Com relação ao tema do manejo de recursos naturais, mencionaram interesse em explorar a madeira. Esse assunto poderia ser tratado no âmbito de uma discussão sobre a gestão comunal do território. Mas a principal demanda refere-se à necessidade urgente de meios de transporte para possibilitar a comercialização da produção. Barcos são necessários também para apoiar a fiscalização da área e facilitar o acesso às instituições de assistência à saúde.

Desde o fim do subsídio à borracha e a



Reconhecimento da área demarcada, Aldeia Aliança, Kanamari. Foto: V. Py-Daniel

saída dos compradores de madeira, o principal produto com alguma demanda de mercado é a produção agrícola, destinada ao abastecimento dos pequenos centros urbanos da região. Os roçados dos Kanamari e Katukina são famosos pela sua grande extensão e pela produtividade de seus cultivares (como as pupunhas que, dizem os cariús, dão em menos tempo que as suas). Essa vocação pode ser aproveitada para atender a demanda de mercado por produtos agrícolas, se a questão do transporte e se o problema de poucas opções de comercialização forem resolvidos.

Como dissemos, o principal aspecto negativo identificado pelos próprios índios foi a dificuldade de comercializar sua produção. Atualmente, a produção para venda se resume a pequenas quantidades de produtos agrícolas e uma produção artesanal de cesto e vassouras, feitos principalmente de cipó títica. A principal demanda formulada pelos índios foi por apoio material e assessoria para melhorar as condições de comercialização. Reconhecem que poderiam vender uma maior quantidade de produtos agrícolas, mas não o fazem por não terem meios para transportar cargas volumosas.

Os produtos e bens da sociedade ocidental são hoje necessidades integradas ao modo de viver dos índios. Sua privação diminui a qualidade de vida nas aldeias. A promoção do

desenvolvimento sustentável entre os povos indígenas passa necessariamente por uma discussão sobre o uso dos recursos naturais e este uso não se limita à produção para autoconsumo, mas inclui a produção para a venda. A produção agrícola dos Kanamari e Katukina precisa basicamente de apoio para chegar ao mercado. Mas para a produção de vassouras é preciso incluir estudos de impacto ambiental e manejo de cipós, pois o incentivo à sua comercialização poderia levar à exaustão da matéria-prima extraída da mata.

Recomenda-se, portanto, que o atendimento da demanda indígena por melhores condições de comercialização seja feito a partir de uma intervenção mais ampla, envolvendo um estudo etnográfico aprofundado sobre a economia indígena e o manejo de recursos naturais.

Uso do cipó, Aldeia Aliança, Kanamari. Foto: V. Py-Daniel



Produção de cerâmica. Aldeia Gato, Katukina. Foto: D. Lima

Ao lado dessa demanda apresentada pelos índios, ressalta-se, em primeiro lugar, a necessidade de um programa de educação escolar indígena integrado. Este teria como objetivos atender tanto a demanda dos índios por conhecimentos instrumentais sobre o mundo dos brancos, quanto oferecer a eles meios para integrar sua tradição cultural ao programa de educação formal. Existe um trabalho sério sendo realizado pelas organizações indigenistas locais, mas esse esforço precisa receber maior apoio para crescer em abrangência e conteúdo. A independência e autonomia indígena dependem do domínio dos símbolos usados pela cultura ocidental, até para poderem resguardar seus próprios valores e visões de mundo e realizarem sua própria síntese cultural.

Paneiro Kanamari, Aldeia Flecheira. Foto: D. Lima



Identificação de espécies da fauna. Aldeia Janela, Katukina. Foto: D. Lima

Em segundo lugar, destaca-se a ausência de uma organização indígena de mediação interétnica, fundamental para sua participação nas questões de inclusão social, especialmente no caso dos Katukina. Mesmo sendo esta uma intervenção delicada, pois impõe uma forma de representação própria da sociedade não-indígena, é preciso reconhecer que o acesso dos índios às principais fontes de financiamento e apoio à gestão de suas terras depende da existência de uma tal representação. De qualquer forma, a demarcação da terra introduz uma base física de referência para a formação de uma associação indígena acima dos segmentos locais.

Obviamente, a participação indígena no chamado “mercado de projetos” depende de seu domínio básico da língua, da escrita e da aritmética ocidentais. A participação indígena nos projetos e atividades oferecidos pelo indigenismo governamental e não governamental só é possível a partir de uma escolarização mínima.

A ausência desse domínio básico dificulta ou mesmo impede o estabelecimento de parcerias equilibradas e a participação efetiva dos índios em projetos socioambientais, tal como estes se configuram na atualidade. A carência de domínio cultural do mundo dos brancos restringe as opções de desenvolvimento que os índios podem aproveitar, sujeitando-os às relações de caráter mais paternalista e ao predomínio das intervenções verticais, mesmo quando a intenção participativa está presente.

A partir desse quadro socioambiental, recomenda-se que as ações futuras envolvam um programa de educação indígena integrado; um plano de promoção das organizações indígenas; estudos de alternativas econômicas, com ênfase na comercialização; e estudos de impacto ambiental e manejo de cipós.



Aldeia Flecheira, Kanamari. Foto: D. Lima





Referências Bibliográficas

AQUINO, Terri Valle de; IGLESIAS, Marcelo Piedrafita. *Kaxinawá do Rio Jordão: história, território, economia e desenvolvimento sustentado*. Rio Branco: CPI/Acre, 2000.

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de. *Os Kanamari da Amazônia Ocidental (AM): história e etnografia*. São Paulo: USP, 1998. (Tese de Doutorado).

CARVALHO, Maria Rosário Gonçalves de; REESINK, Edwin B. Ecologia e sociedade: uma breve introdução aos Kanamari. In: MAGALHÃES, Antonio Carlos. (Org.). *Sociedades indígenas e transformações ambientais*. Belém: NUMA/UFGPA, 1993. p.113-153.

CASTRO, Eduardo Batalha Viveiros de. *Os Kulina do Alto Purus, Acre - relatório de viagem realizada em janeiro - fevereiro de 1978*. Brasília: FUNAI, 1978. (Manuscrito).

_____. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana: Estudos de Antropologia Social*, v.2, n.2, p. 115-144, 1996.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. Et al. *Relatório de viagem - povo indígena Katukina*. Brasília: CIMI, 1995. (Manuscrito).

DEPARTAMENTO NACIONAL DE PRODUÇÃO MINERAL. *Projeto RADAMBRASIL: Programa de Integração Nacional*. Rio de Janeiro: DNPM, 1977. v.13 a 15.

DESCOLA, Philippe. *In the society of nature: a native ecology in Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press. 1996.

ERIKSON, Philippe. Uma singular pluralidade: a etno-história Pano. In: CUNHA, Manuela da (Org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.239-252.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. *Identificação e delimitação das terras do grupo indígena Katukina, da área indígena Rio Biá, localizada no município de Foz do Juruá-AM*. Brasília: FUNAI, 1983. 104p.

_____. *Identificação preliminar das terras ocupadas pelo grupo Kanamari dos rios Juruá e Xeruã, localizados nos municípios de Eirunepé, Itamarati e Pauni/AM, subordinada a 1ª DR.* Brasília: FUNAI, 1984. 324p.

GALVÃO, Eduardo. Áreas culturais indígenas do Brasil: 1900-1959. In: GALVÃO, Eduardo. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979. p.193-228.

GOMES, Antônio C. *Marawá: de objetos a sujeitos.* Brasília: Editora Arte e Movimento. 1996.

HUGH-JONES, Stephen. Yesterday's luxuries, tomorrow's necessities: business and barter in northwest Amazonia. In: HUMPHREY, C.; HUGH-JONES, Stephen. (Orgs.). *Barter, exchange and value: an anthropological perspective.* Cambridge: Cambridge University Press, 1992. p.?

LABIAK, Araci Maria. *"Frutos do céu" e "frutos da terra": aspectos da cosmologia Kanamari do Warapekom.* Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1997. (Dissertação de Mestrado).

LIMA, Deborah de Magalhães; PY-DANIEL, Victor. *Levantamento etnoecológico das áreas indígenas Kanamari do Médio Juruá e Katukína Rio Biá: relatório final.* Brasília: FUNAI/PPTAL, 2002.

MAP 5. – The natives of the Montaña and the western Amazon Basin. In: STEWARD, Julian H. *Handbook of South American Indians*, 3. Washington: Government Printing Office, 1948. (entre a p.508 e 509).

METRAUX, Alfred. Tribes of the Western Amazon basin: tribes of the Juruá-Purus Basins. In: STEWARD, Julian H. *Handbook of South American Indians*, 3. Washington: Government Printing Office, 1948. p. 657-686.

MILLIKEN, William. *Levantamentos etnoecológicos em reservas indígenas na Amazônia brasileira: uma metodologia.* Brasília: PPTAL/FUNAI, 1998.

NEVES, Lino João de Oliveira. *137 anos de sempre: um capítulo da história Kanamari do contato.* Florianópolis: UFSC, 1996. (Dissertação de Mestrado).

NIMUENDAJU, Curt. *Mapa etno-histórico do Brasil e regiões adjacentes.* Rio de Janeiro: IBGE, 1980.

QUEIXALÓS, Franscenc; ANJOS, Zoraide G.S. dos. *A língua Katukina-Kanamari.* Liames, 6, 2007.

REESINK, Edwin B. *Algumas considerações sobre o parentesco entre os Kanamari.* Salvador: UFBA, 1989. (Manuscrito).

_____. *Imago mundi Kanamari.* Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional, 1994. (Tese de Doutorado).

_____. Xamanismo Kanamari. In: BUCHILLET, Dominique. (Org.). *Medicinas Tradicionais e Medicina Ocidental na Amazônia*. Belém: MPEG/CEJUP, 1991. p.89-109

REGIS, Wilson Duque Estrada. Unidades de relevo. In: CALDEIRON, Sueli Sirena. (Coord.). *Recursos naturais e meio ambiente: uma visão do Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE, 1993. p.39-46

RICARDO, Fany. *Interesses minerários em terras indígenas na Amazônia brasileira*. São Paulo: ISA, 1999. 101p. (Documentos do ISA, n.6)

SOUZA, Heraldo Jefferson. *Primeira viagem do DSEI/MAS ao Povo Katukina*. [S.l.: s.n.]. 2000.

SUPERINTENDÊNCIA DO DESENVOLVIMENTO DA AMAZÔNIA. *Atlas climatológico da Amazônia brasileira*. Belém: SUDAM, 1984. 125p. (Publicação 39).

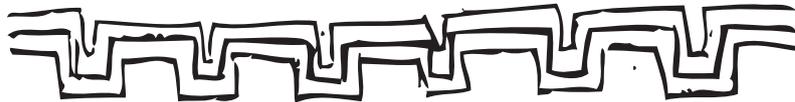
TASTEVIN, C. *L'ethnographie du Yuruá*. Arquivo da Prelazia de Tefé (604.3.6). [s.d.] (Manuscrito).

_____. Les Indiens de la Prefecture Apostolique de Teffe. *O Missionário*, v.2, mar./abr., 1925.

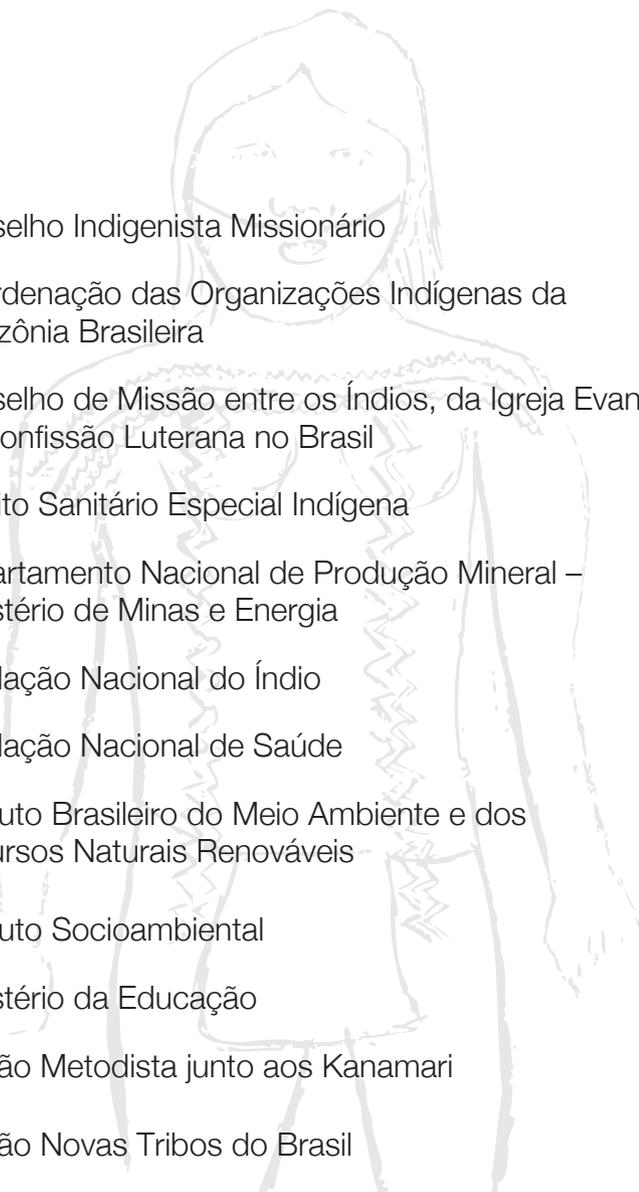
_____. La région du Moyen-Amazone ou Solimões (Brésil). *La Géographie*, p. 1-23, nov./dez., 1927.

URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela da (Org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p.87-102

VERNEAU, R. Contribution a l'étude ethnographique des indiens de l'Amazone (d'après les documents recueillis par le P. Tastevin). *L'Anthropologie*, t.31, p. 255-278, 1921.



Siglas



CIMI	Conselho Indigenista Missionário
COIAB	Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira
COMIM	Conselho de Missão entre os Índios, da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil
DSEI	Distrito Sanitário Especial Indígena
DNPM	Departamento Nacional de Produção Mineral – Ministério de Minas e Energia
FUNAI	Fundação Nacional do Índio
FUNASA	Fundação Nacional de Saúde
IBAMA	Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis
ISA	Instituto Socioambiental
MEC	Ministério da Educação
MIMEKA	Missão Metodista junto aos Kanamari
MNTB	Missão Novas Tribos do Brasil
ONG	Organização(ões) não governamental(ais)
OPAN	Operação Amazônia Nativa
PPTAL	Projeto Integrado de Proteção às Populações e Terras Indígenas da Amazônia Legal
SAGRI	Secretaria Estadual de Agricultura do Pará
RADAM	Projeto Radar da Amazônia - Brasil
TI	Terra(s) Indígena(s)
UNI-AC	União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas
UNI-Tefé	União das Nações Indígenas de Tefé

