

Nomes, Subgrupos e Qualidades  
Totêmicas – Nas Águas de uma Sociologia  
Katukina (rio Biá, sudoeste amazônico)

Jeremy Paul Jean Loup Deturche

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil  
*E-mail:* jeremy.deturche@gmail.com

Kaio Domingues Hoffmann

Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil  
*E-mail:* dh.kaio@gmail.com

## Resumo

O artigo parte de uma indagação sobre os subgrupos entre os Katukina do rio Biá. Vagas lembranças desses subgrupos, associados a seres diversos como animais e grupos humanos (Cocama, Kambeba e Miranha), põem em questão a possibilidade de uma continuidade lógica entre estes e aqueles na nomeação dos subgrupos katukina. O texto analisa as histórias envolvendo estes grupos e as ideias e eles associadas, bem como a organização atual katukina baseada no curso dos rios. Identifica-se então uma passagem entre o modelo subgrupo e o modelo fluvial que mostra a presença difusa das lógicas qualitativas nas relações sociais katukina. Os nomes permitem a fluidificação do sistema e nos deixam frente à assimetria deste, que revela algumas especificidades katukina desde a perspectiva regional.

**Palavras-chave:** Katukina. Etnônimos. Etnologia. Amazônia. Organização Social.

## Abstract

*The paper is based on research with regard to subgroups amidst the Katukina people of the Biá river, in the state of Amazonas, Brazil. Memories with respect to these groups are associated with diverse beings such as animals and human groups (Cocama, Kambeba and Miranha), which raises the question whether a logical continuity could be posited between such animals and these groups in the naming of the Katukina subgroups. The paper analyzes the stories told in regard to these groups and the ideas with which they are associated, as well as the river-based social organization of the present-day Katukina. It thereby identifies a link between the subgroup model and the fluvial model, which indicates in turn the diffuse presence of the qualitative logics amidst Katukina social relations. The names permit the fluidification of the system and alert us to the asymmetry thereof, thence revealing a specifically Katukina take on a regional perspective.*

**Keywords:** Katukina. Amazonian Indian. Social Organization. Ethnonym.

## I Introdução<sup>1</sup>

Os Katukina do rio Biá são falantes de uma variante de língua da família katukina, característica que eles compartilham com os Kanamari e Tsohom-dyapa, também no sudoeste amazônico brasileiro<sup>2</sup>. O rio Biá é um afluente da margem direita do rio Jutaí, que desemboca na margem sul do Médio Solimões, conhecido em diversos registros históricos como Alto Amazonas<sup>3</sup>.

Como entre os Kanamari, a organização katukina parece ter sido baseada na coabitação de vários “subgrupos” nomeados a partir do nome de um animal acoplado a um sufixo, *-põnhiki*, equivalente ao *-dyapa* kanamari. Mas esse sistema não é mais que uma vaga lembrança entre os mais antigos dos katukina. A própria palavra *põnhiki* é desconhecida – ou era antes do antropólogo chegar – da maioria deles<sup>4</sup>.

Isso não significa que seja impossível encontrar subdivisões nomeadas entre os Katukina, mas elas parecem girar em torno dos posicionamentos ao longo do rio (de baixo ou de cima) ou, curiosamente, integrar nomes de outros grupos (Cocama, Kambeba e Miranha). Seriam os Katukina uma recomposição a partir de povos remanescentes da região?

É possível, mas isso não necessariamente explicaria a introdução de nomes de certos grupos indígenas na mesma esfera dos nomes dos subgrupos *põnhiki*. Melhor dizendo, essa recomposição não seria suficiente para entender a organização atual dos Katukina. Assim, é possível que, ao seguirmos a pista dos usos destes nomes, encontremos uma passagem de uma organização baseada em “subgrupos totêmicos” a uma baseada em grupos situados no curso do rio – o que indicaria que estas organizações não são absolutamente estrangeiras uma à outra.

É essa possibilidade que pretendemos evocar aqui, o que nos levará a tentar entender a relação que se tece entre o subgrupo humano e, de certa maneira, o “animal” totêmico a quem ele é ligado. Quais seriam os animais eventuais desses Cocama, Kambeba e Miranha de que falam os Katukina? Ou qual animal seriam eles desde esta organização?

## 2 Nomes Profusos e Lembranças Distantes

Em grande medida, minha relação com os Katukina do Biá é ou gira em torno de nomes. Isso se deve principalmente à maneira pela qual os encontrei, tanto do ponto de vista acadêmico quanto do ponto de vista pessoal. No nível acadêmico, a região é sem sombra de dúvida um lugar onde problemáticas nominais percorrem tanto os escritos de viajantes ou missionários quanto de antropólogos. Afinal, estamos entre os universos pano e arawa.

Com efeito, a questão nominal entre as populações de língua katukina, da qual fazem parte os Katukina do Biá (diferentes dos Katukina pano no estado do Acre), aparece como central na maioria dos escritos e globalmente não resolvida. Padre Constant Tastevin, que esteve na região do Alto Amazonas no início do século XX, foi provavelmente o primeiro a examinar esta questão de forma mais acurada, procurando entender quem era quem e em relação a quem entre os Katukina, Kanamari e os muitos *dyapa*. Entretanto, a profusão de nomes – etnônimos, subgrupos, designações por outros, autodesignações – frustra relativamente este intento, ao menos no sentido de ligar inequivocamente um nome a cada grupo social. No mapa por ele construído neste período também sobressalta a quantidade de etnônimos, que servem para localizar diversos grupos indígenas.

Sua suposição sobre a origem do nome “katukina” é em si um resumo dos problemas: nome dado pelos brancos, que significa certas qualidades (manso, amigável) atribuídas a certos grupos indígenas em comparação a outros, e que seria também uma deformação de uma expressão de língua katukina: *ao-tükuna*, significando “outro *tükuna*”, em que *tükuna* pode ser entendido como “gente”. Trata-se de uma expressão (*ao-tükuna*) geralmente utilizada por um coletivo kanamari (subgrupo *dyapa*) para designar os outros coletivos kanamari

com os quais não se tem uma relação *tawari* (relação de tipo comercial e ritual formal).

Essa busca de Tastevin nunca acabou: rendeu artigos conjuntos com o etnólogo francês Paul Rivet, mas não deu respostas sobre quem era quem e como se entendia os limites dos grupos designados. Nem por isso tal questão desapareceu; ela continuou caminhando entre os diversos trabalhos de pesquisas, relatórios de missionários e integrantes de diversas ONGs e do Estado; sempre tentando delimitar, achar o discreto no que aparecia como um fluxo desorganizado – característica muitas vezes atribuída à colonização da Amazônia. De certa forma, a busca pelos significados de nomes como *tüikuna* e *dyapa* perpassa todos os trabalhos sobre os grupos da família linguística katukina – algo como um resíduo renitente.

Foi com essas leituras e ideias que fui a campo encontrar os Katukina, que na época eram conhecidos também como Pida-dyapa: gente da onça, o que os colocava dentro do conjunto kanamari.

As circunstâncias de minha primeira viagem para o Biá foram peculiares e só consegui ficar lá por três semanas, junto com uma expedição organizada pela ONG Operação Amazônia Nativa (OPAN) de Eirunepé e a linguista Dos Anjos. Em tão pouco tempo, não pensava em “colher” muita coisa além de simplesmente conhecer os Katukina e explicar o que eu pretendia fazer junto a eles durante os próximos anos. Sobretudo também porque visitei neste período quatro das cinco aldeias existentes naquele momento.

Portanto, decidi simplesmente me limitar a conversas básicas. Segundo os pesquisadores que trabalharam ou trabalhavam entre os Kanamari, o assunto dos *dyapa* era de muito fácil acesso e rendia muita conversa. “Chou Blanc”! Os Katukina nem sequer pareciam entender a palavra quando ousei tentar pronunciá-la.

E não podia ser diferente, pois rapidamente me dei conta de que longe de se reconhecerem como Pida-dyapa, eles não eram de nenhum *dyapa*. Os únicos que conheciam o termo o tinham ouvido dos próprios Kanamari e sabiam que eles os chamavam assim, exatamente como os missionários do CIMI e da OPAN. Isso até podia virar motivo de piada: endereçando-se a nós, um deles explicou assim que eram bravos

mesmo, que nem a onça, e comiam muita carne... O interessante dessa piada é que ela se baseava em ideias que ligam o animal epônimo e os membros do *dyapa* via o compartilhamento de algumas “qualidades”, mas sem a “existência” sociológica dos *dyapa*. Esse ponto será retomado adiante, pois não se trata de um acontecimento isolado.

Os únicos nomes ou possíveis etnônimos autodesignativos que encontramos foram *tükuna* e Katukina<sup>5</sup>. Perguntei, então, se haveria entre eles lembranças de existência de algo que poderia ser equivalente aos *dyapa* kanamari, já que estes pareciam se constituir, desde a literatura especializada, como “um modo de ser” regional – incluindo, por exemplo, os *-madiha* kulina (Gordon, 2006) e os *-nawa* pano (Erikson, 1993 e Calavia Sáez, neste volume).

Conversando com os mais antigos, consegui obter informações sobre a existência de “subgrupos” denominados *pönhiki* que, como os *dyapa*, necessitam ser acoplados a um nome, que no caso katukina pode ser de animal ou de vegetal – registrei ainda um artefato e um ser mitológico (ver abaixo). Descobrir se esses subgrupos eram percebidos como e equivalente aos *dyapa* era tanto impossível de resolver quanto “inútil” no contexto katukina, já que poucas pessoas sabiam até da existência da palavra. Somado a isso, mesmo sabendo da regra de transmissão patrilinear do pertencimento, todos os Katukina não eram passíveis de serem colocados em um *pönhiki*. Os *pönhiki* não são para os Katukina um horizonte ideal e nada se diz sobre as relações que tinham dentro e entre os subgrupos – comparar esta situação com aquela descrita por Costa (2007) para os Kanamari no Rio Itaquai, na Terra Indígena Vale do Javari, a oeste do Rio Jutai.

Os *pönhiki* parecem seguir a mesma lógica totêmica “à la Levi-Strauss” (Reesink, 1993; Lévi-Strauss, [1962] 2002). Consegui identificar seis deles. Listo-os abaixo, apesar, repito, deles não me parecerem relevantes (ao menos desde aquele sentido morfológico mais estrito, de subgrupos entendidos como unidades sociais discretas).

*Norü-pönhiki* = “gente do macaco japuça de coleira”

*Ti-pönhiki* = “gente do almofariz”

*Barikotok-pönhiki* = “gente da lagarta de fogo”

*Howatyoro-põnhiki* = esse é duvidoso, pois literalmente *howa-tyoro* quer dizer ancestral feminino. Tipo de palmeira dura, a associação entre a palmeira e o subgrupo não foi clara para os informantes.

*Kori'õn-põnhiki* = “gente do cipó”

*Om-põnhiki* = “gente do sapo”

*Oman-põnhiki* = “gente da árvore”

Aparentemente se estaria verdadeiramente frente a um resíduo, um “arcaísmo”, assunto até engraçado e interessante para os próprios katukina mais jovens, que após minha pesquisa inicial me perguntavam se eu sabia de qual *põnhiki* eles eram. Todavia, para além do caráter recreativo do assunto, que não deve ser negligenciado, dois pontos me parecem importantes:

- 1) Se nem todo mundo era de um *põnhiki*, certos katukina eram nomeados, ou automeados como Kambeba, Cocama ou Miranha. O que significava o uso de etnônimos de outros grupos em paralelo à lembrança de “subgrupos” *põnhiki*? Paralelo no sentido que os dois pertencimentos se excluem: alguém nomeado como Cocama (ou Kambeba, Miranha) não poderia ser nomeado como *om-põnhiki*, por exemplo, ou como qualquer outro *põnhiki* daqueles acima listados.
- 2) Se entre os Katukina os subgrupos apareciam como uma lembrança e não tinham, por exemplo, como no caso Kanamari, algum valor ideal de referência na sua organização, como os Katukina se organizavam? Essa organização atual poderia ser vista como uma transformação de um sistema parecido com o ideal kanamari?

Na verdade essas duas questões são interligadas e levaram a uma terceira, sobre o que dizem os nomes.

### 3 De Baixo e de Cima

Mesmo se os subgrupos não “servem” mais para denominar e classificar as pessoas, entre os Katukina existe claramente uma diferenciação feita entre coletivos *tükuna* ao longo do rio. Trata-se de uma

divisão que tem a aparência de uma separação em dois subgrupos, nomeados não a partir do sistema *põnhiki*, mas diretamente em referência a uma posição espacial.

Os Katukina expressam essa divisão utilizando dois termos ligados à geografia do Biá. Frequentemente, os Katukina das duas aldeias situadas mais abaixo no curso deste rio se referem às outras aldeias situadas a montante pelo termo de *pĩhki-na-yan*, ou *pĩhki-di-yan*. *Pĩhki-di* e *pĩhki-na* indicam um movimento para cima. Os sufixos dêiticos espaciais *-dik* e *-na* indicam um movimento, centrípeto para *dik* e centrífugo para *na*. Assim, *pĩhki-na* quer dizer “ir para cima, rio acima”; enquanto *pĩhki-di*, “vir subindo o rio, vir para cima”. *Yan* é um nominalizador. Essas duas expressões significam então “aquele(s) que é (são) de rio acima” e aparentemente são usadas como sinônimos.

Assim, os Katukina da aldeia Boca do Biá e da aldeia Gato se referem aos outros Katukina como “aqueles de rio acima”, “os de cima”, “aqueles que estão a montante”. Enquanto isso os Katukina das aldeias situadas rio acima no Biá, usam a expressão *wahota-di-yan* (*wahota-di*, “vir rio abaixo”, e o nominalizador *yan*), que se glosa por “aqueles de rio abaixo”, “os de baixo”, “aqueles que estão a jusante”<sup>6</sup>.

Talvez uma tradução mais densa destas expressões deva incorporar o movimento dos dêiticos, “aqueles que vão para cima” e “aqueles que vão para baixo”, correspondendo melhor à fluidez do sistema (sobretudo porque não aparecem nesse contexto como uma autodenominação comum).

Porém, essa separação em dois blocos em função da posição no rio não é relativa à aldeia onde o locutor se encontra. Antes, ela corresponde a uma divisão sociológica que parece ser uma constante histórica nos relatos que podemos encontrar oriundos de pessoas que viveram ou trabalharam junto aos Katukina durante o século XX. Paulo Garcia, peruano que morou anos no Biá a partir de 1960, contou que “estes de baixo não se dão com estes lá de cima” (Arquivos da Operação Amazônia Nativa, 1979). Martins Furtunato Silva, que viveu entre eles entre 1925 e 1938, explicou que não via os Katukina de “[...] lá em cima, o Pompeu, [...] não andei não, não via eles quando descia, e nunca vinham todos. Agora dali, dali não, eu vivia no meio deles



todos” (Arquivos da Operação Amazônia Nativa, 1979). Ele explica depois que os de cima às vezes vinham para fazer festas, e que era o único momento em que podia vê-los. Isso parece indicar que essa separação é antiga. E não podemos esquecer que Tastevin já falava da existência de dois grupos katukina no Biá (ca. 1925).

Todavia, esse dois “subgrupos” katukina não funcionam como os *dyapa* kanamari: não são dados como entidades idealmente autônomas pelos katukina, não têm nomenclatura “totêmica” e não parecem “fractais” à maneira como Costa (2007) descreveu os *dyapa* kanamari. De fato, pode-se encontrar, entre os Katukina, certa tendência a casamentos com parentes próximos, o que equivale a casar-se primeiramente dentro do bloco. Entretanto, o padrão de casamento não leva explicitamente em conta o fato dos envolvidos pertencerem “aqueles de baixo” ou “aqueles de cima”. Mas, um ponto que deve ser sublinhado, nos trabalhos de Reesink (1993) e Costa (2007) sobre os Kanamari, é o da componente espacial dos *dyapa*, fundamental na definição dos mesmos.

Assim, Costa (2007, p. 44) nos mostra que, segundo os Kanamari do Itaquai, cada subgrupo estava efetivamente repartido em um afluente que correspondia ao território de cada um: “[...] a associação desses tributários com os subgrupos *-dyapa* é uma das características que definem tanto os rios quanto os subgrupos”. Assim, cada subgrupo era intimamente ligado a um afluente, a ponto do nome do subgrupo poder ter um sinônimo construído com o nome do afluente onde ele morava. Os *bin-dyapa*, por exemplo, (“gente do mutum”), moravam no tributário *komaronhu*, e podiam ser designados tanto pela expressão *bin*(mutum)-*dyapa* quanto pela expressão *komaronhu-warrah*, que pode ser glosado como “aqueles do *komaronhu*”, “dono-(do)-*komaronhu*” ou “corpo-*komaronhu*” (Costa, 2007, p. 44-45).

Também encontramos entre os Katukina uma maneira de designar as aldeias que remete ao modo de relação *dyapa*, ou seja, em função da microbacia do território de cada um. Assim, para designar o pessoal do Gato se usa a expressão *gato-warahi*, “aqueles do gato”<sup>7</sup>. Esta expressão é parecida à forma “nome do *igarapé* + *-warah*” que serve para designar um subgrupo *dyapa* (pretérito ou não) entre os Kanamari. Cada aldeia se encontra também ligada a um determinado afluente

do Biá ou do Jutaí, do qual ela pode ser considerada “dona” (*warahi*) e do qual se “cuida” (*to-hík*: ver, olhar).

Assim, os principais afluentes do Biá são repartidos entre as aldeias maiores: a cabeceira do Biá é da aldeia Surucucu, o Igarapé Taboca Grande do Janela, o Igarapé Preto e Ipixuna do Bacuri, o Igarapé Matrixã do Gato e o Igarapé Patauí (fora da bacia do Biá) da boca do Biá<sup>8</sup>.

Isso poderia remeter à organização dos *dyapa* ao longo do Juruá (Reesink, 1993; Costa, 2007), mesmo que as localizações atuais das aldeias não respeite essa repartição: de fato a grande maioria das aldeias se encontra no próprio Biá e não no afluente que lhe “pertence”. Assim teríamos um tipo de analogia estrutural que provocaria uma equivalência parcial entre subgrupo kanamari e aldeia katukina no que tange à organização espacial. Um fenômeno de certa maneira intermediário já foi constatado por Reesink (1989) no alto Jutaí, onde as aldeias kanamari parecem de certa maneira substituir parcialmente os *dyapa*.

Todavia, nessa organização ao longo do Rio Biá podemos notar a interferência da separação em dois subgrupos maiores (os de cima e os de baixo), pois, em certos contextos, dois igarapés vão se encontrar ligados aos subgrupos, “de baixo” e “de cima”. Assim, o Igarapé Matrixã é ligado ao bloco “de baixo” e o Igarapé Taboca Grande ao “de cima”. Ou seja, em função da escala contextual – da aldeia ou dos dois grupos – os igarapés se encontram distribuídos de maneira diferente. Desta forma, o igarapé Taboca Grande é o igarapé da aldeia Janela, mas ele pode também ser ligado ao subgrupo de cima por aqueles de baixo e assim para eles qualquer aldeia de cima “toma conta” desse Igarapé.

Em resumo, a situação parece um pouco mais complexa do que no caso kanamari, onde o *dyapa* é a unidade de base territorial, social e relacional (no modelo ideal pelo menos), sobretudo se se leva em conta a possível ancoragem territorial paralela dos próprios *põnhiki*, cujos membros são hoje repartidos nas diversas aldeias katukina. É como se a separação em dois subgrupos perturbasse a repartição dos igarapés por aldeia, ou que ao menos esta se sobrepusesse àquela separação, que corresponde ao limite máximo alcançável na divisão

em dois grupos. A impressão que se tem é que nos *dyapa* certas características eram concentradas no subgrupo em si, enquanto entre os Katukina elas se encontrariam difusas.

#### 4 Cocama, Kambeba e Miranha

Paralelamente, existem pessoas entre os Katukina que não podem ser chamadas como pertencendo a qualquer *põnhiki*. Em alguns casos, o desconhecimento do termo explica essa ausência, mas em outros casos se trata de uma incompatibilidade: essas pessoas podem ser chamadas (e se chamaram a si mesmas) de Cocama, Kambeba ou Miranha – três grupos atualmente presentes no Solimões brasileiro, no Peru e na Colômbia. Eles se apresentavam como descendentes em linha patrilinial dos Cocama, Kambeba e Miranha, que há várias gerações teriam subido o Jutaí e o Biá para se instalarem junto aos Katukina, com quem se casaram e por quem foram “incorporados”. Estaríamos diante de um caso de recomposição étnica?

As justificativas para essas chegadas variam em torno de duas interpretações. A primeira fala que havia falta de homens entre os Katukina do Biá. Por isso, um deles teria ido “procurar” homens para casar com mulheres katukina. A segunda, fala que eles (Cocama, Kambeba e Miranha) teriam subido, fugindo dos Brancos (*dyara*) ou de outros índios hostis.

A grande maioria dos seus descendentes se encontra hoje no grupo dos de “baixo”, o que poderia nos levar a concluir que os dois grupos têm por origem a incorporação destes índios do Solimões, que teria sido feita de maneira parcial. Mas isso não permite responder a todas as perguntas, e os relatos mostram maior complexidade. Por exemplo, no grupo de baixo também se encontra pessoas que se dizem ou são apresentados pelos mais velhos como *norü-põnhiki*, *barikotok-põnhiki*, ou *howatyoro-põnhiki*.

Os Katukina falam que aqueles recém-chegados foram até as cabeceiras do Biá, num lugar chamado Igarapé São Miguel, provavelmente no início do século XX<sup>9</sup>. Somente depois estes “estrangeiros” desceram e ficaram no baixo Biá. Não conhecemos relatos das razões para essa mudança de local e desta separação, nem se ela aconteceu

muito tempo depois da chegada deles no Biá ou não. Porém, eles não desceram sozinhos – levaram consigo seus cônjuges e alguns parentes destes. Foram eles que passaram a formar “os de baixo”.

Mas quem eram esses Cocama, Kambeba e Miranha? Qual é exatamente a relação deles com os Cocama, Kambeba e Miranha que vivem atualmente ao longo do Solimões e nos seus afluentes, inclusive no Jutaí?

Não é óbvio que se trate efetivamente de membros desses grupos atuais que teriam fugido. Aliás, essa possibilidade entra em contradição com outra afirmação katukina: a de que estes índios falavam a língua katukina (*tükuna kori*) antes de chegarem. Este é um ponto no qual todos os relatos e comentários feitos pelos Katukina concordam: esses Cocama, Kambeba e Miranha que subiram o Biá falavam katukina e faziam os mesmos rituais – sobretudo o *kohana*. Ou seja, era possível considerá-los plenamente *tükuna*<sup>10</sup>.

A única diferença na qual os Katukina insistem é no maior domínio do “mundo dos brancos” que eles tinham<sup>11</sup>. Alguns até afirmaram que eles sabiam ler e escrever – habilidades até hoje muito estimadas pelos Katukina, que, em sua maioria, não dominam este código.

Os Katukina não fazem nenhuma ligação entre estes grupos que chegaram ao Biá e os Cocama, Miranha e Kambeba que eles encontram atualmente com frequência e que moram no Solimões. Mas, então, porque chamá-los de Cocama, Kambeba e Miranha? Não podemos, *a priori*, descartar que essa visão que os Katukina têm desses “incorporados”, falantes katukina, seja o reflexo de uma manipulação que visa justificar essa incorporação. Entretanto, para verificar se efetivamente os Cocama, Kambeba e Miranha subiram o Jutaí, seria necessário fazer uma pesquisa entre esses povos. De qualquer forma, nos parece que esta possibilidade vai um pouco à contra mão do processo nos quais estes grupos estavam envolvidos naquela época – ver Gow (2003).

As diferenças existentes entre os dois subgrupos (os de baixo e os de cima) não são também de natureza a sustentar uma incorporação de grupos de língua e cultura diferente. Vale a pena, então, tentar buscar se não poderiam existir fatos que dessem crédito às afirmações katukina; e se não existiria outra possibilidade de explicar o uso desses

nomes (Cocama, Kambeba e Miranha) – tendo em mente, todavia, que a hipótese da incorporação de alguns Cocama, Kambeba e Miranha não pode ser atualmente descartada.

Primeiramente, devemos tentar averiguar se há uma mera possibilidade de que efetivamente se encontre populações de língua katukina, senão na beira do Solimões pelo menos próximo a ele. Tastevin, em seu mapa manuscrito – que se encontra nos Arquivos do Museum National d’Histoire Naturelle de Paris<sup>12</sup> – situa entre a Boca do Biá e o Solimões os Burué e os Guareiku, considerados por ele, pelo menos os primeiros, como povos de língua katukina, embora ele não tivesse muitas informações sobre eles. De fato, a primeira menção dos Burué e dos Guareiku se encontra em Castelnau (1851, p. 84-86), com uma grafia um pouco diferente para o segundo (Warecus), que afirma, pelo menos para os primeiros, que eles são uma “tribú des Catuquinas” do Biá. Castelnau teria encontrado um Burué num estabelecimento “de l’Amazoné” (o Solimões) onde ele estava prestando serviço na fabricação de uma canoa.

De sua passagem por Fonte-Boa (às margens do Solimões, próxima à boca do Juruá) em 1819, Spix (1981) utiliza a designação “catuquinas” quando está listando os indígenas presentes na cidade. Na década de 1850, o naturalista inglês Henry Bates esteve em Fonte-Boa, entretanto, sua descrição não se demora em distinguir minuciosamente entre os “índios e mestiços”, alegando ainda não existir qualquer branco na cidade quando por lá esteve. Contudo, em momento anterior de seu relato, Bates (1944, p. 230) afirmou já ter visto indivíduos “Catoquinos”, que habitariam as margens do Juruá, “a trezentas milhas de sua foz” – lugar em que o naturalista nunca esteve. O mais perto que Bates chegou do Juruá foi durante suas viagens desde Tefé, com estadias em Fonte-Boa e na boca do Jutaí – dentre outras localidades, todas mais afastadas do Juruá.

Naquela década, o inglês presenciou em uma aldeia situada nos arredores de Ega (atual Tefé) parte de um ritual do qual participavam diversos indígenas. Sua breve descrição evoca algo dos rituais katukina contemporâneos, mantendo importantes afastamentos. Basicamente, tratava-se da produção por parte das mulheres de bebidas fermentadas

de mandioca, banana e abacaxi (as que as mulheres katukina fazem atualmente não são fermentadas). Além disso, o canto e a dança organizavam-se em torno de uma linha de homens oposta a uma linha de mulheres (Bates, 1944, 196-197)<sup>13</sup>. A passagem a seguir fornece algumas pistas para refletirmos acerca destas festas na região do médio Solimões.

A assembleia compreendia indivíduos da maioria das tribus que viviam na região em redor de Ega, mas em sua maioria eram Miranhas e Jurí. Não tinham chefe comum, parecendo que um Jurí de meia idade, chamado Alexandre, e empregado do senhor Crisóstomo, de Ega, tivesse tomado a direção. Esta festa das frutas era a única ocasião em que os índios dos arredores se reuniam ou mostravam indícios de qualquer ação em conjunto. (Bates, 1944, p. 197)

Em 1864, o então presidente da província do Amazonas, Adolfo de Barros Cavalcanti de Albuquerque Lacerda, em um relatório feito na assembleia legislativa da província, fala de uma relação particular entre os brancos e os índios “Catuqueira” do Jutaí, que em um primeiro movimento teriam se aproximado da boca do rio num estreitamento das relações com os brancos e, em seguida, devido aos maus tratos recebidos, teriam voltado para cima do rio (Arquivos do Estado do Amazonas, 1864).

Não é possível afirmar que os povos citados correspondem entre si ou quais relações eles tinham com os Katukina (nem aqueles citados por Castelnau, Tastevin, Bates, nem os atuais), mas essas informações formam um feixe de índices que deixa “em aberto” a possibilidade de terem de fato grupos de língua katukina que pelo menos em alguns momentos se aproximaram dos brancos e do Solimões no século XIX.

A hipótese, baseada nos próprios relatos katukina, de que os Cocama, Kambeba e Miranha que teriam subido o Biá no final do século XIX sejam de fato originários (sobreviventes?) de povos de língua katukina deve ser considerada. A proximidade com o branco (*dyara*) teria de fato conferido a eles um maior conhecimento a seu respeito, e possivelmente promovido alguma crise que poderia ter desembocado na fuga para montante. Todavia, esta hipótese provavelmente não

poderá ser amplamente verificada e, sobretudo, não explica *a priori* porque esses migrantes vindos do Solimões e os descendentes deles seriam hoje chamados de Cocama, Kambeba e Miranha.

Para tentar esclarecer este ponto, nós devemos voltar ao que dizem os Katukina a respeito desses Cocama, Kambeba e Miranha, o que eles representam, e em quais condições se usam essas denominações.

## 5 O Que Vem à Jusante, Fora e Dentro do Biá

O uso desses termos não se encontra no dia a dia: da mesma maneira que não se faz referência aos antigos *põnhiki*, não se faz referência a “Cocamatidade” de um indivíduo fora de contextos específicos, geralmente ligados à insistência do etnólogo e às tentativas de explicar as origens dos antepassados. Neste caso, as três denominações (Cocama, Kambeba e Miranha) podem ser substituídas pelo uso de outro termo, equivalente: *wahotadi-yan*. Nós já vimos este termo como uma possível designação daqueles que pertencem ao “subgrupo” do Baixo Biá. Contudo, no caso em questão, *wahotadi-yan* não faz referência a algum subgrupo geográfico atual, mas sim ao fato que os ascendentes de uma pessoa, avós ou bisavós, não eram originários do Biá, mais sim “de baixo”, do Solimões.

O que realmente importa é sinalizar que eles vêm de baixo, do Solimões, e que não são originários do Biá. Há, então, uma mudança de plano, e o termo que serve em outro contexto para designar os Katukina que vivem no Baixo Biá passa a designar, por oposição aos Katukina do Biá, os *tüikuna* (falantes da mesma língua e oficiantes dos mesmos rituais) que viviam fora do Biá, para baixo, e são antepassados de alguns dos Katukina atuais.

Os Katukina descendentes desses “forasteiros” são hoje plenamente Katukina, mas essa característica, essa “qualidade” passada diferenciada pode ser ativada em certos contextos, sendo eles designados como Cocama, Kambeba, Miranha ou “os de baixo”, via um deslizamento semântico, sem que isso tenha maior repercussão aparente do que “ser” de tal ou tal *põnhiki*. Porém, a utilização do *wahotadi-yan*, “os de baixo”, deve nos levar a tentar entender o que “vir de baixo”

ou “ser de baixo” significa para os Katukina, já que isso é dado como uma característica definidora de uma parte da população.

Nossa sugestão é que existe uma potência simbólica ligada aos Cocama, Kambeba e Miranha que é, em parte, uma explicação ao uso desses termos para designar os antepassados de um conjunto dos Katukina dos subgrupos de baixo, que como por contaminação se alastra aos de baixo em geral. Potência que seria ligada num eixo fluvial à proximidade com os Brancos (*dyara*). De fato os *wahotadiyan* se encontram rio abaixo, com antepassados vindos de jusante do Jutá e que detinham maior maestria do mundo dos brancos – uma espécie de incorporação das qualidades deste mundo. Em um paralelo com o que se encontra no Urubamba, eles seriam mais “civilizados” (Gow, 1991). Assim, existiria uma ligação entre os Cocama, Kambeba, Miranha, Katukina e os seus homônimos morando no Solimões.

De fato, os Katukina de baixo têm mais contatos com os brancos (*dyara*), e o caminho da incorporação de bens ou conhecimentos segue sempre a contramão do curso do rio. Esta posição de vizinhança com os brancos no cenário “interétnico” é claramente ocupada pelos Cocama, Kambeba e Miranha do Solimões.

Essa proximidade dos Katukina de baixo com os brancos é atribuída e reconhecida por todos os Katukina. Ela pode até tomar a forma de atitude ou características corporais: um Katukina da aldeia da Boca do Biá (de baixo) me explicou, mostrando suas pernas, que estava “misturado” porque tinha pelos nas pernas, estabelecendo diretamente um paralelo com os “de cima”, afirmando que Pedrão (figura central no bloco de cima, dono do ritual *kohana*) não tinha pelos nas pernas – o que não corresponderia à “realidade”, ou, melhor, à nossa observação das pernas de Pedrão.

Parece-nos que “misturado”, aqui, indica uma proximidade maior com os brancos mediante suas origens a jusante. Como se essa proximidade maior e a relação mais avançada no processo de “virar branco” (*dyara-pa*) recebesse uma inscrição corporal na sua pilosidade.

Na prática, portanto, o uso de termos como Cocama, Kambeba, Miranha ou *wahota-di-yan* é similar ao uso que eles fazem dos *pönhi-ki*, e difere do termo “raça” usado no Baixo Urubamba (Gow, 1991):



não se trata de uma identidade pessoal, mas sim de uma identidade sociológica, visto que essa identidade “de baixo” é ligada ao subgrupo “de baixo”.

A utilização dos termos Cocama, Kambeba e Miranha para se referir aos Katukina cujos ascendentes são de certa maneira forasteiros, vindos de baixo, do Solimões, não se explica pelo parentesco, mas sim por uma associação que conjuga certo conhecimento do mundo dos brancos (uma proximidade maior com estes) e uma localização geográfica, que ao mesmo tempo pode confirmar e explicar esta proximidade. Tal proximidade, dos *tükuna* de baixo, que chegaram ao Biá, com os brancos, se encontra hoje ligada aos descendentes deles, isto é, ao subgrupo “de baixo”, mesmo que de maneira menos clara, pois hoje poucos Katukina sabem ler ou escrever, capacidades dos que subiram o rio. Nesse caso, o *wahota-di-yan* subgrupo – ou sociológico – encontra o *wahota-di-yan* descendente – ou de parentesco – para incorporar o (que vem do) branco (*dyara*).

Essa relação mais próxima com os brancos é perfeitamente assumida pelos Katukina de baixo como mostram os comentários de Aiobi, atualmente tuxaua na Boca do Biá, sobre os pelos junto com a explicação deste suposto fato corporal, o fato de ser mais “Branco”, enquanto os do bloco de “cima” seriam mais “Índios”.

A equivalência dada entre os *wahota-di-yan* do bloco de baixo e os *wahota-di-yan* Cocama, Kambeba e Miranha, nos permite sublinhar o isomorfismo do modelo e a posição de mediador, de filtro, que domestica o Branco, assumida por parte dos Katukina. Sem entrar nos detalhes, já foi demonstrado alhures (Deturche, 2009 e 2012) que isso pode ser perfeitamente entendido como um contínuo relacional de “virar branco” (*dyara-pa*), tal como descrito por Kelly (2005) para os Yanomami. Os Cocama, Kambeba e Miranha katukina relevariam então duplamente uma “altérité constituinte” (Erikson, 1993, p. 50), tanto do ponto de vista histórico, quanto do ponto de vista sociocosmológico. Eles são o ponto de continuidade de um sistema de relação externa que situa os Katukina em um *continuum* onde se encontram outros grupos indígenas implicados no processo de “virar branco” (*dyara-pa*), com dois polos, que são os Índios Selvagens e Bravos (*nawa-nok*) de um lado, e os Brancos (*dyara*) do outro. Trata-se de um sistema interno que

organiza os Katukina em dois subgrupos opostos, mas cujas relações não são simétricas, um sendo o mediador em relação ao exterior e à incorporação dos saberes do branco.

De certa maneira, os Katukina não projetam um sistema interno no exterior, mas sim um sistema de relação externo, baseado nas relações com os brancos, em uma organização interna. Há, então, uma aparente diferença com os *dyapa* kanamari: a assimetria.

Nesse sistema, os nomes permitem uma fluidificação importante, tanto pelas suas possibilidades de contextualmente designar grupos mais ou menos fechados, quanto pelo fato de serem também vetores de certas “qualidades”. Ser *wahota-di-yan* é ter certas qualidades que remetem ao branco, assim como ser *om-pönhiki* é ter qualidades ligadas ao sapo (*om*). A afirmação de Gordon (2006) que se trata (no caso arawa dos subgrupos) de um modelo não sociológico (ou não somente), mas sim de uma potencialidade de descontínuo no contínuo, toma assim uma acepção particular.

O que tentamos mostrar aqui é que embora os subgrupos em sua configuração “clássica” sejam atualmente “ausentes” entre os Katukina do Biá, isso não quer dizer que a lógica qualitativa, que distingue em função de certas características que chamamos de totêmicas, não se encontre ali difundida, como que explodida nas relações sociais que os Katukina têm entre si e com os outros (humanos ou não). Assim, um Katukina que alguns dias antes nem sabia o que era *pönhiki*, e ainda menos que era um *om-pönhiki*, me explicou em detalhes porque eles, os *om-pönhiki*, gostavam de cantar e dançar debaixo da chuva. Kambeba, Cocama ou Miranha seriam então uma domesticação ou incorporação de qualidade “do branco” dentro de um modelo onde essas qualidades podem ter, de certa maneira, alterado uma suposta repartição sociológica (baseada nos *pönhiki*), mas não a circulação de “qualidade”. Dessa maneira, o animal totêmico dos Cocama, Kambeba e Miranha é muito potente: o branco, *dyara*.

## Notas

- <sup>1</sup> Este texto parte da apresentação de Jeremy Deturche no seminário “Nomes, pronomes e categorias”, ocorrido nos dias 10 e 11 de abril de 2014, na Universidade Federal de Santa Catarina. Posteriormente ao seminário, organizado por Oscar Calavia Sáez e Geraldo Andreello, o autor convidou Kaio Hoffmann a colaborar com o texto desta apresentação, com a finalidade de publicá-lo neste volume da Ilha. Dessa forma, o artigo manteve algumas partes na primeira pessoa do singular, em referência à exposição original. Assim, quando não identificada esta primeira pessoa, deve-se tomá-la pelo autor, Deturche, cujas etapas de pesquisa de campo no rio Biá ocorreram entre 2004 e 2008. As contribuições advindas da pesquisa de campo de Hoffmann (realizada entre 2014 e 2015) identificam-no como coautor na economia do texto. Essas discriminações objetivam a honestidade perante a diversidade das fontes. Tal demarcação, de quem fala e em qual momento, não é pertinente, portanto, aos momentos do texto nos quais a descrição da experiência empírica não está em primeiro plano. Agradecemos a Oscar Calavia Sáez pelos convites e pela instigante proposta de reflexão do seminário, e ao Instituto Brasil Plural (IBP), que apoiou parte da pesquisa dos autores.
- <sup>2</sup> Sobre os poucos conhecidos Tsohom-dyapa, ver Reesink (1989), Carvalho e Reesink (1987) e Carvalho (2002). *Tsohom*, ou *tyonwük*, é uma designação para tucano na língua katukina-kanamari, daí esses indígenas serem também conhecidos por Tucano na região. (Note-se que não se trata do grupo homônimo do noroeste amazônico). Notícias recentes indicam que os Tsohom-dyapa, ou parte deles, passaram a residir com um grupo kanamari no Alto Rio Jutaí. Desde esta aldeia, alguns kanamari desceram o rio e se instalaram mais para o Médio Jutaí, acima da Boca do Biá. Os Kanamari estão distribuídos desde o Rio Juruá até a Terra Indígena Vale do Javari, e são cerca de 1.600 pessoas (Costa, 2007, p. 19-21) – atualmente mais numerosos e dispersos que os Katukina, que em 2011 somavam aproximadamente 547 pessoas (OPAN, 2011). Sobre a língua katukina, ver Queixalos e Dos Anjos (2006) e Dos Anjos (2011).
- <sup>3</sup> As principais bacias vizinhas ao Jutaí, que também deságuam no Solimões, são as do Juruá, a leste, e do Jandiatuba, a oeste. O primeiro é bem mais extenso que o Jutaí, cujas nascentes estão situadas ainda dentro do estado do Amazonas, tal qual o Jandiatuba, de extensão ainda menor. O Rio Juruá tem suas cabeceiras localizadas fora das fronteiras brasileiras e passa pelos estados do Acre e Amazonas. Subindo por um afluente do Jutaí, o Riozinho, que corre paralelo a um afluente do Biá (o Ipixuna), é possível chegar ao município de Carauari, na margem esquerda do Juruá.
- <sup>4</sup> Por questões de diagramação, o hífen que costuma preceder sufixos como *-dyapa*, *-põnhiki* e similares só aparecerá ao longo do texto na primeira vez em que o sufixo aparecer sozinho, ou quando ele estiver acompanhado por um nome (como em *bîn-dyapa* ou *om-põnhiki*).
- <sup>5</sup> Isso tem implicações interessantes nas relações entre os Kanamari e os Katukina – ver Deturche (2009).
- <sup>6</sup> Não ouvi a expressão *wahota-na-yan*, embora quando a usei eles pareceram entender – o que, contudo, não significa que seja gramaticalmente correta.
- <sup>7</sup> O termo *warahi* não é exatamente equivalente ao termo *wara* tanto kanamari quanto katukina, embora sirva para designar o “dono”. Porém, para a demonstração atual e na evidência das relações entre esses termos, podemos encurtar o caminho entre

os dois. *Warahi* também entra nas expressões que designam os donos ou mestres de um ritual, necessariamente cônjuges. Para maiores detalhes, ver Deturche (2009).

- <sup>8</sup> Desde a última etapa de pesquisa de campo do coautor, havia na Terra Indígena Rio Biá sete aldeias katukina. Nas margens do Jutaí, próximo à boca do Biá, a aldeia homóloga. Já no curso do Biá, a aldeia Gato mudou sua localização para rio acima, e atualmente está bem mais próxima da aldeia Janela do que da Boca do Biá. Acima da Janela está a aldeia Sororoca. Subindo desde Sororoca, existem duas aldeias no Rio Ipixuna (tributário de águas escuras da margem direita do Biá): Bacuri e Santa Cruz (de jusante a montante). Voltando ao Biá, no seu distante alto curso, fica a aldeia Surucucu. Mesmo com estas recentes mudanças e aparições de “outras” aldeias, a relação de propriedade dos grupos aldeãos com relação a certos tributários (de habitação atual ou passada) continua sendo levada em conta – ver Deturche (2009).
- <sup>9</sup> A data é incerta e só pode ser inferida dos relatos e da genealogia. Entretanto, há fortes indícios de que nos anos trinta do século XX a constituição em dois blocos já fosse uma característica estabelecida da organização katukina.
- <sup>10</sup> O caso Miranha talvez seja mais problemático, uma vez que não existe absoluta concordância entre os Katukina de que índios miranha teriam subido junto com os Kambeba e Cocama. Talvez se trate de uma migração posterior daqueles com relação a estes.
- <sup>11</sup> “Mundo dos brancos” é uma expressão não nativa que visa sintetizar uma série de qualidades e conhecimentos atribuídos ou dados como marcadores essenciais do “branco” (*dyara*).
- <sup>12</sup> Ver Deturche (2009) para uma reprodução dele.
- <sup>13</sup> Em viagem do Biá à cidade de Jutaí, no ano passado, Carnaval (Tyado), pilotando a canoa, comentou com o antropólogo ao passarmos em frente a uma aldeia cocama, já próximos de nosso destino: “faz mais waik não”, mostrando que aqueles Cocama agora tinham luz, motor, casas com telhado de zinco. Intrigado, perguntei que festas eram essas. Carnaval disse que se tratava de “*waik* mesmo”, enfatizando o consumo de *koya* (bebida).

## Referências

BATES, Henry W. **O naturalista no rio Amazonas**. Tradução, prefácio e notas de Candido de Mello-Leitão. [S.l.]: Companhia Editora Nacional, 1944 [1863]. 2 v.

CALAVIA SÁEZ, Oscar. **O nome e o tempo dos Yaminawa**: etnologia e história dos Yaminawa do rio Acre. São Paulo: Ed. Unesp: ISA; Rio de Janeiro: NUTI, 2006.

CARVALHO, Maria R. G.; REESINK, Edwin. **Os djapa**: algumas observações sobre a organização social dos Kanamari, 1987.

CARVALHO, Maria R. G. **Os Kanamari da Amazônia Ocidental**: história, mitologia, ritual e xamanismo. Salvador: Casa das Palavras, 2002.

CASTELNAU, Francis de L. **Expédition dans les Parties Centrales de l'Amérique du Sud, de Rio de Janeiro à Lima, et de Lima au Para.** Tome V, Paris, 1851.

COSTA, Luis. **As Faces do jaguar:** parentesco, história e mitologia entre os Kanamari da Amazônia Ocidental. 2007, 439 páginas. Tese (Doutorado) – Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

DETURCHE, Jeremy. **Les Katukina du rio Bia (Etat d'Amazonas – Brésil):** histoire, organisation sociale et cosmologie. 2009. 573 p. Tese (Etnologia) – Université de Paris Ouest, Nanterre, la Défense, Paris, 2009.

DETURCHE, Jeremy. Narrativas e historia do contato katukina. Etno-história de um povo da Amazônia Brasileira. **Antropologia em Primeira Mão**, Florianópolis, n. 131, 2012.

DOS ANJOS, Zoraide dos. **Fonologia e gramática Katukina-Kanamari.** 2011. 430 p. Tese (Doutorado em linguística) – Free University of Amsterdam, Amsterdam, 2011.

ERIKSON, Philippe. Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano. **L'Homme**, Paris, v. 33, n.126-128, p. 45-58, 1993.

ESTADO DO AMAZONAS. **Relatorio apresentado á Assembléa Legislativa da provincia do Amazonas na sessão ordinaria do 1.o de outubro de 1864**, pelo dr. Adolfo de Barros Cavalcanti de Albuquerque Lacerda, presidente da mesma provincia. Pernambuco, Typ. de Manoel Figueiroa de Faria & Filho, 1864. Disponível em: <<http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/amazonas>>. Acesso em: 1º jan. 2015.

GORDON, Flavio. **Os Kulina do Sudoeste Amazônico.** História e Socialidade. 2006. 139 p. Dissertação (Mestrado – M2) – PPGAS-Museu Nacional Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

GOW, Peter. **Of Mixed Blood.** Kinship and History in Peruvian Amazonia. Oxford: Clarendon Press, 1991.

GOW, Peter. Ex-cocama: identidades em transformação na Amazônia peruana. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 9, n 1, p. 57-59, 2003.

KELLY, José. Notas para uma teoria do “virar branco”. **Mana: Estudos de Antropologia Social**, Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 201-34, 2005.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Le Totémisme aujourd'hui.** Paris: PUF, 2002 [1962].

LIMA, Deborah; PY-DANIEL, Victor. **Levantamento etnoecológico:** áreas Indígenas Kanamari do Médio Juruá e Katukina do Rio Biá. Relatório do PPTAL-FUNAI. Brasília, DF, 2002.

OPERAÇÃO AMAZÔNIA NATIVA (OPAN) e Povo Indígena Katukina do Biá. **Plano de gestão territorial Terra Indígena Rio Biá.** Projeto Aldeias, Operação Amazônia Nativa, 2011.

OPERAÇÃO AMAZÔNIA NATIVA (OPAN). Arquivos com entrevistas realizadas em 1979: B.NI/KC.0/4 - Entrevista de Francisco Lasmar, 1979, anexo I; B.NI/KC.0/5 – Entrevista de Martins Furtunatos da Silva –Maci, 1979; B.NI/KC.3/2 – Entrevista de Paulo Garcia (Peruano) em 1979.

QUEIXALÓS, Francisco; DOS ANJOS, Zoraide. A língua Katukína-Kanamari. **LIAMES**, [S.l.], v. 6, 2006.

REESINK, Edwin, **Nosso Parente:** algumas considerações sobre o parentesco entre os Kanamari. Salvador: [s.n.], 1989.

REESINK, Edwin. **Imago mundi kanamari.** 1993. 732 p. Tese (Doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

SPIX, J. B. Von; MARTIUS, C. F.,P. von. **Viagem pelo Brasil:** texto 3. [S.l.]: Livraria Itatiaia Editora, 1981 [1831].

TASTEVIN, Constant. **L'ethnographie du Yuruá:** manuscrito, archives générales de la Congrégation du saint Esprit 294-B-II, Chevilly-La-Rue, França, ca. 1925, n.1.

Recebido em 12/12/2015

Aceito em 02/05/2016