



“A gente é que sabe” ou sobre as coisas katukina (pano)¹

Edilene Coffaci de Lima

Universidade Federal do Paraná

RESUMO: Neste artigo irei abordar as transformações em curso em torno do kampô, a aplicação da secreção do sapo-verde, entre os Katukina. Interessam-me os efeitos sociológicos e conceituais que se processam entre os Katukina com a popularização do kampô no meio urbano e sua valorização como um recurso genético da biodiversidade de particular interesse para a ciência. Assim, serão apresentadas e discutidas as transformações que têm início com a popularização do kampô no meio urbano, os embates internos e externos que surgem por causa delas e como afetam e interagem com as concepções nativas sobre o que se entende como um conhecimento. Seguirei neste esforço, entre outras coisas, buscando uma exegese do termo *Noke haweti*, que tem sido corriqueiramente traduzido como “cultura”, e abordando parte do vocabulário relativo às formas de aprender, no qual a audição e a visão ocupam um lugar de destaque e aparecem estritamente associadas. Ao final, buscarei explorar as elaborações e interpretações próprias dos Katukina sobre a “perda”, palavra recorrente quando se discutem os conhecimentos tradicionais, o patrimônio material e imaterial e a valorização cultural.

PALAVRAS-CHAVE: Conhecimentos tradicionais, kampô, katukina.

Do início do século passado data o provável primeiro registro sobre o uso que as populações indígenas do rio Juruá fazem da secreção da pere-reca (uma rã arbórea) conhecida como *kampô* ou *kampu* (*Phyllomedusa*



EDILENE COFFACI DE LIMA. “A GENTE É QUE SABE” OU SOBRE AS COISAS KATUKINA

bicolor), elaborado pelo missionário C. Tastevin e publicado pela revista *La Géographie* em 1925. A partir do registro de Tastevin, a literatura etnológica indica mais de 15 grupos indígenas (de línguas pano, aruak, arawa, katukina) no sudoeste amazônico que aparecem como usuários tradicionais da secreção desta perereca. Os conhecimentos e as formas de servirem-se da secreção, colocada sobre uma queimadura feita com um fino cipó na superfície da pele são bastante variáveis. Para alguns exemplos: pode-se, como é o caso dos Yaminawa do Peru, fazer uma única aplicação no dedo indicador (Perez Gil, 2006) ou, como é o caso dos Katukina, chegar a fazer mais de uma centena de “pontos” no peito e nos braços. Em ambas as possibilidades, por diversas que sejam, objetiva-se o sucesso na caça: em um caso enfatiza-se a exigência de pontaria e, no outro, a expulsão (através, sobretudo, dos efeitos eméticos) de condições maléficas que tornam um caçador panema, azarado. Além do uso como estimulante cinegético e como antídoto antipreguiça, o *kampô* pode ainda ser usado como um remédio, capaz, em virtude dos efeitos eméticos mencionados, de aliviar indisposições diversas e algumas enfermidades, como febre e malária, entre outras.

Minha primeira visita aos Katukina² aconteceu em 1991. Naquela ocasião visitava-os para avaliar a possibilidade de pesquisar entre eles, de permanecer por temporadas mais longas. O sucesso da primeira incursão a campo fez com que eu decidisse voltar para lá nos anos seguintes para a condução de meus estudos de mestrado e doutorado (Lima, 1994 e 2000). Após 2000, em virtude de outros projetos de pesquisa e também de assessoria, fiz temporadas mais breves. Começo pelo campo para dizer que até o início de 2000 – período em que minhas estadias foram mais longas entre eles – eu jamais presenciara aplicações de *kampô* entre os Katukina, bem diferente do que se passa atualmente, quando não só presencio diversas aplicações (a maior parte delas feita aos visitantes bran-



cos) quanto o kampô me é oferecido ou a qualquer outro visitante (agentes governamentais e não-governamentais, jornalistas etc.) sem reservas.

Devo dizer que o motivo de jamais ter visto aplicações de kampô até a última década do século passado eram bastante fáceis de compreender: recomendados primeiramente para caçadores infelizes (*yupá*) ou para pessoas tidas como preguiçosas (*tikishiya*), seu uso tradicional envolve forte conotação moral e ninguém se dispunha a exhibir tais prediados. Em contextos ordinários, não se recomendava publicamente que alguém deveria servir-se do kampô sem causar algum mal-estar. Tal polidez era esquecida em situações jocosas, mas o desconforto não se fazia ausente.

Dado o exposto, o ritual de aplicação sempre foi bastante discreto: um jovem insatisfeito com sua condição de empanemado, por exemplo, procurava um homem mais velho de melhor sorte e recebia as aplicações nas primeiras horas da manhã, à beira de um igarapé. Apenas ambos encontravam-se no local. Se houvesse mais alguém deveria ser algum outro homem que recebia a aplicação ou uma mulher, chamada para acudir o jovem dos efeitos secundários que as aplicações provocam (calor, rubor e inchaço da face e vômitos, principalmente), para lavar as pequenas queimaduras e assim retirar o veneno, imediatamente cessando então todos os efeitos mencionados. Tomava-se conhecimento de que o jovem recebera aplicações de kampô apenas depois de terem ocorrido³, seja porque a notícia espalhava-se, seja porque não havia preocupação em se ocultar as cicatrizes das pequenas queimaduras. Compreendidas a conotação moral envolvida em torno da recomendação do kampô e a discrição de seu pequeno ritual, satisfazia-me não incomodar ninguém solicitando presenciar tais ocasiões. A despreocupação com a ocultação das cicatrizes certamente se devia ao fato de que a condição do jovem estava superada por sua própria determinação de se desfazer



EDILENE COFFACI DE LIMA. “A GENTE É QUE SABE” OU SOBRE AS COISAS KATUKINA

dela, o que era em si mesmo concebido como meritório. De mais a mais, uma certa rivalização entre os homens em torno de quem é mais capaz de suportar dosagens altas não pode ser descartada, donde se entende que as cicatrizes fossem voluntariamente ostentadas.

Esse foi o uso do *kampô* que pude conhecer até 2000, e não deve ser inadequado reconhecer que me surpreendi quando, em julho de 2005, acompanhei as filmagens do filme *Noke Haweti* e soube que vários Katukina, jovens em sua maior parte, se dispuseram a uma sessão de aplicação coletiva do *kampô*, em dosagens (número de “pontos”⁴) bastante altas (no caso dos rapazes), diante das câmeras. A aplicação de *kampô*, que eu conhecera por ouvir falar e por reconhecer as cicatrizes, teve no registro fílmico uma apreensão mais próxima do espetacular. A quantidade de “pontos” recebida pelos jovens no filme era-me conhecida, mas não o era a publicização das aplicações. Ainda que, no próprio filme, os depoimentos – em forma tímida e retraída – dos jovens homens e mulheres sobre suas expectativas com a aplicação do *kampô* mantivessem-se idênticos ao que até então pudera saber.

A disposição para a exibição pública da aplicação do *kampô* acontecia, evidentemente, dentro de um contexto maior. Desde a passagem deste século, o uso do *kampô* vinha ganhando popularidade no meio urbano brasileiro (e, um pouco mais tarde, ultrapassando as fronteiras nacionais) por meio dos adeptos das religiões ayahuasqueiras e de terapias alternativas (Lima & Labate, 2008; Lima, 2009). A divulgação dos benefícios das aplicações de *kampô* colocou os Katukina, a partir de uma carta enviada por eles ao Ministério do Meio Ambiente (MMA) em 2003, no centro de discussões e debates sobre os conhecimentos tradicionais, particularmente em relação àqueles relacionados à preservação de recursos genéticos oriundos da biodiversidade, que redundou no *Projeto Kampô*.⁵





Buscarei tratar etnograficamente aqui justamente dessas transformações no uso do *kampô*. Interessam-me os efeitos sociológicos e conceituais que se processam entre os Katukina com a popularização do *kampô* no meio urbano e sua valorização como um recurso genético da biodiversidade de particular interesse para a ciência. Assim, serão apresentadas e discutidas as transformações que têm início com a popularização do *kampô* no meio urbano, os embates internos (dentro do grupo) e externos (com outros grupos indígenas que também se servem do *kampô*) que surgem por causa delas, e como afetam e interagem com as concepções nativas sobre o que é ou sobre o que faz um conhecimento. Seguirei neste esforço, entre outras coisas, buscando uma exegese do termo *Noke haweti*, o título do filme antes mencionado, que tem sido corriqueiramente traduzido como “cultura”, e abordando parte do vocabulário relativo às formas de aprender, no qual a audição e a visão ocupam um lugar destacado e aparecem estritamente associadas. Ao final, buscarei explorar as elaborações e interpretações próprias dos Katukina sobre o “perder”, verbo recorrente quando se discutem os conhecimentos tradicionais, o patrimônio material e imaterial e a valorização cultural.

Quantidade, longevidade e qualidade

No contexto das negociações iniciadas pelo MMA entre os diversos grupos indígenas do alto Juruá, para a realização do Projeto *Kampô*, a mencionada variabilidade das formas de utilização do *kampô* não passou despercebida entre os Katukina, os quais não demoraram a bradar serem os maiores usuários do *kampô*, porque, argumentavam, faziam uso com maior frequência ou em maior quantidade. Isso nos dias de hoje, pois anteriormente o número de pontos a cada aplicação e a frequência



EDILENE COFFACI DE LIMA. “A GENTE É QUE SABE” OU SOBRE AS COISAS KATUKINA

delas teriam sido ainda maiores. Com os olhos voltados ao passado e frisando os efeitos sociológicos daquele período, Ni'i insiste que “agora é que a gente usa pouco, antes quem não tomava 300-500 pontos não casava, era preciso ser bom caçador para casar”.

O argumento quantitativo – quem faz uso mais frequente e com o maior número de “pontos” – sempre foi bastante forte entre os Katukina. Ainda que não se possa dizer que possuem conhecimento de que os Yaminawa do Peru costumam aplicar o kampô no dedo indicador, procuraram-me repetidas vezes para dizer que nos cursos oferecidos para a formação dos professores indígenas em Rio Branco (ocasião em que se reuniam durante vários dias com outros professores indígenas falantes de língua pano), jamais reconheciam no corpo de seus colegas de língua pano as cicatrizes esbranquiçadas e envelhecidas que as queimaduras deixam naqueles que têm por hábito usar o kampô. Comentavam também das aplicações feitas pelos Marubo, que eventualmente visitam no rio Ituí ou encontram na cidade de Cruzeiro do Sul, que seriam em número menor que as suas.

Neste contexto, no qual se reconhece sem delongas que grupos indígenas vizinhos têm costumes comuns, definir quem são aqueles que têm maior legitimidade na difusão do kampô e nas negociações que o envolvem (no projeto do MMA, especialmente) passa necessariamente pelo argumento quantitativo que acabo de mencionar. Quanto a esse ponto, é preciso detalhar um pouco mais.

O argumento quantitativo não deve ser entendido apenas por aquilo que tem de objetificador, mas deve também considerar a concepção (qualitativa) subjacente sobre o que confere autoridade a uma prática e que, evidentemente, supõe seu conhecimento. A frase “a gente é que sabe”, que dá título ao artigo, insere-se exatamente neste contexto: “quem sabe” é aquele que pratica ou que usa o kampô com maior frequência e em maior quantidade. Na visada katukina, o conhecimen-



to que se pode ter sobre algo depende inextricavelmente de sua efetuação ou, para dizer de outro modo, os produtos e os processos estão imbricados, são tidos como inseparáveis – mesmo que, não é demais lembrar, na apresentação fílmica, por exemplo, o produto (o *kampô*) tenha ocupado todas as cenas.

Desta maneira, quando o Projeto *Kampô*, organizado pelo MMA e que foi originalmente concebido para ser desenvolvido apenas entre os Katukina, passou a abranger um maior número de grupos usuários da secreção (no momento em que foi interrompido⁶ estavam abrangidos no projeto os próprios Katukina, mas se esboçava a ampliação para os Kaxi e os Yawanawá, com a possibilidade de alcançar ainda outros grupos), os Katukina não hesitaram em concordar, embora não sem lembrarem que os maiores usuários eram eles, o que lhes deveria conferir maior legitimidade – além do argumento mais claramente político de que foram os propiciadores da iniciativa governamental e que os demais estavam “pegando carona no mesmo barco”. De todo modo, eles não reivindicavam monopolizar o *kampô*, uma vez que o acento recaía na legitimidade dos protagonistas, na familiaridade deles com aquilo que se objetivava preservar e reconhecer como um conhecimento (tradicional) indígena.

Nesse contexto interétnico (interpano), o discurso “culturalista”, a partir do *kampô*, aparecia então não como um recurso político mobilizado para fazer frente aos brancos – como, há vinte anos, escreveu Turner (1991) a partir dos Kayapó –, mas como um recurso disputado entre os diversos grupos indígenas entre si e que se tornou política e culturalmente estratégico no estabelecimento de relações com os brancos. Alterando-se os contextos, alteraram-se também as relações.⁷

O argumento quantificador para conferir legitimidade a um conhecimento pode surgir em outros contextos. Assim, Ni'i disse a Paulo Góes (2009), e repete inúmeras vezes, que na primeira viagem que fez apli-





EDILENE COFFACI DE LIMA. “A GENTE É QUE SABE” OU SOBRE AS COISAS KATUKINA

cando o kampô em moradores de São Paulo, por intermédio de terapeutas alternativos e ayahuasqueiros, surpreendeu-se com o uso da ayahuasca entre os brancos, bastante superior ao que estava habituado. A ayahuasca, *oni*, é também usada pelos Katukina (além de diversos outros grupos indígenas na região). Em seu retorno daquela viagem, ele teria decidido convocar diversos homens para conversar e anunciar o que acabara de saber, concluindo: “se a gente não usar [*oni*] mais, a gente vai perder”. Os Katukina estariam usando pouco *oni*, cabia incrementar seu uso, como foi feito, para serem reconhecidos como agentes legítimos para tratar dele. A surpresa que ele demonstra ao narrar sua “descoberta” ajuda a explicar o incremento do uso da ayahuasca que passei também a acompanhar de lá para cá e que se vinculou estreitamente ao kampô, inquestionavelmente pelo fato de que foram e são os ayahuasqueiros os principais responsáveis (além dos principais parceiros dos Katukina) por sua difusão urbana (Lima & Labate, 2008).

O mesmo argumento quantificador pode reaparecer também entre rezadores, mas aqui se ressalta a longevidade do acesso aos conhecimentos: contabilizando os anos de atividade como rezador alguém pode dizer que sabe mais ou menos que outro.⁸ Um rezador pode eventualmente, em virtude da intensidade de sua dedicação, incrementar e acelerar o processo de amadurecimento de seu conhecimento – como Mane, um velho rezador, disse a Paulo Góes (2009) sobre Koshti, um pouco mais novo que o primeiro, mas reconhecido como portador de maiores capacidades e conhecimentos. De qualquer maneira, agora que os candidatos a rezador se multiplicam (um fenômeno que parece estar também, entre os Katukina, estreitamente vinculado à difusão urbana do kampô), não faltam rezadores mais velhos que desqualificam o saber que homens mais novos tentam alcançar. Aqueles dizem que estes têm pouco tempo de aprendizado e que ainda “têm muito a aprender”. Isso não gera maio-





res conflitos, uma vez que os próprios aprendizes endossam o argumento, afirmando que estão aprendendo “com aqueles mais velhos, que rezam há muito tempo” – o que é fato.

O argumento da longevidade repetiu-se ainda no contexto do Projeto Kampô, organizado pelo MMA. Recordo-me que no I Seminário Temático sobre o Projeto Kampô, organizado e realizado pelo Ministério do Meio Ambiente em março de 2005, uma das lideranças katukina aborreceu-se com a exposição dos biólogos moleculares quando foi anunciado o tempo médio que a ciência ocidental leva para chegar a elaborar um fármaco: entre 8-12 anos. Este período, com certeza, é bastante longo, mas não impediu que Shere, no intervalo do seminário, me expressasse sua insatisfação: disse-me que não era preciso esperar mais para regulamentar o uso do kampô, pois com a experiência que tinham, sabiam bastante bem que “não faz mal”, não cabia então esperar mais tempo.⁹ Ele tinha pressa, mas isso se devia ao fato, no seu argumento, de que a antiguidade ou a longevidade do conhecimento já estaria constituída. Uma antiguidade que, se indiferente aos cientistas, era imediatamente valorizada pelos terapeutas esotéricos – que preferem designá-la como “ancestralidade” –, com os quais parcerias múltiplas foram estabelecidas ininterruptamente desde então.

Em todos os casos acima mencionados, é importante retomar, isso que estou chamando de “argumento quantificador” (maior número de “pontos” e a longevidade da vivência com uma prática) vincula-se ao entendimento como um qualificador. Quantidade (ou longevidade) e qualidade são indissociáveis. Na concepção katukina, a frequência de uma práxis serve como índice da familiarização, de intimidade mesmo com um conhecimento ou, dito de outro modo, saber e saber-fazer confluem numa única direção. Assim, para que se conheça algo é preciso tê-lo como uma experiência continuamente vivida. Reza melhor, quem





EDILENE COFFACI DE LIMA. “A GENTE É QUE SABE” OU SOBRE AS COISAS KATUKINA

mais reza; caça melhor, quem mais vai à floresta; conhece mais do roçado, quem mais planta e assim indeterminadamente. Isso porque se está intimamente familiarizado com cada uma dessas coisas.

É certo que se reconhecem diferenças marcantes tanto nos conteúdos quanto nas formas de transmissão dos conhecimentos xamânicos, cinegéticos e agrícolas, e em cada conjunto deles considerado separadamente: nem todos são públicos, nem todos são partilhados igualmente por homens e mulheres, velhos e jovens etc. De todo modo, a forma de acesso a quaisquer conhecimentos supõe uma mesma rotina, exaustivamente repetida pelos katukina à pesquisadora, às vezes até mesmo como um conselho: quem quer saber (*tanae*) algo, deve ativamente buscar esse saber. Assim, a título de exemplo, lembro-me do dia em que, após observar um pouco, demonstrei meu interesse em aprender a trançar palhas, que outrora serviam como cobertura das casas, e então, uma mulher, um pouco mais jovem que eu, Yaka, voluntariamente acomodou-se a meu lado para ensinar-me. Vendo minha falta de habilidade, pacientemente chegou a conduzir minhas mãos para que não me perdesse na trama. Quando isso se tornou desnecessário, ou seja, quando a direção do vaivém das folhas se tornou um movimento espontâneo para mim, disse que podia morar ali, pois havia aprendido a fazer as coisas que mulheres fazem – um elogio que recebi com satisfação, ainda que soubesse que essa era uma ínfima parte dos saberes e habilidades requeridas para qualquer mulher.

Na mesma época, essa necessária implicação naquilo que se quer conhecer se apresentou também quando soube que Mane, meu então anfitrião habitual, havia no ano anterior se disposto a realizar uma viagem de sete dias, por água e por terra, para ir ao rio Ituí, conhecer seus “parentes” marubo, entre os quais ficou por três meses. Quando soube de sua viagem, perguntei o que ele tinha ido fazer entre os Marubo. Ele não hesitou na resposta, dizendo sem rodeios: *Fui lá estudar, do mesmo*





jeito que você faz aqui com a gente – e, neste contexto, ele falava da antropologia, não da tessitura das palhas... No seu retorno eram frequentes as visitas de pessoas, localizadas dos mais diversos pontos da terra indígena, para conhecer as notícias que ele trazia de lá¹⁰ e todas respondiam com estranheza minhas perguntas sobre o que estavam achando do “encontro” com os Marubo. Afinal, se estava na casa de Mane, era a ele que deveria dirigir as perguntas. A disposição de Mane para a viagem às aldeias marubo no Ituí, a partir da qual pôde ver e ouvir seus “parentes” atraía sempre várias pessoas nos finais de semana e credenciava-o imediatamente a ser meu interlocutor. Sem querer enredar Mane em meio às críticas pós-modernas, o fato de ter “estado lá”, visto e ouvido as pessoas de lá, qualificava-o, mais que a quaisquer outras pessoas, como portador de informações sobre os Marubo.

Os especialistas e a coletivização

Diferentemente do que se passa com as rezas, que são chamadas *shoiti*, e que contam com especialistas destacados, no caso dos *shoitiya* [*shoiti* + *ya*, atributivo], ou rezadores, não se reconhece explicitamente, ao menos não na língua katukina, a existência de especialistas na aplicação de *kampô*.¹¹ Desconheço a existência de qualquer *kampoya*, um suposto especialista em *kampô*, palavra por mim sugerida a várias pessoas a partir do sufixo que imaginei adequado. Não só nunca ouvi a palavra entre os próprios Katukina, como meu teste para averiguar a existência do *kampoya* foi repetidamente recusado: todas as vezes que aventei a existência do *kampoya* tive o rechaço dessa alternativa. O aplicador de *kampô* pode ser qualquer pessoa que tenha as condições de proporcionar a superação das condições adversas. Isso facilita a coletivização?



EDILENE COFFACI DE LIMA. “A GENTE É QUE SABE” OU SOBRE AS COISAS KATUKINA

Faço essa pergunta por que são, de fato, diferentes os conhecimentos de ambos: dos rezadores e dos aplicadores de *kampô*.¹² Enquanto os primeiros fazem sua iniciação de modo bastante reservado e individualizado (com o consumo de rapé e, em menor medida, de ayahuasca, são seus sonhos que revelam seus próprios cantos e rezas), os aplicadores de *kampô* partilham um conhecimento que é comum a todos. Cada rezador é reconhecido como autor de seu próprio canto e a eficácia de suas palavras depende da sua correta e encadeada expressão – além de cuidados corporais que não cabem ser examinados aqui e que, se não seguidos, diminuam a potência de seus cantos. Os rezadores podem ser lembrados e comparados por cantarem mais alto ou mais baixo, mais rápido ou lentamente, por terem suas vozes muito ou pouco alteradas pelo consumo de rapé (*rome poto*), por terem cantos mais fáceis ou mais difíceis de memorizar, ou quaisquer outras características específicas. Com o *kampô* não se passa nada disso: a coleta da perereca, a extração de sua secreção (ou “leite”) e as formas de aplicação são conhecidas por todos. A particularidade recai mais no vínculo estabelecido entre aquele que aplica e aquele que recebe a aplicação. Afinal, no regime tradicional de aplicação, buscam-se pessoas reconhecidas por suas capacidades, entendidas enquanto qualidades: no caso dos homens, a sorte na caça; no caso das mulheres (e, em menor medida, também dos homens), a virtuosidade (ou o vigor, a falta de preguiça) no desempenho das atividades cotidianas.

A ausência de especialistas, somado ao fato de que os brancos – fossem terapeutas alternativos fossem técnicos do MMA – envolvidos na difusão urbana provavelmente desconheciam o regime nativo de aplicação, deve ter contribuído para facilitar a apreensão dos conhecimentos sobre o *kampô* como algo coletivo. E os Katukina jamais lhes contradisseram no que diz respeito ao *kampô*, mas sim no que diz respeito aos conhecimentos xamânicos. Ressalte-se ainda que a tradução que os Katukina elaboraram da palavra “cultura” é feita a partir de um coletivo.





Os sentidos das coisas

“Cultura” é, pelo menos desde 2005, traduzida pelos Katukina como *Noke Haweti*. O contexto em que pela primeira vez pude ouvir *Noke Haweti* está ligado ao filme do mesmo nome, mencionado no início, que foi dirigido por Benjamim André (Shere), em parceria com Nicole Algranti, e lançado em DVD em 2005. No DVD a tradução livre de *Noke Haweti* deu-se com o subtítulo “Quem somos e o que fazemos”. Em tradução feita por Ni’i, Kako e Shere, divulgadores da “cultura” katukina a partir do kampô e da ayahuasca, *Noke Haweti* seria “nossa cultura” ou, literalmente, “nossas coisas”. *Noke* designa a primeira pessoa do plural e no *haweti* dedico agora maior atenção. A palavra *hawe*, sozinha, é traduzida livremente como “coisa”. O termo “coisa” nesse caso pode designar ações e objetos imateriais ou materiais, pois *hawe* é comumente utilizado para abranger tanto cantos, danças e mitos, por exemplo, quanto artefatos (cerâmica, arco e flecha) e kampô. Sua definição é bastante próxima daquela que podemos encontrar como primeiro sentido em dicionários: “tudo quanto existe ou possa existir, de natureza corpórea ou incorpórea” (Houaiss, versão eletrônica). Ou seja, quase tudo que é apresentado no filme *Noke Haweti*, o que inclui mesmo a rodovia (BR-364) na qual estão localizados e que foi fartamente mostrada no filme. Ni’i e Kako disseram-me: “*hawe* pode ser qualquer coisa mesmo, um canto, um cesto... ou sua caneta e seu gravador”.¹³

Corriqueiramente pode-se chegar e perguntar a alguém, por exemplo, *Hawe-ra* (“coisa” + sufixo interrogativo). Neste contexto, traduzido livremente como “o que é isso?” ou “o que você faz?”, ou, literalmente, “que coisa [é essa]?”. Esse uso chega ao ponto de quase substituir um cumprimento, servindo então para um início de conversa. Durante o campo, se estivesse sozinha elaborando minhas notas diárias, não era incomum ser abordada por um visitante dessa forma.





EDILENE COFFACI DE LIMA. “A GENTE É QUE SABE” OU SOBRE AS COISAS KATUKINA

Assumindo a semelhança da língua Katukina e Marubo¹⁴, temos que o sufixo *-ti* (para formar *haweti*) é um nominalizador, o que faz a tradução de “cultura” tanto mais interessante, pois que o termo permite identificar as coisas ou ações, sejam objetos materiais ou imateriais, fazendo-os assim propriamente “culturais”. Todo objeto, material ou imaterial, e ação pode ser designado como *hawe*, não se prendendo então a qualquer ideia de riqueza ou proeminência que parece ser efetiva entre outros ameríndios.¹⁵ Temos então que a “objetificação” ou a “coisificação” é efetuada pelos próprios agentes e em interação dinâmica com os contextos em que se as enunciam coletivamente. Seria tautológico anunciar que os Katukina estariam em seus movimentos contemporâneos “objetificando” sua cultura. É isso mesmo, a partir de suas próprias concepções, que eles dizem fazer.

O mesmo vocábulo (*hawe*) pode servir para traduzir “conhecimento” ou “sabedoria”. Assim, Txoki, Ni’i e Kako ofereceram-me *hawe tanae* como uma alternativa possível para “conhecimento”, ou, literalmente, “coisa que se sabe”, “coisa conhecida/sabida”. De todo modo, o campo semântico de *hawe tanae* é vasto e tal acepção mais literal pode receber traduções inovadoras. Assim, em minha última estadia em campo (em julho de 2011), ao visitar o posto de saúde, deparei-me com *hawe tanae* escrito na placa de sinalização de uma de suas portas. Logo abaixo vinha a tradução: “administração”. Indaguei ao meu acompanhante: “mas *hawe tanae* não é ‘conhecimento?’”. Obtive a pronta explicação: “é, e como o administrador do posto tem de saber de tudo (de todas as coisas [do posto]) é *hawe tanae*”.

Uma pessoa tida como sábia ou “sabida” é *tanae kuin*, traduzido como alguém que “sabe mesmo”.¹⁶ Subentende-se em todos os casos que o conhecimento foi transmitido por outrem, pois o primeiro vocábulo, *tanae*, se usa também para ouvir. Pode-se assim, em meio a uma conversa e para chamar a atenção de um interlocutor, perguntar: *tanae-ra* [ou-





vir + sufixo interrogativo], que tanto pode ser “ouve?” quanto “entende/conhece?”.

A audição é claramente destacada nos processos de transmissão de conhecimentos e aqueles que os transmitem o fazem, evidentemente, falando. Tal observação, ou o que nela haja de óbvio, de qualquer maneira, não deve ser trivializada, pois são muito distintos os fatos e os modos de aprendizado.

Txoki, um de meus interlocutores mais frequentes nos últimos anos (mas não apenas ele), sempre expressou seu estranhamento à habitual redação de anotações de todos os brancos: o livro-caixa dos gerentes dos barracões dos seringais, as infundáveis traduções e livretos dos missionários¹⁷ e os cadernos dos etnógrafos. Pareceu-lhe notável que, em uma de nossas reuniões de trabalho, enquanto ele falava, um homem katukina um pouco mais jovem, de uma geração abaixo da sua, que participava da conversa, também escrevia e esforçava-se para anotar tudo que era dito. Em outro encontro, quando estávamos sozinhos, ele arrematou: “Esses rapazes não sabem nada, por isso têm que tomar nota de tudo, como você. Eu não, eu guardo tudo, não esqueço”. Naquela ocasião, a crítica ao recurso à escrita, mais que o estranhamento dirigido à incapacidade dos brancos de se lembrarem do que vivem e da consequente desconfiança de sua memória – motivos pelos quais os fazem escrever, segundo sua interpretação –, remetia aos queixumes, em diferentes períodos, de Platão, Aristóteles, Rousseau e Saussure (cf. Ingold, 2008) sobre a desconfiança da escrita e a superioridade da fala. E aos parentes letrados, mas incapazes de se recordarem do que aprendem, o comentário vinha marcado com uma acentuada ironia, como se eles não soubessem mesmo de nada, donde o recurso algo desesperado à escrita.

A audição ocupa um lugar fundamental na aquisição de conhecimento, mas, é importante dizer, divide sua importância com a visão. Aprende-se muito copiando, imitando, i.e., buscando reproduzir o modo





EDILENE COFFACI DE LIMA. "A GENTE É QUE SABE" OU SOBRE AS COISAS KATUKINA

como fazem os outros, sejam humanos ou não-humanos. Sendo indispensável acrescentar que, em tal concepção, a observação, a imitação e a cópia não têm qualquer conotação negativa; ao contrário, são partes previstas e constituintes do processo de conhecer.

Visão e audição aparecem como indissociáveis no curso dos processos de aquisição de conhecimento e, em determinados contextos, um dos sentidos aparece como validando o outro. A indissociabilidade de ambos os sentidos foi-me apontada há bastante tempo, a partir de um episódio que foi interpretado por velhos rezadores como sendo um engodo. Segue o fato.

Naquela época (meados da década de 1990), uma jovem liderança katukina estava sempre em viagem com uma equipe de saúde pelo alto Juruá. No retorno de uma dessas viagens, ele disse a todos que tinha "virado pajé", pois havia visto uma cobra grande. Aqui é preciso lembrar que, na iniciação xamânica katukina, assume-se que não basta o simples desejo para que um homem alcance os conhecimentos xamânicos: é preciso antes que ele encontre uma grande cobra que, mais tarde, em sonhos, se lhe apresentará e ensinará os cantos de cura. Momento a partir do qual, se tiver interesse em iniciar-se, procurará, com o consumo de rapé e, em menor medida, de ayahuasca, intensificar seu aprendizado onírico, recorrendo ainda ao aprendizado com outros rezadores. No episódio relatado, como proceder para assegurar-se que a liderança havia mesmo visto uma cobra grande? Os velhos rezadores não tiveram dúvidas e, aborrecidas com a forma espalhafatosa com que a liderança estava se comportando, solicitaram um teste empírico: mandaram-no cantar, coisa que ele não conseguiu fazer. Se ele não conseguia verbalizar o que tinha aprendido a partir de sua visão da cobra grande, não havia porque levá-lo a sério. Nunca mais se tocou no assunto e a mesma liderança não ensaiou novas tentativas de iniciar-se.





Em outras situações, a visão da cobra grande pode não ser plena, mas ainda assim ser tida em consideração em processos de iniciação, seja em virtude de sons provenientes dela, seja em virtude de alterações corporais. Foi o que se passou com Mekan, hoje um rezador experiente e ativo. Mekan me relatou o dia em que viu a cobra grande. Melhor dizendo, o dia em que, durante uma expedição de caça, supõe tê-la visto, pois ele viu apenas um salto (que se supõe ser da cobra) que elevou as canaranas em um igapó, simultâneo ao barulho de um esturro, que igualmente supôs provir da cobra. Com a sucessão de suposições, naquele exato momento seus olhos ficaram turvos, sentiu-se zozzo e o cheiro de seu corpo alterou-se, passou a cheirar cobra. Logo entendeu do que se tratava, cheirou rapé, dormiu, teve seu encontro onírico com a cobra, ouviu e memorizou o canto que lhe foi transmitido e decidiu-se iniciar-se ao aprendizado, valendo-se para isso de um intenso convívio com seu sogro.

De qualquer maneira, a ênfase dos Katukina na visão e na audição – e na sua contraparte, a fala – quando tratam dos processos de aquisição e transmissão de conhecimentos não nos deve conduzir a ignorar outros sentidos, embora possam ser menos marcados ou mais difíceis de abordar etnograficamente, como o paladar e o olfato. A propósito, na literatura pano, notadamente a partir de Erikson (1996), não faltam referências à oposição entre o doce (*vata*) e o amargo (*muka*), conformando campos específicos de substâncias femininas e masculinas, sendo o segundo termo marcadamente masculino e indispensável para se alcançar os conhecimentos cinegéticos e xamânicos.¹⁸ Não por acaso, são tidos como *muka* o kampô, a ayahuasca (*oni*) e o tabaco (*rome*). Os campos de conhecimentos cinegéticos e xamânicos são inequivocamente amargos.¹⁹





EDILENE COFFACI DE LIMA. “A GENTE É QUE SABE” OU SOBRE AS COISAS KATUKINA

Perspectivas sobre a perda

Se não faltam às narrativas míticas de povos pano ocasiões em que obtiveram coisas copiadas ou roubadas de outros povos – como o aprendizado do ato sexual (copiado do macaco) ou o fogo e as plantas cultivadas (o primeiro entregue aos Katukina após ser roubado da onça por um papagaio e um bacurau; as segundas literalmente roubadas de um grande sovina, *Yoaxi*) –, aparece de forma ainda mais marcada nas narrativas míticas (ver Lima, 2000) ocasiões em que teriam perdido, por falta de zelo, desatenção ou imoderação, capacidades que lhes proporcionaria uma vida melhor, com menos esforços, ou mais longa na terra em que se encontram. Sobre as narrativas que têm tais erros como tema, Manuela Carneiro da Cunha (1992: 19), na introdução de um compêndio sobre história indígena, escreveu: “a opção no mito foi oferecida aos índios, que não são vítimas de uma fatalidade mas agentes de seu destino. Talvez escolheram mal, mas fica a salvo a dignidade de terem moldado a própria história”. Sem discordar de tal asserção, tratarei de narrativas com o mesmo tema, mas buscando destacar a “perda cultural” para alcançar os discursos sobre o patrimônio que, como o sabemos, elaboram a “perda” a partir de outro viés. Rapidamente deter-me-ei em duas dessas narrativas. Coincidentemente, cada uma delas trata dos dois sentidos mais realçados pelos próprios Katukina: a audição e a visão.

Na primeira delas os Katukina teriam perdido a pedra que poderia lhes proporcionar a vida eterna. Chamados por um demiurgo, no tempo em que ainda vivia entre eles, para buscarem a pedra (*shoko nane*) que lhes proporcionaria a renovação da pele e dos cabelos, permitindo periodicamente que se tornassem jovens, não levaram a sério o chamado e mandaram uma criança buscar pela oferta que lhes foi feita. A narrativa destaca o demiurgo chamando-os várias vezes, e as diferentes ver-





sões alternam entre dizer que eles não o escutaram direito ou que não deram a atenção devida. O demiurgo, irritado, não quis entregar o objeto tão importante à criança, e destinou-o às cobras e mulateiros, que de tempos em tempos trocam sua pele/casca, índices da imortalidade.

Numa outra narrativa, um jovem rapaz, bastante mal-sucedido (*yupa*) como caçador, trocou seus olhos com os da cobra, sob a condição de que guardaria o segredo de ambos. Com os olhos da serpente ele tornou-se um hiper-caçador: sua visão foi potencializada, enxergava os animais como se fossem mansos e não era preciso fazer qualquer esforço para encontrá-los e abatê-los. Incontido, numa ocasião embebedou-se de caíçuma azeda (*katxa matxu*) e, entusiasmado, revelou o segredo a seus parentes. Quase que imediatamente, a cobra com a qual tinha pactuado o segredo apareceu e refez a ordem das coisas: devolveu ao jovem seus próprios olhos e retomou os seus. O rapaz voltou a ser um caçador azarado (*yupa*) e a labutar na floresta à procura dos bichos.

Em ambas as narrativas (e há outras de igual resultado) a desatenção, a imaturidade e a imoderação – em outras palavras, o baixo comprometimento com aquilo que lhes foi oferecido – aparecem como a explicação para a perda de algo que poderia lhes proporcionar ou uma vida sem a sombra da morte ou, como na segunda alternativa, uma vida sem tantos esforços. No atual contexto em que o discurso da “perda” se faz tão presente, ambas narrativas, ao realçarem negativamente a desatenção, a imaturidade e a imoderação, podem sugerir riscos.

Os mesmos atributos negativos que aparecem nos mitos (a desatenção, a imaturidade e a imoderação) para explicar as perdas ocorridas, reaparecem no regime de transmissão de conhecimentos, particularmente daqueles com conteúdos esotéricos. Assim, seja qual for o conhecimento que se tem guardado no corpo – os cantos de cura ou as capacidades cinegéticas – diz-se comumente que pessoas pouco experi-



EDILENE COFFACI DE LIMA. “A GENTE É QUE SABE” OU SOBRE AS COISAS KATUKINA

mentadas não podem partilhar seus conhecimentos ou suas capacidades sob o risco de perdê-los. O discurso da “perda”, que costuma acompanhar os discursos sobre o patrimônio, tem aqui sua versão nativa.

Não há tempo aqui para dedicar a devida minúcia a tal concepção. De todo modo, é suficiente saber que qualquer pessoa concorda que a transmissão dos cantos de cura só pode ser feita após longos anos de aprendizado. A veiculação de conhecimentos recém-adquiridos ou imaturos resultaria na perda de potência dos cantos e os rezadores são extremamente zelosos deles. Tal concepção resulta algumas vezes em franca insatisfação, sobretudo entre aqueles que anseiam saber mais e têm suas demandas negadas direta ou obliquamente pelos mais experientes. Assim, entre aprendizes de rezadores e mesmo entre rezadores ativos não faltam acusações de sovínice com os cantos de cura (Lima, 2000). Da parte daqueles que recebem as acusações, um argumento repete-se à exaustão: não há como ensinar aquilo que não está bem estabelecido, amadurecido, ou que não é longo, para lembrar o argumento desenvolvido antes. Ao transmitir precocemente qualquer canto de cura ou reza, corre-se o risco de perdê-lo ou, dito de outra forma, de ter sua potência anulada.

Com o *kampô* passa-se algo parecido e nisso as formas de transmissão dos conhecimentos xamânicos e das potências cinégéticas convergem. Do mesmo modo que um rezador, um caçador bem-sucedido, mas ainda imaturo, igualmente não deveria dispor-se a aplicar *kampô* em outros. As potências cinégéticas devem estar sedimentadas em seu corpo para que possam ser compartilhadas. Um caçador maduro é propriamente um caçador velho, que não dispõe mais de vigor físico para aventurar-se pela mata e não têm, por isso, prejuízos em partilhar as potências que acumulou em seu corpo ao longo da vida. Pela mesma razão, mas contrariamente, jovens rapazes não devem precocemente partilhar suas





potências, sob o risco de exporem e perderem sua própria sorte. O dom, presente na transmissão, deve obedecer à maturação daquilo que se quer transmitir.²⁰ A garantia de que a transmissão não compromete negativamente os conhecimentos xamânicos e as potências cinérgicas daquele que os veiculam, seria justamente a sua não-circulação até sua completa maturação, quando então a transmissão se torna possível – embora isso não suponha afirmar, entre os rezadores, como mencionei anteriormente, que se faz com facilidade. Caso isso não aconteça, no caso do *kampô*, o prejuízo é do aplicador que transmite precoce e definitivamente suas potências. Para Txoki, um velho rezador, tal prejuízo não é pequeno. Em suas palavras: *Esses que viajam aplicando o kampô, esses já deram a sorte para os outros. É o mesmo que ficar sem nada. Deu para os brancos mesmo, perdeu tudo.*

A popularização do *kampô* no meio urbano e o envolvimento dos Katukina neste movimento colocaram esse novo problema. Elevando o *kampô* a símbolo étnico, fazendo-o central à “cultura” katukina, nos termos públicos e coletivos mencionados antes, as lideranças katukina, ou simplesmente os divulgadores dela, estariam definitivamente tornando-se desprovidos daquelas capacidades apreciadas no interior do próprio grupo, i.e., estariam “perdendo-as”, dado que as estariam transmitindo antes do tempo. Aqui é importante dizer que há duas formulações divergentes sobre o que pode ser entendido como “perder”. Uma é essa mencionada, ancorada nos mitos, e veiculada principalmente por pessoas mais velhas, como Txoki: nas aplicações irrestritas, feita por homens e mulheres ainda imaturos (ou não suficientemente maduros), perdem-se as potências que o *kampô* ajuda a veicular, considerando que na concepção nativa não é o “leite” do *kampô* (*kampô pae*) em si que tem as qualidades que se buscam, mas estas se encontram no corpo do aplicador. Na perspectiva das pessoas mais jovens, sem necessariamente



EDILENE COFFACI DE LIMA. “A GENTE É QUE SABE” OU SOBRE AS COISAS KATUKINA

negar a alternativa anterior, os Katukina (agora *Noke Kuin*²¹) como um coletivo é que perderiam se deixassem outros coletivos – outros grupos indígenas ou seringueiros e ayahuasqueiros da região – tomarem a frente do processo.

Aquiescer à primeira das alternativas, que supõe reter o kampô no interior do próprio grupo – interrompendo seu processo de livre circulação –, como defendem algumas pessoas mais velhas, implicaria cessar relações que expandem e reconfiguram o grupo no contexto do indigenismo acriano e em diversos outros lugares, como bem o percebem os homens mais jovens. É verdade que a difusão urbana do kampô e o protagonismo que proporcionou aos Katukina não se faz sem maiores consequências e conflitos. De qualquer maneira, se é certo que o kampô nos últimos anos popularizou-se e ganhou uma notoriedade antes desconhecida, não é menos certo que isso é resultado de um processo que se iniciou há mais tempo, e que teve à frente justamente alguns dos mais velhos de agora.

Não são poucos os seringueiros que conhecem o kampô (Souza *et al.*, 2002) e, em geral, utilizam-no com o mesmo fim cinegético reconhecido tradicionalmente pelos demais usuários de que se tem notícia. Na biografia (Kopytoff, 2008) do kampô consta que foi inicialmente por intermédio de um seringueiro – Francisco Gomes de Souza²², ex-vizinho dos Katukina no riozinho da Liberdade, nos anos 60 –, que a expansão e a popularização urbana do kampô tiveram início (Lima, 2005). Os velhos que agora censuram os mais jovens por veicularem o kampô além de suas fronteiras estão historicamente envolvidos nesse processo: foram eles próprios e outros já falecidos da geração anterior que ensinaram o seringueiro mencionado a servir-se do kampô. Tendo em consideração os intensos contatos mantidos pelos Katukina com a vizinhança (branca ou indígena) ao longo da história, a alternativa de





conter o *kampô* dentro do grupo, de fechar-se em si mesmo, desta perspectiva e a partir do contexto pano – afamado por intensas trocas, fusões e fissões entre os grupos (Erikson, 1993) – é que poderia ser interpretado como uma novidade.²³

Da tensão entre as duas concepções sobre o que vem a ser “perder” resultam novas apropriações e práticas em torno do *kampô*. Assim é que Shere, diretor do filme *Noke Haweti* e que é também um dos professores mais antigos entre os Katukina, atual diretor do colégio, eventualmente aplica *kampô* em jovens alunos, a fim de que obtenham os conhecimentos escolares que estariam amadurecidos em seu corpo. A sua indicação de uso do *kampô*, portanto, traz uma novidade, cria um fim até então inédito para a aplicação, mas em tudo análogo às exigências requeridas entre velhos caçadores. Como um professor experiente, maduro, cabe partilhar seus conhecimentos e capacidades com os jovens alunos.

Se a capacidade cinegética de Shere decresceu desde que ele se envolveu na difusão urbana do *kampô* – uma interpretação que supõe endossar a perspectiva dos mais velhos, o que ele não faz com facilidade, sobretudo tendo em consideração a própria rarefação dos animais de caça que teve início após a pavimentação da rodovia que atravessa seu território –, ele se ancora criativamente na concepção desses mesmos velhos, e que são também suas, para propiciar suas potências àqueles que estão buscando os saberes escolares, justamente aqueles que permitem o acesso à leitura e à escrita, antes criticada por Txoki. Os saberes almejados hoje ampliaram-se e o *kampô* segue o mesmo caminho, ajudando ainda, na perspectiva do professor maduro, a veiculá-los. Tendo em conta a ampliação do próprio campo das potências que o *kampô* pode veicular, não há porque escolher entre uma ou outra alternativa.





EDILENE COFFACI DE LIMA. “A GENTE É QUE SABE” OU SOBRE AS COISAS KATUKINA

Para encerrar, não resta dúvida de que velhos e jovens, ainda que a partir de interpretações divergentes, têm buscado assegurar esforços para que mais uma perda, na longa lista, não suceda. O caminho escolhido pelos Katukina até aqui tem sido, como no caso do professor Shere, alternar entre ambas alternativas o que, inevitavelmente, acaba resultando em várias outras, multiplicando as possibilidades.

Notas

- ¹ Uma primeira versão deste artigo foi apresentada e debatida no GT *Conhecimento, criatividade e os efeitos dos direitos culturais e intelectuais entre povos amazônicos*, durante a 27ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 1 e 4 de agosto de 2010, Belém/PA, Brasil.
- ² Faço referência aqui aos Katukina de língua pano, que somam aproximadamente 600 pessoas, distribuídas em duas terras indígenas localizadas no Acre: na TI do rio Campinas e na TI do rio Gregório, que dividem com os Yawanawá.
- ³ Pessoalmente, presenciei apenas a autoaplicação, normalmente reservada às pessoas mais velhas, para se desfazerem de algum mal-estar físico (dores no corpo, dores de cabeça e outros sintomas variados e inespecíficos), feita sem oclusões e em pequenas quantidades: vi mulheres aplicando em si mesmas dentro de suas próprias casas e diante de outras pessoas.
- ⁴ Em português regional, são chamadas de “pontos” as pequenas queimaduras, feitas com cipó titica, nas quais se colocam a secreção do kampô.
- ⁵ Faço referência aqui ao *Projeto Kampô: integrando o uso tradicional da biodiversidade à pesquisa científica e ao desenvolvimento tecnológico*, organizado pelo Ministério do Meio Ambiente atendendo a uma demanda de proteção de seus conhecimentos sobre a utilização do *kampô* encaminhada pelos Katukina à ex-Ministra Marina Silva em 2003. Aqui não entrarei em mais detalhes sobre o *Projeto Kampô*, informações sobre a iniciativa podem ser encontradas em Martins (2006), Carneiro da Cunha (2009) e Lima (2009).
- ⁶ O projeto foi lentamente desarticulado e encerrado em 2007-2008.



- ⁷ A rivalização com os demais grupos usuários do *kampô* remetia ainda, mesmo que lateralmente, à rivalização que os homens, no interior do próprio grupo, fazem entre si sobre quem é capaz de suportar dosagens maiores, e seus consequentes efeitos colaterais.
- ⁸ O mesmo argumento reaparece para qualificar o trabalho dos professores, como ficará claro ao final.
- ⁹ É preciso saber, ainda que de forma resumida, que o Projeto *Kampô* era composto de duas frentes que se articulavam: (1) tratava do “uso sustentável da biodiversidade” e abrangia a secreção do *kampô* em sua forma integral, a “vacina de sapo”, tal como utilizada pelos diversos grupos indígenas; (2) tratava “das moléculas e princípios ativos da secreção”, e envolvia então “as questões de propriedade intelectual e de repartição de benefícios relacionadas a novos produtos advindos de atividades bioprospecção a partir destes compostos”. A insatisfação de meu interlocutor, Shere, dava-se com a segunda frente, mas provavelmente sem diferenciá-la da primeira.
- ¹⁰ Sobre a repercussão da viagem de Mane entre os Marubo, ver Lima (1994).
- ¹¹ A literatura pano igualmente não registra a existência de especialistas em *kampô*.
- ¹² Observe-se que velhos rezadores podem ter sido, na juventude, exímios caçadores. Neste caso, podem ser requisitados como aplicadores de *kampô*, importando mais o sucesso cinegético pretérito que suas credenciais xamânicas. Aqui é importante considerar o ciclo de vida, pois os homens podem começar (e começam, de fato) a dedicarem-se às rezas e curas bem mais tarde do que se iniciam na caça. Nesse sentido, é importante dizer que não constituem exceção os homens que foram, na juventude, caçadores aplicados ou bem-sucedidos e que, transcorrido um longo tempo, tornaram-se rezadores dedicados (cf. Lima, 2008).
- ¹³ Na literatura etnológica sul-americana, o mais próximo dessa definição de *hawe* (“coisa”) parece ser o *wasain’du*, traduzido também como “coisa” pelos Mamaindê (Nambiquara), abordados por Miller em sua tese de doutorado. Segundo a autora, *wasain’du* foi definido pelos Mamaindê como “tudo aquilo que a gente faz ou usa” (Miller, 2007: 67).
- ¹⁴ O grau de inteligibilidade entre as línguas katukina e marubo, segundo disseram os missionários da Missão Novas Tribos do Brasil (MNTB), que atuam em ambos os grupos, a J. C. Melatti (1981: 37) é de cinquenta por cento. Pedro Cesarino (comunicação pessoal, 2011) estima que a inteligibilidade mútua das duas línguas seja maior, algo em torno de setenta por cento.





- ¹⁵ O que não implica supor, sobretudo em contextos de política indígena e indigenista, que suas “coisas” ou sua “cultura” seja subvalorizada ou desvalorizada. Ao contrário, no contexto contemporâneo, em especial a partir da ampla divulgação do *kampô* na imprensa nacional e internacional, criou-se entre os Katukina uma expectativa bastante alta de retornos financeiros vinculados aos conhecimentos que detêm.
- ¹⁶ Na literatura pano, a partir dos *kaxinawá*, *kuin* costuma ser traduzido como “verdadeiro” ou “real” (cf. Kensinger, 1995) mas parece-me mais adequado pensá-lo como “prototípico” ou “modelar”, ao modo do *eté* (tupi) de que fala C. Fausto (2001: 262-263) a partir dos Parakanã.
- ¹⁷ Durante aproximadamente trinta anos, de 1972 até 2001-2002, os Katukina da TI do rio Gregório tiveram a presença cotidiana dos missionários das Missões Novas Tribos do Brasil (MNTB). Após esse período e devido a um alto deslocamento dos moradores dali para a TI do rio Campinas, os missionários encerraram suas atividades na localidade. Para não desistir completamente da atividade missionária, estabeleceram um posto da MNTB na vizinhança da TI do rio Campinas, onde entram uma vez por semana para atendimento médico e pregação religiosa.
- ¹⁸ Ao lado do doce e do amargo, os Katukina mencionam ainda as substâncias *tsimu*, cuja tradução mais próxima que me ocorre é o sabor adstringente, estão incluídos nesta categoria as bananas verdes e o caju. Dos três sabores, o *tsimu* é o que menos desperta a atenção dos Katukina e tenderia a defini-lo como neutro, não fosse o fato de que talvez ele possa ser englobado pelo amargor. A possibilidade de conceber o *tsimu* como neutro, retirei-a da observação cotidiana de que era o menos marcado entre os três sabores, e, até onde sei, em nenhuma situação o *tsimu* deve ser evitado. Já a possibilidade do *muka* poder englobar o *tsimu* vem do fato de que, embora bananas verdes sejam assadas e consumidas a qualquer tempo, são no mais nas situações de debilidade física, quando se está impedido de consumir substâncias doces (bananas maduras, mamão e abacaxi, principalmente). Justamente nos momentos em que as substâncias amargas são mais recomendadas. Além disso, em outros grupos pano, o *tsimu* é definido como amargo – como entre os Matis (Erikson, 1996: 194-200) e os Yawanawa (Pérez, 1999).
- ¹⁹ Por toda a literatura pano abundam referências de práticas ora vinculadas ao xamanismo ora vinculadas à caça, permitindo assim destacar como são estritamente vinculadas (Lima, 2008).



- ²⁰ Uma formulação que, a despeito de sua particularidade, ecoa o que A. Weiner (1992) escreveu a partir de outro contexto: muitos objetos para serem adequadamente transmitidos devem primeiro ser guardados.
- ²¹ A partir do início deste século, no mesmo movimento que permitiu a difusão e popularização do *kampô* no meio urbano, os Katukina passaram a reivindicar serem reconhecidos como *Noke kuin*. Sobre as motivações e implicações da modificação do etnônimo, ver Lima (2011).
- ²² Para mais detalhes sobre a trajetória do seringueiro Francisco Gomes de Souza, ver Lopes (2000) e Lima e Labate (2008).
- ²³ Aqui é preciso ter claro que a contradição do argumento dos mais velhos só aparece assim, de qualquer maneira, aos olhos da antropóloga. Além disso, é preciso notar ainda os contextos diversos em que se dão os empréstimos e trocas, no atual contexto “culturalista” e há mais de quarenta anos.
- ²⁴ A TI do rio Campinas, no sentido leste-oeste, é cortada por 18 quilômetros pela BR-364.

Referências bibliográficas

- BRASIL, Ministério do Meio Ambiente
2005 *Projeto Kampô: integrando o uso tradicional da biodiversidade à pesquisa científica e ao desenvolvimento tecnológico* (Versão 2.2). Documento eletrônico.
- BROWN, Michael
2003 *Who owns native culture?*. Cambridge/London, Harvard University Press.
- CALAVIA SAEZ, Oscar; CARID NAVEIRA, Miguel; PEREZ GIL, Laura
2003 “O saber é estranho e amargo. Sociologia e mitologia do conhecimento entre os Yaminawa”. *Campos: Revista de Antropologia Social*, vol. 4: 9-28.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela
1992 “Introdução a uma história indígena”. In *História dos índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras.
2005 “Introdução”. *Revista do Iphan*, vol. 32 (Patrimônio imaterial e biodiversidade).
2009 *Cultura com asas*. São Paulo, Cosac Naify.



EDILENE COFFACI DE LIMA. “A GENTE É QUE SABE” OU SOBRE AS COISAS KATUKINA

COELHO DE SOUZA, Marcela

2010 “A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial”. *Anuário Antropológico 2009*, Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 149-173.

ERIKSON, Philippe

1993 “Une nébuleuse compacte: le macro-ensemble pano”. *L'Homme*, vol. XXXIII (2-4): 45-58.

1996 *La Griffé des aïeux. Marquage du corps et démarquages ethniques chez les Matis d'Amazonie*. Paris, CNRS/Peeters.

FAUSTO, Carlos

2001 *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*. São Paulo, Edusp.

GÓES, Paulo Roberto H.

2009 *Infinito povoado: domínios, chefes e lideranças em um grupo pano do alto Juruá*. Dissertação de mestrado, PPGAS/UFPR.

KENSINGER, Kenneth

1995 *How Real People Ought to Live. The Cashinahua of Eastern Peru*. Illinois, Waveland Press.

KOPYTOFF, Igor

2008 “A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo”. In APPADURAI, A. (org.), *A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói, EDUFF.

INGOLD, Tim

2008 “Pare, olhe, escute! Visão, audição e movimento humano”. *Ponto urbe: Revista do Núcleo de Antropologia Urbana da USP*, ano 2, versão 3.0, julho, disponível em <<http://www.n-a-u.org/pontourbe03/timingold.html>>, acesso em 22 mar. 2011.

LIMA, Edilene C.

1994 *Katukina: história e organização social de um grupo pano do Alto Juruá*. Dissertação de mestrado, USP.

2000 *Com a pedra da serpente: concepções katukina sobre a natureza*. Tese de doutorado, USP.

- 2005 “Kampu, kampo, kambô: o uso do sapo-verde entre os Katukina”. *Revista do Iphan*, vol. 32.
- 2008 “Cobras, xamãs e caçadores entre os Katukina (pano)”. *Tellus*, vol. 15: 35-57.
- 2009 “Entre o mercado esotérico e os direitos de propriedade intelectual: o caso kampô”. In KLEBA, John; KISHI, Sandra (orgs.), *Dilemas do acesso à biodiversidade e aos conhecimentos tradicionais – direito, política e sociedade*. Belo Horizonte, Fórum.
- 2011 *Quem são os Noke Kuin? Acerca das transformações dos Katukina (pano)*. In LIMA, Edilene C.; CORDOBA, Lorena (orgs.), *Os outros dos outros: relações de alteridade na Etnologia sul-americana*. Curitiba, Ed. UFPR.
- LIMA, Edilene C.; LABATE, Beatriz C.
- 2007 “ ‘Remédio da ciência’ e ‘remédio da alma’: os usos da secreção do kambô (*Phyllomedusa bicolor*) nas cidades”. *Campos: Revista de Antropologia*, vol. 8(1): 71-90.
- 2008 “A expansão urbana do kampô: notas etnográficas”. In LABATE, B.; GOULART, S.; FIORE, M. (orgs.), *Drogas: perspectivas em ciências humanas*. EDUFBA.
- LOPES, Leandro Altheman
- 2000 *Kambô, a medicina da floresta (experiência narrativa)*. Monografia de graduação em Comunicação Social (habilitação Jornalismo e Editoração), USP.
- MARTINS, Homero Moro
- 2006 *Os Katukina e o Kampô: aspectos etnográficos da construção de um projeto de acesso a conhecimentos tradicionais*. Dissertação de mestrado, UnB.
- MELATTI, Júlio C.
- 1981 *Povos Indígenas no Brasil*, vol. 5: Javari. São Paulo, CEDI.
- MILLER, Joana
- 2007 *As coisas. Os enfeites corporais e a noção de pessoa entre os Mamaindê (Nambiquara)*. Tese de doutorado, Museu Nacional/UFRJ.
- PEREZ GIL, Laura
- 1999 *Pelos caminhos de Yuve: conhecimento, cura e poder no xamanismo yawanawa*. Dissertação de mestrado, UFSC.



EDILENE COFFACI DE LIMA. “A GENTE É QUE SABE” OU SOBRE AS COISAS KATUKINA

2006 *Metamorfoses yaminawa. Xamanismo e socialidade na Amazônia peruana*. Tese de doutorado, UFSC.

PRADA, Paulo

2006 “Poisonous Tree Frog Could Bring Wealth to Tribe in Brazilian Amazon”. *New York Times*, 30 maio.

REUTEURS

2006 “Brazilian frog could cure diseases”. 13 junho, disponível em <<http://www.reuters.com/video/2006/06/13/brazilian-frog-could-cure-diseases?videoId=1344>>, acesso em 26 mar. 2012.

SOUZA, Moisés Barbosa *et al.*

2002 “Anfíbios”. In CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; ALMEIDA, Mauro (orgs.), *Enciclopédia da Floresta. O Alto Juruá: práticas e conhecimentos das populações*. São Paulo, Companhia das Letras.

TASTEVIN, Constantin

1925 “Le fleuve Muru”. *La Géographie*, vol. XLIII-XLIV: 14-35, 403-422.

TURNER, Terence

1991 “Representing, resisting, rethinking: historical transformations of Kayapo culture and anthropological consciousness”. In STOCKING, George (ed.), *Colonial situations: Essays on the contextualization of ethnographic knowledge*. The University of Wisconsin Press.

WAGNER, Roy

2010 *A invenção da cultura*. São Paulo, Cosac Naify.

WEINER, Annete

1992 *Inalienable possessions: the paradox of keeping while giving*. Berkeley, University of California Press.

FILMOGRAFIA

2006 *Noke Haweti, quem somos e o que fazemos*. Direção e roteiro de Benjamim André Katukina (Shere) e Nicole Algranti, Rio de Janeiro, AKAC/Taboca Produções Artísticas, DVD, 52 min.



REVISTA DE ANTROPOLOGIA, SÃO PAULO, USP, 2012, v. 55 Nº 1.

ABSTRACT: This paper focuses on current changing processes related to *kampô* – the inoculation of a substance secreted by the giant leaf frog (*Phyllomedusa bicolor*) – among the Katukina (Pano). I am particularly interested in the conceptual and sociological effects emerging with the dissemination of *kampô* in urban contexts, and its acknowledgement by scientists as a valuable genetic resource of biodiversity. Aiming to understand these effects, I will describe changes that have been taking place among the Katukina since *kampô* became widespread in large cities. By the same token, I will focus on tensions that have been arising within and outside the group, paying special attention to their relations with native conceptions on what is to be considered as knowledge. Also as a part of this effort, I will discuss the interpretation of the expression *Nokehaweti*, often translated as “culture”, as well as the native vocabulary regarding ways of learning, in which hearing and seeing are particularly relevant and closely connected to one another. Finally, I will elaborate upon the notion of “loss”, which frequently comes to the fore when traditional knowledge, material and immaterial heritage, and cultural appreciation are at stake. Of course, the Katukina have their own interpretations on those issues.

KEY-WORDS: Traditional knowledge, *Kampô*, Katukina.

Recebido em maio de 2011. Aceito em março de 2012.

